

PEMAKNAAN JILBAB SECARA KONTEKSTUAL  
(APLIKASI HERMENEUTIKA *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR  
RAHMAN)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:  
AHMAD BADRUDIN  
NIM: 202510029

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2024 M./1445 H.



## ABSTRAK

Penelitian ini membahas tentang pemakaian jilbab secara kontekstual dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman, yang berusaha menghasilkan pemakaian jilbab yang konstruktif dan aktual sesuai dengan konteks di masa sekarang ini. Penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kualitatif dan studi kepustakaan (*library research*). Metode analisa yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-analitis yaitu dengan menganalisis dan menjelaskan semua data yang telah terkumpulkan, serta menggunakan metode tematik (*maudhu'i*) dan metode *double movement* Fazlur Rahman, yaitu dengan meneliti konteks pertama kali ayat jilbab diturunkan, yaitu untuk siapa dan bagaimanakah kondisi sosial ketika ayat jilbab itu diberlakukan dan mengkontekstualisasikannya ke masa sekarang untuk mengetahui apakah konsep jilbab yang selama ini ada masih relevan dengan realitas sekarang atau tidak, dan untuk mencari kebenaran yang disesuaikan dengan realitas sekarang.

Dari proses penelitian ini ditemukan, bahwa pemakaian jilbab dalam Al-Qur'an dengan melihat sosio-historis masyarakat Arab pada saat ayat jilbab diturunkan serta spirit dakwah Nabi Muhammad Saw., menandakan sebuah perintah bagi kaum perempuan untuk menggunakan jilbab dengan tujuan mengangkat derajat dan martabat perempuan, menjaga identitas diri, melindungi dari hal-hal yang buruk, dan mencegah dari terjadinya fitnah. Begitupun dengan melihat lintas sejarah penggunaan jilbab merupakan adat dan kebiasaan yang telah digunakan baik sebelum datangnya Islam dengan makna dan kondisi yang beragam. Meskipun begitu Islam tidak merubah tradisi sebelumnya, justru lebih pada perintah penggunaannya secara sempurna, sehingga sampai saat ini jilbab telah memberikan posisi khusus bagi penggunaannya di masyarakat.

Kata Kunci: *Jilbab, Kontekstual dan Double Movement*



## ABSTRACT

This research discusses the contextual meaning of the hijab using Fazlur Rahman's double movement method, which seeks to produce a constructive and actual meaning of the *hijâb* according to the current context. This research is included in the type of qualitative research and library research. The analytical method used in this research is the descriptive-analytical method, namely by analyzing and explaining all the data that has been collected, as well as using the thematic method (*maudhû'i*) and Fazlur Rahman's double movement method, namely by examining the context of the first time the *hijâb* verse was revealed, namely for whom and what were the social conditions when the hijab verse was implemented and contextualizing it to the present to find out whether the concept of the *hijâb* that has existed so far is still relevant to current reality or not, and to look for truth that is adapted to current reality.

From this research process, it was found that the meaning of the *hijâb* in the Al-Qur'an, by looking at the socio-historical history of Arab society at the time the *hijâb* verse was revealed and the spirit of the preaching of the Prophet Muhammad Saw., signifies a command for women to wear the *hijâb* with the aim of raising their status and dignity. women, maintain their identity, protect them from bad things, and prevent slander. Likewise, looking across history, the use of the *hijâb* is a custom and habit that has been used well before the arrival of Islam with various meanings and conditions. However, Islam has not changed previous traditions, rather it mandates its use perfectly, so that to this day the *hijâb* has given its wearer a special position in society. Furthermore, contextually wearing the *hijâb* in Indonesia today is no longer just tied to a plain, dark colored cloth that covers the entire body from head to toe, so it is considered unable to keep up with the times. However, looking beautiful and fashionable with an elegant and feminine style can now be enjoyed wearing Muslim clothing.

Keywords: *Hijâb, Contextual and Double Movement*



## خلاصة

يهدف هذا البحث لمناقشة دلالة الحجاب الواقعية بمقاربة الحركة المزدوجة لفضل الرحمن، ويسعى إلى إنتاج المعنى الواقعي والفعالي للحجاب وفقا للسياق الحالي. ويندرج هذا البحث في البحث النوعي والمكتبي. والمنهج التحليلي القائم في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، وذلك تحليل وتفسير جميع البيانات التي تم جمعها، وكذلك استخدام المنهج الموضوعي ومقاربة الحركة المزدوجة لفضل الرحمن، أي من خلال دراسة السياق الأول الذي نزلت فيه آية الحجاب، أي لمن وما هي الظروف الاجتماعية التي تم فيها تطبيق آية الحجاب ووضعها في سياقها الحاضر لمعرفة ما إذا كان مفهوم الحجاب الموجود حتى الآن لا يزال مناسباً للمجتمع؟ الواقع الحالي أم لا، والبحث عن الحقيقة التي تتكيف مع الواقع الحالي.

ومن خلال هذا البحث، تبين أن معنى الحجاب في القرآن الكريم، بعد النظر العميق في تاريخية المجتمع العربي واجتماعيته وقت نزول آية الحجاب والدعوة النبوية. يدل على أن الحجاب مأمور على المؤمنات، لتعظيم مكاتهن وكرامتهن، والحفاظ على هويتهن، وحمايتهن من السوء، ومنع التشهير. وبالنظر إلى التاريخ، فإن الحجاب من العادة المعروفة ممن عاش قبل مجيء الوحيب بالأشكال والظروف المختلفتين. ومع ذلك، فإن الإسلام لا يغير التقاليد السابقة، بل يتمم هذه التقاليد السامية، حتى يكون الحجاب في مكانة سامية عند المؤمنات. وعلاوة على ذلك، لم يعد الحجاب في إندونيسيا اليوم مرتبطاً بقطعة قماش عادية داكنة اللون تغطي الجسم بالكامل من الرأس إلى أخمص القدمين، حتى لا يعتبر على غير ملائمة على مواكبة العصر. ومع ذلك، يمكنك الآن الاستمتاع بمظهر جميل وعصري بأسلوب أنيق وأنتوي بارتداء ملابس إسلامية .

الكلمات المفتاحية: الحجاب، السياقية، والحركة المزدوجة



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Badrudin  
Nomor Induk Mahasiswa : 202510029  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Pemaknaan Jilbab Secara Kontekstual (Aplikasi Metode *Double Movement* Fazlur Rahman)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 05 Juni 2024

Yang membuat pernyataan,



Ahmad Badrudin



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

PEMAKNAAN JILBAB SECARA KONTEKSTUAL  
(Aplikasi Metode *Double Movement* Fazlur Rahman)

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:  
Ahmad Badrudin  
NIM: 202510029

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya  
dapat diujikan.

Jakarta, 05 Juni 2024

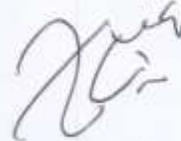
Menyetujui :

Pembimbing I,



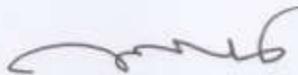
Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.

Pembimbing II,



Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum

Mengetahui,  
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.



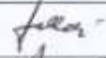
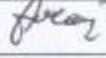
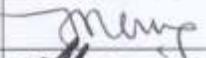
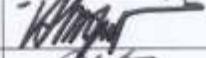
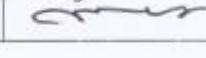
## TANDA PENGESAHAN TESIS

### PEMAKNAAN JILBAB SECARA KONTEKSTUAL (Aplikasi Metode Double Movement Fazlur Rahman)

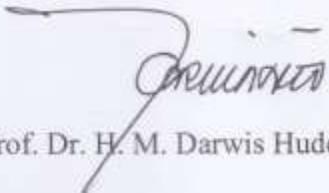
Disusun oleh:

Nama : Ahmad Badrudin  
Nomor Induk Mahasiswa : 202510029  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 29 Juni 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Ketua	
2.	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji I	
3.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A.,M.Pdi.	Penguji II	
4.	Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.	Pembimbing I	
5.	Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 29 Juni 2024  
Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta

  
Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	لا	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

### Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): fathah (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta’ marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.



## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadiran Allah SWT. atas segala karunia dan rahmat-Nya, sehingga Tesis ini dapat diselesaikan. Sholawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya dan para sahabatnya serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya sampai akhir masa. Amin. Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, kepada :

1. Bapak Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Bapak Dr. Abd. Muid N., M.A.
4. Bapak Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag. atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluahkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen dalam perkuliahan dan dosen pembimbing Tesis ini.
5. Bapak Dr. Zakaria Husin Lubis, MA. Hum. atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluahkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen dalam perkuliahan dan pembimbing Tesis ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.

7. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen atas bimbingannya selama masa perkuliahan.
8. Kedua orang tua tercinta Apa (KH. Muhdi Alm.), yang selalu mendidik anak-anaknya dengan penuh cinta dan ketegasan dan Umi (Hj. Eem Suhaemah Alm.), yang selalu mencurahkan kasih dan sayang serta perhatiannya, serta terus mensupport penulis agar terus menimba ilmu setinggi-tingginya.
9. Istriku tercinta (Meitia Rini) yang dengan sabar selalu mendoakan dan mensupport penulis dalam menyelesaikan Tesis ini, serta anak-anakku tercinta (Aisyah Zakiya Amaira dan M. Azmi Fawwaz) yang selalu menjadi penyemangat Biya.
10. Serta teteh-teteh dan kakak-kakak tersayang (Neneng Aminah, Uun Unaidah, A Ahmad Faridin, Ka H. Ahmad Murtadho) yang selalu memberikan support kepada penulis dan adik-adik (Ahmad Anani Ar-Razi dan Nong St. Khatimah Az-Zahra) yang selalu mendoakan dan memberikan motivasi baik secara moril maupun materil.
11. Guruku Tercinta Ust. Muhammad Iskandar, Lc., M.A. dan Bunda Nurhidayah yang selalu mendoakan dan mensupport penulis.
12. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini, dan teman-teman perkuliahan, teman asrama LTQ Jabalurrahmah yang telah memberikan motivasi dan berbagi pengalamannya selama proses penulisan Tesis ini. Semoga Allah SWT. membalas seluruh kebaikan semua pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian Tesis ini. Akhirnya hanya kepada Allah SWT. penulis berharap agar Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan bagi penulis khususnya serta anak dan keturunan penulis di kemudian hari. Aamiin.

Jakarta, 05 Juni 2024  
Penulis

Ahmad Badrudin

## DAFTAR ISI

Halaman Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis .....	ix
Tanda Persetujuan Tesis .....	xi
Tanda Pengesahan Tesis .....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi .....	xix
<b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	7
C. Rumusan dan Batasan Masalah .....	8
1. Pembatasan Masalah .....	8
2. Rumusan Masalah .....	8
D. Tujuan Penelitian .....	8
E. Manfaat Penelitian .....	8
F. Kerangka Teori .....	9
G. Tinjauan Pustaka .....	10
H. Metode Penelitian .....	12
I. Sistematika Penulisan .....	13
<b>BAB II PEMAKNAAN JILBAB DAN AURAT PEREMPUAN</b> .....	15
A. Pengertian dan Sejarah Tradisi Jilbab .....	15
1. Pengertian Jilbab .....	15
a. Jilbab .....	16
b. <i>Hijâb</i> .....	18
c. <i>Khimâr</i> .....	20

2. Sejarah Tradisi Jilbab .....	22
B. Pengertian dan Batas Aurat Perempuan.....	27
C. Isyarat Jilbab dalam Al-Qur'an .....	32
D. Jilbab Perspektif Ulama Klasik .....	43
E. Jilbab Perspektif Fundamentalisme .....	46
F. Jilbab Perspektif Modernisme .....	54
G. Jilbab Perspektif Feminisme .....	59
H. Jilbab Perspektif Non Islam .....	65
<b>BAB III METODE HERMENEUTIKA <i>DOUBLE MOVEMENT</i> FAZLUR RAHMAN.....</b>	<b>69</b>
A. Biografi Fazlur Rahman .....	69
B. Perkembangan dan Status Pemikiran Fazlur Rahman .....	76
C. Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman .....	81
1. Tinjauan Umum Tentang Hermeneutika .....	81
2. Konsep Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman .....	87
3. Latar Belakang Munculnya Hermeneutika <i>Double Movement</i> . .....	92
D. Prinsip dan Metode <i>Double Movement</i> .....	94
E. Landasan Teori Metode <i>Double Movement</i> .....	102
F. Implikasi Metode <i>Double Movement</i> .....	107
<b>BAB IV APLIKASI METODE HERMENEUTIKA <i>DOUBLE MOVEMENT</i> DALAM PEMAKNAAN JILBAB KONTEKSTUAL .....</b>	<b>111</b>
A. Historisitas Jilbab dalam Al-Qur'an .....	111
1. Konteks Makro .....	112
2. Konteks Mikro .....	126
3. Pesan Moral Jilbab .....	133
B. Kontekstualisasi Jilbab.....	136
1. Jilbab dalam Konteks Dunia Islam Modern.....	136
2. Jilbab dalam Konteks Islam Indonesia.....	144
3. Kontekstualisasi Jilbab di Indonesia .....	151
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>155</b>
A. Kesimpulan .....	155
B. Saran .....	157
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>159</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Jilbab ialah ajaran Islam yang menurut banyak orang merupakan bentuk pada tradisi Islam. Membahas jilbab tak mungkin lepas pada pembahasan permasalahan wanita serta keadaannya. Sementara itu, pengkajian terhadap posisi wanita dalam Islam merupakan suatu aspek yang rumit, karena pandangan masyarakat pada perempuan tak bisa jauh pada tiga aspek, khususnya: *pertama*, masyarakat yang merendahkan perempuan, misalnya penduduk jahiliyah Mesir kuno, serta masyarakat lainnya. *Kedua*, penduduk yang cenderung membebaskan para perempuannya, seperti yang terdapat pada penduduk kolonial Belanda, dimana wanita-wanita menawan di masa tersebut telah terpenuhi seluruh keperluannya, namun mereka hanyalah mainan yang tidak bisa dijodohkan dan tidak memiliki keistimewaan. *Ketiga*, masyarakat umum yang memerlukan pembebasan, lebih spesifiknya masyarakat umum yang memerlukan keseragaman antar umat.<sup>1</sup>

Secara sosio-historis mengenai pemakaian jilbab ulama saling berbeda pendapat atau terus mengalami pergeseran, penyelewengan arti jilbab tersebut terdapat dalam batas aurat wanita, setiap ulama sebelumnya ada yang memaknai perihal setiap badan wanita merupakan

---

<sup>1</sup>Salim Hadiyah, *Wanita Islam: Kepribadiannya dan perjuangannya*, Bandung: Rosda Karya, 1991, hal. 3.

aurat tak termasuk wajah serta telapak tangan. Terdapat pula yang mengatakan perihal tak ditemukan pada Al-Qur'an serta hadis yang mengatakan batas-batas aurat perempuan.

Secara orientasi, jilbab masuk ke dalam permasalahan norma, hukum, serta kenyamanan dalam masyarakat tempat di mana ayat diwahyukan, maka ayat-ayat yang membahas terkait jilbab ini turun sebagai respon terhadap keadaan sosial serta kospek tradisi. Hukum Islam mengamanatkan bahwa perempuan tidak boleh memamerkan tubuhnya dan wajib menutup auratnya ketika berinteraksi dengan laki-laki, kecuali muhrimnya.

Jilbab dimaknai oleh para ulama sebelumnya semisal al-Zamakhsyari menjadi fashion yang lebih lebar terhadap selendang serta makin longgar terhadap jilbab (*rida*). Jilbab dijulurkan mulai pada kepala serta dibebaskan menggantung di dada. Lafaz *min* pada QS. al-Aḥzâb/33: 59 ini adalah *min tab'id* atau *min* yang mempunyai dua kemungkinan arti dan arti parsial. *Pertama*, dengan tujuan agar beberapa wanita berjilbab. *Kedua*, bagi wanita untuk melebarkan sebagian jilbabnya hingga menutupi kepala serta muka. Al-Tabataba'i pada tafsirnya memaknai perihal Jilbab merupakan kain yang menjaga semua badan wanita maupun jubah *khimâr* yang menjaga kepala serta muka.<sup>2</sup>

Menurut al-Qurṭhubi, jilbab merupakan bahan yang menjaga setiap tubuh, sebagai tanda bahwa wanita muslimah itu baik serta merdeka, kecuali budak serta pelacur.<sup>3</sup>

Ibnu Jarir, ulama ahli tafsir, mengutip sederet pengalaman Muhammad Ibnu Sirin yang mendapatkan sejumlah informasi tentang pentingnya bagian QS. al-Aḥzâb/33: 59, yang menyatakan perihal ayat ini menghimbau umat Islam agar menjaga setiap badan menggunakan kerudung, tak termasuk satu mata, sehingga kita dapat melihat dari kiri.<sup>4</sup>

Sedangkan para pemikir modern berbeda pendapat mengenai makna jilbab. Seperti Muhammad Syahrur misalnya, ia berpendapat bahwa pada ayat itu tak dinyatakan "*yaghdhudhna absharahunna*" kecuali "*yaghdhudhna min absharihinna*" secara pemakaian huruf "*min li at-taba'id*", yaitu *min* yang menunjukkan arti separuh tidak semuanya. Maka sebab itu, Syahrur berpendapat bahwa kalangan pria tak diperintahkan guna menundukkan setiap penglihatan matanya saat melihat perempuan

---

<sup>2</sup> Az-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 785.

<sup>3</sup> Abu 'Abdullah al-Qurtubi, *al-Jâmi' li ahkâm al-Qur'ân*, cet. ke-1, juz XIV, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993, hal. 418.

<sup>4</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, Tangerang: Lentera Hati, 2018, hal. 80.

lain.<sup>5</sup>

Berbeda dengan Syahrur, Fazlur Rahman dikenal sebagai pakar liberal yang mempunyai potensi untuk menerapkan pemikiran neo-modernismnya. Rahman mengamini, para wanita yang hendak keluar rumah atau beraktifitas tak perlu menjaga wajahnya menggunakan jubah. Karena pendapatnya, apabila wanita mesti menjaga aurat, maka Al-Qur'an tak memerintahkan pria agar menundukkan pandangan saat berjumpa wanita, yang mana ditekankan pada "QS. an-Nûr/24: 31". Maka dari itu, gagasan jilbab yang menjadi fashion wanita tak mesti berbentuk kain yang menutupi semua badan semisal yang digaungkan kalangan cendekiawan gaya lama, tetapi fashion yang dapat menutupi sesuai kesopanan.<sup>6</sup>

Qosim Amin, Tokoh Pemerdekaan perempuan pada karangannya "*Tahrîr al-Mar'ah*" mempunyai pandangan yang sangat mendasar mengenai pandangan ulama yang mewajibkan jilbab, beliau mengatakan bahwa jilbab adalah adat Badui dan bukan komitmen dalam Islam. Jadi, perubahan pada adat jilbab sangat mungkin terjadi seiring pada kemajuan zaman. Berdasarkan penelitian "Qosim Amin" pada pandangan kalangan ulama yang sebagian besar mengatakan perihal setiap badan seorang perempuan merupakan aurat tak termasuk wajah serta telapak tangan, yang tak termaktub pada Al-Qur'an serta hadis. Terlepas dari itu, ia mengungkapkan hadis serta Al-Qur'an tak mengajarkan bahwa jilbab harus dipakai untuk memisahkan orang satu sama lain secara sosial. Jika jilbab merupakan penutup tubuh, maka wanita dianggap sebagai orang nomor dua, menghalangi kesempatan dan kemajuan wanita untuk mencapai kesempurnaan.<sup>7</sup>

Sejalan dengan Qosim, Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur pada kitabnya "*maqâshid asy-Syari'ah*" mengatakan "kami menerima perihal tradisi dan adat istiadat sebuah kelompok tak diperkenankan (dalam kerangka berpikir menjadi kebiasaan) dipaksakan kepada orang lain demi kepentingan orang lain. Agama mereka tak bisa dibatasi pada orang lain." Ibnu 'Asyur memberikan ilustrasi salah satu ayat tentang jilbab (QS. al-Ahzâb/33: 59", dimana ayat demikian memerintahkan guna melebarkan jilbabnya. Dia berkomentar bahwa "bagian ini adalah instruksi yang mempertimbangkan tradisi masyarakat timur tengah sehingga negara lain

---

<sup>5</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 274.

<sup>6</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 273.

<sup>7</sup> Nur Lailatul Musyafa'ah, "Pemikiran Fiqih Wanita Qosim Amin", dalam jurnal *JGSI*, Vol. 04, No. 01 Tahun 2013, hal. 27.

tidak mendapat tawaran (aturan ini tidak berlaku)”<sup>8</sup>.

Jika dicermati, terdapat banyak penafsiran yang berbeda-beda mengenai makna jilbab. Salah satu penyebabnya adalah cara berpikir para ulama didampaki terhadap faktor pendidikan serta sosial budaya mereka saat itu, serta cara mereka memaknai ayat-ayat Al-Qur'an. Aspek tersebut juga berdampak, sebab setiap peneliti memiliki cara yang berbeda.

Mufassir Indonesia semisal Hamka memaknai jilbab atau kerudung tergolong serupa terhadap ulama sebelumnya yaitu menjaga setiap badan tak termasuk muka serta telapak tangan. Ia mengatakan terkait tipe jilbab tak ditetapkan pada Al-Qur'an, namun yang menunjukkan iman terhadap Tuhan, sikap, dan tak sebagai penglihatan kepada pria.<sup>9</sup>

Para ulama sebelumnya setuju perihal himbauan memakai jilbab tersebut tak sekedar ditujukan kepada keluarga Nabi Muhammad Saw. Namun bagi umatnya pula. Namun Quraish Shihab memaknainya sekedar untuk masa Nabi Saw. di mana pada masa tersebut didapatinya perbudakan, sehingga diperlukan adanya pembatas dari perempuan merdeka serta budak yang bermaksud agar menghindarkan dari godaan pria jahil. Menurut Quraish Shihab, redaksi perintah dan larangan dalam Al-Qur'an bukan berarti sekedar halal haram, tetapi anjuran yang berarti perintah serta tak boleh berarti seharusnya tak dikerjakan. Budaya juga semestinya menjadi pertimbangan hukum tetapi pada catatan tak jauh berdasarkan perintah agama serta norma umum.<sup>10</sup>

Menurut Hasbi al-Shiddieqy, hukum yang dasar pada QS. al-Ahzâb/33: 59 merupakan keharusan setiap perempuan menjaga diri terhadap setiap perilaku yang dapat mendatangkan fitnah, serta berkain dengan semestinya serta santun yang bisa membebaskan diri terhadap malapetaka. Hasbi mengartikan jilbab dengan berpakaian secara semestinya serta santun yang bisa membebaskan diri terhadap bahaya walaupun pada daerah lain. Hasbi juga mengungkapkan perihal jilbab yang dimaksud merupakan jilbab yang menjaga kepala hingga dada. Sebab apabila memerhatikan situasi di zaman tersebut tak jauh pada penduduk Indonesia yang rata-rata merupakan petani sawah, kebun, ladang, serta lainnya. Pengertian jilbab yang mesti menjaga setiap badan wanita tentunya rumit apabila meninjau pekerjaan yang terdapat di

---

<sup>8</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2001, hal. 333.

<sup>9</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid XVIII, Singapura: Pustaka Nasional PTE Ltd, 2001, hal. 198.

<sup>10</sup> Chamin Thahari, “Kontruksi Pemikiran Quraish Shihab Tentang Hukum *Hijâb*”, dalam *Jurnal Salam: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial*, Vol. 14, No. 01, Tahun 2011, hal. 78.

Indonesia.<sup>11</sup>

Di kalangan masyarakat Indonesia, kain yang dipakai menjadi penutup kepala wanita awalnya diketahui dengan sebutan “kerudung”. Jilbab menyerupai selendang yang digantung di kepala wanita. Karena tradisi Islam, sebagian perempuan Indonesia sudah lama mengenakan jilbab (panjang). Model kerudung yang dibungkus (ketat) juga telah lazim digunakan pada kaum pelajar sejak pra kemerdekaan, semisal di lingkungan Diniyah Putri Padang Panjang (dibentuk tahun 1923), sekolah Muallimat Jogjakarta (1920), serta ibu-ibu Persis di wilayah Bandung. Sejalan dengan itu, tipe jilbab Minang pun banyak digunakan menjadi pakaian santri pada sejumlah sekolah dan pondok pesantren dari periode 1980-an.<sup>12</sup>

Sejalan kemajuan budaya serta *ghîrah* keislaman, jilbab mula pada Indonesia. Tetapi pengakuan jilbab pada negeri ini pada awalnya menimbulkan persoalan. Pada pandangan penduduk Indonesia sebutan “jilbab” tergolong asing.<sup>13</sup> Pada sudut lain jilbab juga mendapati diskriminasi sebab mesti berpapasan terhadap kalangan penguasa, menyebabkan pengakuannya melewati tahapan yang tak gampang.<sup>14</sup> Dengan demikian, pelan-pelan namun terlaksana jilbab menjadi popular serta nantinya sebagai trend di daerah manapun. sekarang, trend jilbab sudah merebak sebagai fashion ibu-ibu kalangan majelis taklim, kalangan siswa sekolah umum, kalangan buruh wanita, kalangan wanita eksekutif, pejabat pemerintahan, pengusaha wanita, reporter televisi, serta dunia selebritis.

Meski demikian, dibalik perbincangan mengenai jilbab yang telah menjadi sebuah pola dan (seolah-olah) menjadi budaya di tanah air. Pentingnya jilbab kadang-kadang diremehkan, dipilih secara bersamaan, dan disalahartikan hanya untuk tujuan sepintas saja. Tentu saja, jilbab sangat penting dalam berbagai suasana. Berjilbab bukan sekedar

---

<sup>11</sup> Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an Majid An-Nur*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 3306.

<sup>12</sup> Fathonah K. Daud, “Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis)”, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2013. hal. 1.

<sup>13</sup> 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, *pardah* di India dan Pakistan, *milayat* di Libya, *abayah* di Iraq, *charshaf* di Turki, *Galabeyyah* di Mesir, *hijab* di beberapa negara Arab-Afrika seperti di Mesir, Sudan, dan Yaman dan sebagainya Lihat Fadwa El-Guindi, *Jilbab antara kesalehan, kesopanan, dan perlawanan*, Terj. Mujiburrahman, Jakarta: Serambi, 2003, hal. 29.

<sup>14</sup> Fathonah K. Daud, “Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis)”, ..., hal. 2.

komitmen, namun sebuah citra sosial yang bisa mengenali santri lokal dari berbagai jaringan. Lagi pula, berjilbab juga dipandang hanya sekedar gaya busana, karena permintaan pasar, atau sebagai cara untuk menunjukkan mode spiritual atau bahkan sekedar pencitraan. Memang, jilbab pun sesekali digunakan menjadi lambang ekspresi klise, guna menutupi kepribadian seseorang. Saat ini, jilbab entah dari mana berubah menjadi gaya busana bagi wanita yang terlibat dalam kasus hukum di pengadilan.

Berdasarkan problem atas keberagaman dalam pemaknaan dan realitas penggunaan jilbab di atas, penting untuk meninjau ulang ayat-ayat tentang jilbab agar menemukan makna yang lebih relevan terhadap konsep sekarang ini. Penulis pun termotivasi oleh pendapat Abdullah Saeed yang menyatakan perihalan dalam konsep modernisasi mesti terdapatnya pandangan baru (penafsiran kontekstual) pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang menggambarkan muatan *eticho-legal* (etis-hukum), di antara ayat yang termasuk merupakan ayat tentang jilbab tersebut. Menurutnya ayat itu memerlukan reinterpretasi maupun kontekstualisasi, sebab ayat itu tak sanggup jika diadu terhadap kenyataan serta dengan seiring ayat ini juga mengiringi lingkungan umat Islam.<sup>15</sup>

Mengkontekstualisasikan jilbab dalam Al-Qur'an sangatlah penting, sebagaimana dikatakan, *taghayyur al-tafsîr bi taghayyur al-azmân wa al-amkinah*, atau peralihan tafsir dipengaruhi pada pergantian waktu serta tempat. Sebagai hasil dialektis interaksi teks Al-Qur'an terhadap konteks sekelilingnya (aktualitas), tafsir selalu dikembangkan berdasarkan konteks perkembangan waktu dan tempat. Usaha memperoleh rumusan makna yang sesuai serta relevan terhadap waktu serta daerah kita hidup juga dapat dipahami sebagai upaya kontekstualisasi. Hal ini terutama berlaku dalam konteks Indonesia, dimana penduduk bervariasi (plural), apakah itu pada aspek agama maupun tradisi. Dengan cara menghadirkan konteks jilbab dengan kontekstual yang berkarakter humanis, pemaknaan dengan kontekstual mampu menjadi jembatan untuk memperoleh serta mendapatkan solusi umat di lingkungan bernegara.<sup>16</sup>

Kemudian, hadirnya pendekatan yang berorientasi pada konteks juga merupakan reaksi terhadap kekurangan metodologi pemahaman tekstual yang selama ini mendominasi. Terlepas dari kenyataan bahwa metodologi tekstual telah menguasai semesta pemahaman hingga saat ini, metodologi tekstual dipandang lebih aman dan lebih cocok dalam

---

<sup>15</sup> Kurdi, *et.al.*, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 206.

<sup>16</sup> Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014, hal. 2.

menguraikan teks. Namun, banyak pemahaman sastra yang mengabaikan faktor-faktor lain, misalnya konteks yang dipandang tak penting. menyebabkan pelafalan tekstualis seringkali menimbulkan pengetahuan yang tidak lengkap serta tidak dapat memberikan jawaban terhadap beberapa permasalahan.<sup>17</sup> Maka dengan demikian dalam rangka menghasilkan pemaknaan jilbab yang aktual serta kontekstual, sehingga dibutuhkan pendekatan kontekstual pada pemaknaan ayat jilbab pada Al-Qur'an.

Oleh karenanya, pada penelitian ini penulis memutuskan menggunakan metode kontekstual Fazlur Rahman yang diketahui pada istilah teori *double movement* (gerakan ganda penafsiran).<sup>18</sup> Sebab penulis terdorong menggunakan pendekatan kontekstual Fazlur Rahman ini yakni sebab selain Fazlur Rahman diketahui menjadi penggagas tafsir kontekstual, juga metodologi penafsirannya yang tergolong aplikatif. Timbulnya metode *double movement* yang merupakan wujud respon terhadap keprihatinan pada pemaknaan Al-Qur'an yang sudah berkembang beberapa waktu kebelakang serta mendominasi penafsiran yang ditemukan sejauh ini, yang tergolong berkarakter domestik serta tergolong merupakan pendapat universal serta fleksibilitas Al-Qur'an.<sup>19</sup> Menurut Rahman hadirnya Al-Qur'an ialah menjadi respon terhadap persoalan kehdiupan penduduk Arab saat Al-Qur'an diwahyukan. Sehingga, dalam memaknai Al-Qur'an cenderung utama pengorientasian pada konteks historis maupun keadaan-keadaan aktual penduduk Arab saat Al-Qur'an datang.

Pada penelitian ini penulis hendak menafsirkan ayat-ayat jilbab menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman dengan tujuan mendapatkan ideal moral perihal jilbab serta proses kontekstualisasi jilbab pada konteks zaman sekarang. Maka dari itu, persoalan penting yang nantinya penulis paparkan pada tesis ini adalah perihal pemaknaan jilbab secara kontekstual dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman.

## B. Identifikasi Masalah

Mempertimbangkan latar belakang yang diuraikan tersebut,

---

<sup>17</sup> Aspandi, "Pembacaan Kontekstual "Eksegesis" dalam Teks Keagamaan," dalam jurnal *Al-Adalah: Jurnal Syari'ah dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 73.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman dikenal sebagai salah satu tokoh reformasi liberal Pakistan, Fazlur Rahman mencoba mengembangkan ide-ide baru pemikiran Islam tradisional di Pakistan, seperti konsep sunnah, wahyu, dan metodologi tafsir. Ia juga seringkali mengkritik ulama tradisional. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 44.

<sup>19</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 69.

ditemukan sejumlah persoalan yang bisa diidentifikasi antara lain:

1. Keberagaman penafsiran jilbab, baik dari para ulama klasik hingga sarjana Muslim modern
2. Pentingnya upaya mengkontekstualisasikan pemaknaan jilbab dalam konteks kekinian

### **C. Rumusan dan Batasan Masalah**

#### **1. Pembatasan Masalah**

Berdasarkan identifikasi masalah tersebut, sehingga mesti dibatasi menjadi sejumlah masalah, secara tak menghilangkan substansi pada identifikasi masalah tersebut. Batasan masalah itu terbagi pada 3 persoalan, yaitu:

- a. Perbedaan penafsiran jilbab dilihat berdasarkan beragam pandangan
- b. Kontekstualisasi jilbab dalam Al-Qur'an dengan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman

#### **2. Rumusan Masalah**

Pada bagian ini, dengan melihat latar belakang masalah di atas dapat diambil beberapa rumusan masalah, sebagai alat fokus penulis dalam melakukan penelitian mengenai tema yang diangkat. Adapun rumusan masalahnya sebagai berikut:

- a. Bagaimana perbedaan penafsiran jilbab dilihat berdasarkan beragam pandangan?
- b. Bagaimana kontekstualisasi jilbab dalam Al-Qur'an dengan menggunakan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman?

### **D. Tujuan Penelitian**

Adapun tujuan penelitian ini yang mana dipaparkan pada rumusan masalah di atas antara lain:

1. Untuk memahami perbedaan penafsiran jilbab dilihat berdasarkan beragam pandangan
2. Untuk memahami kontekstualisasi jilbab dalam Al-Qur'an dengan menggunakan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman

### **E. Manfaat Penelitian**

#### **1. Manfaat teoritis**

- a. Penelitian ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran tentang perbedaan dasar penafsiran jilbab dalam Al-Qur'an
- b. Menjadikan penelitian ini sebagai solusi terhadap masyarakat guna memperoleh penafsiran jilbab yang lebih relevan serta aktual dalam

konteks saat ini

## 2. Manfaat praktis

- a. Menginspirasi kalangan intelektual serta sarjana muslim supaya membahas ulang pemaknaan tentang jilbab
- b. Menyajikan pengetahuan perihal kontekstualisasi jilbab terutama pada konteks masyarakat Indonesia secara spesifik

## F. Kerangka Teori

Secara tipologis, penafsiran sebagai suatu siklus kemudian menemui perbaikan atau perubahan mengenai pandangan dunia dan epistemologi. Sesuai hipotesis yang ditemukan oleh Ignaz Goldziher, epistemologi interpretatif pada zaman gaya lama umumnya bergantung pada ranah verbal-cetak yang sangat bergantung pada pemikiran Bayani dan kecenderungan filosofis. Sebaliknya, penafsiran modern lebih menggunakan teknik-teknik modern dibandingkan penafsiran verbal-tekstual. Keabsahan terjemahan diperkirakan berdasarkan apakah item pemahaman tersebut sesuai dengan hipotesis logis, dan apakah item terjemahan tersebut dapat mengatasi permasalahan sosial-ketat yang muncul pada lingkungan individu maupun tidak. Yang mana ditingkatkan terhadap ulama inovator mula termasuk “Ahmad Khan” serta “Muhammad Abduh”.<sup>20</sup>

Fazlur Rahman tergolong tokoh muslim kekinian yang mengatakan utamanya pemikiran kontekstual pada pemaknaan Al-Qur’an pada aspek ini Fazlur Rahman menghadirkan metode interpretasi yang diketahui sebagai metode *double movement* (gerakan ganda). Menurut Taufik Adnan Amal, selaku pengarti gagasan Rahman, mengatakan dua struktur konseptual pemaknaan kontekstual pada Al-Qur’an, selaku lanjutan pada gerakan ganda pemaknaan. Kedua struktur konseptual tersebut yaitu:

Kerangka *pertama*, menelaah ungkapan-ungkapan Al-Qur’an berdasarkan keadaan saat ini. Kerangka ini terdiri dari dua langkah penting: pertama, dengan memikirkan konsep Al-Qur’an yang mencakup: a) secara dorongan nilai Al-Qur’an, individu mampu memutuskan objek terjemahan, semisal topik atau penyebutan khusus. istilah, serta mengumpulkan ayat-ayat yang mengkaji topik serta penyebutan khusus. subjek dan istilah ini. b) Mempertimbangkan topik atau kata-kata berdasarkan landasannya yang dapat dibuktikan, baik sebelum atau sesudah diturunkannya Al-Qur’an. c) Menganalisis reaksi Al-Qur’an pada poin-poin maupun ungkapan-ungkapan secara berurutan, memberikan pertimbangan khusus terhadap konsep sastra pada ayat-ayat Al-Qur’an

---

<sup>20</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 24.

yang diambil. d) Menemukan korelasi antara topik atau istilah yang dibicarakan pada judul atau penyebutan lain yang berkaitan. e) dari penelusuran tersebut, tercapailah penentuan tentang alasan atau tujuan Al-Qur'an menurut pokok bahasan atau ungkapannya. f) Berdasarkan penemuan-penemuan dari konsentrasi di atas, uraikan bagian-bagian tertentu yang berkaitan dengan subjek atau kata-kata. Langkah selanjutnya adalah memperluas pengetahuan Al-Qur'an pada keadaan spesifiknya, khususnya yang telah melalui upaya awal, ke keadaan saat ini.

Kerangka *kedua*, berupaya guna menjelaskan peristiwa kehidupan pada konsep maksud Al-Qur'an. Kerangka konseptual ke-2 tersebut tak sejalan terhadap kerangka konseptual pertama sebab dimengerti terhadap kenyataan terkini serta Al-Qur'an. Perlakuan-perlakuan tersebut terbagi pada: Fase awal, mengamati peristiwa kehidupan yang dibincangkan dengan kompleks ialah yang pertama. Diawali pada sosiologi, antropologi, serta psikologi sampai beragam kalangan serta sector lain, pembahasan ini mengikut sertakan setiap mereka. Fase ke-2 ialah memperbaiki serta menanggukangi keadaan ini dari maksud norma Al-Qur'an yang digapai dari kajian praktisnya.<sup>21</sup>

seterusnya, norma atau pedoman dasar penafsiran yang berfokus kontekstual ialah "*al-'ibrah bi khusûs al-sabâb la bi 'umûm al-lafz*" (ketentuan arti tersebut dilandaskan dalam partikularitas [kekhususan] karena, tidak dalam universalitas [keumuman] teks). Padahal, pada lingkungan pengikut tafsir ini dalam masa sekarang telah timbul makna lain, terutama "*al-'ibrah bi maqâsid asy-syâri'ah*". Oleh karena itu, Anda harus berusaha menemukan sintesa-kreatif secara tetap berkomitmen dalam maksud disyari'atkannya suatu pemahaman ketika menafsirkan teks.<sup>22</sup>

## G. Tinjauan Pustaka

Pembahasan tentang jilbab sudah cukup sering dilaksanakan oleh kalangan ulama maupun penggagas sebelumnya. Namun sesudah penulis menelusuri melalui penelitian literatur, pengkajian kontekstualisasi jilbab pada arah ke-Indonesiaan terutama secara menggunakan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman sedikit penulis peroleh.

Sedangkan sejumlah studi yang mengkaji perihal kontekstualisasi jilbab diperoleh, salah satunya observai Nur Faizin dkk., yang berjudul "Fenomena Penggunaan *Hijâb* Syar'i di Indonesia: Analisis

---

<sup>21</sup> U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, ..., hal. 46-48.

<sup>22</sup> Abu Ishaq Ibrahim bin Musa asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syariah*, t.t., t.p., 1975.

Kontekstualisasi Ayat jilbab perpektif kajian pemaknaan Abdullah Saeed”, penelitian ini berupaya mengkaji kembali jilbab pada Al-Qur’an dengan memakai metodologi pemahaman topikal secara teknik kontekstualisasi Menurut Abdullah Saeed yang melingkup 4 tahap, yaitu pengaturan bagian, pemeriksaan etimologis dasar, permulaan penerjemahan, dan pemahaman relevan. Kesimpulan penelitian ini adalah bahwa istilah “*hijâb*”, “*jilbab*”, dan “*khimâr*” akhir-akhir ini menjadi tercampur karena adanya perbedaan yang mendasar. Kajian tersebut pun mencermati perihal konteks jilbab, penutup serta *hijâb* yang saat ini meningkat pada Indonesia termasuk kontekstualisasi terjemahan bagian hijab pada Al-Qur’an pada masa mula-mula Islam, walaupun aspek serta inspirasi penggunaannya mungkin akan berubah, khususnya aspek finansial politik yang mewarnai evaluasi ulang pembatasan tersebut saat ini. Meski terdapat persamaan dalam mengkaji kontekstualisasi jilbab, namun kajian ini berbeda dalam hal teknik dan figur yang digunakan dalam membedah bait-bait tentang jilbab.

Penelitian Harfansa Putra Pratama dan Asni, yang berjudul “*Hijâb* dalam Kontekstualisasi Syariat Islam Terhadap Budaya Modern Perspektif Murtadha Muthahhari”, penelitian tersebut menganalisis tentang interpretasi arti *hijâb* pada kontekstualisasi masa kontemporer, yang ditujukan bukan sekedar terhadap kalangan wanita tetapi juga pada kalangan pria. Kesimpulan penelitian tersebut ialah ada dua pandangan Murtadha Muthahhari dalam memaknai kontekstualisasi *hijâb*, pertama, *hijâb* adalah bagian dari kedudukan wanita pada ajaran Islam, kedua, keharusan *hijâb* juga dipakai untuk pria terutama bagi perlakuan maupun kaitan pria serta wanita pada lingkungan kontemporer.<sup>23</sup> tulisan ini sama-sama bermaksud agar menumbuhkan kesadaran pada pemahaman *hijâb* yang berkarakter kontekstual serta modern, hanya metode serta para pengagasnya yang beragam.

Penelitian M. Hendrik Pratama, dengan judul “Kontekstualisasi Penafsiran QS. An-Nûr/24: 31”, tulisan ini menjelaskan tentang peristiwa *jilboobs* pada beragam kaum seperti remaja sampai dewasa khususnya di Indonesia. penelitian ini menggunakan metode hermeneutika Ma’na Cum Maghza pemikiran Sahiron Syamsuddin. Salah satu kesimpulan penelitian ini ialah bahwa arti historis dari ayat di atas ialah tentang norma berbaur untuk wanita pada konteks sosio-kulturalnya. dan ayat ini juga sebagai

---

<sup>23</sup> Harfansa Putra Pratama dan Asni, “Hijab dalam Kontekstualisasi Syariat Islam Terhadap Budaya Modern Perspektif Murtadha Muthahhari”, dalam jurnal *Qadauna*, Vol. 1 Tahun 2020.

landasan yang menegah peristiwa *jilboobs*.<sup>24</sup> Namun, dalam penelitian tersebut belum menguraikan tentang pemaknaan kontekstual jilbab secara rinci dan hanya berfokus pada pembahasan *ghadd al-bashr*.

Penelitian Taufik Adnan Amal serta syamsu Rizal Panggabean, bertemakan “Tafsir Kontekstual Al-Qur’an: Sebuah Kerangka Konseptual”, berupaya menyajikan jenis penafsiran alternatif yang dikatakan metode tafsir kontekstual. Kedua penulis tersebut beranggapan perihal metode penafsiran konvensional yang tekstual dan literal pada saat ini tak lagi relevan pada memperkenalkan norma-norma Al-Qur’an meskipun dengan kebutuhan individu yang selalu beralih juga berkreasi. pada situasi khusus ini, keduanya sekedar menyoroiti metode tafsir kontekstual secara menghadirkan gagasan dan penalaran inovatif Fazlur Rahman pada pemerolehan kandungan Al-Qur’an, terutama metode *double movement*-nya.<sup>25</sup> Bedanya, kajian itu lebih mengarah konseptual perihal metode tafsir kontekstual, tetapi tak menerapkan dalam pemaknaan terkait jilbab.

## H. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Metodologi merupakan salah satu tahapan yang diterapkan guna menggapai hasil observasi. Metodologi penelitian yang diterapkan pada tesis ini merupakan metodologi kualitatif, yakni sebuah pendekatan penelitian yang menerapkan teknik-teknik guna membahas persoalan yang diteliti secara peninjauan kualitas data berdasarkan beragam acuan, menganmatinya, nantinya diuraikan pada suatu realita tidak dari analisis statistik.

Bersumberkan lokasi penyelenggaraan penelitian, penulis melaksanakan observasi yang tergolong model penelitian kepustakaan (*library research*) yang termasuk observasi ini bersumber pada mater tertulis berbentuk buku, naskah, ataupun kitab-kitab tafsir yang berhubungan pada penelitian ini.

### 2. Sumber Data

Adapun sumber data pada tesis ini mencakup 2 aspek yaitu data primer serta data sekunder. Data primer didapat pada Al-Qur’an al-Karim secara dorongan kitab: “*Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfâz Al-Qur’an al-Karîm*,” karangan Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqiy. Guna memahami arti teks sebagai pengetahuan ayat Al-Qur’an; kitab

---

<sup>24</sup> M. Hendrik Pratama, “Kontekstualisasi Penafsiran QS. An-Nûr /24: 31 (Aplikasi Hermeneutika *Ma’na Cum Maghza*),” dalam jurnal *Revelatia: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 Tahun 2022.

<sup>25</sup> Taufik Adnan Amal dan syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur’an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1990.

“*Mu’jam Maqayis al-Lughah*,” karangan Abu al-Husainy Ahmad bin Faris bin Zakaria; “kitab *Lisân al-‘Arab*,” karangan Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Mukran bin Manzur; “*Mufradat Alfâz Al-Qur’an*”, karangan Abu al-Qasim Abu al-Husayn bin Muhammad bin al-Ragîb al-Asfahani. Pada pemerolehan persoalan yang makin mendasar pada ayat-ayat Al-Qur’an dipakai kitab-kitab tafsir serta hadis-hadis Rasulullah Saw. Data sekunder termasuk data tak termasuk data primer. Data sekunder ialah seluruh data yang mampu didapat pada buku-buku atau literatur lain yang berhubungan serta menunjang observasi ini.

### 3. Teknik Pengumpulan dan Metode Analisa Data

perihal teknik pengumpulan data serta metode analisa data, penulis mengumpulkan data secara meminta serta mengumpulkan data secara pemungutan apakah itu dengan langsung ataupun tak langsung. Yang nantinya guna metode analisa data penulis pada penelitian ini menerapkan metode tematik (*maudhu’i*) dan menggunakan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman.

Metode tematik (*maudhu’i*) terbagi pada mengumpulkan atau menemukan ayat Al-Qur’an yang berkaitan terhadap topik pembahasan, pada aspek tersebut ayat perihal jilbab. seterusnya, supaya intinya sebagai bagian yang menyatu, isinya diperoleh serta dipahami secara pembuktian pada kitab-kitab tafsir serta beragam acuan lain.

Pendekatan kontekstual pada aspek ini menggunakan teori Fazlur Rahman yang diketahui dengan metode hermeneutika *double movement*, diterapkan guna memperoleh arti kontekstual terkait jilbab. Dilaksanakan secara upaya-upaya antara lain:

- a. Menggali arti pada perkataan Al-Qur’an secara pengamatan historisitas dimana ungkapan itu termasuk jawabannya, seterusnya melaksanakan generalisasi berdasarkan ungkapan-ungkapan yang berawal pada yang partikular, berdasarkan keadaan serta *asbâb an-nuzûl* tiap-tiap ayat, sebagai ungkapan yang bersifat universal.
- b. Berdasar pada ungkapan yang bersifat universal yang digapai pada upaya awal tersebut, membahas aspek-aspek yang partikular pada kondisi sekarang ini tempat dan waktu Al-Qur’an akan diterapkan.<sup>26</sup>

## I. Sistematika Penulisan

Supaya uraian pada penelitian ini bisa dipelajari dengan struktural, sehingga mesti guna mengelompokkan kajian pada sejumlah bab. Kajian ini dikelompokkan menjadi 5 bab, serta masing-masing bab mempunyai

---

<sup>26</sup> U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, ..., hal. 44.

jumlah sub-bab yang saling berkaitan. Di bawah ini termasuk pembedaan sistematis pada penelitian ini:

Bab I: Membahas pendahuluan yang memaparkan perihal latar belakang masalah penelitian, identifikasi masalah, pembatasan serta rumusan masalah, tujuan serta manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, serta sistematika penulisan.

Bab II: Mengkaji perihal pemaknaan jilbab dan aurat perempuan. Di bagian ini penulis menguraikan terkait pengertian jilbab, sejarah tradisi jilbab, pengertian aurat, batas aurat perempuan, jilbab perpektif Al-Qur'an, jilbab dalam perspektif mufassir, jilbab pada pandangan fuqaha, serta jilbab pada pandangan modernis.

Bab III: Mengkaji perihal Metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman. Pada bab ini penulis menerangkan perihal profil Fazlur Rahman, evolusi serta kedudukan gagasan Fazlur Rahman, gagasan hermeneutika Fazlur Rahman, komitmen serta metode hermeneutika *double movement*, akar teori hermeneutika *double movement*, serta implikasi hermeneutika *double movement* pada pemaknaan Al-Qur'an.

Bab IV: Memabahas tentang aplikasi metode hermeneutika *double movement* pada penafsiran jilbab kontekstual. Mengkaji perihal konteks sejarah jilbab pada Al-Qur'an, ideal moral jilbab pada Al-Qur'an, serta kontekstualisasi jilbab pada zaman modern.

Bab V: Bab ini merupakan penutup. Menjelaskan terkait kesimpulan terhadap semua tema yang dipaparkan dalam bab-bab yang lewat, juga jawaban pada rumusan masalah yang sebagai orientasi tesis ini, implikasi hasil penafsiran serta saran-saran.

## **BAB II**

### **PEMAKNAAN JILBAB DAN AURAT PEREMPUAN**

Dalam Bab ini, penulis akan menjelaskan tentang kajian perihal pemaknaan jilbab serta aurat perempuan yang mencakup beberapa aspek. Pertama, pengertian jilbab dari segi etimologi dan terminologi. Di sini penulis juga menjelaskan istilah-istilah yang dianggap semakna dengan penggunaan jilbab. Kedua, yakni pembahasan mengenai sejarah tradisi jilbab. Ketiga, penulis juga membahas mengenai pengertian dan batas aurat perempuan. Selanjutnya pada bab ini juga penulis memaparkan perihal isyarat jilbab pada Al-Qur'an, serta sosio-historis atau *asbab an-Nuzûl* mengenai ayat jilbab. Kemudian penulis membahas jilbab dari berbagai perspektif, seperti perspektif para ulama klasik, perspektif fundamentalis, perspektif cendekiawan modernis, perspektif feminis, dan perspektif dari non Islam.

#### **A. Pengertian dan Sejarah Tradisi Jilbab**

##### **1. Pengertian Jilbab**

Pada konteks keilmuan, jilbab menjadi penjaga aurat telah lama dibincangkan oleh para ulama terdahulu, semula timbulnya sejumlah makna Al-Qur'an dalam abad pertengahan. Sebab pada teks-teks suci telah mengatakan terkait busana perempuan pada masa formatif Islam. Oleh sebab itu mesti dipahami defenisi jilbab, *hijâb* ataupun *khimâr*.

##### **a. Jilbab**

Berdasarkan etimologis, kata jilbab bersumber pada bahasa Arab, yang berarti menghimpun serta membawa. bentuk jamaknya

ialah *jalâbib*, maknanya merupakan busana yang longgar serta bisa menjaga badan perempuan tak termasuk wajah serta telapak tangan sampai pergelangan tangan saja yang diperlihatkan.<sup>1</sup> jilbab juga mempunyai banyak artian diantaranya; menjaga sebuah hal terhadap sebuah hal menyebabkan tak bisa tampak, mengganti sebuah hal terhadap sebuah lokasi menuju lokasi lain.<sup>2</sup> definisi dasar tersebut seterusnya meningkat diantaranya sebagai “pakaian” sebab menjaga badan individu secara benar, serta tak menampakkan bentuk tubuh penggunanya.<sup>3</sup> Jilbab senantiasa diartikan sebagai penutup aurat perempuan, sebab tubuh perempuan mengundang penglihatan serta pandangan umum, sehingga mesti dijaga. Sebuah hal yang dijaga terhadap penglihatan umum sebab bersifat privasi serta mesti dijunjung kesuciannya.<sup>4</sup>

Berdasarkan KBBI, jilbab merupakan kerudung lebar yang digunakan perempuan muslimah guna menjaga kepala serta leher hingga dada. Sementara kerudung bermakna kain penutup kepala wanita. Jilbab di Indonesia banyak diketahui dengan istilah kerudung guna menutup kepala, menjaga leher, serta seluruh rambut<sup>5</sup>

Pada istilah inggris, jilbab banyak diartikan dengan istilah *veil*, menjadi kata benda dari kata latin *vela*, bentuk plural dari kata *velum*. Arti leksikal yang dimaknai kata ini ialah “penutup”, dalam makna menutup atau menyembunyikan atau menyamarkan. Dengan pemakaian kata ini, istilah *veil* mengacu pada penutup tradisional kepala, penutup wajah (mata, hidung atau mulut) dan penutup badan. Adapun dalam istilah perancis, jilbab diartikan dengan kata *voile*.<sup>6</sup>

Dalam kamus al-Munawwir juga dijelaskan bahwa jilbab bersumber pada kata *jalabiyah* yang maknanya baju kurung panjang semacam jubah serta berakar pada kata *jalaba* artinya menghimpun atau membawa.<sup>7</sup> Pada buku “*Enam Puluh Satu Tanya*

---

<sup>1</sup> Fadwa El Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan*, ..., hal. 29.

<sup>2</sup> Majma' al-Lughah al-Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasîth*, cet. 3, jil. 1, tt, hal. 133.

<sup>3</sup> PT. Intermedia, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997, hal. 169.

<sup>4</sup> Fuad Moh. Fahrudin, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991. Cet. Ke-2, hal. 34.

<sup>5</sup> Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988, hal.

<sup>6</sup> Fadwa El-Guindi, *Jilbab Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan*, Terj. Mujiburrahman, ..., hal. 29.

<sup>7</sup> Ahmad Warso Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 199.

*Jawab Tentang Jilbab*” ditekankan perihal definisi pengertian tersebut menyajikan penjelasan perihal seluruh busana yang longgar serta mampu menjaga aurat perempuan, tak termasuk wajah serta telapak tangan hingga sekedar pergelangan tangan yang dilihatkan, termasuk dalam kelompok jilbab.<sup>8</sup>

Bakar Zaid juga menjelaskan bahwa bentuk jamak pada kata jilbab ialah *jalâbib* yang berarti baju kurung tebal serta dipakai pada perempuan dari kepala sampai kedua kakinya untuk menutup semua badannya, pakaian serta perhiasannya.<sup>9</sup>

Seorang pakar bahasa Ibnu Mandzur, mendefinisikan jilbab menjadi busana besar yang lebih panjang dari *khimâr* (kerudung), bukan selendang serta bukan juga selimut, kain besar yang menutup kepala, punggung dan dada menggunakan jilbab itu.<sup>10</sup> Al-Qurthubi menyajikan definisi perihal jilbab merupakan baju kurung longgar atau lebih lebar dari selendang atau kerudung.<sup>11</sup>

Al-Biqâ'i mengatakan perihal makna pada kata jilbab yakni baju yang longgar atau kerudung penutup kepala perempuan, atau busana yang menutupi baju serta kerudung yang dikenakannya atau seluruh busana yang menjaga badan wanita.<sup>12</sup> M. Quraish Shihab mendefinisikan jilbab sebagai baju kurung yang lapang dan disempurnakan terhadap kerudung penutup kepala. Beliau juga mengatakan perihal jilbab untuk perempuan merupakan ciri khas seorang muslimah, seperti halnya yang dikatakan dalam Al-Qur'an yang seperti itu supaya mereka lebih gampang diketahui (menjadi Muslimah/wanita terpendang) yang menyebabkan mereka tak diganggu.<sup>13</sup>

Menurut Fadwa El Guindi, jilbab diketahui menjadi busana *unisex* (busana yang biasa dikenakan oleh pria serta wanita). Ia juga mengambil kutipan dari buku “*The Encyclopedia of Islam*” juga hasil observasi dari Fernea, dijumpai ratusan istilah bahasa Arab yang mengacu pada komponen busana wanita itu serta ini relatif terkait pada momen sejarahnya. kemudian ia mengatakan sejumlah

<sup>8</sup> Mulhandy Ibn Haj, *et. al.*, *Enam Puluh Satu Tanya Jawab Tentang Jilbab*, Jakarta: CV Firdaus, 2004, Cet. 6, hal. 5.

<sup>9</sup> Muhammad Muhyiddin, *Membelah Lautan Jilbab*, Yogyakarta: DIVA Press, 2008, hal. 21.

<sup>10</sup> Ibnu Mandzur, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dar Ihya’ Al-Turats Al-‘Arabi, 1408 H, hal. 649.

<sup>11</sup> Abu ‘Abdullah al-Qurtubi, *al-Jâmi’ li ahkâm al-Qur’ân*, ..., hal. 156.

<sup>12</sup> Chamim Thohari, “Kontruksi Pemikiran Quraish Shihab tentang Hukum Jilbab Kajian Hermeneutika Kritis”, *Jurnal*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2011, hal. 78.

<sup>13</sup> M. Quraish Shihab, *wawasan Al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i Atas Berbagai Persoalan Umat*, ..., hal. 227-228.

sebutan semisal “*qinâ*,” “*burqû*,” “*niqâb*,” “*litsmah*” secara umum mengacu pada penggunaan penutup muka saja. Sementara ketika mengacu terhadap tutup kepala, sesekali juga digunakan untuk menutupi separuh wajah, sehingga kata yang dipakai ialah “*khimâr*,” “*sitara*,” ‘*abayah*’ atau ‘*imâmah*.<sup>14</sup>

Berasaskan sejumlah defenisi di atas sehingga bisa dipahami perihal jilbab merupakan busana yang lapang yang mampu menutupi kepala, leher sampai dada. Kalangan mufassir setuju perihal jilbab memiliki makna pakaian longgar serta luas yang menutupi kepala hingga dada.

## b. *Hijâb*

Istiah *hijâb* dalam KBBI memiliki makna yang beragam. *Pertama*, kata *hijâb* dimaknai sebagai dinding yang membatasi sebuah hal terhadap yang lain. *Kedua*, tembok yang membatasi hati manusia terhadap Allah SWT. *Ketiga*, tembok yang menghambat individu terhadap pemerolehan harta waris. *Keempat*, kain yang dikenakan guna menutupi wajah serta badan perempuan muslimat mengakibatkan bentuk badannya tak tampak. Husen Sahab mengungkapkan, bahwa makna leksikal atau harfiah kata *hijâb* merupakan pembatas sosialisasi dari pria juga wanita, terdapatnya dinding ini sebagai pengendalian manusia agar terhindar dari luapan nafsu syahwat.<sup>15</sup>

Sedangkan secara istilah *hijâb* dalam kamus *Lisân al-‘Arab* bersumber dari bahasa Arab *hajaba* yang dimaknai “*sitr*” (tabir atau penutup).<sup>16</sup> Penutup di sini merujuk pada apa yang ada di balik tirai,<sup>17</sup> atau tembok pemabatas (al-Aḥzâb/33: 53).<sup>18</sup> Sebutan ini dikenal pada sejumlah negara Arab-Afrika semisal Mesir, Sudan,

<sup>14</sup> Fadwa El Guindi, *Jilbab: antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, ..., hal. 30–31.

<sup>15</sup> Husein Sahab, *Hijâb menurut Al-Qur’an dan Hadis: Pandangan Muthahhari dan al-Maududi*, Bandung: Mizan Media Utama, 2008, hal. 15.

<sup>16</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-‘Arab*, ..., hal. 298.

<sup>17</sup> Murtadha Muthahhari, *Hijâb Citra Wanita Terhormat*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003, hal. 17.

<sup>18</sup> Dalam berbagai ayat al-Qur’an kata “*hijâb*” dipakai dalam urusan aqidah. Misalnya dikatakan bahwa hati orang kafir ada *hijâb* (dinding penghalang) dalam memahami kebenaran (Fussilat/41: 5; al-Mutaffifin/83: 15). Sedangkan kata *hijâb* juga digunakan untuk menjelaskan bahwa manusia tidak mungkin dapat menerima perkataan dari Allah swt secara langsung kecuali melalui *hijâb* (tabir) (al-Syūrâ/42: 51) dan antara orang kafir dan orang beriman di akherat kelak ada *hijâb* (dinding pemisah) (al-A‘râf/7: 46), *hijâb* (batas tersembunyi) (al-Isrâ’/17: 45) juga berarti menghilang dari pandangan (al-Sâd/38: 32).

juga Yaman. Dengan demikian, *hijâb* pada dasarnya mampu dimaknai menjadi penutup penglihatan pria serta wanita.

Ada beberapa pendapat ulama mengenai terminologi *hijâb*, Abu al-Baqâ' al-Kufi mendefinisikan istilah "*hijâb*" sebagai setiap hal yang mampu menjaga ihwal atau hal-hal yang diminta untuk ditutupi, serta menghadang guna meraih sebuah hal yang dicari. Seperti kelemahan (*al-'ajz*) dan maksiat.<sup>19</sup> Definisi yang sama juga diungkapkan oleh al-Munawi, yaitu sesuatu yang menutupi sebuah hal yang diminta agar ditutupi atau tercegah guna meraihnya.<sup>20</sup> Rajab Abdul Jawwad Ibrahim juga mendefinisikan istilah *hijâb* dengan dua arti yaitu penutup dan sesuatu yang berada diantara dua hal.<sup>21</sup>

Terkait terma *hijâb* ini, terdapat banyak polemik mengenai pemaknaan *hijâb*, mayoritas masyarakat masih rancu dalam memahami makna *hijâb*. Mereka kebingungan dan tidak bisa membedakan antara *hijâb* dengan jilbab, bahkan pemahaman mereka terkait *hijâb* dianggap mengalami penyelewengan dan penyimpangan.<sup>22</sup>

Dalam konteks Indonesia, makna *hijâb* kerap kali disamakan dengan jilbab. kebanyakan pemahaman mereka mengenai *hijâb* merujuk kepada kerudung yang diikat di kepala perempuan.<sup>23</sup> Sebagian besar mereka beranggapan bahwa *hijâb* yang mereka kenal dan jumpai selama ini tertuju pada penutup yang digunakan untuk menutup aurat.<sup>24</sup> Bahkan tidak hanya di Indonesia, sebagian besar negara Islam dan negara Barat, pemahaman tentang *hijâb* mengacu kepada kain penutup kepala atau kerudung yang digunakan perempuan muslimah.<sup>25</sup> Peralihan makna *hijâb* yang tadinya bermakna tabir berganti menjadi busana penutup aurat

---

<sup>19</sup> Abu al-Baqâ' al-Kufi, *al-Kulliyât: Mu'jam fî al-Mustalahât wa al-Furûq al-Lughawîyyah*, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993, hal. 360.

<sup>20</sup> Abd al-Rauf al-Munawi, *at-Taufîq 'alâ Muhimmât at-Ta'rîf*, jilid 1, Kairo: Mathba'ah Qathb, 1990, hal. 136.

<sup>21</sup> Rajab Abdul Jawwad Ibrahim, *Al-Mu'jam al-'Araby li Asma' Malâbîs*, Kairo: Dâr al-Ufuq al-'Araby, 2002, hal. 126.

<sup>22</sup> Raodatul Jannah, *Sudah Benarkah kita Berhijâb: Menguak Konsep dan Ragam Kesalahan Berhijâb Wanita Muslimah Masa Kini*, Bogor: Guepedia, 2019, hal. 19.

<sup>23</sup> Surya Maya, *Simbolisme Islam di Ranah Publik Tinjauan Antropologi Hukum Islam di Rumah Sakit*, Serang: Puri Kartika Banjarsari, 2020, hal. 30.

<sup>24</sup> Nilna Faza Mardiyanti, "Rekonstruksi Makna Hijab yang terjadi Pada Masyarakat Muslim Perkotaan", dalam jurnal *e-proceeding of Art & Design*, Vol. 6, No.3 Tahun 2019, hal. 1.

<sup>25</sup> Mahyuddin, *Sosiologi Agama: Menjelajahi Isu-isu Sosial Keagamaan Kontemporer di Indonesia*, Sulawesi: IAIN Parepare Nusantara Press, 2020, hal. 124.

wanita sudah ada dari abad ke-4 H.<sup>26</sup> Ini menunjukkan bahwa sejarah mengenai rancunya pemahan *hijâb* dan jilbab merupakan makna yang turun temurun diwariskan kepada generasi penerusnya. Akibatnya pemahaman tersebut telah kabur, sehingga generasi pengikutnya mengikuti pemahaman rancunya *hijâb* dan jilbab.

Dalam pengertian lain sebagaimana dikatakan oleh Fathonah, *hijâb* ada 2 defenisi, mengikuti konteks redaksi yang dipakai. *Pertama*, *hijâb* pada makna busana yang dikenakan guna menutupi semua badan perempuan tak termasuk pada mata terbuka, apakah itu satu maupun dua mata. Pada defenisi ini cadar tergolong di dalamnya.<sup>27</sup> *Kedua*, *hijâb* berarti “*satir*” (tabir), media pembatas (penutup penglihatan) pria serta wanita, berbentuk tirai atau dinding. Maka dari itu defenisi *hijâb* di sini tentu tak sama dengan defenisi kerudung serta jilbab.

### c. *Khimâr*

Dalam makna bahasa *khimâr* merupakan persamaan kata pada kata *nasîf* (tutup kepala, kerudung). Kata *khimâr* berasal dari kata *khamara* yang bermakna menutupi. Segala hal yang bisa digunakan menjadi penutup dikatakan *khimâr*. *Khimâr* juga dapat dimaknai sebagai ‘*imamah* (sorban, tutup kepala pria), seperti halnya yang terkandung pada teks hadits Ummu salamah:

إِنَّهُ كَانَ يَمْسَحُ الْخُفَّ وَالْخِمَارَ

(Nabi pernah mengusap khuf (sepatu) dan khimar (‘imamah, sorban))

Berdasarkan istilah, pengertian *khimâr* ialah:

مَا تُغَطِّي بِهِ الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا وَوَجْهَهَا تَسْتُرُ بِهِ عَنْ أَعْيُنِ الرَّجَالِ

“Sesuatu yang dijadikan tutup kepala dan wajah oleh seorang perempuan dari pandangan laki-laki.”<sup>28</sup>

Al-Juda’i menjelaskan bahwa *khimâr* merupakan penutup kepala baik berbentuk kain panjang yang menutupi dada maupun kain pendek yang sekedar menutupi rambut ataupun topi yang

<sup>26</sup> AhmadZaky, *Menjadi wanita yang Dicintai Allah*, Jakarta: Pustaka Media, 2014, hal. 125.

<sup>27</sup> Kata cadar berasal dari bahasa Parsi *chador* yang berarti “tenda” (*tent*). Dalam tradisi Iran *chador* itu berarti “sepotong pakaian serba membungkus yang menutupi seorang wanita dari kepala hingga ujung kaki”. Lihat Farzaneh Milani. *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writer*, New York: Syracuse University, 1992, hal. 20.

<sup>28</sup> A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi (Rekonstruksi hukum islam berbasis interkoneksi masalah)*, ..., hal. 140.

dipakai. Pada defenisi tersebut, Menurut al-Juda'i *khimâr* tak sekedar terbatas terhadap kerudung saja namun semua penutup kepala berupa apa saja.<sup>29</sup> *Khimâr* merupakan sebuah benda yang dikenakan perempuan guna menutupi kepala.

Berpijak pada pembahasan defenisi *hijab*, jilbab serta *khimâr* tersebut, penulis memerhatikan perihal ketiga term itu secara umum memiliki sisi yang serupa, yakni masing-masing memiliki arti penutup (*sitr*), meskipun ada yang memiliki arti lebih global dari yang lain. *Hijâb* serta jilbab berarti busana yang menutupi setiap elemen badan perempuan. Yang membandingkan dari kedua penyebutan itu ialah berada dalam fungsi pengenaanya, *hijâb* dikenakan guna menutup setiap badan perempuan, apakah itu berupa busana ataupun tirai (*sitr*). Sementara jilbab spesifik busana luar yang bisa menutupi setiap pakaian dalam serta badannya. Sementara *khimâr* merupakan spesifik pakaian yang bisa menutup kepala, leher sampai ke dada.

Tiga term tersebut diputuskan oleh banyak kalangan sebagai busana Islami. Keputusan ini, dianggap berpower sebab bahasan itu tercantum pada Al-Qur'an, lebih dari itu, masing-masing saling menyempurnakan sebagai penutup aurat wanita dari penglihatan pria seperti halnya yang di ajarkan Islam.

Sebagai pengetahuan, pada masa Rasulullah macam-macam busana wanita dalam *vocabulary* bahasa Arab diketahui dengan sejumlah penyebutan, antara lain: *khimâr* (kerudung; sehelai kain yang spesifik menutupi anggota kepala), *dir'* (busana spesifik menutupi anggota tubuh sampai kaki; jubah), *niqâb* (kain yang spesifik menutupi hidung serta mulut), *yashmaq* juga *burqû'* (kain tembus pandang yang spesifik menutupi bagian wajah tak termasuk bola mata), *izâr* (pakaian berjahit yang menutupi seluruh tubuh), *miqnaah* (kerudung kecil) *ridâ'* (pakaian luar yang menutupi daerah atas tubuh di atas *izâr*; *libâs*), *libâs* (baju), *milhaf* (kain yang dikenakan guna menutupi pakaian lainnya) maupun selimut (*ditsâr*), *litsam* atau *nisaf* (kerudung relatif panjang atau selendang), *tsaub* (secarik kain yang menutupi dada juga punggungnya), serta *jilbab* (kerudung yang menutupi daerah luar kepala sampai kaki, termasuk menutupi *dir'* serta *khimâr*) serta tak diketahui sebutan *hijâb*.<sup>30</sup>

Jilbab di beberapa wilayah dunia mempunyai sejumlah penyebutan yang beragam. Di Iran dan Afghanistan diketahui dengan

---

<sup>29</sup> Fadwa El Guindi, *Abu Ja'far Muhammad Bin Jarir Tafsiir at-Thabari*, Terj. Ahsan Askan, ..., hal. 110.

<sup>30</sup> Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. VI, No. 5, Tahun 1996, hal. 36. Dikutip dari Abdul Halim Abu Syaqqah, *Tahrîr al-Mar'ah ft 'Asr al-Risâlah*, Juz IV, Mesir: Darul Qalam lil-nasyr wal-Tauzi', hal. 54.

istilah *chador*. *Chador* bersumber dari bahasa Persi yang bermakna tenda serta pada budaya Iran, *chador* bermakna pakaian (jubah) yang menutup semua badan wanita mulai ujung kepala sampai ujung kaki. Di Libya dikenal dengan istilah *milayat*, di Baghdad menggunakan istilah *abaya*.<sup>31</sup> Di Indonesia (serta sejumlah negara terdekatnya), jilbab sekedar dianggap sama dengan kerudung ketat sebagai penutup rambut (kepala) wanita. Apabila disebutkan “wanita berjilbab”, tandanya yang dikatakan ialah wanita yang berkerudung rapat (pada leher serta daerah dada tak terbuka). Sementara kerudung (pada bahasa Arab; *khimar*)<sup>32</sup> merupakan pakaian penutup kepala dengan longgar. Agar lebih rinci, definisi jilbab pada tulisan ini berdasarkan definisi yang telah difahami secara umum oleh penduduk Indonesia saat ini.

## 2. Sejarah Tradisi Jilbab

Jilbab termasuk wujud peradaban yang telah diketahui beratus-ratus tahun pra Islam datang. Jilbab sudah diketahui luas terhadap beragam bangsa serta penduduk Timur Kuno dari dulu sampai saat ini. Ia memiliki bentuk yang sangat beragam. Diakui atau tidaknya serta busana semacam jilbab tersebut juga pernah diakui sebagai bentuk budaya serta tuntunan agama-agama besar di dunia dari dulu. Pakaian penutup kepala serta pakaian panjang yang menutup hampir seluruh badan sudah dikenakan oleh banyak golongan baik pria maupun wanita serta tokoh agama tak termasuk agama samawi menjadikannya sebagai pakaian kehormatan. Tergolong juga dalam budaya penduduk dulu yang sudah mempunyai peradaban terdapatnya kontribusi agama-agama samawi pada jilbab tak mesti diperselisihkan lagi. Taurat pada Perjanjian Lama diisi oleh ayat-ayat yang berkaitan dengan jilbab yang nantinya ditekankan serta diputuskan oleh Al-Masih saat ia tiba mengangkut Injil pada Perjanjian Baru. Sangat banyak ayat-ayat Taurat serta Injil yang menentukan perihal perempuan diharuskan mengenakan kain penutup di atas badan mereka supaya tak nampak oleh pria lain. Dalam Injil, pasal Kejadian, ayat 65, bagian ke-24 dikatakan: “ia berkata kepada hamba-Nya: ‘Siapakah orang laki-laki yang berjalan di taman menuju kepada kita?’ hamba itu menjawab: ‘Dia adalah tuanku’ maka Maryam mengambil tudung dan menutup

---

<sup>31</sup> Nong Darol Mahmada, *Kritik Atas Jilbab*, Surabaya: Bintang Pelajar, 2001, hal. 130.

<sup>32</sup> Kata *khimar* terdapat dalam Al-Qur’an surat an-Nur/24: 31. Dalam ayat itu terdapat kata *khumur*, merupakan bentuk jamak (plural) dari *khimar*. *Khumur* diartika *ma yughaththa bihi al-ra’su* (apa-apa yang dapat menutupi kepala). Lihat Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, jilid XIX, hal. 159.

dirinya”.<sup>33</sup>

Jilbab bagi penduduk Yunani mempunyai kriteria khusus yang tak sama dengan penduduk Romawi, begitupula jilbab pada penduduk Arab sebelum Islam. Ketiga penduduk itu pernah mengalami zaman keemasan pada sejarah jauh sebelum munculnya Islam. Aspek tersebut juga mematahkan pandangan yang mengatakan perihal jilbab sekedar dikenakan pada budaya Islam serta sekedar dipakai oleh perempuan muslimah saja. Pada penduduk Yunani, telah sebagai budaya untuk perempuannya guna menutup wajahnya menggunakan ujung selendangnya atau menggunakan jilbab tertentu yang berbahan khusus, tipis serta modelnya relatif baik.<sup>34</sup>

Peradaban Yunani tersebut kemudian dicontoh oleh bangsa-bangsa lain terdekatnya dan mampu berjuang hidup lama asalkan perempuannya masih menjaga tudung serta jilbabnya. Akan tetapi peradaban itu mendapati penurunan sebab kalangan perempuannya diberi hak untuk melepaskan jilbabnya serta mereka dibebaskan melaksanakan apa saja diantaranya aktifitas yang dilaksanakan oleh pria.<sup>35</sup> Sedangkan pada penduduk Romawi seperti yang dikatakan oleh Farid wajdi, kalangan perempuan cenderung melihat jilbab mereka serta tak berkeliaran keluar rumah kecuali dengan muka tertutup. Dan mereka masih berselendang panjang yang menjulur menguntai menutup kepala sampai ujung kaki.<sup>36</sup>

Pada penduduk Arab sebelum Islam, jilbab bukanlah sesuatu yang baru untuk mereka, jauh sebelum Islam datang mereka sudah mengenal jilbab. Dahulu, hakikatnya anak perempuan yang telah berangsur memasuki umur dewasa memakai jilbab menjadi ciri bahwa mereka ingin agar cepat dikawinkan. Berdasarkan aspek-aspek di atas, bisa diketahui bahwa bangsa Arab sejak masa jahiliyah mengharuskan perempuannya berjilbab. Mereka memandangnya sebagai budaya yang mesti dilaksanakan. Pada masanya, jilbab bahkan menjadi ciri khusus yang membandingkan antara wanita merdeka dan kalangan budak. Pada syair-syair mereka sering dijumpai sebutan-sebutan khas yang seluruhnya mengandung arti yang tergolong serupa dengan jilbab. Jilbab merupakan peristiwa yang melambangkan sarat makna. Di Indonesia juga pernah mencuat ke permukaan pada periode 1980-an,

---

<sup>33</sup> Fathonah K.Daud, “Jilbab, *Hijab* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis)”, ..., hal. 8.

<sup>34</sup> Muhammad Farid Wajdi, *Dairât al-Ma’ârif al-Qur’ân al’Isyrîn*, Jil. III, Beirut: Dar Al-Ma’rifah, 1991, hal. 335.

<sup>35</sup> Abdur Rasul Abdul Hasan Al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. Burhanuddin Fanani, Bandung: Pustaka Hidayah, 1984, hal. 36.

<sup>36</sup> Muhammad Farid Wajdi, *Dairât al-Ma’ârif al-Qur’ân al’Isyrîn*, ..., hal. 336.

sebab memiliki nilai sebagai suatu identitas untuk komunitas yang mempunyai ideologi tertentu.<sup>37</sup>

Saat berlangsungnya perang antara Romawi Byzantium dengan Persia, arah perdagangan dari pulau mendapati peralihan guna mengantisipasi dampak buruk dari area peperangan. Wilayah pada pinggir pesisir Jazirah Arab seakan-akan menjadi lokasi utama untuk transit perdagangan. Institusionalisasi jilbab serta pembatasan perempuan mengeras saat dunia Islam berhadapan terhadap masa hellenisme serta persia pada kedua wilayah khusus itu. Pada masa itu, jilbab sekedar pakaian tertentu (*accasional costum*) memperoleh legitimasi (*institusionalized*) sebagai busana wajib untuk wanita Islam.<sup>38</sup>

Jilbab yang ditujukan menjadi penutup kepala (*veil*) hingga badan wanita, sehingga jilbab telah diketahui sebelum terdapatnya agama Samawi (Yahudi serta Nasrani). Dan juga busana jenis ini dijadikan sebagai wacana pada hukum positif kuno. Busana macam ini telah menjadi wacana pada *Code Bilalama* (3.000 SM) dan diteruskan pada *Code Hamurabi* (2.000 SM) serta *Code Asy-Syiria* (1.500 SM). Dalam periode 500 sebelum masehi, jilbab telah diakui sebagai busana kebesaran untuk wanita bangsawan pada kerajaan Persi.<sup>39</sup> Pada lembar-lembar peradaban mereka ditemukan ketentuan *hijâb*. Untuk wanita terpandang mesti mengenakan *hijâb* ataupun jilbab pada tempat umum, tetapi, budak serta pelacur dilarang mengenyakannya.<sup>40</sup> Tetapi apabila kalangan budak serta pelacur ini mengenakan jilbab hendak dikenakan sanksi berat terhadapnya. Sanksi tersebut berbentuk perekahan telinga budak serta melibas pelacur itu 50 kali libasan juga menyiram dengan aspal panas pada ubun-ubunnya. Kemajuan berikutnya *hijâb* serta jilbab sebagai lambang di kalangan berada penduduk wilayah itu. Maka dari itu pada sejumlah wilayah khusus pada masa Romawi dan Yunani juga telah memakai busana yang melindungi semua badan perempuan, tak termasuk satu bola mata untuk memandang.<sup>41</sup>

Terdapat permasalahan yang mesti dibahas, perihal jilbab/*hijâb*

<sup>37</sup> Abdur Rasul Abdul Hasan Al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern, ...*, hal. 38.

<sup>38</sup> Fazlur Rahman, *Nasib Wanita sebelum Islam*, Cet. 1, Jatim: Putra Pelajar, 2000, hal. 112-113.

<sup>39</sup> Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab", dalam *Jurnal Kebudayaan dan Peradaban Ulumul Qur'an*, Vol. VI, No. 5, Tahun 1996, hal. 39.

<sup>40</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LkiS, 2002, hal. 15.

<sup>41</sup> Keterangan panjang mengenai sejarah *hijâb*/jilbab dalam peradaban kuno, Lihat Atiyah Saqar, Asy-syeikh, *Hijâb antara tashric dan sosial*. (terj.), Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise, 2005, hal. 36-56.

(termasuk dahulu terdapat tradisi harem) seterusnya diidentikkan dengan ajaran Islam? Sejumlah golongan menautkannya terhadap suatu keyakinan menarik terkait sejarah kerudung, jilbab, *hijâb* tergolong hubungannya pada isu pembatasan wanita yang diketahui menggunakan harem (*seclusion of women*) termasuk budaya yang menjalar pada penduduk Timur pra Islam. Menurut Nasaruddin Umar, perihal pada sejumlah literatur Yahudi pengenalan jilbab atau *hijâb* bermula pada fenomena dosa asal (*original sin*), yakni fenomena saat Hawa serta Adam mengambil serta memakan buah khuldi, yang menyebabkan mereka berdua mendapat dosa serta di buang ke bumi. Pada Kitab Talmud dikisahkan, sebab kejadian tersebut, Adam serta Hawa juga saling memperoleh hukuman yakni sepuluh kesengsaraan. Diantaranya ialah perempuan nantinya mendapati perputaran haid, yang hakikatnya sebelum itu tak kunjung didapati pada Hawa. Haid perempuan diyakini menjadi suatu kesengsaraan hukuman yang mesti dilewati oleh Hawa serta seluruh kalangannya, dengan demikian perempuan yang tengah mendapati haid dipandang tengah berposisi pada situasi tabu serta darah haidnya (*menstrual blood*) dipandang menjadi darah tabu yang menekankan tindakan tertentu. Wanita yang tengah menstruasi diyakini mempunyai power khusus yang bisa mengakibatkan resiko yang tergolong berbahaya sebab mampu menyebabkan musibah terhadap orang-orang serta lingkungan terdekat. Keyakinan pada *menstrual taboo* itu menyebabkan timbulnya beragam jenis tanda isyarat yang mesti dikenakan terhadap wanita dalam komponen tubuh tertentu supaya penduduk mampu terjaga dari pelanggaran pada *menstrual taboo*. Dari *menstrual taboo* itu timbullah perihal yang dikatakan sebagai *menstrual creation* yang berlawanan pada suatu lokasi menuju lokasi lain (seperti berbentuk kosmetik, sisir rambut, sandal, sepatu, gubuk haid, kerudung serta cadar), yang berperan sebagai isyarat tanda bahaya (*signal of warning*) supaya tak dialaminya kesalahan pada *menstrual taboo* juga menjadi penolak bala.<sup>42</sup> Dalam perkembangannya, penggunaan jilbab yang awalnya ditujukan menjadi media “pengasingan” terhadap kalangan raja atau bangsawan. Mereka tak lagi mesti memisahkan diri saat haid dalam gubuk pengasingan yang spesifik dibentuk, tetapi hanya dengan mengenakan jilbab yang mampu menutupi tubuhnya yang dipandang sensitif.<sup>43</sup>

Tetapi, yang mesti dicatat ialah bahwa dalam Islam tak

---

<sup>42</sup> Lihat Nasaruddin Umar, *Teologi Menstrual: Antara Mitologi dan Kitab Suci*, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. VI, No. 2, hal. 12.

<sup>43</sup> Nasaruddin Umar, “Antropologi Jilbab”, ..., hal. 38.

ditemukan hubungan dari pengenaan jilbab dengan *menstrual taboo* (dan juga sebutan yang terakhir tak diketahui), demikian juga tindakan pada wanita yang tengah haid. Zaman dulu, wanita di kalangan kaum Yahudi jika tengah mendapati menstruasi, maka masakannya tak dikonsumsi serta mereka dilarang berbaur dengan keluarganya di rumah. Akan tetapi, Rasulullah justru kerap mendemonstrasikan kontak sosialnya terhadap wanita yang tengah mendapati menstruasi tersebut. Seperti, beliau minum dalam satu bejana bersama ‘Aisyah yang tengah menstruasi. Dan Nabi Saw. juga mengatakan berkali-kali pada sejumlah haditsnya seperti: “Segala sesuatu dibolehkan untuknya kecuali kemaluannya” (*farâj*).<sup>44</sup>

Maka dari itu, apakah itu jilbab/*hijâb* maupun gubuk haid menjadi lokasi pemisahan perempuan mulanya termasuk isyarat atau pertanda untuk perempuan yang tengah haid, yang termasuk tradisi sebelum Islam. Dengan demikian aspek tersebut tak dipakai dalam Islam, akan tetapi justru Nabi Saw. Mereformasinya bahwa Islam sangat menghormati wanita (yang tengah haid atau tidak). Maka, terkait ketetapan busana muslimah juga Nabi Saw. tak pernah menghubungkannya sebagai ciri menstruasi, tak terkecuali pakaian muslimah apa saja.

Tetapi dalam perkembangannya, jilbab memperoleh legitimasi agama. Jilbab ditetapkan sebagai busana wajib (*obligated dress*) untuk wanita, terutama saat berlangsungnya ritual keagamaan. Pada kaum yahudi, pengenaan jilbab sebagai budaya mereka ketika mereka keluar menuju ruang publik. Dan juga, sesekali hingga menutup semua muka serta sekedar sebelah matanya yang kelihatan. Bahkan bisa disebutkan bahwa pada kalangan wanita Yahudi, jilbab kerap dijadikan sebagai lambang kewibawaan serta superioritas wanita. Penggunaan jilbab di kalangan Yahudi menjadi lambang status sosial yang tinggi, penggunaannya tak termasuk kesengsaraan pada wanita namun menjadi kehormatan.<sup>45</sup>

Selanjutnya, ketika Al-Qur’an tiba serta menentukan sekat-sekat, mengharamkan apapun yang tak sejalan dengan agama, moral serta kemanusiaan. Islam nantinya memprsilahkan perempuan pada aspek-aspek yang penting baginyanya semisal membuka muka serta kedua telapak tangan. Pembolehan terhadap batasan tertentu yang menunjukkan sangat pentingnya kedua komponen tubuh tersebut untuk perempuan dalam pergaulannya terhadap individu lain pada rangka

---

<sup>44</sup> Fathonah K.Daud, “Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis)”, ..., hal. 9.

<sup>45</sup> Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: eiSAQ Press, 2004, hal. 474.

tanggung jawab sosial serta keperluan masyarakat, menjalin kaitan suci suami-istri serta kiat-kiat menggapainya, maupun perbaikan menuju tujuan tersebut berasaskan norma-norma etika yang tinggi, kehalusan, serta kebersihan pada hati.<sup>46</sup>

Sebagaimana dijelaskan, bahwa jilbab sebagai pakaian panjang (dengan menutup kepala) termasuk busana mulia serta terhormat bagi masyarakat di dunia yang telah ber peradaban dari dahulu. Termasuk juga bagi masyarakat Arab. Tradisi menggunakan pakaian tertutup dari kepala sampai kaki ini nantinya diperoleh dengan baik oleh penduduk Arab serta dianggap lebih sopan serta terpendang untuk dikenakan kalangan Hawa. Aspek tersebut nantinya memperoleh kepastian hukum, seperti halnya yang hendak di bahas nantinya.

## B. Pengertian dan Batas Aurat Perempuan

### 1. Pengertian Aurat

Menurut bahasa aurat secara literal bermakna celah, aib, sebuah hal yang memalukan, atau sebuah hal yang dianggap buruk pada komponen badan manusia serta yang menjadikan malu apabila dilihat.<sup>47</sup> Sebagian ulama mengatakan bersumber dari bahasa Arab عور (*'awara*), yang artinya lenyap perasaan, apabila kata itu dihubungkan pada mata, hingga bermakna mata itu lenyap sinarannya serta hilang penglihatannya (buta), namun secara umum kata ini memberi makna yang tak baik dilihat, memalukan, serta mengecewakan.<sup>48</sup>

Selain itu kata aurat juga bersumber pada *'ara* maknanya menutup serta mengubur, semisal menutup mata air serta menguburnya. Ini bermakna pula perihal aurat tersebut merupakan sebuah hal yang ditutup sampai tak nampak.<sup>49</sup> Kemudian kata aurat bersumber pada kata *'awara* yaitu sebuah hal yang jika dipandang nantinya merusak.

Berdasarkan kaidah hukum Islam, aurat merupakan batas minimal pada anggota badan yang mesti dijaga sebab anjuran Allah SWT.<sup>50</sup> Maka, aurat merupakan sebuah bagian badan yang mesti dijaga sampai tak memunculkan kekecewaan serta rasa malu.

Dalam Al-Qur'an, kata aurat dikatakan sebanyak empat kali, dua kali dalam wujud tunggal (*mufrad*) serta dua kali berupa plural (*jama'*). Berupa tunggal lafal aurat dikatakan pada QS. al-Aḥzâb/33: 13,

---

<sup>46</sup> Abdur Rasul Abdul Hasan Al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, ..., hal. 43.

<sup>47</sup> Muhammad bin Abi Bakr ar-Razi, *Mukhtâr al-Shîḥah*, juz II, Homs: al-Irsyad, 1989, hal. 345. Lihat juga Ibrahim Anis, et, al., *Al-Mu'jam al-Wasîth*, hal. 636.

<sup>48</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-'Arab*, ..., hal. 3164

<sup>49</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-'Arab*, ..., hal. 3166

<sup>50</sup> Al-Husaini, *Kifâyah al-Akhyâr*, Kairo: Isa Halabi, t.t, Jilid 1, hal. 92.

adapaun wujud pluralnya dikatakan pada QS. an-Nûr/24: 31 dan 58.<sup>51</sup>

Kata aurat pada QS. al-Aḥzâb/33: 13,<sup>52</sup> dimaknai oleh sebagian besar ulama tafsir menjadi “celah yang terbuka pada musuh, atau celah yang berpeluang terhadap orang”. Sedangkan aurat dalam QS. an-Nûr/24: 58 diartikan sebagai “sesuatu dari anggota badan manusia yang menjadikan malu jika dilihat, atau dianggap buruk jika ditampakkan.”<sup>53</sup> Dari makna di atas, secara umum dapat disimpulkan perihal aurat adalah anggota tubuh yang dilarang individu lain melihatnya, sebab nantinya menyebabkan aib atau malu.

Pada disiplin ilmu fiqh (hukum Islam), lafal aurat yang diperbincangkan ialah yang memiliki muatan makna pada QS. an-Nûr/24: 31 itu, yakni yang bermakna sejumlah bagian badan manusia yang berdasarkan anggapan publik buruk atau malu jika di umbar, serta apabila dibebaskan terbuka barangkali menyebabkan tuduhan seksual. Maka sebab itu, ijma’ ulama fiqh mengatakan perihal aurat mesti dijaga terhadap penglihatan individu menggunakan busana yang tak tansparan serta tak membentuk lekukan badan. Kajian perihal aurat pada kitab-kitab fiqh klasik tercantum pada bab tentang syarat-syarat melakukan ibadah salat. Karena menjaga aurat pada sebagian besar ulama fiqh merupakan suatu syarat sahnya salat. Imam Abu Hanifah menyatakan perihal menutup aurat tergolong pada kewajiban-kewajiban salat (*furûdh ash-shalâh*), sedangkan Imam Malik menyatakan perihal menutup aurat pada salat merupakan sunnah (sunnah al-shalah). Perbedaan tersebut muncul menjadi sebab perbedaan pandangan serta mengetahui anjuran menghias diri saat pergi beribadah (QS. al-A’raf/7: 31). Terhadap yang mengetahui anjuran tersebut sebagai wajib sehingga bagi aurat sejenak untuk yang tak mengetahui hal tersebut maka menutup aurat dalam ibadah merupakan tidak wajib.<sup>54</sup>

Terkait batas bagian badan yang dipandang aurat, kalangan ulama membedakan antara perempuan dan pria. bagi aurat laki-laki, meskipun tak sama, pada dasarnya sebagian besar ulama berpandangan

---

<sup>51</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, ..., hal. 67.

<sup>52</sup> Ayat ini berbicara mengenai beberapa orang yang enggan meninggalkan tempat tinggal untuk berperang karena merasa tempat tinggal mereka tidak aman untuk ditinggalkan. Kata mereka, ada celah (aurat) yang memungkinkan musuh meyerang orang-orang yang tinggal di tempat itu sehingga mereka perlu tinggal di situ untuk menjaga celah itu dan tidak perlu pergi berperang.

<sup>53</sup> Abu ‘Abdullah al-Qurtubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, ..., hal. 97-98.

<sup>54</sup> Syarifuddin an-Nawawi, *al-Majmû’ Syarh al-Muhadzdzâb*, juz III, Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.t., hal. 168.

perihal pria seharusnya menutup bagian badan dari pusat sampai kedua lutut kaki. Adapun aurat wanita, ulama Fiqih juga berbeda pendapat, namun pada dasarnya lebih tertutup ketimbang pria.<sup>55</sup>

## 2. Batasan Aurat Perempuan

Islam menjelaskan perihal busana merupakan sebagai penutup aurat, tak hanya perhiasan. Islam mengharuskan para perempuan juga laki-laki agar menutupi bagian yang mengundang pandangan lawan jenisnya. Islam sudah menentukan aurat pria dari pusar hingga lutut. Mereka diharuskan agar tak memperlihatkan aurat didepan orang lain, serta tidak dibolehkan pula memandang aurat orang lain.

Mayoritas Ulama satu pandangan terkait status hukumnya, perihal hukum menutup aurat ialah wajib. Hanya saja, mereka tak sependapat perihal batasan aurat. Pada dasarnya, pada arah perbincangan mengenai aurat wanita, terdapat dua golongan besar ulama terdahulu. Yang pertama mengatakan perihal aurat wanita ialah semua badan, tak terkecuali, golongan kedua tak mengikutkan wajah, telapak tangan serta telapak tangan. Terdapat juga ulama-ulama yang menambah pengecualian. Yang tak memasukkan wajah serta telapak tangan menjadi aurat perempuan,<sup>56</sup> ini bersumberkan hadist Rasulullah Saw:

*“Tidak dihalalkan bagi wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk mengeluarkan tangannya sampai disini (kemudian Nabi menggenggam setengah dari sikunya)”*. (HR. Al-Thabarani).<sup>57</sup>

Kalangan ulama yang berpendapat perihal setiap tubuh perempuan adalah aurat meski wajah dan tangannya. mempelajari kata *hijâb* dalam arti tabir, mereka memahami perihal maksudnya ialah tertutupnya semua tubuh mereka. berdasarkan pandangan yang mengatakan perihal setiap badan perempuan tak kecuali ialah aurat, kata jilbab bermakna *“pakaian yang menutupi baju dan kerudung yang sedang dipakai”*, maka jilbab menjadi seperti selimut. Pakar tafsir Ibn Jarîr meriwayatkan perihal Muhammad Ibn Sirin bertanya kepada ‘Abidah al-Salamani perihal tujuan potongan ayat, kemudian ‘Abidah mengangkat sejenis selendang yang dikenakannya serta menggunakannya sembari menutupi pula kedua alisnya serta menutupi

---

<sup>55</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, ..., hal. 69.

<sup>56</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Busana Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hal. 69.

<sup>57</sup> Ibn Jarîr al-Tabari, *Tafsîr at-Tabari, Jâmi’ al-Bayân ‘an ta’wîl al-Qur’ân*, Beirut: Massah ar-Risalah, 1994, jilid. 5, hal. 418.

wajahnya juga membuka mata kirinya guna memandangi pada arah sebelah kiri. Pandangan ini serupa dengan yang dinyatakan oleh al-Suddi. Ulama yang berpandangan seperti ini mengharuskan menutup semua badan juga muka, yang saat ini biasa disebut sebagai “*seseorang yang memakai niqab atau cadar*”.

Mengenai batas aurat perempuan cukup beragam pendapat, perbedaannya berdasarkan wanita itu berhadapan dengan siapa, yang secara garis besar dapat dipaparkan sebagai berikut:<sup>58</sup>

- a. Aurat perempuan berhadapan dengan Allah ialah semua badannya, kecuali wajah serta telapak tangan.
- b. Aurat perempuan berhadapan dengan mahramnya pada aspek ini ulama beragam pandangan:
  - 1) Syafi’iyah berpandangan perihal aurat perempuan berhadapan dengan mahramnya ialah dari pusar sampai lutut, sama dengan aurat kalangan laki-laki atau aurat perempuan saat berhadapan dengan perempuan.
  - 2) Malikiyah dan Hanabillah berpandangan perihal aurat perempuan berhadapan dengan mahramnya yang pria ialah semua tubuhnya tak termasuk wajah, kepala, leher, kedua tangan, serta kedua kakinya. Sedangkan yang dimaksud dengan mahram yaitu: suami, ayah, ayah suami, putranya yang laki-laki, putra suami, saudara, keponakan laki-laki dari saudara, keponakan laki-laki dari saudari, wanita, budaknya, laki-laki yang membersamaianya, namun laki-laki tersebut tak mempunyai keperluan lagi terhadap perempuan, anak kecil yang belum memahami perihal aurat wanita, paman dari ayah, paman dari ibu.

Selanjutnya ulama beragam pandangan tentang penetapan muka, kedua telapak tangan, serta kedua telapak kaki itu tergolong aurat atau tidak.<sup>59</sup>

- a. Pandangan jumbuh ulama antara lain Imam Malik, Ibn Hazm dari kalangan al-Zahiriyyah, serta sebagian Syi’ah Zaidiyah, Imam Syafi’i, serta Imam Ahmad dalam riwayat yang masyhur dari keduanya, Hanafiyyah dan Syi’ah Imamiyyah dalam suatu riwayat, kalangan sahabat Nabi serta tabi’in, diantaranya ialah Ali bin Abi Thalib, Ibn Abbas, ‘Aisyah, Atha’, Mujahid, Al-Hasan, mereka berpandangan bahwa wajah serta kedua telapak tangan tak termasuk aurat.

---

<sup>58</sup> Kementerian Agama RI, *Kedudukan dan Peran Wanita: Tafsir Al-Qur’an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur’an, 2012, hal. 111.

<sup>59</sup> Kementerian Agama RI, *Kedudukan dan Peran Wanita: Tafsir Al-Qur’an Tematik*, ..., hal. 115.

- b. Menurut al-Tsauri serta al-Muzanni, Hanafiyyah, serta syi'ah Imamiyyah berdasarkan riwayat yang sahih, mereka berpandangan bahwa muka, kedua telapak tangan serta kedua telapak kaki bukan aurat.<sup>60</sup>
- c. Menurut Imam Ahmad pada suatu riwayat serta pandangan Abu Bakar bin Abdurrahman pada golongan tabi'in, mereka berpandangan bahwa semua tubuh perempuan merupakan aurat tak terkecuali dalam salat.<sup>61</sup>

Berdasarkan perselisihan serta perbedaan tersebut bisa diambil beberapa aspek pokok bahwa:

*Pertama*, ulama sudah setuju perihal perempuan wajib menutup semua badannya kecuali wajah serta kedua telapak tangannya, sehingga termasuk padanya rambut dan lainnya.

*Kedua*, terkait wajah serta telapak tangan merupakan aurat atau bukan maka apakah wajib agar ditutup atau tidak, terdapat perbedaan pandangan. Walau begitu, mereka yang berasumsi perihal wajah serta kedua telapak tangan tak termasuk aurat, sekedar menganjurkan (sunnah), atau tak melarang perempuan agar menutup juga wajah serta kedua telapak tangan apalagi jika dikhawatirkan akan adanya fitnah.

*Ketiga*, tidak ada satupun dari ulama yang memberikan batasan aurat ini terhadap situasi atau keadaan masing-masing, sebagaimana tak ada yang berpandangan selain dari kedua telapak tangan serta muka, seperti rambut, betis, leher, bukan aurat. Semuanya setuju yang demikian adalah aurat dan wajib ditutup.

Terdapat banyak opsi pakaian untuk menutupi aurat. Salah satunya pakaian seperti jilbab, yang digunakan oleh wanita Arab. Terkait implementasi jilbab di sejumlah negara, terdapat bermacam mode serta penyebutan di sana. Namun beberapa mengenakan jilbab dengan longgar serta sejumlah lainnya mengenakan jilbab dengan ketat serta *rigid* "termasuk mewajibkan cadar", di sini jilbab semakna dengan *hijâb*. Dan juga didapati yang bercakap dengan yang bukan *mahram* mesti terpisahkan dari balik tabir, sebab *hijâb* memiliki makna tabir (sekatan), yang mengacu dalam ayat *hijâb*. Perbandingan-berdandingan tersebut dikarenakan pengetahuan serta upaya atau pendekatan interpretasi yang beragam dari seorang ulama terhadap ulama lainnya pada ayat *hijâb*.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtasid*, Vol. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005, hal. 59. Lihat juga Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i Atas Berbagai Persoalan Umat*, ..., hal. 178.

<sup>61</sup> Husain Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, ..., hal. 54.

<sup>62</sup> Fathonah K.Daud, "Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis)", ..., hal. 8.

Oleh karena itu, kalangan ahli tafsir kontemporer terdorong untuk mengkaji jilbab maupun *hijâb* ini. Mereka tak hanya melaksanakan penafsiran kembali pada teks-teks suci, yang berhubungan dengan kewajiban menutup aurat. Tetapi juga mengkajinya berdasarkan sudut historisitas jilbab tersebut. Yang mana telah dikenal oleh penduduk Timur Tengah sejak ribuan tahun pra agama Islam datang. Maka nantinya memperoleh kepastian hukum (*institutionalized*) sebagai busana untuk wanita muslim. Maka penjelasan terkait jilbab pun harus dibandingkan dengan pengkajian aurat, walaupun nantinya keduanya memiliki permasalahan pembahasan yang saling berkaitan.

### C. Isyarat Jilbab dalam Al-Qur'an

Sebagai sumber primer hukum Islam, Al-Qur'an tak memaparkan dengan spesifik perihal mestinya mode atau bentuk pakaian, apakah itu untuk pria ataupun wanita. Sedangkan Al-Qur'an mengatakan pada persoalan ini terdapat 3 ayat, serta ketiga ayat tersebutlah yang banyak digunakan acuan apakah itu golongan yang mengkaji perihal jilbab (secara lapang) ataupun *hijâb* (secara *rigid*) menjadi busana perempuan muslimah.

1. Ayat *Hijâb*<sup>63</sup> pada QS. al-Aḥzâb/33: 53 Allah SWT berfirman:

---

<sup>63</sup> Dalam Al-Qur'an kata *hijâb* disebutkan sebanyak delapan kali dengan konteks yang berbeda-beda. Delapan ayat tersebut adalah: QS. al-A'râf/7: 46, al-Isrâ'/17: 45, Maryam/19: 17, al-Aḥzâb/33: 53, Shâd/38: 32, Fushshilât/41: 5, al-Syûrâ/42: 51, dan al-Muthaffifîn/83: 15. Lihat Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahras li alfâzh al-Qur'an al-Karîm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, hal.193.

Kedelapan ayat Al-Qur'an tersebut memiliki ranah dan konteks masing-masing, kendati secara terminologis tidak terdapat perbedaan satu sama lain. Pada surat al-A'râf ayat 46, term *hijâb* tersebut mengindikasikan pada suatu konteks situasi setelah kehidupan dunia. Tepatnya konteks ayat tersebut berbicara tentang posisi dan fungsi *hijâb* dalam wilayah eskatologis. Dalam ayat ini disebutkan bahwasanya antara penghuni surga dan penghuni neraka ada batas (*hijâb*) yang kokoh sekali, berupa tembok yang tidak memungkinkan masing-masing untuk membuat jalan keluar dan untuk berpindah tempat. Lihat Depag RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Yogyakarta: UII, 1990, hal. 425.

Pada surat al-Isrâ' ayat 45, *hijâb* berkaitan erat dengan persoalan teologis, berhubungan dengan keyakinan seseorang dengan fenomena alam akhirat yang akan berlangsung pada suatu ketika. Sedangkan *hijâb* dalam surat Maryam ayat 17 juga berarti *al-sitr*, yaitu tabir atau dinding yang memisahkan Maryam dari keluarganya dan masyarakat. Lihat Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarîr Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978, Jilid IX, hal. 9 & 46.

*Hijâb* dalam surat Shâd ayat 32 merupakan bagian dari penggalan kisah dari Nabi Sulaiman. Al-Maraghi menafsirkan *hijâb* dalam ayat di atas sebagai debu yang beterbangan oleh ujung-ujung kuku sehingga kuda-kuda itu hilang dari pandangan Nabi Sulaiman. Lihat Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghi*, Jilid XXIII, ..., hal. 217. Dalam surat Fushshilat ayat 5, *hijâb* dapat dipersepsikan sebagai kesulitan-kesulitan kaum Quraisy yang terbiasa dengan tradisi politeistik, dalam memahami risalah nabi Muhammad SAW yang

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ  
إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَظِيرِ بْنِ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَأَدْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ  
فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَعْسِنِينَ لِحَدِيثٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ  
فَيَسْتَحْيِي ۚ مِنْكُمْ ۖ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي ۚ مِنَ الْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا  
فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا  
كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ  
بَعْدِهِ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴿٥٣﴾

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti hati (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah Ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.” “(QS. al-Ahzâb/33: 53)”

monoteistik. At-Tabari menyatakan bahwa hijab dalam ayat ini berarti “perbedaan agama yang menyebabkan konflik”. Lihat Abu Ja’far Muhammad Ibnu Jarîr Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur’ân*, Jilid IX, ..., hal. 92.

*Hijâb* dalam surah al-Syûrâ ayat 51 berarti tabir yang memisahkan Tuhan sebagai pemberi wahyu dengan hamba-Nya (nabi dan rasul) sebagai penerima wahyu sehingga sang pemberi wahyu tertutup dan tidak tampak oleh hamba-Nya (penerima wahyu). Lihat Abu Ja’far Muhammad Ibnu Jarîr Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur’ân*, Jilid IX, ..., hal. 28. Sementara dalam surat Mutaffifin, kata *Mahjûb* berarti penghalang yang menyebabkan orang-orang munafik tercegah dari melihat Allah. Lihat Abu Ja’far Muhammad Ibnu Jarîr Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur’ân*, Jilid XXIX, ..., hal. 64.

Kebanyakan para Mufassir menyatakan *asbâb an-Nuzûl* ayat ini berisi perihal ketentuan serta moral kalangan sahabat Nabi saat berbicara terhadap Nabi ketika beliau sedang berada di antara keluarganya. Ayat tersebut mengabarkan adab pada awalan rumah tangga Nabi agar dilihat oleh para tamu yang datang menuju kediaman Rasulullah. Jika terdapat keperluan guna meminta kebutuhan ke rumah-rumah istri Nabi maka hendaklah permintaan dilaksanakan dari belakang *hijâb* yakni *al-sitr* (tabir), sebab yang hal tersebut lebih membersihkan hati keduanya, tak juga menyakiti hati Rasulullah Saw. sedangkan yang tergolong perlakuan yang menyakiti hati Rasulullah lainnya pada ayat ini, yaitu menikahi istri-istrinya sesudah Nabi wafat. Larangan itu berlaku selamanya.<sup>64</sup> Ayat ini juga dapat diaplikasikan dalam konteks Indonesia, yakni tatkala bertamu atau sowan di kediaman kiai atau guru dan bahkan siapapun yang datang ke rumahnya, hendaknya memperhatikan sopan santun dan tidak berbincang-bincang seenaknya di dalam rumahnya.

Sebelum itu mesti dipertegas perihal tulisan ini tak mesti menerangkan makna ayat secara kompleks, namun sekedar menerangkan ”وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ”, maknanya “jika kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang *hijâb* atau tabir” (pada kitab terjemahan Al-Qur’an Depag Indonesia). Ayat tersebut oleh Ibnu Katsir dikatakan menjadi *ayat al-Hijâb*. Ayat *hijâb* ini ada sesudah peristiwa fitnah palsu (*hadis al-ifk*) pada ‘Aisyah (w. 58 H/678 M).<sup>65</sup>

Menurut Nasaruddin Umar, ayat *hijâb* sangat berhubungan terhadap keterbatasan kediaman Nabi bersama sejumlah istrinya serta banyaknya total sahabat yang memiliki keperluan terhadap Nabi. Dengan demikian bisa dipelajari, kemungkinan rata-rata rumah orang Arab pada masa itu tak semacam model rumah saat ini yang lapang serta memiliki sejumlah ruang serta peran yang beragam. Dan juga rumah Nabi, menyebabkan sahabat ‘Umar ra. pernah merumuskan supaya kediaman Nabi dibentuk tembok pemisah (*hijâb*) dari ruang

---

<sup>64</sup> Abu Ja’far Muhammad Ibnu Jarîr Ath-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur’ân*, Jilid VIII, ..., hal. 35.

<sup>65</sup> Ayat yang menerangkan tentang peristiwa fitnah yang terjadi kepada Aisyah adalah surat al-Nûr/24: 11-18. Peristiwa itu terjadi pada tahun 6 H/628 M. Aisyah menemani Nabi dalam sebuah perjalanan menyerang Bani Mustaliq dan ketika itu Aisyah kehilangan kalung lehernya. Ketika ia kembali ke perkemahan dengan maksud barangkali ada seseorang yang akan mencarinya. Ketika orang banyak Nasaruddin Umar. *Fenomenologi jilbab, ..., hal.* melihatnya masuk ke tempat perkemahan dengan orang lain, tersebar isu bahwa ia telah berselingkuh. Lihat Mernissi, *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women’s rights in Islam*. (NY: Addison-Wesley Publishing Company, 1991), 177-179.

tamu serta ruang pribadi (*privacy*) Nabi. Maksud dibentuk sekat (*hijâb*) ialah guna menghambat adanya kejadian-kejadian yang tak diharapkan. Tak lama setelah itu datang ayat *hijâb* itu.<sup>66</sup>

Fakhruddin al-Razi menyajikan ilustrasi lebih rinci perihal konteks datangnya ayat ini. pendapatnya, ayat tersebut berhubungan terhadap kediaman setiap istri Rasulullah Saw. yang tak jauh dari masjid Nabawi pada masa tersebut, menyebabkan Sahabat-Sahabat yang melaksanakan shalat di masjid berpotensi memandangi istri-istri Rasulullah yang berada di dalam rumahnya. Maka sangat jelas, perihal arah teks ayat ini, yakni zaman yang mana rumah-rumah sekedar mempunyai kamar yang tak mempunyai daun pintu tetapi sekedar tertutup *hijab* atau tirai saja.<sup>67</sup>

Riwayat lain menyebutkan bahwa ayat itu turun di madinah. Semasa itu, banyak individu dari kaum Islam yang mengunjungi kediaman Nabi guna bertanya, minta bantuan serta meminta sebuah hal. Istri-istrinya tinggal di ruangan-ruangan yang melindungi ruang majelis sebagai masjid pertama yang didirikan Nabi untuk umat Islam.<sup>68</sup>

Beberapa Mufasssir, seperti al-Tabari mengatakan, "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ" "وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" artinya "dan jika kalian ada keperluan kepada istri-istri Rasulullah (dan kepada perempuan-perempuan orang-orang mukmin yang bukan istri kalian), maka mintalah dari balik tabir" (حِجَابٍ مِنْ وَرَاءِ). Allah mengatakan: "upaya kalian meminta sebuah hal terhadap mereka pada balik tabir itu lebih bersih untuk hati kalian serta hati mereka pada resiko penglihatan mata terhadapnya yang menuju kepada hati pria terkait aspek yang berkaitan terhadap wanita, juga aspek itu lebih memelihara supaya setan tak sanggup mengontrol jiwa kalian dan mereka. Sedangkan Ibnu Katsîr berkata: Tatkala Allah menyuruh golongan wanita agar ber-*hijâb* terhadap pria yang bukan mahramnya sehingga kerabat-kerabat (yang dikatakan) tersebut tak mesti terhadap wanita agar berhijab dari mereka.<sup>69</sup> Syaikh Husnain Muhammad Makhluf (Mufti Negara Mesir) berkata dalam tafsirnya: "bila kalian meminta dari istri-istri Nabi مَتَاعًا (sesuatu yang bisa dimanfaatkan) seperti barang perabotan dan lain-lain, seperti soal ilmu dan fatwa, فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ maka mintalah dari belakang tabir

<sup>66</sup> Nasaruddin Umar. *Fenomenologi jilbab*, Kompas. (10 Oktober 2023)

<sup>67</sup> Imam Fakhruddin Al-Razi. 2002. *Mafâtîh al-Ghaib*. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi., 2002, jilid, 13, hal. 196.

<sup>68</sup>A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi (Rekonstruksi hukum islam berbasis interkoneksi masalah)*, ..., hal. 134.

<sup>69</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Adzîm*, jilid 3, ... hal. 503.

antara kalian dan mereka, *ذَلِكُمْ أَطَهَّرُ* (yang demikian itu) yaitu meminta dari belakang hijab lebih suci bagi hati kalian dan hati mereka dari riba dan hasrat yang jelek”. Ayat *hijâb* tersebut datang pada bulan Dzul Qa‘dah tahun ke-5 H. serta hukum wanita mukminat pada aspek ini serupa dengan hukum isteri-isteri Nabi.<sup>70</sup>

Bersumberkan teks serta pandangan sejumlah ulama semisal Abu Hayyan, al-‘Utsaimin juga Ali al-Sabuni, ayat tersebut dijadikan sebagai landasan wajib ber-*hijâb* oleh sejumlah kaum Islam. Maka, para muslimah diharuskan agar menutup muka serta kedua telapak tangannya. Semisal wajib bertabir dalam sebuah majlis guna membatasi antara pria serta wanita muslimah lain, ataupun wajib menutup wajah (cadar) menjadi busana wanita Islam dengan *rigid*. Pandangan mereka, sebab arti *hijâb* serupa dengan tabir. Dan juga tak sekedar itu, ayat tersebut pada sejumlah golongan juga ditetapkan landasan menjadi penutup diri perempuan agar tak berkeliaran kecuali terdapat sesuatu yang utama serta demikian mesti bersama dengan *mahramnya*, seperti halnya penjelasan ayat pada surah al-Ahzâb/33: 33. Ayat ini lebih sebagai legitimasi wanita muslimah agar tak aktif pada area umum. Berdasarkan historis, ujung pemisahan ini terdapat pada zaman khalifah Daulah Islamiyyah Umayyah serta ‘Abbasiyah. pada Dinasti Umayyah zaman Khalifah Al-Walid II (743-744 M), wanita mulai ditempatkan di *harem-harem*<sup>71</sup> serta tak memiliki peranan penting dalam keikutsertaan publik. Di akhir abad kekhalifahan ‘Abbasiyyah, yakni pada pertengahan abad ke-13, sistem *harem* sudah berdiri kokoh kembali. Sedangkan Nabi sudah tak lagi mengajarkan sistem *harem* ini.

Dalam menanggapi persoalan kewajiban *hijâb* sebagai pakaian muslimah ini, kalangan *mufassir* modern maupun feminis Islam berpandangan bahwa pemahaman tersebut bukanlah berdasarkan bunyi teks, tetapi semata-mata berdasarkan logika mereka masing-masing. Alasannya, bahwa dalam Al-Qur‘an dan hadits tidak pernah secara khusus menetapkan mode pakaian tertentu sebagai penutup muka, sejenis *burqa* (cadar). Nasaruddin Umar menyatakan, hadits Nabi menjelaskan dengan tegas bahwa wajah termasuk dalam pengecualian, sama halnya dalam shalat maupun suasana ihram, wajah tidak boleh

---

<sup>70</sup> Hasanain Muhammad Makhluḥ, *Safwatul Bayân Lima‘âni al-Qur‘an*, Kairo: Dâr al-Basyair, 1994, hal. 190.

<sup>71</sup> Ada persamaan antara istilah *harâm* (Arab) dengan *haramlik* (Turki), keduanya merujuk pada perempuan-perempuan yang ada dalam rumah tangga serta area khusus untuk perempuan, sebagai lawan dari tamu dan area khusus untuk laki-laki (*salamlik*). Lihat Fadwa El-Guindi, *Jilbab antara Kesalehan, Kesopanan, Dan Perlawanan*, ..., hal. 12-14.

ditutupi. Bahkan Qasim Amin, menganggapi penutup muka bukanlah berasal dari pokok-pokok agama yang penting dalam Islam, sebab itulah beliau menganjurkan untuk membuang *hijab* (*al-sufūr*) karena dianggap membawa kemunduran dunia Timur/Islam.<sup>72</sup> Bahkan bentuk *hijab* juga dianggap menjadi identitas dari sebuah radikalisme agama, yang akhir-akhir ini identik dengan terorisme.

Dengan begitu, tentunya bentuk *hijab* merupakan pembatas perempuan walaupun (seperti halnya yang diterangkan terdahulu) tidak wajib, yang diharuskan oleh Allah ialah menjaga auratnya.<sup>73</sup> Tetapi seiringi pada perubahan waktu, lama-lama *hijab* kini berubah maknanya dari awalnya berarti tabir/sekatan (spisifik istri-istri Nabi) berganti makna menjadi pakaian untuk para wanita muslimah.

2. Jilbab dalam QS. al-Ahzâb/33: 59. Allah SWT berfirman:

يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ۚ ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا



*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.(QS. al-Ahzâb/33: 59).*

Berdasarkan *asbâb an-Nuzûl*, ayat tersebut diturunkan pada situasi setiap wanita berstatus sebagai wanita merdeka (seperti perempuan-perempuan saat ini) serta ada yang berstatus sebagai budak

<sup>72</sup> Demikian juga sebagian pemikir Mesir lainnya, seperti Rifa'ah al-Tahtawi, Ali Mubarak, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Sa'ad Zaghlul, Faris Namir, Marqas Fahmi, Ibrahim al-Qanunui, al-Muwailihi dan lainnya. mereka mencela *hijab* perempuan dan menyandarkan kemundurannya kepada pengajaran-pengajaran agama. Para pemikir ini juga menyerukan kebebasan perempuan dan menjawab kesalahfahaman tentang *hijab*. Para pemikir ini mayoritas adalah mempunyai latar belakang pengetahuan yang bersentuhan dengan pengaruh Barat. Bahkan, perempuan Mesirlah yang memelopori pembatalan kewajiban memakai cadar (*hijab*). Tepatnya pada tahun 1923, tepat ketika Huda Sha'rawi dan Saiza Nabarawi bersama delegasinya melangkah keluar dari kereta api yang mengantarkannya kembali ke Kairo. Sampai sekarang di kawasan tersebut dikenal sebagai *Maydan Tahrir* (Padang Pembebasan). Mereka juga mendeklarasikan "keinginan perempuan untuk mengakhiri pengekangan ke atas mereka di rumah". Lihat Atiyah Saqar, *Asy-Syeikh. Hijab antara Tasyrik dan Sosial*, Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise, 2005, hal. 398-405.

<sup>73</sup> Nashruddin Baidan. *Tafsir bi al-ra'yi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 131.

(wanita yang bisa dimiliki serta diperdagangkan). Ayat ini turun sebab wanita merdeka mendapati sebuah kejadian yang tidak mengenakan. Sebelum ayat ini turun, ramai ditemukan orang jahat di wilayah Madinah yang gemar merendahkan para wanita yang berjalan bersama tanpa ada sesuatu yang membedakannya. Pada saat itu, orang-orang jahat tersebut diingatkan agar tak melecehkan, tetapi mereka berasumsi sembari mengucapkan: “kami kira mereka wanita budak”. Lalu turunlah ayat tersebut dalam konteks guna membantu memberikan identitas kepada wanita melalui busana.<sup>74</sup>

Riwayat lain juga menyebutkan ayat ini diwahyukan kepada perempuan-perempuan Madinah ketika itu yang berkeliaran di malam hari untuk membuang hajat. Ketika itu orang-orang fasiq juga keluar rumah. saat mereka memandang perempuan memakai cadar, mereka berkata “dia wanita merdeka”, sehingga nantinya mereka melupakannya. ketika mereka memandang perempuan yang tak bercadar, mereka akan berkata “dia merupakan budak”, mereka lalu menangkapnya. Lalu turunlah ayat ini.<sup>75</sup>

Situasi tersebut juga dikuatkan dengan situasi Madinah saat itu yang tidak tentram. Sebab kondisi perang yang berurutan serta berkesinambungan. Baru saja umat Islam mengalami kekalahan pada perang Uhud yang menimbulkan jumlah janda serta anak yatim membludak. Kaum wanita yang memakai jilbab saat itu merupakan kalangan bangsawan. Kalangan ini hampir tak pernah mendapatkan pelecehan oleh para pria mesum.<sup>76</sup> Himbuan untuk mengenakan jilbab kepada kalangan wanita muslimah pada saat itu cukup etis agar meminimalisir persoalan serta tanggungan intern kalangan muslim. Maka himbuan agar mengenakan jilbab berperan menjadi upaya kemajuan untuk kalangan wanita.

Menurut Hamka, ayat ini menjadi ketetapan agar membatasi busana wanita setelah Islam dengan busana wanita Jahiliyyah. Sebelum ayat tersebut ada, pakaian muslimah dengan perempuan non muslim sama (Musyrik dan ahli zimmi), antara busana wanita merdeka serta budak, antara perempuan biasa serta busana perempuan pezina, semuanya sama. Dengan demikian sambungan ayat tersebut yaitu: “yang demikian itu supaya mereka dikenal, maka tidaklah mereka akan diganggu orang” karena dengan tanda jilbab tersebut menjelaskan bahwa mereka merupakan kalangan terpandang. “dan

---

<sup>74</sup> Imam Al-Tabari, *Jâmi' Al-Bayân fî Tafsîr Âyat Al-Qur'ân*,. Egypt: Dar Ilm. 2001, jilid, 3, hal. 235.

<sup>75</sup> Abi al-Hasan al-Wahidi, *Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dar al-Kutub, 1991, 377.

<sup>76</sup> Nasaruddin Umar, “Antropologi Jilbab”, ..., hal. 41.

*Allah memberi ampun, lagi penyayang*”.<sup>77</sup> Husein Muhammad juga menerangkan perihal ayat itu menghimbau mengenakan jilbab ditujukan menjadi upaya guna menampakkan identitas antara wanita merdeka dengan perempuan budak. Yang mana perempuan budak dalam budaya kala itu, dipandang rendah serta dianggap tak setara dengan wanita merdeka, maka mereka mudah dijadikan sebagai korban tindakan seksual (*sexual harassment*). Dengan menggunakan jilbab, mereka cenderung lebih gampang diketahui sebagai wanita merdeka serta terpandang, juga agar mereka tak dilecehkan.

Secara sistematis, ayat sebelum dan setelah QS. al-Ahzâb/33: 59 tersebut menggambarkan perihal ayat tersebut turun sesudah larangan menyakiti orang-orang beriman. Artinya secara struktur ayat tersebut sangat sejalan dengan klausa-klausa setelahnya, sehingga persoalan jilbab pada ayat tersebut merupakan persoalan identitas wanita merdeka supaya tak direndahkan. Maknanya, jilbab diinginkan agar bisa membatasi jarak penglihatan lelaki terhadap perempuan. Ayat tersebut beranggapan perihal wanita merdeka yang dilihat dengan pandangan baik (tidak mengarah kepada pelecehan) maknanya lebih menyenangkan serta tidak menyakiti.

Al-Qurthubi menerangkan bahwa ayat ini turun saat kalangan perempuan kala itu menutupi kepala mereka tetapi dalam waktu yang sama mereka melupakan kepala serta leher mereka sehingga tak tertutupi. Berdasarkan ayat itu, Allah SWT. menyuruh mereka agar menutupkan kain ke dada supaya mereka menutupi leher pula, lubang baju (*jaib*), telinga, serta rambut sekaligus.<sup>78</sup> oleh karenanya, pembahasan terkait ayat tersebut relatif menunjukkan tentang cara mengenakan jilbab atau tutorial mengenakan jilbab pada masa turunnya ayat itu. Dan juga pada ayat lain dikatakan, pengenaaan jilbab ini bermanfaat menjauhkan wanita dari paparan matahari yang menyengat kulit serta menjaga dari dinginnya suhu. Sebagaimana firman Allah SWT. QS. An-Nahl/16: 81:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا  
 وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ  
 يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ

“Dan Allah menjadikan bagimu tempat bernaung dari apa yang telah

<sup>77</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, ..., hal. 125.

<sup>78</sup> Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubi, *Al-Jâmi` Li Ahkâm Al-Qur`ân*, ..., hal. 95.

*Dia ciptakan, dan Dia jadikan bagimu tempat-tempat tinggal di gunung-gunung, dan Dia jadikan bagimu pakaian yang memelihara kamu dari panas dan pakaian (baju besi) yang memelihara kamu dalam peperangan. Demikianlah Allah menyempurnakan nikmat-Nya atasmu agar kamu berserah diri (kepada-Nya”).* (QS. An-Nahl/16: 81)

Selain itu, jilbab juga bermaksud menjaga aurat dan juga digunakan sebagai identitas wanita muslimah, seperti halnya Firman Allah SWT.:

يٰۤاٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَءَ تِكُمْ وَّرِيْشًا ... ﴿٢٦﴾

*“Wahai Bani Adam! sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan, ...”* (QS. Al-A’raf/7: 26)

Dengan demikian jelaslah, bahwa ‘illah pada seruan ayat tersebut ialah memelihara derajat wanita penggunaanya dari godaan lawan jenis (sebab diperhatikan secara fisik juga biologis, elemen badan perempuan yang tampak memiliki ciri khas yang bisa mengundang syahwat yang menggairahkan pria atau menyebabkan kejadian yang tidak diharapkan), ataupun oleh lingkungan alam setempat selain manusia. Pentingnya aspek ini yang pada penggunaan pakaian disebutkan Allah menjadi busana taqwa, yang telah semestinya dipakai oleh wanita-wanita muslimah yang hendak melindungi pribadi dari kejadian buruk yang barangkali tiba dari luar, apakah itu yang membahayakan tubuhnya ataupun akhlaknya seperti halnya maksud serta tujuan peneanan jilbab yang sudah dikatakan di atas. Sebagaimana firman Allah SWT.:

.... وَّلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ذٰلِكَ مِّنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ



*.....”dan pakaian takwa, Itulah yang paling baik. yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, Mudah-mudahan mereka selalu ingat”.* (QS. Al-A’raf/7: 26)

Dengan berjilbab, wanita muslimah sudah mendapat sejumlah keutamaan (kebaikan), sementara kebaikan yang lain mesti dengan kewajiban lainnya. Allah memulai ayat 59 pada surat al-Ahzhâb ini secara isyarat untuk istri-istri Nabi supaya mereka mengenakan jilbab. Aspek tersebut seperti anggapan perihal mereka merupakan pedoman untuk seluruh wanita. Sesudah itu, ayat disisihkan serta menerangkan perihal seruan tersebut merupakan seruan wajib bagi setiap wanita,

seperti halnya firman Allah, “*kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin*”. Dalam penggalan ayat ini terdapat alasan yang tegas bahwa semua perempuan mukmin diharuskan memakai jilbab.<sup>79</sup> disebabkan surat al-Ahzâb/33: 59 tersebut tak dengan mutlak menyerukan wanita mengenakan jilbab untuk perlindungan auratnya, sehingga lebih lanjut datanglah surat an-Nûr/24: 31 menjadi penguat tujuan mengenakan jilbab sebagai penutup aurat wanita.

3. *Khimâr* pada surat an-Nûr/24: 31, Allah SWT berfirman:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَتَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

“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 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

<sup>79</sup> Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Rawâ’i al-Bayân Tafsîr Ahkâm Ayat al-Ahkâm min al-Qur’ân*, juz II, Kuwait: Dâr al-Qur’an al-karim, 1971, hal. 378.

*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”.* (QS. an-Nûr/24: 31).

Ayat tersebut dengan jelas menyerukan kaum wanita agar melindungi kedudukannya serta menjaga aurtanya dari orang-orang yang tidak boleh memenadangnya. Sesudah turunnya ayat tersebut, dengan praktis kalangan wanita yang beriman diserukan agar memperlonggar jilbabnya.<sup>80</sup>

Al-Suyuthi mengatakan riwayat bahwa suatu hari Rasulullah Saw. tengah bersama Ummu Salamah dan Maimunah, ketika itu masuk seorang sahabat yang buta penglihatannya bernama Abdullah bin Ummi Maktum. Rasulullah Saw. seterusnya berbicara terhadap Ummi Salamah serta Maimunah: “ber*hijâb*lah darinya”. seterusnya keduanya berbicara: “bukankah dia merupakan orang yang buta?”. Rasulullah Saw. kemudian menjawab: “apakah kalian berdua tak dapat melihatnya?”<sup>81</sup>

Ibn Katsir menjelaskan bahwa *asbâb an-Nuzûl* ayat ini difaktori oleh peristiwa yang mengikutsertakan Asma binti Mursyidah. Asma ini mempunyai sebuah lokasi yang berada di tengah-tengah perkampungan Bani Haritsah. Kalangan wanita di sana masuk menuju lokasi kepunyaan Asma ini tanpa memakai sarung atau busana penutup bagian bawah tubuh menyebabkan gelang, kaki, serta pinggul mereka bisa tampak. Asma seterusnya berkata: “penglihatan ini sungguh tak layak”. Sesudah itu kemudian turunlah ayat tersebut.<sup>82</sup>

Riwayat lain juga mengatakan, suatu hari Asma’ binti Abi Bakar masuk menuju kediaman Rasulullah Saw. menggunakan busana yang tipis, lalu ketika Rasulullah Saw. melihatnya, ia menjauh darinya serta mengatakan: “wahai Asma’, sesungguhnya perempuan yang telah haid (*baligh*) maka tidak halal terhadapnya untuk memperlihatkan badannya kecuali wajah serta telapak tangannya”.<sup>83</sup>

Kata *khumur* termasuk bentuk jamak dari *khimâr* yang berarti supaya melindungi rambut, leher serta anting-anting mereka. Ibnu Waki’ menceritakan kepada kami. Ia mengungkapkan: Zaid bin Hubaib menceritakan kepadaku dari Ibrahim bin Nafi’, ia

---

<sup>80</sup> Al-Qurtubî, *al-Jâmi’ Li Ahkâm al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993, hal. 174.

<sup>81</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *Asbâb an-Nuzûl*, ..., hal. 256.

<sup>82</sup> Abu al-Fida’ Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Adhîm*, jilid 3, ..., hal. 44.

<sup>83</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *Asbâb an-Nuzûl*, ..., hal. 256.

mengungkapkan: al-Hasan bin Muslim bin Yanaq Menurut Shafiyah binti Syaibah, dari Aisyah, ia mengatakan, saat turun ayat “*dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya*”, mereka mencabik kain mantel sampai ke sisi samping serta digunakan menjadi kerudung. Yunus mengisahkan kepadaku, ia mengungkapkan: Ibnu Wahab memberitahukan kepada kami, ia berkata: Qurrah bin Abdurrahman menunjukkan kepada kami dari Ibnu Syihab dari Urwah, dari Aisyah. Istri Nabi Saw., dia berkata, “Semoga Allah merahmati wanita-wanita kaum Muhajirin”. saat ayat ini diwahyukan, “*Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya*”, mereka nantinya mencabik kain mereka yang tebal, lalu memakainya menjadi kerudung.<sup>84</sup>

Ayat tersebut sudah menerangkan batasan busana wanita, perihal wanita mukminat harus menutup rambut, leher serta dada mereka. Kata *khumur* yang digunakan dalam ayat tersebut merupakan wujud jama “berdasarkan kata *khimâr* yang bermakna penutup kepala atau kerudung”. Sementara kata *yadhribna* bersumber pada akar kata *dharaba* yang pada kaidah bahasa Arab, apabila kata *dharaba* dipadukan dengan kata awalan ‘*ala* maka artinya ialah “menaruh benda terhadap benda”, maka diaanggap menjadi pembatas atau penutup. sedangkan *juyûb* (kerah baju) yang dikatakan pada ayat tersebut merupakan kiasan pada penutup dada, sebab yang melindungi dada tak lain ialah kerah baju. Sehingga cukuplah seruan tersebut, kalangan wanita mesti melindungi rambut, daun telinga, leher serta dada mereka.<sup>85</sup>

Dengan memadukan surat al-Aḥzâb ayat 59 serta surat an-Nûr ayat 31 itu, sehingga bisa disimpulkan bahwa hakikat umumnya ayat-ayat itu menjaga kesucian serta kehormatan kalangan wanita, sehingga mereka bisa hidup dengan suasana damai dan tentram. Seruan Allah terkait *hijâb* (jilbab) yang terdapat dalam Al-Qur’an terus dimulai menggunakan kata-kata “*wanita-wanita beriman*”, menggambarkan sungguh asasinya kedudukan *hijâb* (jilbab) untuk wanita muslimah.

#### D. Jilbab Perspektif Ulama klasik

Terdapat beragam penafsiran para Mufassir pada ayat jilbab dalam Al-Qur’an, Allah berfirman terkait jilbab hanya pada satu tempat, yakni dalam QS. al-Aḥzâb/33: 59. serta menutup aurat secara global diterangkan dalam QS. an-Nûr/24: 31. Pada pemaknaannya juga kalangan ulama terus

---

<sup>84</sup> Fadwa El Guindi, *Abu Ja’far Muhammad Bin Jarir Tafsir at-Thabari*, Terj. Ahsan Askan, ..., hal. 110.

<sup>85</sup> Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al-Qur’an dan Sunnah*, ..., hal. 54.

mengaitkan kedua ayat itu. Surah al-Aḥzâb/33: 59 termasuk penyempurna syariat berdasarkan surah an-Nûr /24: 31.

Sebagian besar jumbuh ulama klasik semisal *mazâhib al-Arba'ah*, al-Qurthubi, al-Tabari, al-Zamakhshari, serta lainnya,<sup>86</sup> setuju pada keharusan memakai jilbab untuk perempuan islam. Walaupun pada aspek tersebut, kerap dijumpai ketidaksamaan terkait kiat penggunaannya sebab ketidaksamaan batas aurat perempuan.

Menurut 4 Madzhab, Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah serta Hanabilah berpandangan perihal wajah perempuan bukanlah aurat yang mesti dijaga di hadapan pria lain, jika sekiranya tak dikhawatirkan adanya tuduhan *jinsiyah* (gangguan seksual), menggugah syahwat seks pria yang memandangi. Sementara Syafi'iyah juga ditemukan yang berpandangan bahwa wajah serta telapak tangan perempuan merupakan aurat (bagian yang mesti dijaga) semisal yang terdapat pada kitab *Madzahibul Arba'ah* tak dilarang membuka telapak tangan serta muka terhadap perempuan pandangan mereka dikarenakan perempuan tak dapat bersosialisasi terhadap penduduk setempat baik itu dalam perdagangan, syahadah (persaksian suatu persoalan), berdakwah kepada masyarakatnya dan lainnya yang seluruhnya tak mungkin efektif terlaksana apabila tidak terbuka dan kelihatan.<sup>87</sup>

Selanjutnya, al-Maraghi mengutip pandangan Ali bin Talhah yang meriwayatkan dari Ibn Abbas. Ia berkata, Allah menyerukan istri-istri kalangan mukmin, jika mereka keluar dari kediaman mereka pada sebuah kepentingan, agar mereka menutup muka mereka, pada kepala menggunakan jilbab, serta boleh menampakkan sebelah mata.<sup>88</sup> Dan pandangan yang serupa terhadap pandangan tersebut ialah Ali al-Shabuni dalam tafsirnya yang mengutip dari al-Tabari, bahwa Allah menyerukan terhadap perempuan Islam saat keluar dari kediaman mereka untuk sebuah kepentingan, seharusnya mereka menutup mukanya pada kepala serta sekedar menampakkan sebelah mata saja.<sup>89</sup>

Pandangan Ibn Katsir dan al-Qurtubi tak sama dengan al-Maraghi serta Ibn Mas'ud, ia memaknai perhiasan yang umum terlihat ialah muka dan telapak tangan. Sebab muka dan telapak tangan wajar tampak saat melakukan kegiatan serta ketika menjalankan ibadah, seperti ketika melaksanakan shalat serta ibadah haji. Aspek tersebut digambarkan dalam hadits yang diriwayatkan Abu Dawud dari 'Aisyah, "bahwa Asma' binti

---

<sup>86</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa adillatuh*, Jilid 1, Cet. IV, Dimasyq: Dâr al-Fikr, 1997, hal. 743.

<sup>87</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah*, ..., hal. 11.

<sup>88</sup> Ahmad Mustafa Al-Maragi, *Tafsîr Al-Marâghî*, jilid 8, ..., hal. 37.

<sup>89</sup> M. Ali Ash-Shabuni, *Shafwah al-Tafâsîr*, Madinah: Darul Hadits, 1990, Juz. 2, hal.

Abu Bakar pernah menjumpai Rasulullah dengan menggunakan busana yang transparan. Ketika melihatnya, Rasulullah seterusnya menjauh tdarinya serta berkata kepadanya, “Wahai Asma’ jika perempuan sudah haid, maka dia layak terlihat kecuali ini”. Beliau lantas memberi isyarat ke wajah dan kedua telapak tangan”. (HR. Abu Dawud).<sup>90</sup>

Demikian pula dengan al-Tabari beliau meriwayatkan hadis dari Qatadah, beliau meriwayatkan hadis dari ‘Aisyah dari Nabi Saw. beliau bersabda: “diharamkan terhadap suatu perempuan yang beriman kepada Allah serta hari akhir, jika ia sudah haid, menampakkan (sesuatu) tak termasuk muka serta kedua tangannya hingga kesini. Beliau kemudian menggenggam pertengahan lengannya. Serta seorang perempuan diharuskan memakai jilbab agar menjaga kepala, rambut, dan leher hingga dadanya.<sup>91</sup>

Imam al-Zamakhsyari dalam tafsir *al-Kasysyaf* mengatakan cara lain menutup aurat berdasarkan kalangan ulama yakni dengan menutup bagian atas diawali dari alis mata serta melingkarkan kain tersebut guna menutup hidung, jadi yang tampak ialah kedua mata serta sekelilingnya. cara lain yakni menutup sebelah mata serta jidat juga memperlihatkan satu mata saja, cara ini lebih rapat serta lebih mampu menjaga ketimbang cara sebelumnya. Cara berikutnya yang dikatakan al-Zamakhsyari ialah dengan menutup muka, dada serta mengurai kain jilbab tersebut ke bawah, pada aspek tersebut jilbab mesti panjang serta tak memadai jika sekedar menjaga kepala serta leher namun mesti pula dada serta tubuh, kiat-kiat tersebut merupakan pandangan ulama dalam menginterpretasikan ayat Al-Qur’an atau secara spesifik saat menerjemahkan kata *idnâ* (menjulurkan jilbab atau melepaskan kebawah).<sup>92</sup>

Kemungkinan dari sanalah timbul pandangan perihal berjilbab atau menutup kepala harus menggunakan kain yang lebar serta bisa menutup dada, lengan serta tubuh terlepas dari baju yang telah melindunginya, sebab jilbab menurut Ibnu Abbas merupakan kain panjang yang melindungi seluruh tubuh, jadi jika perempuan Islam sekedar menggunakan tutup kepala yang cenderung kecil bentuknya sekedar menutup kepala sehingga dia tergolong tidak disebutkan berjilbab serta tetap berdosa sebab tak utuh dalam berjilbab sebagaimana yang disyariatkan agama.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Al-Qurtubi, *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân*, jilid.7, ..., hal. 228.

<sup>91</sup> At-Tabari, *Jâmi’ al-Bayân ‘an ta’wîl Al-Qur’ân*, Jilid. 5, ..., hal. 419.

<sup>92</sup> Al-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 785

<sup>93</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah*, ..., hal. 11.

## E. Jilbab Perspektif Fundamentalists

Berdasarkan etimologis, fundamentalisme bersumber pada kata *fundamen* yang bermakna awal. sebutan fundamentalisme kerap diserupakan terhadap sebutan “*revivalisme, militancy, reasurtion, resurgence, activism serta reconstruction*”.<sup>94</sup> berdasarkan terminologis, Fundamentalisme merupakan upaya bergagasan perihal agama yang relatif menginterpretasikan diksi-diksi agama dengan plural serta harfiah. sebutan fundamentalisme mulanya diketahui dari penganut keyakinan Kristen (Protestan) di Amerika Serikat, kisaran periode 1910-an. penyebutan tersebut digunakan guna mengistilahkan pemangku kajian ortodoksi Kristen yang berasaskan pada kepercayaan mendasar tertentu.<sup>95</sup>

Dalam budaya Islam, penyebutan yang dipakai untuk menyebutkan orang-orang fundamentalis dikenal dengan sebutan *ushuliyyûn*, yakni mereka yang mengangungkan prinsip-prinsip dasar Islam seperti yang terdapat pada Al-Qur’an serta hadits. *Al-Ushuliyyah al-Islamiyah*, frasa lain yang dipakai, berkonotasi ulang terhadap Islam, serta melindungi dampak politik umat serta memperkokoh tonggak otoritas yang resmi (*syar’iyah al-hukm*).<sup>96</sup> Fundamentalisme Islam, berdasarkan pandangan ahli, merupakan aliansi keagamaan yang menunjang umat Islam agar kembali kepada prinsip-prinsip dasar Islam dengan cara meninggikan Al-Qur’an serta As-Sunnah ke dalam status sumber yang otoritatif serta berpendapat bahwa ajaran Islam secara kompleks, lengkap dan meliputi berbagai persoalan.<sup>97</sup>

Gerakan fundamentalisme Islam tersebut mengacu pada aliansi-aliansi Islam salaf yang dioperasikan oleh Ibnu Taimiyah yang menjadi pionernya. pada abad ke-20 dan 21, fundamentalisme memanifestasikan diri mereka pada aliansi radikal serta puritan dengan politis yakni aliansi wahabisme kepada Abdul Wahab, Jamaah Jihad kepada Maulana al-Maududi, Hizbut Tahrir kepada Taqiyyudin al-Nabhani, Ikhwanul Muslimin kepada Hasan al-Banna, serta komplotan terorisme al-Qaeda terhadap Osama Bin Laden.<sup>98</sup> Aliansi-aliansi reformis serta revivalis

<sup>94</sup> Harir Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1985, hal. 4.

<sup>95</sup> Nur Khasanah, dkk, “Fenomena Fundamentalisme Islam dalam Perspektif Antropologi,” dalam *Mizan: Journal of Islamic Law*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2020, hal. 173.

<sup>96</sup> Nur Khasanah, dkk, “Fenomena Fundamentalisme Islam, ...”, hal. 173.

<sup>97</sup> Muhammad Rasyid Ridlo, “Mendudukan Makna Jihad: Studi AnalitisKomparatif Pandangan Fundamentalists dan Modernis,” *Tsaqafah*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2018, hal. 112-11.

<sup>98</sup> Selain itu, “gerakan yang sama” di dunia Islam tidak anti sains modern, tapi justru mendorong umat Islam agar menguasainya. Perkembangan sains modern bahkan seiring sejalan dengan ajaran Al-Qur’an. Gerakan pembaharuan di dunia Islam adalah gerakan yang

tersebut, terinspirasi oleh gagasan Ibnu Taimiyyah (1268-1328) yang sangat mendalam dalam gagasan aqidah, hukum Islam serta lebih berperan pada sektor politik. Ia dibuktikan oleh sejumlah orang dijadikan sebagai bapak spiritual serta seorang revolusioner Islam (Sunni), sementara untuk sejumlah kelompok ia dianggap menjadi model gagasan Islam revivalis.<sup>99</sup>

Salah satu aliansi fundamentalisme yang dianggap tergolong sukses pada pemikiran politisnya merupakan aliansi Wahabisme. aliansi tersebut termasuk aliansi pada krisis moral spiritual yang oleh anggapan mereka mendapati persoalan, Ibnu Abdul Wahab kecewa terhadap penegasan praktik-praktik umum kala itu menjadi kemusyrikan serta kebodohan. Ia melawan sebagian pandangan kalangan ulama abad pertengahan serta memandang mereka melakukan bid'ah. Ia juga memeritahkan pentingnya pemaknaan yang bersih pada Islam serta kembali kepada kepercayaan ontologis pada wahyu.<sup>100</sup> aliansi Wahabisme menyatukan gairah keagamaan secara kekuatan militer serta nantinya ia menjadi sekutu Muhammad bin Saud, sesosok khalifah di kawasan Najed, guna melakukan pengembangan aliansi religio-politik. Ibnu Saud memakai pemahaman radikal Wahabi menjadi sebuah keinginan religious untuk melegitimasi aliansi jihadnya, dengan maksud menjatuhkan serta menggabungkan kabilah-kabilah lokal di setiap tanah Arab. kelompok Wahabi ini, seumpama kalangan Khawarij menganggap seluruh umat Islam yang menentang pemahaman mereka, menjadi orang kafir yang boleh diperangi dan diberantas serta darahnya halal untuk dibunuh. Mereka mesti dijatuhkan agar terciptanya keserupaan serta kekuatan umat Islam.<sup>101</sup>

Kemunculan golongan fundamentalisme tersebut dikarenakan saat mereka menganggap sejumlah orang yang sangat jauh dari nilai-nilai Islam yang tidak hirau terhadap semua yang terjadi, mereka adalah

menyeru umat Islam agar kembali pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, mempertahankan kemurnian Islam dan membersihkannya dari paham-paham "asing" yang mengotorinya, mengamalkan syari'at Islam dalam segala aspek kehidupan, menghapus taklid buta dalam beragama, ketahayulan, khurafat, kejumudan berfikir dan menggalakkan ijtihad, serta menentang setiap pemikiran dan budaya "asing" utamanya dari Barat, yang bertentangan dengan Islam. Gerakan pembaharuan pun menyeru umat Islam agar melawan makar jahat musuh-musuh agama dan umat Islam. Lihat M. Nasir Tamara (ed), *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 108.

<sup>99</sup> Riffat Hassan, "A Testimony of The Truth. Uraian tentang hal ini dapat dibaca pada: Riffat Hassan, *Mempersoalkan Istilah Fundamentalisme Islam*", terj. Dewi Nurjulianti, dalam jurnal *Ulumul Quran*, Vol. 4, No. 3 Tahun 1993, hal. 32-41.

<sup>100</sup> Laura S, *Etheredge, Islamic History*, New York: Britania Educational, 2010, hal. 226.

<sup>101</sup> Laura S, *Etheredge, Islamic History*, ..., hal. 228.

golongan yang keras memerangi serta melawan mereka menggunakan kekuatan serta upaya yang optimal guna mengembalikan mereka kepada kemuliaan yang telah hilang, serta masa lalu yang cerah.<sup>102</sup> Golongan yang fundamentalisme menganggap terpukul, murung serta sakit, memandang realita yang dialami kalangan muslimin. Tetapi persoalan serta kesalahan tak akan berganti serta terselesaikan sekedar dengan kemurungan.<sup>103</sup> Sadar serta bangkit merupakan jalan akhir guna memperbaiki sebuah negeri pada kekurangan serta ketertinggalan. sebab untuk mereka sesungguhnya musibah yang menyerang umat Islam saat ini berpangkal pada ketidakpedulian umat Islam terhadap perbaikan-perbaikan yang kompleks pada zaman canggih sekarang ini, serta ketidakpekaan umat Islam pada kekuatan-kekuatan baru yang sudah membangkitkan perubahan-perubahan tersebut.<sup>104</sup>

Ada sejumlah teori yang bisa menerangkan terkait timbulnya fundamentalisme Islam. *Pertama*, akar historis fundamentalis klasik. Akar fundamentalis ini didapatkan dalam aliansi pemurnian yang dikemukakan oleh Ibn Taimiyah. *Kedua*, akar historis fundamentalis kontemporer. Dalam periode ini kemunculan fundamentalis menjadi suatu aliansi bisa diukur berdasarkan sejumlah motif, semisal motif kolonialisme, motif gerakan modernisme, serta reaksi pada euforia perbaikan. *Ketiga*, akar historis fundamentalis post Modern. Pada dekade tahun 1960-an, terjadi kehampaan jiwa serta frustrasi di antara dunia Islam yang dikarenakan ada kemauana untuk melebihi Barat. Gagasan tersebut berimpikasi terhadap penegakan beragam aliansi Islam yang bermaksud untuk menggapai cita-cita itu semisal aliansi Jama'at Islam di Pakistan, Ikhwan al-Muslimin di Mesir, serta Hizbut Tahrir.

Kelompok Fundamentalis Islam yakin perihal agar membalikkan kekuatan Islam seperti masa keemasan dulu, umat Islam mesti kembali ke dalam formalisme keagamaan serta historis masa lalu. Bergairah mengembalikan lambang serta identitas Islam masa lampau selalu

---

<sup>102</sup> Hasan Bin Falah al-Qahtani, *Pedoman Harakah Islamiyah*, terj. Ummu 'Udhma 'Azmina, Solo: CV Pustaka Mantiq, 1994, hal. 15.

<sup>103</sup> Bukan hal yang baru bahwa kondisi masyarakat Islam, dari segi syar'i kini atau yang akan datang, adalah yang di kehendaki Allah SWT. Untuk mewujudkan kenyataan ini, orang-orang yang mempunyai ghirah besar (keinginan) untuk mengembalikan masyarakat pada jalan yang benar kadang-kadang sampai putus asa, jika melihat musuh-musuh Islam yang amat gigih memerangi Islam, bahkan melihat kegigihan misionaris-misionarisnya yang mengira kelahiran Islam pada awalnya sebagai sesuatu yang asing, aneh, ganjil dan berlawanan dengan kehidupan bangsa Arab zaman jahiliyah di Makkah, sekitar abad ke lima masehi. Lihat Azumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal", dalam jurnal *Ulumul Quran*, Vol. 4, No. 3, 1993, hal. 18-24.

<sup>104</sup> Syaqui Abu Khalil, *al-Hadharah al-'Arabiyah al-Islamiyah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007, hal. 49.

ditekankan, tak terkecuali pengenaaan jilbab pada kalangan wanita serta penjagaan kumis serta jenggot pada pria.<sup>105</sup>

Berasaskan pembahasan teoritis terkait fundamentalisme tersebut, penulis berupaya menjabarkan pendapat ahli fundamentalis terkait konteks jilbab yang ditingkatkannya serta dampak pada pendapatnya pada penerus sesudahnya, antara lain tokoh-tokoh semisal Ibnu Taimiyah, Muhammad Abdul Wahab, al-Albaniy, al-‘Usaimin, serta Abu A’la al-Maududi.

Menurut Ibnu Taimiyah, diperintahkannya kalangan perempuan memakai jilbab, maksudnya supaya mereka tidak dikenal. Yaitu menutup muka atau melindungi muka dengan memakai cadar. Maka saat itu posisi muka serta tangan merupakan zinah (perhiasan) yang disyariatkan agar tak dipertontonkan kepada pria lain (*ajânib*). Dengan demikian, sehingga tak terdapat celah lain yang terlupakan, yang dibolehkan terhadap kalangan pria lain untuk melihatnya tak termasuk busana yang terlihat di luar.<sup>106</sup>

Pada aspek tersebut Ibnu Taimiyah menyatakan tentang ayat jilbab berhubungan dengan perempuan jika keluar dari rumahnya, sementara ayat *hijâb* berhubungan dengan perempuan saat bercakap (terhadap pria yang bukan mahramnya) di rumahnya.

Ibnu Abbas mengungkapkan, Allah menyerukan perempuan mukmin saat keluar rumah sebab suatu kepentingan, harusnya menutup muka menggunakan jilbab pada pangkal kepala hingga ke bawah. Tafsir kalangan sahabat bisa dijadikan sebagai *hujjah*, serta sebagian ulama menyatakan bahwa permasalahan tersebut ada pada hukum yang dimarfu’kan kepada Nabi Saw. Ibnu Abbas juga berpandangan perihal yang terlihat sekedar satu mata saja, sebenarnya lebih menekankan berupa keringanan dalam persoalan tersebut, sebab darurat serta adanya keperluan guna melihat jalan. Apabila tidak ada keperluan sehingga tak berkeharusan membuka mata.<sup>107</sup>

Sedangkan al-Albaniy,<sup>108</sup> dalam persoalan pakaian muslimah

<sup>105</sup> Amru Abdul Mu’in Salim, *Albaniy dan Manhaj Salaf*, terj. Ahmad Yuswaji, Jakarta: Najla Press, 2003, hal. 17.

<sup>106</sup> Ibnu Taimiyah, *et., al., Jilbab dan Cadar dalam Al-Qur’an dan as-Sunnah*, terj. Abu Said al-Anshori, Jakarta: Pedomam Ilmu Jaya, 1994, hal. 5.

<sup>107</sup> Ibnu Taimiyah, *et., al., Jilbab dan Cadar dalam Al-Qur’an dan as-Sunnah*, ..., hal. 85.

<sup>108</sup> Nama lengkap beliau adalah Muhammad Nâsiruddîn bin Nuhbin Adam Najâtî Abû Abdîrrahmân. Beliau lebih dikenal dengan sebutan al-Albâniy karena lahir di Albania tepatnya di Asyqdarah (ibu kota Republik Albania saat itu) pada tahun 1914 M/1332 H. Beliau juga dikenal dengan al-Dimasyqiy karena pernah menetap di Damaskus selama kurang lebih lima tahun; Beliau juga dikenal dengan al-Urduniy karena Yordania merupakan tempat tinggal dan tempat wafatnya. Ia lahir dalam lingkungan keluarga yang taat beragama.

membuat pengertian yang bisa menunjukkan batasan antara jilbab, *hijâb*, serta *khimâr*. Ketiga istilah tersebut menurutnya memiliki perbedaan arti yang relatif kecil, serta sejumlah ulama menggambarkan pengertian yang sama, sehingga apabila dikatakan *hijâb* maka yang dimaksud ialah jilbab, begitu juga sebaliknya.

Menurut al-Albaniy, Jilbab merupakan kain yang dikenakan perempuan (guna melindungi badannya) di atas busananya.<sup>109</sup> hakikatnya, jilbab ini dipakai kalangan perempuan di atas *khimâr*-nya saat keluar rumah, sebab jilbab itu sangat menjaga juga sulit agar dipahami bentuk kepala serta bahunya. Sedangkan *hijâb*, al-Albaniy mengatakan perihal adanya perbedaan arti dari jilbab serta *hijâb*. Keduanya memiliki keutamaan yaitu seluruh jilbab merupakan *hijâb*, tetapi tak seluruh *hijâb* merupakan jilbab.<sup>110</sup>

Sedangkan mengenakan *niqâb* atau penutup wajah bagi wanita menurut al-Albaniy termasuk perilaku yang mulia serta dengannya seorang wanita telah meneladani perempuan-perempuan utama dari kalangan *ummahât al-mukminîn* (istri-istri Rasulullah Saw.), sedangkan hukum memakainya ialah mustahab atau sunnah yang ditekankan serta tak termasuk dalam sebuah keharusan yang bersifat mutlak. Sunnah berdasarkan istilah tak serupa dengan sunnah pada defenisi syar'i; sunnah berdasarkan istilah kalangan fuqaha merupakan sebuah perlakuan tak termasuk perbuatan fardu serta wajib. Adapun sunnah dalam syari'at maknanya ialah syari'at dengan kompleks yang terdiri dari fardu, sunnah, adab, akhlak serta muamalah.<sup>111</sup> Bagi al-Albaniy, walaupun peradaban semakin mendapati kerusakan serta degradasi moral semakin melebar, namun hukum syar'i yang sudah ditentukan oleh Al-Qur'an serta as-Sunnah mesti transparansi terhadap pengetahuan masyarakat. Seperti firman Allah SWT. QS. al-Baqarah/2: 159:

Ayahnya Haji Nûh termasuk seorang ulama besar di Albania bermazhab Hanafi. Lingkungan ia tinggal ketika masih muda juga merupakan lingkungan yang kental nafas agamanya, memelihara ajaran dalam segala aspek kehidupan. Hingga berkuasalah raja Albania saat itu, yaitu Ahmad Zugû, yang mengadakan perombakan total atas sendi-sendi kehidupan masyarakat yang menyebabkan goncangan hebat bagi masyarakat Albania dan bagi al-Albaniy sendiri. Ahmad Zugû berkuasa dengan mengikuti langkah Kemal Attaturk di Turki. Di antara bukti kesewenang-wenangan Zugû adalah ia mengharuskan wanita-wanita muslimah menanggalkan jilbabnya. Lihat Mubarak bin Mahfuz Bamuallim, *Biografi Syaikh al-Albaniy: Mujaddid dan Ahli Hadis Abad ini*, Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'iy, 2003, hal. 13.

<sup>109</sup> Muhammad Nâsiruddîn al-Albaniy, *Jilbab al- Mar'ah al-Muslimah fî al-Kitâb wa as-Sunnah*, Ammân: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 1413 H., hal. 83.

<sup>110</sup> Abd Rasul Abd Hasan al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*. terj. Burhanuddin Fanani, Bandung: Pustaka Hidayat, 1984, hal. 38.

<sup>111</sup> Ukasyah Abdul Manan Athaiby, *Fatwa-fatwa Syaikh Albâniy*, terj. Amiruddin Abdul Djilil, Jakarta: Pustaka Azzam, 2003, hal. 148-149.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ  
 فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ ﴿١٥٩﴾

“*Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah Kami turunkan berupa keterangan-keterangan (yang jelas) dan petunjuk, setelah Kami menerangkannya kepada manusia dalam al-Kitab, mereka itu dilaknati Allah dan dilaknati semua yang dapat melaknati*”. (QS. al-Baqarah/2: 159).

Begitu juga pada hukum cadar, sebab syari’at sudah memutuskannya menjadi suatu sunnah sehingga ia dilarang disembunyikan dengan alasan menghindari kerusakan zaman. Tetapi Menurut al-Albaniy, kurang lebih terdapat 2 aspek yang mesti dilaksanakan dalam menanggapi persoalan ini, yaitu *pertama*, menjelaskan kepada masyarakat terkait hukum cadar ini dengan memakai dalil-dalil Al-Qur’an ataupun as-Sunnah, serta tak berasaskan taklid terhadap mazhab atau hanya berdasarkan budaya. *Kedua*, melaksanakan tarbiyah kepada kalangan-kalangan muslimah, dengan pembelajaran yang Islami, terutama di madrasah-madrasah, masjid-masjid, serta kampus-kampus dengan menyajikan pengetahuan agama yang berguna untuk mereka.

Menurutnya, tindakan *sufûr* serta *tabarruj* yang dilakukan perempuan akhir-akhir ini pada dasarnya kian hari memberikan dampak yang kurang baik untuk masyarakat terutama untuk perempuan tersebut. Dekadensi moral menjadi sulit diatasi serta kabar terkait tindak asusila pada perempuan semakin meningkat mengisi harian koran, media sosial, ataupun televisi. Akan tetapi, manusia dilarang mengatasinya secara pengharaman perihal yang dimubahkan dari Allah untuk kalangan perempuan yaitu memperlihatkan muka serta mengharuskan untuk menutupnya selain perintah dari Allah Ta’ala dan Rasul-Nya. Menurut al-Albaniy, satu aspek yang mesti ditinjau terhadap kalangan perempuan mukminah ialah walaupun memperlihatkan muka tersebut tak dilarang, namun menjaganya merupakan hal penting sebab aspek tersebut sudah digambarkan setiap perempuan mulia pada masa Nabi Saw. Walaupun al-Albaniy menentang mereka yang mengatakan wajib memakai cadar atau tutup wajah kepada perempuan, al-Albaniy menentang pula mereka yang menyatakan bahwa menjaga muka termasuk tindakan bid’ah serta berlebih-lebihan pada akidah. Maka, penutup wajah pada perempuan (baca: cadar atau yang sejenisnya) tak tergolong tindakan bid’ah dan berlebih dalam akidah, sebab tindakan tersebut sudah dicontohkan sejak masa Rasulullah Saw. masih hidup. Sedangkan yang menyatakan bahwa

memakai cadar ialah wajib, Menurut al-Albaniy juga tak bisa dibenarkan, sebab tak ditemukan satu dalilpun yang dengan spesifik serta tegas menyatakan hal itu (wajib).<sup>112</sup>

Selanjutnya, pemikiran al-'Usaimin sekitar jilbab. pendapatnya, pengkajian tentang jilbab perempuan muslimah takkan jauh dari pembahasan persoalan cadar, sebab bagi al-'Usaimin cadar dekat hubungannya terhadap maksud disyari'atkannya jilbab yang wajib dikenakan perempuan Islam. Jilbab menurut al-'Usaimin merupakan busana/selendang (الرِّدَاءُ) di atas kerudung (الْخِمَارُ) semacam mantel.<sup>113</sup> Beliau menggambarkan pengertian yang serupa dengan jilbab yaitu *hijâb*.<sup>114</sup> Pendapat al-'Usaimin, ber*hijâb* termasuk manifestasi perasaan malu yang sangat besar yang dengannya seseorang bisa terlindungi serta terhindar dari fitnah. Dengan ber*hijâb* juga seorang perempuan terperlihatkan akhlaknya sebagaimana Nabi Saw. diutus. Al-'Usaimin menganggap penting membahas persoalan jilbab ini, sebab meninjau realita masyarakat yang relatif mulai menentang agar berhijab serta berpandangan bahwa tak masalah kalangan perempuan bepergian tak menutup mukanya. Kondisi tersebut menjadikan sejumlah individu terutama muslimah semkain tidak yakin pada hukum menutup muka itu; apakah ia diwajibkan ataupun sekedar syariat atau mungkin sekedar taklid serta berasaskan budaya saja mengakibatkan hukumnya tak wajib serta tak juga disyariatkan (sunnah).<sup>115</sup> Pada aspek tersebut al-'Usaimin mengatakan dengan tegas perihal ber*hijâb* serta menutupnya seorang perempuan terhadap wajahnya dari pria asing termasuk persoalan yang wajib sebagaimana sudah dijelaskan terkait wajibnya oleh Al-Qur'an dan al-Sunnah serta Qiyas yang umum.<sup>116</sup>

Selanjutnya al-Maududi memaknai kata *jalâbîb*, jamak dari jilbab yang artinya pakaian yang longgar, *khimâr* atau *rida'*. Al-Maududi berpandangan perihal surat al-Nûr/24: 31 ini turun khusus mengenai perintah menutup wajah. Serta pada ayat tersebut pula bisa diketahui perihal perempuan saat keluar rumah diwajibkan memakai busana yang tertutup rapat semisal dengan memakai *khimâr* atau *niqâb*, yang termasuk penanda bahwa mereka ialah perempuan yang mulia serta supaya mereka

---

<sup>112</sup> Daniel W. Brown, *Menyoal Relefansinya Sunnah dalam Islam Modern*, terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim, Bandung: Mizan, 2000, hal. 20.

<sup>113</sup> Muhammad bin Shalih al-'Usaimîn, *Risâlah al-Hijâb*, Riyad: Dâr al-Qasim, 1417, hal. 12.

<sup>114</sup> Sehingga jika al-'Usaimin mengatakan *hijâb*, maka yang di maksud adalah jilbab, demikian pula sebaliknya.

<sup>115</sup> Muhammad bin Shalih al-'Usaimin, *Risâlah al-Hijâb*, ..., hal. 14.

<sup>116</sup> Muhammad bin Shalih al-'Usaimin, *Risâlah al-Hijâb*, ..., hal. 14.

tak diganggu oleh orang jahat.<sup>117</sup>

Dalam kitab sunan Abu Daud, Tirmizi, Muwatta' dan kitab hadis lainnya, sesungguhnya Nabi Saw menyerukan bahwa perempuan yang tengah ihram dilarang memakai *niqâb* atau juga memakai sarung tangan. Beliau juga tak membolehkan kalangan perempuan memakai dua sarung tangan serta *niqâb* pada ihram mereka. Kedua hadis tersebut menggambarkan secara nyata perihal kalangan perempuan ketika zaman Nabi Saw. Sudah tak asing memakai *niqâb* serta sarung tangan, dan mereka tak dibolehkan memakainya saat ihram. Ketetapan hukum tersebut tak bermaksud supaya muka kalangan perempuan diperlihatkan, tetapi secara umum bermaksud supaya *qina'* tak dipandang sebagai bagian dari ihram yang mesti dijaga sebagaimana *qina'* ini dijadikan sebagai busana mereka sehari-hari. Dalam hadis-hadis lain, diriwayatkan perihal seluruh istri Nabi Saw serta kalangan muslimah pada dasarnya melindungi muka mereka terhadap penglihatan individu lain saat mereka ihram. pada Sunan Abu Daud diriwayatkan dari 'Aisyah, ia berkata, "Suatu saat, rombongan yang mengendarai onta melewati kami yang sedang ihram bersama Rasul Saw. Apabila rombongan itu lewat di depan kami, maka salah seorang dari kami akan menjulurkan jilbabnya dari kepalanya untuk menutupi wajahnya, dan apabila mereka telah lewat, maka kami menyingkapnya lagi."<sup>118</sup> pada Muwatta Imam Malik diriwayatkan dari Fatimah binti Munzir, "Kami menutupi wajah kami, tatkala kami (Kaum wanita) sedang ihram, dan saat itu kami bersama Asma' binti Abu Bakar as-Siddiq, dan ia tidak mengingkari perbuatan kami."<sup>119</sup>

Berdasarkan sejumlah riwayat tersebut inilah al-Maududi melandaskan gagasannya terkait wajibnya perempuan memakai jilbab. Nyata bahwa al-Maududi kerap melandaskan gagasannya bersumberkan dari ayat-ayat Al-Qur'an, hadis serta pandangan kalangan sahabat Nabi.<sup>120</sup> Berdasarkan aspek tersebut juga perihal pengetahuan yang menjadi latar belakang pendangannya terkait jilbab ini termasuk manifestasi berdasarkan kekhawatiran beliau terhadap keadaan masyarakat di mana ia tinggal, serta negara Islam lain pada dasarnya. Aspek tersebut disebabkan munculnya tradisi yang cukup kuno yang tanpa hambatan menjadi sebab atas banyaknya pertarungan tradisi lokal terhadap tradisi yang timbul dari luar. Hal ini dipahami oleh al-Maududi dengan cara menjadikan masa Nabi dan sahabat menjadi pedoman serta acuan yang mesti dilakukan

<sup>117</sup> Abu al-A'la al-Maududi, *al-Hijâb*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt, hal. 300.

<sup>118</sup> Abu Dawud, *Sunan Abî Dawud*, juz II, hal. 167.

<sup>119</sup> Malik ibn Anas, *al-Muwatta'*. Kuala Lumpur, Malaysia: Zafar Sdn Bhd, 1997, hal.

<sup>120</sup> Abu al-A'la al-Maududi, *al-Hijâb*, ..., hal. 300-301.

serta ditiru. Fokus gagasan seperti inilah yang menimbulkan pemikiran beliau terkait jilbab demikian. Maka estetika yang tercerna ialah bahwa al-Maududi cukup teguh tetapi pada satu bidang terbelah terfokus pada historis Nabi (orientasi sejarah) serta melandaskan pandangannya terhadap sumber yang timbul zaman Nabi tanpa melaksanakan penerjemahan kembali (reinterpretasi) pada redaksi itu.<sup>121</sup>

## F. Jilbab Perpektif Modernis

Kata modernis secara leksikal termasuk derivasi dari kata “*modern*” (inggris) yang awalnya pada istilah Latin, *modernus* (sekarang), secara etimologi berarti “*of the present or recent time*” (sebuah hal yang terhubung dengan kekinian); “*not antiquated*” (tidak kuno), yang terbaru atau mutakhir. Dan kata ini juga bermetamorfosis sebagai modernisasi, maknanya “*to make suitable for present day need, to make or become modern in ideas.*” Maka dari itu modernis ialah merupakan seseorang yang berupaya membuat sebuah hal sehingga menjadi relevan terhadap zaman kekinian.<sup>122</sup>

Berdasarkan terminologi, ada beragam pengertian mengenai modernisme yang diungkapkan terhadap kelompok intelektual. Sebagaimana menurut Harun Nasution menerangkan perihal modernisme mengandung makna gagasan, aliran, gerakan, serta upaya-upaya untuk memperbaiki aliran-aliran, budaya, institusi-institusi lama supaya relevan terhadap pandangan serta kondisi baru yang dimunculkan terhadap ilmu pengetahuan serta teknologi canggih.<sup>123</sup>

Adapun modernisme Menurut Hasan Hanafi cenderung bermakna metaforis. Maknanya, ia mengiringi beragam *style* zaman serta berbagai metodologinya dalam mengatasi *al-thurats*, yang termasuk *style* dari luar serta berasaskan *al-thurats* yang menunjang adanya *al-hadastsah* (modernisme). Maka dari itu, “Modernisme” tak selalu berarti Barat. Sebenarnya, ia bermakna keterampilan suatu *al-thurats* guna melaksanakan ijtihad supaya dapat beradaptasi terhadap beragam kondisi seluruh zaman. Menurut Hasan Hanafi, secara umum kaburnya dalam memaknai kata “Modernisme” termasuk kesalahan memaknai *al-thurats* menjadi *al-taqlid* saja, namun tak berupaya agar mempelajari *al-thurats*

---

<sup>121</sup> Murtada Mutahari, *Hijâb: Gaya Hidup Wanita Islam*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 13.

<sup>122</sup> Muhammad Rasyid Ridlo, “Mendudukan Makna Jihad, ...”, hal. 109.

<sup>123</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 181.

menjadi *al-tajdid*.<sup>124</sup>

Sifat modernisme bisa dikategorikan dalam tujuh kategori. Pertama, *Apologetik*, maknanya kekhasan yang ditandai dengan perilaku membenaran pada Islam berdasarkan beragam rintangan yang muncul dari kalangan kolonial serta misionaris Kristen, maupun terdapat beberapa yang mengungkapkan sebuah cara guna memperlihatkan kelebihan Islam terhadap budaya Barat. Kedua, *Romantisme*, maknanya mengagungkan zaman dulu menjadi zaman kegemilangan masa Islam pada masa lalu. Ungkapan tersebut diperjelas oleh W. C. Smith, perihal kemunduran Islam, tidak disebabkan karena kesalahan dalam memahami agama tersebut, tetapi kesalahan pengikutnya. Inti kesalahan tersebut ialah sebab kalangan Muslim tersebut sudah meninggalkan agamanya. Ketiga, *keharusan ijihad*, maknanya penolakan terhadap sikap jumud (kebakuan berfikir) serta *taqlid* (mengikuti sebuah hal tanpa pemahaman). Keempat, *jalan tengah (wasathiyah)*, maknanya termasuk diantara beragam kecondongan ekstrim yang ada pada agama-agama serta aliran-aliran lain. Kelima, *pentafsiran ijma' Modernisme*, maknanya sebuah konsensus berkelompok yang bisa mengekang serta menghilangkan *ijma'-ijma'* terdahulu. Pemikiran tersebut kiranya diperjelas pula oleh ahli-ahli modernis lain seperti Muhammad Iqbal, Ali Jinah sebagai demokrasi Islam. Keenam, *Penolakan nilai-nilai Transendental*, maknanya, beragam norma moral dan keyakinan merupakan sebuah hal yang relatif serta validitasnya tertentu terhadap orang, waktu, juga kondisi. Ketujuh, *Penyembahan manusia kepada kedok ilmu pengetahuan*, maknanya perkembangan ilmu pengetahuan yang nantinya dapat menggambarkan kepada manusia terhadap seluruh kuasa Tuhan.<sup>125</sup>

Tak sama dengan fundamentalis, kalangan modernis Muslim memiliki pengertian jilbab sendiri. Seperti diterangkan Muhammad Syahrur, ia memiliki pendapat yang menarik dalam menjelaskan terkait permasalahan jilbab. Menurutnya jilbab menjadi busana tertutup tak termasuk penentuan hukum (*tasyr'i*), namun lebih termasuk bentuk pembelajaran (*ta'lim*) guna mengantisipasi adanya gangguan. Aspek tersebut dikarenakan salah satunya sebab *khitab* berdasarkan ayat itu dimaksudkan kepada Muhammad Saw. Dalam kapasitas beliau menjadi sesosok Nabi, bukan Rasul.<sup>126</sup> Terlepas dari itu, ayat ini pun turunnya di

---

<sup>124</sup> Muhammad Asrori Alfa, "Modernisme dan Fundamentalisme Sebagai Fenomena Gerakan Keagamaan dalam Sosial Masyarakat," dalam Jurnal: *el-Harakah*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2006, hal. 203.

<sup>125</sup> Muhammad Asrori Alfa, "Modernisme dan Fundamentalisme Sebagai Fenomena Gerakan Keagamaan dalam Sosial Masyarakat", ..., hal. 203.

<sup>126</sup> Abdul Mustaqim, "Pemikiran Fikih Kontemporer Muhamad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab", ..., hal. 75.

Madinah menggunakan metode pengetahuan yang berkarakteristik lokal-modern yang sangat erat terhadap konsep wanita Madinah supaya tidak mendapati tindak seksual yang dilakukan oleh pria nakal ketika mereka berkegiatan di luar rumah.<sup>127</sup>

Dalam istilah lain, jilbab termasuk suatu mode busana yang datang disebabkan oleh permintaan kehidupan bersosial, serta hakikatnya dapat beralih berdasarkan peralihan pada masyarakat tersebut. Menurutnya di zaman sebelum munculnya Islam dan sesudah kenabian Muhammad Saw. dan setelahnya, jilbab termasuk ragam busana yang berguna agar membedakan model busana wanita merdeka terhadap budak. Busana wanita merdeka, seperti yang dikenakan oleh Khadijah ra. merupakan penutup kepala yang berguna untuk menghadang panasnya sinar matahari, menata rambut agar tersusun, serta busana panjang yang menutup semua sisi bawah tubuh. busana mereka juga lapang, serta tak menyulitkan mereka dalam bergerak, di luar ataupun dalam rumah. Menurutnya lagi tak termasuk satu sisi atas area memasukkan kepala. Jadi jika mereka merunduk, maka sisi dada nantinya secara gampang tampak, apalagi jika belahannya luas. maka ayat itu diwahyukan supaya mengenakan penutup kepala yang menggantung sampai bawah, maka ketika model busana mereka tak memiliki sejumlah sisi yang tampak, mereka bekerja, sisi dada yang merupakan aurat untuk mereka tidaklah bisa terlihat.<sup>128</sup>

Secara khusus, pandangan Syahrur berbeda dengan *mainstreaming* fuqaha, Syahrur berargumen bahwa jilbab tersebut sekedar sebuah *ta'lim* bukan suatu *tasyri'* yang mengikat. Pandangannya tersebut seperti menyesuaikan dengan tori limit (*hudud*) yang dibangunnya. Jilbab berposisi sebagai *tahsinat*, penyempurna busana seorang wanita. Jilbab cenderung termasuk upaya perwujudan norma etis kultural.<sup>129</sup>

Selanjutnya, menurut Ibn 'Asyur, kata jilbab yang bermakna pakaian yang lebih kecil dari jubah namun lebih besar dari kerudung atau penutup muka. Ini diposisikan di atas kepala serta terjunta kedua bagian kerudung itu melewati pipi sampai ke pundak dan belakangnya. Ibnu 'Asyur mengatakan perihal jenis jilbab bisa bermacam-macam

<sup>127</sup> Muhammad Alim Khoiri, "Rekonstruksi Konsep Aurat (Analisis Pemikiran Syahrur)," dalam Jurnal: *Universum* Vol. 9, No. 2, Tahun 2015, hal. 156.

<sup>128</sup> Adanya perintah ini, menjadikan ciri serta kedudukan sosial dari perempuan merdeka dan hamba sahaya menjadi lebih jelas statusnya. Menurut Syahrur, kejelasan status tersebut "perempuan merdeka atau hamba sahaya" memberikan implikasi yang berbeda, baik perlakuan maupun tindakan hukum. Hal ini menjadi sangat penting untuk dilakukan karena jumlah hamba sahaya yang semakin bertambah seiring dengan makin luasnya daerah kekuasaan Islam.

<sup>129</sup> Pandangan Syahrur tentang hukum cukup unik, semangatnya kembali kepada *nash (return to the text)*, tetapi tidak kaku, melainkan sangat fleksibel, karena ada kategori batas atas dan batas bawah, yang menjadikan hukum lebih dinamis.

berdasarkan perbedaan kondisi (selera) perempuan serta yang ditujukan oleh budaya. Namun maksud yang diinginkan ayat tersebut ialah “membuat mereka lebih mudah dikenal sehingga mereka tidak digoda”<sup>130</sup>

Menurut Yusuf al-Qardhawi, jilbab merupakan seruan Allah serta bukan termasuk ijtihad kalangan ahli fiqh, bukan juga bid’ah yang dibuat oleh kalangan Islam.<sup>131</sup> Lebih dalam al-Qardhawi menyatakan, di kalangan para ulama terdapat kesepakatan terkait persoalan aurat perempuan yang tak dilarang diperlihatkan’. Saat mengkaji arti “*Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali apa yang biasa tampak daripadanya*” (QS. an-Nûr/24: 31), Menurut al-Qardhawi, kalangan ulama telah setuju perihal yang ditujukan tersebut ialah wajah dan telapak tangan. Jilbab termasuk keharusan yang mesti diterapkan kepada perempuan. Al-Qardhawi mengatakan perihal pandangan sebagian sahabat serta tabi’in perihal aurat merupakan seluruh badan tak termasuk muka dan telapak tangan. Aspek itu, sangat nyata dalam tafsiran mereka pada ayat “*apa yang biasa tampak daripadanya*”,<sup>132</sup> termasuk pengecualian yang bermakna mencakup sisi muka serta kedua telapak tangan, juga perhiasan lain yang layak, tak berlebihan serta tak bermegah-megahan, seperti cincin ditangan maupun celak pada mata.<sup>133</sup>

Maka dari itu, pendapat al-Qardhawi terkait jilbab itu, dilandaskan pada pengetahuan terkait nash-nash dengan cara holistik. Jilbab memiliki peran penutup guna melindungi kesucian serta akhlak perempuan. Jilbab bukan hanya lambang mimik keagamaan, namun ketentuan Allah SWT. Agar diresapi serta diterapkan oleh kalangan perempuan dengan cara memakainya guna menjaga seluruh tubuhnya yang tak boleh tampak serta dipertontonkan terhadap khalayak ramai.

Selanjutnya Fazlur Rahman, ketika berbicara tentang jilbab maka ia lebih mengarah kepada nilai etis sikap yang tersirat pada Al-Qur’an yang disinergikan terhadap kenyataan sejarah ketika ayat tersebut diwahyukan. Ideal moral yang diambil dalam Al-Qur’an yang mengkaji terkait perempuan ialah pada dasarnya serta seyogyanya wanita tersebut harus berperilaku yang baik, bersahaja ketika berbicara, berjalan, bersikap dan berpakaian.

Menurutnya, Wanita adalah makhluk Allah yang diciptakan dalam

<sup>130</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, ..., hal. 320.

<sup>131</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Larangan Berjilbab, Studi Kasus di Perancis*, terj. Abdul Hayyi al-Katanie, Jakarta: Gamma Insami, 2004, hal. 61.

<sup>132</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, terj. As’ad Yasin, Jakarta: GIP, 1995, hal. 431-436.

<sup>133</sup> Sukron Ma’mun, “*Pluralisme Agama Dan Toleransi Dalam Islam Perspektif Yusuf Al-Qaradhawi*”, Vol. 4, No. 2, tahun 2013, hal. 13.

bentuk yang indah serta menarik perhatian setiap orang yang melihatnya sehingga sampai berabad-abad lamanya perempuan selalu dijadikan sebagai target objek sex serta aspek tersebut juga didampaki tradisi *patriarkhi* yang sudah beroperasi sekian lama, dan Al-Qur'an merespon peristiwa itu dengan pensyariaan bagi kalangan perempuan agar memakai jilbab, busana serta berperilaku sebagaimana perempuan supaya mereka terjauhkan dari gangguan kalangan fasik.<sup>134</sup>

Dengan demikian, Fazlur Rahman relatif liberal dalam pemaknaan konteks jilbab, karena menurutnya batasan mengenakan pakaian ialah dengan memakai busana ala kadarnya yang bisa menutupi badan perempuan berdasarkan rasa kepatutan serta tergantung kondisi, sebab batasan kelayakan tiap-tiap wilayah beragam, pendapat tersebut relatif bertentangan terhadap kalangan *Mufassir* klasik. sebab Fazlur Rahman memfokuskan pada norma dan etika yang cukup fleksibel walaupun demikian bertabrakan dengan hukum formalnya seperti perempuan tak dilarang memperlihatkan kepala serta rambutnya. Jika dibahasakan seperti anak zaman sekarang "*berpakaian akan tetapi telanjang*" contohnya ada perempuan yang memakai pakaian muslimah utuh serta jilbabnya, namun pakaian yang dikenakannya ketat sampai tampak bentuk badannya, dan hal tersebut cenderung bertolak belakang terhadap dimensi ideal moral yang ada pada busana muslimah tersebut.

Dalam konteks Indonesia, Mahmud Yunus dan Hamka memaknai QS. an-Nûr/24: 31 dan al-Ahzab/33: 59 menampakkan sisi menarik lainnya. Kedua tokoh tersebut tidak memaknai *khimâr* dengan istilah jilbab, yang mana kata tersebut lah yang sangat populer sekarang ini. Penyebutan kata *jalâbib* dimaknai oleh Mahmud Yunus sebagai baju mantel, sedangkan Hamka tetap memakai kata jilbab dalam arti yang tidak sama. Hal tersebut menunjukkan perihal kata jilbab seperti familiar sekarang ini, yakni menjadi padanan pada kata *khimâr*, akan tetapi belum populer di masa penulisan tafsir Mahmud Yunus.<sup>135</sup>

Berikutnya, Hamka memaknai kata *khimâr* menjadi sebuah selendang, serta *mudâwarah* seperti halnya yang dipakai oleh Rahmah el-Yunusiah yang juga megatakan sebagai selendang. Dalam sudut lain, jilbab oleh Hamka dimaknai sebagai busana yang menutup semua badan, tak termasuk tangan serta wajah; pendapat yang sama terhadap kata baju mantel versi Mahmud Yunus. dalam konsep tersebut, menurut Hamka, jilbab dibawa ke Indonesia melalui perjalanan haji. Wanita-wanita yang pulang haji nantinya mengenakan jilbab saat ia kembali ke daerah

---

<sup>134</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 86.

<sup>135</sup> Fadli Lukman, "Sejarah Sosial Pakaian Menutup Kepala Muslimah Di Sumatera Barat", dalam jurnal *Musâwa* Vol. 13, No. 1 Tahun 2014, hal. 53.

asalnya. Hanya saja, kita belum memperoleh informasi perihal bagaimana makna jilbab dalam Al-Qur'an, sebagai baju mantel, saat tiba di Indonesia dipakai sebagai busana penutup kepala, leher, serta dada, bentuk yang sama dengan kata *khimâr*.<sup>136</sup>

Menurut Quraish Shihab, jilbab bagi seorang perempuan muslimah ialah tak termasuk sebuah kewajiban. Dalam tafsir al-Misbahnya, ia menerangkan terkait QS. al-Ahzâb/33: 59 tidak mensyariatkan perempuan muslimah agar mengenakan jilbab, sebab sepertinya waktu itu sejumlah perempuan muslimah sudah mengenakannya. hanya, cara pengenaannya tak menunjang aspek yang diinginkan ayat itu.<sup>137</sup> Untuk memperkuat pendapatnya tersebut, Quraish Shihab memperlihatkan pendapat Sa'id al-Asymawi, seorang tokoh pemikir liberal dari Mesir, mengenai QS. al-Ahzâb/33: 59, '*illat* hukum dalam ayat tersebut, atau maksud dalam penguntaian jilbab ialah supaya perempuan-perempuan merdeka bisa dikenal serta dibedakan dengan perempuan-perempuan yang berstatus budak serta perempuan-perempuan yang tidak terpendang, supaya tidak terjadi kerancuan terhadap mereka juga supaya masing-masing mereka dapat dikenal, yang menyebabkan perempuan-perempuan merdeka tak mendapati hambatan dan dengan begitu terputus semua keinginan buruk dari mereka. namun '*illat* hukum tersebut sekarang sudah hilang, sebab tidak ada lagi perbudakan, serta dengan begitu tak ada kewajiban membedakan antara wanita yang merdeka dengan budak. Kemudian, perempuan-perempuan mukminah tidak lagi keluar menuju tempat umum untuk buang air serta mereka tidak lagi digoda pria nakal. jadi, dampak pada lenyapnya '*illat* hukum tersebut, jadi ketentuan hukum diartikan sebagai batal serta tak mesti diaplikasikan sesuai perintah agama.<sup>138</sup>

### G. Jilbab Perspektif Feminis

Definisi dasar istilah feminisme adalah sebuah keyakinan tentang keberadaan perempuan sebagai manusia, bahwa perempuan benar-benar menghuni dunia manusia, dan bukan orang lain (*the other*) juga bukan spesies yang berbeda dari manusia.<sup>139</sup> Definisi yang diberikan Gross ini lebih bersifat ontologis, bahwa keberadaan perempuan sama dengan keberadaan manusia lain yaitu laki-laki, bukan makhluk lain yang hanya menjadi pelengkap bagi penghuni bumi lainnya, dan bukan makhluk

---

<sup>136</sup> Fadli Lukman, "Sejarah Sosial Pakaian Menutup Kepala Muslimah Di Sumatera Barat", ..., hal. 53.

<sup>137</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., hal. 321.

<sup>138</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, ..., hal. 158.

<sup>139</sup> Rita M Gross, *Feminism and Religion An Introduction*, Boston, Beacon Press, 1996, hal. 16.

kedua yang diciptakan tidak lebih sempurna dari laki-laki yang dianggap lebih dahulu diciptakan. Feminisme merupakan keyakinan yang menempatkan kemanusiaan perempuan sebagai manusia utuh sebagaimana manusia lainnya. Keyakinan yang mengandaikan adanya perubahan, dari yang terkecil sampai perubahan radikal terkait dengan kesadaran mengenai status ontologis manusia perempuan dan laki-laki.

Menurut Azza Karam, pengertian feminisme tak sekedar berhenti pada kepercayaan, tetapi merupakan sebuah kesadaran, baik kesadaran seseorang ataupun kelompok perihal wanita dilecehkan serta terdapat usaha guna meleluaskan pada pelecehan itu.<sup>140</sup> Dengan demikian, feminisme dapat diartikan secara komprehensif sebagai sebuah pemikiran tentang keberadaan diskriminasi dan ketidakadilan terhadap perempuan, yang dibarengi dengan munculnya kesadaran dan ditindaklanjuti dengan kegiatan, aksi atau gerakan guna mengupayakan hidup serta kehidupan wanita agar adanya kesetaraan pada sesama. Secara istilah lain, feminisme tak termasuk aliansi penentangan pada kaum pria, usaha menentang pranata sosial (institusi rumah tangga, pernikahan), ataupun usaha penentangan wanita guna melanggar tingkatan atau ketetapan agama.<sup>141</sup> Feminisme termasuk upaya untuk kesederajatan, martabat, serta keleluasaan perempuan guna mengendalikan fisik serta kehidupannya apakah itu di dalam ataupun di luar rumah.

Sedangkan menurut Miriam Cook, feminisme merupakan sebuah kesadaran politik dan intelektual tentang adanya diskriminasi, penolakan terhadap berbagai tindakan yang melahirkan diskriminasi, dan melakukan advokasi untuk menyelenggarakan berbagai aktifitas dalam rangka menghentikan diskriminasi tersebut, serta membuka kesempatan bagi perempuan untuk terlibat di dalam kehidupan publik.<sup>142</sup>

Aliansi sosial politik feminisme muncul di abad 19 serta awal abad 20 yang dicirikan dengan munculnya periode awal feminisme (*the first wave of feminism*) yang memfokuskan upaya guna memperoleh atau mengupayakan kesederajatan hak-hak wanita pada politik atau hak pilih (*Vote/Suffrage*). Teori Kesederajatan yang dibentuk dalam fase pertama tersebut ialah perihal seluruh individu, tak terkecuali wanita, mesti sama pada pandangan hukum serta tak terdapat sesosokpun yang mempunyai hak teretntu (*All humans should be equal under the law, that no one should have special privileges or rights*). Feminisme sebagai aliansi

---

<sup>140</sup> Azza Karam, *Women, Islamism, and the State*, New York: St. Martin's Press, 1998, hal. 5.

<sup>141</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 78.

<sup>142</sup> Miriam Cooke, *Creating Islamic Feminism Through Literature: Women Claim Islam*, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001, hal. x.

politik yang terstruktur secara baik dalam periode 60an secara membentuk kajian perihal dominasi pria serta subordinasi wanita bukan pristiwa yang berkarakter biologis namun termasuk konstruksi sosial. pria yang membentuk atau mengkonstruksi standard serta norma, sedangkan wanita sebagai pihak lain (*the others*). Pria dengan begitu termasuk jenis kelamin pertama sedangkan wanita merupakan yang kedua (*Men are the first sex and Women are the second sex*).<sup>143</sup>

Sebagai wacana intelektual, gagasan feminis termasuk suatu kritik yang jelas pada wacana serta historis spiritualitas, terkhusus pada diskurkus agama. gagasan kritis feminis muncul melawan aliran agama-agama tradisional yang berkarakter eksklusif, menjelaskan serta banyak penindasan pada wanita. Feminis memandang perihal sejarah pemahaman keagamaan secara umum dikaitkan terhadap dominasi serta kekhususan pria di surga pada kerajaan mereka yang banyak deskriminasi dari lingkungan wanita. Pemahaman keagamaan tak bisa jauh terhadap *theisme* pria dan juga dianggap menjadi satu-satunya spiritualitas yang berlaku. Pada sudut lain, gagasan kritis feminis berupaya mencari dunia dan kehidupan yang lebih maju, yang memperkuat peluang-peluang keagamaan. Pada konsep tersebut, aliansi wanita dengan begitu bisa disebutkan sebagai sebuah revolusi spiritual.<sup>144</sup> Dalam beragam tulisan terkait feminisme ataupun spiritualisme, pemerolehan serta rekonstruksi spiritualitas yang selalu ada diekspresikan dengan beragam tetapi saling mengikat. Dan juga, dalam kemajuannya, spiritualitas sebagai suatu aliansi agama.

Seiring perkembangannya, Feminisme tidak lagi hanya terkait dengan kesadaran dan aksi, lebih dari itu kini feminisme dijadikan sebuah metode dalam dunia akademis. Namun demikian, sebagai akademisi dia harus mengakui pentingnya studi perempuan sebagai studi yang serius, kritis dan empatik sebagaimana studi tentang laki-laki. Studi Perempuan (*women studies*) terbukti mampu merubah kebiasaan pengumpulan data yang dilakukan, sehingga pengkaji tidak akan pernah lagi hanya tertarik untuk mengetahui apa yang dilakukan dan dipikirkan oleh laki-laki, atau membaca referensi yang ditulis hanya oleh penulis laki-laki (kecuali jika laki-laki yang menjadi subjek kajian).

Sebagai sebuah metode akademik, kemunculan metode feminis tidak dapat terlepas dari visi sosial, yang ditandai dengan adanya sebuah gerakan protes dan ketidakpuasan sosial. Bahkan tuntutan metodologis untuk mengumpulkan dan mengintegrasikan informasi tentang perempuan

---

<sup>143</sup> Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*, California: Roxbury, 2001, hal. 7.

<sup>144</sup> King, Ursula, *Women and Spirituality: Voices of Protest*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993, hal. 6.

tidak akan muncul dan tumbuh dengan subur tanpa munculnya feminisme sebagai sebuah visi sosial sebagai alternatif. Protes menentang pembatasan pendapat perempuan di masyarakat Amerika menjadi event yang mendorong akademisi feminis untuk memperhatikan dan mengenali androsentrisme, serta menciptakan metodologi studi perempuan.<sup>145</sup>

Salah satu tokoh feminis yang dikenal di masyarakat internasional termasuk di Indonesia adalah Fatima Mernissi, melalui bukunya *“The Veil and Male Elite A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam”*. pada buku ini Mernissi menjelaskan bahwa secara historis ayat tentang *hijâb* (surat ke 33 ayat 53) menggambarkan dua kejadian sekaligus, yaitu di satu sisi pewahyuan Tuhan terhadap Nabi yang merupakan dunia intelektual, dan di sisi lain adalah dipasangnya kain atau tirai, sebuah obyek material.<sup>146</sup> *Hijâb* menunjukkan tirai yang dipasang oleh Nabi untuk membatasi antara Nabi sebagai penganten baru dan seseorang (laki-laki). Ayat tentang *hijâb* ini menurut Mernissi diturunkan di kamar sepasang pengantin baru untuk melindungi hubungan intim mereka dari orang lain, pada aspek tersebut Anas bin Malik (salah seorang sahabat nabi).

Konsep *hijâb* menurut Mernissi mempunyai tiga dimensi dan keberadaan ketiga dimensi ini kadang-kadang kabur terhadap yang lain.<sup>147</sup> Dimensi awal yang visual yakni untuk menjauhkan sebuah hal dari terhadap penglihatan, dimensi kedua ialah dimensi ruang yakni untuk memilah, untuk menandai batas, dan dimensi ketiga adalah dimensi etis yaitu menunjukkan wilayah terlarang. *Hijâb* dengan demikian dapat berarti menunjukkan dimensi ruang (spatial dimension) yang menunjukkan batas antara dua wilayah yang berbeda, dan dapat juga berarti menyembunyikan sesuatu dari pandangan.

Namun demikian *hijâb* menurut Mernissi juga dapat menunjukkan hal sebaliknya, sebagaimana dalam konsep sufi, yaitu menutupi pengetahuan wahyu. Bagi Muslim Sufi *hijâb* secara esensial bermakna fenomena negatif yaitu gangguan atau ketidakmampuan. Seseorang disebut *mahjub* (tertutup) manakala kesadarannya ditentukan oleh kesadaran sensual atau mental sehingga ia tidak bisa menangkap cahaya wahyu dalam jiwanya.<sup>148</sup> Orang yang mahjub berarti terjebak dalam

---

<sup>145</sup> Inayah Rohmaniyah, *Constructions Of The Practice Of “Veiling” By Indonesian Muslim Women And Its Relation To The Concept Of Salvation*, tp., tt., hal. 5-6.

<sup>146</sup> Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991, hal. 85.

<sup>147</sup> Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, ..., hal. 93.

<sup>148</sup> Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, ..., hal. 95.

realitas keduniawian. Menurut Mernissi kadang-kadang *hijâb* pada Al-Qur'an dipakai pada defenisi seperti ini, yaitu tirai yang menutup Tuhan dari manusia (QS. Fushshilat/41: 5) artinya menunjukkan ketidakmampuan seseorang untuk merasakan kehadiran Tuhan.

*Hijâb* menurut Mernissi telah menjadi konsep kunci dalam peradaban Muslim. Mereduksi atau semata-mata menerima konsep tersebut sebagai sehelai kain yang dipaksakan laki-laki kepada perempuan ketika mereka keluar ke jalan merupakan pemiskinan terhadap terminologi *hijâb* itu sendiri. Pendapat Mernissi dapat dipahami, khususnya dalam perspektif sejarah sebagaimana dijelaskan di awal bahwa penggunaan istilah *hijâb* pada mulanya menunjukkan pembatas antara dua laki-laki. Pendek kata dari Mernissi menunjukkan bahwa dari tinjauan historis *hijâb* digunakan untuk membatasi antara dua orang laki-laki, untuk membatasi wilayah privat dari publik, dan bukan untuk memisahkan perempuan dari laki-laki.

Selanjutnya menurut Homa Hoodfar, Praktek jilbab dan pemisahan perempuan dari dunia laki-laki adalah praktek yang dilakukan pada masa pra Islam dan bersumber dari masyarakat non Arab Timur Tengah dan Mediterania. Dalam sejarahnya jilbab yang dikaitkan dengan praktek isolasi terhadap perempuan dilakukan untuk menandakan status seseorang dan dipraktekkan oleh kaum elit pada masa kerajaan Romawi kuno, kerajaan Iran sebelum Islam dan Bizantium.<sup>149</sup> Sampai sekarang praktek jilbab dan isolasi perempuan dikenal luas baik oleh muslim dan non muslim, yang adopsi dari masyarakat yang ditaklukkan, sebagai fenomena yang Islami yang mendapatkan penguatan dari Al-Qur'an.

Menurut Hoodfar posisi Al-Qur'an tentang masalah jilbab terdapat pada dua ayat dalam QS. an-Nûr/24: 30-31 yang merekomendasikan perempuan agar menutup dada dan perhiasan mereka. Ayat lainnya yang terkait dengan jilbab (al-Ahzâb/33: 59) ditujukan kepada isteri Nabi Muhammad agar menutupkan jubah mereka ke seluruh tubuh sehingga mereka diketahui sebagai isteri Nabi dan tidak diganggu di ruang publik. Jilbab dalam kajian historis yang dilakukan Hoodfar muncul sebagai simbol yang dikenal luas untuk menunjukkan status diantara para pejabat Muslim dan masyarakat elit kota di masa kerajaan Sasanid (1501-1722) di Iran dan pada zaman Kerajaan Usmani (1357-1924). Hoodfar juga menunjukkan bahwa persoalan jilbab dan isolasi perempuan pada masa tersebut terkait dengan persoalan ekonomi.

Istilah jilbab menunjukkan kain yang menutupi dan

---

<sup>149</sup> Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women", in *Women, Gender, Religion, Troubling Categories and Transforming Knowledge*, Elizabeth A. Castelli (Ed.), New York: Palgrave, 2001, hal. 422.

menyembunyikan tubuh dari kepala hingga pergelangan kaki tak termasuk muka, tangan serta kaki. Istilah ini menurut Hoodfar juga menggambarkan secara akurat pakaian tradisional laki-laki di mayoritas dunia Arab meskipun pada perkembangannya pakaian tersebut kemudian diasosiasikan untuk perempuan. Perbedaan yang drastis mengenai pakaian laki-laki dan perempuan pada masyarakat Arab elit kota muncul karena adanya pengaruh Westernisasi dan kolonialisasi Masyarakat Muslim di Timur Tengah dan Afrika Utara. Dalam konteks ini laki-laki lebih cepat menyontoh cara berpakaian orang Eropa ketimbang perempuan.<sup>150</sup>

Dalam persoalan jilbab, Islam menurut Nawal el-Sadawi mewarisi gambaran lama tentang Hawa dan perempuan yang digambarkan sebagai alat serta pengikut setia iblis dan tubuh perempuan menjadi tempat tinggalnya.<sup>151</sup> Seluruh pemikiran Islam dalam pandangan el-Sadawi diwarnai oleh pandangan dan sikap pada perempuan yang semacam ini. Wanita dipandang menjadi sumber bahaya bagi pria dan masyarakat sebagai akibat dari kekuatan daya tarik perempuan, atau fitnah. Sebagaimana diuraikan el-Sadawi:

*“Laki-laki yang dihadapkan kepada cobaan seperti ini digambarkan sebagai orang yang tidak berdaya, kehilangan seluruh kapasitasnya untuk berfikir positif atau melawan. Wanita dengan demikian dianggap oleh orang-orang Arab sebagai ancaman terhadap laki-laki dan masyarakat, dan satusatunya cara untuk menjauhi kejahatan ia lakukan adalah dengan mengasingkan mereka di rumah, di mana mereka tidak memiliki hubungan dengan orang lain. Bila karena suatu alasan ia harus bergerak keluar dari dinding penjaranya, semua tindakan pencegahan perlu diambil agar tidak ada seorang pun yang melirik godaannya. Oleh karenanya ia ditutupi dengan cadar dan jubah yang berjela-jela, laksana bahan peledak yang harus dikemas sebaik mungkin.”<sup>152</sup>*

Seperti pandangan para Feminis lain, el-Sadawi mengungkapkan bagaimana di dalam sejarah di satu sisi perempuan dianggap sebagai penjaga kehormatan keluarga dan masyarakat, namun disisi lain menjadi sumber potensial munculnya fitnah. Pandangan ini berimplikasi atas munculnya argument bawah munculnya kekerasan, pemberontakan, perlawanan, dan kerusakan di masyarakat juga disebabkan oleh perempuan. Bagi el-Sadawi semua ini merupakan bagian dari penindasan terhadap perempuan, eksploitasi dan tekanan sosial yang terjadi karena adanya system politik, ekonomi dan budaya dimana satu kelas menguasai

---

<sup>150</sup> Homa Hoodfar, “The Veil in Their Minds and on Our Heads”, ..., hal. 423.

<sup>151</sup> Nawal El Sadawi, *The Hidden Face of Eve*, terj. Zuhilmiyasri, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001, hal. 274.

<sup>152</sup> Nawal El Sadawi, *The Hidden Face of Eve*, ..., hal. 275.

kelas yang lain, dalam hal ini laki-laki menguasai perempuan. Menurut el-Sadawi perempuan Muslim di seluruh dunia harus bersatu menggalang solidaritas untuk menghadapi penindasan dan eksploitasi tersebut.

Sedangkan menurut Qasim Amin, Tuhan memberikan tugas dan hak yang sama atas pria juga wanita. Menurut Qasim Amin, Tuhan tidak membagi dunia pada dua sisi, satu sisi bagi pria serta satu sisi lain bagi wanita, tetapi dunia yang dihuni, diperuntukkan dan dapat dikontrol baik oleh laki-laki maupun perempuan.<sup>153</sup>

Qasim Amin meyakini bahwa diskriminasi terhadap perempuan tidak ada dasarnya dalam Islam. Menurutnyanya tidak terdapat dasar untuk menyatakan bahwa jilbab merupakan hal penting terkait dengan tindakan perempuan yang menggoda laki-laki. Baginya tidak masuk akal mengaitkan tindak tanduk yang menggoda dengan menutup atau membuka wajah perempuan. Baik atau buruknya tindak tanduk seseorang tergantung pada niat dan apa yang dia lakukan, bukan pada penampilan ataupun pakaian yang dikenakan.<sup>154</sup>

Dengan demikian, jilbab dianggap kaum feminis menjadi lambang segregasi kelamin, menjadi bias budaya patriarkhi serta pengikatan kaum wanita di area publik. Pada sudut lain juga, jilbab malah diartikan menjadi lambang penentangan, pembebasan wanita atau lambang redikalisme serta resistensi terhadap pemimpin sekitar.<sup>155</sup> Mereka juga beranggapan perihal jilbab tak terikat pada permasalahan seks namun lebih terhadap sikap untuk menjaga kehormatan dan *modesty* (kesopanan), yang berlaku bukan sekedar bagi wanita namun pria juga.

## H. Jilbab Perspektif Non Islam

Jilbab yang dikenakan oleh kalangan Yahudi serta Nasrani mempunyai perbedaan yang signifikan terhadap jilbab yang dikenakan oleh kalangan Islam apabila pengenaannya berdasarkan ketentuan syara, kalangan Yahudi serta Nasrani yang hakikatnya mengenakan jilbab secara umum tak sama dengan jilbab yang dimaksud, karena jilbab yang mereka kenakan tak sesuai syarat sebagaimana yang diperintahkan Islam. Meskipun mereka disebut mengenakan jilbab, namun jilbab yang mereka kenakan tak dapat menutupi leher serta telinganya. Sedangkan jilbab yang disyariatkan Islam tersebut tak hanya menutupi leher dan telinga, tetapi harus dapat melindungi dada penggunanya. Pastinya perihal jilbab tersebut bukan termasuk tradisi Arab. Karena mengenai anjuran jilbab

---

<sup>153</sup> Qasim Amin, *The Liberation of Women The New Women*, Egypt: The American University in Cairo Press, 1992, hal. 40.

<sup>154</sup> Qasim Amin, *The Liberation of Women The New Women*, ..., hal. 40.

<sup>155</sup> Fathonah K.Daud, "Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminis)", ..., hal. 8.

serta batasan-batasannya sudah dikaji dengan spesifik dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah yang sudah disepakati menjadi sumber rujukan hukum Islam.<sup>156</sup>

Jilbab termasuk menjadi simbol sebagai identitas yang sarat makna serta penggunaan kata jilbab di Indonesia pada awalnya masyarakat cenderung populer menyebutnya kerudung atau semacam busana yang dikenakan sebagai penutup kepala serta rambut wanita, sementara sejumlah negara Islam lain jilbab disebut *pardeh* di negara India dan Pakistan, di wilayah Iran menyebutnya *chador*, *abaya* di Irak, *milayat* di Libya, *Charshaf* di wilayah Turki, serta dikatakan *hijâb* di Yaman, Sudan serta wilayah Mesir.

Menurut Epstein, seorang Antropolog, sebagaimana dikutip oleh Nasaruddin Umar: "Jilbab telah diketahui sebelum adanya agama-agama Samawi (Yahudi dan Nasrani/Kristen). Nasaruddin Umar bahkan menyebutkan jika jilbab diartikan sebagai busana yang melindungi kepala (*veil*) serta badan wanita tersebut telah menjadi wacana pada Code Bilalama (3.000 SM), dan diteruskan pada Code Hammurabi (2.000 SM) serta Code Assyria (1.500 SM). Ketetapan pemakaian jilbab bahkan telah diketahui pada sejumlah kota tua semisal Mesopotamia, Babylonia serta Assyria. Yang mana wanita terpendang mesti mengenakan jilbab pada area umum."

Bersumber pada beragam penyebutan istilah jilbab tersebut guna menerangkan serta mengekspresikan juga memakni makna jilbab, sehingga tak salah terdapat asumsi menyebutkan bahwa sesungguhnya jilbab bukanlah termasuk monopoli agama Islam. Ini dapat kita lihat sebagai berikut:

1. Agama Yahudi menyebutkan jilba sebagai *tif'eret* yang maknanya serupa dengan makna jilbab, ini dapat diperhatikan sebagaimana seorang Rabbi Yahudi yang cukup populer dan dipandang oleh kalangan Yahudi seperti Rabbi Rachel pada kehidupannya maupun ketika *ceremonial* keagamaan mereka memakai penutup kepala serta *longdress* yang sama seperti jilbab juga.
2. Agama Nasrani (Kristen dan Katolik) contohnya, telah dikenal sebutan *zammah*, *re'alah*, *zaif* serta *mitpahat* yang searti dengan jilbab, dapat diperhatikan semisal bunda Theresa (Agnes Gonxha)/Bunda Maria, kelompok biarawati serta kelompok suster mereka kerap mengenyakannya dalam kehidupannya terkhusus saat agenda kerohanian serta mereka mengenakan 'jilbab' menjadi lambang kesopanan serta kepekaanya pada sesama.

---

<sup>156</sup> Sholichul Hadi, *Atas Kerudung Bawah Warung*, Cet. I, Jakarta: Arina, 2005, hal. 91-93.

3. Agama Hindu, dapat diperhatikan sebagian besar penganut agama Hindu di India kehidupan mereka memakai jilbab jenis mereka dengan cara memakai busana yang panjang sampai mata kaki mereka yang dikolaborasikan dengan kerudung yang melindungi kepala mereka juga dijadikan sebagai identitas mereka.
4. Agama Budha, yang populer dengan 20 ajaran “Welas Asih” dapat diperhatikan semisal *Avalokitesvara Bodhisattva* atau yang lebih populer dengan istilah “Dewi Kwan Im” yang digambarkan sebagai sesosok perempuan yang memakai busana yang panjang yang hampir menutupi semua badannya sementara kepalanya memakai kerudung bercorak putih yang menambah kehormatan dan keanggunannya.<sup>157</sup>

Jauh sebelum agama Islam datang, seperti agama Yahudi dan Kristen sudah mewajibkan memakai jilbab kepada kalangan biarawati sebab secara pemakain jilbab yang digabungkan menggunakan kebaya panjang yang berperan guna menutupi semua badan mereka diyakini menjadi pelindung tubuh terhadap diskriminasi. Pada catatan histori disebutkan bahwa jilbab termasuk aspek dalam karakteristik agama-agama mayoritas di dunia yang sudah menjalar sebagai aliran dan budaya dalam sosial keagamaan yang menyimbolkan sebuah perilaku baik dan sopan, kebajikan serta kepatuhan. Walaupun secara realitasnya, moralitas seorang perempuan berdasarkan pada pribadi serta akhlaknya, tidak bergantung pada jilbab-nya.

---

<sup>157</sup> Ainur Rohim, “Jilbab Antara Orientalis dan Produk Budaya (Perspektif al-Asil wa al-Dakhil fi al-Tafsir)”, dalam *JUPE: Jurnal Pendidikan Mandala*, Vol. 7, No. 2, Tahun 2022, hal. 419-420.



### **BAB III**

## **METODE HERMENEUTIKA *DOUBLE MOVEMENT***

### **FAZLUR RAHMAN**

Pada Bab III ini penulis hendak menjelaskan mengenai biografi Fazlur Rahman, profil sosial Intelektual Fazlur Rahman, karya-karya intelektualnya, serta evolusi dan posisi karir intelektual Fazlur Rahman. Lalu penulis juga mengkaji terkait Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman yang meliputi Tinjauan umum tentang Hermeneutika, konsep penafsiran Al-Qur'an Fazlur Rahman serta latar munculnya Hermeneutika Double Movement .

Selanjutnya, pada bab ini juga penulis membahas mengenai prinsip juga metode Double Movement, landasan teori metode Double Movement, serta Implikasi dari metode Double Movement.

#### **A. Biografi Fazlur Rahman**

Fazlur Rahman merupakan seorang pemikir muslim yang kerap dikatakan sebagai ahli *neomodernisme*.<sup>1</sup> Rahman hidup dan mempunyai dampak positif pada abad 20, di berbagai negara Islam seperti Pakistan, Malaysia, Indonesia, dan bahkan Amerika, serta wilayah-wilayah Islam lainnya. Kepiawaiannya sebagai tokoh reformis,<sup>2</sup> mampu berpikir kritis

---

<sup>1</sup> Neo-modernisme adalah pola pemikiran yang menggabungkan dua faktor penting, yakni modernisme dan tradisionalisme. Lihat Fachri Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam*, Bandung: Mizan, 1986, hal. 175.

<sup>2</sup> Selain menjadi seorang reformis (me-reformis terhadap pemikiran Islam tradisional yang ada di Pakistan, seperti konsep sunah, wahyu, dan metodologi penafsiran), ia juga

baik dalam idealisme Islam maupun tradisi Barat. Gagasan-gagasan yang dimilikinya mampu melahirkan berbagai metodologi kritis, sistematis, dan komprehensif serta solutif dalam merespon pelbagai persoalan kontemporer, terutama pada kajian teks keagamaan semisal Al-Qur'an dan hadis.<sup>3</sup>

Rahman lahir pada tanggal 21 September periode 1919 M di ufuk Barat Laut Pakistan<sup>4</sup> serta menutup usia periode 1988 di Amerika Serikat. Gelar keluarga Fazlur Rahman ialah Malak, tetapi gelar keluarga Malak tersebut tak kunjung dipakai dalam daftar pustaka apakah itu di Barat maupun di Timur. Ia lama hidup di Amerika sesudah disingkirkan dari negeri kelahirannya Pakistan, sebab dipandang melawan arah pada idealisme yang dipandang liberal. Ia dilahirkan dari keluarga yang patuh beragama serta sangat mementingkan akademik. Aspek tersebut dipengaruhi oleh ayahnya yang merupakan seorang ulama populer tamatan Sekolah Tinggi Deoband. Kepiawaian ini dinyatakan oleh Fazlur Rahman sendiri yang mengungkapkan perihal ia mempraktekkan ibadah-ibadah keislaman semisal shalat, puasa, dan serta lainnya, dan tidak melupakannya walau sekali.

Dengan historis kehidupan keagamaan yang seperti itu, sehingga sangat maklum saat berumur 10 tahun ia telah mampu menghafal Al-Qur'an. Sedangkan mazhab yang dipeluk pada keluarganya yaitu mazhab Hanafi.<sup>5</sup> Meskipun hidup diantara kalangan mazhab Sunni, Fazlur Rahman sanggup membebaskan diri dari sektarianisme yang membatasi kemajuan intelektualitasnya serta kepercayaannya.<sup>6</sup>

Ketika Fazlur Rahman lahir, adanya pertentangan umum di Pakistan terkait model negara Pakistan sebelum kemerdekaannya dari India yang membawa kalangan modernis, tradisionalis, serta fundamentalis. Di 14 Agustus 1974, Pakistan dengan legal mengasingkan diri terhadap India

merupakan seorang mufassir liberal-reformatif (karena telah melakukan semacam oposisi terhadap pemikiran ulama tradisional). Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 87.

<sup>3</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 61

<sup>4</sup> Pakistan merupakan negeri lahirnya para pemikir terkemuka seperti Syaikh Waliyullah al-Dahlavi, Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Mohammad Iqbal. Fazlur Rahman, seorang pemikir yang berpikiran bebas, kritis, dan neomodernis. Lihat Kurdi, *et.al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 60.

<sup>5</sup> Sebuah mazhab sunni yang bercorak lebih kepada rasionalis, karena lebih mengedepankan *ra'y* ketimbang riwayat (hadis) apabila dibandingkan dengan tiga mazhab besar lainnya seperti Maliki, Syafi'i dan Hambali. Lihat Ali Masrur, "Ahli Kitab dalam Al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman," dalam buku *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodoogi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. 44.

<sup>6</sup> Sibawaih, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Futuh Printika, 2015, hal. 49.

guna membangun negara sendiri yang merdeka serta berdaulat.<sup>7</sup> Aliansi modernis menghendaki negara Islam berdasarkan prinsip-prinsip intelektual modern. Konsep kenegaraan yang dirumuskan kalangan tradisional diasaskan pada anggapan politik Islam konvensional (*khalifah serta imamah*). Kalangan fundamentalis, sedangkan, merumuskan pemikiran "kerajaan Allah" menjadi konsep suatu negara. pendapat tersebut kokoh hingga konstitusi terhadap amandemennya dibentuk. Latar belakang sosial semisal itu tentunya turut menunjang idealisme Fazlur Rahman pada pemikiran neo-modernisnya.<sup>8</sup>

Rahman tumbuh di keluarga yang cukup agamis. Walaupun ayahnya merupakan seorang ulama Deoban yang konservatif serta terkenal tradisional, Maulana Syahab ad-Din tidak sependapat dengan ulama paling tradisional, yang meyakini perihal pendidikan modern merupakan virus untuk moral serta keimanan. pendapatnya, Islam memperhatikan modernitas menjadi potensi serta rintangan yang mesti dihadapi. Perpisahan pada ayahnya dan cara berpikrinya mempengaruhi Rahman dan dia membawanya sepanjang sisa hidupnya. Meskipun ibunya Fazlur Rahman mempercayai dampak serta didikan ibunya pada otobiografinya, ibunya menjalankan fungsi utama pada pertumbuhan dalam dirinya mutu kejujuran, kasih sayang, kesetiaan serta cinta.<sup>9</sup>

Meski tumbuh dalam tradisi pemikiran Hanafi, ia dengan leluasa mengembangkan ide-idenya sendiri sejak masa remajanya. Sejak dini ia cenderung skeptis pada pemahaman hadis yang disajikan ayahnya. perilaku tersebut mungkin termasuk peninggalan Ahmad Khan serta aliansi Aligarhnya menuju modernisme Islam, yang kemudian dimajukan Rahman dan secara rutin dimasukkan ke dalam karya spiritualnya.

Rahman mengawali pendidikan resminya pada tahun 1867 pada sebuah madrasah yang ditekakkan oleh Muhammad Qasim Natonaw. Dama periode 1933, Rahman belajar sastra Arab di Jurusan Oriental Universitas Punjab, Lahore. Terlepas pendidikan formal, Rahman pula mendapat pendidikan tradisional. atau ajaran Islam. ayahnya Maulana Syahab ad-Din. Materi pelajaran yang disajikan terhadap sang ayah termasuk bahan yang diperolehnya selama belajar pada Darul Ulum

---

<sup>7</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 17.

<sup>8</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 60. Lihat juga Mirawati, "Thinking of Fazlur Rahman About Islamic Education" dalam *Al-Manar: Jurnal of Education and Islamic Studies*, Tahun 2014, hal. 82.

<sup>9</sup> M. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman," dalam *Al-Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 99.

Deoband pada India bagian utara.<sup>10</sup>

Ketika berusia 14 tahun, Rahman awal memahami filsafat, bahasa Arab, teologi atau kalam, hadis serta tafsir. Sesudah menyudahi pendidikan menengahnya, Rahma nantinya meneruskan pendidikannya secara pemerolehan bahasa Arab menjadi konsentrasi studinya serta berhasil menamatkan pembelajarannya hingga memperoleh gelar *Bachelor of Art* (BA) di periode 1940. pada universitas yang serupa, Rahman juga mendapat gelar Master pada bidang studi oriental. pada tahun 1942. no Berhenti di situ, Rahman kemudian melanjutkan pendidikannya pada Universitas Oxford pada program Ph.D di Inggris sesudah sukses menamatkan gelar masternya. Gelar Ph.D didapatnya dalam periode 1950 sesudah sukses menamatkan studi doktoralnya pada sektor filsafat, pada spesifikasi filsafat Ibnu Sina. Dibarengi ini setersunya dipublikasi terhadap *Oxford University Press* bertemakan *Psikologi Avicenna*.<sup>11</sup>

Setelah itu, ia tak langsung pulang ke tanah kelahirannya Pakistan (saat itu sudah lepas pada India), ia menetapkan agar menetap disana sebentar, mengajar sejumlah tahun di University of Durham di Inggris, kemudian pada Institute of Islamic. Studi di Universitas McGill Kanada, di mana dia sebagai profesor filsafat. Selama pada Kanada, ia membuat pertemanan terhadap orientalis terkenal Wilfred Cantwel Smith, yang masa tersebut selaku direktur Institut Studi Islam.

Berdasarkan pengakuan Rahman, saat menjalankan studi pascasarjana pada Oxford University serta mengajar di Durham University, permasalahan dari pendidikan modern yang didapatnya di Barat terhadap pembelajaran Islam tradisional yang diperolehnya saat di Negara kelahirannya berangsur menyeruak. Permasalahan tersebut seterusnya membawanya dalam skeptisme yang relatif mendasar, yang disebabkan studinya dalam sektor Filsafat.

Berdasarkan persepsi yang ada bahwa ketika seorang muslim bepergian ke Barat guna belajar Islam dipandang cukup membingungkan, sehingga keputusan berani Fazlur Rahman guna menimba ilmu di Universitas Oxford di Inggris dipandang menjadi sikap yang cukup menarik. Kalaupun ada yang memintanya, biasanya negara asalnya tidak mendukung. Maka sebab itu, lumrah apabila sebagian banyak pelajar Muslim akan cemas ketika belajar di Barat, sebab mereka mungkin dijauhkan terhadap masyarakat bahkan ditemukan yang mengalami tindak

---

<sup>10</sup> Andi Rosadisastra, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*, Serang: Depdikbud Banten Press, 2015. hal. 138.

<sup>11</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 88-89.

kekerasan.<sup>12</sup>

Fazlur Rahman memutuskan untuk tidak cepat balik ke negeri kelahirannya Pakistan sesudah memperoleh gelar doktor bidang filsafat di Universitas Oxford di Inggris. Sebaliknya, ia mengambil cuti agar berprofesi menjadi dosen di Universitas Durham pada beberapa tahun. Ia mengajar filsafat Islam serta studi Persia. Selain tugas mengajar, Rahman tak sedikit mengeluarkan waktunya melaksanakan observasi, salah satunya mempelajari Nabi serta histori Islam. Hasil kajian tersebut berakhir dengan terbitnya buku yang mengkaji dengan kritis doktrin kenabian yang dimajukan kalangan ulama Islam pada konsep historisnya. Buku yang berjudul “*Phrophethood In Islam: Philosophy and Orthodoxy*” ini terbit awalnya pada periode 1956.<sup>13</sup>

Pada awal tahun 60an, Rahman akhirnya kembali ke Pakistan, dipanggil untuk balik ke negaranya guna memecahkan persoalan mazhab, meninggalkan karir mengajarnya sesudah Ayyub Khan yang modernis mengambil alih pergantian pemerintahan di Pakistan. Selain menjabat di Dewan Penasehat pemikiran Islam, Rahman dijadikan sebagai Direktur Pusat Studi Islam (1961-1968). Rahman pun meluncurkan Jurnal Kajian Islam sebagai wadah pemikiran dan gagasan cemerlang. Rahman sempat menjabat sebagai staf senior di *Institute of Islamic Research*.<sup>14</sup>

Kesempatan yang diserahkan kepada Fazlur Rahman merupakan peluang emas guna menggali gagasannya dari pembacaan ulang Islam dalam menghadapi permasalahan serta rintangan zaman, khususnya situasi umat Islam di Pakistan. Di rumah, ia aktif mempublikasikan gagasan serta idenya. Ia tergolong kritis terhadap idealisme keagamaan setiap pendahulunya yang modernis, khususnya tradisionalisme dan fundamentalis. Hal ini kemudian mendapat banyak tentangan dan penolakan dari ulama tradisional. Penentangan Rahman akhirnya muncul ketika majalah *Fikr an-Nazar* mempublikasi karyanya, yang nantinya terbagi menjadi dua bab pertama dalam bukunya Islam. Dalam artikel itu, Rahman mengungkapkan pemikirannya yang bertentangan dengan asas wahyu serta kaitannya dengan Nabi Muhammad Saw.<sup>15</sup>

Kritik Rahman semakin keras ketika ia mengutarakan pandangannya mengenai definisi Islam di Pakistan, khususnya definisi

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*, USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982, hal. 119-120.

<sup>13</sup> M. Khoirul Fatih, “Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman,” ..., hal. 100.

<sup>14</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 13-14.

<sup>15</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, ..., hal. 14.

kalangan tradisional serta fundamentalis. Posisinya terhadap Al-Qur'an, Hadits serta undang-undang dalam beragam persoalan telah menimbulkan kontroversi yang semakin lama semakin panjang dan terjadi pada tingkat nasional. ujung konfliknya ialah saat Rahman menyatakan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan adalah firman Tuhan, dalam makna kata yang biasa, juga termasuk perkataan nabi Muhammad Saw. secara keseluruhan. Akibat pernyataan tersebut, Rahman disebut sebagai *Munkir Al-Qur'an* (seorang yang tidak beriman kepada Al-Qur'an). Perdebatan mengenai gagasan Rahman di media massa Pakistan berlanjut selama kurang lebih satu tahun dan kemudian menimbulkan gelombang protes massal dan mogok total pada bulan September 1968 di beberapa wilayah Pakistan.<sup>16</sup>

Menurut pengkaji pemikiran Fazlur Rahman, penolakannya bukan terhadap Rahman melainkan terhadap Ayub Khan. Karena keadaan tersebut, Rahman akhirnya harus meninggalkan tanah airnya lagi pada tahun 1969. Ia memandang masyarakatnya tidak siap menawarkan situasi akademik yang nyaman serta bermoral.<sup>17</sup>

Rahman hijrah menuju Chicago di periode 1970 serta ditetapkan menjadi profesor filsafat Islam pada Universitas Chicago. Rahman merupakan Muslim pertama yang mendapat Medali *Giorgio Levi della Vida* Center for Near Eastern Studies University of California, Los Angeles. Menjadi pengakuan atas pencapaian khususnya di bidang studi peradaban Islam.<sup>18</sup>

Setelah hijrah, Fazlur Rahman beranggapan sudah mendapat keleluasaan spiritual serta sejak itu ia mengembangkan ide-idenya terkait reformasi Islam serta banyak mahasiswa Muslim yang belajar di bawah bimbingannya. Selain mengajar di kampus dan memberikan kajian keislaman, ia juga ikut serta dalam beragam kegiatan spiritual, semisal proyek penelitian, menghadiri seminar internasional, mengajar di berbagai pusat pendidikan terpandang. Fazlur Rahman merupakan sesosok penggagas produktif yang telah menghasilkan berbagai karya sepanjang karir intelektualnya. Ia aktif menulis berbagai buku tentang Islam dan berkontribusi pada beberapa majalah internasional. Karangannya meliputi hampir semua kajian keislaman, normatif, sejarah, serta ia berangsur mengidentifikasi dirinya menjadi seorang *neo-modernis* berkaitan dengan pembaharuan yang dilakukannya.

Pada pertengahan tahun 1980-an, tokoh utama neo-modernisme Islam mulai menderita masalah kesehatan, termasuk diabetes dan penyakit

---

<sup>16</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, ..., hal. 15.

<sup>17</sup> Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, ..., hal. 13-14.

<sup>18</sup> Kurdi, *et.al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 64.

jantung. Kegigihan Rahman dalam melanjutkan karyanya ditandai dengan lahirnya karya “*Revival and Reform in Islam: Study of Islamic Fundamentalism*.” Meski baru diterbitkan sesudah kematiannya, karya tersebut dilakukan saat ia sakit, dibantu oleh putranya. Akhirnya, pada tanggal 26 Juli 1988, profesor pemikiran Islam Universitas Chicago meninggal dunia di umur 69 tahun setelah di rawat beberapa waktu di rumah sakit Chicago.<sup>19</sup>

Adapun karangan-karangan Fazlur Rahman yang diterbitkan dalam bentuk buku berjumlah sekitar 10 cetakan. Adapun buku-buku yang ditulisnya antara lain: “*Avicenna’s Psychology*” (1952),<sup>20</sup> “*Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*” (1958)<sup>21</sup>, “*Avicenna’s De Anima*” (1959), “*Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa*”,<sup>22</sup> “*Islamic Methodology in History*” (1965),<sup>23</sup> “*Islami*” (1966), “*The Philosophy of Mulla Sadra*” (1975),<sup>24</sup> “*Major Themes of The Qur’an*” (1980),<sup>25</sup> “*Islam*

<sup>19</sup> Andi Rosadisastro, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur’an*, ..., hal. 144.

<sup>20</sup> Buku Rahman ini berisi kajian-kajian dari pemikiran seorang Ibn Sina yang terdapat dalam kitab *al-Najat*. Karyanya yang ditulis pada masa periode awal.

<sup>21</sup> Karya ini merupakan karya Rahman yang paling penting dalam periode pertama. Ditulis atas dasar keprihatinannya dari kenyataan bahwa sarjana-sarjana Muslim modern kurang menaruh minat dan perhatian terhadap doktrin-doktrin kenabian dan wahyu.

<sup>22</sup> Sebuah karya suntingan dari kitab *al-Nafs* yang merupakan bagian dari kitab *al-Shifa*.

<sup>23</sup> Buku ini merupakan cetakan pada periode kedua (Pakistan). Penyusunan buku ini bertujuan untuk memperlihatkan evolusi historis perkembangan empat prinsip dasar pemikiran Islam (Al-Qur’an, sunnah, ijtihad, ijma’), serta peran aktual empat prinsip-prinsip ini dalam perkembangan sejarah Islam sendiri.

<sup>24</sup> Karya ini merupakan kajian sejarah Rahman terhadap pemikiran keagamaan dan filsafat Sadr ad-Din asy-Syiraz (w. 1641 M). Dalam pengantarnya, Rahman memaparkan tentang hakikat filsafat Mulla Sadra, sumber-sumber orientalisme dan pemikirannya, serta karya dan pengaruh pemikirannya. Karya berikut ini terdiri dari tiga bagian. Pertama, Rahman membahas pemikiran ontologis Mulla Sadra. Kedua, membahas pemahaman teologisnya. Ketiga, kita membahas pemikiran Mulla Sadra tentang manusia dan nasibnya. Kajian Rahman terhadap pemikiran Mulla Sadra menghasilkan kesimpulan bahwa tokoh dan sistem filsafat ini sangat kompleks dan orisinal. Namun Rahman menemukan bahwa sistem filosofis ini dicirikan oleh banyak inkonsistensi dan kontradiksi yang sangat mendasar. Hal ini disebabkan oleh upaya Sadra dalam mendamaikan berbagai pemikiran keagamaan dan filsafat Islam. Karya Rahman murni kajian sejarah dan tidak menjadikan Islam sebagai normatifnya. Namun kajian ini sangat bermanfaat untuk membuka cakrawala baru dalam kajian perkembangan keagamaan dan filsafat Islam pasca wafatnya Imam al-Ghazali. Lihat Abdul Aziz, *Metode Tafsir Tematik Fazlur Rahman dan Baqir Shadr*, Bogor: Abdi Fama, 2023, hal. 71.

<sup>25</sup> Buku ini merupakan salah satu magnum opus yang menjadi kajian utama dalam pemikiran tafsir Rahman, namun memuat nilai analisis pembahasan kritis dan metodologis yang dipakainya memuat kajian Islam normatif dan historis, dapat dijadikan model pengembangan kajian tafsir Al-Qur’an.

*and Modernity: Transformasi of Intellectual Tradision*” (1982),<sup>26</sup> “*Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*” (1987), *Health and Medicine in Islamic Tradition*. Berupa karya ilmiah, karyanya disebarkan di beberapa jurnal lokal (Pakistan) dan internasional juga diterbitkan dalam beberapa buku. Jurnal yang berisikan tulisannya antara lain “Islamic Studies, The Muslim World, dan Studia Islamica”. Sedangkan, buku-buku suntingan yang populer meliputi karyanya diantaranya: “*Theology and Law in Islam*” yang disunting terhadap G. E. Von Grunebaum; “*The Encyclopedia of Religion*” yang disunting oleh Richard C. Martin; “*Islam Past Influence and Present Challenge*” yang disunting oleh Alford T. Welch dan P. Cachia; dan lain sebagainya.<sup>27</sup>

## **B. Perkembangan dan Status Pemikiran Fazlur Rahman**

Pemikiran yang kuat biasanya lahir dari proses evolusi yang panjang. Seperti halnya Fazlur Rahman, ia juga mengalami proses evolusi dalam pemikirannya. Menurut Abdul Mustaqim, Fazlur Rahman secara kronologis mengklasifikasikan perkembangan pemikiran menjadi tiga periode, yaitu periode awal (1950an), periode pertengahan (1960an) dan periode akhir (1970an).<sup>28</sup>

### **1. Periode Awal (Tahun 1950-an)**

Pada priode tahun pertama tersebut, Fazlur Rahman tidak menaruh perhatian pada bahasan Islam normatif serta lebih fokus dalam pengembangan kajian Islam sejarah. Dua tulisan Rahman yang memperkenalkan kajiannya tentang histori Islam diterbitkan sesudah memperoleh gelar doktornya serta termasuk terjemahan bahasa Inggris serta adaptasi dari karangan Ibnu Sinaan, yakni *Avicenna's Psychology* (1952) serta *Avicenna's De Anima* (1959).

Fazlur Rahman kemudian mengamati pemikiran Muhammad Iqbal pada karya ilmiahnya “*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*”, pada jurnal ilmiahnya yang bertemakan “*Iqbal in Modern Muslim Thoughtandquot*”. Menurut Rahman, Iqbal merupakan satu-satunya filosof Islam kontemporer yang berjasa dalam pengembangan konteks metafisika Islam.tetapi pandangan Rahman, Iqbal tidak sanggup menyusun ulang pikiran serta dinamikanya. Tidak sebab

---

<sup>26</sup> Salah satu karya monumental lainnya dari seorang pemikir Muslim asal Pakistan ini adalah tentang “Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual.” Buku ini ditulis Rahman pada tahun 1977-1978. Isi buku ini adalah hasil proyeksi yang dilaksanakan ketika berada di Universitas Chicago. Buku ini menjelaskan tentang sejarah intelektual dan kehidupan Islam dari periode Klasik hingga modern.

<sup>27</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 64-65.

<sup>28</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 97-102.

Iqbal berpendapat bahwa dinamisme mengancam “pembebas tindakan”, tetapi sebab ia tak ingin mengakui arti sebenarnya pada tahapan terungkapnya realitas. Tetapi di akhir diskusi, Rahman menyimpulkan bahwa karya ini penting untuk menghidupkan kembali pentingnya posisi filsafat Islam bagi para filsuf Muslim kontemporer.<sup>29</sup> Seterusnya tibalah suatu karangan orisinal yang tergolong utama, buku “*Propechy in Islam; Philosophy and Orthodoxy*” (1958). Pada buku ini dikaji 2 gagasan filsuf Muslim, al-Farabi (870-950 M) serta Ibnu Sina (980-1037 M), perihal wahyu, kenabian, mukjizat, dakwah, serta syari'ah. Maka dari itu, observasi historis Fazlur Rahman bisa divalidasi berhubungan terhadap filsafat.<sup>30</sup>

## 2. Periode Tengah (Tahun 1960-an)

Pada periode ini Fazlur Rahman mulai memfokuskan studinya dalam kajian Islam normatif pada periode 1960an, dengan cara penerapan metode penafsiran baru yang ia seriusi. Tujuan Rahman adalah menggambarkan penafsiran baru pada Al-Qur'an. tetapi ide kreatifitas Rahman di tolak oleh lingkungan sosial budaya Pakistan. Akibatnya, para pemimpin agama konservatif secara tegas melawan seluruh pendapatnya, bahkan mengeluarkan ancaman kematian terhadapnya. Dari sana bisa disimpulkan bahwa Fazlur Rahman berpadangan perihal bahasan Islam sejarah serta bahasan Islam normatif merupakan dua sisi kajian yang tak sama. Ia menjelaskan, Islam historis merupakan gagasan Islam yang berdasarkan bukti-bukti historis serta logis, sementara Islam normatif mewakili norma-norma idealisme-metafisik universal. apabila keduanya diperbaiki dengan adil, maka bisa ditetapkan mungkinkah Islam sejarah yang dianut kalangan Islam betul-betul sejalan dengan Islam normatif atau tidak.<sup>31</sup>

## 3. Periode Akhir (Tahun 1970-an)

Pada masa ini, Fazlur Rahman memutuskan untuk meninggalkan Pakistan karena ulama konservatif Pakistan terus menghadapi perlawanan atau ancaman yang sangat kuat terhadap pemikiran dan kreativitas sungguh meresahkan. Sebagian besar karya Rahmanand, yang awalnya diterbitkan di periode 1970-an, merupakan teori Islam normatif serta historis. Ia mempublish ragam ensiklopedia, jurnal internasional, dan buku yang diedit. Karya-karyanya yang paling

---

<sup>29</sup> Fazlur Rahman, “Modern Muslim Thought,” dalam *The Muslim World*, Vol. 45 Tahun 1955, hal. 16-18.

<sup>30</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 98.

<sup>31</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 99.

penting di masa ini ialah: Pertama, Filsafat Mulla Sadra (1975). Karangan ini termasuk analisis sejarah Sadr ad-Dîn asy-Syîrâzî terhadap pemikiran keagamaan-filosofis. observasi ini cenderung fokus terhadap analisis kritis pada pemikiran Mulla Sadra serta penjelasannya dari karya-karya kolosal Mulla Sadra tersebut. Berasaskan penelitiannya, Rahman berbeda pendapat terhadap setiap sarjana Barat kontemporer yang berpendapat bahwa peninggalan filosofis Islam dihancurkan oleh serangan terus-menerus dari al-Ghazaliand dalam abad ke-12 Masehi. pandangan tradisi historis serta filosofi sejak era Safawi, Muslim Syiah Persia terus melihat temuan pada intelektual mereka.<sup>32</sup>

Kedua, *Major Themes of The Qur'an* (1980). Buku tersebut mulanya dibentuk berdasarkan artikel-artikel yang dibuat Rahman ketika berada di Pakistan serta sesudah hijrah menuju Chicago, seterusnya disusun sebagai sebuah buku. Buku tersebut termasuk pengaplikasian metode tematik Fazlur Rahman guna menciptakan tafsir yang menyeluruh. Keenam kesimpulan buku ini dipaparkan dengan struktural, yakni Tuhan, Manusia menjadi personal, Manusia menjadi komponen rakyat, Alam Semesta, Nabi serta Wahyu, Eskatologi, Setan serta Kriminalitas, juga lahirnya rakyat Islam. Lampiran di akhir buku itu kemudian memuat diskusi tentang ahli kitab, komunitas Muslim Mekah, dan keragaman “agama”. maksud buku ini ialah untuk mengamati dengan tematis bahasan-bahasan pokok Al-Qur'an tersebut berdasarkan pandangan Al-Qur'an. Menyikapi kerelatifan yang berkembang seiring berjalannya waktu, baik umat Islam maupun non-Muslim sama-sama banyak melakukan penafsiran terhadap penafsiran atomistik terhadap isi Al-Qur'an. Terlepas dari itu, penafsiran bersifat lebih subjektif serta kerap kali dibentuk guna menunjang sudut pandang, ideologi, atau gagasan khusus. Oleh karena itu, ia tak sanggup membahas dengan runtut isi Al-Qur'an.<sup>33</sup>

Ketiga, “*Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*” (1982). Fazlur Rahman melaksanakan observasi pada Universitas Chicago yang menghasilkan karangan ini, yang nantinya dipublikasikan berupa buku. Pempublish mengganti tema buku ini awalnya “*Islamic Education and Modernity*” sebagai “*Islam and Modernity*” sebab faktor pemasaran. Karya ini juga membahas tentang metode penafsiran Al-Qur'an, terutama teori hermeneutika gerak

---

<sup>32</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 100.

<sup>33</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, ..., hal. IX.

ganda.<sup>34</sup>

Padangan Taufik Adnan Amal, Buku “*Islam and Modernity*” tersebut menggambarkan sungguh sulitnya upaya Rahman guna mengendalikan masa depan Islam serta pemeluknya, menyadari perihal krisis yang dihadapi dunia Muslim nantinya cukup mendampaki masa depan Islam. Begitulah cara Rahman memandang sejarah Islam, serta Rahman mengusulkan *blue print* guna menghidupkan kembali dunia intelektual Islam sebagai gerakan yang inovatif serta tegas.<sup>35</sup> Seperti dijelaskan di atas, Rahman melakukan kompromi dua langkah dalam melakukan perubahan intelektual. Pertama, membedakan secara jelas sasaran pembahasan Islam dari pembahasan Islam historis serta pembahasan Islam normatif. Kedua, rekonstruksi pengetahuan Islam yang mencakup teologi, fiqih, filsafat, etika, dan pengetahuan sosial.<sup>36</sup>

Maka sangat penting untuk mengetahui posisi pemikiran Fazlur Rahman dalam gerakan reformasi. Munculnya Fazlur Rahman menjadi penggagas Islam modern memberikan ide-ide baru dalam berpikir serta mengkaji Islam. Bukan bermakna tak terdapat aktifitas reformasi dahulunya yang dilakukan terhadap para pemikir awal, namun reformasi yang terdapat dahulunya berada dalam susunan yang cukup seadanya, serta ramai penafsirannya yang masih terekam dalam penafsiran tekstual maka relatif ramai. Kelemahan dan keminiman tidak bisa memecahkan persoalan yang ada. Masyarakat modern missalal aliansi reformasi yang timbul di Abad Pertengahan, mengawali keleluasaan ijtihad serta menjauhi perilaku taqlid di kalangan ulama abad pertengahan, juga lebih mementingkan rujukan langsung pada Al-Qur'an serta Hadits menjadi acuan utama agama. Serta menentang qiyas (analogi) sebagai penafsiran Al-Qur'an serta Sunnah. Tetapi kenyataannya, mereka terjerumus pada penafsiran literal atau tekstual.<sup>37</sup> Berasaskan situasi itu, Rahman berupaya mengusulkan ulang Islam pada reaksi aliansi Neo-Modernis Islam terhadap tantangan modernitas.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Traditions*, ..., hal. 5.

<sup>35</sup> Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, ..., hal. 146.

<sup>36</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 102.

<sup>37</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 2010, hal. 316.

<sup>38</sup> Sebuah gerakan yang disebut neo-modernisme baru-baru ini berkembang dalam upaya untuk mengatasi keterbatasan tradisionalisme dan modernisme. Dengan kata lain, jika modernisme berkaitan dengan rasionalisme, neo-modernis berusaha mengambil apa yang ditinggalkan oleh gerakan modernis. Filsafat Islam yang telah mapan secara historis belum mendapatkan persiapan yang cukup, dan neo-modernisme juga muncul sebagai akibat dari tuntutan kontemporer. Lihat Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999, hal. 15-16.

Pada garis besar Fazlur Rahman mengklasifikasikan aliansi reformasi yang lahir seputar Islam ke dalam 4 golongan penggagas, yakni; *Revivalisme pra-modernis, modernisme Klasik, neorevivalisme, dan neo-modernisme*.<sup>39</sup>

*Pertama*, kebangkitan sebelum modern. Aliansi tersebut terdapat saat mula kemajuan Islam sesudah mengalami kemunduran pada abad-abad yang lewat. Aliansi tersebut muncul di abad ke-18 serta 19 ketika muncul keraguan pada lingkungan pemeluk Islam. Ciri-ciri golongan tersebut ialah; 1) kekhawatiran pada kemunduran sosial moral pemeluk Islam serta perbaikannya. 2) perintah agar berbalik ke Islam yang hakiki, menolak taqlid buta terhadap mazhab fiqih, dan menyerukan penerapan ijtihad. 3) Seruan untuk menolak sikap pra-deterministik. 4) Bila perlu reformasi ini dilakukan dengan kekuatan bersenjata (Jihad). Kelemahan gerakan tersebut adalah ijtihad yang diusungnya masih berada dalam batasan literal dan tekstual. Gerakan kebangkitan ini antara lain tokoh-tokoh seperti Wahhabiyah di Arab, Syah Waliyullah di India, Sanusiyyah serta Fulaniyyah di Afrika.

*Kedua*, golongan modernisme klasik. Dalam abad ke-19 serta ke-20, aliansi tersebut muncul dan didorong misalnya terhadap Sayyid Ahmad Khan di India, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, serta Muhammad Abduh di Mesir. Tujuan dari aliansi tersebut guna memperlebar penggunaan ijtihad di berbagai subjek yang berkaitan dengan penduduk Islam. Hal ini mencakup keterbukaan terhadap ide-ide otentik Barat, yang memungkinkan pengembangan lebih lanjut. Gerakan tersebut menitikberatkan pada kaitan dari akal serta wahyu, reformasi sosial terutama pada sektor pendidikan, kedudukan perempuan serta reformasi pada sektor politik. Kekurangan aliansi tersebut adalah sifatnya yang mendukung Barat serta apologetis.

*Ketiga*, neo-revivalisme. Aliansi tersebut muncul di abad ke-20 pada benua Arab Pakistan serta Indonesia. Aliansi tersebut menunjang gagasan perihal Islam menganut beragam faktor kehidupan, gagasan demokrasi serta pengaplikasian strategi pendidikan modern. Tetapi aliansi tersebut relatif terorganisir serta kontra Barat menyebabkan munculnya aliansi tersebut termasuk respon pada aliansi modernis. Pandangan mereka, aliansi modernis didampaki terhadap Barat pada aspek kepentingan perbankan, keluarga berencana, serta penghormatan terhadap akal. Kekurangan aliansi tersebut adalah mereka tak dapat mengartikulasikan metodologi guna menekankan keberadaannya selain sekadar memisahkan Islam dari Barat.

---

<sup>39</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 108. Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 66-68.

*Keempat*, neo-modernisme. Aliansi tersebut tak jauh pada gagasan kebangkitan, tetapi aliansi tersebut tak anti-Barat; sebaliknya, mereka berupaya mengkritiknya secara pengutipan sudut pandang yang tak menitik beratkan. Tujuan dari aliansi tersebut adalah guna memecahkan permasalahan kesalahan metodologis yang mengakibatkan ketidakkonsistenan dalam pengamatan, dan puncaknya aliansi tersebut memberikan metode analisis yang mencukupi serta ilmiah dalam kajian Al-Qur'an.

Dengan begitu berasaskan pengelompokan-pengelompokan tersebut bisa diketahui kedudukan gagasan Fazlur Rahman dalam aliansi Neo-modernisme. Karena, ia terkesan mengkritik warisan sejarah Barat dan juga Islam tersebut. Serta Rahman mengusulkan pula metodologi bahasan Al-Qur'an dengan menyeluruh, yang dimaksudkan sebagai pemecahan persoalan masyarakat saat ini.

Seterusnya Menurut Abdul Mustaqim, ada sejumlah pengelompokan dalam pengembangan tafsir. *Pertama*, penafsiran masa formatif menggunakan penalaran kuasi-kritis, penalaran Bayan yang melandaskan penafsirannya dalam teks Al-Qur'an serta memakai bahasa menjadi media pengamatan pada penafsirannya. Ciri utama penafsiran adalah penafsiran melalui cerita, tokoh, penghindaran akal (ra'yu) serta kurangnya tradisi kritis pada penafsiran. *Kedua*, memaknai zaman positif melalui penalaran ideologis. Pada masa itu gaya penafsirannya bersifat ideologis, sektarian, atomistik, non-Qur'an, ada pemaksaan gagasan yang ditafsirkan berdasarkan keperluan golongan, politik, serta afiliasi mufassirand menggunakan mazhab atau pengetahuan khusus. *Ketiga*, landasan kritis zaman reformasi. Ciri-ciri yang paling penting adalah kritis, transformatif, non-ideologis dan mencerminkan semangat Al-Qur'an. Maksud penafsiran adalah transformasi sosial, menemukan arti serta maghza (makna).

Jadi, berasaskan pengelompokan kemajuan penafsiran. Gagasan Rahman termasuk gagasan inovatif yang melibatkan pemikiran kritis. Rahman berupaya mengkritisi peninggalan penafsiran-penafsiran sebelumnya serta memberikan ide-ide inovatif mengenai kelemahan upaya penafsiran sekarang. Ia mengkritik pula pendapat Barat yang dipandang cukup bias serta salah..<sup>40</sup>

## C. Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman

### 1. Tinjauan Umum Tentang Hermeneutika

Sebelum kita membahas gagasan Fazlur Rahman terkait hermeneutika *double movement*, alangkah apiknya kita mengetahui

---

<sup>40</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 109.

awalnya perihal yang dikatakan hermeneutika. Hermeneutika bersumber pada Yunani yang bermakna mengartikan atau menafsirkan. Ini seperti menemukan makna sesuatu, seperti bagaimana kita memahami kata-kata dalam sebuah cerita atau puisi. Jadi, hermeneutika adalah tentang memahami dan menjelaskan sesuatu. Sekarang mari kita lihat bagaimana kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an yang termasuk kitab suci pemeluk Islam.<sup>41</sup>

Pada istilah Yunani kuno, terdapat dua kata yang bermakna "menafsirkan" yakni *hermeneuin* serta *hermeneia*. Kata-kata ini mempunyai tiga arti berbeda: memberitahu, menerangkan, serta menerjemahkan. Pada istilah Inggris, digunakan kata "*interpret*" untuk mengartikan salah satu dari tiga hal ini. Jadi, ketika kita berbicara tentang penafsiran, yang kita maksudkan adalah berbicara dengan lantang, memberikan alasan terhadap sesuatu, atau menerjemahkan dari bahasa lain.<sup>42</sup>

Akar kata hermeneutika berasal dari nama Hermes, yang merupakan dewa pembawa pesan dalam mitologi Yunani. Hermes memiliki tugas penting untuk memberi tahu orang-orang apa yang diinginkan dewa Zeus agar mereka lakukan. Dia harus menerjemahkan bahasa setiap dewa kepada istilah yang mudah dipahami oleh orang-orang di bumi.<sup>43</sup> Hermeneutika adalah sebuah kata yang berbicara tentang memahami dan menjelaskan sesuatu. Ini pertama kali diperkenalkan oleh seorang filsuf bernama Aristoteles dalam sebuah buku yang ditulisnya berjudul *Peri Hermeneias (On Interpretation)* tentang interpretasi. Buku ini ditulis sejak lama sekali, sekitar tahun 360 SM, dan membahas tentang bagaimana bahasa dan logika saling berhubungan.<sup>44</sup>

Hermeneutika seperti alat khusus yang membantu kita memahami sesuatu dengan lebih baik. Ini memiliki tiga arti berbeda. Pertama, ini membantu kita mengekspresikan ide-ide kita menggunakan kata-kata dan tindakan. Kedua, ini membantu kita memahami pesan yang tersembunyi dalam bahasa lain. Dan ketiga, ini membantu kita menjelaskan pemikiran yang membingungkan dengan

---

<sup>41</sup> Ernest Klein, *A Complete Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford: Oxford University Press, 2000, hal. 344.

<sup>42</sup> Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 66.

<sup>43</sup> Dalam Islam, Nabi Idris As, orang yang memperkenalkan tulisan, teknik, dan kedokteran, yang disamakan dengan Hermes. Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society*, Beirut: Libairie Du Liban, 1967, hal. 64.

<sup>44</sup> Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 66-67.

cara yang lebih mudah dipahami orang lain.<sup>45</sup> Menurut Zygmunt Bauman, makna hermeneutika yang lebih luas adalah cara paling umum dalam mencoba menguraikan dan mengkaji pentingnya arti perkataan atau karangan ilmiah yang baku, tidak pasti, relatif, dan memusingkan bagi audiens.<sup>46</sup>

Saat mula kemajuan hermeneutika pada era modern, hermeneutika memperoleh popularitas pada gereja menjadi aliansi eksegetis. Friedrich Schleiermacher (1768–1834),<sup>47</sup> “Diketahui menjadi bapak hermeneutika modern”, ia pertama kali berupaya membakukan hermeneutika menjadi pendekatan umum pada interpretasi yang tak terhingga dalam tulisan serta sastra; seterusnya Wilhelm Dilthey (1833-1911) mengaplikasikan hermeneutika menjadi metode histori, Hans George Gadamer (1900-1998) meningkatkannya sebagai filsafat dan; Paul Ricoeur membuatnya metode penafsiran yang menyeluruh secara fenomenologis. Belakangan, banyak filsuf poststrukturalis, diantaranya Michel Foucault, Jacques Derrida, serta Jurgen Habermas, membuat semacam “kritik hermeneutik” yang mengamati perihal otoritarianisme seringkali membatasi wawasan manusia, terkhusus menjadi dampak pada percampuran sosiologi, tradisi, serta psikologis tentang bagaimana wawasan. . bekerja. Namun banyak orang lain, terutama di bidang teologi, menerapkan hermeneutika menjadi instrumen bedah di bidangnya.<sup>48</sup>

Sampai akhir abad ke-20, hermeneutika terbagi menjadi tiga macam: hermeneutika menjadi filsafat, hermeneutika menjadi hipotesis, serta hermeneutika menjadi teori. Hermeneutika menjadi filsafat lahir pada dunia filsafat yang memusatkan perhatian pada tema-tema khusus pada pengkajian filsafat. Heidegger menjelaskannya dari sudut pandang hermeneutika. Sebaliknya hermeneutika, hermeneutika merupakan pertentangan kuat terhadap beberapa gagasan idealis yang melanggar utamanya dampak bahasa pada perwujudan gagasan serta tindakan. Habermas beransur memakai pendekatan hermeneutika tersebut. Hermeneutika sebagai sebuah konsep, dalam hal ini hermeneutika, menitikberatkan dalam konsep penafsiran dan

---

<sup>45</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015, hal. 5.

<sup>46</sup> Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Sciences*, New York: Columbia University, 1978, hal. 7.

<sup>47</sup> Nama lengkapnya Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Ia pernah menjabat sebagai Rektor di Universitas Berlin dari tahun 1815 sampai dengan 1816. Ia diberi gelar the founder of General Hermeneutics, karena dipandang memberi warna baru dalam teori penafsiran. Lihat. Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 71.

<sup>48</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, ..., hal. 6.

perbandingan. Ide awal yang diperlukan pada masalah penafsiran hermeneutik muncul dari perbedaan waktu dan tempat antara pembaca dan penulis teks. Hal ini menimbulkan berbagai kajian hermeneutika yang kadangkala berlawanan terhadap kajian yang sudah berlaku.<sup>49</sup>

Sementara itu, Richard E. Palmer menguraikan penekanan hermeneutika pada enam wacana.<sup>50</sup> yaitu;

1. Hermeneutika menjadi teori interpretasi tertulis. Hermeneutika, teori penafsiran tekstual, pada aspek tersebut berperan menjadi sarana yang digunakan masyarakat, khususnya para tokoh agama, guna mempelajari kitab suci. Hermeneutika seperti demikian bisa menimbulkan genre serta pemahaman yang berbeda, terkadang kontradiktif.
2. Hermeneutika menjadi metode filologis . Hermeneutika diterapkan menjadi metode analisis tekstual yang melibatkan seluruh diksi dengan sederajat tak terkecuali kitab suci. Gairah rasionalitas yang tercerahkan berperan menjadi katalisator penciptaannya. Johan August Ernesti merupakan sesosok ahli hermeneutika yang pada peningkatannya dipandang sekuler terhadap kelompok gerejawi sebab memberikan metode historis-kritis guna mencari tau pertanyaan-pertanyaan teologis. Tetapi pada kenyataannya, pendekatan terhadap penelitian alkitabiah tak dapat dipisahkan berdasarkan pendekatan filologis terhadap penelitian..
3. Hermeneutika menjadi pelajaran linguistik. Hermeneutika meningkat berdasarkan peran pendekatan filologis terhadap linguistik. Hermeneutika berperan menjadi wawasan pemahaman yang didasarkan pada teori linguistik. Karena hermeneutika menyelaraskan semua praanggapan penafsiran apa pun, hermeneutika menjadi dasar bagi semua penafsiran teks pada aspek tersebut. Tujuan dari prosedur yang diterapkan adalah guna memperoleh kandungan yang makin mendasar dari teks.
4. Hermeneutika menjadi landasan humaniora. Pada pengertian tersebut, hermeneutika merupakan dasar teoritis kemanusiaan. Wilhelm Dilthey adalah seorang filsuf historis yang berupaya mengukuhkan hermeneutika menjadi dasar epistemik humaniora, memvalidasi perihal hermeneutika lebih dari ilmu penafsiran tekstual.
5. Hermeneutika menjadi fenomenologi diri manusia serta pengetahuan eksistensial. Hermeneutika berperan menjadi

---

<sup>49</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Fazlur Rahman*, ..., hal. 7-8.

<sup>50</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 3-10.

interpretasi guna memandang keseluruhan peristiwa posisi manusia dalam situasi ini dari bahasa. Gadamer serta Martin Heidegger adalah ahli pada kasus ini. pendapatnya, hermeneutika bukan sekedar metode filologis, namun merupakan ciri lebih mendalam pada posisi manusia. Gadamer memandang hermeneutika menjadi kiat guna menerangkan pengetahuan menjadi suatu upaya ontologis yang mengikutsertakan manusia. Pengetahuan ialah wujud keberadaan manusia. Fenomena pengetahuan termasuk realitas sejarah, dialektis, serta linguistik.

6. Hermeneutika menjadi strategi interpretasi. Pada bagian ini, hermeneutika berfungsi menjadi acuan penafsiran, melenyapkan setiap misteri di sekitar simbol-simbol, terutama memulai tabir yang menyelubunginya. Paul Ricoeur merupakan perwujudan terhadap hermeneutika ini.<sup>51</sup>

Secara historis, sejarah hermeneutika tak lepas pada upaya hubungan ilmiah yang senantiasa mendapati gelombang. Sejarah hermeneutika terkadang dibagi menjadi tiga tahapan: klasik, abad pertengahan, serta modern. *Pertama*, hermeneutika klasik. Dalam tahap ini hermeneutika cenderung berorientasi pada teks interpretatif serta seni interpretasi. Secara umum kata hermeneutika timbul mulanya di abad ke-17, dalam tahap tersebut terdapat pertengahan pertama tentang perihal hermeneutika muncul serta meningkat pada penelitian ilmiah, yang seterusnya memunculkan ide-ide ilmiah pada sektor itu. *Kedua*, hermeneutika abad pertengahan. Di saat itu, hermeneutika dipandang sebagai pemaknaan Alkitab dengan memakai empat tingkatan arti, yakni literal, *alegoris*, *topologis* (moral), serta ekstatik. *Ketiga*, hermeneutika modern. Beberapa aliran hermeneutis dibentuk pada fase ini. Fase awal ini diawali di abad ke-19, mengacu terhadap ahli protes terkenal Friedrich Schleiermacher serta pengikutnya, termasuk Emilio Betti pada gagasan teori hermeneutika, gagasan Hans George Gadamer terkait pemahaman filsafat hermeneutika, serta Jurgen. Habermas, pada aliran kritik hermeneutiknya.<sup>52</sup>

Menurut Abdul Mustaqim, mempelajari Al-Qur'an membutuhkan wawasan hermeneutika menjadi kajian serta metode penafsiran, sebab berpotensi teks menerima arti serta menjadi hidup pada kondisi apa pun. Individu mempunyai peluang yang makin besar guna mendapatkan kandungan yang beragam pada Al-Qur'an yang komprehensif dan bila memahami perlunya pendekatan

---

<sup>51</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Fazlur Rahman*, ..., hal. 8-9.

<sup>52</sup> Zakaria Husin Lubis, "Hermeneutics of the Holy Religion Texts (The Study of the Relationship of the Qur'anic Text to Religious Life)," dalam jurnal *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Keislaman*, Vol. 4, No. 01, Tahun 2020, hal. 91.

hermeneutika.<sup>53</sup>

Sahiron Syamsuddin menjelaskan, pendekatan hermeneutika mewujudkan pengetahuan yang setara dari teks, konteks, serta kontekstualisasi. Faktanya, para penafsir klasik juga mengetahui aspek tersebut. Contohnya, alternatif penting penafsir serta sarjana hukum ialah studi tekstual. sejumlah ulama Al-Quran tradisional pun fokus dalam elemen kontekstualisasi, contohnya mengais pemikiran persoalan atau *maqâsid asy-syarîah*, yang bisa dikategorikan pada bidang ini. Aspek tersebut menggamarkan perihal banyak dari ide-ide ini juga dikemukakan oleh para ulama Islam tradisional.<sup>54</sup>

Menurut Farid Esack, budaya hermeneutika Islam sebenarnya telah lama diamalkan tokoh ulama, khususnya pada pemahaman Al-Qur'an. Setidaknya ada sejumlah indikasi perihal praktik hermeneutika telah terdapat dalam budaya Islam. *Pertama*, permasalahan hermeneutika pada kenyataannya terus dipelajari serta didapati, walaupun konsep hermeneutika belum didefinisikan secara pasti. *Kedua*, adanya perbedaan pemahaman para ahli tafsir Al-Qur'an masa kini, seperti kaidah, teori atau metode penafsiran, menggunakan literatur tafsir yang dihasilkan dalam bentuk ilmu hermeneutika. *Ketiga*, dikenalnya bentuk-bentuk atau kategori-kategori tafsir dalam tafsir tradisi klasik, seperti tafsir Syi'ah, tafsir muktazilah, tafsir hukum, tafsir filosofis serta lainnya. Aspek tersebut menunjukkan peihal kalangan penafsir sadar akan terdapatnya kelompok, ideologi, periode tertentu. dan bahkan cakrawala sosial yang mempengaruhi penafsiran.<sup>55</sup>

Kehadiran hermeneutika dalam bidang penafsiran tentu saja masih belum signifikan, karena hermeneutika pun ikut berkembang, khususnya dalam bidang penafsiran penelitian filsafat. Tetapi pada tangan *hermeneut*, hermeneutika Islam modern sudah mendapati peningkatan pesat guna menunjang berkembangnya struktur metodologi kajian Al-Qur'an. Mazhab hermeneutika Al-Qur'an ada tiga ulama Islam yang diarahkan terhadap Sahiron Syamsuddin, yaitu: *Pertama*, bersifat kuasi-objektivis tradisional. Mazhab ini meyakini perihal Al-Qur'an mesti dipelajari melalui wahyu serta komunikasi dengan sahabat. Pada istilah lain, segala sesuatu yang diucapkan dengan harafiah pada Al-Qur'an mesti diketahui secara harafiah

---

<sup>53</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 175.

<sup>54</sup> Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika "Double Movement" Fazlur Rahman (1919-1988)," dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2018, hal. 114.

<sup>55</sup> Farid Esack, *Qur'an: Pluralism and Liberation*, Oxford: One World, 1997, hal. 161.

dengan pesannya yang jelas dan mesti dipalikasikan sekarang serta pada waktu yang akan datang berdasarkan arti harafiahnya. *Kedua*, kaum modernis yang bersifat quasi-objektivis. Walaupun pemahaman tersebut kerap menerima kandungan awalnya, namun hal tersebut sekedar merupakan tumpuan tolak penafsiran pada waktu sekarang. Untuk golongan ini, kandungan literal Al-Qur'an tidak dipandang menjadi inti pesan Al-Qur'an. Oleh karena itu, dibutuhkan alat metodologi lain yang bisa menunjang penafsiran tersebut, semisal konteks sejarah sekitar turunnya wahyu, teori-teori linguistik serta sastra kontemporer, serta hermeneutika yang dibutuhkan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Menyebabkan pesan di balik kandungan teks terbuka secara maksimal. *Ketiga*, arus subjektivis. Mazhab tersebut mengatakan perihal tahapan penafsiran seutuhnya merupakan subjektivitas penafsir. Sehingga setiap generasi berhak melaksanakan aktifitas penerjemahan berdasarkan kebutuhan serta perkembangan pengetahuannya.<sup>56</sup>

## 2. Konsep Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Fazlur Rahman

Sebelum mengkaji teori hermeneutikanya, perlu untuk mengetahui konsep atau cara anggapan Fazlur Rahman terhadap Al-Qur'an. Rahman membuat dalam sebuah karyanya, *Islam*, menegaskan perihal Al-Qur'an dengan kompleks merupakan kalam Allah, serta pada arti umum, Al-Qur'an dengan keseluruhan pun merupakan kalam Muhammad. Dengan demikian, Al-Qur'an seutuhnya terbagai pada kata-kata ketuhanan, namun juga relatif terhubung secara bagian terdasar pada karakteristik Nabi Muhammad Saw., yang kaitannya menggunakan kata-kata ketuhanan (*kalam*) tersebut tak bisa dimaknai dengan mekanis sebagai alat perekam. Namun hati Nabi penuh menggunakan kata-kata ilahi (*kalam*)..<sup>57</sup>

Gagasan Rahman tersebut menggambarkan betapa model relasional atau model wahyu yang dibangun dari Muhammad menjadi pemeroleh Al-Quran dengan Al-Quran menjadi teks (*the text*) bersifat mendasar serta intim. Model wahyu tersebut pun menentang aliran tradisional yang mengatakan perihal wahyu teralami dari kontak pada dunia luar (*external world*), karena hadis menyebutkan perihal Nabi memandang individu, malaikat atau aspek lain dan “terjauh dan”; atau “pada cakrawala”, serta nantinya kalangan ortodoks memahami perihal ini berarti wahyu nabi datang dari telinga serta bersifat eksternal. Mereka melihat malaikat atau “roh yang masuk menuju jiwa dan”

---

<sup>56</sup> Kurdi, et. al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 5-6.

<sup>57</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, ..., hal. 33-36.

menjadi aktor yang seutuhnya eksternal.<sup>58</sup>

Rahman melihat Al-Qur'an menjadi respon ketuhanan terhadap kondisi sejarah, sosial-etika serta politik pada masa Nabi dari gagasan Nabi. Serta gagasan ini didasarkan pada kajian “puncak gunung es yang mengambang”, yang menyatakan bahwa sekedar 1/10 Al-Qur'an yang tampak pada dasar, serta 9/10 berada pada bawah air histori.<sup>59</sup>

Secara argumen perhal inti Al-Qur'an merupakan poin etika yang mengedepankan kesetaraan masyarakat serta tauhid, Rahman menantang pandangan perihal Al-Qur'an diwahyukan dengan eksternal menurut parameter teori tradisional. Menjadi seruan Tuhan, ketentuan etika juga tak hancur karena masa. Orang-orang mesti mengikuti ketentuan etika sebab ia tak bisa menciptakan atau menghilangkannya. Pendapat Rahman, kepatuhan tersebut diketahui secara Islam, serta pengamalannya pada sosial setiap hati diketahui secara ibadah atau penghambaan terhadap Tuhan.<sup>60</sup>

Umat Muslim yakin perihal Al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang diilhami (kalam Allah). Nabi Muhammad juga secara jelas mengatakan perihal ia memperoleh firman yang tak langsung dari Allah. Perasaannya begitu kuat terhadap Abraham serta setiap Nabi lain, maka ia harus menentang sejumlah klaim faktual makin mendalam yang dibentuk tentang mereka terhadap budaya Yahudi-Kristen. Al-Qur'an “didiktekan dengan substansi ini dan lainnya” melalui saluran berkapasitas terbesar. Suara yang keluar pada dasar asal terdengar nyaring, nyata serta mendesak. Al-Qur'an yang berarti “bacaan”, tidak hanya secara nyata merujuk pada aspek ini, namun teks Al-Qur'an mengatakan di pada sejumlah kawasan perihal Al-Qur'an diturunkan dengan lisan, tidak sekedar “makna” serta gagasan-gagasannya . sejarah mengungkap rahasia Al-Qur'an ialah *wahy* yang maknanya dekat dengan kata “inspirasi” pada kriteri tidak serta merta mengecualikan jenis verbal (“kata” yang ditujukan tidaklah suara).<sup>61</sup>

Penegasan Rahman tersebut, bersumberkan dalam QS. asy-Syura/42: 51-52; QS. as-Syu'ara/26: 193-194; QS. al-Baqarah/2: 97; dan QS. an-Najm/53: 3-4:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ

---

<sup>58</sup> Fazlur Rahman, *Islam, ...*, hal. 33

<sup>59</sup> 46 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...* hal.

<sup>60</sup> Fazlur Rahman, *Islam, ...*, hal. 34.

<sup>61</sup> Fazlur Rahman, *Islam, ...*, hal. 32.

رَسُولًا فَيُوحَىٰ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ ۝٥١ ۚ وَكَذَٰلِكَ  
 أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ  
 وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدَىٰ إِلَىٰ

صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢

“Dan tidaklah patut bagi seorang manusia bahwa Allah akan berbicara kepadanya kecuali dengan perantaraan wahyu atau dari belakang tabir atau dengan mengutus utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan izinNya. Sungguh, Dia Maha Tinggi, Maha Bijaksana. Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) rûh (Al-Qur’an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur’an) dan apakah iman itu, tetapi Kami jadikan Al-Qur’an itu cahaya, dengan itu Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan Sungguh, engkau benar-benar membimbing (manusia) kepada jalan yang lurus”. (QS. asy- Syûrâ/42: 51-52).

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝١٩٣ ۚ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۝١٩٤

“Yang dibawa turun oleh ar-Rûhul Amîn (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan”. (QS. asy-Syu’arâ/26: 193-194)

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا

لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝١٩٧

“Katakanlah (Muhammad) “Barangsiapa menjadi musuh Jibril, maka (ketahuilah) bahwa dialah yang menurunkan (Al-Qur’an) ke dalam hatimu dengan izin Allah, membenarkan apa (kitab-kitab) yang terdahulu, dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang beriman”. (QS. al-Baqarah/2: 97)

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝١٩٨ ۚ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝١٩٩

“Dan tidaklah yang diucapkannya itu (Al-Qur’an) menurut keinginannya. Tidak lain (Al-Qur’an itu) adalah wahyu yang

*diwahyukan (kepadanya)*). (QS. an-Najm/53: 3-4).

Rahman meyakini perihal Allah mewahyukan Al-Qur'an terhadap Nabi Muhammad Saw. berupa "ide kata" bukan "kata yang bersuara". Terlepas dari itu, Tuhan serta Muhammad mempunyai kaitan yang kuat dimana "Juru Bicara Tuhan" juga berperan menjadi "kata-kata" dari Nabi Muhammad Saw. Pada makna biasa. Rahman memberikan perihal ayat-ayat tersebut menggambarkan kesaksian perihal Al-Qur'an diwahyukan kedalam hati. dengan ilham dan tidak dengan suara, atau diberikan terhadapnya dengan wahyu. Maka, menurut pendapat Rahman, teks Al-Qur'an ialah perkataan Muhammad, yang membantah pendapat dualistik perihal Al-Qur'an merupakan firman berdasarkan "kata" dan wahyu adalah istilah Muhammad saja.<sup>62</sup>

Pendapat Fazlur Rahman, Nabi Muhammad Saw. bukan hanya pemeroleh Al-Qur'an yang pasif. walaupun Nabi Muhammad tak dengan sengaja memperoleh kenabian, dia siap untuk tugas tersebut. Sebab, menurut Rahman, keadaan Nabi sebagai seorang yatim piatu membuatnya sangat peka terhadap berbagai persoalan akhlak karena usianya yang cukup muda, jauh sebelum ia mendapat wahyu. mengenai wahyu, Rahman mengatakan perihal acuan utama Al-Qur'an ialah Tuhan, tetapi ia meyakini hakikat Al-Qur'an ialah ketuhanan serta manusia. Meskipun Rahman berusaha memperkokoh eksternalitas wahyu berdasarkan asalnya, ia yakin bahwa wahyu bersifat internal bagi Nabi melalui proses. Dengan istilah lain, Rahman meyakini Nabi Muhammad Saw. mendapat wahyu pada acuan luar berupa istilah konseptual, yang nantinya ditanamkan dalam jiwanya.<sup>63</sup>

Rahman menjelaskan, dalam memahami wahyu tersebut, kalangan teolog serta mufassir Muslim telah ceroboh dalam memakani beberapa kandungan penting. Pada aspek tersebut, Rahman berpendapat bahwa pengangkut wahyu tidaklah malaikat yang diketahui secara umum, melainkan *ruh*. Meskipun malaikat disebutkan pada Al-Qur'an, namun mereka tak disebut menjadi pembawa wahyu. Pendapat Rahman, Al-Qur'an menggambarkan beberapa peristiwa perihal kitab Wahyu serta sisi-sisinya bersifat spiritual serta ini termasuk upaya internal pada jiwa Nabi. Rahman tetap menyatakan bahwa *ruh* merupakan suatu power maupun peluang yang hidup pada jiwa nabi serta memberikan wahyu yang sejati bila diperlukan, namun pada hakikatnya benar-benar diutus dan diutus dari atas. Atau bahkan

---

<sup>62</sup> Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 76.

<sup>63</sup> Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 92.

lebih lagi, menurut Rahman, ada kerajaan nyata di hati Rasulullah Saw., yang di dalamnya tertulis semua Al-Qur'an. fungsi Nabi ialah membebaskan *ruh* (istilah spiritual serta visi spiritual) yang disatukan dengan istilah akustik (Arab) pada wilayah tempat terjadinya aspek-aspek tersebut. Meskipun nabi barangkali menggunakan istilahnya sendiri, kata-kata tersebut bukanlah kata-katanya, sebab seluruhnya selaras terhadap *ruh* (istilah serta gambaran rohani dari atas). Secara skematis memaparkan hubungan erat dari wahyu serta Nabi, Rahman menyajikan landasan yang kokoh guna mengaitkan Al-Qur'an menggunakan konteks serta karakteristik Nabi yang sebenarnya.<sup>64</sup>

Penjelasan Rahman tersebut memantapkan prinsip perihal Al-Qur'an (sebagai teks; *The text*) merupakan hasil model relasional atau model wahyu yang mana Muhammad berperan menjadi pembaca serta penulis. Muhammad berperilaku dengan psikologis serta intelektual ketika memperoleh wahyu, dibuktikan pada asumsi perihal dia merupakan pemeroleh juga pembicara. Dengan demikian, Al-Qur'an mesti dipelajari dari sudut pandang yang betul, yakni perang Nabi serta kondisi sekitar pertempuran itu..<sup>65</sup>

Sesudah mengkaji hakikat Al-Qur'an, perihal pendapat Rahman terkait hakikat serta titik berat penafsiran Al-Qur'an? Tafsir merupakan hasil ijtihad atau penafsiran manusia pada ayat-ayat Al-Qur'an serta mesti dianggap menjadi karangan gagasan manusia yang cenderung serta dinamis yang mesti tersu dipelajari pada konteks histori serta tradisinya. Karena penafsiran dibentuk pada konteks khusus yang cukup didampaki terhadap keadaan sosio-historis penafsirnya, maka penafsiran cukup sensitif pada kritik serta revisi mengingat isu-isu modern.<sup>66</sup>

Pendapat Abdul Mustaqim, hakikat tafsir dapat ditelusuri pada Fazlur Rahman dalam pandangannya dikelompokkan pada 2 bagian, yakni tafsir menjadi upaya serta tafsir menjadi produk. *Pertama*, penafsiran menjadi suatu upaya merupakan upaya dialektis dari penafsir, teks, serta konteks lawannya. Untuk Rahman, tafsir mesti bersifat "objektif" dalam arti mewakili prinsip-prinsip universal gagasan Al-Qur'an serta tak dipengaruhi terhadap keuntungan pandangan khusus. Apalagi penafsirannya mesti sanggup mereformasi rakyat dan menyajikan jalan keluar terhadap permasalahan sosial keagamaan yang dialami masyarakat. Kedua, tafsir menjadi produk termasuk hasil penafsir serta tahapan mental yang sesuai dengan posisi

---

<sup>64</sup> Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, ..., hal. 93.

<sup>65</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 69.

<sup>66</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, ..., hal. xi.

teks suci Al-Qur'an atau produk gagasan (*muntaj al-fikr*). Pada istilah lain, penafsiran merupakan hasil interaksi dari teks, pembaca serta kenyataan; Oleh karena itu, walaupun teks yang ditafsirkan dipandang suci atau "disucikan", penafsiran teks suci tak menggambarkan penafsiran yang murni serta mutlak. Sebab kenyataan penafsiran tidak bersifat absolut dan sakral, maka kebenaran tersebut nyata bisa dikritik serta barangkali mesti "didekonstruksi" dan dikutip; apabila tak lagi memenuhi ketentuan serta persyaratan yang berlaku.<sup>67</sup>

### 3. Latar Belakang Munculnya Hermeneutika *Double Movement*

Pada peningkatan gagasan hermeneutika, Fazlur Rahman bermula dari ketidakpuasan pada metode penafsiran Al-Qur'an yang diwarisi terhadap kalangan ahli tafsir klasik, abad pertengahan, dan kontemporer pendapat Rahman, kalangan mufasir klasik maupun mufasir abad pertengahan tetap terjerumus pada penafsiran Al-Qur'an yang bersifat atomistik dan menggunakan penafsiran ayat per ayat atau yang diketahui dengan istilah *tahlili*. Menurut Rahman, upaya tersebut cenderung tendensius, sering kali terjerumus dalam penafsiran sektarian atau perlindungan keperluan khusus, serta tidak mengambil pesan Al-Qur'an dengan holistik (koheren) serta komprehensif yang menjadi milik kehidupan. Bahkan, metode perkembangan terkini yang dikenal dengan metode tafsir tematik (*maudhû'*) masih menjadi kritik Rahman. Meski dalam beberapa kasus ulama menggunakan metode tafsir tematik sebagai sumber atau pedoman, namun menurutnya, hal tersebut tidak dapat menyelesaikan permasalahan pemahaman Al-Qur'an tentang Tuhan, manusia serta rakyat..<sup>68</sup>

Pendapat Fazlur Rahman, aktifitas penafsiran terus berlanjut seusia terhadap turunnya Al-Qur'an, yaitu dari abad ke-7 Masehi. Sampai sekarang. Para cendekiawan dan cendekiawan Islam menggunakan berbagai metode namun tidak dapat membuat teori tafsir yang cocok guna menafsirkan Al-Qur'an. Berdasarkan hal tersebut, Rahman berpendapat perihal kepentingan terkait metode baru pada pemaknaan Al-Qur'an harus segera disokong berdasarkan prinsip-prinsip Al-Qur'an sekarang. Metode yang diperlukan pasti saja adalah metode yang dapat melampaui analogi tradisional (*qiyas*). pendapat Rahman, metode analogi (*qiyas*) tidak mendapatkan prinsip universal Al-Qur'an. Oleh karena itu, tak jarang kita harus menggeneralisasikan prinsip-prinsip tertentu, melupakan prinsip-prinsip dasar Al-Qur'an.

---

<sup>67</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 118-128.

<sup>68</sup> Moh. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman", ..., hal. 104-105.

Fazlur Rahman mengkritik pula kalangan modernis karena kegagalan mereka merumuskan metodologi yang dapat diandalkan yang dapat menyelesaikan permasalahan umat Islam kontemporer. Namun tren yang berkembang adalah melestarikan Islam dengan tetap memeluk budaya kontemporer. Sesekali penafsiran Al-Qur'an sangat baik dikontrol terhadap subjektivitas serta dampak gagasan Barat kontemporer.<sup>69</sup>

Fazlur Rahman menawarkan teknik hermeneutika menjadi alat analisis untuk melaksanakan kegiatan mengetahui pesan yang terdapat pada teks Al-Qur'an sebagaimana adanya 14 abad silam, agar pesan dalam kitab itu masih dinamis, tumbuh serta praktis hingga sekarang.<sup>70</sup> sebutan hermeneutika diciptakan dari Fazlur Rahman pada salah satu karangannya, pada "*Islam & Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*" di periode 1982, saat ia memberikan sebuah model teori aliansi ganda (*double movement*).<sup>71</sup> Dahulu Fazlur Rahman hanya menggunakan tafsir kata saja. Aspek tersebut tampak pada berkembangnya pengetahuannya mengenai hermeneutika. walaupun teori penafsiran yang disampaikan Rahman menerima adanya hermeneutika yang berbeda ketika membahas hermeneutika. Hal ini tercermin dalam teori penafsiran yang ia gunakan untuk menandakan perubahan serta progresifitas guna melemahkan hegemoni metode penafsiran tradisional.<sup>72</sup> Metode penafsiran yang dikemukakan Rahman dengan demikian adalah berupaya menghadirkan penafsiran tekstual, yang pada suatu sudut mengutip penemuan-penemuan Barat kontemporer, tetapi pada sudut lain lain juga memikirkan pemikiran-pemikiran para tokoh tradisional.<sup>73</sup>

Mengenai ragam hermeneutika, Fazlur Rahman tak kunjung menerangkan dengan jelas hermeneutika apa yang digunakannya, aspek tersebut bisa dilumrahkan sebab ramai teori-teori yang maju serta sama-sama menyempurnakan. Maka sebab itu, persoalan membaca teks tak bisa diselesaikan seutuhnya hanya dengan 1 teori hermeneutika saja. Aspek tersebut menunjukkan bahwa tiap-tiap teori mempunyai nilai plus serta kekurangannya masing-masing. Meskipun

<sup>69</sup> Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007, hal. 3-4.

<sup>70</sup> Moh. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman", ..., hal. 105.

<sup>71</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Traditions*, ..., hal. 1-11.

<sup>72</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 36.

<sup>73</sup> Ahmadi, "Hermeneutika Al-Qur'an: Kajian atas pemikiran Fazlur Rahman dan Nasr Hâmid Abū Zayd tentang Hermeneutika Al-Qur'an," dalam *El-Waroqoh*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2017, hal. 14.

Rahman mendukung suatu teori hermeneutika tertentu, namun tidak dapat dikatakan bahwa teori yang digunakannya hanya berasal dari seorang ahli hermeneutika.<sup>74</sup>

Sebelum Fazlur Rahman sendiri menggunakan nama atau definisi hermeneutika, ia memperoleh tulisan-tulisan yang berisikan inti-inti gagasan filsafat hermeneutikanya. Artikelnya “*Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative*”, dikarang pada tahun 1970 menjadi kritik pada sistem penafsiran tradisional. Rahman mengatakan perihal ketentuan-ketentuan di bawah mesti diindahkan guna mengetahui serta memaknai Al-Qur’an antara lain:

- a. Menerapkan pendekatan histori guna memperoleh kandungan teks Al-Qur’an berasaskan cahaya bentang karir serta upaya Nabi;
- b. Melaksanakan diferensiasi dari ketetapan hukum tertentu serta maksud umum Al-Qur’an;
- c. Menentukan target Al-Qur’an secara penglihatan seutuhnya konteks sosiologi yang mana Al-Qur’an dimakai.<sup>75</sup>

Tiga upaya demikian, diintikan menjadi dua kategori: *Pertama*, perlunya pendekatan sosio-historis yaitu berusmber pada pendekatan sejarah selaras terhadap peninjauan bidang sosiologisnya. *Kedua*, perlunya pemisahan dari ketentuan legal khusus terhadap maksud atau ideal etika Al-Qur’an yang nantinya dikatakan menjadi teori aliansi ganda (*double movement*).<sup>76</sup>

#### **D. Prinsip dan Metode *Double Movement***

Pemaknaan atomistik terhadap Al-Qur’an malah nantinya lebih menghidarkannya pada maksud menetapkan Al-Qur’an fleksibel serta universal. Oleh karena itu, diperlukan cara pandang yang segar, diaplikasikan dengan terkontrol guna menciptakan weltanschauung yang nyata. Konsep tersebut tak ada pada karangan-karangan terdahulu. Hal ini sebab pemain klasik terpaksa terobsesi dengan pengolahan kata dan interpretasi teks secara literal. Rahman mengaitkan fenomena ini dengan kekurangan dan kelemahan alat metodologi yang ada.<sup>77</sup> Fazlur Rahman menegaskan pentingnya metodologi yang bertanggung jawab guna pemahaman Al-Qur’an yang betul serta kompleks. Fazlur Rahman mengemukakan metodologi aliansi ganda menjadi metodologi interpretatif yang termasuk metodologi logis, kritis serta menyeluruh yang

---

<sup>74</sup> Agus Sifa dan Muhammad Azizi, “Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman”, ..., hal 118-119.

<sup>75</sup> Taufik Adnan Kamal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 13.

<sup>76</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur’an Fazlur Rahman*, ..., hal. 52.

<sup>77</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*, ..., hal. 69.

dikembangkan olehnya.

## 1. Prinsip-prinsip Penafsiran

Konsep-konsep teoritis yang berhubungan terhadap metode serta teknik yang diterapkan mufasir ketika melaksanakan aktifitas penafsiran merupakan metodologi penafsiran tersebut. Metodologi tidak hanya menggambarkan premis-premis dasar yang menimbulkan metode, tetapi bisa pula dilihat menjadi bagian integral dari idealis, yang menerangkan kriteria gagasan yang efektif. Pada istilah lain, saat kita berbicara tentang metodologi, kita berbicara tentang pedoman, metode, tahapan, serta struktural yang menjadi pedoman penafsiran Al-Qur'an.<sup>78</sup> Prinsip-prinsip penafsiran, atau aspek-aspek sebagai pedoman untuk penafsir saat menafsirkan Al-Qur'an, yang kemudian sebagai dasar pada suatu metodologi penafsiran. Pada aspek tersebut, pendapat Abdul Mustaqim ada sejumlah prinsip-prinsip penafsiran yang diterapkan Fazlur Rahman, antara lain:

### a. Prinsip Diferensiasi

Prinsip diferensiasi jelas dibutuhkan ketika mendefinisikan nilai-nilai ideal moral dan hukum formal, agar terlihat perbedaan antara poin-poin universal abadi serta poin-poin sementara dan partikular. Rahman, sesosok penafsir kontekstualis, mengemukakan perihal Al-Qur'an ada guna memecahkan permasalahan spesifik yang dialami penduduk Arab dalam abad ke-7 M. Tetapi dengan fungsional, Al-Qur'an tak sekedar diperuntukkan bagi pemeluk Islam di abad ke-7 M, namun pula bagi pemeluk Islam sekarang, yang kini mengalami permasalahan serta rintangan yang cukup beragam dengan yang dihadapi penduduk Arab dahulunya. Ini juga menargetkan umat Kristen. Rahman menegaskan, Al-Qur'an tak boleh ditetapkan menjadi kitab undang-undang, tetapi untuk pedoman yang memuat nilai-nilai moral yang sehat secara teologis. Pengetahuan yang bijak pada Al-Qur'an mengungkapkan semangat moral yang dikandungnya. karena, Al-Qur'an kerap menimbulkan permasalahan moral secara menutupi kajian global pada paradigma khusus serta mengimplementasikan poin-poin etika itu berupa seruan hukum. aspek tersebut menggambarkan pesan pokok perihal Al-Qur'an tak sekedar memuat pendapat-pendapat logis secara global, namun pendapat atau poin-poin logis itu hendaknya juga dapat diterapkan dalam situasi kehidupan nyata.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 134.

<sup>79</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 154.

Apabila suatu mufasir mampu mengidentifikasi arah hukum pada Al-Qur'an, ia mesti memasukkan dasar-dasar moral. Masalah yang dialami penerjemah adalah dampak subjektivitas. Rahman mencontohkan, aspek tersebut dapat diatasi secara penggunaan Al-Qur'an tersebut. Rahman menyayangkan perihal legitimasi klaim hukum tersebut kerap ditinggalkan terhadap para kritikus Muslim dan non-Muslim. Dengan memaknai QS. al-Baqarah/2: 282 disebutkan bahwa kesaksian dua perempuan serupa terhadap kesaksian satu orang pria terhadapnya. Bagian tersebut sering dipahami sebagai teks dari sudut pandang sosio-historis murni, yang dimaksudkan untuk memperjelas alasan di balik uraian hukum tertentu pada bagian tersebut. Dalam hal tersebut Al-Qur'an ingin menyampaikan pesan perihal walaupun ada yang tertinggal, tetap terdapat yang bisa mengingatkan (QS. al-Baqarah/2: 282). Ayat ini juga hendak menggambarkan situasi sosiologis Arab saat zaman Nabi, serta memberikan pesan terkait perlunya memberikan kesaksian sejujur-jujurnya.<sup>80</sup> gagasan Rahman tersebut, selaras terhadap gagasan Nashr Hamid Abu Zaid, yang berasumsi ayat tersebut bersifat sosiologis, daripada pemaknaan normatif. tidak bermakna perihal poin wanita tersebut setengah pria, namun terhadap kepentingan guna perilaku profesionalisme pada persaksian. Karena dalam zaman tersebut, mayoritas wanita masih awam serta minimnya pengalaman perihal tersebut serta pula menggambarkan perihal kecilnya keikutsertaan perempuan pada ruang umum. Apabila ditinjau pada saat ini wanita telah ramai ikut serta terhadap konflik umum serta mempunyai profesionalitas pekerjaannya, serta sesekali melampaui keahliannya ketimbang pria. Dengan demikian, telah sepatutnya tak terdapat lagi pembelaan guna membentuk sekat dari kesaksian pria serta wanita.<sup>81</sup>

b. Prinsip Holistik dan Menolak Atomisasi

Menurut Fazlur Rahman, ketidakmampuan para penafsir pada pemaknaan Al-Qur'an dengan obyektif disebabkan oleh kurangnya dasar-dasar holistik yang menjerat mereka pada pemaknaan yang sempit serta terfragmentasi. Rahman, sebaliknya, menekankan bahwa tema-tema tertentu sering dibicarakan pada ayat-ayat Al-Qur'an, serta dengan mengumpulkan juga menghubungkan ayat-ayat itu dengan tematis nantinya menghasilkan penafsiran yang makin sempurna. Sementara , penelusuran fraksional serta atomistik

---

<sup>80</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 137.

<sup>81</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawâ'ir al-Khawf*, Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfi, 1999, hal. 235.

pada pemaknaan Al-Qur'an sekedar menghasilkan penafsiran yang umumnya bersifat filosofis sepihak dan partisan. Implikasinya, penafsiran nantinya berkarakter pribadi, sehingga anggapan dunia Al-Qur'an nantinya diabaikan. Para mufasir akan bisa mendapatkan pendekatan sarana dalam memaknai Al-Qur'an secara keseluruhan dengan memusatkan perhatian pada konsep holistik dan non-atomistik ketika menafsirkannya.<sup>82</sup>

c. Prinsip Kontekstualisasi Penafsiran

Pedoman ini bergantung terhadap kaidah perihal Al-Qur'an merupakan kitab *shâlih li kulli zamân wa makân*. Standar tersebut memunculkan strategi penerjemahan relevan yang dimulai oleh Fazlur Rahman yang dikenal dengan teknik hermeneutika *double movement*. Maksud pendekatan tersebut ialah untuk menempatkan ayat-ayat Al-Qur'an pada konteks yang tepat. Selanjutnya, untuk mengungkap standar-standar moral dari latar belakang yang dapat diverifikasi, seorang mediator awalnya mesti melaksanakan penjelajahan dari waktu sekarang ke waktu lampau, berkonsentrasi pada bagian-bagian penting dari situasi spesifik tersebut, serta seterusnya balik ke waktu sekarang guna mengontekstualisasikan kualitas-kualitas etika yang ideal.<sup>83</sup>

d. Prinsip Sunnah Nabi sebagai Metode Ijtihad

Pendapat Fazlur Rahman, Sunnah Nabi yang dimaknai di sini tidak menjadi acuan hukum pada menyelesaikan ijtihad, melainkan sebagai akibat kuat dari ijtihad Nabi. Rahman menyinggung sunnah Nabi yang nyata tak serupa terhadap hadis-hadis tegas yang terdapat pada *al-kutub as-sittah* atau *al-kutub at-tis'ah*. Karena ayat-ayat Al-Qur'an bersifat situasional, maka pemahaman terhadap teks tersebut tidak dapat terlaksana tanpa mempertimbangkan hubungannya terhadap keseharian Nabi. Inilah keterhubungan antara pemahaman teks dengan sunnah Nabi. Adalah tidak masuk akal jika seseorang berpandangan perihal tak terdapat kaitan dari Al-Qur'an dan kegiatan Nabi, semisal kegiatan politik, keuangan, serta pengambilan ketetapan. Meski demikian, sunnah Nabi dalam situasi ini hendaknya dipahami menjadi sunnah hidup yang bisa diuraikan serta dikontekstualisasikan dalam situasi yang sedang berlangsung. Bagi Rahman, gagasan sunnah di sini lebih merupakan gagasan tentang asuransi, bukan sekedar kepuasan tertentu.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 151-152.

<sup>83</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 154.

<sup>84</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 155.

e. Prinsip Objektivitas Penafsiran

Gagasan Rahman tentang objektivitas penafsiran adalah untuk menghindari penerapan konsep-konsep di luar Al-Qur'an pada penafsiran. Pemahaman yang berdasarkan filosofis sering kali akan memaksakan pemikiran di luar Al-Qur'an. Sebagaimana dalam Abad Pertengahan, kalangan pemikir serta sufi memperhatikan pula Al-Qur'an menjadi "satu kesatuan", namun keutuhan tersebut dibangun berdasarkan acuan bukan Al-Qur'an serta tidak karena berkonsentrasi pada Al-Qur'an tersebut.<sup>85</sup>

f. Prinsip Deotonomisasi teks

Rahman tak percaya ayat-ayat Al-Qur'an itu bebas (ada begitu saja). Oleh karena itu, sulit untuk secara akurat memahami suatu sisi pada Al-Qur'an tidak menghiraukan keadaan maupun konteksnya. Kenyataannya bahwa Al-Qur'an tak diturunkan secara keseluruhan melainkan secara bertahap, dengan mempertimbangkan keadaan zaman, menguatkan gagasan ini (QS. al-Isra'/17: 106). Jadi memahami Al-Qur'an tidak mungkin terjadi tanpa memahami keadaan konteksnya. Al-Qur'an mesti dipaparkan pada setting yang tepat, merupakan sudut pandang makro serta mikronya.<sup>86</sup>

g. Prinsip Sinonimitas

Salah satu yang menunjang konsep sinonimitas adalah Rahman, ataupun setidaknya ia memahami adanya persamaan kata pada Al-Qur'an. Pemanfaatan standar sinonimitas terlihat dalam sejumlah peristiwa ketika Rahman menyelesaikan terjemahan topikal. Demikian pula ketiak Rahman mengartikan gagasan moral Al-Qur'an berdasarkan istilah *imân*, *islâm*, serta *taqwâ*. pemahaman Rahman mengenai ketiga istilah tersebut adalah keduanya memiliki hubungan dan makna mendasar yang menjadi landasan konsep moral Al-Qur'an.<sup>87</sup>

## 2. Metode dan Pendekatan Tafsir

Setelah mengetahui standar-standar penafsiran Fazlur Rahman tersebut, selanjutnya kita mengkaji ke dalam teknik yang disampaikan Fazlur Rahman, khususnya strategi hermeneutika gerak ganda. Makna yang muncul lebih lengkap dan mampu beradaptasi dengan konteks kekinian karena metode ini makin menyeluruh serta kontekstualis

---

<sup>85</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 3.

<sup>86</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 160.

<sup>87</sup> Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an," dalam *Journal of Religious Ethics*, Vol. 11 Tahun 1983, hal. 170. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 162.

dibandingkan atomistik juga literalis. upaya penafsiran yang berjalan berdasarkan kondisi sekarang menuju kondisi yang mana Al-Qur'an diwahyukan pra berbalik ke zaman konkrit sekarang itulah yang dimaksud dengan "gerakan ganda". Mengenai perihal utamanya berbalik menuju zaman ketika Al-Qur'an ditwahyukan, sebab Al-Qur'an termasuk reaksi surgawi dari renungan serta pemikiran Nabi Muhammad Saw. pada keadaan sosial-moral Arab kala itu.<sup>88</sup>

Fazlur Rahman menerangkan kriteria kerja metode hermeneutika *double movement* yang diberikan pada pemaknaan Al-Qur'an adalah dilaksanakan antara lain:

1. Gerakan pertama merupakan berdasarkan situasi sekarang menuju masa saat Al-Qur'an diwahyukan. Gerakan awal demikian mencakup dua tahapan. *Tahapan awal*, mengkaji fenomena maupun persoalan di waktu silam yang jalannya ialah ungkapan itu bisa menunjang memperlajar makan pada sebuah ungkapan. Aspek tersebut dilaksanakan secara lebih awal memahami kondisi makro dalam pemisah rakyat, agama, budaya, lembaga, serta memikirkan keseharian dengan kompleks pada Arab saat datangnya Islam serta terutama pada wilayah Makkah. Maka sebab itu, tahapan awal ialah mempelajari kandungan al-Qur'an dengan komprehensif juga pada pemisah kajian khusus, yang termasuk reaksi pada kondisi khusus.<sup>89</sup> *Tahapan kedua*, mengeneralisasikan pandangan-pandangan tertentu serta memaparkannya menjadi ungkapan pada maksud etika kehidupan menyeleuruh yang mampu "disaring" berdasarkan ayat-ayat khusus pada konteks sosio-historis serta *ratio legis (ilat hukum)* yang kerap dikatakan. tahapan kedua tak terlihat terhadap pemaknaan taraf awal berdasarkan teks khusus tersebut serta nantinya mengimplikasikan tahapan kedua serta memberikan terhadapnya.<sup>90</sup>
2. Gerakan kedua merupakan pergeseran berdasarkan sisi pandang global menuju spesifik, yang perlu cepat ditingkatkan serta direalisasikan. Dasar global penting diterapkan pada kondisi sosio-historis modern. Oleh karena itu, cukup utama agar teliti mengecek kondisi sekarang serta mengamati seluruh bagian penataannya guna menilai kondisi sekarang, membawa pembaharuan yang dibutuhkan, serta menentukan prioritas baru guna melakukan cita-cita Al-

---

<sup>88</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 5.

<sup>89</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 6.

<sup>90</sup> Kurdi, et. al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 71.

Qur'an.<sup>91</sup>

Jika diperhatikan metode *double movement* muncul untuk menciptakan hubungan dialektis antara *text*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, Fazlur Rahman tidak memaksakan teks berbicara sesuai keinginan *author*, melainkan ia mengkaji historisitas teks tersebut untuk memberikan ruang dialognya sendiri. Historisitas tersebut bukan hanya sebatas *asbâb al-nuzûl* seperti halnya dalam tradisi penafsiran sebelumnya oleh ulama konvensional, peristiwa yang menyebabkan turunnya Al-Qur'an bahkan lebih luas dari itu; termasuk konteks sosial masyarakat Arab dari mana Al-Qur'an berasal, juga dikenal sebagai *qirâ'ah al-tarîkhiyyah*. Mengkaji kesejarahan teks dilakukan untuk menunjukkan universalitas Al-Qur'an, yang oleh Rahman disebut sebagai *ideal moral*. Ideal moral adalah konstan dan tidak berubah. Rahman menarik garis antara prinsip ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral ialah prinsip moral yang diperintahkan Al-Qur'an sebagai tujuan fundamentalnya. Di sisi lain, legal spesifik merupakan ketentuan yang digunakan dalam situasi tertentu. Karena Ideal moral bersifat universal, itu lebih penting dalam situasi ini daripada batasan hukum tertentu.<sup>92</sup>

Sementara menurut Birt, historisisme Rahman terdapat dalam tiga tahap yang saling berhubungan antara satu dengan lainnya. *Pertama*, memahami proses sejarah di mana Islam mengambil bentuk darinya. *Kedua* adalah menelaah prosedur tersebut untuk menentukan bagaimana perbedaan prinsip-prinsip fundamental dari formasi Muslim tertentu sebagai hasil dari kebutuhan spesifik mereka. *Ketiga*, mempertimbangkan tentang bagaimana menerapkan prinsip-prinsip fundamental ini dengan benar.<sup>93</sup>

Dalam penerapan ideal moral, sebagai *author*, Rahman juga mempertimbangkan keberadaan *reader* yang dilingkup oleh berbagai latarbelakang budaya dan sosial, seperti penerapan pada hukum potong tangan, di sini Rahman turut mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan agar tidak bertentangan dengan hak asasi manusia. Begitu juga dalam hukum poligami dan waris, pertimbangan Fazlur Rahman dalam kedua hukum tersebut ialah nilai-nilai feminis. Dengan demikian, *Reader* yang dianggap Rahman sebagai *author* bukan saja *reader* yang lokal melainkan juga internasional (*world citizenship*). Oleh karena itu, metode hermeneutika gerakan ganda dapat

---

<sup>91</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 7.

<sup>92</sup> Kurdi, et. al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 72-73.

<sup>93</sup> Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal.

digambarkan menjadi pendekatan hermeneutika yang memberikan keseimbangan antara tiga bagian *text*, *author*, serta *reader* dan tidak mengutamakan sesuatu ada yang lain.<sup>94</sup>

Pada maksud mengambil pesan umum pada ayat-ayat Al-Qur'an, Fazlur Rahman menerapkan pendekatan sosio-historis. Pendekatan sosio-historis termasuk pembaharuan pada pendekatan *asbâb an-nuzûl* yang sudah maju saat itu. pendapatnya, kalangan mufasir klasik pada aspek tersebut, tidak apresiatif pada pendekatan sosio-historis, kecuali sekedar konteks sejarah verbal. Analisis *asbâbun nuzûl* terkadang dipakai pada budaya tafsir klasik serta abad pertengahan, walaupun aspek tersebut cukup minim dalam spesifikasi terkait persoalan-persoalan khusus yang dianggap sebagai konteks adanya ayat. Terlepas dari itu, para penafsir saat itu tidak fokus pada pemantapan kaitan dari teks ayat serta faktor historinya. Aspek tersebut tampak pada karangan-karangan sejumlah ulama yang sekedar menuliskan konteks kehistorisan verbal pada kitab yang berbeda, semata-mata tak terdapat interaksi dari konteks kehistorisan verbal secara konteks semantis ayat itu.<sup>95</sup>

Pendekatan sosio-historis termasuk suatu pendekatan yang dapat mencakupkan ayat-ayat Al-Qur'an terhadap suasana empiris yang berlangsung diantara penduduk. Pendekatan tersebut tak sekedar habis dalam kiat-kiat deduksi pada ayat, namun pula mendialektikan ayat terhadap realitas empiris pada saat Al-Qur'an diwahyukan. Pendekatan ini sanggup menyajikan kepuasan dengan teologis-spiritual terhadap kenyataan Al-Qur'an, serta pula dapat mengakomodir pengalaman empiris religius kaum muslimin. Lewat tata cara tafsir semacam ini, diinginkan pula pengertian tak cuma tertuju terhadap kawasan idealis-metafisis, namun pula sanggup memegang kawasan historis-empiris terkait persoalan realita pada warga serta membagikan jalan keluar konkret terhadap kasus yang tengah berlangsung diantara penduduk.

Mengetahui kondisi aktual penduduk Arab disaat Al-Qur'an diwahyukan hendak mendorong Kamu mengetahui pandangan hukum juga keadaan ekonominya. Inilah maksud pendekatan sosio-historis pada pemaknaan Al-Qur'an. Bagi Rahman, pendekatan sosio-historis merupakan suatu metode guna melafalkan Al-Qur'an secara tepay serta merupakan metode yang sekiranya seimbang pada pendirian standar etika ataupun intelektual. kemudian Rahman mengecualikan jika ini merupakan hanya metode itu pada pembelajaran maksud Al-Qur'an

---

<sup>94</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 73-74.

<sup>95</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 183-184.

serta sunnah.<sup>96</sup>

Dalam menggunakan pendekatan sosio-historis hendaknya dilaksanakan dengan sungguh-sungguh serta jujur pada pencarian pesan-pesan yang terdapat dalam Al-Qur'an. bagian sosiologis kajian Al-Qur'an tentu saja memungkinkan untuk dilakukan pengungkapan, meskipun sulit mengungkap aspek metafisik dengan menggunakan pendekatan sejarah. Jadi memahami makna Al-Qur'an dari urutan wahyunya sangatlah penting. Kita dapat mengamati pemahaman mendasar mengenai tujuan gerakan Islam yang berbeda dari ketepatan dan institusi di kemudian hari jika kita mengkaji wahyu-wahyu sebelumnya dengan cermat. Atau, dalam perjuangan menyebarkan risalah Nabi Muhammad Saw, para penafsir harus paham dengan Al-Qur'an. Pendekatan sosio-historis dapat menghentikan penafsir untuk bersikap sewenang-wenang atau terlalu subyektif dalam hal ini. Selain memberikan penjelasan makna yang mendalam, pendekatan tersebut akan menyampaikan pesan Al-Qur'an dengan kompleks serta jelas. Pada istilah lain, maksud pada sistem ini ialah guna memastikan apakah ayat itu berlaku untuk kondisi sekarang.<sup>97</sup>

Maka dari itu, berdasarkan penyajian tersebut nampak spirit yang serupa dari pendekatan sosio-historis terhadap pendekatan *asbâb an-nuzûl* yang telah diketahui lebih dahulu pada pemaknaan Al-Qur'an. Bagi al-Wâhidî, tanpa memahami dulu sekilas stori serta faktor diwahyukannya ayat, takkan individu dapat menafsirkan sebuah ayat.<sup>98</sup> Cuma, Rahman menguatkan adanya konteks sosio-historis pada pemaknaan serta menjadikan pada 2 aspek: pertama, *asbâb an-nuzûl* mikro ialah berbentuk konteks khusus semacam yang diketahui pada kitab *Asbâb an-Nuzûl* semisal karangan al-Wahidi serta as-Suyûthi. Kedua, *asbâb an-nuzûl* makro ialah konteks yang makin menyeluruh yang memikirkan kondisi sosio-historis penduduk Arab saat diwahyukannya Al-Qur'an serta evolusi dakwah nabi pada perluasan Islam pada penduduk.<sup>99</sup>

### **E. Landasan Teori Metode *Double Movement***

Teori hermeneutika *double movement* ialah teori yang dicetuskan oleh Fazlur Rahman yang diformulasikan berasaskan kombinasi dari teori tradisional muslim terhadap teori hermeneutika Barat modern. Maka Fazlur Rahman pada mengusulkan teori interpretasi *double movement* tak

---

<sup>96</sup> Fazlur Rahman, "The Impac of Modernity on Islam," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1 Tahun 1966, hal. 121.

<sup>97</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 185.

<sup>98</sup> Abu al-Hasan Ali Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl*, ..., hal. 4.

<sup>99</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 185-186.

jauh dari pada dampak penggagas lebih dahulu, setidaknya mempunyai horizon yang serupa apakah berdasarkan tradisionalis muslim sendiri ataupun idealisme hermeneutika Barat.<sup>100</sup>

Dalam tahap awal aspek pada aliansi awal teori *double movement*, terlihat dampak yang erat pada gagasan tradisionalis muslim. Pada saat Rahman mengatakan perihal utamanya guna memahami konteks mikro serta makro pada saat Al-Qur'an diwahyukan saat hendak mempelajari ungkapan pada Al-Qur'an, gagasan semacam itu telah sempat dipikirkan terhadap Syah Waliyullah al-Dahlawi pada karangannya "*Fauzu al-kabir fi Ushu al-Tafsir*" mengatakan perihal kedua konteks itu merupakan *asbâb al-nuzûl al-khâssah* serta *asbâb al-nuzûl al-'âmmah*. Serta, keserupaannya merupakan penekanan Al-Dahlawi apabila Al-Qur'an lahir menjadi reaksi pada metode hidup penduduk Arab dari pembelajaran hati insan serta menyingkirkan kepercayaan yang ceroboh serta sikap kriminal lain. Selaras terhadap penekanan Rahman perihal Al-Qur'an ialah jawaban ketuhanan terhadap kondisi etika komunitas penjual Mekkah dalam tentang kepercayaan serta keseharian pada pemikiran serta idealism Nabi Muhammad Saw.<sup>101</sup>

Sebelum pemikiran yang dirumuskan terhadap al-Dahlawi, al-Syatibi, sesosok ahli ushul fiqh yang populer terhadap teori *maqâsid al-syariah*, juga merumuskan pemikiran tersebut. Syatibi menjelaskan perihal guna mempelajari Al-Qur'an, individu mesti mengerti konteks hstori tempat ia diserahkan, dan keadaan linguistik, dan uraian komprehensif terkait konteks (*muqtadhayat al-Ahwal*), konteks bahasa (perihal *nafs al-khithab*/teks), konteks penulis (*mukhatib*), serta konteks khalaya (*mukhathab*). Komentar tersebut selaras terhadap statment Fazlur Rahman perihal Al-Qur'an mesti dipahami pada konteks kalangan Arab ketika diwahyukan, yang mencakup pembahasan terkait penduduk, agama, budaya, isntitusi, serta lingkungan sosial. Ini menggambarkan sangat berartinya untuk mereka berdua guna memahami terkait konteks sosial penduduk Arab.<sup>102</sup> Rahman serta Syatibi mempunyai pula pandangan yang serupa terkait Al-Qur'an. Pada Syatibi, ketentuan universal ataupun hukum umum tak bisa diganti, namun ketentuan khusus tidak tentu serta tunduk pada keadaan. Dampaknya, aturan yang universal serta umum mesti didahulukan.<sup>103</sup>

Selain terkesan terpengaruh oleh pemikiran para ulama konservatif

<sup>100</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 74-75.

<sup>101</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 75.

<sup>102</sup> Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika "Double Movement", ..., hal. 122.

<sup>103</sup> Abu Ishâq al-Syâtibi, *al-Muwâffaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Juz. 3, Kairo: Maktabah al-Ushrah, tt, hal. 295.

tersebut, Rahman juga terpengaruh oleh hermeneutika Barat. Terdapat 2 golongan pemahaman fundamental pada hermeneutika: aliran subjektivis serta objektivis. Pendapat pemahaman objektivis, kandungan bahasan yang dikaji harus ditetapkan pemikiran tanpa membentuk subjek terbawa secara berlebihan. Hermeneut semisal F. Schleiermacher, W. Dilthey, Hirsch Jr., serta Emilio Betti mendorong pemahaman tersebut. Sementara itu, pemahaman subjektivis memberikan celah untuk subjektivitas pembaca. Tak terdapat pemahaman yang mutlak, seperti yang ditunjukkan oleh para pendukung aliran ini, karena penafsiran pada dasarnya bersifat abstrak. Para pakar hermeneutika, misalnya, Heidegger dan Gadamer mendukung aliran ini.<sup>104</sup>

Fazlur Rahman adalah contoh pemikir obyektivis dalam situasi ini. Rahman secara keseluruhan lebih terpengaruh oleh hermeneutika Emilio Betti yang justru menganggap penting makna sebuah teks asli (*original meaning*), dibandingkan pemahaman subjektif, misalnya hermeneutika Hans-Georg Gadamer yang tidak menghargai kandungan awal suatu teks. Para penafsir, pada anggapan Gadamer, mesti mempunyai informasi atau pengetahuan terlebih dahulu sebelum mengartikan sebuah teks. Akibatnya, suatu penafsiran hendaknya memikirkan subjektivitas penafsir.<sup>105</sup>

Rahman tak sepakat terhadap pendapat Hans-Georg Gadamer perihal wawasan kita didampaki terhadap dugaan kita. Usaha apa saja agar mempelajari sebuah hal nantinya bersifat tak logis serta tidak ada gunanya sebab Gadamer tak memahami realitas sebelumnya. Karena yang sebelumnya telah sebagai inti kajian menjadi subyek yang melaksanakan pembelajaran ialah menjadi “sejarah efektif” yaitu, tak sekedar dampak otentik historis pada obyek kajiannya, melainkan totalitas pada dampak-dampak lain yang menjadikan rangkaian bentuk keberadaannya. maka, tak terdapat pemmasalahan pemaknaan “obyektif” yang bagaimana saja terkait apa saja. Serta walaupun kita tau terkait penetapan terdahulu (predeterminasi) ini, maknanya meningkatkan “kesadaran historis” yang umumnya kesadaran itu merupakan dibatasi sedemikian rupa sehingga tidak akan bisa mengalahkan prakondisi ini. Terhadap anggapan itu, pendapat Rahman, wajar sesosok penggagas semisal Betti menentang pandangan Gadamer menjadi subjektif tidak tertolong.<sup>106</sup>

Pada sejumlah aspek, Rahman sendiri meyakini adanya pemikiran pemahaman subjektivis, perihal pemikiran pada benak seseorang penafsir lebih berarti guna menguasai suatu teks tersebut. Maksudnya, Rahman

---

<sup>104</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 63.

<sup>105</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 175.

<sup>106</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 8-9.

meyakini perihal subjektivitas yang menyatu dalam interpretasi tak bisa di jauhi. Tetapi Rahman mengomentari setiap subjektivis sebab tak berhasil memperoleh wawasan yang efektif apabila sekedar memposisikan pemikiran pada idealisme penafsir dalam sekedar fenomena mental saja. Tidak hanya demikian, pada saat berpapasan terhadap teks suci, menyajikan celah untuk subjektivitas manusia mengakibatkan konsep ataupun kajian teks menyeleweng berdasarkan kesuciannya. Rahman setelah itu kembali mendorong Betti menjadi sesosok objektivis yang berupaya menguasai konsep dengan totalitas secara penjelajahan pemikiran balik menuju sumbernya.<sup>107</sup>

Bagi Betti, mempelajari ialah kebalikan pada aktifitas mewujudkan. Maksudnya pada menguasai suatu sasaran mesti dijelajahi terhadap gagasan individu yang mewujudkan pada usaha memperoleh orisinaslitas arti, yang tak berkarakter parsial tetapi sebuah keseluruhan kohesif yang mesti ditumbuhkan lagi pada pemahaman subjek. Fazlur Rahman menjelaskan, tidak hanya menguasai pemikiran yang dipunyai terhadap perumus pemikiran, berarti pula guna memikirkan kondisi sekeliling yang mencakup penyusunan gagasan maupun idealism itu. Maka Rahman menegaskan utamanya memperlihatkan obyektivitas pada pembelajaran Al-Qur'an sebab kitab itu secara umum merepresentasikan jawaban Tuhan terhadap fenomena histori yang ditinjau berdasarkan sisi pandang Muhammad (penjelasan tersebut tak memperoleh atensi pada sarjana klasik Islam).<sup>108</sup>

Pendapat Ibrahim Moosa, Betti dan Rahman saling menggunakan pemikiran Diltheyan mengenai eksternalisasi mental. Betti menggambarkan interpretasi menjadi prosedur tiga langkah di mana subjek (penerjemah) memahami objek. Kreativitas pencipta akan tercapai jika penerjemah memahami struktur makna sebagai eksternalisasi dari dugaan alamiah. Betti menciptakan empat standar norma yang dapat membantu penafsir mengembangkan makna unik secara adil. Moosa melihat keempat standar ini sebagai awal dari hipotesis gerakan ganda Rahman.

*Pertama*, nilai otonomi hermeneutis pada objek, menggambarkan perihal objek mesti dipelajari berdasarkan secara etis perkembangannya sendiri, tergolong hubungan, keperluan, serta koherensi elemen-elemennya. Prinsip-prinsip yang selaras terhadap alasan awal kehadiran objek mesti dipakai guna memahaminya. *Kedua*, nilai koherensi makna maupun dasar totalitas. Artinya merupakan nilai ini bekerja secara pra-

---

<sup>107</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 63.

<sup>108</sup> Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 8.

pandangan perihal totalitas wacana keluar pada sebuah gagasan serta arti yang disatukan, serta asas kesesuaian antara upaya kreasi serta pemaknaan. Atau arti secara kompleks mesti dipahami terhadap aspek-aspek elemennya, serta aspek-aspek secara kompleks, yang mana ia sendiri termasuk komponennya, mesti diketahui pada hubungannya terhadap totalitas semuanya. *Ketiga*, norma aktualitas pengetahuan. Penafsir berupaya untuk menelaah ulang tahapan lahirnya suatu objek yang dilihat dari sudut pandang sejarahnya, menyebabkan para penafsir seterusnya pada saat itu dapat mengetahui serta membentuk ulang gagasannya, juga mengintegrasikan serta menyelaraskan pengetahuan itu pada cakrawala sosialnya. *Keempat*, harmonisasi kaitan arti hermeneutika. Pada kondisi tersebut, penafsir mesti bisa memecahkan subjektivitas secara memposisikan aktualisasinya tersebut pada kesesuaian yang makin kuat terhadap stimulus yang diperoleh berdasarkan objek guna memvalidasi kesesuaian dari beragam sisi pandang yang berbeda.<sup>109</sup> Maka, jika diamati dengan teliti jadi teori *double movement* bisa disebutkan sebagai wujud penyederhanaan norma Empat ketentuan interpretasi Betti, yang ditata pada 2 aliansi. Rahman menegaskan bahwa salah satu standar yang cukup utama ialah objektivitas pada pembelajaran serta interpretasi.<sup>110</sup>

Pada pelaksanaan penafsiran, Fazlur Rahman juga meyakini pentingnya membedakan dua hal ketika melakukan penafsiran karena kegiatan penafsiran menyiratkan respon sadar pada waktu lampau. Pertama, menjamin objektivitas pada waktulampau (yang tak bisa diakui oleh Gadamer), yang bisa digapai jika aspek yang diperlukan dapat ditemukan. Yang kedua ialah respons aktual, yang mencakup norma-norma serta didampaki serta dipahami terhadap kondisi sekarang. historis yang tepat ialah sisi dari respons aktual, tetapi kepekaan diri serta proses terfokus penafsir juga perlu. Fazlur Rahman menyajikan gambaran yang dapat diverifikasi guna membantu kasusnya, menggambarkan perihal kebiasaan manusia sudah berganti dari masa ke masa, kadang-kadang dengan signifikan. Seluruh pergantian atau perubahan sebuah praktik memerlukan perhatian karena ini mencakup kesadaran akan hal yang diubah atau diabaikan. Jadi, Betti serta Fazlur Rahman jelas berposisi pada suatu sudut spektrum, sementara Gadamer berposisi pada sudut lain. Hal utama membentuk pembatas dari subjek serta objek pemahaman. Yang kedua mengharapkan perihal dua menit tersebut tak

---

<sup>109</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 65-66.

<sup>110</sup> Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika, ..., hal. 123.

bisa dikenali atau diisolasi.<sup>111</sup>

## F. Implikasi Metode *Double Movement*

Walaupun teori *double movement* termasuk suatu pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an, tetapi secara umum juga mendampaki berbagai disiplin ilmu terlepas ilmu tafsir. Dampak hermeneutika Rahman minimal memberikan konsekuensi terhadap disiplin ilmu hukum, sosial, teologi, serta metafisika. Di bawah sejumlah implikasi teori aliansi ganda di beragam sektor ilmu pengetahuan:

### 1. Ilmu Tafsir

Fazlur Rahman sangat menunjang pengaplikasian tafsir Al-Qur'an yang menyeluruh. Perihal alasan tafsir yang berlaku tak sanggup menyalurkan pesan Al-Qur'an dengan kompleks sebab tafsir tersebut makin bersifat atomistik serta fragmentaris. pendapat Rahman, kalangan Islam dipandang sekedar sanggup mengais 10 % berdasarkan jumlah keseluruhan kandungan Al-Qur'an. Sebab tahapan reifikasi atau distorsi doktrin Islam yang berketerusan, 90% lainnya tetap berposisi di bawah lapisan luar arah histori. apabila hal demikian meningkat, situasi komunitas Muslim nantinya selalu terkubur pada kebekuan serta mengalami penurunan kemahiran daya nalar logisnya.<sup>112</sup>

Kajian ilmu tafsir yang terdahulu diperkirakan mempunyai kekurangan juga sebab disulitkan terhadap elemen-elemen normatif serta cukup melupakan partikel-partikel histori.<sup>113</sup> Rahman merumuskan teori aliansi ganda yang dikaitkan dengan hermeneutika guna menerobos rintangan yang ditinggalkan dahulu pada ilmu tafsir. Sibawaihi berpadangan perihal hermeneutika mempunyai konsekuensi yang signifikan pada sektor interpretasi walaupun faktanya tak bisa disebutkan cukup baik dan teratas berdasarkan ilmu tafsir tersebut. Hermeneutika Rahman mempunyai keahlian guna penggambaran perkembangan dan inovasi pada teknik analisis, sistem, serta hasil. Saat kalangan Islam dengan eksklusif menganut serangkaian interpretasi tradisional khusus, terjadi sesuatu kebekuan metodologis. Minimal sekarang, ruang itu sudah dipenuhi terhadap temuan baru . Inovasi Rahman sebagian besar sekitar dalam kualitas norma baik ilmiah, semisal objektivitas, integritas serta interkoneksi.<sup>114</sup>

### 2. Ilmu Hukum

Rahman berpendapat bahwa Al-Qur'an yang merupakan sumber

<sup>111</sup> Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika", ..., hal. 123.

<sup>112</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 115.

<sup>113</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, ..., hal. xi.

<sup>114</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 118.

asas pemikiran hukum tak memenuhi gambaran pada gagasan hukum yang sebagian sudah meningkat. Aspek tersebut dikarenakan metode pendekatan yang diterapkan tak jarang bersifat parsial, atomistik, serta melupakan integrasi ayat. Hukum yang timbul menjadi hasil tak menggambarkan pengusulan yang utuh dan masak. Kemajuan ulama otoriter yang menuntut agar pandangan mereka secara umum terus mengiringi keberadaan unik mereka yang yang membentuk kondisi ini lebih parah. Aspek tersebut diperburuk terhadap lahirnya ulama otoriter yang fatwa-fatwanya terus dikaitkan dengan khusus kedudukan mereka. Teorialiansi ganda berupaya menyabotase diskursus hukum di masa terdahulu. Sementara menurut perspektif teori ini, wawasan terkait persoalan hukum tak diketahui pada alasan tertentu yang menyebabkan tekanan agama saja, tetapi pesan umum yang ada di balik sebab khusus tersebut. Pada istilah lain, yang diteliti tak sekedar legal spesifiknya, namun yang paling utama ialah bagian etis etika yang sebagai dasar maksud hukum itu.<sup>115</sup>

### 3. Ilmu Sosial

pada teori *double movement*, dasar ideal etika mesti diawalkan ketimbang persyaratan legal spesifik. Hermeneutika Rahman menghormati keinginan logis, menjunjung serta menjaga harkat dan martabat manusia sebagai makhluk yang terhormat. Kemauan Rahman guna mempelajari manusia menjadi makhluk sosial tak lepas berdasarkan anggapannya pada Al-Qur'an. Al-Qur'an, anggapannya, tidaklah wacana terkiat Tuhan saja, namun dokumen bagi manusia. Dengan demikian Al-Qur'an menegaskan sikap manusia selaku subjek pokoknya.

Rahman berpandangan perihal Al-Qur'an makin menekankan dalam pemikiran etika ketimbang hipotesis filosofis. Pendekatan tersebut pada dasarnya tak sama dengan signifikan berdasarkan pendekatan sekolastik abad pertengahan, yang dalam penelitian mereka makin menitikberatkan pada sector personal ketimbang sektor sosial. Rahman memfokuskan moral Al-Qur'an yang terbebas terhadap setiap keperluan. Terutama moral yang meninggikan norma kemanusiaan yang menyatu serta berpedoman terhadap dasar-dasar transendental yang berasal pada Tuhan. Bisa disimpulkan perihal standar etika yang berpadu terhadap dasar-dasar humanistik yang menegaskan status manusia menjadi makhluk yang bertanggung jawab merupakan aspek yang baharu dalam zamannya. sehingga, mesti dipikirkan kembali

---

<sup>115</sup> M. Adib Hamzawi, "Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double Movement Fazlur Rahman, ..., hal. 17-18.

panggilan pemikiran sosiologis-antropologis.<sup>116</sup>

Rahman mengomentari para peneliti tradisional yang secara umum relatif membahas konsep-konsep Islam sekedar dalam tataran metafisis-teologis atau tataran mistik keagamaan. Rahman mengomentari ulama terpandang, semisal al-Ghazali. Terlepas bahwa Rahman meyakini hasil tulisan al-Ghazali yang efektif, ia beranggapan perihal karangan-karangan itu tidak menggambarkan etika yang diindahkan pada lingkungan sosial. contohnya saja, Rahman meyakini al-Ghazali perihal karyanya “*Jawahir Al-Qur’an*” termasuk karangan spektakuler yang menarik serta mempunyai cara berpikir filosofi spiritual yang baik. Pada sudut lain, ia mengecam karangan itu, sebab anggapannya, karangan itu sekedar mengekspresikan kesalehan pada area privat serta tak menyinggung terhadap persoalan sosial kemasyarakatan atau kedudukan Islam pada dunia.<sup>117</sup>

Maka dari itu, berdasarkan pemaparan di atas terlihat jelas betapa pentingnya konsep metode *double movement*, metode ini sangat signifikan pada mengkontekstualisasikan ayat-ayat jilbab pada Al-Qur’an. sebab metode gerakan ganda menegaskan utamanya bagi memahami sosio-historis dan ideal etika ketika menempatkan jilbab pada konteks sejarahnya. Maka pada penafsiran ayat-ayat jilbab pada konteks saat ini, kita tak dapat lepas terhadap pembahasan sosio-historis ketika Al-Qur’an diwahyukan, apakah saat di Makkah ataupun di Madinah.

---

<sup>116</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur’an Fazlur Rahman*, ..., hal. 123-124.

<sup>117</sup> M. Adib Hamzawi, “Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double Movement Fazlur Rahman, ..., hal. 19.



## **BAB IV**

### **APLIKASI METODE HERMENEUTIKA *DOUBLE MOVEMENT* DALAM PEMAKNAAN JILBAB KONTEKSTUAL**

Pada bab IV ini, penulis akan melakukan analisis dengan aplikasi metode *double movement* Fazlur Rahman dalam pemaknaan jilbab secara kontekstual.

#### **A. Historisitas Jilbab dalam Al-Qur'an**

Berdasarkan sejarah, di abad ke 7 M, Al-Qur'an diwahyukan terhadap kalangan Arab dengan perlahan. Al-Qur'an datang menjadi reaksi atau pemecahan terkait persoalan-persoalan rinci bangsa Arab kala itu. menyebabkan ayat-ayat Al-Qur'an mesti dipelajari pada konteks sosio-historis yang menjadi sebab datangnya sebuah ayat, pada ilmu tafsir klasik dikatakan pada *asbâb an-Nuzûl* serta berasaskan waktu datangnya diketahui pada konsep *makkiyah* serta *madaniyah*. *Asbâb an-Nuzûl* berhubungan terhadap konteks sejarah rinci yang memfaktori datangnya ayat, sedangkan konsep *makki* serta *madani* berhubungan terhadap konteks makro yang melingkupi sebuah ayat.

Sudut pandang sosio-historis mutlak diperlukan untuk memahami konteks sejarah teks Al-Qur'an. Walaupun bagian metafisik pada pelajaran Al-Qur'an tak gampang guna dibuktikan secara sejarah, akan tetapi bagian sosiologisnya mempersiapkan dirinya. Dengan demikian, dibutuhkan proses guna memahami bagian kronologis datangnya Al-Qur'an. Maka sebab itu, kajian ini memberikan pendapat yang cukup efektif mengenai kajian fundamental budaya Islam, sebab perbandingan

pada hukum serta institusi yang dibentuk terakhir, secara pengiringan sisipertama pada wahyu secara kronologis.

Sehingga perlu untuk siapa pun yang mau mencoba menafsirkan Al-Qur'an untuk memiliki pemahaman yang kuat tentang histori Al-Qur'an semasa kehidupan serta upaya Nabi Muhammad Saw. Tahapan pelafalan Al-Qur'an berikutnya bisa diamati makin rinci atau secara tak umum secara penerapan pendekatan sosio-historis. Sejalan menjelaskan perlunya aspek-aspek yang rinci, metode ini juga nanyinya secara nyata menggambarkan pentingnya arti pesan Al-Qur'an yang komprehensif dengan metodis serta koheren. Pada istilah lain, maksud inti pada pendekatan ini ialah guna menetapkan signifikansi suatu ayat pada konteks penafsir.<sup>1</sup>

Dalam konsep metode gerakan ganda, kajian pada sosio-historis ayat diketahui secara konsep konteks makro serta konteks mikro. Konteks makro adalah konteks yang makin menyeluruh yang memikirkan kondisi sosio-historis kalangan Arab saat diturunkannya Al-Qur'an serta perjalanan dakwah Nabi pada perluasan ajaran Islam pada penduduk.<sup>2</sup> Sementara konteks mikro termasuk konteks khusus datangnya ayat semisal riwayat-riwayat yang ada pada kitab *Asbâb an-Nuzûl* dalam hakikatnya. Dan juga wawasan serta penerapan pada konsep tersebut dianalisis secara signifikan pada maksud meninjau mana ayat yang menunjukkan pesan nilai serta moralitas, serta mana ayat yang termasuk teknis operasional berupa pranata hukum yang terhubung terhadap konteks ruang serta waktu.

## 1. Konteks Makro

### a. Makkah

Jazirah Arab berada pada sisi barat daya Benua Asia. Daratan ini dilingkari terhadap laut pada 3 sudutnya, yakni Laut Merah, Lautan Hindia, Laut Arab, Teluk Oman serta Teluk Persia. Oleh karenanya, letak jazira Arab cukup tertinggal, apakah itu pada bagian daratan ataupun lautan. Walaupun jazirah Arab ini lebih cocok disebutkan semenanjung, tetapi kalangan Arab mengatakannya jazirah atau pulau. kalangan Arab pra Islam tak sekedar menempati di jazirah Arab, tetapi sudah meluas pada kawasan-kawasan pada sekitar Jazirah. Tanah Arab terdiri pada 2 sisi besar, yakni sisi tengah (pedalaman) serta sisi pesisir. di sana tak terdapat sungai yang mengalir permanen yang terdapat sebatas

---

<sup>1</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 185.

<sup>2</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 185-186.

lembah-lembah (*wadi*) yang berair pada musim hujan. Lembah-lembah ini cukup berguna mmenjadi sarana untuk kafilah serta manusia yang melaksanakan ibadah haji.<sup>3</sup>

Masyarakat Sahara (*ahl al-badw*) terbagi pada suku-suku Badui yang memiliki kebiasaan hidup pedesaan yang nomaden, berpindah dari suatu tempat menuju tempat lain untuk mendapatkan air serta padang rumput bagi binatang peliharaan mereka. Sementara wilayah pesisir, warganya lebih sedikit ketimbang masyarakat Sahara. masyarakat Pesisir (*ahl al-hadlar*) telah hidup permanen pada mata pencaharian bertani serta berdagang. maka, mereka bisa membimbing beragam tradisi, hingga kerajaan, misalnya Ahsa (Bahrain), Oman, Mahrab, Hadramaut, Yaman serta Hijaz. Serta hendak datangnya Islam, penduduk Arab keturunan Yaman sukses membangun kerajaan Hirrah (Manadzirah) serta Ghassasinah pada ujung tanah Arab sisi utara. kalangan ahli sejarah Arab mengelompokkan bangsa Arab pada 2 golongan besar, yakni Arab Baidah serta Arab Baqiah. Arab Baidah termasuk bangsa Arab yang telah lama lenyap jauh pra Islam datang. Kisah-kisah terkait Arab Baidah Cuma tertulis pada kitab suci agama Samawi.<sup>4</sup>

Makkah berada pada lembah kering serta pegunungan pada Tihamah, bagian selatan hijaz, kisaran 77 km pada Laut Merah. Mekah dikatakan begitu sebab *Makuraba*, yang bermakna “kawasan suci” di Saba, merupakan sumber istiah itu. Istilah tersebut mengisyaratkan perihal wilayah Makkah didirikan terhadap komunitas keagamaan. maknanya, menggambarkan perihal pra datangnya Nabi Muhammad, wilayah Makkah sebagai titik keagamaan. Aspek tersebut kemudian dibuktikan terhadap realita perihal rangkaian Ka’bah kokoh hingga kini. Kala itu, ummat Yahudi yang menetap pada Mekkah mendatangi serta membersihkan Ka'bah yang bukan penganut keyakinan asli Makkah. Ka’bah menjadi lokasi keagamaan, di ruangnya tertata patung-patung yang setidaknya sejumlah 360 patung, letak patung ditata mengintari patung inti yang diistilahkan “*hubal*”.<sup>5</sup>

Makkah pada saat itu sangat terkenal ke semua penjuru dan telah menjadi jalan jalur lintas perdagangan internasional. Hal ini

---

<sup>3</sup> H.M. Nasron HK. et. al., “Arab Pra-Islam, Sistem Politik Kemasyarakatan dan Sistem Kepercayaan dan Kebudayaan”, dalam jurnal *Inspirasi Pendidikan AlFihris*, Vol. 1 No. 03 Tahun 2023, hal. 88-89.

<sup>4</sup> H.M. Nasron HK. et. al., “Arab Pra-Islam, Sistem Politik Kemasyarakatan dan Sistem Kepercayaan dan Kebudayaan”, ..., hal. 89.

<sup>5</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 75.

disebabkan lokasinya yang sangat strategis karena terletak di persimpangan dari Yaman serta Suriah, pada Abyssinia menuju Irak, mengaitkan arah perniagaan serta jejaring bisnis. walaupun Makkah mulanya dibentuk menjadi titik perniagaan lokal serta titik aktifitas keagamaan namun penduduk beranggapan nyaman apabila bertempat pada Makkah karena Makkah merupakan area suci serta lokasi ibadah. Maka, penduduk yang tiba serta pengunjung beranggapan pastinya keselamatan diri mereka sebab ketika di Makkah mereka mesti melenyapkan segala perselisihan.<sup>6</sup>

Makkah merupakan wilayah sangat utama serta populer pada tanah Arab, selain sebab budaya serta kawasan geografisnya yang termasuk wilayah yang terletak pada kawasan semenanjung Arab serta posisinya pada wilayah Hijaz. Hijaz termasuk daratan tandus yang berperan sebagai penghadang (*hijaz*) dari dataran tinggi Nejed serta kawasan pesisir yang rendah. Hijaz sekedar mempunyai 3 kota, yakni Ta'if, Makkah serta Madinah.<sup>7</sup>

Pra lahirnya agama Islam pada tanah Arab, telah terdapat sejumlah agama yang maju dahulunya, semisal Yahudi, Kristen serta Pagan. Ummat Yahudi bertempat di Arab dari abad awal Masehi. Ramai ummat Yahudi pada wilayah tersebut barangkali berat hati peri dari negeri mereka serta berkenalan saat hendak tinggal di Arab menjadi dampak invasi Kaisar Titus ke Yerusalem (kisaran 70 M) serta kekalahan perlawanan Bar Kochba (kisaran 135 M). 6 wilayah Arab yang berhasil menjadi komunitas Yahudi ialah Hijr, Ula, Taimah, Khaibar Thaif, serta Medina. Sementara orang Yahudi tak dibolehkan menginjakkan Makkah sebab termasuk titik pemujaan patung. Walau begitu, sebab suku Quraisy termasuk titik perniagaan bagi Yaman serta Suriah, masyarakatnya memegang Yudaisme secara efektif.<sup>8</sup>

Tak sama terhadap teori tersebut, C.C. Torrey mengusulkan anggapan perihal barangkali terdapat “koloni besar” kaum Yahudi di Makkah. tetapi, tak banyak kenyataan guna menunjang pemikiran tersebut. mungkin ada saja 1 hingga 2 umat Yahudi di Makkah, tetapi keberadaannya tidak disebutkan pada Al-Qur'an ataupun literatur-literatur kehistorisan yang dikarang kalangan Muslimin.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> H.M. Nasron HK. et. al., “Arab Pra-Islam, Sistem Politik Kemasyarakatan dan Sistem Kepercayaan dan Kebudayaan”, ..., hal. 96.

<sup>7</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas Al-Qur'an Melalui Studi Ayat-Ayat Makki-Madani dan Asbâb al-Nuzûl*, Bandung: Mizan, 2018, hal. 75.

<sup>8</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019, hal. 16.

<sup>9</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, ..., hal.17.

Oleh karenanya, adanya agama Kristen di Arab tak mempunyai keberadaan yang lebih menguntungkan pada aspek asimilasi serta daya tariknya. Ummat Kristen bisa dicari di tengah-tengah masyarakat Badui yang menetap pada sekitaran perbatasan Suriah serta Yaman, terutama semasa negeri ini dikuasai terhadap Abyssinia serta Hira. Sedangkan ummat Kristen di Suriah serta Yaman menganut aliran monofisit, ummat Kristen pada kawasan Hira menganut Nestorianisme. Dijumpai ramai ummat Kristen terisolasi yang berada di Makkah, tak terkecuali keluarga Khadijah, Waraqah ibn Naufal.<sup>10</sup>

Berdasarkan ilustrasi tersebut, bisa dipahami perihal wilayah Arabia pra munculnya Islam telah diperluas dalam pemikiran-pemikiran Yudeo-Kristiani. Sehingga tak dijumpai yang dapat menentang peristiwa sejarah perihal mayoritas penduduk Arab berpengalaman pada kajian waktu lampau Yudeo-Kristen. Aspek tersebut dijelaskan terhadap Al-Qur'an. Terdapat arahan perihal ummat Yahudi serta Kristen dengan jelas ikut serta pada agitasi agama guna memperbaiki keyakinan Arab sebagai agama mereka pada jumlah banyak serta lokal. Rata-rata penduduk Arab lebih memutuskan guna memakai budaya nenek moyang mereka atau budaya “nenek moyang kita”, walaupun usaha ini Cuma minim sukses sebab implikasi politik pada kedua agama itu. Serta apabila Al-Qur'an menjust perihal nenek moyang mereka tak memahami serta tak memperoleh gambaran.<sup>11</sup>

Arab merupakan kawasan politeistik pada aspek agama. Meskipun penduduk orang Arab meyakini serta memeluk kepercayaan perihal Allah merupakan pencipta alam semesta serta manusia, yang memegang matahari, bulan, serta hujan, seterusnya menghidupkan bumi sesudah mati, aktifitas ritual malah difokuskan terhadap tuhan-tuhan lain yang dipandang menjadi perantara Tuhan. Al-Qur'an seringkali mengatakan konsep pagan semisal demikian. Al-Qur'an juga mengatakan nama dewa-dewa mereka atau tempat dewi-dewi ini, tak terkecuali Lata, 'Uzza, serta Manat, yang dianggap kalangan pagan Arab selaku putri-putri Tuhan, juga Wadd, Suwa, Yaguts, serta Nasr, yang dipercayai terhadap kalangan pagan menjadi dewa-dewa Arab kuno. tetapi, saat kondisi khusus timbul, mereka kerap menjaga tauhid temporal tanpa memikirkan resiko pada perlakuan mereka. Mereka umumnya menunjukkan pujian yang benar-benar terhadap Tuhan saat kondisi mengancam. tetapi, sesudah mereka keluar dari ancaman,

---

<sup>10</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 96.

<sup>11</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, ..., hal.24-26.

mereka mengabdikan hal yang sudah dialami serta berbalik menduakan Tuhan.<sup>12</sup>

Berdasarkan ekonomi, penduduk Arab biasanya bekerja menjadi penjual. Aspek tersebut disebabkan minimnya lahan pertanian pada Arabia mengakibatkan penduduk Arab dengan murni mempondasikan kehidupannya dalam berniaga. penduduk Arab berfungsi menjadi agen perantara Yaman serta Syria. berdasarkan Pelabuhan-pelabuhan pada sepanjang teluk Aden, mereka membawa rerempahan serta hasil tani yang diangkut pedagang-pedagang India serta Srilanka. Pada Aden, barang-barang tersebut diangkut melalui Makkah serta Yathrib ke Petra. Dari Petra, arah tersebut nantinya bersimpang: menuju Gerasa serta Damaskus, menuju Afrika melalui buit Sinai, serta satu lagi ke Gaza menjadi terminal akhir sebelum barang-barang itu dibawa menggunakan kapal melalui Laut Mediterania ke Eropa.<sup>13</sup>

Kalangan Quraysh di Makkah, seperti halnya penduduk Arab biasanya, juga mengantungkan penghidupannya pada perniagaan. penduduk Makkah berniaga pada jumlah lokal, menanti penjual-oenjual menngunjungi mereka pada pasar-pasar musiman yang dilakukan pada bulan-bulan haram, semisal: ‘Ukkâz, Majanna, serta Dhû al-Majâz. Penjual-penjual Makkah tak terlalu ikut serta terhadap perniagaan internasional pada Semenanjung Arabia sebab tak sanggup melampaui kekuatan asing semisal Himyâr serta Al-Lakhm di Hîra. Kondisi penjual Makkah mulai berganti drastis sejumlah penerus pra munculnya Islam. Nabatea serta Palmyra sudah lenyap, memanasnya pemasalahan dari Byzantium serta Persia selama abad ke-6 M. Mengobral abrik jalur perniagaan Euftrat-Persia serta memaksa setiap penjual guna memilihi jalur Barat (melalui Makkah) yang tergolong nyaman. Selain itu, ada aspek lain yang menunjang naiknya ekonomi Makkah, yakni melambungnya biaya barang-barang yang melalui perbatasan Byzantium serta Persia, bertambahnya bea cukai yang diaplikasikan kedua imperium guna mendanai keperluan militer mereka. Aspek keributan itu direaksikan sigap terhadap penjual-penjual Makkah. Hâshim bin ‘Abd Manâf bin Qusayy memutuskan

---

<sup>12</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 96.

<sup>13</sup> Jalur perdagangan penting lain di mulai dari Aden, terus ke Hajar Al-Bahrayn di teluk Persia, yang menghubungkan San’ân, Ma’rib, Al-Mushaqqar, dan Hajar. Kemudian, jalur yang lebih kecil tetapi tidak kalah penting dimulai dari Makkah ke Yathrib lalu ke Khaybar, Hajar Al-Yamâmah, kemudian jalur ini berbelok ke utara melewati Dûmat Al-Jandal menuju Busrâ, Adhri’at dan Deir Ayub. Disepanjang jalur-jalur rempah-rempah ini berdiri kerajaan-kerajaan kecil yang eksistensinya bergantung pada perdagangan; seperti Nabatea, Palmyra, Ghassâniyyah, Al-Lakhm dan Kindah. Lihat. Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 69-70.

inisiatif secara perluasan *Îlâf*, menjadi kesepakatan dari Quraisy terhadap kabilah-kabilah Badui pada sepanjang rute perniagaan guna memastikan keselamatan kafilah-kafilah niaga Quraisy. Disamping itu, Quraisy juga melaksanakan kesepakatan-kesepakatan *Hilf* (aliansi/persekutuan) terhadap kabilah-kabilah kuat pada kawasan yang jauh, semisal Tamîm di Timur Arabia serta Kindah di Arab Tengah, yang tak jarang diperkuat terhadap hubungan pernikahan. Sementara, kabilah-kabilah yang menempati kawasan-kawasan sekitaran Makkah membentuk kaitan terhadap Quraisy dari konsep *Jiwâr*.<sup>14</sup>

Hasyim, al-Muthalib, Abd al-Syams, serta Naufal, 4 kakak beradik Quraisy dari keluarga Abd Manâf, disebutkan sudah mendapatkan kepastian keselamatan dari pemegang Bizantium, Persia, Abyssinian, serta Himyari. Hashim mendapat kepastian keselamatan dari penguasa-penguasa lain, tak terkecuali Bizantium Qayshar, al-Muthalib memperoleh kesepakatan yang serupa pada raja Yaman, Abd al-Shams mendapat kepastian pada penguasa Ethiopia, serta Naufal mendapatkannya pada Kisra Persia. Selama perjalanan, keempat kakak beradik dari suku Quraisy tersebut memperoleh pula kepastian dari suku-suku Arab. Dengan demikian, kesepakatan perniagaan keluarga Abd al-Manâf terhadap bangsa lain menunjang perwujudan imperium dagang penduduk Mekah.<sup>15</sup>

Pra munculnya Islam, kalangan Jazirah Arab terdiri pada 2 golongan: Badui (Arab yang menetap pada pedesaan) serta Hadhr (Arab yang menetap di kota). ketentuan suku mengontrol interaksi mereka dengan yang lain. Terdapat identitas politik pada masing-masing suku. Satu suku membuat gerakan terhadap suku lain berkat identitas etnis ini.<sup>16</sup> Perseteruan antar suku-suku Arab yang terbilang populer ialah *Hilf al-Fudhûl*.<sup>17</sup> Serta ketentuan kesukuan ini ada sampai pada kawasan kerajaan yang notabene termasuk kawasan kota pada tanah Arab. Semisal kerajaan Yaman di Arab sebelah selatan, kerajaan Hairah di Arab sebelah timur laut, serta kerajaan Ghassasanah di Arab sebelah barat laut. Mereka tidak melebur pada 1 kelompok,

---

<sup>14</sup> Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 70-71.

<sup>15</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, ..., hal. 7.

<sup>16</sup> 'Ali Muhammad al-Shallâbî, al-Sîrah al-Nabawiyah: 'Ardh Waqâ'i wa Tahlîl Ahdâts, Vol. 1, Kairo: Mu'assasah Iqra', 2005, hal. 21.

<sup>17</sup> *Hilf al-Fudhûl* terjadi pada bulan Dzûlqa'dah, 20 tahun sebelum kenabian, empat bulan setelah Perang Fijâr, yang merupakan perjanjian (persekutuan antar beberapa suk Arab) paling mulia dan terhormat di antara perjanjina-perjanjian antar-suku Arab yang pernah ada. Yang pertama kali diwacanakan oleh al-Zubair bin 'Abd al-Muthalib.

melainkan terpisah pada kabilah-kabilah serta masing-masing kabilah fanatik terhadap tiap-tiap kabilahnya.<sup>18</sup>

Pra munculnya Islam, terdapat 3 kekuatan politik besar yang mempengaruhi politik Arab; yakni kekaisaran Nasrani Byzantium, kekaisaran Persia yang menganut agama Zoroaster, dan Dinasti Himyar yang menguasai jazirah Arab sebelah selatan. Kekaisaran Byzantium serta Kekaisaran Romawi Timur terhadap ibu kota Konstantinopel termasuk bekas Imperium Romawi zaman klasik. di awal abad ke-7, kawasan imperium tersebut sudah mencakup Asia kecil, Siria, Mesir serta sebagian kawasan Italia, juga sebagian kecil kawasan pada pesisir Afrika Utara juga bertempat di bawah naungannya. Sementara kekaisaran Persia berada di bawah naungan dinasti Sasanid (*Sasaniyah*). Ibu kota Persia merupakan al-Madana'in, berada kisaran 20 mil di bagian tenggara kota Baghdad saat ini. daerah kekuasaannya terbentang dari Irak serta Mesopotamia hingga pedalaman timur Iran juga Afganistan. situasi politik tanah Arab terdampak terhadap 2 aspek, yakni *pertama*, interaksi bumi Arab terhadap kekaisaran Byzantium serta Persia. *Kedua*, kompetisi pada agama Yahudi, Nasrani juga Zoroaster. penduduk Arab terdapat sejumlah suku. Mereka mempunyai rasa cinta berlebihan pada sukunya. Seringkali, peperangan berlangsung antar suku.<sup>19</sup>

Orang Arab pra-Islam mempunyai perhatian yang amat besar pada silsilah serta fenomena utama yang mendampaki politik kesukuan. fenomena waktu lampau tersebut diungkapkan dengan lisan secara bersyair. penduduk Arab juga diketahui sangat menghargai serta bangga terhadap nasab serta struktur kekeluargaannya, yakni secara menghafal pohon silsilah keluarga.<sup>8</sup> Sebagaimana sudah dipahami perihal bangsa Arab sebelum Islam kala itu belum mencatat histori. Fenomena-fenomena masa lampau dijaga mereka pada ingatan serta hafalan. Aspek tersebut disebabkan mereka mempunyai kekuatan ingat serta hafalan yang baik serta juga kesanggupan mengingat dianggap lebih terpendang untuk mereka,<sup>20</sup> menyebabkan pada pengungkapan fenomena masa lampau bangsa Arab sebelum Islam masih memakai budaya lisan. Di samping itu, pada situasi yang sama-sama memuliakan kabilah serta suku, kesanggupan pada budaya tulisan tak menunjukkan prestise apapun

---

<sup>18</sup> Khairil Amri, "Sosiohistoris Masyarakat Arab Pra Islam," dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 3.

<sup>19</sup> H.M. Nason HK. et. al., "Arab Pra-Islam, Sistem Politik Kemasyarakatan dan Sistem Kepercayaan dan Kebudayaan", ..., hal. 94.

<sup>20</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasat Islamiyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 10.

pada yang mempunyai diantara kalangan daripada budaya lisan.<sup>21</sup> Walau begitu, budaya lisan ini sudah menegaskan aspek “fakta” konkrit pada histori, di samping dari sekitarnya serta sebisanya tak mendapati pemabahruan terhadap tahapan gagasan manusia.<sup>22</sup>

Berdasarkan wujud, penginggalan historiografi sebelum Islam yang dilaksanakan dari budaya lisan terdiri dari 2, yakni *al-ayyam*<sup>23</sup> serta *al-ansab*.<sup>24</sup> istilah kedua wujud tersebut sebenarnya bermula pada tradisi kabilah serta suku yang terdapat di zaman Arab sebelum Islam.<sup>25</sup> walaupun, kadangkala kerap diragukan terhadap sejumlah peneliti histori terkait rferensi yang bersumber pada budaya lisan, tetapi tak terdapat upaya lain apabila hendak memahami histori Arab sebelum Islam, jadi penerapan referensi budaya lisan mesti sebagai peninjauan. Supaya lebih rinci, hendak dipaparkan tiap-tiap pada *al-ayyam* serta *al-ansab*.<sup>26</sup>

Kerangka sosial penduduk Arab jahiliah ditetapkan terhadap budaya. terkait keturunan, kaitan sesama suku, serta kaitan sesama personal, aspek itu ditentukan pada hukum-hukum adat.<sup>27</sup> kondisi sosial ekonomi penduduk Arab jahiliah bisa dipaparkan antara lain;

*Pertama*, besarnya gairah kesukuan. besarnya gairah kesukuan tersebut memunculkan semacam gairah yang diketahui *ashabiyah*. Dia memperlihatkan terhadap komponen sukunya komitmen sukarela serta tidak terpecahkan, biasanya sederajat terhadap patriotisme fanatik serta chauvinistik. *Ashabiyah* tetap sebagai tanda penduduk Arab sampai munculnya Islam, serta termasuk suatu aspek utama yang mengakibatkan perselisihan serta kelenyapan jumlah kerajaan Islam.

<sup>21</sup> Yusri Abdul Ghani Abdullah, *Historiografi Islam: Dari Klasik Hingga Modern*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004, hal. 1.

<sup>22</sup> Wilaela, *Sejarah Islam Klasik*, Riau: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Kasim, 2016, 34-35.

<sup>23</sup> Secara etimologis *al-ayyam* berasal dari bahasa Arab yang berarti hari-hari. Namun yang dimaksud di sini adalah hari-hari penting terjadinya peperangan antar kabilah-kabilah Arab. Pada masa jahiliyah, sebagaimana telah dijelaskan, sering terjadi konflik yang menyebabkan peperangan antar kabilah dalam soal kepemimpinan, perebutan sumber-sumber air dan padang rumput. Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasat Islamiyah II*, ..., hal. 30.

<sup>24</sup> Kata *al-ansab* berasal dari bahasa Arab yang berarti silsilah. *al-ansab* adalah bentuk jamak dari kata nasab. Tradisi *al-ansab* ini sangat diperhatikan dan dipelihara oleh orang Arab pra-Islam selain juga *al-ayyam*. Hal ini dilakukan, lagi-lagi selain untuk membanggakan diri juga untuk menjaga kemurnian genealogi mereka. Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasat Islamiyah II*, ..., hal. 38.

<sup>25</sup> Muin Umar, *Historiografi Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1978, hal. 10-11.

<sup>26</sup> H.M. Nasron HK. et. al., “Arab Pra-Islam, Sistem Politik Kemasyarakatan dan Sistem Kepercayaan dan Kebudayaan”, ..., hal. 92.

<sup>27</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 90.

Seluruh klan dikepalai terhadapa sesosok pimpinan yang dikatkan syaikh. Sesosok syaikh termasuk komponen senior pada klannya. Kepemimpinannya tergambar pada kebijakannya, perilakunya yang pemurah serta pemberani. Senioritas serta kualifikasi individual termasuk pedoman pada menetapkan kelayakan sebagai syaikh atau tidak.<sup>28</sup>

*Kedua*, perang. *Ayyâm al-'Arab* merupakan suatu peristiwa sosial yang tergambar melebar di Arab pra kemunculan Islam. Pernyataan tersebut mencerminkan perselisihan sesama suku yang kerap timbul berdasarkan ketidak sesuaian terkait ternak, padang rumput, atau mata air. Permasalahan itu memunculkan percurian serta penggerebakan yang terjadwal, pahlawan lokal, komponen suku yang bertengkar yang menang, serta polemik perang lagu sesama penyair yang berlaku menjadi juru bicara pihak yang bertentangan.<sup>29</sup> Walau berisikan resiko, pertempuran dianggap pada penduduk suku menjadi alternatif agar menggapai tingkatan hidup yang makin teratas. Tugas perang biasanya diemban terhadap pria. Saat suatu permasalahan dimenangkan, individu yang kompeten dengan murni mengontrol harta perang.<sup>30</sup> Perang antarsuku, selain memunculkan sistematika serta stratifikasi sosial terhadap tanda-tanda semisal lahirnya konsep bangsawan, hamba sahaya, harem, *mawâli*, juga memunculkan sejumlah lembaga hukum berguna agar mengeliminir kriminalisasi antarsuku. Kala itu diketahui hukum balas dendam sederajat (*lex talionis*), contohnya nyawa dibalas nyawa, mata dibalas mata, hidung dibalas hidung.<sup>31</sup>

*Ketiga*, stratifikasi sosial. dampak yang makin besar dipunyai terhadap golongan sosial yang makin kokoh ketimbang golongan sosial yang lemah. umunya, suku yang lemah memohonkan naungan terhadap golongan orang yang tak terafiliasi, namun aspek tersebut mempunyai beberapa konsekuensi. *Mawâli* merupakan istilah pada golongan penduduk yang lemah yang memperoleh pembelaan dari golongan penduduk yang kuat. *Mawâli* tak sama seperti budak pada sisi status mereka. *Mawâli* dipercaya sebagai manusia merdeka, maka status kehidupannya lebih tinggi ketimbang budak; tetapi, penjaga

---

<sup>28</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 34-35.

<sup>29</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present*, ..., hal. 110.

<sup>30</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001, hal. 136.

<sup>31</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, ..., hal. 112.

mereka menekankan beberapa keharusan terhadap mereka. tetapi , selain pada realita perihal mereka lebih tinggi ketimbang budak, mereka tetap dianggap rendah statusnya pada lingkungan. Mereka tak boleh kawin terhadap kerabat penjaga mereka. Kursi mereka berada paling belakang di ruang perjumpaan umum, semisa pesta.

Kondisi Makka saat zaman Islam dicirikan pada peningkatan kajian Islam yang dipelopori terhadap Muhammad Saw., kondisi Makkah saat zaman Islam tak sama terhadap kondisi Makkah sebelum Islam yang terfokus dalam eksistensi Ka'bah serta sosial masyarakat Makkah biasanya. Makkah saat zaman Islam termasuk perjalanan dari dakwah Muhammad Saw. yang termasuk pembaharuan dari kemajuan keagamaan serta kepercayaan penduduk Arab di zaman terdahulu. Tetapi, terdapat pula yang menyatakan perihal aspek itu malah termasuk perubahan berdasarkan hal yang telah terdapat dulunya. Tetapi kesimpulannya, Makkah sebagai kawasan bersejarah pada kalangan Muslim, bukan sebab ia sebagai kawasan kelahiran Muhammad Saw. Makkah sebagai tempat special sebab disanalah wahyu pertama kali didatangkan, juga pondasi awal pada kajian Islam disebarluaskan.<sup>32</sup>

Di samping itu, kondisi penduduk Makkah kala itu yaitu tengah dilanda disparitas sosial serta ekonomi yang akut, virus etika serta keminiman agama. Kriminalitas merupakan hukum di mana suku-suku yang kuat mengalahkan serta memperbudak suku-suku yang lemah. Tak seorang pun aman di luar Ka'bah, Haram, kawasan suci, di mana perselisihan, perang, serta pertumpahan darah sebetulnya tak dibolehkan. Anak-anak yatim kelaparan, janda-janda, para hamba sahaya, serta manusia buangan berkumpul di kota-kota semisal Makkah serta dieksploitasi terhadap kalangan lintah darat kaya, bangsawan, serta pedangan. kalangan agamawan menyalahafsirkan kitab-kitab suci serta mengaplikasikannya terhadap penduduk miskin dan meleluasakan golongan kaya dan berkuasa melakukan suap.<sup>33</sup>

Di Makkah ada griya-griya komersial, stan-stan jual-beli, serta pusat-pusat penjualan milik kalangan pedagang-lintah darat kaya. Di Thaif mereka mempunyai kebun buah-buahan, istana-istana, serta lokasi-lokasi peristirahatan musin panas. Oligarki kalangan pengeksploitasi Makkah terkejut memandang sesosok pria miskin serta seadanya, sesosok anak yatim-piatu yang terlihat seumpama sesosok buruh atau sesosok hamba sahana hadir menjadi sesosok revolusioner

---

<sup>32</sup> Zulkhairi Misrawi, *Makkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Keteladanan*, Jakarta: PT Kompas Nusantara, 2009, hal. 122.

<sup>33</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi, ...*, hal. 102.

serta nabi. Mereka menginginkan sesosok yang kaya atau sesosok tokoh agama bijaksana dari kaum mereka sendiri yang nantinya membina mereka mereka serta melaksanakan peristiwa keajaiban yang tak biasa.<sup>34</sup>

Nabi Muhammad Saw. awalnya mulanya risalah kenabiannya terhadap keluarga serta teman dekatnya dengan sembunyi-sembunyi. Ali ibn Abi Thalib (w. 661) serta istrinya Khadijah merupakan orang pertama yang meyakini dia menjadi rasul. Walaupun sejumlah pengikut pertama Nabi ialah pedagang kaya semisal Abu Bakar al-Shiddiq (wafat 634) serta individu-individu yang mendapati fermentasi keagamaan, semisal Ustman ibn Maz'un, tetapi biasanya tak jarang bersumber pada komunitas tertindas serta tak mempunyai dampak kehidupan yang signifikan. Sementara aristokrasi pedagang Mekah yang keras menentang risalah Nabi serta mengeksploitasi kedudukan mereka guna menindasnya. Mereka memandang penyebaran Islam menjadi ancaman untuk peninggalan politeistik "nenek moyang kita", yang darinya mereka memperoleh keuntungan materi serta hak khusus sosial ekonomi. Sesudah dua periode awal datangnya wahyu, saat Nabi dengan terang-terangan menyebarkan pesan-pesan Ilahi terhadap penduduk, penolakan aktif pada Islam lahir, serta pemeluknya yang lemah sebagai target kekerasan yang keji dari kalangan kafir Quraisy.<sup>35</sup>

Mulanya, kaum Quraisy menyikapi dakwah Muhammad secara pasif, mereka menolak serta tak juga menentang risalah yang diajarkan Muhammad. Aspek tersebut terbaharui saat Muhammad beransur menyinggung terkiat tuhan-tuhan mereka.<sup>36</sup> kegiatan Muhammad dapat mengancam keberadaan Makkah menjadi titik paganisme di Arabia. Maka sebab itu, aspek tersebut dapat menghambat kegiatan niaga Quraisy. Beragam perlakuan dilaksanakan kaum Quraisy guna menghambat dakwah Nabi Muhammad, semisal tak menghiraukan Muhammad, cacian, serta fitnah kepada Muhammad ialah individu *kâhin* atau orang gila, serta juga siksaan kepada pengikutnya terkhusus golongan pengikut Nabi yang termasuk *mustadh'afîn* (kalangan tertindas/lemah).<sup>37</sup>

Permusuhan yang ditampakkan kaum Quraisy pada kalangan beriman menghambat langkah mereka serta menghalangi kemajuan Islam di Makkah. Suatu pemecahan yang dipikirkan Nabi Muhammad

---

<sup>34</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi, ...*, hal. 103.

<sup>35</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an, ...*, hal. 25.

<sup>36</sup> Ibn Hishâm, *Al-Sîrah Al-Nabawiyah li Ibn Hishâm*, Mesir: Shirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafâ Al-Bâbî Al-Halabî wa Awlâdihi, 1955, juz 1, hal. 264.

<sup>37</sup> Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman, ...*, hal. 83.

Saw. Merupakan meminta pertolongan terhadap Bani Thaḳîf di Ta'îf. Tetapi aspek tersebut berakhir pada keputusasaan. Jalan lain ialah memperlebar cakupan dakwah Islam, dari sekedar bagi bangsa Arab. Semasa musim haji, Nabi Muhammad Saw. Mengunjungi perkemahan beragam kabilah guna menghibau mereka menganut Islam. Upaya nabi ini, diterima terhadap 6 individu Khazrajî dari Yatsrib. Tahun selanjutnya (kisaran 621 M), 12 individu menjumpai Nabi Muhammad Saw. Agar menyelenggarakan kesepakatan *al-'Aqabah* yang pertama, yang diketahui pada *Bay'at al-Nisâ'*. Kesepakatan itu memuat larangan guna menduakan Allah, mencuri, berzina, membunuh anak, berdusta, serta mengingkari Nabi Muhammad Saw. seterusnya, periode 622 M., total kalangan Yatsrib menjumpai Nabi Muhammad Saw. semakin banyak, total mereka kisaran 75 individu ( 73 pria serta 2 orang wanita). seterusnya, perjumpaan terakhir pada kesepakatan *al-'Aqabah* II atau *Bay'at al-Harb*. *Bay'at al-'Aqabah* ini memberikan jalan untuk kalangan beriman agar hijrah ke Yatsrib.<sup>38</sup>

Hijrah ke Yatsrib sebetulnya tidaklah hijrah awal, 7 tahun silam (periode 615 M) telah terdapat sejumlah kalangan beriman yang melaksanakan hijrah menuju Abyssinia. Hijrah menuju Abyssinia ini termasuk solusi guna menjauhi pertikaian Quraisy serta memlihara golongan *dhu'afâ* yang termasuk komponen utama aliansi kalangan beriman di Makkah. Hijrah ini ditujukan Nabi Muhammad Saw. Hanya sesaat, total kalangan beriman yang hijrah menuju Abyssinia diperkirakan hingga 83 inidvidu. namun, berdasarkan sekian banyak kalangan beriman yang hijrah menuju Abyssinia itu cuma sedikit yang balik menuju Makkah serta terlibat hijrah ke Yatsrib.<sup>39</sup>

## b. Madinah

Secara geografis, Madinah lebih baik dari pada Makkah. Madinah berada pada sepanjang jalan re Kempahan dari Yaman serta Suriah. wilayah ini juga suatu oasis (area di padang pasir yang subur). Tanah ini cukup tepat ditanami kurma, yang mana seterusnya pada kekuasaan kalangan Yahudi, lokasinya Bani Nadir serta Bani Quraizha menetapkan kota ini pusat pertanian teroadang.<sup>40</sup> Madinah dahulunya diketahui pada nama Yastrib, berada kisaran 500 km dari utara Makkah. Wilayah ini berada pada suatu dataran yang terbuka dari setiap arah, banyak air serta pohon. Gunung terdekat pada kota ini ialah Uhud, berada pada sisi utara. Di sisi barat daya ada Gunung 'Air

<sup>38</sup> Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 100.

<sup>39</sup> Ibn Hishâm, *Al-Sîrah Al-Nabawiyyah li Ibn Hishâm*, ..., hal. 364-369.

<sup>40</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 124.

al-Wârid. Di sisi timur terdapat al-Ghardaq, di sisi selatan terdapat Desa Qubâ yang jaraknya kurang lebih mil.<sup>41</sup>

Kalangan ahli sejarah tak menampakkannya terdapatnya area atau rumah ibadah di Yatsrib. sekedar, seumpama masyarakat kota-kota lain yang mempunyai kawasan atau tempat-tempat ibadah, masyarakat Yatsrib juga memepererat diri kepada Tuhan secara menyembah behala. Mereka menyimpan patung-patung tersebut di rumah. Di samping itu, dia juga pergi berziarah menuju lokasi-lokasi peribadatan yang jauh dari Yatsrib. Saat Islam muncul, masyarakat Yatsrib berafiliasi menuju Yaman. Mereka memisah peribadatnya pada 2 kategori: Aus serta Khazraj. Sebetulnya pada keduanya ada kaitan kekerabatan. seterusnya, komunitas Yahudi di Yatsrib merupakan komunitas warga tertua.<sup>42</sup>

Kalangan Yahudi terdiri pada 3 kelompok besar, yakni Qaiuqâ', Nadîr serta Quraizhah. Sementara Kabilah Aus serta Khazraj bersumber pada nama individu, "Aus" serta 'Khazraj' ialah 2 orang bersaudara. Anak keturunan mereka terbagi pada 2 kabilah besar yang sepi dari kata damai. Dua kabilah besar Aus serta Khazraj saling mempunyai pengikut yang serupa jumlahnya serta povernya. Perperangan yang dialami pada kedua golongan ini sudah berlangsung kurang lebih 120 tahun serta belum terdapat pihak yang menang. Tak terdapat bangsa serta kelompok lain yang ingin menentramkan mereka. Kabilah Aus bertempat pada sisi selatan serta timur, yang termasuk dataran tinggi Madinah. Sementara kabilah Khazraj menetap pada kawasan tengah-utara yang termasuk dataran rendah Madinah. Di belakang mereka tak terdapat apapun kecuali sunyian Hirrah Wabrah. Sedangkan kawasan pertanian yang subur di Madinah ialah kawasan pada suku Aws. Mereka berbagi perbatasan terhadap suku-suku Yahudi yang lebih signifikan serta musuh suku-suku itu. Suku Yahudi besar yang diketahui menjadi Qainuqâ', yang menetap berdekatan di wilayah yang tidak produktif, bersebelahan terhadap suku Khazraj. sedangkan kawasan pertanian yang meningkat cepat di Madinah ialah rumah pada suku Aws. Suku-suku Yahudi yang sangat signifikan serta sekutu mereka ialah tetangga mereka. Sebaliknya, suku Khazraj menetap pada kawasan yang tidak produktif serta bersebelahan

---

<sup>41</sup> Muannif Ridwan, et. al., "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam: Kajian Tentang Kondisi Geografis, Sosial Politik, dan Hukum Serta Pengaruh Tradisi Arab Pra Islam Terhadap Perkembangan Hukum Islam," *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2021, hal. 5.

<sup>42</sup> Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi, ...*, hal. 125.

terhadap suku Yahudi yang cukup besar yang dikatakan Qainuqâ'.<sup>43</sup>

Dakwah Nabi Muhammad Saw. di Madinah berlangsung kurang lebih 10 tahun, walaupun lebih singkat ketimbang dakwah Nabi selama di Makkah kisaran 13 tahun, tetapi Rasulullah sukses memperoleh pengikut yang makin banyak. Ada sejumlah aspek yang mengakibatkan, sebagai berikut:

1. Masyarakat Madinah telah akrab terhadap agama samawi, sebab senantiasa mendengar dari kalangan Yahudi yang berada di Madinah terkait Allah, wahyu, hari kebangkitan, surga serta neraka.
2. Pendapat Ibnu Hisyam, perihal permasalahan peperangan yang berkelanjutan yang berlangsung di Yatsrib dari Yahudi terhadap bangsa Arab. Jika bangsa Arab menang jadi bangsa Yahudi berkata: sudah dekat waktunya perihal Nabi yang berjumpa pada kitab kami hendak diutus Tuhan. Jika ia diutus Tuhan, maka kami hendak menyertainya serta kami memperoleh kemenangan terhadap kalian.
3. Di Yatsrib terdapat perseteruan dari kalangan Aus serta Khazraj. Tiap-tiap mencari seorang yang bisa menyatukan lagi supaya makin kuat.

Berdasarkan kesuksesan tersebutlah yang memantapkan ketetapan Nabi Muhammad Saw. agar hijrah serta memperbaharui muka dunia kala itu. Ketetapan Nabi Saw. agar hijrah menuju Madinah selain guna menjauhkan diri pada tekanan oleh kafir Quraisy, tetapi juga supaya menemukan dorongan oleh masyarakat Madinah maka bisa membuat aliansi bersama yang bisa membangun sebuah negara yang seterusnya bisa ditetapkan menjadi tameng atau suatu benteng pertahanan. barangkali ini juga termasuk suatu taktik serta sistem dakwah beliau yang cukup efektif, untuk menyalurkan risalah serta syariat Islam supaya dapat diterima dengan utuh. maka Islam semakin berdiri, kokoh serta kuat pada sosial manusia.<sup>44</sup>

Hijrah memunculkan serta menyatukan 3 golongan penduduk, yakni; a) Muhajirin, yakni individu-individu yang hijrah dari Makkah menuju Madinah secara membawa Islam. b) Anshâr, yakni masyarakat asli Madinah yang sudah menganut agama Islam. c) Yahudi, yakni sisa-sisa Bani Israil serta penduduk Arab yang menganut agama Yahudi.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Muannif Ridwan, et. al., "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam, ..., hal. 7-8.

<sup>44</sup> Muannif Ridwan, et. al., "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam", ..., hal. 8.

<sup>45</sup> Muannif Ridwan, et. al., "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam", ..., hal. 8.

## 2. Konteks Mikro

Berdasarkan sejarah, pengenalan jilbab telah ada pra Islam muncul . serta pendapat sejumlah ahli tafsir, penduduk Jahiliyah kala itu sebetulnya bukanlah asing pada jilbab. Bahkan mereka saat berpapasan terhadap pria yang tidak mahramnya atau tengah di luar rumah terus mengenakan yang dikatakan jilbab. Suatu wanita saat beranjak dewasa dianjurkan agar mengenakan jilbab guna melambangkan kehormatan serta ketidaksamaan mereka terhadap budak, maka penduduk Arab kala itu mengharuskan terhadap putri-putri mereka agar memakai jilbab serta mereka memandang itu menjadi suatu budaya yang mesti dilestarikan.<sup>46</sup>

Hanya saja pada kemajuan seterusnya ,terkhusus pada tahun pertama Islam di Madinah, wanita islam kerap memakai busana serta penutup kepala serupa terhadap yang dipakai pada wanita-wanita Arab biasanya secara mengenakan busana serta penutup kepala yang terbuka hingga menampakkan bentuk telinga, leher serta dada mereka. situasi serupa ini tentunya menarik tiap pria munafik senang mengganggu mereka, tak terkecuali wanita muslim. Para pria ini beranggapan perihal wanita-wanita itu ialah budak. aspek inilah yang nantinya hendak dirubah terhadap Islam secara didatangkannya surah al-Ahzâb/33: 59.<sup>47</sup>

يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا



*“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”.* (QS. Al-Ahzâb/33: 59)

Menurut Ibnu Katsir ayat ini memerintahkan agar kaum wanita yang beriman khususnya kepada istri-istri dan putri-putri Nabi, karena

<sup>46</sup> Atik Catur Budiati, “Jilbab: Gaya Hidup Baru Kaum Hawa”, dalam jurnal *Sosiologi Islam* Vol. 1, No. 1, Tahun 2011, hal. 61.

<sup>47</sup> Yulia Hafizah, “Fenomena Jilbab dalam Masyarakat Kosmopolitan: Interpretasi Teks dan Konteks atas Ayat Jilbab”, dalam *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2018, hal. 218.

kemuliaan mereka, agar mereka menutupkan jilbab-jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka. Tujuannya adalah agar mereka berbeda dengan ciri-ciri kaum wanita jahiliyyah dan budak-budak wanita. Jilbab adalah kain yang diletakkan di atas kerudung (penutup kepala). Pendapat tersebut dinukil dari Ibnu Mas'ud, Ubaidah, Qatadah, Hasan al-Bashri, Sa'id bin Jubair, dan banyak ulama lainnya. Al Jauhari berkata jilbab adalah pakaian yang menutup seluruh tubuh.<sup>48</sup>

Menurut Hamka, ayat tersebut merupakan aturan untuk membedakan pakaian perempuan setelah Islam dengan pakaian perempuan pada masa Jahiliyyah. Sebelum ayat ini diturunkan, tidak ada perbedaan antara pakaian wanita Muslim dengan wanita non-Muslim (Musyrik dan ahli dzimmi), antara pakaian orang merdeka dan budak, serta antara pakaian wanita baik dan pelacur, semuanya sama. Oleh karena itu, lanjutan ayat tersebut menyatakan bahwa tujuan dari menggunakan jilbab adalah agar mereka dapat dikenali dan tidak diganggu oleh orang lain. Dengan menggunakan jilbab, mereka menunjukkan bahwa mereka adalah orang-orang yang terhormat. Selain itu, Allah juga memberikan ampunan dan kasih sayang kepada mereka.”<sup>49</sup>

Husein Muhammad juga menjelaskan bahwa Ayat tersebut menyerukan agar perempuan memakai jilbab sebagai simbol identitas mereka yang merdeka dari wanita-wanita hamba. Wanita-wanita hamba pada masa itu dianggap rendah dan tidak setara dengan perempuan merdeka, sehingga rentan menjadi korban pelecehan seksual. Dengan memakai jilbab, mereka akan lebih mudah dikenali sebagai perempuan yang terhormat dan tidak akan diganggu oleh orang lain.<sup>50</sup>

Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur mengatakan bahwa dalam surat al-Ahzâb/33: 59 Jilbab adalah salah satu kewajiban bagi perempuan muslim yang sering kali dipertanyakan mengenai bentuk dan modelnya. Namun, menurut Nasaruddin Umar dalam bukunya Ketika Fiqih Membela Perempuan, Al-Qur'an dan hadis tidak pernah secara spesifik menyebutkan bentuk pakaian yang harus dikenakan oleh perempuan. Dalam Al-Qur'an, terdapat dua istilah umum untuk pakaian penutup kepala yaitu khumur dan jalabib yang merupakan bentuk jamak dari kata khimar dan jilbab. Jadi, jilbab pada masa Nabi adalah pakaian luar yang menutupi seluruh tubuh perempuan dewasa dari kepala hingga kaki. Hal ini menunjukkan bahwa jilbab tidak

---

<sup>48</sup> Ibn Kasir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, jilid 3, Libanon:Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1971, hal. 463.

<sup>49</sup> Hamka *Tafsir al-Azhar*, ..., hal. 125.

<sup>50</sup> Husein Muhammad, *Fiqh perempuan*, ..., hal. 210-211.

memiliki bentuk atau model tertentu, namun lebih kepada fungsi sebagai penutup aurat bagi perempuan muslim. Oleh karena itu, kewajiban memakai jilbab hanya berlaku bagi mereka yang menjadikannya sebagai adat atau kebiasaan dalam berpakaian.<sup>51</sup>

Menurut M. Quraisy Shihab, masalah mengulurkan jilbab merupakan perdebatan yang tidak memiliki dasar yang kuat. Hal ini dikarenakan para ulama tafsir sejak dulu hingga saat ini telah sepakat bahwa memakai jilbab adalah kewajiban bagi kaum muslimah. Perintah ini didasarkan pada dalil yang kuat dari Al-Qur'an dan hadis serta petunjuk yang jelas. Oleh karena itu, perintah untuk memakai jilbab tidak dapat dipertanyakan lagi.<sup>52</sup>

Secara umum, para ulama tafsir dalam menginterpretasi surat al-Aḥzâb/33: 59 Ayat ini menjelaskan tentang pemaknaan sifat idnâ dan jilbab yang berkaitan dengan wanita-wanita beriman yang merdeka. Sebelum turunnya ayat ini, wanita-wanita sering kali memperlihatkan rambut dan wajah mereka ketika keluar rumah untuk suatu kepentingan. Hal ini menyebabkan tidak ada perbedaan antara wanita-wanita beriman yang merdeka dengan wanita-wanita budak. Oleh karena itu, Allah SWT menurunkan ayat ini agar wanita-wanita beriman yang merdeka tidak menyerupai wanita-wanita budak. Wanita-wanita tersebut kemudian memakai jilbab sebagai tanda bahwa mereka adalah wanita terhormat dan agar tidak diganggu oleh laki-laki fasiq. Dengan demikian, laki-laki juga dapat membedakan antara wanita-wanita terhormat dan bukan terhormat.<sup>53</sup>

Tafsir al-Thabari menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan perintah bagi wanita muslimah untuk menutupi tubuh mereka dengan jilbab yang longgar dan lebar. Hal ini bertujuan untuk melindungi aurat dan menjaga kesopanan dalam berpakaian. Namun, para ahli tafsir berbeda pendapat tentang bagaimana cara mengulurkan jilbab tersebut. Menurut sebagian ahli tafsir, cara yang dimaksud adalah dengan menutup kepala dan wajah hingga hanya satu mata yang terlihat. Riwayat dari Ibnu Awn menyebutkan bahwa mata yang dibiarkan terlihat adalah mata kanan. Namun, ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa idnâ berarti mengulurkan jilbab dari atas kepala hingga menutupi dahi. Pendapat ini didasarkan pada riwayat dari Ibnu 'Abbas dan Ibnu Qatadah.<sup>54</sup>

Menurut Al-Zamaksyari, jilbab adalah pakaian yang longgar dan

<sup>51</sup> Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, hal. 40.

<sup>52</sup> Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, jilid 8, Tangerang: Lentera Hati, 2017, hal. 46.

<sup>53</sup> Ibn Jarir ath-Tabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid 10, ..., hal. 331.

<sup>54</sup> Ibn Jarir ath-Tabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid 10, ..., hal. 332.

lebih sempit dari selendang (ridâ'). Jilbab ini dikenakan di kepala dan dibiarkan menjulur ke dada. Kata "min" dalam ayat ini menunjukkan bahwa wanita harus mengenakan sebagian dari jilbab mereka atau mengulurkan sebagian jilbabnya ke kepala dan wajah mereka. Hal ini dapat diartikan bahwa wanita harus menutupi bagian kepala dan wajah mereka dengan jilbab.<sup>55</sup>

Menurut al-Tabataba'i, jalâbib adalah pakaian yang menutupi seluruh tubuh perempuan atau kerudung (khimâr) yang menutup kepala dan wajah. Idnâ diartikan sebagai memperpanjang jilbab hingga ke dada. Zâlika adnâ 'an yu'rafna dapat memiliki dua arti, yaitu jilbab sebagai simbol kesalehan sehingga mereka tidak diganggu, atau sebagai tanda bahwa mereka adalah perempuan merdeka. Al-Tabataba'i berpendapat bahwa pendapat pertama lebih benar.<sup>56</sup> Al-Tabataba'i dan al-Albani memiliki pandangan yang sama bahwa perintah untuk berjilbab tidak hanya berlaku bagi wanita merdeka, tetapi juga bagi wanita budak. Hal ini dikarenakan tindakan tersebut lebih utama untuk menjaga martabat dan kehormatan seorang wanita.<sup>57</sup>

Selain itu perintah jilbab juga dijelaskan dalam QS. An-Nûr/24: 31.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَتَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخْوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ

<sup>55</sup> Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasasyâf 'an Haqîqât al-Tanzîl wa 'Uyûni al-Aqâwîl fî Wujûhi at-Ta'wîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995, hal. 247.

<sup>56</sup> Muhammad Hussein al-Tabataba'i, *Al-Mîzân fî Tafssîr al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973, jilid XVII, hal. 346.

<sup>57</sup> Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Jilbab Wanita Muslimah Menurut al-Qur'an dan as-Sunnah*, terj. Hawin Murthadha, Solo: At-Tibyan, 2001, hal. 105.

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا  
 أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

“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 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”. (QS. an-Nûr/24: 31).

Ayat *khimâr* turun untuk menanggapi model pakaian perempuan yang menggunakan penutup kepala (*muqani'*) tetapi tidak menjangkau bagian dada, sehingga bagian dada dan leher tetap kelihatan. Menurut Muhammad Sa'id al-Asymawi, ayat ini turun untuk memberikan perbedaan antara perempuan mukmin dan perempuan selainnya. Ayat tersebut menyuruh untuk menutup dada sebagai ganti terbukanya lubang baju mereka. Akan tetapi menurutnya ayat ini tidak dimaksudkan untuk menjadi format abadi (*yuradu fihî wadl'u at-tamyiz, wa laisa hukman muabbadan*).<sup>58</sup>

Dalam ayat ini juga, Allah memerintahkan kepada wanita-wanita muslimah agar menahan pandangannya dan apa yang diharamkan Allah SWT. Untuk dilihat kaum wanita, memelihara kemaluanya dari perbuatan zina dan dari penglihatan orang dan hendaklah mereka tidak menampakkan perhiasanya kecuali apa yang biasa nampak, yaitu wajah, kedua telapak tangan dan kaki. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. karena salah satu hiasan pokok wanita adalah dadanya maka ayat ini melanjutkan dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung mereka ke dadanya. Allah juga memerintahkan kepada para wanita agar tidak menampakkan perhiasan

<sup>58</sup> Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, ..., hal. 43.

yakni keindahan tubuh mereka, kecuali kepada suami mereka karena memang salah satu tujuan perkawinan adalah menikmati hiasan itu, atau ayah mereka sedemikian cinta kepada anak-anaknya sehingga tidak mungkin timbul birahi kepada mereka bahkan mereka selalu menjaga kehormatan anak-anaknya atau ayah suami mereka karena kasih sayangnya kepada anaknya menghalangi mereka melakukan yang tidak senonoh.<sup>59</sup>

Selanjutnya, setelah penggalan ayat yang lalu melarang penampakan yang jelas, kini dilarangnya penampakan tersembunyi dengan menyatakan dan disamping itu janganlah juga mereka melakukan sesuatu yang dapat menarik perhatian laki-laki misalnya dengan menhentakkan kaki mereka yang memakai gelang kaki atau hiasan lainnya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan yakni anggota tubuh mereka akibat suara yang lahir dari cara berjalan mereka itu, dan yang pada gilirannya merangsang mereka. Demikian juga janganlah memakai wewangian yang dapat merangsang siapa yang ada disekitarnya.<sup>60</sup>

Menurut Ibn Katsir, ayat ini merupakan perintah dari Allah SWT. untuk wanita-wanita mukminat, kemanfaatan untuk suami-suami mereka, dan untuk hamba-hambanya yang mukmin, serta untuk membedakan mereka dari sifat-sifat wanita jahiliyyah dan tingkah laku wanita-wanita musyrik. Ini adalah sebab turunnya ayat ini seperti yang dikatakan Muqatil bin Hayyan, ia berkata, “telah sampai kepada kami, bahwasanya jabir bin Abdullah al-Ashari telah memberitahukan, bahwasanya Asma’ binti Mursyidah tengah berada di tempat miliknya di Bani Harisah, lalu para wanita mulai masuk menemuinya tanpa mengancing pakaian mereka, sehingga tampak gelang-gelang kaki mereka yang dijalin, maka Asma’ berkata. “betapa buruknya seperti ini” maka Allah menurunkan ayat “dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya”.<sup>61</sup>

Ibnu Katsir juga menjelaskan, bahwa ayat ini turun seperti yang disebutkan oleh Muqatil bin Hayyan dari Jabir bin Abdillah al-Anshari ia menceritakan bahwa Asma binti Mastsad berada di tempatnya di kampung Bani Haritsah. Di situ para perempuan menemuinya tanpa mengenakan kain sehingga tampaklah gelang pada kaki-kaki mereka dan juga tampak dada dan jalinan rambut mereka.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> H. Salim Bahreisy et., al., *Terjemahan Singkat Tafsir Ibnu Katsier*, jilid 5, Kuala Lumpur: Victory Agencie, 1994, hal. 466.

<sup>60</sup> H. Salim Bahreisy et., al., *Terjemahan Singkat Tafsir Ibnu Katsier*, jilid 5, ..., hal. 466.

<sup>61</sup> Ibn Kasir, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Azhîm*, jilid 3, ..., hal. 255.

<sup>62</sup> Ibn Kasir, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Azhîm*, jilid 3, ..., hal. 463.

Ibnu Hajar di dalam kitabnya “*Fath al-Bârî*” mengutip sebuah riwayat dari ‘Aisyah ra., ia berkata, “Semoga Allah merahmati para wanita generasi pertama yang ikut melakukan hijrah, manakala turun ayat, “Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dada mereka”, mereka segera merobek baju mantel mereka, untuk kemudian menjadikannya sebagai penutup muka mereka”. Ibnu Hajar berkata, “Makna ucapan Aisyah “*fakhtamarna*” di sini adalah, mereka menutup muka mereka”.<sup>63</sup>

Yunus menceritakan kepadaku, ia berkata: Ibnu Wahab membeberitahukan kepada kami, ia berkata: Qurrah bin Abdurrahman memberitahukan kepadaku dari Ibnu Syihab dari Urwah, dari Aisyah. Istri Nabi SAW, dia berkata, “Semoga Allah merahmati wanita-wanita kaum Muhajirin yang pertama. Ketika ayat ini diturunkan, *Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya*, mereka kemudian menyobek kain mereka yang tebal, lalu menggunakannya sebagai kerudung”.<sup>64</sup>

Secara umum, pemahaman terhadap interpretasi *mainstreaming* mufassir terkait ayat jilbab adalah bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya kecuali bagian muka dan telapak tangannya. Jika bagian-bagian yang dilarang itu dibiarkan terbuka dapat mengundang kejahatan “seksual” bagi perempuan, dan mereka dapat diganggu oleh para lelaki hidung belang, yang mengira bahwa perempuan-perempuan tersebut adalah para budak sahaya. Jika seorang perempuan keluar rumah dengan mengenakan jilbab, maka hal itu menunjukkan keutamaan dan kehormatan dirinya.<sup>65</sup>

Dengan demikian, dalam QS. al-Aḥzâb/ 33: 59 ataupun QS. an-Nûr/24: 31 dapat dipahami sebagai ayat yang menjelaskan mengenai fungsi menutup aurat bagi perempuan dibandingkan hanya membahas mengenai batasan-batasan aurat bagi para perempuan. Dengan begitu penutup aurat bagi perempuan tidak lagi dimaknai sebagai sebuah model atau fashion namun lebih kepada kebiasaan dan dilihat sebagai ideal moral dalam cara berpakaian bagi perempuan.<sup>66</sup>

Akan tetapi, kedua ayat ini tidak kemudian hanya diperdebatkan dalam masalah batasan aurat mana sajakah yang harus ditutupi. Namun

---

<sup>63</sup> Ibnu Hajar al Asqalani, *Fathul Bârî*, Jilid 8, Jakarta: Pustaka Imam Syafi’i, hal. 549.

<sup>64</sup> Fadwa El Guindi, *Abu Ja’far Muhammad bin Jarîr Tafsir at-Thabari*, Terj. Ahsan Askan, ..., hal. 110.

<sup>65</sup> Abu Iqbal Mahalli, *Muslimah Modern: dalam Bingkai Al-Quran dan Al-Hadis*, Yogyakarta: LeKPIM, 2000, hal. 172.

<sup>66</sup> Ziauddin Sardar, *Reading the Quran: Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam* New York: Oxford University Press, 2010, hal. 47-48.

melihat diturunkannya kedua ayat ini dilatarbelakangi dengan peristiwa yang berbeda maka akan melahirkan sebuah makna yang berbeda pula. QS. an-Nûr/24: 31 dijelaskan bahwa ayat ini diturunkan ketika banyaknya perempuan yang masih memperlihatkan auratnya di depan laki-laki dan mereka merasa terganggu dengan hal itu. Kemudian QS. al-Ahzâb/33: 59 dijelaskan bahwa ayat ini diturunkan untuk membedakan antara perempuan merdeka dan budak.

### 3. Pesan Moral Jilbab

Tujuan mengkaji historis teks jilbab dalam Al-Qur'an ialah untuk menemukan nilai-nilai universal dari legal spesifik perintah jilbab. Bagi Fazlur Rahman nilai-nilai universal tersebut dikenal dengan istilah "ideal moral". Ideal moral adalah nilai-nilai universal yang tidak lekang dan tidak berubah-ubah oleh waktu. Fazlur Rahman menarik garis antara prinsip ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral adalah prinsip moral yang diperintahkan Al-Qur'an sebagai tujuan fundamentalnya. Legal spesifik, di sisi lain, adalah ketentuan yang digunakan dalam situasi tertentu. Karena Ideal moral bersifat universal, itu lebih penting dalam situasi ini daripada batasan hukum.<sup>67</sup> Dengan menentukan nilai ideal moral dan legal formal, sehingga tampak perbedaan mana yang merupakan nilai-nilai eternal-universal dan mana nilai-nilai yang bersifat temporal-partikular.

Dilihat dari aspek moral, jilbab sangat menentukan corak kepribadian seorang wanita yang religius yang disisi lain bermakna ketaatan kepada Allah, juga ia mendapatkan makna-makna kesopanan. jilbab merupakan bukti keluhuran budi pekerti wanita dan harus mencerminkan perilaku batin yang senantiasa mengharap ridha Allah SWT. Atau dari segi lain jilbab adalah pakaian yang tidak sekedar pakaian tetapi memiliki ciri khas, yaitu rapi, beda dari yang lain atau mengikuti mode tertentu, dan perpaduan warna serasi antara atas dan bawah. Bukan pakaian mencari popularitas atau mengikuti mode orang-orang yang ingin dipuji karena keseksiannya atau ketenaraanya.<sup>68</sup> Oleh karena itu, dilihat dari aspek tujuan disyariatkannya jilbab dapat disimpulkan sebagai berikut:

- a. Untuk membatasi ruang kejahatan (preventif) kepada kaum wanita dengan menutup bagian-bagian yang mudah menimbulkan fitnah rangsangan.
- b. Agar dapat membedakan satu golongan dengan golongan yang lain seperti antara pakaian wanita dengan laki-laki dan antara orang-

---

<sup>67</sup> Kurdi, *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 72-73.

<sup>68</sup> Abu Al-Ghifari, *Jilbab Seksi*, Cet. I, Bandung: Media Qolbu, 2005, hal. 213-214.

orang kafir dengan orang Islam (muslimah).

- c. Supaya mereka tidak mudah diganggu oleh laki-laki penggoda, karena orang yang memakai jilbab sangat identik dengan orang yang solehah taat kepada Allah SWT, yang berusaha menggapai harkat dan martabat dirinya sebagai wanita yang patut untuk dihormati<sup>69</sup>

Menurut Fazlur Rahman, ideal moral yang ditangkap dari Al-Qur'an yang membahas tentang jilbab wanita adalah pada prinsipnya dan seyogianya wanita itu harus bersikap yang elok, bersahaja saat bicara, berjalan, bertingkah laku dan berbusana. Hal ini sebagaimana termaktub dalam firman Allah SWT di QS. al-Aḥzâb/33: 33 & 59:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ  
وَأَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ  
عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

*“Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, Hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya”.* (QS. al-Aḥzâb/33: 33)

Menurut Rahman, wanita adalah makhluk Allah yang diciptakan dalam bentuk yang indah dan menarik setiap orang yang memandangnya sehingga sejak berabad-abad lamanya wanita menjadi sasaran objek sex dan hal itu juga dipengaruhi budaya *patriarkhi* yang telah berjalan sekian lama dan Al-Qur'an merespon kejadian tersebut dengan memerintahkan kepada para wanita untuk mengenakan jilbab, pakaian dan bertingkah laku baik agar mereka terhindar dari gangguan orang-orang fasik. Sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. al-Aḥzâb/33: 59:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ  
جَلْبَابٍ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

<sup>69</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press. 1995, hal. 425.



“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”. (QS. al-Aḥzâb/33: 59)

Menurut Rahman, ayat ini tidaklah bertujuan untuk mengurung wanita dalam rumah dan melarang mereka keluar rumah, justru membolehkan bagi para wanita keluar rumah untuk bekerja dan memenuhi kebutuhannya selama mereka aman dan mereka juga berpakaian sopan, sehingga tidak ada yang mengganggu mereka. Akan tetapi menurut Rahman, yang dimaksud berpakaian sopan di sini wanita tidak wajib menutupi wajahnya dengan cadar, tetapi cukup dengan memakai pakaian yang dirasa sopan dan nyaman. Karena menurut Rahman, apabila hukum menutup wajah merupakan hal yang wajib, maka pasti Al-Qur’an tidak mewajibkan dan memerintahkan para pria untuk menjaga pandangan dan menundukkannya saat melihat wanita.<sup>70</sup> Sebagaimana firman Allah SWT. dalam QS. an-Nûr/24: 30:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

“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”. (QS. an-Nûr/24: 30)

Dengan demikian, Fazlur Rahman cukup liberal dalam menyimpulkan konsep jilbab, sebab menurutnya batasan memakai pakaian adalah dengan mengenakan pakaian biasa saja yang dapat menutupi tubuh wanita menurut rasa kepantasan dan bersifat kondisional karena batasan kepantasan masing-masing daerah berbeda-beda. Pandangan ini cukup bertolak belakang dengan para *Mufassir* klasik. Karena Fazlur Rahman menitik beratkan pada nilai kesopanan yang terlalu fleksibel meskipun itu berbenturan dengan hukum formalnya semisal wanita diperbolehkan membuka kepala dan rambutnya. Yang menurut pribahasa sekarang disebut “berpakaian

<sup>70</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemoogi Tafsir*, ..., hal. 271.

*tetapi telanjang*”. misalnya ada wanita yang mengenakan busana muslimah lengkap dengan jilbabnya, tetapi busana yang dipakainya cukup ketat sehingga terlihat lekuk-lekuk tubuhnya, dan hal ini sangat kontradiktif dengan dimensi ideal moral yang terdapat dari busana muslimah tersebut.

## B. Kontekstualisasi Jilbab

### 1. Jilbab dalam Konteks Dunia Islam Modern

Jilbab merupakan satu tema yang seringkali diperbincangkan dari zaman ke zaman oleh banyak kalangan intelektual, dengan latar belakang disiplin keilmuan yang dimiliki, mulai dari fiqih, kalam, tasawuf, tafsir, sejarah maupun hadis. Para pemikir tersebut menelaah, mengkaji, mendeskripsikan, menginterpretasi sampai menggugat, persepsi *hijâb* yang telah terbangun selama ini. Ketertarikan para intelektual untuk mengkaji masalah *hijâb*, karena masalah ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari isu gender.<sup>71</sup> Persoalan *hijâb* atau jilbab ditempatkan sebagai bagian isu dari kemunculan kultur patriarki. *Hijâb* yang secara harfiah berarti “menghalangi”, “membatasi”, dan “menutupi”, pada dataran filosofis, menjadi titik tolak penghalangan bagi perempuan untuk setara dengan laki-laki dalam konteks yang digolongkan sebagai urusan publik, yaitu pendidikan, ekonomi, budaya dan lain sebagainya.

Jilbab yang diharuskan Islam untuk dikenakan kaum muslimah ternyata bukan Cuma soal sehelai pakaian dan kebiasaan religius. Juga bukan hanya pilihan sekedar individu. Sejarah dan kehidupan sosial menjadi saksi tentang bagaimana jilbab punya peran sangat penting dan menentukan. Revolusi Islam di Iran yang mengguncangkan dunia pada tahun 1979, misalnya, sedikit banyak dipengaruhi oleh fenomena meluasnya penebaran jilbab yang jelas-jelas berdimensi politik dan ideologi dikalangan perempuan. Jadi, jilbab utamanya merupakan masalah sosial dan peradaban. Mereduksi jilbab menjadi sekedar mode pakaian atau membatasinya hanya pada masalah kemauan pribadi karenanya dapat dikategorikan sebagai kejahatan politik. Kejahatan inilah yang memberi sumbangsih terbesar bagi runtuhnya peradaban

---

<sup>71</sup> Gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Permasalahan gender menjadi isu transnasional pasca kebangkitan feminisme di berbagai negara, yang didasari kesadaran kritis atas ketidakadilan gender (*gender inequality*) yang sejak lama mewarnai sejarah dunia. Tentang definis gender dapat ditemukan dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 35.

manusiawi dan ilahi.<sup>72</sup>

Wacana publik tentang jilbab seringkali berputar-putar pada pertanyaan: Apakah ia sebuah ekspresi kultural Arab ataukah substansi ajaran agama. Apakah ia sebuah simbol kesalehan dan ketaatan seseorang terhadap otoritas agama ataukah simbol perlawanan dan pengukuhan identitas seseorang? Banyak feminis “beraliran” Barat memandangnya sebagai sebuah bias kultur patriarkhi serta tanda keterbelakangan, subordinasi dan penindasan terhadap perempuan.

Pada kondisi saat ini, jilbab sebenarnya masuk pada arena kontestasi sebuah permainan makna dan tafsir. Relasi-kuasa bermain dan saling tarik antara kalangan agamawan normatif dan feminis liberal. antara atas nama kepentingan norma (tabu, aurat, kesucian, dan privasi) dan atas nama kebebasan perempuan (ruang gerak, persamaan dll). Menurut penelitian Stern (1939: 108), “Nabi Muhammad tak memperkenalkan kebiasaan berjilbab.” Hansen juga berpendapat (1967: 71), “pemingitan dan jilbab merupakan fenomena asing bagi masyarakat Arab dan tak diketahui pada masa Nabi.” Asal-usul jilbab dibahas oleh banyak orang pada tahun 1970-an dan 1980-an. Jilbab telah umum diakui keberadaannya di wilayah Mesopotamia/Mediterrania. Al-Zarkasyi juga telah mengemukakan bukti bahwa beberapa kota penting di zaman Romawi dan Yunani sudah menggunakan kostum yang menutupi seluruh anggota badan, kecuali satu bola mata untuk melihat.<sup>73</sup>

Pandangan yang lebih moderat lahir dari seorang penulis Iran, Navabakhsh “Semula Al-Qur’an sendiri tak menetapkan kapan wanita harus dihijab dari lingkungan laki-laki. Tak dikenal sebagai suatu fenomena sosial historis pada masa Nabi. *Hijâb* ketika itu lebih sering diasosiasikan dengan gaya hidup kelas atas di kalangan masyarakat petani dan para pendatang, yang merupakan tradisi pra-Islam di Syria dan adat di kalangan orang-orang Yahudi, Kristen, dan Sasania. Kewajiban berjilbab biasanya didasarkan QS. an-Nûr/24: 31 dan al-Ahzâb/33: 59. Kedua ayat itu melegitimasi kesucian para pemakai jilbab di ruang privat maupun publik. Sayangnya, jarang sekali diungkap konteks sosial dibalik turunnya ayat-ayat tersebut. Bagi para mufasir, kedua ayat itu turun setelah peristiwa fitnah keji terhadap Aisyah. Fitnah perselingkuhan Aisyah ini sangat menghebohkan umat Islam di Madinah. Fitnah keji itu berakhir setelah turun ayat QS. an-

---

<sup>72</sup> Ali Mir Khalaf Zadeh, *Kisah-Kisah Jilbab*, terj. Najib Husain al-Idrus, Cet. I, Jakarta: Qorina, 2006, hal. 5-6.

<sup>73</sup> Kuntarto, “Konsep Jilbab dalam Pandangan Para Ulama dan Hukum Islam”, dalam jurnal *An-Nidzam*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2016, hal. 54.

Nûr/24: 31, khusus untuk membersihkan nama Aisyah.<sup>74</sup>

Sejak peristiwa itu turun ayat lain yang cenderung membatasi ruang gerak keluarga Nabi, khususnya dalam QS. an-Nûr dan al-Ahzâb di mana ayat-ayat jilbab itu ditemukan. Dilihat dari konteks ayat-ayat jilbab, hijab dan kecenderungan pembatasan perempuan khususnya kepada keluarga Nabi seolah merupakan refleksi dari suatu situasi khusus yang terjadi di Madinah ketika itu.

Riwayat lain mengukuhkan, bahwa suasana masyarakat Madinah ketika itu tak tentram, dalam situasi perang berkepanjangan. Apalagi, umat Islam saat itu baru saja mengalami kekalahan dalam perang Uhud, yang membengkakkan populasi janda dan anak yatim. Janda dan anak-yatim-perempuan ketika itu sering kali menjadi objek pelecehan seksual dari laki-laki nakal. Hanya kaum perempuan bangsawanlah yang terhindar dari pelecehan itu karena mereka menggunakan jilbab. Maka, seruan untuk berjilbab pada saat itu adalah salah satu strategi budaya atau tindakan preventif atas terjadinya pelecehan terhadap perempuan.

Dalam konteks kekinian, jilbab juga menjadi simbol identitas, status, kelas dan kekuasaan. Menurut Crawley, misalnya: pakaian adalah ekspresi yang paling khas dalam bentuk material dari berbagai tingkatan kehidupan sosial sehingga jilbab menjadi sebuah eksistensi sosial, dan individu dalam komunitasnya. Di Afrika Utara, jilbab menjadi pembungkam perempuan dalam wilayah publik secara umum. Namun, kadangkala juga kerap digunakan oleh perempuan pedesaan bepergian di luar wilayah mereka.

Di Yaman, jilbab sebagai simbol status yang terstratifikasi. Bagi perempuan bangsawan memakai *syarsyaf*, jenis jilbab yang terbuat dari sutera. Sementara perempuan dari status ekonomi yang lebih rendah cenderung memakai sitara. Makhlof menyatakan bahwa “jilbab, walaupun jelas-jelas merupakan pembatasan komunikasi dia juga merupakan sebuah simbol alat komunikasi dan berjilbab tentunya menciptakan suatu perintang bagi ekspresi bebas wanita sebagai seorang pribadi tapi jilbab juga meningkatkan ekspresi diri dan femininitas” Lebih dari itu, jilbab juga menjadi simbol pembebasan dan resistensi. Sebagai gerakan resistensi, ia tak hanya berhenti pada masyarakat Timur Tengah, melainkan terejawantah dalam masyarakat muslim modern di berbagai belahan dunia. Resistensi adalah sebuah perlawanan atau strategi untuk mengukuhkan eksistensi seseorang atau suatu komunitas. Cudjoe dan Harlow mendefinisikan resistensi sebagai

---

<sup>74</sup> Kuntarto, “Konsep Jilbab dalam Pandangan Para Ulama dan Hukum Islam”, ..., hal. 55.

sebuah tindakan yang dirancang untuk membebaskan masyarakat dari penindasnya, dan ia sepenuhnya memasukkan pengalaman hidup dibawah penindasan itu, yang kemudian menjadi prinsip estetika yang otonom.<sup>75</sup>

Di Aljazair misalnya, jilbab mempunyai peran penting dalam proses kemerdekaan negara ini. Kolonial Perancis tidak hanya mengontrol hukum Islam perkara-perkara pidana tapi juga menghancurkan kebudayaan mereka memberangus adat setempat dan melarang warga mempelajari bahasa mereka sendiri. Para pendatang Perancis mendominasi wilayah Aljazair dan memegang posisi-posisi fungsionaris publik, dan mengontrol pos-pos subordinat di bawahnya. Strategi lainnya adalah memPeranciskan wanita Aljazair dengan mencabut akar budayanya. Jilbab menjadi target kolonial untuk mengontrol dan melepaskan untuk mempengaruhi wanita Aljazair agar melepaskan jilbabnya dengan alasan untuk memodernisir Aljazair. Namun, budaya tradisional Arab-Aljazair memandang keluarga adalah pusat di mana dunia sosial moral itu berada wanita adalah pusat identitas sakral keluarga dan penjaga harga diri dan reputasi keluarga Arab. Keibuan dipandang sakral. Maka, menyerang wanita Muslim, berarti mendestabilisasikan inti sistem sosial-spiritual dan memperkosa secara literal maupun figuratif akar budaya mereka. Dan salah satu bentuk perlawanan Aljazair terhadap apa yang dilakukan oleh Perancis itu adalah memperkuat jilbab sebagai bagian dari simbol nasional dan kultural perjuangan wanita Aljazair.<sup>76</sup>

Di masyarakat barat berkembang isu yang mengatakan bahwa Islam yang mula-mula mewajibkan pemakaian *hijâb*. *Hijâb* tidak pernah dikenal dan dipraktikkan sebelumnya, baik dijazirah Arab ataupun di Negara-negara lain. Bagi mereka, hijab identik dengan wanita muslimah. *Hijâb* wanita sudah dikenal masyarakat sejak zaman Ibrani, yaitu pada Nabi Ibrahim AS. hingga lahirnya periode masehi. Dalam soal hijab dan kebebasan, orang-orang dahulu kerap melakukan kezaliman terhadap kaum wanita. Jika mereka mencintai seorang wanita, mereka akan mengurungnya seperti burung dalam sangkar. Tetapi, apabila mereka menghinakanya mereka akan melepaskanya dan menjadi bahan olokan seperti binatang. Ketika Islam datang, *hijâb* merupakan tradisi murahan yang diwariskan secara turun temurun tanpa diketahui tujuan yang secara pasti apakah ia monopoli individu atau

---

<sup>75</sup> Kuntarto, "Konsep Jilbab dalam Pandangan Para Ulama dan Hukum Islam", ..., hal. 55.

<sup>76</sup> Kuntarto, "Konsep Jilbab dalam Pandangan Para Ulama dan Hukum Islam", ..., hal. 57.

termasuk kewaspadaan sosial, ataukah ia diciptakan dengan tujuan untuk menjaga timbulnya fitnah dan menghalangi *tabarruj* (sifat suka pamer), ataukah ia sejenis fitnah dan kesesatan.<sup>77</sup>

Islam kemudian meredefinisi pengertian *hijâb* dengan pengertian yang baru untuk menghapus pemahaman sebelumnya yang tidak diketahui tujuannya. Pemberian nama baru ini tanpa tendensi atau bentuk penguasaan laki-laki terhadap wanita. *Hijâb* menjadi bentuk pengejawantahan sopan santun yang wajib dikenakan oleh wanita. Baik laki-laki maupun wanita diharuskan menerimanya sebagai sebuah bentuk tata krama dan budi pekerti.

Pemberlakuan jilbab pada perempuan Islam setelah wafatnya Nabi, merupakan awal dari episode asimilasinya ajaran Islam dengan kultur lokal yang penuh dengan nuansa patriarki. Sebagaimana dicatat dalam dokumen sejarah, bahwa pada masa Islam awal, tepatnya ketika Nabi masih berada di tengah-tengah umat Islam, antara perempuan dan laki-laki kendati memiliki perbedaan secara biologis, tapi memiliki hak-hak yang sama dan saling menghormati masing-masing dalam bingkai egaliterianisme.<sup>78</sup> Wiebke Walther mendukung pendapat tersebut dengan mengemukakan beberapa bukti sejarah bahwa pada era awal Islam, yakni pada masa Rasulullah, kaum perempuan merasakan kemerdekaan yang tidak pernah mereka rasakan sebelumnya. Belakangan setelah wilayah Islam meluas dan bersentuhan dengan budaya lain, khususnya paham asketisme Kristen dan misoginisme Yahudi, maka kedudukan dan kemerdekaan dalam dunia Islam mengalami kemunduran.<sup>79</sup> Situasi demokrasi dan egaliter mulai runtuh manakala Islam bersentuhan dengan kultur lokal. Penyebabnya adalah terintegrasinya kultur-kultur lokal ke wilayah paradigma keislaman, sehingga seringkali kultur lokal tersebut lebih mendominasi paradigma keislaman. Fenomena *hijâb* (dengan arti cadar maupun *harem*) merupakan satu di antara sekian banyak kultur lokal yang terintegrasi ke area nilai keislaman. Seperti diketahui, *hijâb* atau jilbab pada mulanya sudah dikenal dalam dunia pra-Islam, seperti yang tercermin dalam fenomena *menstrual taboo*<sup>80</sup> dan syair-syair klasik.<sup>81</sup> Berselang

---

<sup>77</sup> Kuntarto, "Konsep Jilbab dalam Pandangan Para Ulama dan Hukum Islam", ..., hal. 56.

<sup>78</sup> Fatima Mernissi, *Beyond The Veil, dan Kekuasaan; Dinamika pria-Wanita dalam Masyarakat Muslim Modern*, terj. Masyhur Abadi, Surabaya: Alfikr, 1997, hlm. 71.

<sup>79</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, ..., hal. 232.

<sup>80</sup> Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab", ..., hal. 57.

<sup>81</sup> Abd al-Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Terj. Chairul Halim dan As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, jilid. IV, hal. 280.

kemudian, jilbab telah menjadi doktrin keagamaan yang harus dijalankan secara baik, demi klaim penjagaan terhadap kehormatan kaum perempuan. Ironisnya lagi, pemaknaan atas konteks *hijâb* sendiri mengalami perluasan, dari yang pada awalnya berupa pakaian (cadar, kerudung) dan tirai, menjadi segregasi hak, kesempatan dan peranan dalam ranah sosial-budaya. Namun antara yang melembagakan *hijâb* (baik yang diartikan sebagai jilbab maupun yang diartikan sebagai segregasi), merupakan cerminan dari tingkat peradaban negara tersebut. Nazira Zein ed Din, seorang kritikus *hijâb* asal Libanon menulis tentang hal ini sebagai berikut:

“Saya mencatat bahwa negara-negara yang tidak memberlakukan pemakaian jilbab adalah negara-negara yang telah maju di bidang material dan intelektual. Kemajuan tersebut tidaklah sama dengan negara-negara yang memberlakukan jilbab. Bangsa-bangsa yang tidak memperlakukan jilbab adalah mereka di negara yang telah menemukan rahasia-rahasia alam melalui studi dan riset dan mampu menempatkan unsur-unsur fisik dalam kendali mereka sebagaimana yang anda lihat dan ketahui. Namun negara-negara yang muslimatnya memakai jilbab tidak mampu menggali rahasia-rahasia tersebut dan tidak mampu meletakkan elemen-elemen fisik di bawah kendali mereka”.<sup>82</sup>

Dengan demikian *hijâb* (jilbab) merupakan ciri dari suatu keterbelakangan secara intelektual dan ilmu pengetahuan. Di samping itu *hijab* juga dapat berarti sebuah pembodohan atas penindasan yang sedang berlangsung, sebagaimana disinyalir oleh Qasim Amin:

“Dengan dipotong-potongnya sayap mereka kepala tertunduk dan mata tertutup. Bagi laki-laki merupakan kebebasan dan bagi perempuan merupakan perbudakan. Bagi laki-laki merupakan pendidikan sedang bagi perempuan merupakan ketidakpedulian. Bagi laki-laki adalah pemikiran yang sehat sedang bagi perempuan merupakan pemikiran yang rendah mutunya. Bagi laki-laki merupakan terang benderang dan uang terbuka sedangkan bagi mereka (perempuan) merupakan kegelapan dan keterbelakangan. Bagi kaum pria adalah perintah sementara bagi perempuan adalah ketaatan dan kesabaran. Bagi laki-laki segala sesuatu ada di alam ini, sedang bagi perempuan sebagiannya telah dirampok oleh laki-laki”.<sup>83</sup>

Dengan kata lain, apa yang diopinionkan oleh Qasim Amin dan Nazira mengindikasikan bahwa pemberlakuan jilbab bersifat kontra produktif dengan semangat zaman yang telah mengalami modernisasi dalam berbagai bidang kehidupan. Pemberlakuan jilbab dalam suatu negara mengisyaratkan keterbelakangan dari negara tersebut dan kesempatan nalar bagi yang melakukannya. Karena modernisasi

---

<sup>82</sup>Nazira Zein Ed-Din, “Antara Berjilbab dan Tidak”, dalam Charlez Kurzman ed., *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 134.

<sup>83</sup> Nazira Zein Ed-Din, “Antara Berjilbab dan Tidak”, ..., hal. 138.

menuntut menunjukkan adanya sikap demokratis dan egalitarian, dan tidak memberikan ruang bagi penguasaan kelompok tertentu atas kelompok lainnya.<sup>84</sup> Namun asumsi tersebut dibantah oleh Dawam Rahardjo yang menyatakan bahwa *hijab* (jilbab) justru merupakan simbol dari modernisasi. Dan simbol perlawanan terhadap patriarki. Dengan *hijab* perempuan memberontak terhadap anggapan bahwa perempuan adalah obyek seksual. Dewasa ini, sebagaimana alasan seorang muslimah memakai jilbab adalah agar mereka dihormati dan terlindungi dari kenakalan laki-laki. Jilbab adalah sebuah simbol agar orang menghormati yang memakainya. Seseorang yang memakai jilbab merasa dirinya aman, merdeka dan lebih bebas.<sup>85</sup> Haleh Afshar misalnya, mengkaji jilbab dari sudut pandang berbeda dengan apa yang dideskripsikan Mernissi. Afshar dalam kajiannya tentang perempuan Iran masa kini menemukan bahwa dalam pemerintahan Republik Islam Iran merupakan simbol islamisasi dan pembebasan. Bagi perempuan Iran, jilbab adalah kekuatan yang membebaskan bukan opresif. Jilbab telah teruji fungsinya sebagai alat pembebasan, dalam hal ini membebaskan perempuan dari industri mode yang semakin berkembang di mana-mana.<sup>86</sup> Bagi mereka, jilbab juga berfungsi sebagai alat untuk membebaskan mereka dari sasaran kekerasan dan pelecehan seksual dari kaum laki-laki.<sup>87</sup> Dengan memakai jilbab, perempuan Iran setidaknya bisa melepaskan diri dari posisi sebagai objek komersial mode tersebut. Dengan demikian sang pemakai jilbab dapat memutus mata rantai kapitalisme Barat yang terkenal sebagai produsen mode.

Senada dengan opini di atas, Maha Azzam yang meneliti kepraktisan ekonomi dan unsur keunggulan moral yang ditimbulkan dari pakaian *hijab* (jilbab) yang dipakai para perempuan Mesir generasi muda atas pilihannya sendiri, menyatakan bahwasanya dengan *hijab* masyarakat Mesir mengalami stabilitas sosial karena kuatnya nilai moralitas penduduknya.<sup>88</sup> Adapun di Aljazair, jilbab merupakan simbol patriotisme kelompok tertentu dalam perjuangan kemerdekaan pada

---

<sup>84</sup> Nazira Zein Ed-Din, "Antara Berjilbab dan Tidak", ..., hal. 134.

<sup>85</sup> M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Budaya*, Yogyakarta: Dana Bakti Primayasa, 2002, hal. 205-206.

<sup>86</sup> Haleh Afshar, "Islam dan Feminisme: Suatu Analisis Strategi Politik" dalam Mai Yamani ed., *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan sastra*, Bandung: Nuansa Cendekia, 2000, hal. 301.

<sup>87</sup> Haleh Afshar, "Islam dan Feminisme: Suatu Analisis Strategi Politik" dalam Mai Yamani ed., *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan sastra*, ..., hal. 302.

<sup>88</sup> Maha Azzam, "Gender dan Politik Agama di Timur Tengah", dalam Yamani, Mai (ed.). *Feminisme dan Islam Perspektif Hukum dan sastra*, terj. Purwanto. Bandung: Nuansa Cendekia, 2000, hal. 338.

saat bangsa tersebut mengalami kemerosotan pada ranah sosial-ekonomi.<sup>89</sup> Implikasi positif dari pemakaian jilbab, baik dalam konteks ekonomi maupun sosial, juga diakui oleh Murtada Mutahhari. Selanjutnya ia menulis:

“Yang menyebabkan kelumpuhan kekuatan wanita dan yang telah memenjarakan bakat-bakat wanita ialah ketiadaan *hijâb*. Di dalam Islam, tidak ada ceritanya *hijâb* melarang wanita dari partisipasi di dalam kebudayaan, sosial, atau aktivitas ekonomi. Islam tidak berkata bahwa wanita tidak boleh meninggalkan rumahnya atau tidak boleh mencari pengetahuan dan belajar. Justru pria dan wanita harus belajar dan mencari ilmu. Islam tidak berkeberatan jika wanita beraktivitas di dalam dunia bisnis.<sup>90</sup> Dari pernyataan Muthahhari dapat dipahami bahwa hijab sama sekali tidak menjadi penghalang bagi wanita untuk berkarya dalam berbagai kehidupan. Bahkan ketiadaan *hijâb* justru menjadikan wanita tidak dapat bekerja secara aktif dan terberdayakan secara ekonomi, karena ketiadaan *hijâb* beriringan dengan munculnya pelecehan seksual dan pergaulan bebas.”<sup>91</sup>

Berdasarkan asumsi-asumsi di atas, kelompok masyarakat modern dalam merespon persoalan jilbab, terbagi dalam dua kelompok, yaitu mereka yang menolak dengan alasan demokratisasi dan kesejajaran gender dan mereka yang setuju dengan jilbab, baik karena didasarkan pada nash yang mereka pahami ataupun karena kultur lokal. Namun yang banyak dipersoalkan oleh kalangan feminis Islam kontemporer, adalah pemberlakuan jilbab yang diatas namakan isyarat Qur’ani, sehingga jilbab diklaim sebagai sebuah kewajiban. Dalam konteks ini jilbab tidak lagi menjadi pilihan pemakainya, oleh karena itu seringkali menjadi instrumen politis untuk mengontrol dan mengasingkan perempuan ke sektor domestik, sebagaimana yang telah dibongkar oleh para feminis. Jika jilbab dipakai sebagai pilihan sadar pemakainya dan terbukti memiliki implikasi positif dalam ranah ekonomi, pendidikan, sosial, politik, sebagaimana yang terjadi di Iran, Mesir, Aljazair dan berbagai daerah lainnya, para feminis tidak memiliki konteks untuk menentangnya. *Hijâb* (jilbab) yang dikritik oleh para feminis dalam konteksnya sebagai pemaksaan dan sarana untuk membatasi kaum perempuan dalam berkarya. Pada konteks jilbab sebagai simbol dari diskriminasi terhadap perempuan yang dipaksakan serta diklaim telah terjustifikasi dalam Al-Qur’an, para feminis yang *concern* dalam kajian keislaman memandang perlu reinterpretasi terhadap Al-Qur’an dengan turut memperhatikan sensitivitas kewanitaan, karena pada dasarnya semangat Al-Qur’an adalah semangat persamaan, demokrasi dan egalitarianisme, yang

---

<sup>89</sup> Maha Azzam, “Gender dan Politik Agama di Timur Tengah”, dalam Yamani, Mai (ed.), *Feminisme dan Islam Perspektif Hukum dan sastra, ...*, hal. 339.

<sup>90</sup> Murtada Mutahhari, *Hijab Citra Wanita Terhormat*, Terj. Muhsin Ali, Jakarta : Pustaka Zahra, 2003, hal. 31.

<sup>91</sup> Murtada Mutahhari, *Hijab Citra Wanita Terhormat, ...*, hal. 31.

sejalan dengan dinamika zaman dalam berbagai konteks kehidupan, termasuk dalam hal gender. Mengenai hal ini Amina Wadud menulis:

“Saya percaya Al-Qur’an dapat beradaptasi dengan konteks wanita modern semulus ia beradaptasi dengan komunitas muslim awal pada 14 abad silam. Adaptasi ini dapat dibuktikan jika nas itu ditafsirkan dengan memperhatikan wanita, sehingga menunjukkan keuniversalan nash. Setiap penafsiran yang hanya menerapkan garis pedoman Al-Qur’an secara sempit hanya pada meniru-niru komunitas awal seperti apa adanya sama dengan melakukan kedzaliman terhadap nash itu. Tidak ada komunitas yang benar-benar serupa dengan komunitas lain. Karena itu tidak ada komunitas yang jadi duplikat. Al-Qur’an tidak menyatakan itu sebagai tujuannya. Justru, tujuannya adalah berusaha menandingi prinsip penting pengembangan manusia: keadilan, persamaan, harmoni, tanggung jawab moral, kesadaran spiritual, dan pengembangan”.<sup>92</sup>

Muhammad Syahrur menyatakan, para perempuan mukminah tidak perlu mengikuti ketetapan yang khusus ditujukan bagi para isteri Nabi ini secara ketat, khususnya ketika melakukan interaksi sosial dengan pihak lain. Jika tetap bersih keras meniru para isteri Nabi, maka hendaklah ia berbicara dari balik *hijab* dengan siapa saja, selain mereka yang disebut sebagai *maharim* dan mereka yang termasuk dalam kategori *nisâ’ihinna* dalam ayat tentang *al-zinah* (perhiasan) pada surat an-Nisa’/4: 22-23. Sesungguhnya pengamalan ketetapan ini akan memberatkan diri sendiri dengan suatu beban yang tidak dibebankan oleh Allah pada hambanya, karena ketetapan yang khusus berlaku bagi para istri Nabi adalah dalam hal berbicara dengan laki-laki di balik *hijab*. Di samping itu, ketentuan bagi istri-istri Nabi ini tidak terkait dengan masalah perhiasan tersembunyi ataupun yang tampak pada diri mereka. Ketentuan yang sama-sama ditetapkan, baik bagi para isteri Nabi maupun bagi perempuan mukminah secara umum adalah dalam hal menjaga perhiasan tersembunyi dan cara berpakaian yang disesuaikan dengan tuntutan tradisi dan situasi lingkungan, bukan dalam hal cara berbicara dari balik *hijab*.<sup>93</sup>

## 2. Jilbab dalam Konteks Islam Indonesia

Situasi umat Islam di Indonesia perlu dikaji secara spesifik untuk memahami pemaknaan jilbab yang dibutuhkan dalam konteks ke-Indonesiaan. Hal ini penting karena situasi umat Islam di Indonesia memiliki karakteristik yang berbeda dengan umat Islam di negara lain. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman yang lebih mendalam mengenai kondisi dan kebutuhan umat Islam di Indonesia terkait

---

<sup>92</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur’an menurut Perempuan*, terj. Abdullah Ali, Jakarta. Serambi Ilmu Semesta, 2001, hal. 163.

<sup>93</sup> Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanudin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004, hal. 523.

jilbab.

Fenomena jilbab di Indonesia relatif baru. Dalam konteks masyarakat Indonesia istilah jilbab masih berbau asing.<sup>94</sup> Pada masa penjajahan Belanda, tren berjilbab di Indonesia belum terlalu populer dan dikenal. Namun, secara historis, sebagian perempuan Indonesia sudah memakai kerudung (panjang) yang berasal dari tradisi Islam. Model kerudung lilit (ketat) juga sudah biasa dipakai oleh kaum terdidik sejak sebelum kemerdekaan, seperti di Diniyah Putri Padang Panjang (berdiri pada 1923), sekolah Muallimat Jogjakarta (1920), dan perempuan Persis di Bandung. Begitu pula dengan model kerudung "minang" yang sudah umum digunakan sebagai seragam pelajar di beberapa madrasah atau lingkungan pesantren sejak sebelum tahun 1980-an.<sup>95</sup>

Banyak faktor yang memengaruhi tren jilbab di Indonesia, salah satunya adalah banyaknya orang Indonesia yang melakukan perjalanan ke pusat-pusat Islam seperti Saudi Arabia, Persia, Mesir, dan India. Hal ini menyebabkan mereka membawa kembali ide-ide dan simbol-simbol Islam ke Indonesia, termasuk dalam hal berpakaian. Contohnya adalah pemakaian tutup kepala dan jubah yang biasa dikenakan oleh laki-laki muslim di Indonesia. Selain itu, hubungan Indonesia dengan dunia Islam juga lebih tua daripada hubungannya dengan Eropa, sehingga pengaruh dari budaya Islam lebih kuat dirasakan di Indonesia.<sup>96</sup>

Pada masa kemerdekaan, Fatmawati, istri presiden pertama Indonesia, mempopulerkan penggunaan "kerudung" sebagai pakaian khas Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa saat negara ini merdeka, perempuan berkerudung sudah ada sejak lama dan menjadi simbol identitas kebangsaan. Hingga tahun 1983, istilah "kerudung" masih digunakan dan belum dikenal istilah lainnya. Namun pada saat itu terjadi perdebatan tentang penggunaan busana penutup rambut pelajar

---

<sup>94</sup> 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, *hijab* di beberapa negara Arab-Afrika seperti di Mesir, Sudan, dan Yaman dan sebagainya. Lihat: Fadwa El-Guindi, *Jilbab antara kesalehan, kesopanan, dan perlawanan, ...*, hal. 2.

<sup>95</sup> Fathonah K.Daud, "Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminim)", dalam Jurnal *Al-Hikmah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2013, hal. 1.

<sup>96</sup> Kees Van Dijk, *Sarung, Jubah, dan Celana Penampilan sebagai Sarana dan Diskriminasi* dalam Henk Schulte Nordholt, ed., *Outward Appearances Trend, Identitas dan Kepentingan*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 63-64.

di sekolah antara menteri Pendidikan dan Kebudayaan Noegroho Notosoesto dengan Majelis Ulama Indonesia (MUI).<sup>97</sup>

Pada sekitar tahun 1980an, jilbab mulai dikenal di Indonesia baik sebagai fashion maupun istilah. Hal ini didukung oleh dua faktor yang turut mempengaruhi popularitas jilbab di kalangan siswa dan mahasiswa di sekolah-sekolah dan kampus-kampus lokal.

*Pertama*, faktor eksternal, yaitu pengaruh gerakan Islam dari Timur Tengah yang mulai mendominasi.<sup>98</sup> Sejarah panjang Islamisasi di Indonesia telah memungkinkan terjalinnya hubungan yang erat antara para akademisi Indonesia dengan para guru dari Timur Tengah. Para mahasiswa yang dikirim oleh Dewan Dakwah untuk melanjutkan studi di Saudi Arabia atau Mesir, kembali ke Indonesia membawa buku-buku dan gagasan tentang pentingnya pembaharuan kepercayaan dan praktek Islam. Oleh karena itu, salah satu karakteristik paling menonjol dari potret Islam di Indonesia sejak saat itu adalah hubungannya dengan gerakan global dan munculnya simbol dan praktek Islam di Universitas, termasuk jilbab. Sejak periode ini, istilah jilbab dengan bentuknya yang khas mulai dikenal dan dikenakan.<sup>99</sup>

Gerakan Ikhwan al-Muslimin didirikan pada tahun 1928 di Mesir oleh Hasan al-Banna. Pada awal tahun 1970-an, beberapa buku karya tokoh Ikhwan al-Muslimin diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan mempengaruhi pergerakan Islam di kampus-kampus. Dengan adanya proses demokratisasi, gerakan Islam di kampus semakin bebas untuk mengembangkan aktivitasnya. Hal ini menyebabkan penyebaran pemikiran Hasan al-Banna yang intensif dan mendorong munculnya gerakan dakwah salafi di Indonesia. Gerakan ini dimulai setelah larangan terhadap aktivitas politik bagi warga kampus, yang disebut sebagai "back to campus". Sejak itu, banyak kajian ke-Islaman yang dilakukan di berbagai kampus lokal.<sup>100</sup> Dari tempat ini, semangat

---

<sup>97</sup> Fathonah K. Daud, "Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminim)", ..., hal. 2.

<sup>98</sup> Pergolakan dalam dunia Islam juga mempengaruhi praktek keagamaan diberbagai negara. Seperti peristiwa Perang Ramadhan (1973), embargo minyak Arab yang dipimpin oleh Raja Faisal (1973), Berkuasanya Zia Ul-Haq di Pakistan berikut program Islamisasinya (1977), dimulainya jihad Afghanistan (1979), hingga berkuasanya Khomeini lewat Revolusi Iran (1979). Lihat Fathonah K. Daud, "Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminim)", ..., hal. 2.

<sup>99</sup> Inayah Rohmaniyah, *Konsep Jilbab Menurut Islam dan Islamic Feminis (Antara Seksualitas Versus Identitas)*, Penelitian Dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2011, hal. 27.

<sup>100</sup> Contohnya di masjid Salman sering dianggap sebagai pusat aktifitas kegiatan dakwah di kampus ITB. Di masjid Salman inilah sejak tahun 1970an hingga 1990an dibina kegiatan Latihan Mujahid Dakwah (LMD) yang mempunyai sasaran kelompok pelajar,

keislaman di kalangan mahasiswa mulai berkembang. Hal ini ditandai dengan adanya kelompok laki-laki yang memelihara jenggot dan perempuan yang mengenakan jilbab panjang. Bahkan, ada juga yang mengenakan pakaian serba hitam.

Kemunculan busana muslimah (jilbab) di Indonesia juga dipengaruhi oleh Revolusi Iran yang dipimpin oleh Khomeini dan berhasil menggulingkan rezim syah Iran. Pengaruh revolusi ini dengan cepat menyebar ke Indonesia, mungkin karena kedua negara tersebut memiliki pemerintahan yang serupa. Pada awal 1980-an, semangat para aktivis meningkat untuk menunjukkan identitas mereka setelah revolusi Iran pada tahun 1979. Namun, pada saat yang sama, rezim Orde Baru mulai mempromosikan Pancasila sebagai ideologi negara dan melarang penggunaan simbol-simbol Islam.<sup>101</sup>

Beberapa orang berpendapat bahwa trend black veil (jilbab hitam) di Indonesia terkait dengan kebangkitan Islam di Iran pada masa lalu. Peristiwa ini menarik perhatian media dan memperlihatkan bagaimana wanita Iran mengenakan jilbab dan busana muslimah yang menutupi tubuh mereka secara rapat.<sup>102</sup> Pada saat itu, penggunaan black veil atau yang dikenal sebagai chador di Iran melambangkan perlawanan terhadap dunia Barat dan pemerintahan Syah Reza Pahlevi. Hal ini menjadi simbol dari gerakan revolusi yang akhirnya berhasil. Pada tahun 1980an, jilbab mulai populer di Indonesia dan menjadi simbol pergerakan keagamaan yang kuat. Fenomena ini terjadi di hampir seluruh negeri Islam dan mempengaruhi masyarakat kota serta dunia kampus. Awalnya, jilbab hanya dikenakan oleh pelajar di beberapa kampus seperti ITB, IPB, UGM, UII dan lainnya. Namun, kemudian trend ini menyebar ke kalangan luas. Perubahan ini sangat signifikan dan tidak dapat dibandingkan dengan dekade sebelumnya.

Terkait dengan fenomena jilbab di Indonesia ini, kebetulan pada era 1980an gerakan Darul Arqam (DA) di negeri jiran (Malaysia) juga lagi marak, yang mewajibkan para pengikut perempuannya untuk memakai hijab dan jubah serba hitam. Saat itu gerakan dakwah Darul Arqam begitu *massive* dan gencar, yang telah merebak di beberapa

sebagaimana diadakan di masjid Salahuddin UGM maupun Manarul Ilmi ITS. Tokoh sentral perintis LMD di masjid Salman ketika itu adalah Imaddudin Abdul Rahim M. Sc. Lihat Estananto, "Menakar Konsep Dakwah Sipil: Antara NU dan PKS.", dalam M. Luthfi Thomafi (Ed.). *Konservatifisme versus liberalisme di tubuh NU*, Kairo: LTNU Mesir, 2004, hal. 137. Lihat juga Abdul Aziz et. al., *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1984, hal. 211-215.

<sup>101</sup> Julie Chernov Hwang, *Umat bergerak Mobilisasi damai kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, Jakarta: freedom institute, 2011, hal. 74.

<sup>102</sup> Hanung Sito Rahmawati, "Busana Muslimah dan Dinamikanya di Indonesia", dalam *Jurnal Aqlam*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2020, hal. 111.

negara dunia, tak terkecuali di Indonesia.<sup>103</sup> Gerakan Darul Arqam adalah sebuah gerakan Islam yang didirikan di Malaysia pada tahun 1969. Gerakan ini memiliki ajaran yang sedikit berbeda dengan ajaran Islam mainstream dan tidak terpengaruh secara langsung oleh revolusi Iran. Namun, keberhasilan revolusi Iran tampaknya memberikan momentum baru bagi gerakan ini untuk semakin berkembang dan dikenal luas. Meskipun begitu, geliat gerakan Darul Arqam ini tidak dapat dikaitkan secara langsung dengan pasca revolusi Iran karena berdirinya jauh sebelumnya dan memiliki ideologi yang berbeda. Namun, revolusi Iran tetap menjadi momen penting dalam sejarah perkembangan dakwah Darul Arqam.<sup>104</sup>

Sedangkan faktor *kedua*, adalah faktor internal. Di awal Orde Baru berkuasa, hubungan pemerintah dengan umat Islam kurang mesra, bahkan sering terjadi ketegangan.<sup>105</sup> Kondisi politik dan budaya yang tidak stabil pada masa Orde Baru menyebabkan pemerintah mengambil kebijakan yang represif terhadap kelompok-kelompok keagamaan. Hal ini dipengaruhi oleh situasi sosial dan politik saat itu, di mana setelah merdeka dari penjajahan asing, Indonesia masih menghadapi beberapa gerakan separatis dari masyarakat pribumi yang ingin mendirikan Negara Islam. Oleh karena itu, para pemimpin yang berkuasa pada saat itu cenderung menentang gerakan-gerakan keagamaan, seperti ekstrimis kanan (seperti gerakan DI/TII hingga tragedi Tanjung Priok). Pengalaman sejarah tersebut kemudian mempengaruhi kebijakan pemerintah untuk melakukan pengawasan ketat terhadap aktivitas agama dan dakwah Islam yang dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam tertentu. Pada masa Orde Baru, umat Islam lebih sering dilihat sebagai ancaman bagi stabilitas politik daripada sebagai mitra. Dengan menggunakan retorika dan simbol-simbol

---

<sup>103</sup> Pada tahun 1989, Darul Arqam sudah mempunyai beberapa cabang di Indonesia; yaitu di Jakarta, Bandung, Bogor, Tasikmalaya, Palembang, Pekanbaru, Dumai, Bukit Tinggi, Padang, Medan, Aceh dll. Di samping itu, sebelum tahun 1970, di Indonesia juga sudah banyak lahir gerakan Islam kontemporer, yang hampir mayoritas mewajibkan pengikut perempuannya untuk berkerudung rapat. Seperti "Islam Jamaah" (kemudian dikenal sebagai LEMKARI), "Gerakan Islam di Yogyakarta", "Masjid Syuhada" dan termasuk "gerakan Islam Masjid Salman". Lihat Abdul Aziz et. al., *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

<sup>104</sup> Fathonah K.Daud, "Jilbab, *Hijâb* dan Aurat Perempuan (Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer dan Pandangan Muslim Feminim)", ..., hal. 4.

<sup>105</sup> Ketegangan antara umat Islam dan pemerintah mengemuka antara tahun 1967-1980an. Pada periode ini, pemerintah mengeluarkan berbagai kebijakan yang dianggap merugikan umat Islam. Sementara itu, sebagian elemen Islam menyikapi kebijakan-kebijakan pemerintah ini secara konfrontatif, sehingga hubungan di antara keduanya memburuk. Lihat Khamami Zada, *Islam Radikal*, Jakarta: Teraju, 2002, hal. 31-36.

agama Islam, umat Islam menjadi sasaran curiga secara terus-menerus. Hal ini disebabkan oleh kekhawatiran akan munculnya gerakan separatisme dan fundamentalisme di Indonesia yang menentang Pancasila sebagai ideologi negara. Sebagai akibatnya, pemerintah Orde Baru merasa perlu untuk melindungi Pancasila sebagai dasar ideologi negara dari ancaman tersebut.<sup>106</sup>

Ketika kelompok berjilbab muncul di Indonesia, mereka segera dianggap sebagai simbol perlawanan terhadap pemerintahan Suharto. Pada awal Orde Baru, jilbab belum populer di kalangan masyarakat. Demikian juga dengan kerudung, meskipun sudah dikenal, tetapi hanya digunakan oleh wanita yang sangat religius seperti di desa-desa atau pesantren. Wanita yang memakai jilbab pada saat itu tidak hanya dianggap kuno, tetapi juga berbahaya. Oleh karena itu, fenomena jilbab pada saat itu bukan hanya tentang menjalankan perintah agama dan menjadi simbol kesalehan, tetapi juga memiliki kekuatan politik yang signifikan.<sup>107</sup>

Oleh karenanya, pada tahun itu penggunaan jilbab mendapat tekanan, pelarangan dan kekerasan.<sup>108</sup> Pada tahun 1982, Pemerintah melalui Departemen Pendidikan dan Kebudayaan mengeluarkan Surat Keputusan (SK) yang mengatur bentuk dan penggunaan seragam sekolah di sekolah-sekolah negeri. Sebelum SK tersebut dikeluarkan, peraturan seragam sekolah ditetapkan oleh masing-masing sekolah negeri secara terpisah. Namun, dengan adanya SK tersebut, peraturan seragam sekolah menjadi bersifat nasional dan diatur langsung oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.<sup>109</sup>

SK tersebut tidak secara eksplisit melarang penggunaan jilbab, namun memberikan sedikit kemungkinan bagi siswi untuk menggunakan seragam sekolah dalam bentuk lain, termasuk memakai jilbab. Sebelum SK dikeluarkan, sudah ada beberapa kasus pelarangan siswi berjilbab di sekolah-sekolah. Namun setelah SK dikeluarkan, semakin banyak siswi yang mengalami teguran, pelarangan, dan tekanan dari pihak sekolah terkait penggunaan jilbab. Menurut

<sup>106</sup> Pancasila akhirnya dijadikan asas tunggal bagi semua partai politik, dengan UU No.3/1985 (19 Feb 1985) dan UU No. 8/1985 (17 Juni 1985) tentang keharusan ormas untuk mencantumkan sebagai asas tunggal. Khamami Zada, *Islam Radikal, ...*, hal. 42.

<sup>107</sup> Kamala Chandrakirana & Yuniyanti Chuzairah, "The battle over 'new' Indonesia: religious extremism, democratization, and women's agency in a plural society". dalam Norani Othman (ed.), *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism*, Kuala Lumpur: Sister In Islam, 2006, hal. 49-77.

<sup>108</sup> Redaktur, "Jalan Panjang Kaum Jilbaber", dalam *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05, Tahun 2008, hal. 14.

<sup>109</sup> Hanung Sito Rahmawati, "Busana Muslimah dan Dinamikanya di Indonesia", ..., hal. 112.

penelitian, kasus pelarangan jilbab pertama kali terjadi di sekolah-sekolah Negeri di Bandung pada tahun 1979.<sup>110</sup>

Tindakan keras yang dilakukan oleh Orde Baru dianggap oleh sebagian orang sebagai upaya untuk memperkenalkan jilbab kepada masyarakat secara lebih luas. Namun, di sisi lain, banyak orang tua yang melarang anak perempuan mereka untuk mengenakan jilbab karena takut akan dikeluarkan dari sekolah dan kesulitan mendapatkan pekerjaan di masa depan.<sup>111</sup> Meskipun demikian, larangan ini juga memicu simpati dari masyarakat luas dan membuat jilbab menjadi simbol perlawanan terhadap rezim. Banyak mahasiswa yang memimpin gerakan perlawanan terhadap larangan ini. Namun, suasana berubah ketika Ikatan Cendekiawan Muslimin Indonesia (ICMI) didirikan pada awal 1990-an.<sup>112</sup> atau lebih tepatnya dengan kelompok Islam yang menghendaki penerapan Islam secara formal.

Sejak saat itu, popularitas jilbab meningkat dengan cepat dan menjadi pilihan pakaian bagi banyak Muslimah Indonesia. Jilbab kini dapat ditemukan di mana-mana dan fenomena ini sangat menakjubkan. Saat ini, trend jilbab telah menyebar ke berbagai kalangan seperti ibu-ibu anggota majelis taklim, pelajar sekolah umum, buruh perempuan, eksekutif perempuan, pejabat publik, pengusaha perempuan, reporter televisi, hingga dunia selebritis.

Jilbab telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari budaya dan tradisi masyarakat Indonesia. Sebagai penutup aurat, jilbab telah menjadi simbol keagamaan bagi perempuan muslim di Indonesia. Namun, dalam perkembangannya, jilbab juga mengalami perubahan yang signifikan. Tidak hanya berfungsi sebagai penutup aurat, jilbab juga menjadi bagian dari trend fashion masa kini. Dengan adanya era globalisasi dan kemajuan teknologi dan informasi, gaya hidup masyarakat dalam berbusana mengalami banyak perubahan. Kini, tampil cantik, trendi, dan tidak ketinggalan zaman merupakan hal yang penting bagi banyak orang. Hal ini juga mempengaruhi gaya berjilbab perempuan saat ini. Munculnya komunitas hijaber (hijabers community) yang terdiri dari remaja dan ibu-ibu dengan penampilan cantik dan dandanan yang soft serta busana muslim yang lebih stylish adalah contoh dari perubahan tersebut.

Komunitas Hijabers merupakan sebuah komunitas yang dibentuk

---

<sup>110</sup> Hanung Sito Rahmawati, "Busana Muslimah dan Dinamikanya di Indonesia", ..., hal. 112.

<sup>111</sup> Farid Gaban, "Revolusi Jilbab Dalam Damai", dalam Jurnal *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05, Tahun 2008, hal. 96.

<sup>112</sup> Redaktur, "Dari Jilbab gaya sampai Jilbab Paksa," dalam Jurnal *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 5, Tahun 2008, hal. 10.

oleh Pakuna untuk memberikan motivasi dan contoh bagi mereka yang masih ragu untuk memakai jilbab. Dengan tampilnya desainer muda Dian Pelangi yang menampilkan rancangan busana muslim modern, banyak remaja dan ibu-ibu yang terinspirasi untuk mengenakan jilbab. Hal ini juga membantu menghilangkan anggapan kuno dan kampungan terhadap pemakai jilbab. Untuk lebih memperkenalkan tren jilbab, komunitas ini sering mengadakan event Hijab Class yang memberikan tutorial tentang teknik memakai jilbab yang modis namun tetap menutup aurat. Selain itu, mereka juga aktif mempromosikan produk-produk terbaru melalui berbagai jejaring sosial online.<sup>113</sup>

Kelompok yang berbeda dari yang disebutkan di atas adalah mereka yang memakai jilbab lebar, dikenal sebagai jilbaber. Mereka sering mengenakan gamis atau baju kurung dengan rok yang longgar dan lebar. Jilbab yang mereka gunakan juga panjang dan lebar sehingga hampir menutupi pakaian mereka. Awalnya, jilbab mereka cenderung monoton dengan warna gelap seperti hitam, biru malam, dan cokelat tua. Namun seiring waktu, model dan bentuk jilbab mereka menjadi lebih bervariasi dan berwarna agar tidak terlihat eksklusif namun tetap sesuai dengan aturan syar'i.<sup>114</sup>

Jilbab telah mengalami perkembangan yang signifikan dalam masyarakat muslim dewasa ini. Pada awalnya, jilbab hanya digunakan sebagai penutup kepala yang rapi dan sopan, namun sekarang telah menjadi simbol kesalehahan bagi wanita muslim. Penggunaan burqa, yaitu jilbab dengan penutup muka, semakin marak sebagai bagian dari simbol tersebut. Dahulu, penggunaan jilbab yang rapi sudah cukup menunjukkan kesalehahan seorang wanita seperti figur Aisyah dalam lagu Bimbo Aisyah Adinda Kita. Namun saat ini, banyaknya perempuan berjilbab membuat hal tersebut tidak lagi memadai sehingga cadar juga digunakan sebagai asesoris jilbaber yang mudah ditemukan di masyarakat dan kampus-kampus Islam.

Beberapa orang desainer dan pengguna jilbab tidak memperhatikan kriteria busana muslimah yang ditetapkan oleh agama. Mereka hanya menganggap jilbab sebagai fashion dan budaya, bukan sebagai penutup aurat yang diwajibkan oleh agama. Sehingga seringkali jilbab hanya dipakai untuk kepentingan tertentu tanpa diikuti dengan keyakinan dan perilaku yang sesuai dengan ajaran agama. Jilbab juga sering dipolitisir menjadi simbol agama atau digunakan sebagai alibi untuk menyembunyikan identitas seseorang. Contohnya,

---

<sup>113</sup> Hatim Badu Pakuna, "Fenomena Komunitas Berjilbab: Antara Ketaatan Dan Fashion." dalam jurnal *Farabi* Vol. 11, No. 1 Tahun 2014, hal. 124.

<sup>114</sup> Dadi Ahmadi dan Nova Yohana, "Konstruksi Jilbab Sebagai Simbol Keislaman." dalam *MediaTor: Jurnal Komunikasi*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2007, hal. 242.

seorang kriminal berharap bisa terlepas dari sanksi sosial dengan berjilbab dan menunjukkan bahwa dirinya telah insaf.

### **3. Kontekstualisasi Jilbab di Indonesia**

Penggunaan jilbab telah diatur dengan jelas dalam Al-Qur'an, yang mana memerintahkan wanita untuk mengenakan jilbab yang tidak transparan, tidak menonjolkan lekuk tubuh, sederhana, tidak mencolok, dan berbeda dari pakaian kaum kafir dan laki-laki. Namun, dengan adanya modernisasi dan pengaruh zaman, penggunaan jilbab juga mengalami perubahan. Sekarang ini, wanita Muslimah dapat tampil cantik dan modis dengan gaya elegan dan feminin dalam balutan busana Muslimah yang sesuai dengan perkembangan zaman. Jadi, meskipun dulu jilbab hanya terdiri dari kain polos berwarna gelap yang dianggap ketinggalan zaman, sekarang wanita Muslimah dapat tetap tampil modis dan sesuai dengan tren fashion saat ini.

Beberapa fakta menunjukkan bahwa hanya sedikit perempuan yang benar-benar menutup auratnya meskipun mereka mengenakan jilbab. Saat ini, jilbab tidak lagi dianggap sebagai perintah agama, tetapi lebih sebagai budaya suatu daerah. Di beberapa daerah, pemakaian jilbab memiliki ciri khas yang sesuai dengan adat dan iklim setempat. Hal ini diperbolehkan dalam syariat selama tidak bertentangan dengan hukum atau adab agama. Di Indonesia, jilbab sering digunakan untuk melindungi diri dari sinar matahari dan polusi di jalan.

Wanita di Indonesia menggunakan jilbab untuk melindungi diri dari sinar matahari dan mengikuti tren. Mereka hanya menutup kepala dengan jilbab sebagai aksesoris dan memperlihatkan aksesorisnya untuk terlihat modis. Namun, ada juga yang menutup bagian atas tubuh tetapi tidak menutup aurat yang lain sehingga lekuk tubuhnya masih terlihat jelas.

Islam melarang wanita untuk mengenakan pakaian yang ketat dan transparan. Hal ini ditegaskan dalam hadis shahih yang diriwayatkan dari Abu Hurairah ra, bahwa Rasulullah saw menyebutkan dua jenis penduduk neraka yang belum pernah dilihatnya. Pertama, mereka yang memiliki cambuk seperti ekor sapi dan digunakan untuk memukul orang lain. Kedua, wanita-wanita yang berpakaian tetapi sebenarnya sama saja dengan telanjang karena pakaiannya terlalu minim, tipis atau tembus pandang, terlalu ketat, atau pakaian yang dapat merangsang pria karena sebagian auratnya terbuka. Wanita-wanita tersebut juga mudah dirayu atau suka merayu dan

rambut mereka disasak seperti punuk onta. Mereka tidak akan mendapatkan tempat di surga dan bahkan tidak akan mencium bau surga meskipun bau surga dapat tercium dari jarak yang sangat jauh. (HR. Muslim).

Seseorang dikatakan berpakaian karena mengenakan pakaian, tetapi dikatakan telanjang karena pakaiannya tidak menutupi aurat dan terlalu tipis serta transparan sehingga masih memperlihatkan tubuhnya seperti kebanyakan pakaian perempuan saat ini.

Pakaian yang dimaksud dapat dibuat dalam berbagai bentuk dan model sesuai dengan preferensi individu, asalkan menutupi bagian tubuh seperti pantat dan dada secara rapi dan longgar. Kain yang digunakan juga harus tidak transparan agar tidak terlihat bayangan tubuh, sehingga pakaian tersebut tidak dianggap sebagai pakaian setengah telanjang.

Faktor yang mempengaruhi penyebaran fenomena berjilbab di kalangan wanita Muslimah tidak hanya didorong oleh kesadaran beragama semata. Meskipun hal tersebut merupakan faktor utama, namun ada faktor lain yang turut berperan. Terdapat wanita-wanita yang mengenakan jilbab namun perilaku dan tindakan mereka tidak sesuai dengan ajaran agama dan budaya Islam.

Beberapa wanita saat ini banyak yang mengenakan jilbab, tetapi mereka juga tidak malu untuk menari sambil memegang tangan dan pinggul pria yang bukan mahram. Dalam hal ini, jilbab tidak lagi berfungsi sebagai simbol agama, melainkan hanya sebagai salah satu tren mode yang digunakan di berbagai kesempatan.<sup>115</sup> Wanita Muslimah yang selalu berjaga-jaga sebenarnya bukanlah wanita yang hanya mengenakan pakaian, tetapi sebenarnya mereka adalah wanita yang terlindungi dari pengaruh budaya modern yang menyesatkan dan jauh dari petunjuk Allah. Sayangnya, banyak wanita yang mengenakan jilbab tanpa memahami sumber dan dasar-dasar agama secara mendalam, sehingga mereka tidak memiliki pemahaman yang cukup tentang ketaatan kepada Allah. Hal ini merupakan fenomena yang sering terjadi di kalangan wanita, dimana mereka hanya mengenakan jilbab sebagai simbol tanpa didasari oleh pengetahuan yang memadai, argumen yang rasional, dan petunjuk yang jelas dari Al-Qur'an.<sup>116</sup>

Meskipun di Indonesia jilbab hanya digunakan sebagai gaya tren busana, asalkan memenuhi syari'at dan sesuai dengan norma-norma

---

<sup>115</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, ..., hal. 237.

<sup>116</sup> Dr. Muhammad Ali al-Hasyimi, *Kepribadian Wanita Muslimah*, Terj. Fir'adi Nasruddin Abu Ja'far, Riyadh, Internasional Islamic Publishing House: 2006, hal. 82.

agama, itu sudah merupakan tindakan yang baik.

Harap diingat bahwa sebagian besar penduduk Indonesia memeluk agama Islam. Namun, penting untuk dicatat bahwa Indonesia bukanlah negara Islam, melainkan negara yang menganut ideologi Pancasila. Oleh karena itu, di Indonesia diberikan kebebasan bagi setiap individu untuk memilih dan mengamalkan ideologi yang sesuai dengan keyakinan agama mereka.

Meskipun demikian, disarankan bagi perempuan yang ingin menjadi salehah untuk memilih pakaian yang lebih panjang dan lebar. Hal ini bertujuan untuk melindungi diri dari fitnah dan gangguan hewan-hewan kecil seperti nyamuk dan lalat yang dapat membawa penyakit. Selain itu, dengan memakai busana yang menutupi tubuh secara sempurna, akan memberikan kenyamanan dan ketenangan hati serta menghindari rasa khawatir jika organ tubuh terlihat oleh banyak orang.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan seluruh analisis yang telah penulis lakukan dengan kajian terhadap berbagai literatur, maka dapat disimpulkan beberapa poin utama sebagai berikut:

##### **1. Perbedaan penafsiran jilbab dilihat berdasarkan beragam pandangan**

Jilbab merupakan term yang memiliki beragam makna dan bersifat kontekstual. Secara bahasa, berasal dari akar kata *jalaba*, berarti menghimpun dan membawa. Jilbab juga berarti tutup, dan dari sinilah muncul beragam makna. Ada yang mengartikan *qamis* (pakaian yang lebih luas dari sekedar tutup kepala, tetapi bukan *rida'* (semacam selendang) yang dipakai perempuan untuk menutupi kepala dan dadanya. Ada juga yang mengartikan pakaian luas atau lapang yang dapat dipakai perempuan, tapi bukan selimut.

Adapun dalam perkembangannya, jilbab mempunyai beberapa makna baru, yaitu (1) pakaian yang menutupi seluruh tubuh, (2) *khimâr* (tutup kepala), (3) baju yang dipakai di luar pakaian luar (semacam selimut) dan (4) baju panjang sampai paha yang khusus dipakai perempuan. Jilbab juga diartikan sebagai penutup aurat perempuan, karena badan wanita menarik pandangan dan perhatian umum, maka perlu untuk ditutup. Sesuatu yang ditutup dari pandangan umum karena ia bersifat pribadi dan harus dijaga kehormatannya. Mengenai batasan aurat secara umum terbagi menjadi dua pandangan. *Pertama*, pendapat yang mengatakan seluruh tubuh wanita tanpa

terkecuali adalah aurat. *Kedua*, pendapat yang mengecualikan wajah dan telapak tangan wanita bukan termasuk aurat.

Selanjutnya, jilbab perspektif para ulama terdapat beragam pendapat, diantaranya menurut pandangan ulama Klasik adalah wajib yang berbeda adalah sikap atau cara mereka dalam menutup aurat. Di sisi sebagian ulama berpendapat seluruh tubuh harus tertutup, sementara disisi lain ada yang berpendapat mengecualikan muka dan telapak tangan atau bahkan sampai batas siku. Sedangkan Jilbab menurut pandangan ulama Kontemporer sebagian tetap mengikuti ulama klasik namun ada sebagian ulama/cendekiawan muslim lebih melihat dari segi kontekstual ayat termasuk latar belakang sosio-historis dan kondisi geografis yang menjadikan jilbab dikenal pada masa Rasulullah Saw. Yang pasti para ulama sepakat bahwa menutup aurat cukup dengan kain yang tidak transparan sehingga warna kulit tidak tampak dari luar dan juga tidak ketat yang membentuk lekuk tubuh, sebab pakaian yang ketat atau yang transparan demikian tidak bisa mencegah terjadinya fitnah *jinsiyah* (godaan seksual) bagi laki-laki yang memandang secara sengaja atau tidak sengaja.

## **2. Kontekstualisasi jilbab dalam Al-Qur'an menggunakan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman**

Metode *double movement* merupakan sebuah metode tafsir kontekstual yang digagas oleh Fazlur Rahman. Metode tersebut, sangat relevan dalam melakukan kontekstualisasi ayat-ayat jilbab dalam Al-Qur'an dalam konteks sekarang ini. Metode *double movement* atau gerakan ganda adalah proses interpretasi yang dimulai dari situasi sekarang menuju situasi di mana Al-Qur'an diturunkan dan kemudian kembali lagi ke masa sekarang. Terkait pentingnya kembali ke masa Al-Qur'an diturunkan, karena Al-Qur'an adalah respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi Muhammad Saw. atas situasi moral-sosial Arab pada masa itu.

Aplikasi metode *double movement* dalam mentransformasikan makna jilbab secara kontekstual, dirumuskan dalam tiga langkah: *Pertama*, mengkaji jilbab dari aspek sosio-historis jilbab pada masa Al-Qur'an diturunkan. Ditinjau dari konteks sosio-historisnya, secara umum ayat-ayat tentang jilbab diturunkan pada periode Islam di madinah. Dimana pada saat itu perempuan muslimah sering mengenakan baju dan penutup kepala sama dengan yang dikenakan oleh perempuan-perempuan Arab pada umumnya dengan menggunakan pakaian dan penutup kepala yang terbuka hingga memperlihatkan bentuk telinga, leher dan dada mereka. Kondisi semacam ini kemudian mengundang para lelaki munafik untuk

menggoda mereka, termasuk juga para perempuan muslimah. Laki-laki ini mengira bahwa perempuan-perempuan tersebut adalah hamba sahaya. Hal inilah yang kemudian direspon dan diperbaiki oleh Islam. Sehingga pemakaian jilbab bukan hanya sekedar menutup kepala, tetapi menjulur ke bagian dada menutupi leher dan telinga serta rongga payudara.

*Kedua*, menemukan pesan moral jilbab. Berdasarkan konteks jilbab di atas, dapat dikatakan bahwa tujuan moral ayat-ayat jilbab adalah untuk memperjuangkan dan menjaga martabat dan kemuliaan wanita muslimah, sehingga tidak ada lagi sedikitpun celah yang dapat menghinakan wanita dengan membatasi ruang kejahatan (preventif) kepada kaum wanita dengan menutup bagian-bagian yang mudah menimbulkan fitnah rangsangan. Sehingga dengan mengenakan jilbab, kaum wanita tidak mudah diganggu oleh laki-laki penggoda, karena orang yang memakai jilbab sangat identik dengan orang yang solehah yang taat kepada Allah SWT., yang berusaha menggapai harkat dan martabat dirinya sebagai wanita yang patut untuk dihormati.

*Ketiga*, mengkontekstualisasikan jilbab dalam konteks ke-Indonesiaan sekarang ini. Pemakaian jilbab secara kontekstual di masa sekarang ini bukan lagi hanya terpaku dengan sebuah kain polos, berwarna gelap dan menutup seluruh tubuhnya dari kepala sampai kaki, sehingga dinilai tidak dapat mengikuti perkembangan zaman. Namun tampil cantik dan modis dengan gaya elegan dan feminin sekarang dapat dinikmati dengan balutan busana Muslimah. Pakaian yang dimaksud dapat dibuat dalam bentuk apapun, modelnya sesuai selera, asal bagian tubuh terutama bagian pantat dan dada tertutup, rapi, longgar dan tidak ketat dan menonjol. Jenis kain yang digunakan juga tidak transparan agar tidak tampak bayangan tubuhnya, sehingga pakaian tersebut tidak dikategorikan sebagian pakaian setengah telanjang yang memperlihatkan auratnya. Juga tidak kalah penting, para wanita muslimah seyogianya harus bersikap yang elok, bersahaja saat bicara, berjalan, bertingkah laku dan berbusana.

## **B. Saran**

Setelah melewati beberapa pembahasan dan penelaahan tentang pemaknaan jilbab secara kontekstual dengan menggunakan metode *double movement*, penulis mendapatkan hasil penelitian sebagaimana tertera dalam kesimpulan di atas. Namun, ada hal yang penulis ingin sampaikan, di antaranya, dalam upaya menjawab tantangan dan problem zaman modern sekarang, perlunya pemaknaan ulang terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan sosial

kemasyarakatan. Pembacaan yang hanya sebatas tekstual hanya akan menimbulkan masalah baru dalam pemahaman Al-Qur'an.

Akhir kata, dengan kerendahan hati penulis mengakui bahwa masih banyak kesalahan dan kekurangan dalam tesis ini. Oleh karena itu, masukan, ide, dan kritik yang membangun sangat penulis diharapkan.

## DAFTAR PUSTAKA

### A. Buku-buku

- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Ali, Fachri dan Bahtiar Effendi. *Merambah Jalan Baru Islam*. Bandung: Mizan, 1986.
- Amal, Taufiq Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1990.
- Amal, Taufiq Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Ciputat: Pt. Pustaka Alvabet, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1993.
- al-Asfahâni, Ar-Râgib. *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Aziz, Ahmad Amir. *Neo-Modernisme Islam di Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999.

- Aziz, Abdul. *Metode Tafsir Tematik Fazlur Rahman dan Baqir Shadr*. Bogor: Abdi Fama, 2023.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munir*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2010.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Mu'jam Mufahras li alfazh Al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Sciences*. New York: Columbia University, 1978.
- al-Barudy, Ahmad Zaky. *Tafsir al-Qur'an Lin Nisa*. Terj. Tim Penerjemah Pena. *Tafsir Qur'an Wanita*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007.
- al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan. *Perempuan Dalam Pandangan Barat dan Islam*. Yogyakarta: Suluh Pres, 2005.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- El Guindi, Fadwa. *Jilbab: antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*. Terj. Mujiburrahman. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Esack, Farid. *The Qur'an A Short Introduction*. London: Oneworld Publication, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Qur'an: Pluralism and Liberation*. Oxford: One World, 1997.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Fuad, Moh. Fahrudin. *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991.
- al-Ghaffar, Abdur Rasul Abdul Hasan. *Wawasan Islam dan Gaya Hidup Modern*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*. terj. Burhanuddin Fanani. Bandung: Pustaka Hidayah, 1984.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jilid XVIII, Singapura: Pustaka Nasional PTE Ltd, 2001.
- Hadiyah, Salim. *Wanita Islam: Kepribadiannya dan perjuangannya*. Bandung: Rosda Karya, 1991.
- Haj, Mulhandy Ibn. *et. al. Enam Puluh Satu Tanya Jawab Tentang Jilbab*. Jakarta: CV Firdaus, 2004.
- al-Husaini. *Kifah al-Akhyar*. Kairo: Isa Halabi, t.t.
- al-Kafawi, Abu al-Baqā'. *al-Kulliyat: Mu'jam fi al-Mustalahat wa al-Furuq al-Lughawiyah*. Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993.
- Katsîr, Abû al-Fidâ' Ismâ'il Ibn. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzîm*. ditahqiq oleh: 'Abd al-Qâdir al-Arnâût. Riyad: Dâr al-Salâm, 1998.
- Kementerian Agama RI. *Kedudukan dan Peran Wanita: Tafsir Al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2012.
- Klein, Ernest. *A Complete Erymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kurdi, *et al. Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Majma' al-Lughah al-Arabiyyah. *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Cet. 3, Jil. I, tt.
- al-Marâgi, Ahmad Mustafâ. *Tafsîr al-Marâgi*. Mesir: Mathba'ah Musthafâal-Bâbi al-Halabî, 1946.
- Masrur, Ali. "Ahli Kitab dalam Al-Qur'an: Model Penafsiran Fazlur Rahman". dalam buku *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodoogi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.

- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Muhammad, Husein. *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Muhyiddin, Muhammad. *Membelah Lautan Jilbab*. Yogyakarta: DIVA Press, 2008.
- Munawwir, Ahmad Warso. *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKIS, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Metodologi Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2019.
- Nashr, Sayyed Hossein. *Islamic Studies: Essay on Law and Society*. Beirut: Libairie Du Liban, 1967.
- Nasution, Harun, et al. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996.
- al-Nawawi, Syarifuddin. *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*. Juz III, Jeddah: Maktabah al-Irsyad, t.t.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- PT. Intermedia. *Ensiklopedi Al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997.
- al-Qattân, Mannâ Khalîl. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2015.
- al-Qurthubi, Abi 'Abdillah Muhammad bin Ahmad. *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*. ditahqiq oleh Muhammad Ibrâhim al-Khafnâwi. Jilid 7, Kairo: Dâral-Hadîts, 2002.

- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Minneapolis, 1980.
- \_\_\_\_\_ *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*.  
USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_ *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Nasib Wanita sebelum Islam*. Cet. 1. Jatim: Putra Pelajar, 2000.
- al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr. *Mukhtar ash-Shihah*. Juz II, Homs: al-Irsyad, 1989.
- Rusyd, Ibn. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan, 2016.
- Sahab, Husein. *Hijab menurut Al-Qur'an dan Hadis: Pandangan Muthahhari dan al-Maududi*. Bandung: Mizan Media Utama, 2008.
- al-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'an Majid An-Nur*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Wawasan Al-Qur'an : Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalanumat*. Bandung: Mizan, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, Tangerang: Lentera Hati, 2018.
- Sholeh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

\_\_\_\_\_. *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Futuh Printika, 2015.

al-Syafi'i, Muhammad Idris. *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Syahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*. terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Yogyakarta: eiSAQ Press, 2004.

al-Sya'râwi, Mutawalli. *Tafsir al-Sya'râwi*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syariah*. t.p., 1975.

al-Suyûthî, Jalaluddin. *Lubâb an-Nuqûl fi Asbâb an-Nuzul*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Thabari, Abu Ja'far bin Jarir. *Tafsir Ath-Thabari*. Jakarta: Pustaka Azam, 2008.

Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Ketika Fikih Membela Perempuan*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.

U. Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

al-Wahidi, Abi al-Hasan. *Asbab Al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Kutub, 1991.

Wajdi, Muhammad Farid. *Dairat al-Ma'arif al-Qur'an al'Isyirin*. Jil. III, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1991.

Zaid, Nashr Hamid Abu. *Dawâ'ir al-Khawf*. Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfi, 1999.

## **B. Jurnal dll.**

Abidin, M. Zainal. "Reformulasi Islam Dan Iman: Kembali Kepada Tanzil Hakim Dalam Perspektif Muhammad Syahrur". dalam *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. 3, no. 1, tahun 2016.

\_\_\_\_\_. "Gagasan Teori Batas Muhammad Syahrûr Dan Signifikansinya Bagi Pengayaan Ilmu Ushul Fiqh". dalam *Al-Mawarid Journal of*

*Islamic Law*. Vol. 15, Tahun 2006.

Ahmadi. “Hermeneutika Al-Qur’an: Kajian atas pemikiran Fazlur Rahman dan Nasr Hâmid Abū Zayd tentang Hermeneutika Al-Qur’an”. dalam *El-Waroqoh*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2017.

Alfa, Muhammad Asrori. “Modernisme dan Fundamentalisme Sebagai Fenomena Gerakan Keagamaan dalam Sosial Masyarakat”. dalam *Jurnal: el-Harakah*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2006.

Aspandi. “Pembacaan Kontekstual “Eksegesis” dalam Teks Keagamaan”. dalam *jurnal Al-‘Adalah: Jurnal Syari’ah dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 2. Tahun 2017.

Faizin, Nur. *et. al.* “Fenomena Penggunaan Hijab Syar’i di Indonesia: Analisis Kontekstualisasi Ayat Jilbab Perpektif Teori Penafsiran Abdullah Saeed”. dalam *jurnal Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir*. Vol. 7, No. 1 Tahun 2022.

Fatih, M. Khoirul. “Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman”. dalam *Al-Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2019.

Khoiri, Muhammad Alim. “Rekonstruksi Konsep Aurat (Analisis Pemikiran Syahrur)”. dalam *Jurnal Universum*. Vol. 9, No. 2, Tahun 2015.

Lukman, Fadli. “Sejarah Sosial Pakaian Menutup Kepala Muslimah Di Sumatera Barat”. dalam *jurnal Musāwa* Vol. 13, No. 1 Tahun 2014.

Mustaqim, Abdul. “Pemikiran Fikih Kontemporer Muhamad Syahrur Tentang Poligami dan Jilbab”. dalam *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*. Vol. 5, no. 1, tahun 2011.

Musyafa’ah, Nur Lailatul. “Pemikiran Fiqih Wanita Qosim Amin”. dalam *jurnal JGSI*. Vol. 04, No. 01 Tahun 2013.

Pratama, Harfansa Putra dan Asni. “Hijab dalam Kontekstualisasi Syariat Islam Terhadap Budaya Modern Perspektif Murtadha Muthahhari”. dalam *jurnal Qadauna*. Vol. 1 Tahun 2020.

Pratama, M. Hendrik. “Kontekstualisasi Penafsiran QS. An-Nur/2: 31 (Aplikasi Hermeneutika Ma’na Cum Maghza).” dalam *jurnal Revelatia: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*. Vol. 3, No. 2 Tahun

2022.

Rahman, Fazlur. "Modern Muslim Thought". dalam *The Muslim World*, Vol. 45 Tahun 1955.

\_\_\_\_\_. "The Impac of Modernity on Islam". dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1 Tahun 1966.

Rohim, Ainur. "Jilbab Antara Orientalis dan Produk Budaya (Perspektif al-Asil wa al-Dakhil fi al-Tafsir)". dalam *JUPE: Jurnal Pendidikan Mandala*, Vol. 7, No. 2, Tahun 2022.

Rosadisastra, Andi. *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*. Serang: Depdikbud Banten Press, 2015.

Sifa, Moh. Agus. dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika "Double Movement" Fazlur Rahman (1919-1988)". dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2018.

Thahari, Chamin. "Kontruksi Pemikiran Quraish Shihab Tentang Hukum Hijab". dalam *Jurnal Salam: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial*. Vol. 14, No. 01, Tahun 2011.

Umar, Nasaruddin. "Antropologi Jilbab". dalam *Jurnal Kebudayaan dan Peradaban Ulumul Qur'an*. No. 5. Vol. VI, Tahun 1996.

## RIWAYAT HIDUP

Nama : Ahmad Badrudin  
Tempat, Tanggal Lahir : Serang, 06 Maret 1996  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Alamat : Jl. Gunung Raya No. 1C, Kel. Cireundeu,  
Kec. Ciputat Timur, Kota Tangerang Selatan  
Email : [badruahmadin6@gmail.com](mailto:badruahmadin6@gmail.com)

Riwayat Pendidikan :

1. SDN Cikeusal 1 (2002-2008)
2. MTs Al-Hidayah Cikeusal (2008-2011)
3. MA Al-Hidayah Cikeusal (2011-2014)
4. S1 Institut PTIQ Jakarta (2014-2018)

