

**RELASI SOSIAL-BUDAYA DENGAN PENAFSIRAN AL-QUR'AN
DALAM BATAS AURAT PEREMPUAN: Perbandingan *Tafsîr Al-Misbâh*,
At-Tafsîr Al-Munîr, dan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-
Mannân***

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Program Studi Strata Dua (S2) untuk memperoleh gelar Magister bidang ilmu tafsir



Oleh :
M. Malik
NPM : 13042010443

Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir
PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA
2016 M./1438 H.

MOTTO

وَلَا تَيْبَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْبَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ

“Janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah melainkan kaum yg kafir.” (QS yusuf/12: 87).

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

“Sesungguhnya allah tidak akan merubah apa yang ada pada suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada dirinya sendiri.” (QS al-ra’d/13: 11).

Dari Abu Hurairah ra, Rasulullah SAW bersabda, Allah berfirman:

أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي

“Aku (Allah) sesuai dengan persangkaan hamba pada-Ku.” (Muttafaqun ‘alaih).

ABSTRAK

Kehidupan muslimah tidak akan terlepas dari simbol keagamaan yang selalu melekat pada dirinya yaitu menutup aurat. Penutup aurat menjadi ciri tersendiri bagi muslimah, anggapan sebagian orang bahwa penutup aurat adalah milik orang islam. Seharusnya kita lebih memahami bahwa tidak semua orang Islam menutup auratnya dan setiap yang menutup aurat adalah orang Islam. Kenapa harus demikian karena sajarah manusia dan dalil tentang itu ada pada setiap agama. Menutup aurat adalah perintah agama, agama memerintahkan pada setiap pemeluknya untuk menutupi aurat. Setiap agama memiliki dalil dan tradisi, yang mengharuskan setiap pemeluknya untuk mengenaannya, bukan karena mereka berasal dari agama atau kepercayaan tertentu akan tetapi lebih kepada ajaran yang memerintahkan untuk melakukan hal tersebut.

Penelitian ini juga dilakukan karena melihat realita yang terjadi sekarang, banyaknya perbedaan yang terjadi di dalam tafsir-tafsir yang menerangkan batas aurat. Kenapa para mufasir berbeda-beda dalam menafsirkan ayat hijab? Apakah dilatar belakangi sosial-budaya mufasir sehingga menyebabkan perbedaan dikalangan mufasir, Maka dari situ penulis ingin membandingkan tafsir kontemporer dengan sosial-budaya mufasir yang berbeda beda tentang batas aurat dalam surat hijab yaitu Qs An-Nur/24: 31 dan Qs Al-Ahzab/33: 59.

Dalam menjawab permasalahan di atas, penelitian ini menggunakan jenis penelitian perpustakaan (*liberary research*) dengan penyajian data secara deskriptif-analisis. deskriptif-analisis adalah menggambarkan bagaimana ketiga tafsir yang sama-sama menafsirkan tentang ayat hijab dalam Qs An-Nur/24: 31 dan Qs Al-Ahzab/33: 59, kemudian membandingkan dalam penafsiran ayat-ayat tersebut adakah perbedaan dari ketiganya dikarenakan sosial-budaya yang berbeda pula. Dengan menggunakan metode tafsir *maudû'î* yang bercorak pada fiqih dengan membandingkan tafsir kontemporer.

Hal menarik yang ditemukan oleh penulis dalam penelitian ini adalah adanya relasi sosial-budaya dalam penafsiran Al-Qur'an dalam batas aurat tafsir kontemporer *Tafsîr Al-Misbâh*, *At-Tafsîr Al-Munîr*, dan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, dalam *Tafsîr Al-Misbâh* M Quraish Shihab beliau membenarkan pendapat Muhammad thâhir Ibn 'Asyûr yang menganggap penutup aurat sejenis niqob dan lain-lain itu hanyalah budaya arab saja, beliau membenarkan juga bahwa perintah menutup aurat bukanlah perintah wajib tapi hanyalah anjuran, hal ini sejalan dengan sosial-budaya pakaian wanita makasar yaitu ikat kepala baju lengan pendek Tope atau sarung dengan rantainya, dalam *At-Tafsîr Al-Munîr* Wahbah Al-Zuhailî menyebutkan bahwa aurat perempuan itu seluruh anggota badan selain wajah dan telapak tangan pernyataan ini sama juga dengan sosial-budaya syiria yang mengharamkan pemakaian *niqob* di Universitas-Universitas di negara itu, kerajaan sekular Syria juga menganggap burqo dan niqab sebagai ancaman politik dan terlalu konservatif, adapun dalam *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân* beliau Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî menyebutkan bahwa seluruh tubuh perempuan muslim itu aurat kecuali yang tampak darinya yaitu baju luar saja, ini juga selaras dengan sosial budaya arab yang mewajibkan memakai niqab atau burqa saat di tempat umum.

الملخص

لن يتم فصل حياة المسلمين من رمز ديني موصول دائما له أن إغلاق الأعضاء التناسلية غطاء الأعضاء التناسلية يميز نفسه عن النساء المسلمات، فكرة بعض الناس التي تغطي ينبغي لنا أن نفهم على نحو أفضل أن ليس كل المسلمين. الأعضاء التناسلية هي ملك للإسلام لماذا يجب أن يكون ذلك بسبب إخفاء عورة له وكل ما إغلاق الأعضاء التناسلية مسلمون إغلاق الأعضاء التناسلية والجماعات البشرية والحجج عن ذلك موجودة في كل دين تاريخ كل دين له اقتراح والتقاليد، الأمر الدينية، والجماعات الدينية في أي أتباع لتغطية أورات الذي يتطلب كل من أتباعه على ارتداء الحجاب، وليس لأنهم من دين معين أو المعتقد بل تعاليم أمر للقيام بذلك.

وقد أجريت هذه الدراسة أيضا لرؤية واقع ما يحدث الآن، العديد من الخلافات التي تحدث لماذا تختلف المفسرين في تفسير آيات. في التعليقات التي توضح حدود الأعضاء التناسلية الحجاب؟ وعلى خلفية المعلقين الاجتماعية والثقافية التي تسبب الخلافات بين المفسرين، ثم من هناك يود الكاتب أن يقارن تفسير المعلقين الاجتماعية والثقافية المعاصرة التي تختلف عن الحد من الأعضاء التناسلية في رسالة الحجاب أي سورة النور / ٢٤: ٣١ وسورة 59: 33/ الأحزاب.

في الإجابة على المشاكل المذكورة أعلاه، تستخدم هذه الدراسة نوع من البحوث المكتبية مع الوصفي التحليل لوصف كيفية التفسيرات الثلاثة يفسر على. عرض وصفي تحليل البيانات قدم المساواة آية الحجاب في سورة النور / ٢٤: ٣١ وسورة الأحزاب / ٣٣: ٥٩، ثم قارن باستخدام طريقة. تفسير هذه الآيات أن هناك فرقا ثلاثة بسبب الاجتماعية ثقافات مختلفة نقوش على الاجتهاد مقارنة التفسير المعاصر الموضوعي التفسير.

أشياء مثيرة للاهتمام وجدت من قبل المؤلفين في هذه الدراسة هو وجود العلاقات الاجتماعية والثقافية في تفسير القرآن الكريم في التفسير المعاصر حد عري تفسير آل مصبح، وفي- قريش تفسير آل منير، وتيسير الكريم الرحمن فاي تفسير الكلام المنان، وتفسير آل مصبح وغيرها كان النقاب تغطية عري نوع تصنيف شهاب أكد رأي محمد طاهر بن عاشور الذي بالطبع أنا الثقافي، فهو يؤكد أيضا أن أمر إغلاق عري لم تضمن التحريض إلزامي ولكن تطلق، هذا يتماشى مع ماكاسار الملابس النسائية الاجتماعية والثقافية وهما عصائب بأكمال قصيرة توب أو قفازات مع السلسلة، وأذكر في-تفسير آل منير وهبه آل أن عري جسد المرأة كله عدا الوجه واليدين من هذه البيانات أيضا مع الثقافات الاجتماعية سوريا، والتي تحظر والنقاب برقاء في الجامعات في البلاد، والمملكة العلمانية سوريا أيضا يعتبر النقاب استخدام باعتباره تهديدا سياسيا والمحافظ جدا، بينما في تيسير الكريم الرحمن فاي تفسير كلام المنان إنه عبد الرحمن بن ناصر السعدي يذكر أن الجسم كله من الأعضاء التناسلية للمرأة المسلمة ما لم يظهر منه، وهي البشاكير بطبيعة الحال، هذا هو أيضا تمشيا مع عرب الاجتماعية والثقافية التي تتطلب ارتداء النقاب أو البرقع عندما علنا.

ABSTRACT

Muslim life will be not separated from religious symbol that is always attached to him that close the genitals. Cover genitalia characterizes it self for Muslim women, the notion some people that cover the genitalia are the property of Islam. We should be better understand that not all Muslims hide his nakedness and all that close the genitals are Muslims. Why should it be because history human and arguments about that exist in every religion. Close the genitals are religious orders, religious orders at any adherents to cover the part of the body which not be visible, every religion has a proposition and tradition, which requires each of its adherents to wear it, because they are not of a particular religion or belief but rather the teachings ordered to do so.

This study was also conducted for seeing the reality that is happening now, the many differences that occur in the commentaries which explain the limits genitalia. Why exegetes vary in interpreting the verses of hijab? Is the background of socio-cultural commentators are causing differences among exegetes, then from there the author would like to compare the interpretation of contemporary socio-cultural commentators that is different about the limit of the genitalia in a letter hijab QS An-Nur / 24: 31 and QS Al-Ahzab / 33: 59.

The answering in the above problems, this study uses the type of library research with the presentation of descriptive analysis. descriptive-analysis is to describe how the three interpretations are equally interprets the verse of hijab in QS An-Nur / 24: 31 and QS Al-Ahzab / 33: 59, then compare the interpretation of these verses is there a difference of three to social different cultures. The using of method is interpretation *maudû'î* patterned on jurisprudence by comparing contemporary interpretation.

Interesting things found by the authors in this study is the existence of socio-cultural relations in the interpretation of the holy Qur'an in a contemporary interpretation nakedness limit Tafsir al-Misbah, At-Tafsir Al-Munir, and Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafseer Kalam Al-Mannan, the Tafsir al-Misbah M Quraish Shihab he confirms the opinion of Muhammad Tahir Ibn 'Ashur who says cover nakedness kind *niqob* and others it was just cultural arab saudi course, he is confirming also that the order to close the nakedness was not warrant mandatory but just instigation, this is in line with the socio-cultural women's clothing makasar namely headbands short sleeves *Tope* or gloves with a chain, the at-Tafsir Al-Munir Wahbah Al-Zuhaili mention that the nakedness of the woman's entire body apart from the face and hands of these statements are also with socio-cultural Syria, which forbids the use of *niqob* in Universities in the country, the kingdom secular Syria also considers *burqo* and *niqab* as a political threat and too conservative, while in Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafseer Kalam Al-Mannan he Abdurrahman bin Nasir al-Sa'di mentions that the whole body of Muslim women's genitalia unless appears thereof, namely *smocks* course, this is also in line with the socio-cultural arab saudi which requires wearing a *niqab* or *burqa* when in public.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : **M. Malik**
Nomor Pokok Mahasiswa : 13042010443
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Tempat/Tgl.Lahir : Sukabumi 18 Oktober 1985
Program : Pascasarjana Strata Dua (S2)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis yang berjudul **Relasi Sosial-Budaya dengan Penafsiran Al-Qur'an dalam Batas Aurat Perempuan: Perbandingan *Tafsir Al-Misbâh, At-Tafsir Al-Munîr, dan Taisir Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsir Kalâm Al-Mannân***, adalah benar-benar karya saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan didalamnya, sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya, dan akan dibetulkan sebagaimana mestinya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Jakarta, 02 Oktober 2016

Yang Membuat Pernyataan




M. Malik

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**Relasi Sosial-Budaya dengan Penafsiran Al-Qur'an dalam Batas Aurat
Perempuan: Perbandingan *Tafsîr Al-Misbâh, At-Tafsîr Al-Munîr, dan Taisîr
Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân***

Diajukan kepada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Program Studi Ilmu
Agama Islam untuk memenuhi syarat syarat memperoleh gelar Magister Ilmu
Tafsir

Disusun oleh :

M. Malik

NPM : 13.04.2010.443

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 02 Oktober 2016

Menyetujui :

Pembimbing Tesis



Dr. Abd. Muid N, MA

Mengetahui,
Ketua Jurusan/Program Ilmu Tafsir,



Dr. Abd. Muid N, MA

TANDA PENGESAHAN TESIS


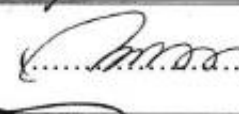
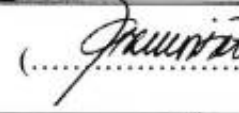

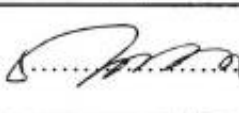
Relasi Sosial-Budaya dengan Penafsiran Al-Qur'an dalam Batas Aurat
Perempuan: Perbandingan *Tafsir Al-Misbâh, At-Tafsir Al-Munîr, dan Taisir*
Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân

Disusun Oleh :

Nama : M. MALIK
Nomor Pokok Mahasiswa : 13.04.2010.443
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :

18 Oktober 2016

Ketua Sidang	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si	(..... )
Sekretaris Sidang	Dr. Abd. Muid N, M.A	(..... )
Penguji I	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si	(..... )
Penguji II	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A	(..... )
Pembimbing	Dr. Abd. Muid N, M.A	(..... )

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana Institut 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	,	ء	la
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		-

Catatan:

- a. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis **â**, *kasrah* (baris di bawah) ditulis **î**, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan **û**, misalnya : القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- b. *Ta' marbutah*(ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan **h**, misalnya : البقرة ditulis dengan *al-baqarah*, bila di tengah kalimat ditulis dengan **t**, misalnya: زكاة المال ditulis *zakatal-mâl*, سورة النساء atau ditulis *surat al-Nisâ'*.
- c. Penulisan Arab-Latin di atas tidak diterapkan secara ketat dalam penulisan nama orang dan tempat yang berasal dari bahasa Arab tetapi sudah lazim dan dikenal di Indonesia.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah Swt, Tuhan semesta alam, shalawat dan salam penulis sampaikan kepada junjungan Nabi akhir zaman, Nabi Muhammad Saw, Sukar tanpa perjuangan Beliau, kita terbebas dari prilaku jahiliyyah dan terhindar dari dunia kegelapan menuju dunia lain yang penuh rahmat dan kasih sayang Allah Swt.

Dalam perkuliahan di S2 yang sangat menyulitkan, tumbuh rasa percaya diri disertai keyakinan yang tinggi dan prinsip yang dipunyai penulis seperti tercantum dalam surat al-Insyirah/94:5 yang artinya: “setiap ada kesulitan pasti ada kemudahan”. Al-Hamdulillah, setelah penulis mendapatkan perasaan tersebut dari Allah Swt, penulis akhirnya dapat menyelesaikan semuanya, bukan hanya perkuliahan tetapi juga tesis ini, pernah terbayang dalam pikiran penulis, bahwa penulisan tesis sama dengan membuat makalah sebanyak jumlah sub bab yang ada di dalamnya, walaupun sukar dan payahnya penulis rasakan, hal ini tidak mengurangi rasa terima kasih yang tiada terhingga penulis haturkan kepada :

1. Bapak Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M Darwis Hude, M. Si, berkat Beliau kuliah saya lancar sampai saya lulus.
2. Bapak Dr. Abd. Muid N, MA, sebagai Dosen Pembimbing Beliau banyak memberikan inspirasi yang tiada terhingga, hingga tesis ini menjadi sempurna.
3. Para penguji dengan tegas dan akurat, menguji penulis sampai mendetail, hingga penulis dibuat kesulitan dan kesukaran, untunlah mereka memahami penulis dengan hati yang lapang.
4. Bapak dan Ibu Dosen, tiada ucapan yang paling tepat diucapkan selain terima kasih yang tiada terhingga, penulis kagum dan hormat.

5. Bapak Kepala Biro bidang Perpustakaan/Museum dan staf. (Isprapto, S. Pd. I), dan (H. Ali Hazim, SQ, Imam Nafi, M. Hum) Sungguh kemuliaan tersendiri, penulis mendapat aset yang luas, dalam mengeksplor buku-buku di perpustakaan Institut PTIQ Jakarta.
6. Tata Usaha dan Pramubhakti Pascasarjana (M. Zaini, M. Pd. I, M. Arafah, S. Pd. I, Andi Jumardi, S. Kom), dan (M. Burhan, Siti Maryam) yang selalu penulis hormati.
7. Ayahanda dan Ibunda Penulis. H. Zainuri dan Hj. Istianah. Yang selalu mendukung penulis baik mendukung secara materi atau sepirit, jasamu tak akan pernah terlupakan, engkau selalu mendukungku baik dalam keadaan susah atau dalam sauna bahagia engkau selalu berada disampingku, semoga penulis dapat berbakti kepada beliau baik di dunia ataupun di akhirat amiin.
8. Kakak saya Sulif Fatah dan istrinya Siti Maimunah, S. pd. I . beserta anak-anaknya, engkau satu-satunya kakak kandung penulis maka sangat kuharap kita selalu bersatu dalam segala hal, tidak mungkin ketinggalan calon istri saya Minna Salsabila Irma, S. Pd. I, engkau semuanya selalu memberi semangat ketika penulis merasa jenuh engkau semuanya selalu menjadi terbaik untukku, penulis Tak henti-hentinya ucapkan syukur kehadiran Allah Swt atas kasih dan sayangmu semua.
9. Semua teman-teman penulis, baik teman-teman satu angkatan PTIQ atau Ustadz-Ustadz di pondok pesantren Assidiqiyah, engkau My Close Frinds, engkau selalu mendukungku dengan caramu sendiri-sendiri, tapi bener dengan cara itu penulis lebih termotifasi untuk cepet menyelesaikan.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt, penulis berdoa, semoga bantuan dan amal baik semua pihak yang diberikan kepada penulis, dicatat sebagai amal saleh dan diterima di sisi-Nya. *Amin Yâ Robbal a'lamîn*

Jakarta, 30 September 2016

M. Malik

DAFTAR ISI

Abstrak	i
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ii
Halaman Persetujuan Pembimbing	iii
Halaman Pengesahan Penguji	iv
Pedoman Transliterasi	v
Kata Pengantar	vi
Daftar Isi.....	vii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	5
C. Batasan Rumusan Masalah.....	6
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	7
E. Kajian Pustaka	7
F. Metodologi Penelitian	9
G. Sistimetika Penelitian	11
BAB II PENDEKATAN SOSIAL-BUDAYA DALAM PENAFSIRAN	12
A. Pengaruh Kondisi Sosial-Budaya dalam Penafsiran	12
B. Sosial-Budaya dan Geografis Mufasir Qurais Shihab	18
C. Sosial-Budaya dan Geografis Mufasir Wahbah al-Zuhaili	36
D. Sosial-Budaya dan Geografis Mufasir Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî	44
E. Beografi, Metode Penafsiran dan Pendapat Mufasir	48
BAB III DISKURSUS SEPUTAR AURAT	71
A. Kontroversi Aurat	71
B. Sejarah Pakaian Penutup Aurat	92
C. Penutup Aurat dalam Agama Lain	104

BABIV BATAS AURAT DALAM KONTROVERSI	113
A. Argumen Aurat Mufasir M. Quraish Shihab	113
B. Aurat dan Budaya dalam Wahbah al-Zuhaili	130
C. Aurat dan Budaya Pandanagan Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî	137
D. Memandang Aurat dari Sudut Sosial-Budaya dan al-Qur'an	140
BAB V PENUTUP DAN KESIMPULAN	151
DAFTAR PUSTAKA	154
RIWAYAT HIDUP.....	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai pedoman pertama dan utama bagi ummat Islam tidak ada perdebatan mengenai pemahaman tentang itu. Al-Qur'an dipercayai sebagai pedoman pemahaman tentang konsep dan ajaran agama Islam melalui pemahaman ayat secara holistik, yang didukung dengan hadits-hadits Rasulullah. Al-Qur'an diturunkan Allah melalui malaikat Jibril dengan cara berangsur-angsur sesuai dengan peristiwa dan atau perintah tentang ajaran agama kepada Nabi Muhammad dengan berbahasa Arab agar mudah dipahami oleh "orang Arab."¹ Untuk memahami pesan pesan Allah di dalam Al-Qur'an maka dibutuhkan timbal balik antara Al-Qur'an dengan manusia masing masing melakukan aksi dan disambut dengan reaksi oleh mitra interaksinya.² Al-Qur'an mempunyai kompleksitas

¹Al-Qur'an diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW menggunakan bahasa Arab, karena waktu pertama sampai selesai Al-Qur'an diturunkan dalam komunitas kehidupan sosial yang mayoritas berbahasa arab. Al-Qur'an turun sejak Agustus 610 Masehi dan berakhir Maret 632 Masehi (22 tahun 23 bulan 22 hari). Beberapa ayat Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur. Hal ini diwacanakan dalam beberapa ayat dalam surat; Surat *Al- Isrâ'* ayat 108, *Al-Furqân* ayat 32 dan *Al-Insân* ayat 23. *Mannâ Khâlil Al- Qattân, Mabâhis fi Al-Ulûm Al-Qur'ân terj.* Tim Pustaka Lentera Antar Nusa dalam Al-Qur'an. Yogyakarta: Elsaq Press, 2001, hal. 20-21.

²Dalam konteks interaksi manusia dengan Al-Qur'an , yang pertama dituntut adalah ke iklasan, dalam artin kejernihan motivasi untuk memahami firman firman Allah karena niat adalah jiwa dan pendorong utama segala aktivitas sehingga dengan ketulusan itu akan lahir kesungguhan untuk mempelajarinya. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 21-22.

kandungan ilmu pengetahuan yang luas. Hal ini yang mendorong banyaknya cendekiawan Muslim dan non-Muslim untuk selalu meneliti dan mengembangkan kandungan Al-Qur'an dengan bermacam-macam disiplin ilmu pengetahuan (politik, ekonomi, kesehatan, sosial-budaya dan sebagainya).³

Dalam agama Islam, Al-Qur'an mempunyai kedudukan yang primordial dan sakral. Dipercayai sebagai literatur kehidupan untuk menunjukkan dan menjadi jalan keluar tentang problema kehidupan. Akan tetapi, dalam pengimplementasiannya nilai-nilai Al-Qur'an, perlu adanya penjelasan yang mendasar dan terperinci. Upaya menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan penjelasan yang mendalam sebagian cendekiawan muslim menamakan dengan pemahaman *tafsiri*.⁴

Tafsir dalam kajian ilmu Al-Qur'an mempunyai arti etimologi penjelasan, pengungkapan, dan penjabaran kata yang samar. Adapun secara terminologi adalah menjelaskan lafadz-lafadz Al-Qur'an dengan pendekatan khusus agar bisa dipahami.⁵ Ilmu tafsir telah dikenal sejak zaman Rasulullah dan berkembang hingga masa modern sekarang ini. Perkembangan ilmu tafsir mengalami empat fase; masa kenabian, sahabat, tabi'in dan modern (pembukuan).⁶

Pada masa kenabian, penjelasan tentang kandungan makna ayat-ayat Al-Qur'an menjadi kewenangan otonom Nabi Muhammad untuk menjelaskan makna-makna Al-Qur'an kepada para sahabat (sudah dijelaskan dalam paragraf sebelumnya). Setelah Nabi wafat, para sahabat berusaha menerangkan maksud Al-

³Ali Hasan Al Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), hal. 34-36.

⁴Ali Hasan al-Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 32-33.

⁵Secara harfiah kata tafsir berasal Dari bahasa Arab yang merupakan bentuk Dari *masDâr* Dari fiil "*fassara*" yang artinya nyata. Ahmad Al-Shirbasi memaparkan ada dua makna tafsir di kalangan ulama, yakni; *Pertama*, keterangan atau penjelasan sesuatu yang tidak jelas dalam Al-Qur'an yang dapat menyampaikan pengertian yang dikehendaki. *Kedua*, merupakan bagian dalam ilmu badi', yaitu salah satu cabang ilmu sastra Arab yang mengutamakan keindahan makna dalam penyusunan kalimat. Abdul Latif, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 25-27.

Di kalangan ulama ahli tafsir, terjadi perdebatan antara kata "tafsir" dengan "ta'wil". Perdebatan tersebut terjadi dalam tataran define dan status kata dalam memahami "penjabaran" makna Al-Qur'an. Dari perdebatan tersebut ditemukan sebuah pengertian dasar, antara "tafsir" dan "ta'wil". Tafsir bersifat teknis sedangkan ta'wil lebih pada penjabaran makna Al-Qur'an secara mendalam dan terperinci dengan berbagai disiplin ilmu. Zulkarnain Abdullah, *Yahudi dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007, hal. 86-87.

⁶Ali Hasan al-Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, hal. 45-50.

Qur'an bersumber dari pemahaman mereka terhadap keterangan nabi dan dari suasana kebatinan saat itu. Pada masa di mana generasi sahabat sudah tidak ada yang hidup, maka pemahaman Al-Qur'an dilakukan oleh para tabi'in dan diteruskan pada masa ulama, dengan interpretasi. Ketika itulah tafsir tersusun sebagai ilmu dan berkembang tidak hanya di daerah Timur Tengah, tapi juga sampai pada negara-negara Asean salah satunya Indonesia.⁷

Bangsa Indonesia dengan mayoritas penduduknya beragama Islam juga tidak ketinggalan untuk terus melahirkan Mufasir dari masa ke masa. Tercatat dalam sejarah perkembangan tafsir keIndonesian, sejak abad ke-16 M.⁸ Sebagaimana yang kita ketahui Setiap mufasir memiliki cirihias sendiri sendiri dalam menafsiri Al-Qur'an, semua itu didasari karena disiplin ilmu mufasir tersebut, di sini penulis akan meneliti perbandingan penafsiran aurat dalam Al-Qur'an dengan pendekatan sosial budaya mufasir.

Sejak awal dikenal manusia, pakaian lebih berfungsi sebagai penutup tubuh daripada sebagai pernyataan lambang status seseorang dalam masyarakat. Sebab berpakaian merupakan perwujudan dari sifat dasar manusia yang mempunyai sifat rasa malu sehingga selalu berusaha menutupi tubuhnya. Oleh karena itu betapun sederhananya kebudayaan suatu bangsa, usaha untuk menutupi tubuh dengan pakaian itu selalu ada, kendati pun dalam bentuk seadanya seperti halnya orang Irian Jaya pedalaman yang hanya memakai *Holim* (koteka) bagi laki-laki dan *Sali Yokal* bagi perempuan, yaitu suatu busana hanya menutupi bagian-bagian tertentu dari tubuhnya.⁹

⁷Alford T. Welch, "Studies in Qur'an and Tafsir", [Journal of the American Academy of Religion. Thematic Issue Series](#) 47, 1980, hal.23-25.

⁸Pertama kali muncul upaya penafsiran Al-Qur'an di Indonesia. Naskah Surat al-Kahfi, yang tidak diketahui penulisnya muncul di Nusantara ini. Naskah tersebut diduga ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), dimana mufti kesultanannya adalah Syamsuddin al-Sumatrani. Satu abad kemudian muncul karya tafsir Tarjuman al-Mustafid, yang ditulis Abdur Rouf Al Sinkili (1615-1693) lengkap 30 Juz. Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsîr Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003, hal. 12-15.

⁹Nina Surtiretna, *Anggun Berjilbab*, cet. II, Bandung: Al Bayan, 1996, hal.13

Kedudukan perempuan dalam agama Islam sangat mulia, Islam sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat kaum perempuan. Perempuan ditempatkan sebagai keindahan yang tiadaandingannya. Sebagaimana yang diriwayatkan dari Abdullah bin ‘Amr radhiallahu ‘anhuma, bahwa Rasulullah Shalallahu ‘alaihi wassalam bersabda “Dunia ini adalah perhiasan atau kesenangan, dan sebaik-baik perhiasan atau kesenangan dunia adalah perempuan yang shalihah.” (HR. Muslim, Nasa’i, Ibnu Majah dan Ahmad).¹⁰

Sementara sosok perempuan yang shalihah itu sudah begitu jelas dipaparkan dalam Al-Qur’an Sudah ada aturan-aturan berpakaian yang diatur oleh Al-Qur’an dan hadis yaitu harus menutup seluruh badan yang menjadi auratnya, kainnya tidak boleh tipis, tidak diberi wewangian yang terlalu berlebihan, tidak menyerupai laki-laki, dan tidak menyerupai wanita kafir.¹¹

Semua aturan tersebut tidak lain adalah untuk meninggikan derajat wanita dan agar mereka dianggap terhormat karena kita ketahui bahwa sebelum kedatangan agama Islam para wanita zaman jahiliah dahulu hanya memakai pakaian penutup kepala atau *khimar* yang tidak sampai kedada yang akibatnya auratnya terbuka pada bagian dada, sehingga menimbulkan rangsangan terhadap para lelaki hidung belang yang bermaksud jahat terhadap dirinya dan juga akibatnya tidak diketahui mana yang budak yang sudah merdeka dan belum merdeka.¹²

Perintah menutup aurat ditujukan kepada semua perempuan yang beriman tanpa membedakan apakah berasal dari negara Arab, Indonesia, ataupun negara lain. Akan tetapi karena banyak perbedaan realitas implementasi dalam menerapkan menutup aurat, seperti contoh masyarakat muslimah Indonesia yang mayoritas hanya memakai jilbab yang mengulurkan menutupi dada mereka kecuali wajah mereka,

¹⁰Alî Muhammad bin Ibrâhîm Al-Bakrî Asyâfi’î, *Dalîlu Falhîn Lithoriqi Riyâdu Shâlihîn*, Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-Ilmiyah, 1992, hal. 402.

¹¹Al Ghifari, *Kudung Gaul: Berjilbab Tapi Telanjang*, cet. 13, Bandung: Mujahid Pers, 2003, hal. 62-63.

¹²M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al- Misbâh; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 11, cet. II, hal. 319.

berbeda dengan masarakat timur tengah yang menutup semuanya kecuali kelihatan ke dua matanya saja. Ini sekilas perbedaan para ulama:

1. Aurat Wanita adalah seluruh badan wanita kecuali muka dan telapak tangan. Menurut pendapat al Hady dan al Qasim, Syafi'i, Imam Abu Hanifah dan Malik bahwa aurat wanita seluruh badan kecuali muka, dua telapak tangan, dua telapak kaki dan letak gelang kaki (di atas tumit dan di bawah mata kaki).
2. Menurut pendapat al Qasim, Imam Abu Hanifah, Sufyan ats Sauri dan Abu Abbas aurat Wanita adalah seluruh badan, kecuali muka. Dan juga Imam Ahmad bin Hambal dan Abu Daud.
3. Menurut pendapat pengikut Imam madzhab Ahmad bin Hambal bahwa seluruh badan wanita adalah aurat.¹³

Pakar tafsir asia tenggara M. Quraish Shihab dan sekarang menjabat anggota dewan penthashih Al-Qur'an memberikan kesimpulan dan penafsiran yang berbeda yaitu bahwa kepala bukan aurat karena ketetapan hukum tentang batas yang ditoleransi dari aurat atau badan wanita bersifat *dzanny* bukan *qath'iy*.¹⁴ Karena ayat Al-Qur'an tidak memberikan rincian secara jelas dan tegas tentang batas batas aurat, seperti apa yang disebutkan dalam Qs An-Nur/24: 31 dan Qs Al-Ahzab/33: 59. Seandainya menurut beliau di dalam Al-Qur'an ada ketentuan pasti tentang batas aurat tentunya para ulama baik masa kini maupun ulama terdahulu tidak terjadi perbedaan atau khilafiyah dalam menginterpretasi ayat tersebut. Begitu juga dengan hadits Nabi yang walaupun para ulama menemukan hadits Nabi tetapi masih juga ditemukan perbedaan dalam hal penilain kualitas suatu hadis.¹⁵

¹³Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy- Syaukani, *Nailu Al-Authâr Min Sayyid Al-Akhyâr Syarhu Muntahâ Munqâ Al-Akhhbar*, Beirut: Dâr al Kitâb al Ilmiyah, 1995, hal. 68.

¹⁴M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 15, cet. II, hal. 333.

¹⁵Adian Husaini, "Jilbab":M. Quraish Shihab, [http://www. Hidayatullah. Down. Com/2006/09/op.html/top](http://www.Hidayatullah.Com/2006/09/op.html/top), diakses 10 Mei 2008. Juga dalam tulisan beliau yaitu "Jilbab: M Quraish Shihab", *Suara Hidayatullâh*, XXIV, 7 November, 2006, hal. 92-93.

Setelah menilik realitas banyaknya perbedaan di atas, menjadikan penulis melakukan penelitian dengan judul ” Relasi Sosial Budaya dengan Penafsiran Al-Qur’an dalam Batas Aurat Perempuan: Perbandingan *Tafsîr Al-Misbâh*, *At-Tafsîr Al-Munîr*, dan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, timbul beberapa masalah yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Manasajakah batasan aurat perempuan?
2. Apa manfaat memakai jilbab bagi wanita muslimah?
3. Mengapa selama ini mayoritas muslimah Indonesia berbeda dengan mayoritas muslimah timur tengah dalam menutup aurat?
4. Apakah jilbab juga dipakai sebelum datangnya Islam?
5. Apakah perbedaan mufasir dalam menafsirkan Al-Qur’an dikarenakan perbedaannya metode yang dipakai mufasir tersebut?
6. Bagaimana cara menutup auratnya orang-orang selain Islam?
7. Apa sajakah yang mendasari perbedaan ulama dalam menafsiri ayat penutup aurat?
8. Bagaimana pengaruh latar belakang sosial-budaya terhadap penafsiran Al-Qur’an dalam memahami batas aurat perempuan?

C. Batasan dan Rumusan Masalah

Pada abad ini karena telah sangat banyaknya tafsir baik di Indonesia lebih lebih timur tengah, maka peneliti mempunyai kereteria yang digunakan dalam menentukan mufasir, baik Indonesia ataupun timur tengah adalah 1. Mufasir yang kitab tafsirnya yang menafsirkan 30 juz secara utuh 2. Mufasir kontemporer dan sangat populer di kalangan masyarakat. 3. Antara mufasir satu dengan yang lain sejaman, bila tidak maka selisihnya tidak terlalu lama.

Dengan kriteria di atas, penulis hanya memilih tiga mufasir, satu Indonesia dan dua timur tengah yang akan dibandingkan, yaitu untuk Indonesia: M Qurais Shihab dengan karya *Tafsîr Al-Misbâh* sedangkan timur tengah

1. Wahbah al-Zuhaili dengan karya *At-Tafsîr Al-Munîr*
2. Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî dengan karyanya *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*

Ayat yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah Qs An-Nur/24: 31 dan Qs Al-Ahzab/33: 59. Mengingat banyaknya masalah yang diidentifikasi di atas, agar lebih fokus dan akurat maka masalah yang akan dibahas dibatasi pada perbandingan mufasir dengan pendekatan sosial-budaya. Dari permasalahan tersebut yang akan dikaji dalam makalah ini adalah:

Bagaimana pengaruh latar belakang sosial-budaya terhadap penafsiran Al-Qur'an dalam memahami batas aurat perempuan di dalam *tafsîr Al-Misbâh*, *At-Tafsîr Al-Munîr*, dan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab pertanyaan yang terdapat dalam perumusan masalah, tujuan penelitian ini secara operasional untuk mengetahui secara empiris yaitu:

Pengaruh sosial-budaya terhadap penafsiran Al-Qur'an dalam memahami batas aurat perempuan.

2. Manfaat penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat baik secara teoritis maupun praktis yang dapat berguna sebagai bahan informasi atau masukan bagi berbagai pihak antara lain:

- a. Manfaat teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran mengenai perbedaan menggunakan penutup aurat, bagi ilmu pengetahuan secara umum dan bagi kajian keilmuan tafsir Al-Qur'an.

Selain itu penelitian ini diharapkan menjadi bahan perbandingan bagi peneliti lain yang ingin melakukan penelitian yang sama.

b. Manfaat praktis

Secara aplikatif penelitian ini dapat memberi manfaat bagi muslimah muslimah Indonesia, agar menambah wawasan tentang aurat, bukan hanya sekedar hanya melaksanakan perintah Allah saja, tapi mengetahui tujuan dan mengerti kereteria kereteria tersebut.

Semoga penelitian ini juga dapat menambah wawasan bagi penulis dalam memperkaya ilmu pengetahuan.

E. Tinjauan Pustaka

Telaah pustaka ini adalah untuk meninjau karya terdahulu yang terkait atau diduga memiliki kaitan dengan topik yang akan dibahas. Hal ini diperlukan untuk mendapatkan kepastian keaslian dan jaminan tidak adanya duplikasi dengan penulisan atau penelitian terdahulu. Secara sadar diakui ada beberapa Pandangan cendekiawan mengenai masalah yang mengupas masalah pakaian perempuan muslimah penutup aurat, namun sejauh penelaah penulis, penelitian secara ilmiah yang mengkaji secara spesifik masalah perbandingan penafsiran mufasir timur tengah dan mufasir Indonesia dalam menafsirkan Al-Qur'an tentang penutup aurat disebabkan sosial budaya mufasir belum ada yang meneliti, sehingga penulis memberanikan diri untuk membahas mengenai permasalahan tersebut. Memang terdapat beberapa tulisan yang membahas tentang aurat, ada juga yang banyak membahas tentang jilbab walaupun nanti penulis juga akan menyinggung masalah itu, tapi secara spesifik saja dan tidak menyeluruh. Di antara tulisan-tulisan tersebut adalah sebagai berikut:

Yusuf Qardawi dalam kitabnya *Hadyu Al-Islâm Fatwâ Mu'asirah* karya terj. As'ad Yasin, Jakarta: Lentera Basritama, 2002. Disini sangat berbeda dengan yang penulis tulis, karean Yusuf Qardawi Cuma berkutik tentang pemakaian jilbab dan batas-batas aurat saja beliau mengatakan dikalangan ulama sudah ada kesepakatan tentang masalah aurat wanita yang boleh ditampakkan, para ulama sudah sepakat bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat kecuali wajah dan telapak tangan,¹⁶ sedangkan penulis disini bukan hanya meneliti tentang batas aurat perempuan yang Cuma ditujukan bagi orang Islam, tapi juga akan membahas anjuran penutup aurat pada agama lain.

Buku karya Abul A'lâ Maudûdi, *Jilbab Wanita dalam Masarakat Islam* Bandung: Marja, 2005. Dalam penelitian ini juga berbeda apa yang diutarakan oleh Abul A'lâ Maudûdi, beliau memaparkan ajaran Islam dalam rangka mewujudkan tatanan masarakat yang bersih, suci dan terhormat, tatanan masarakat ini memerlukan beberapa aturan pengokoh, antara lain merupakan benahan batin, hukuman pidana, dan tindakan pencegahan diantara aturan tersebut adalah kewajiban bagi perempuan muslimah untuk menggunakan penutup aurat merupakan mencegah atas tindakan tindakan yang merusak dalam segala bentuk kebatilan.¹⁷ Memang yang dibahas dalam buku ini adalah penutup aurat bisa membuat tantanan masarakat yang lebih bersih dan terhormat, akan tetapi tidak membahas sama sekali tentang pengaruh Sosial Budaya dalam penafsiran Al-Qur'an.

Buku karya Qasim Amin *Tahrîr Al-Mar'ah*, kairo: 1899. Qasim Amin dalam karnya ini berbicara tentang isu pembebasan kaum perempuan persoalan aurat, menurutnya jilbab adalah penjara keterkungkungan kaum bagi kaum perempuan setelah rumah tangganya, menurutnya masarakat mempunyai pandangan yang salah terhadap hijab, hingga mereka besikeras mempertahankan tradisi ini padahal tidak ada satupun nas-nas sharîh yang mewajibkan memakai hijab, sebab orang yang

¹⁶Yusuf Qardawi, *Hadyu Al-Islâm Fatwâ Mu'asirah*, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Lentera Basritama, 2002, hal. 431-433

¹⁷Abul A'lâ Maudûdi, *Jilbab Wanita dalam Masarakat Islam*, Bandung: Marja, 2005, hal. 21.

memakai jilbab bisa cenderung berbuat lebih bebas bila melanggar hak hak sosial bisa tidak di ketahui halayak ramai,¹⁸ yang peneliti bahas juga berbeda karena penulis membedah Al-Qur'an dengan perbedaan Sosial Budaya orang yang menafsiri Al-Qur'an baik itu Indonesia atau Timur Tengah.

Buku karya M. Said Asymawi, *Haqîqah Al-Hijâb Wa Hujjiyyah As-Sunnah*, Jakarta: Jil, 2003, M Said Asymawi dalam bukunya mengatakan memakai jilbab merupakan hukum temporal (sewaktu waktu) terkait kondisi tertentu masa nabi, Jika kondisi tersebut sudah hilang dan berubah, maka kewajiban menutup aurat dengan memanjangkan jilbab ini juga sudah tidak berlaku.¹⁹ Yang penulis bahas berbeda dengan yang beliau bahas, karena penulis menuangkan tafsir-tafsir yang harus diteliti dengan sosial budaya yang berbeda, darisitu nanti dapat di simpulkan bahwa pemikiran mufasir tentang ayat hijab.

Buku karya M. Qurais Shihab, *Jilbab Pakaian Perempuan Mulsimah, Pandangan Ulama Masa lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, Jakarta: Lentara Hati, 2004, M Qurais Shihab mengatakan bahwa masalah batas aurat perempuan adalah masalah khilafiah, dan nas yang ada adalah mengandung interpretasi pada kalangan ulama, penutup aurat adalah sebatas pakaian kehormatan, di mana dia tinggal akan berbeda juga pakaian tersebut, karena Al-Qur'an tidak menyebut dengan jelas batas aurat,²⁰ di sini yang peneliti tulis juga berbeda, karena penelitian ini menulis lebih pada membandingkan ketiga tafsir yang mana mufasirnya berbeda Sosial Budaya, dengan itu akan diperoleh hasil berbeda juga dalam penafsirannya.

F. Metodologi Penelitian

Sesuai dengan fokus kajian yang dipusatkan pada sistem perbandingan yang mengkaji pada sosial budaya mufasir, maka jenis penelitian tesis ini termasuk dalam

¹⁸Qasim Amin, *Tahrîr Al-Mar'ah*, Kairo: 1899, hal. 70.

¹⁹M. Said al- Asymâwi, *Haqîqah al-hijâb wa Hujjiyyah as-Sunnah*, Terj. Novriantoni Kahardan Oppie Tj, Jakarta: JIL, 2003, hal. 79.

²⁰M. Qurais Shihab, *Jilbab Pakaian Perempuan Mulsimah, Pandangan Ulama Masa lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, Jakarta: Lentara Hati, 2004, hal. 180.

kategori penelitian sosial budaya, karena itu berkenaan dengan “prilaku atau pemikiran” seseorang. Karena termasuk dalam penelitian sosial budaya adalah penelitian tentang pemikiran, benda benda purbakala agama (arkeologi), penelitian tentang sejarah agama, dan penelitian tentang pikiran tokoh agama berikut nilai nilai yang dianutnya.²¹

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi perpustakaan (*library research*), artinya, data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari sumber sumber kepustakaan, baik berupa buku, ensklopedi, jurnal, majalah, surat kabar dan lain lain.²² Sesuai dengan jenis penelitiannya, teknik pengumpulan data dilakukan di ruang ruang perpustakaan baik perpustakaan umum atau pribadi, termasuk google books dan situs situs lain yang menyediakan tulisan dan buku pdf. Data data yang telah dikumpulkan dipilah berdasarkan tema tema yang relevan, tema itu kemudian diklasifikasikan berdasarkan mutu, jenis dan relevansinya dengan topik penelitian ini untuk diteliti, dianalisis dan dimasukkan dalam topik bahasan.

Selanjutnya, dalam kajian analisis terkait dengan permasalahan perbandingan dengan pendekatan sosial budaya mufasir dalam masalah penutup aurat, peneliti atau penulis menggunakan metode ”maudui”, metode ini penulis gunakan untuk mencari jawaban bahwa apakah sosial budaya yang mempengaruhi ketiga tafsir, yaitu mufasir timur tengah dan mufasir Indonesia yang selama ini belum terimplementasi secara konferhensif.²³

²¹M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Study Islam dalam Teori dan Peraktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 11-14 dan 37-38.

²²Sumardi Surya Brata, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 22. Amirudin Zaenal Abidin, *Pengantar Metode dan Penelitian Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003, hal. 30. Sumardi Suryabrata, hal. 85, Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Parsifatoris Hingga Emmansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005. Cet. 1, hal. 20-21. Untuk lebih jelas tentang libraly research baca tulisan Suharismi Arikunto, dimana beliu menjelaskan libraly research adalah penelitian yang menggunakan sumber sumber kepustakaan untuk membahas problematika yang di rumuskan. Suharismi Arikunto, *Prosudur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993, hal. 10-11.

²³Abd Al-Hayy Al-Farma'wi, *Al-Bidâyah: Dirâ'sah Manhajiyah Al-Muqârin*, hal. 57-58.

G. Sistematika Penelitian

Penulis berusaha keras dalam penelitian ini menyusun secara sistematis berdasarkan urutan pembahasan logis, kemudian membaginya dalam beberapa bab dengan kerangka dasar sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan, pada awal bab ini penulis memulai dari pendahuluan kemudian memuat latar belakang masalah yang akan dibahas, dalam sub bab dimasukkan permasalahan penelitian yang terdiri dari 2 anak sub bab, di mana di sana terdapat hal-hal yaitu identifikasi masalah, pembatasan perumusan masalah. Selanjutnya manfaat atau signifikansi penelitian sangat penting sekali apa manfaat dari penelitian yang penulis buat, sebelum meneliti dan menulis tak lupa penulis membuat kerangka teori, sungguh sukar apabila dalam penulisan sedikit sekali sumber dan tinjauan pustaka, semua yang penulis lakukan menggunakan metode penelitian dan membuat sistematika penulisan yang baku sesuai peraturan yang ada.

Bab kedua membahas pendekatan Sosial-Budaya dalam penafsiran pada bab ini yang akan dibahas seperti pengaruh kondisi Sosial-Budaya dalam Penafsiran dikarenakan pentingnya memahami apa saja yang mempengaruhi penafsiran seorang mufasir, disini akan dituangkan Sosial-Budaya dan Geografis mufasir M. Qurais Shihab, Wahbah al-Zuhaili dan Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî, di sini juga akan dituangkan tentang beografi, metode penafsiran dan pendapat mufasir.

Bab ketiga merupakan diskursus seputar aurat yang akan mejelaskan definisi definisi aurat, pada bab ini juga akan membahas tentang kontroversi aurat yang melibatkan bukan hanya mufasir kontemporer, sejarah pakaian penutup aurat dituangkan karena butuhnya mengetahui asal mula dimulai tertutupnya aurat pada masa dulu, penutup aurat dalam agama lain karena agama lain sebenarnya juga menganjurkan untuk menutup aurat oleh sebab itu dituntut untuk mengetahuinya.

Bab ke empat membahas tentang batas aurat dalam kontroversi di sini akan memperlihatkan dengan jelas tentang: argumen aurat mufasir M. Qurais Shihab kenapa beliau cenderung melihat masarakat sekitar dalam menafsirkan ayat hijab, serta mufasir kontemporer timur tengah dalam melihat masalah aurat dan budaya

pandangan Wahbah al-Zuhaili dan Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî, yang terakhir dalam bab ini menjelaskan bagaimana memandang aurat dari sudut sosial-budaya dan Al-Qur'an.

Bab kelima merupakan akhir dari pembahasan ini adalah merupakan penutup dalam penulisan penelitian, pada bab ini memuat kesimpulan dan saran dari hasil penelitian yang mencakup keseluruhan isi penelitian, bagaimanapun bagusny suatu penulisan dalam karya ilmiah, kurang lengkap dan sempurna tanpa kesimpulan dan penutup apalagi ditambah dengan saran-saran yang membangun agar terbukti tidak hanya teori saja tetapi akan terlihat dari praktek yang akan dikerjakan.

BAB II

PENDEKATAN SOSIAL-BUDAYA DALAM PENAFSIRAN

A. Pengaruh Kondisi Sosial Budaya dalam Penafsiran

Manusia sebagai makhluk sosial, secara individu berkeinginan untuk selalu tinggal bersama dengan individu-individu lainnya. Keinginan hidup bersama ini terutama pada aktivitas hidup yang berhubungan dengan lingkungannya. Dalam menjawab tantangan alam, manusia saling berhubungan satu dengan yang lain, sehingga suatu masyarakat dan aturan yang menyebabkan suatu hubungan antar individu, individu dengan kelompok dan kelompok dengan kelompok. Adanya norma-norma, adat istiadat, kepercayaan dalam suatu masyarakat, semuanya berhubungan dengan keseimbangan. Agar tercipta suatu hubungan yang serasi, baik dalam pengelolaan alam maupun dalam hubungan sosial. Melihat hubungan tersebut maka kebudayaan menjadi mekanisme kontrol bagi kelakuan manusia.

Adanya tantangan alam dan respon masyarakat, mengakibatkan kehidupan ini berkembang menjadi masyarakat menjadi dinamis, setiap saat timbul berbagai pemikiran untuk memberikan respon terhadap tantangan alam tersebut, dinamika masyarakat memberikan kesempatan kebudayaan untuk berkembang, sehingga secara singkat dapat dikatakan bahwa tidak ada kebudayaan tanpa masyarakat, dan tidak ada masyarakat tanpa kebudayaan sebagai wadah pendukung sehingga dapat dikatakan bahwa kebudayaan dan masyarakat merupakan satu kesatuan sistem.

Sosial Budaya terdiri dari dua kata, yang pertama definisi sosial, menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia milik W.J.S Poerwadarminta, sosial ialah segala sesuatu yang mengenai masyarakat atau kemasyarakatan atau dapat juga berarti suka memperhatikan kepentingan umum (kata sifat). Sedangkan budaya dari kata Sans atau Bodhya yang artinya pikiran dan akal budi. Budaya ialah segala hal yang dibuat oleh manusia berdasarkan pikiran dan akal budinya yang mengandung cinta, rasa dan karsa. Dapat berupa kesenian, pengetahuan, moral, hukum, kepercayaan, adat istiadat ataupun ilmu.

Maka definisi sosial budaya itu sendiri adalah segala hal yang dicipta oleh manusia dengan pemikiran dan budi nuraninya untuk dalam kehidupan bermasyarakat. Atau lebih singkatnya manusia membuat sesuatu berdasar budi dan pikirannya yang diperuntukkan dalam kehidupan bermasyarakat. Penafsiran mufasir akan diwarnai oleh dua subyektivitas di antaranya sebagai berikut:

1. Subyektivitas dimensional: kemampuan mufasir dalam menguasai berbagai ilmu bantu sehingga memiliki acuan-acuan beberapa sumber.
2. Subyektivitas sosio kultural atau sosio ideologi: mufasir tidak akan lepas dari konteks sosial budayanya.

Studi terhadap al-Qur'an dan metodologi tafsir sebenarnya selalu mengalami perkembangan yang cukup signifikan, produk-produk tafsir dari suatu generasi kepada generasi berikutnya memiliki corak dan karakteristik yang berbeda seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial budaya dan peradaban manusia, sejak turunnya al-Qur'an hingga sekarang. Fenomena tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks (nash) yang terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai konteks (*waqa'i*) yang terus berkembang. Hal itu juga merupakan salah satu implikasi pandangan teologis umat Islam bahwa al-Qur'an itu *sâlih li kulli zaman wa makân* layak dipakai dan diterapkan sepanjang waktu dan di segala tempat.²⁴

²⁴Muhammad Anis 'Ubadah, *Tarîkh al-Fiqh al-Islâmi fî Ahd an-Nubuwwah wa as-Sahâbah wa at-Tâbi'in*, Dâr at-Tibâ'ah, 1980, hal. 10.

Karenanya, sebagaimana dikatakan Shahrur, “al-Qur’an harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat manusia.”²⁵

Kelayakan al-Qur’an untuk diterapkan di segala waktu dan tempat ini didukung oleh karakteristik ajaran Islam yang selain memuat ajaran yang absolut, universal, permanen dan statis juga memuat ajaran yang bersifat relatif, tidak universal, temporal dan elastis. Watak absolut, universal, permanen dan statis diperlukan untuk menjaga identitas ajaran Islam.

Watak absolut, universal, permanen dan statis diperlukan untuk menjaga identitas ajaran Islam. Wilayah ini dalam hukum Islam dikenal dengan ajaran-ajaran yang bersifat *qat’i ad-dalâlah* yang tidak berubah dengan berlalunya waktu dan perbedaan tempat. Sedangkan watak relatif, temporal dan elastis diperlukan untuk mengakomodasi perkembangan zaman dan perbedaan tempat dalam menerapkan hukum Islam. Wilayah ini, dalam hukum Islam dikenal dengan ajaran-ajaran yang bersifat *zhannî ad-dalâlah*.²⁶

Ajaran Islam adalah ajaran yang sumber utamanya adalah wahyu yang diturunkan oleh Allah SWT yang tertuang dalam al-Qur’an dan juga as-Sunnah. Untuk bisa menfungsikan al-Qur’an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum diperlukan adanya upaya mempelajari dan memahaminya. Upaya pemahaman atas isi al-Qur’an misalnya, sudah dimulai sejak ayat-ayat al-Qur’an itu turun dengan Nabi Muhammad sebagai penafsir utamanya. Usaha itu terus dilaksanakan setelah masa Nabi, yaitu pada masa sahabat, kemudian *tabi’ at-tabi’in* dan berkelanjutan sampai saat ini. Dalam sejarah perkembangan Islam, usaha atas pemahaman al-Qur’an dengan cara menafsirkannya menghasilkan karya-karya ilmiah yang tidak terhitung jumlah dan nilainya dan juga menghasilkan tokoh-tokoh penafsir al-Qur’an yang selalu ada pada tiap generasinya.²⁷ Dan dampak yang juga nampak

²⁵Muhammad Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’ashirah*, Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1992, hal. 33

²⁶Perdebatan terjadi dalam menentukan mana yang masuk wilayah *qat’i ad-dalâlah* dan mana yang masuk dalam kategori *zhannî ad-dalâlah*. Mengenai dualisme karakteristik hukum Islam antara kesatuan dan keragaman, statis dan dinamis, akal dan wahyu, kekuasaan dan kebebasan lihat dalam N. J. Coulson, *Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

²⁷Untuk mengetahui perkembangan tafsir dan tokoh-tokohnya dalam Fahd ar-Rumi, *Ittijâhat at-Tafsîr fi al-Qur’ân ar-Rabî’ ‘Asyr*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2002, Muhammad Abd al-‘Adhim az-Zarqani,

dari perkembangan penafsiran al-Qur'an ini adalah adanya perkembangan dalam bidang hukum Islam, karena sebagaimana diketahui bahwa ayat-ayat al-Qur'an memuat banyak ayat yang berkaitan dengan hukum.²⁸

Karena ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang hukum sangat minim jumlahnya, sedangkan persoalan dalam kehidupan tidak terbatas jumlahnya dan selalu berubah sesuai perkembangan zaman, maka diperlukan sebuah usaha untuk memecahkan persoalan-persoalan baru tersebut dengan sebuah metode penetapan hukum yang dalam hukum Islam dikenal dengan *ijtihâd*. Usaha untuk melakukan ijtihad ini sudah mulai muncul sejak masa sahabat, setelah wahyu tidak lagi turun dan Muhammad SAW juga sudah wafat. Adanya peristiwa baru yang belum terangkum dalam al-Qur'an atau as-Sunnah secara terperinci membutuhkan sebuah *ijtihâd* demi terselesaikannya permasalahan tersebut. Salah seorang sahabat yang terkenal dengan terobosan-terobosan hukumnya dan menjadi salah satu acuan untuk memberikan semangat dalam berijtihad adalah Umar ibn al-Khattab.²⁹ Semangat untuk berijtihad ini menurun kepada generasi-generasi setelahnya yang kemudian memunculkan berbagai madzhab dalam hukum Islam pada abad ke-4 hijriyah. Masa ini ditandai dengan pembukuan as-Sunnah, pembukuan masalah-masalah fikih, semakin meluasnya perbedaan pendapat yang pada akhirnya memunculkan banyak ulama ahli ijtihad (*mujtahid*).³⁰

Fase selanjutnya dalam perkembangan hukum Islam adalah fase *jumud*, bekunya dunia Islam dari para mujtahid. Fase ini ditandai diantaranya dengan menyebarnya sikap *taqlid* buta pada imam madzhab. Umat Islam terpaku pada pendapat madzhab masing-masing dan berusaha keras untuk mempertahankan pendapat madzhabnya. Ijtihad para mujtahid yang pada dasarnya bersifat relatif

Manâhil al-'Irfân, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, t.t. juga dalam Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsi'r Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003.

²⁸Abd al-Wahhab Khalaf mengatakan bahwa ayat-ayat yang berbicara tentang hukum dalam al-Qur'an tidaklah banyak, yaitu sekitar 368 ayat. 140 ayat di antaranya berbicara tentang ibadah, dan 228 ayat yang lain berbicara tentang mu'amalah, 'Abd al-Wahhab Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1978, hal. 32-33.

²⁹Untuk melihat berbagai kebijakan dan terobosan-terobosan hukum 'Umar ibn al-Khattab misalnya dalam Sulaiman Muhammad at-Tamawi, *'Umar ibn al-Khattâb wa Ushûl as-Siyâsah wa al-Idârah al-Hadisah*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 170-191, Hasbi ash-Shiddieqi, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966, hal. 20-23.

³⁰Lebih jelas tentang periodisasi perkembangan fiqih, ciri masing-masing periode, serta tokoh-tokohnya dalam 'Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarîkh al-Fiqh al-Islâmi*, Bulaida: Qashr al-Kitab, t.t.

dan temporal, dianggap sebagai sesuatu yang mutlak dan statis. Fiqih yang merupakan penafsiran dan pemahaman atas al-Qur'an dan as-Sunnah dianggap sebagai sebuah hasil akhir yang tidak dapat diganggu gugat dan berubah, tidak layak menerima perubahan dan tambahan.³¹ Kondisi ini menjadikan para ahli fiqih masa itu tidak memiliki keberanian untuk melakukan ijtihad yang mandiri. Mereka melakukan ijtihad dengan tetap mengikuti pada metode ijtihad ahli fiqih sebelumnya. Hasil-hasil keputusan hukum mereka pun semata-mata menguatkan atau melemahkan hasil keputusan hukum dari ahli fiqih sebelumnya. Bahkan, fase ini terdapat pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad sudah tertutup.³²

Masa *jumudnya* hukum Islam ini berlangsung dalam waktu yang relatif lama, yakni dari abad 11 sampai abad 19 M. Selama kurun waktu itulah hukum Islam mengalami stagnasi yang akhirnya membawa pada kemunduran dan bahkan merupakan awal runtuhnya dunia Islam. Dan baru pada awal abad 20 M, dunia Islam kembali menampakkan perkembangan baru dengan munculnya para tokoh pembaruan dunia Islam seperti Muhammad bin Abdul Wahhab di Saudi Arabia, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha di Mesir, Ahmad Khan di India dan masih banyak lagi yang lainnya.³³ Mereka mengajak ummat Islam untuk meninggalkan taklid buta dan mengembalikan kejayaan Islam dengan kembali pada ajaran al-Qur'an dan as-Sunnah. Gerakan pembaruan di Timur

³¹penjelasan tentang perubahan pandangan umat Islam terhadap sumber-sumber hukumnya ini pada Anderson, *Islamic Law in The Modern World*, New York: New York University Press, 1959, hal. 1.

³²Terdapat perbedaan pendapat tentang kapan penetapan para ulama terhadap tertutupnya pintu ijtihad. Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989, hal. 208. M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, Suatu Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993, hal. 1. Walaupun begitu masih terdapat beberapa ulama baik di generasi itu maupun generasi-generasi setelahnya yang dengan berani mengatakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Hanya saja, suara mereka memang kalah lantang dengan para penganut madzhab yang mengharuskan untuk *taqlid* pada salah satu madzhab dari berbagai madzhab yang sudah ada. Diantara ulama yang memberikan kritikan terhadap pendapat yang mengharuskan taklid adalah Jalâluddîn as-Suyuthi, lihat as-Suyuthi, *ar-Radd 'Alâ Man Akhlâd ilâ al-Ardh wa Jahila anna al-Ijtihâd fî Kulli 'Asr Fardh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983, juga Ibnu Taimiyah dan para murid-muridnya seperti Ibn al-Qayyim al-Jauziyah.

³³Uraian jelas tentang gerakan pamaruan ini dapat ditemukan dalam berbagai karya, diantaranya Ahmad Amin, *Zu'amâ' al-Islâh fî 'Asr al-Hadîs*, Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Misriyyah, 1979, Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.

Tengah ini, kemudian merambah ke dunia Islam yang lain termasuk Indonesia.³⁴ Gerakan pembaruan Islam di Indonesia memberikan dampak yang sangat positif terhadap perkembangan pemikiran di Indonesia.

Di antara dampak positif yang nampak adalah munculnya para tokoh pembaruan di Indonesia semisal KH. Ahmad Dahlan, KH. Hasyim Asy'ari, Syekh Sulaiman ar-Rasuli, dan sebagainya, juga munculnya berbagai lembaga pendidikan seperti madrasah, pondok pesantren, lembaga pendidikan Islam, serta munculnya berbagai organisasi yang bergerak di bidang sosial, pendidikan, dan perjuangan semisal Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, PERTI, dan sebagainya.³⁵ Dengan semakin berkembangnya pembaruan pemikiran keIslaman di Indonesia, pada abad berikutnya, semakin banyak pula lahir tokoh-tokoh yang menghasilkan karya-karya besar di berbagai bidang seperti tafsir, hadis, fikih, ushul fikih dan sebagainya. Diantaranya adalah Mahmud Yunus, Hamka, Munawar Khalil, Hasbi ash-Shiddieqy, dan sebagainya,³⁶ tokoh-tokoh tersebut menuangkan pemikiran keIslamannya dalam bidang tafsîr al-Qur'an dan juga hukum Islam. Bahkan salah seorang tokoh Indonesia kontemporer yang memiliki pemikiran keIslaman dalam bidang tafsir dan fiqih yang saat ini layak untuk dikaji hasil-hasil pemikirannya adalah M. Qurasih Shihab.

B. Sosial-Budaya dan Geografis Mufasir M Quraish Shihab

M Quraish Shihab lahir di Rappang (Sulawesi Selatan) pada 16 Februari 1944. Ia berasal dari keluarga keturunan Arab Quraisy-Bugis yang terpelajar. Ayahnya, Abdurrahman Shihab adalah seorang ulama dan guru besar dalam bidang tafsir. Abdurrahman Shihab dipandang sebagai salah seorang ulama,

³⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1985, hal. 39-40.

³⁵Mengenai perkembangan berbagai lembaga pendidikan Islam, madrasah, pondok pesantren di masa-masa itu. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979, hal. 17.

³⁶Kajian tentang karya-karya tafsir Indonesia dari para tokoh-tokoh tersebut bisa disimak dalam Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qur'an di Indonesia*, pent. Tajul Arifin, cet 1, Bandung: Mizan, 1996, hal. 23.

pengusaha, dan politikus yang memiliki reputasi baik di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan.³⁷

1. Letak Geografis

Sulawesi Selatan dilihat dalam geografisnya adalah sebuah provinsi di Indonesia yang terletak di bagian selatan Sulawesi. Ibu kotanya adalah Makassar, dahulu disebut Ujung pandang. Secara geografis Sulawesi Selatan terletak pada posisi $0^{\circ} 12^{\circ}$ LS dan $116^{\circ} 48' - 112^{\circ} 36'$ BT dan diapit oleh tiga wilayah laut yaitu: Teluk Bone disebelah Timur, Laut Flores di sebelah Selatan dan Selat Makassar di sebelah barat dan berbatasan dengan Provinsi Sulawesi Barat dan Sulawesi Tengah sebelah utara dan Provinsi Sulawesi Tenggara sebelah timur.³⁸

Provinsi Sulawesi Selatan Ibu kota Makassar, dengan luas wilayah daratan secara keseluruhan $45.574,48 \text{ km}^2$, dengan panjang garis pantai sekitar 1.973,7 km merupakan salah satu provinsi di kawasan timur Indonesia yang mempunyai wilayah perairan pantai dan laut cukup luas. Sedangkan Posisi Indonesia berada pada daerah tropis tepatnya dalam posisi silang antara dua buah benua yaitu Benua Asia dan Benua Australia selain itu juga di apit oleh dua buah samudra, yaitu samudra Pasifik dan samudra Hindia. Indonesia sering kita sebut Nusantara, kata nusantara berasal dari kata *nusa* berarti pulau dan kata *antara* yang berarti di apit dua laut atau dua benua.

Indonesia merupakan negara kepulauan terbesar di dunia, luas wilayah Indonesia yang ditambah dengan jalur laut 12 mil yaitu 5,8 juta km^2 terdiri dari daratan 1,9 juta km^2 , luas wilayah laut 3,1 juta km^2 . Indonesia memiliki garis pantai terpanjang kedua di dunia setelah Canada dengan panjang garis pantai 95.181 km. Wilayah Indonesia terdiri dari 17.508 pulau dari jumlah tersebut baru 6.000 pulau yang mempunyai nama. Dari luas tersebut, Indonesia memiliki 13 pulau atau sekitar 97% pulau – pulau besar, seperti Kalimantan, Sulawesi, Irian

³⁷M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. II, hal. 10.

³⁸<https://artikelbermanfaat100.blogspot.co.id/2013/04/potensi-dan-sumberdaya.html>

Jaya, Sumatra, Jawa, Madura, Halmahera, Seram, Sumbawa, Flores, Bali dan Lombok.³⁹

2. Kebudayaan Makasar

Agar sama persepsinya dalam memahami tema di atas, maka sebelumnya Penulis mengemukakan pengertian dari kebudayaan itu sendiri, yakni sebagaimana yang disampaikan oleh E.B.Tylor (1871) yang dikutip oleh Soerjono Soekanto bahwa kebudayaan itu adalah kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan lain kemampuan-kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan yang didapatkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat.⁴⁰

Definisi yang sederhana sebagaimana disebutkan oleh Selo Soemardjan yang dikutip oleh Dedi Supriyadi bahwa kebudayaan itu adalah semua hasil karya, rasa, dan cipta masyarakat.⁴¹ Dari definisi-definisi di atas, Penulis dapat menyimpulkan bahwa kebudayaan adalah segala sesuatu yang didapatkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat tertentu yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat serta kebiasaan-kebiasaan lainnya.

Setiap masyarakat memiliki kebudayaan yang berbeda antara satu masyarakat dengan yang lainnya. Tetapi semuanya memiliki sifat hakikat yang sama dan berlaku umum, yakni:

- 1) Kebudayaan terwujud dan tersalurkan lewat perilaku manusia
- 2) Kebudayaan telah ada terlebih dahulu mendahului lahirnya suatu generasi tertentu dan tidak akan mati dengan habisnya usia generasi yang bersangkutan
- 3) Kebudayaan diperlukan oleh manusia dan diwujudkan tingkah lakunya

³⁹<http://ritanurafni.blogspot.co.id/2013/03/geografi-regional-Indonesia-pulau.html>

⁴⁰Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada 2007, hal. 150.

⁴¹Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, hal. 17.

4) Kebudayaan mencakup aturan-aturan yang berisikan kewajiban-kewajiban, tindakan-tindakan yang diterima dan ditolak, tindakan-tindakan yang dilarang dan tindakan-tindakan yang diijinkan.⁴²

Dalam kebudayaan Makasar busana adat tradisional adalah salah satu aspek yang sangat penting, karena tidak hanya berfungsi sebagai penghias tubuh pemakainya tetapi juga merupakan suatu kelengkapan dalam upacara-upacara adat di Makasar. yang dimaksud dengan busana adat disini adalah pakaian adat berserta aksesori-aksesori pelengkap yang digunakan dalam berbagai upacara-upacara adat baik itu berupa perkawinan, penjemputan tamu kehormatan, atau hari-hari besar adat lainnya, seperti upacara Accera Kalompoang adat Kerajaan Gowa.⁴³ Pada dasarnya keberadaan dan pemakaian busana adat pada upacara-upacara adat tertentu akan melambangkan keagungan upacara-upacara adat tersebut. Pakaian adat makasar yang dipakai priaanya berupa tutup kepala, baju yang disebut baju bella dada, sarung yang disebut tope, keris tata roppng (terbungkus dari emas seluruhnya) dan gelang nada yang disebut pottonaga.⁴⁴ Sedangkan wanitanya memakai ikat kepala, baju lengan pendek, Tope atau sarung dengan rantainya, ikat pinggang dengan sebilah keris terselip didepan perut. Perhiasan yang dipakai adalah anting anting panjang atau bangkara a'rowe, kalung tunggal atau geno sibatua dan gelang tangan. Pakaian ini berdasarkan adat Bugis Makasar.⁴⁵

3. Keadaan Masyarakat Sulawesi Masa Awal Masuknya Islam

Kronologis keberadaan Islam sebagai bukti sejarah, Islam di Sulsel masih membutuhkan pengkajian yang mendalam supaya sejarahnya lebih objektif. Kehadiran budaya Islam pertama kali di Kerajaan Gowa jauh sebelum diterimanya agama Islam sebagai agama resmi kerajaan. Agama Islam dibawa

⁴²oerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hal. 160.

⁴³Mattuladda, *Bugis Makassar Manusia dan kebudayaan*, Makasar: Berita Antropologi No. 16, Fakultas Sastra UNHAS, 1974, hal. 70.

⁴⁴A. Massiara Dg. Rapi, *Menyingkap Tabir Sejarah dan Budaya di Sulawesi Selatan*, Lembaga Penelitian dan Pelestarian Sejarah dan Budaya Sulawesi Selatan Tomanurung, 1988

⁴⁵<http://www.kebudayaanIndonesia.com/2014/04/kebudayaan-sulawesi-selatan.html>

oleh para pedagang Muslim dari Arab, Parsia, India, Cina, dan Melayu ke Ibu Kota Kerajaan Gow, Somba Opu.⁴⁶

Di Mangallekana Pada abad ke-15, yaitu pada masa pemerintahan Raja Gowa ke- 12 bernama I Monggorai Dg Mammeta Karaeng Bonto Langkasa Tunijallo (1565-1590) dialah yang memberikan fasilitas bagi para pedagang-pedagang Muslim untuk bermukim di sekitar istana kerajaan. Para pedagang juga diberi kemudahan untuk mendirikan masjid di Kampung Mangallekana. Ini merupakan masjid tertua yang pernah berdiri di Sulsel.⁴⁷

Ribuan pulau yang ada di Indonesia, sejak lama telah menjalin hubungan dari pulau ke pulau. Hubungan ini pula yang mengantar dakwah menembus dan merambah Celebes atau Sulawesi. Menurut catatan company dagang Portugis yang datang pada tahun 1540 saat datang ke Sulawesi, di tanah ini sudah bisa ditemui pemukiman Muslim di beberapa daerah. Meski belum terlalu besar, namun jalan dakwah terus berlanjut hingga menyentuh raja-raja di Kerajaan Goa yang beribu negeri di Makassar.

Beberapa ulama Kerajaan Goa di masa Sultan Alaidin begitu terkenal karena pemahaman dan aktivitas dakwah mereka. Mereka adalah Khatib Tunggal, Datuk ri Bandang, datuk Patimang dan Datuk ri Tiro. Dapat diketahui dan dilacak dari nama para ulama di atas, yang bergelar datuk-datuk adalah para ulama dan mubaligh asal Minangkabau yang menyebarkan Islam ke Makassar. Pusat-pusat dakwah yang dibangun oleh Kerajaan Goa inilah yang melanjutkan perjalanan ke wilayah lain sampai ke Kerajaan Bugis, Wajo Sopeng, Sidenreng, Tanette, Luwu dan Paloppo.

Kesultanan Gowa atau kadang ditulis Goa, adalah salah satu kerajaan besar dan paling sukses yang terdapat di daerah Sulawesi Selatan. Rakyat dari kerajaan ini berasal dari Suku Makassar yang berdiam di ujung selatan dan pesisir barat Sulawesi. Wilayah kerajaan ini sekarang berada di bawah Kabupaten Gowa dan beberapa bagian daerah sekitarnya. Kerajaan ini memiliki raja yang paling terkenal bergelar Sultan Hasanuddin, yang saat itu melakukan peperangan yang

⁴⁶Ahmad Kadir, *Masuknya Islam di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tenggara*, Makasar: Balai Lintang Agama Makasar, 2004, hal. 13.

⁴⁷<http://ijansuryadi.blogspot.co.id/2016/01/sejarah-masuknya-Islam-di-sulawesi.html>

dikenal dengan Perang Makassar (1666-1669) terhadap VOC yang dibantu oleh Kerajaan Bone yang dikuasai oleh satu wangsa Suku Bugis dengan rajanya Arung Palakka. Perang Makassar bukanlah perang antarsuku karena pihak Gowa memiliki sekutu dari kalangan Bugis; demikian pula pihak Belanda-Bone memiliki sekutu orang Makassar. Perang Makassar adalah perang terbesar VOC yang pernah dilakukannya di abad ke-17.⁴⁸

Kerajaan Bone di Sulawesi lebih dulu menerima agama Islam yang dibawa oleh Datuk ri Bandang yang berasal dari Minangkabau sekitar tahun 1605 M. Sebenarnya Sayid Jamaluddin al-Kubra lebih dulu sampai di Pulau Buton, yaitu pada tahun 815 H/1412 M. Ulama tersebut diundang oleh Raja Mulae Sangia i-Gola dan baginda langsung memeluk agama Islam. Lebih kurang seratus tahun kemudian, dilanjutkan oleh Syeikh Abdul Wahid bin Syarif Sulaiman al-Fathani yang dikatakan datang dari Johor. Ia berhasil mengIslamkan Raja Buton yang ke-6 sekitar tahun 948 H/ 1538 M.⁴⁹

Riwayat lain mengatakan tahun 1564 M. Walau bagaimana pun masih banyak pertikaian pendapat mengenai tahun kedatangan Syeikh Abdul Wahid di Buton. Dalam masa yang sama dengan kedatangan Syeikh Abdul Wahid bin Syarif Sulaiman al-Fathani, dicitrakan bahwa di Callasung (Kalensusu), salah sebuah daerah kekuasaan Kerajaan Buton, didapati semua penduduknya beragama Islam.

Selain pendapat yang menyebut bahwa Islam datang di Buton berasal dari Johor, ada pula pendapat yang menyebut bahwa Islam datang di Buton berasal dari Ternate. Dipercayai orang-orang Melayu dari berbagai daerah telah lama sampai di Pulau Buton. Mengenainya dapat dibuktikan bahwa walau pun Bahasa yang digunakan dalam Kerajaan Buton ialah bahasa Wolio, namun dalam masa yang sama digunakan Bahasa Melayu, terutama bahasa Melayu yang dipakai di Malaka, Johor dan Patani. Orang-orang Melayu tinggal di Pulau Buton,

⁴⁸Andi Zainal Abidin, *Sejarah Sulawesi Selatan*, Hasanuddin University Press, 1999, tt.

⁴⁹Ahmad Sewing, "Empat Abad Islam di Sulawesi Selatan", Seminar Internasional dan Festival Kebudayaan, Pusat Kajian Islam (*Centre For Middle Eastern Studies*) Devisi Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora PKP Unhas dan Pemkot Makassar, 5-7 September 2007

sebaliknya orang-orang Buton pula termasuk kaum yang pandai belayar seperti orang Bugis juga.

Orang-orang Buton sejak lama merantau ke seluruh pelosok dunia Melayu dengan menggunakan perahu berukuran kecil yang hanya dapat menampung lima orang, hingga perahu besar yang dapat memuat barang sekitar 150 ton. Kerajaan Buton secara resminya menjadi sebuah kerajaan Islam pada masa pemerintahan Raja Buton ke-6, yaitu Timbang Timbangan atau Lakilaponto atau Halu Oleo.⁵⁰

4. Sejarah Penutup Aurat (Jilbab) di Indonesia

Berbicara mengenai jilbab di Indonesia, sebenarnya penulis ingin mencari jejak jilbab di Sulawesi selatan tempat bapak M Quraish Shihab di lahirkan, karena susahnya menelusurinya akhirnya tulisan ini akan menelusuri perjalanan jilbab di tanah air.

Kewajiban mengenakan jilbab bagi wanita muslim amat mungkin sudah diketahui sejak lama. Sebab telah banyak ulama-ulama Nusantara yang menuntut ilmu di Tanah Suci. Ilmu yang ditimba di tanah suci, disebarkan kembali ke tanah air oleh para ulama tersebut. Kesadaran untuk menutup aurat sendiri, pastinya dilakukan setidaknya ketika perempuan sedang sholat. G.F Pijper mencatat, istilah 'Mukena', setidaknya telah dikenal sejak tahun 1870-an di masyarakat sunda. Meskipun begitu, pemakaian jilbab dalam kehidupan sehari-hari tidak serta merta terjadi di masyarakat.⁵¹ Satu hal yang pasti, sejak abad ke 19, pemakaian jilbab telah diperjuangkan di masyarakat. Hal itu terlihat dari sejarah gerakan Paderi di Minangkabau. Gerakan revolusioner ini, turut memperjuangkan pemakaian jilbab di masyarakat.⁵²

Di Sulawesi Selatan, Arung Matoa (penguasa) Wajo, yang di panggil La Memmang To Appamadeng, yang berkuasa dari 1821-1825 memberlakukan

⁵⁰Ahmad Kadir, *Masuknya Islam di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tenggara*, hal. 9.

⁵¹Ali Tantowi, *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, Journal of Indonesian Islam, Jakarta: Volume 04, Number 01, June 2010, hal. 69.

⁵²Ali Tantowi, *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, hal.63

syariat Islam. Selain pemberlakuan hukum pidana Islam, ia juga mewajibkan kerudung bagi masyarakat Wajo.⁵³

Menjelang abad ke 20, teknologi cetak yang telah lazim di tanah air turut membantu penyadaran kewajiban perempuan untuk berjilbab di masyarakat. Sayyid Uthman, seorang ulama dari Batavia menulis persoalan jilbab ini dalam bukunya *'Lima Su'al Didalam Perihal Memakai Kerudung'* yang terbit pada Oktober 1899.⁵⁴ Tidak hanya perkembangan teknologi cetak, gerakan reformasi Islam dari timur tengah, khususnya dari Mesir turut mempengaruhi dakwah di Indonesia. Salah satunya yang terdapat di Sumatera Barat.

Ayah Buya Hamka ini mengkritik keras kebaya pendek khas Minangkabau. Kritik beliau dapat kita lihat dalam bukunya, *Cermin Terus*. Kritik keras terhadap pakaian wanita ini kemudian menjadi polemik di masyarakat.⁵⁵

Diceritakan oleh Buya Hamka dalam bukunya yang berjudul *"Ayahku; Riwayat Hidup H Abdul Karîm Amrullâh dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera"*, bahwa ayahnya menentang kebaya pendek itu karena tidak sesuai dengan hadits Nabi dan pendapat ulama-ulama. Memang, lanjut Buya, ada kebaya pendek yang sengaja digunting untuk menunjukkan (maaf) pangkal payudara.⁵⁶

Di pulau Jawa, banyaknya wanita muslim yang tidak menutupi kepala, mendorong gerakan reformis muslim menyiarkan kewajiban jilbab. Pendiri Muhammadiyah, Ahmad Dahlan aktif menyiarkan dan menyatakan bahwa jilbab adalah kewajiban bagi wanita Muslim sejak 1910-an. Ia melakukan dakwah jilbab ini secara bertahap.

Awalnya ia meminta untuk memakai kerudung meskipun rambut terlihat sebagian. Kemudian ia menyarankan mereka untuk memakai *Kudung Sarung* dari Bombay. Pemakaian kudung ini dicemooh oleh sebagian orang. Mereka mencemoohnya dengan mengatakan "pergi ke utara plengkung, kamu akan jadi

⁵³Christian Pelras, *Religion Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi, Archipel*, Volume 29, 1985, hal. 107-135.

⁵⁴Ali Tantowi, *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, hal. 71.

⁵⁵Ali Tantowi, *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, hal. 71.

⁵⁶Hamka, *Ayahku Riwayat Hidup H Abdul Karîm Amrullâh dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Umminda 1982, hal. 192.

haji”. Namun Ahmad Dahlan tak bergeming. Ia berpesan kepada murid-muridnya, “ Hantu tidak menjilat, setan tidak suka yang tidak tahan busuk lidahnya”. Upaya menggemakan kewajiban jilbab ini terus berjalan. Tak hanya itu, ia mendorong wanita untuk belajar dan bekerja, semisal menjadi dokter, ia tetap menekankan wanita untuk menutup aurat dan melakukan pemisahan antara laki-laki dan perempuan.⁵⁷ Organisasi Muhammadiyah sendiri pernah mengungkapkan aurat wanita adalah seluruh badan, kecuali muka dan ujung tangan sampai pergelangan tangan.⁵⁸

Organisasi Al Irsyad juga turut menyuarakan kewajiban jilbab bagi para wanita. Di Pekalongan, Jawa Tengah, kongres Al Irsyad telah membahas isu-isu wanita yang berjudul *Wanita dalam Islam Menurut Pandangan Golongan al-Irsyad*. Salah satu hasil kongresnya menyarankan anggota wanitanya untuk menutupi kepala dan tubuh mereka kecuali wajah dan telapak tangan.⁵⁹

Selain Muhammadiyah dan Al Irsyad, Persis menjadi organisasi yang amat gigih dan aktif menyuarakan kewajiban jilbab bagi wanita. Melalui majalah *Al-Lisaan* tahun 1935, Persis secara tegas menyatakan tubuh wanita yang boleh kelihatan hanya muka dan pergelangan tangan. Itu artinya rambut dan kepala wanita harus ditutup.⁶⁰

Tokoh Persis, Ahmad Hassan menulis syiar pertamanya tentang kewajiban jilbab bagi wanita Muslim pada tahun 1932. Anggota wanita dari Persis pun mengenakan gaya jilbab yang berbeda. Mereka benar-benar menutupi kepala mereka dan hanya menunjukkan wajah. Rambut, leher, telinga dan bagian dada tertutup oleh jilbab. Mereka memakainya tidak hanya ketika melakukan perayaan atau kegiatan keagamaan, tapi juga sebagai pakaian sehari-hari. Ini sebuah kebiasaan baru dan disertai keyakinan bahwa bila wanita yang tidak menutupi kepalanya, maka akan masuk neraka. Hal ini mengundang reaksi sebagian

⁵⁷Ali Tantowi, *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, hal. 71.

⁵⁸PP Muhammadiyah Majlis ‘Aisiyyah, *Tuntunan Mencapai Isteri Islam yang Berarti Hasil dari Putusan Kongres Muhammadiyah Bahagian ‘Aisiyyah ke-26 di Jogjakarta*

⁵⁹Hamid Al-Gadri, “*Indo-Arab dan Tanah Air: Studi Kasus pada Masa Kolonial Belanda*”, dalam *Majalah Aliran Baroe*, No. 36 Tahun 1941, hal. 10.

⁶⁰Ahmad Hasan, “*Toedoeng Kepala*”, dalam *Majalah Al-Lisaan*, No. 2 Tahun 1935, hal. 11-16.

masyarakat. Bahkan akibat memakai jilbab sesuai arahan Persis ini, di *Pamengpeuk*, seorang muslimah dilempari batu.⁶¹

Kegigihan memperjuangkan jilbab, tak hanya dilakukan oleh organisasi muslim reformis. Nahdlatul Ulama menyuarakan hal yang sama. Saat Kongres Nahdlatul Ulama ke-XIII yang digelar pada Juni tahun 1938, di Banten, NU Cabang Surabaya mengusulkan agar kaum ibu dan murid-murid *Madrasah Bannât NU* memakai kudung model Rangkajo Rasuna Said. Alasannya agar kaum ibu menutup auratnya sesuai syariat Islam.

Lebih dari itu, Tohir Bakri mengungkapkan alasan cabang tersebut karena sesuai dengan hukum-hukum Islam dan terdorong untuk mencegah timbulnya korban dari kaum ibu pada zaman modern. Mendengar hal ini, (PBNU) mendukung usul itu, sebab kaum ibu akan menjadi contoh bagi orang awam, kemudian turut menjaganya dari kemaksiatan, dan menghargai kaum ibu di tengah kemaksiatan yang merajalela.⁶²

Akhirnya, memutuskan ustadzah-ustadzah dan murid-murid *Madrasah Banât* memakai kudung model Rangkajo Rasuna Said. Keputusan ini diambil berdasarkan pertimbangan keadaan dan kebiasaan suatu tempat yang berbeda-beda serta belum ada organisasi khusus bagi kaum ibu.⁶³ Dalam keputusan Mukhtamar NU ke-8 di Jakarta, tanggal 2 Muharram 1352 H/ 7 Mei 1933, diungkap bahwa menurut pendapat yang paling shahih dan terpilih, seluruh anggota badan wanita merdeka itu aurat kecuali wajahnya dan kedua telapak tangannya, baik bagian dalam ataupun luarnya.⁶⁴

Tahun 1940 di Solo, dua orang tokoh keturunan Bani Alawi, Idrus Al-Mansyhur dan Ali Bin yahya mulai menggerakkan dakwah pemakaian '*berguk*' bagi wanita. '*Berguk*' berasal dari kata *Burqa*. Di sebuah pertemuan yang dihadiri 60 orang, terdapat keprihatinan di kalangan mereka akan degradasi moral kaum

⁶¹Ali Tantowi, *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, hal. 71.

⁶²Sahal Mahfudh, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtamar Munas Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010 M*, Surabaya: Khalista, 2011, hal. 131.

⁶³Sahal Mahfudh, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtamar Munas Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010 M*, hal. 131.

⁶⁴Sahal Mahfudh, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtamar Munas Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010M*, hal. 131.

wanita. Ketika itu dibicarakan, sudah banyak wanita yang keluar tanpa kerudung. Sebagai keturunan Rasulullah SAW, mereka merasa telah mengkhianati beliau. Ahmad bin Abdullah Assegaf, Segaf Al Habsyi dan Abdul Kadir Al Jufri sependapat untuk mewajibkan *Berguk* kepada wanita dikalangan *Alawiyyîn*. Dakwah ini tidak hanya di Solo, namun mulai merebak ke Surabaya dan menimbulkan pertentangan. Namun akhirnya kampanye pemakaian '*Berguk*' surut dengan sendirinya.

Upaya memperjuangkan jilbab tak sedikit mendapat pertentangan. Perang kata-kata melalui media massa mewarnai era 1930-40an. Majalah *Aliran Baroe* yang berafiliasi dengan Partai Arab Indonesia (PAI), tidak mendukung kewajiban jilbab. Majalah ini berseteru dengan beberapa pihak. Sikap PAI yang tidak mengurus soal jilbab ini mendapat kritikan dari Siti Zoebaidah melalui majalah *Al Fatch*. Lewat majalah milik *Aisyiyah* –organisasi perempuan yang menginduk pada Muhammadiyah- ini,⁶⁵ Siti Zoebaidah menegaskan bahwa wajib bagi kaum muslimat memakai jilbab.⁶⁶ Kaum *Aisyiyah* memang dikenal selalu memakai jilbab. Hal ini diungkap dalam Majalah Berita Tahunan Muhammadiyah Hindia Timur 1927 bahwa, "*Rambut kaum Aisyiyah selalu ditutup dan tidak akan ditunjukkan, sebab termasuk aurat.*"⁶⁷

Jika pada masa sebelum kemerdekaan perjuangan jilbab diwarnai polemik di media massa, namun di orde baru perjuangan jilbab semakin berat. Perjuangan umat Islam khususnya muslimah mendapat tentangan keras dari pemerintah, khususnya pejabat dinas pendidikan dan pihak militer.

Militer, dalam hal ini angkatan darat, muncul sebagai kekuatan yang sangat dominan dalam panggung politik orde baru. Militer Indonesia mendominasi posisi-posisi strategis baik eksekutif, legislatif, maupun birokrasi.

⁶⁵Ali Tantowi, *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, hal. 71.

⁶⁶Hamid Al-Gadri, "*Indo-Arab dan Tanah Air: Studi Kasus pada Masa Kolonial Belanda*", hal. 10.

⁶⁷Majalah Berita Tahunan Muhammadiyah Hindia Timur, diterbitkan Pengurus Besar Muhammadiyah. Nafakah Dari Hoofd Comite Congres Mohammadiyah, Djokjakarta, 1927, hal. 13-14.

Pada tahun 1972, 22 dari 26 gubernur adalah bekas perwira militer, demikian juga 67 % dari bupati dan camat serta 40% dari kepala desa.⁶⁸

Selama dua dekade pemerintahan orde baru, terhitung 71,4 % posisi-posisi strategis dalam birokrasi pusat yang tertinggi diduduki militer. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan sendiri untuk tahun 1982 terdiri dari 44 % militer. Sejarawan Alwi Alatas menilai salah satu tujuan utama dominasi militer ini adalah untuk mengawal tercapainya tujuan orde baru. Pemerintah orde baru mencita-citakan suksesnya program pembangunan yang mereka canangkan dan untuk itu dibutuhkan kestabilan politik dan ekonomi yang ditopang kuat oleh kestabilan pertahanan dan keamanan.⁶⁹

Hal senada juga diungkapkan oleh sejarawan Tiar Anwar Bachtiar. Menurutnya, dalam membangun stabilitas politik dan keamanan serta pemulihan ekonomi negara, Soehato dikelilingi tentara dan teknokrat. Tentara digunakan sebagai kekuatan untuk pemulihan keamanan nasional, sedangkan teknokrat dimanfaatkan untuk mewujudkan target ekonomi pemerintah orde baru.⁷⁰

Dominasi militer ini sangat dirasakan oleh para ulama. Ruang gerak mereka untuk menyiarkan nilai-nilai agama sering kali harus berbenturan dengan pihak militer yang kerap dirasakan sebagai anti Islam. Sifat birokrasi militer yang kaku telah membuat kalangan Islam menemui kesulitan untuk memperjuangkan aspirasinya agar diterima oleh pemerintah, termasuk dalam masalah jilbab di kalangan pelajar putri.

Salah satu hal yang menggelitik untuk dikaji lebih jauh adalah masuknya watak militerisme dalam kebijakan-kebijakan Depdikbud. Kebijakan wajibnya seragam sekolah dalam SK Dirjen Dikdasmen No.052 tahun 1982 tampaknya mengindikasikan hal itu. di dalam SK itu, sebenarnya tidak dilarang penggunaan jilbab oleh pelajar-pelajar muslimah di SMA-SMA Negeri, hanya saja, bila

⁶⁸Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, Jakarta: Al-I'tishom, 2001, hal. 17.

⁶⁹Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, hal. 18.

⁷⁰Tiar Anwar Bachtiar, *Lajur-lajur Pemikiran Islam Kilasan Pergulatan Intelektual Islam Indonesia*, Depok: Komunitas Nuun, 2011, hal. 54.

mereka ingin memakai jilbab di sekolah, maka harus secara keseluruhan pelajar putri di sekolah memakai jilbab.

Dengan kata lain hanya ada satu paket seragam saja di sekolah. Dan pilihan untuk pelajar-pelajar muslimah: pakai jilbab seluruhnya atau tidak sama sekali? Tentu tidak aneh bila hal ini menimbulkan tanda tanya, terutama di kalangan yang mendukung jilbab. Apakah ini sebuah bentuk penerapan budaya militer di sekolah-sekolah menengah negeri atau hanya sekadar keinginan mengenakan jilbab menjadi mustahil bagi kebanyakan pelajar muslimah?⁷¹

Upaya yang dilakukan pemerintah lewat pihak sekolah dalam menyelesaikan masalah larangan jilbab juga memperlihatkan pendekatan militer di dalamnya. Contohnya, ketika Ratu, salah seorang pelajar putri yang berusaha memakai jilbab maka hal ini menjadi bermasalah dengan pihak sekolah. Muttaqien, salah seorang anggota keluarga Ratu menganggap bahwa pemerintah pada saat itu menghadapi munculnya jilbab di SMA-SMA Negeri dengan *security approach* (pendekatan keamanan). Ketika datang ke SMAN 68 untuk membicarakan masalah adiknya, ia menemui Kepala Sekolah, Subandio. Namun pada saat itu Subandio didampingi oleh seorang Kolonel Ass. Intel Kodam Jaya. Ketika itu ia diancam akan ditangkap kalau “*macam-macam.*” SMAN 68 sendiri pada saat ia datang, dijaga oleh mobil militer. Tetapi Muttaqien mengakui juga bahwa keadaan itu terjadi karena anak buahnya di PII-di luar pengetahuannya-telah menteror Subandio, bahkan dengan ancaman “*Bapak besok akan mati!*” Selain itu, rumah para siswi berjilbab, atau orang-orang yang dianggap memengaruhi siswi-siswi berjilbab, didatangi oleh intelijen. Ketua RT mereka ditanyai dan diberi peringatan untuk berhati-hati terhadap mereka. Pihak keluarga didatangi dan diberi ancaman.⁷²

Terlihat juga ketidakpahaman guru maupun pejabat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Depdikbud/ P dan K) terhadap masalah hukum Islam dalam hal pakaian muslimah. Sebagai contoh, tidak lama setelah

⁷¹Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, hal. 18-19.

⁷²Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, hal. 18.

kemunculan SK 052, terjadi kasus pelarangan jilbab di SMAN 3 Bandung pada tahun 1982. Wargono, guru olah raga di sekolah itu mengutip ayat-ayat Al-Qur'an dan menyatakan masalah pakaian dikembalikan kepada ciri-ciri (tradisi setiap bangsa). Menurutnya, penutup aurat yang dituntut oleh ayat-ayat tersebut perlu disesuaikan dengan kebiasaan masyarakat Indonesia dan bukan menurut kebiasaan di tempat Islam berasal. Guru olah raga ini mewajibkan murid-muridnya mengenakan *hot pants* (celana pendek diatas lutut) pada saat pelajaran olah raga. Siswi-siswi berjilbab yang bertahan ingin mengenakan *training pack* diancam mendapat nilai 2 di rapor untuk mata pelajaran olah raga.⁷³

Awal tahun 1980-an memang merupakan periode konflik antara Islam dan Pemerintah. Kedua pihak saling berlawanan atau konflik antara Islam dan pemerintah. Kedua pihak kerap bersitegang. Politik Pemerintah Orde Baru yang represif terhadap umat Islam turut memperkeruh persoalan ini.⁷⁴

Pada kasus jilbab ini, Depdikbud rupaya tidak bisa menutupi sikap curiganya terhadap siswi berjilbab. Sebagaimana pada kasus Tri Wulandari di Jember. Pihak Kodim 0824 Jember sempat memanggilnya karena dicurigai sebagai anggota Jamaah Imron. Jilbab pada saat itu dianggap sebagai perwujudan gerakan politik yang mengancam pihak pemerintah.

Maret 1984, pihak Depdikbud mengeluarkan penjelasan tentang pakaian seragam sekolah, di dalamnya secara jelas menguraikan sudut pandang Depdikbud terhadap bermunculannya jilbab di sekolah-sekolah negeri serta protes-protes sekelompok masyarakat terhadap SK 052.

Sikap sekelompok masyarakat tersebut dimanfaatkan oleh golongan tertentu untuk menentang pemerintah, antara lain memperalat siswi di beberapa sekolah pada beberapa kota besar untuk mengenakan sejenis pakaian yang menyimpang/tidak sesuai dengan ketentuan pakaian seragam sekolah. Terutama sekali perlu ditegaskan, bahwa pakaian seragam sekolah tidak menentang ajaran

⁷³Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, hal. 18.

⁷⁴Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, hal. 18.

Islam. Dan sebaliknya bahwa “aksi jilbab” yang dilancarkan oknum-oknum tertentu, bukan suatu gerakan agama, melainkan merupakan gerakan politik.

Cara pandang seperti ini tampaknya menurun pada sebagian guru, sehingga sikap mereka tidak ramah atau bahkan membenci siswi-siswi yang memakai jilbab. Seorang guru SMAN 31 Jakarta pernah menuding siswi berjilbab di sekolah itu bahwa cara berpakaian mereka “mewakili gerakan tertentu.” Namun ketika ditanya gerakan apa yang dimaksud, sang guru diam, tidak bisa menjawab.

Salah satu siswi berjilbab di SMAN 68 Jakarta, di dalam catatan hariannya, menuliskan perkataan salah seorang guru agamanya, “*Kalau kalian berjilbab karena Allah, maka Bapak tidak dapat melarang kalian, tapi kalau kalian berjilbab karena ada unsur-unsur politik dan sebagainya, maka hal ini kami serahkan pada pihak sekolah.*”

Berangkat dari kenyataan-kenyataan di atas, maka tidak mengherankan bila SK ini segera memakan korban. Pelajar-pelajar berjilbab sampai ada yang dikeluarkan dan dipindahkan dari sekolah, diskors, dicap seperti gerakan laten PKI, diinterogasi di ruang BP, dikejar-kejar kepala sekolah yang selalu berlindung di balik kalimat, “*Saya hanya melaksanakan perintah atasan.*”, kemudian dimaki-maki oleh orang tua sendiri, dan lain sebagainya.

Hal ini sebetulnya tidak perlu terjadi, bila pihak Depdikbud konsisten dengan apa yang dinyatakannya. Di dalam SK 052, tertulis adanya masa peralihan dua tahun untuk menerapkan aturan seragam sekolah nasional secara penuh. Jadi baru pada tahun ajaran 1984 atau 1985 pakaian seragam ini baru digunakan secara penuh. Sementara dalam *Wartasiswa* yang dikeluarkan Depdikbud sendiri, dengan jelas menyatakan,

Keputusan yang mengatur ketentuan Pakaian seragam sekolah secara nasional ini adalah suatu “Pedoman”, bukan instruksi atau surat perintah, sehingga tidak memuat sanksi atau bersifat paksaan. Jadi sanksi hukum tidak ada, namun besar kemungkinan yang akan terjadi adalah sanksi sosial yang datang dari sekolah lain yang telah menerapkan atau dari tim penilai sekolah teladan yang memasukkan kategori yang belum dapat memenuhi kriteria.”

Pada kenyataannya, bukan seperti itu yang terjadi. Sanksi umumnya datang dari pihak Kepala sekolah dan guru-guru dalam bentuk sindiran-sindiran, tekanan, larangan belajar, hingga pengembalian pada orang tua. Walaupun tidak ada pernyataan yang jelas-jelas melarang jilbab atau jilbab, SK 052 segera menjadi landasan bagi pihak sekolah untuk ‘*mengharamkan*’ pemakaian jilbab oleh siswi-siswi di sekolah tersebut.⁷⁵

Tanggapan beberapa ormas Islam serta masyarakat mulai bermunculan. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) mengirimkan suratnya pada pengurus MUI pada tanggal 8 Desember 1982. Dalam surat setebal empat halaman itu, DDII mengungkapkan keprihatinannya atas masalah-masalah jilbab yang sedang terjadi. DDII juga mengusulkan diadakannya “*Musyawah Ukhuwah Islamiyah*” yang melibatkan pemimpin ormas-ormas di bidang pendidikan Islam untuk membicarakan masalah tersebut. DDII terus berkorespondensi dengan MUI. Pada akhir Desember mereka mengirimkan informasi tambahan pada MUI tentang masalah yang sama, dan sebulan berikutnya kembali mengirimkan informasi tambahan yang mereka kumpulkan.

Pengurus PII Wilayah Jakarta mengirimkan surat pernyataan, (pada tanggal 8 Januari 1983) kepada semua pihak yang berwenang dan terlibat, antara lain ditujukan kepada Ketua MPR-DPR, Menteri-menteri, dan MUI, untuk ikut menuntaskan masalah jilbab. Pada tanggal 17 Januari 1983, Pimpinan Pusat Badan Pembela Masjidil Aqsho (BPMA) menyampaikan, “*Teriakan hati kepada semua pihak yang menangani pendidikan.*” Mereka menyatakan bahwa memakai jilbab merupakan kewajiban bagi kaum mukminah, pemakainya dijamin oleh konstitusi, dan pelarangannya akan menimbulkan keresahan di tengah masyarakat. Pengurus Pusat Wanita Muslim juga memberi perhatian terhadap masalah ini dengan mengirim surat pada tanggal 21 Januari 1983 yang ditujukan kepada Menteri P dan K. Dalam surat ini, Mendikbud diminta untuk “*mengambil kebijaksanaan dengan memberi kelonggaran kepada mereka yang*

⁷⁵Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, hal. 18

ingin berbusana sesuai dengan keyakinan ajaran agamanya dan untuk tetap dapat mengikuti pelajaran.”

Media massa *Serial Media Dakwah* dan *Harian Pelita* turut membantu perjuangan jilbab, mereka banyak meliput pihak yang merasa dirugikan oleh permasalahan jilbab, pemberitaan *Tempo* pada tanggal 11 Desember 1982, yang berjudul “*Larangan Buat Si Kudung*” walaupun hanya sekali memberi dukungan tersendiri bagi pelajar-pelajar berjilbab.

Pada tanggal 15 Januari 1983, siswi-siswi yang berjilbab dari SMA, SMEA, dan SGA Tangerang, Bekasi, dan Jakarta juga mengajukan protes ke DPRD DKI Jakarta menuntut agar dibolehkan mengikuti pelajaran dengan tetap mengenakan pakaian muslimah.⁷⁶

Pada masa-masa berikutnya, terjadi komunikasi yang semakin intensif antara umat Islam yang diwakili MUI dengan pemerintah (Depdikbud). Meskipun dialog tak kunjung hasil dan pelarangan jilbab terus terjadi, tapi tidak membuat MUI menyerah memperjuangkan jilbab. Tekanan dari masyarakat, media massa, dan MUI justru semakin kuat. Depdikbud dibawah menteri dan Dirjen Dikdasmennya, Fuad Hasan dan Hasan Walinono, mau tidak mau mempertimbangkan kembali peraturan seragam yang ada.

Sementara di tingkat nasional, berdirinya ICMI, telah merubah haluan Pemerintah menjadi lebih akomodatif terhadap Islam. Fuad Hasan, pada awalnya terlihat enggan untuk mengubah peraturan seragam, boleh jadi karena sikap pemerintah Orde Baru yang selama ini cenderung anti Islam. Namun, bandul telah bergeser, dan Depdikbud pun mau tidak mau harus mengikuti bandul itu.

Akhir 1989 atau awal 1990, MUI mengadakan Munas dan menghasilkan keputusan perlunya meninjau kembali peraturan tentang seragam sekolah. Menindaklanjuti hasil Munas tersebut, MUI beberapa kali menemui Depdikbud, terutama dengan Hasan Walinono, Dirjen Dikdasmen. Pada pertemuan di sebuah restoran di kawasan Monas, bulan Desember 1990, kedua belah pihak sepakat

⁷⁶Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek*, hal. 18.

untuk menyempurnakan peraturan seragam sekolah. Akhirnya, saat yang ditunggu-tunggu itu tiba. Pada tanggal 16 Februari 1991, SK seragam sekolah yang baru resmi ditandatangani, setelah melalui proses konsultasi dengan banyak pihak, termasuk Kejaksaan Agung, Menpan, Pimpinan Komisi XI, DPR RI, dan Bakin.

Dalam SK yang baru itu, SK No. 100/C/Kep/D/1991, tidak disebutkan kata jilbab, tetapi yang digunakan adalah istilah "*seragam khas*." Dalam peraturan tersebut, dinyatakan "*Siswi (SMP dan SMA) yang karena keyakinan pribadinya menghendaki penggunaan pakaian seragam sekolah yang khas dapat mengenakan pakaian seragam khas yang warna dan rancangan sesuai lampiran III dan IV.*" Pada lampirannya bisa dilihat bentuk seragam khas yang dimaksud, yang tidak lain adalah busana muslimah dengan jilbab atau jilbabnya.⁷⁷

Perjuangan pemakaian jilbab selama bertahun-tahun, yang diwarnai sikap represif aparat, pendidik dan pejabat akhirnya membuahkan hasil. Keringat, derita, stigma dan air mata demi menjaga kemuliaan wanita itu mampu mejadi pembuka jalan bagi diterimanya jilbab di Indonesia.

Perjuangan syariat jilbab memang bukan perkara mudah. Semenjak masuknya Islam ke nusantara, terjadi proses bertahap dalam menjadikan jilbab sebagai bagian dari masyarakat di nusantara. Proses bertahap ini berbeda-beda di setiap wilayahnya. Di daerah dikenal Islam berpengaruh amat kuat seperti Aceh dan Minangkabau, Islam telah meresap jauh ke adat masyarakat hingga ke soal berpakaian sehingga membuat masyarakatnya lebih mudah untuk berpakaian lebih tertutup.

Kebijakan-kebijakan kolonial yang kerap mencoba memisahkan Islam dari masyarakat memperberat perjuangan ini. Jilbab dalam kehidupan sehari-hari pun sempat menjadi sesuatu yang asing dari hati umat Islam. Namun Jilbab tak pernah benar-benar lepas dari hati wanita di nusantara. Ibadah sholat lima waktu yang mewajibkan menutup aurat wanita, membuat jilbab tetap hadir meski tidak setiap

⁷⁷Alwi Alatas dan Fifrida Desliyanti, *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek*, hal. 18.

saat. Terus bertambahnya arus umat dan ulama yang pergi ke tanah suci, menggelorakan dakwah di tanah air. Perjuangan ulama yang memanfaatkan media massa turut menghidupkan dakwah jilbab di Indonesia. Peran-peran ormas Islam semacam NU, Muhammadiyah, Al Irsyad, dan Persis yang dengan gigih menanamkan kesadaran berjilbab di masyarakat, perlahan tapi pasti, mampu mengubah rupa wanita Indonesia dalam teduhnya kemuliaan jilbab. Tekad baja para muslimah muda dalam memperjuangkan jilbab di masa orde baru akhirnya mendobrak halangan berjilbab.

C. Sosial-Budaya dan Geografis Mufasir Wahbah al-Zuhaili

1. Geografis dan sejarah Suriah

Republik Arab Suriah bahasa Inggris: Syria, adalah negara yang terletak di Timur Tengah, dengan negara Turki di sebelah utara, Irak di Timur, Laut Tengah di barat dan Yordania di selatan. Suriah beribukota Damaskus.⁷⁸ Sepanjang barat gunung pantai, Suriah beriklim mediteranian, sebagaimana di daerah beriklim mediterania lain, di sana ada musim kering yang panjang dari bulan Mei ke bulan Oktober. Hujan musim panas sangatlah jarang terjadi di Suriah. Di pantai, musim panas sangat panas dan lembap, dengan suhu rata-rata 29°C, ketika musim dingin, daerah ini mempunyai suhu minimal harian 10 °C.⁷⁹

Saat ini, Damaskus masih memiliki jumlah yang cukup besar untuk orang Kristen, gereja-gereja di seluruh kota, terutama di distrik Bab Touma (*The Gate of Thomas* dalam bahasa Aram dan Arab). *Misa* diadakan setiap hari Minggu dan pegawai negeri sipil diberikan waktu ibadah di hari Minggu pagi untuk memungkinkan mereka untuk datang ke gereja, meskipun Minggu adalah hari bekerja di Suriah. Sekolah-sekolah di kabupaten Kristen yang didominasi memiliki hari Sabtu dan Minggu sebagai akhir pekan, sementara akhir pekan resmi Suriah jatuh pada hari Jumat dan Sabtu.⁸⁰

⁷⁸Harwanto Dahlan, *Politik dan Pemerintahan Timur Tengah*, Diklat Kuliah UMY, 1995, hal. 109.

⁷⁹George Lenczowsky, *Timur Tengah di Kancah Dunia*, alih bahasa oleh Asgar Bixby, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1993, hal. 199.

⁸⁰Harwanto Dahlan, *Politik dan Pemerintahan Timur Tengah*, hal. 109.

Suriah merupakan salah satu negara di Timur Tengah yang mulai diperhitungkan keberadaannya pada era pasca Perang Teluk. Hal ini bukan tidak mungkin karena ada anggapan bahwa perdamaian di Timur Tengah tidak akan pernah tercapai tanpa campur tangan Suriah. Jika dilihat ke belakang Suriah dahulu merupakan negara yang mempunyai banyak wilayah yang mencakup seluruh negara yang berada di Timur Mediterania antara lain : Yordania, Lebanon, Israel, dan Propinsi Turki Hatay tetapi akibat imperialis Eropa menyebabkan Suriah kehilangan wilayahnya Yordania dan Israel dipisahkan dengan berada di bawah mandat Inggris. Lebanon diambil untuk melindungi minoritas kristennya dan Hatay dikembalikan kepada Turki demi pertimbangan politik untuk Perancis.⁸¹

Perancis dengan politik *divide et impera* berhasil membagi suriah sendiri menjadi empat wilayah antara lain: Damascus, Lebanon Raya, Aleppo dan Lantakia. Tahun 1925 Damascus dan Aleppo dikembalikan kepada Suriah.⁸²

Prancis pada tanggal 28 September 1941 memberikan kemerdekaan kepada Suriah, dan diikuti dengan proklamasi kemerdekaan bagi Lebanon pada 26 November 1941. Untuk pelaksanaannya Jenderal Catroux mengangkat Sheikh Taj ad-din sebagai presiden Suriah dan Alfred Naccache sebagai presiden Lebanon.⁸³

Pada tahun 1973 perang antara Arab-Israel kembali berkecambuk yang bermula dari perang antara Mesir – Israel, inisiatif perang tersebut dimulai oleh Mesir yang didasarkan atas tindakan Israel menyerang Lebanon Selatan yang merupakan pusat gerilyawan Palestina. Tindakan Mesir tersebut mendapat dukungan dari negara Arab lainnya bersama dengan Suriah, Mesir berhasil merebut benteng Israel “Lini Berlev” pada tanggal 6 Oktober 1973. Sementara Suriah sendiri perlawanan terhadap Israel tidak kalah gencarnya sehingga mampu menggagalkan setiap usaha negara tersebut untuk merebut wilayah Suriah. Tetapi pada tanggal 9-10 Oktober 1973 Israel berhasil melumpuhkan Suriah dengan

⁸¹Harwanto Dahlan, *Politik dan Pemerintahan Timur Tengah*, hal. 109.

⁸²George Lenczowsky, *Timur Tengah di Kancah Dunia*, hal. 199.

⁸³George Lenczowsky, *Timur Tengah di Kancah Dunia*, hal. 203.

membombardir Damascus tanpa perlawanan berarti dan Suriah kembali kehilangan sebagian lagi wilayah Dataran Tinggi Golan.⁸⁴

Berperannya Suriah dalam konflik di Lebanon diawali tahun 1976 berdasarkan mandat dari Liga Arab. Selain itu penempatan Suriah di Lebanon dimaksudkan untuk menghentikan perang saudara dan pertumpahan darah selain itu juga dimaksudkan untuk mencegah pembagian Lebanon dan intervensi asing yang akan mempersulit penyelesaian konflik. Usaha Suriah tersebut dituangkan dalam program pembaharuan yang ditetapkan pada tanggal 14 Februari 1976 oleh Presiden Suriah yang berisi bahwa tidak ada yang menang atau kalah, sistem bagi kekuasaan atas dasar agama masih dipertahankan tapi umat Islam mendapatkan bagian kekuasaan yang lebih besar walaupun kedudukan umat Kristen masih lebih baik.⁸⁵

Pada tahun 1980 kondisi di Lebanon ditandai dengan kemunculan milisi-milisi baru bersenjata yang sebagian besar berafiliasi dengan negara lain. Hizbullah (Syiah), Partai Nasional Liberal (Maronit), Tauhid (Sunni), Murabitun (Sunni, Tentara Pembebasan Palestina (PLO), gerakan nasional (Nasseris) dan jiad Islam (Syiah). Hizbullah, Tauhid, dan Jihad Islam mempunyai hubungan erat dengan Iran, sedangkan PLO dan gerakan Nasional mendapat dukungan dari Suriah dan Partai Nasional Liberal mendapat dukungan dari Israel.⁸⁶

Hal ini dibuktikan bahwa semakin tajamnya fragmentasi dari berbagai pihak, Islam, Kristen, Palestuna dalam konflik di Lebanon. Tiga milisi pro Iran yaitu Hizbullah, Tauhid dan Jihad Islam meghendaki negara Islam modern Iran di Lebanon sedangkan NPL dan SLA (South Lebanon Army) menghendaki Lebanon bekerjasama dengan Israel. Melihat perkembangan perang saudara di Lebanon tersebut sebagai kesempatan untuk mengembalikan Lebanon kepada Suriah, sesuai keinginan Suriah untuk mewudukan Suriah Raya seperti keinginan Presiden Suriah Hafiz Al Ashad. Karena sebenarnya Suriah tidak menyetujui pembentukan negara Lebanon yang berdiri sendiri. Suriah beranggapan bahwa Lebanon merupakan ciptaan politik kolonial Prancis bahwa sebelum Prancis

⁸⁴Riza Sihbudi, *Bara Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 66.

⁸⁵Kirdi Dipoyuda, *Timur Tengah dalam Pergolakan*, Jakarta: Csis, 1992, hal. 163.

⁸⁶Riza Sihbudi, *Bara Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 34.

masuk Suriah pada abad ke XIX Lebanon, Turki, Yordania, Israel dan Propinsi Hatay di Turki merupakan bagian dari wilayah Suriah.⁸⁷

Politik luar negeri Suriah terhadap Lebanon pada tanggal 15 Oktober 2008 dengan membuka hubungan diplomatik dengan Lebanon berdasarkan surat keputusan Presiden Suriah Bashar al-Assad untuk memuluskan jalan bagi pembukaan hubungan diplomatik penuh dengan Lebanon. Keputusan ini menegaskan pembentukan hubungan diplomatik antara Republik Arab Suriah dan Republik Lebanon serta pembentukan misi diplomatik pada tingkat duta besar di ibu kota Lebanon, Beirut.

Pembukaan hubungan diplomatik Suriah dan Libanon dilakukan setelah pertemuan kedua presiden yang menyepakati sejumlah hal, antara lain. pembahasan ulang garis perbatasan wilayah Libanon dan Suriah, pembukaan kedutaan besar, serta kerjasama militer. Pernyataan ini menegaskan kembali keinginan kedua belah pihak untuk menegaskan dan mengkonsolidasikan hubungan dengan dasar saling menghormati kedaulatan dan kemerdekaan masing-masing dan memelihara hubungan persaudaraan kedua negara yang bersahabat untuk merespon aspirasi rakyat kedua negara.⁸⁸

Suriah pernah menjadi wilayah kekuasaan berbagai bangsa, mulai dari berada dibawah kekuasaan bangsa Funisia sebagai nenek moyang mereka, lalu dibawah kekuasaan bangsa Mesir pada tahun 1600 SM, bangsa Aramea pada 1200 SM yang pada saat itu menamai wilayah kekuasaannya “Suriah” berasal dari kata *Syriac* dialek Aramea serta mendirikan kota Damaskus sebagai pusat kegiatan dan tempat tinggal masyarakatnya. Abad ke-6 SM, Suriah menjadi bagian kekuasaan kekaisaran Persia. Selanjutnya pada abad ke-4 SM, Suriah menjadi bagian kekuasaan Imperium Iskandar yang Agung yang berhasil menghancurkan kekuasaan Persia dan membuka jalan bagi penaklukan Suriah dibawah Imperium Romawi. Terpecahnya Imperium Romawi pada abad ke-4 sesudah Masehi menjadikan Suriah berada dibawah kekuasaan Imperium Bizantium yang berpusat di Konstantinopel.

⁸⁷M. Graeme Bannerman, *Republic of Lebanon*, Dalam buku *The Government and Politics of The Middle East and North Africa*. Westview Press, 1980, hal. 78.

⁸⁸Sofyan Efendi, *Unsur-Unsur Pengertian Ilmiah*, Jakarta: LP3ES, hal. 14.

Pada tahun 634-634 M, kaum Muslim Arab berhasil menaklukkan Suriah dan memberikan ciri peninggalan yang begitu kuat hingga saat ini yaitu bahasa Arab dan agama Islam. Tahun 661 M, Suriah menjadi pusat berkembangnya Islam karena Damaskus menjadi ibukota kekuasaan Bani Umayyah. Selanjutnya tahun 1516, Suriah ditaklukkan oleh Imperium Turki Ustmani yang pada saat itu dalam perjalanan menyerang Mesir.⁸⁹

Akhir abad ke-18, banyak daerah-daerah di Suriah dikuasai oleh para *pasha* (panglima perang) setempat. Kemunduran Imperium Turki memberikan peluang bagi masuknya kekuasaan Eropa di Suriah. Kekalahan Turki dalam perang dunia I, menyebabkan Turki harus menyerahkan sebagian wilayah kekuasaannya berada dibawah pengawasan Liga Bangsa-Bangsa.⁹⁰

Prancis mendapatkan hak atas *Levant* (istilah untuk wilayah Suriah dan Lebanon) dibawah pengawasan Liga Bangsa-Bangsa berdasarkan keputusan Konferensi San Remo yang Akta mandatnya ditanda tangani di London pada 24 Juli 1922. Alasan Prancis mendapatkan hak atas Levant sendiri didasarkan kepada hubungan sejarah yang panjang antara Prancis dengan penguasa Suriah jauh sebelum terjadinya perang salib. Pada saat itu Prancis menerima Kapitulasi Sultan mengenai izin didirikannya kantor dagang dan konsulat Prancis di Suriah. Hubungan baik tersebut dilanjutkan oleh Henri IV, Richelieu dan Louis XIV. Pada 1740, Prancis memperbarui kapitulasi dengan tambahan reverensi khusus atas Levant mengenai tempat-tempat suci di Palestina dan hak istimewa Prancis tersebut dikukuhkan melalui perjanjian pribadi Napoleon dengan Sultan yang berkuasa atas wilayah Suriah pada 1802. Kondisi tersebut selanjutnya mengukuhkan hubungan yang sangat akrab antara Prancis dengan umat Katolik Maronit.⁹¹

Tumbuhnya nasionalisme Arab di Suriah menjadi kekecewaan tersendiri bagi Prancis karena tidak sesuai dengan misi budaya yang diusungnya di Levant,

⁸⁹Robert W Oslon, *Negara dan Bangsa*, edisi ke-6, Grolier International: PT. Widyakarya, 2002, hal. 248.

⁹⁰Philip S Khoury, *Syrian Urban Politics in Transition: the Quarters of Damascus during the French Mandate* dalam buku *The Modern Middle East*, London-New York: 2004, hal. 429.

⁹¹George Lenczowsky, *Timur Tengah di Kancah Dunia*, hal. 198.

selain itu masyarakat Suriah pada saat itu lebih setuju berada dibawah mandat Inggris atau Amerika dari pada Prancis. Melihat kondisi tersebut, Prancis selanjutnya menyerang Damaskus dan mengusir Emir Faisal sebagai pemimpin tentara padang pasir yang nasionalis yang memiliki kekuasaan atas daerah pedalaman Suriah pada saat itu.⁹²

Setelah berhasil menguasai Suriah secara utuh, Prancis mulai melaksanakan politik *divide et impera* dengan memecah belah wilayah Suriah menjadi empat bagian yaitu Lebanon Raya, negara Damaskus meliputi Jabal Druze, Aleppo termasuk sanjaq Alexandretta dan wilayah Lattakia atau wilayah Alawi. Pengawasan atas Levant sendiri dilakukan oleh Komisaris Tinggi Prancis.

2. Awal Masuknya Islam di Syiria

Pembukaan Islam di Suriah terjadi di sekitar 630-an Masehi. Namun sebenarnya, Rasulullah sudah beberapa kali berkunjung ke Suriah, bahkan sebelum diangkat Allah sebagai seorang Rasul. Suriah merupakan negeri perdagangan yang acap kali dikunjungi para pedagang Arab, termasuk Rasulullah. Syam atau Bilad As-Syam, demikian nama negeri yang ramai menjadi perdagangan Arab tersebut. Suriah merupakan satu bagian dari Negeri Syam, selain Lebanon, Palestina, Yordania dan israil.⁹³

Nama Syam sendiri disebut-sebut mengacu pada salah satu nama putra Nuh yang selamat dari musibah banjir, Sam. Banyak nabi lahir di negeri ini. Dari Syam pula lahir bangsa Semit yang melahirkan agama Ibrahimiyah, yakni Yahudi, Nasrani, dan Islam. Tak seperti negeri Arab lain yang dikelilingi gurun pasir, tanah Syam jauh lebih subur dan banyak meninggalkan peradaban manusia.

Kontak pertama nabi dengan Syam terjadi saat Rasulullah masih berusia remaja, saat itu usia Nabi baru sekitar 12 tahun. Dia turut serta dalam perjalanan dagang pamannya, Abu Thalib. Pada perjalanan inilah terjadi sebuah pertemuan Nabi dengan rahib Nasrani yang mengenalinya sebagai bakal utusan Allah terakhir. Kisah pertemuan tersebut sangat terkenal, mengingat inilah kali pertama

⁹²Philip S Khoury, *Syrian Urban Politics in Transition*, hal. 429-431.

⁹³Ibnu Khaldun, *Tarikh Ibnu Khaldun*, Beirut-Lebanon: Dâr Al-Fikr, 1421H, juz 2, hal. 105.

orang lain melihat sisi kenabian Muhammad meski dia baru diutus hampir 30 tahun setelahnya.⁹⁴

Ketika kedua kalinya Rasulullah kembali ke Syam untuk berdagang menjual barang-barangnya wanita Quraisy yang kemudian menjadi istrinya, Khadijah binti Khuwailid. Setelah era kerasulan, Nabi Muhammad memperhatikan Syam untuk menjadi salah satu medan dakwah. Di antara banyak surat yang ditulis untuk para pembesar negeri, Rasulullah juga mengirimkannya kepada penguasa negeri Bashra, Syam. Sayangnya, surat tersebut tak sampai karena utusan Rasul dihadapang musuh di kawasan Mu'tah, bagian selatan Yordania. Al-Harits bin 'Amir Al-Azdy merupakan sang utusan pembawa surat yang dipenggal lehernya di wilayah tersebut. Maka, pembunuhan ini menjadi pernyataan perang negeri Bushra. Meletuslah Perang Mu'tah akibat insiden tersebut.⁹⁵

Pada masa kholifah abu bakar assidiq panglima perang Khalid bin Walid yang dikenal dengan gelar Pedang Allah, dikirim ke Irak sehingga dapat menduduki Al-Hirah pada tahun 12 H yang waktu itu di bawah kekuasaan Imperium Persia.⁹⁶ Sedangkan ke Palestina, Abu Bakar mengirimkan balatentara di bawah pimpinan Amr bin al-Ash. Sementara ke Syam,⁹⁷ sang khalifah mengirimkan balatentara di bawah pimpinan tiga orang, yaitu Yazid bin Abi Sufyan, Abu Ubaidah bin al-Jarrah, dan Syurahbil bin Hasanah. Karena mendapat perlawanan sengit pasukan Romawi yang menguasai wilayah itu, pasukan Islam pun kewalahan. Akhirnya untuk menambah kekuatan militer yang dipimpin ketiga jenderal itu, Khalid bin Walid yang telah berhasil menaklukkan Irak diperintahkan Abu Bakar untuk meninggalkan negara itu dan berangkat ke Syam.⁹⁸

⁹⁴Shafiyur-Rahmân al-Mubarakfuri, *Sirâh Nabawiyyah*, Jakarta: Ummul Qura, 2015, hal. 127.

⁹⁵Shafiyur-Rahmân al-Mubarakfuri, *Sirâh Nabawiyyah*, hal. 686.

⁹⁶Ismail bin Umar bin Katsir al-Qarsyî Abu al-Fida, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, tt. juz 6. hal. 342-343.

⁹⁷Syam adalah sebutan untuk wilayah Suriah di zaman dulu. Sekarang Syam digunakan untuk sebutan nama lain dari Damaskus, ibukota Suriah. Louis Ma'luf, *al-Munjîd fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986, hal. 382.

⁹⁸Ibnu Hibban, *as-Sirâh li Ibn Hibbân*, juz 1, hal. 430.

Setelah Khalid bin Walid berhasil menaklukkan Syam, ia kemudian bersama Yazid bin Abi Sufyan dan Syurahbil bin Hasanah berangkat menuju Palestina untuk membantu Amr bin al-Ash dalam menghadapi pasukan Romawi. Kedua pasukan pun akhirnya terlibat peperangan yang sengit di daerah Ajnadin. Karena itulah, peperangan ini dalam sejarah Islam dikenal dengan nama Perang Ajnadin. Meski kemenangan di pihak Islam, tapi banyak juga pasukan Islam yang gugur.⁹⁹

Setelah Abu Bakar wafat pada tahun 13 H karena sakit,¹⁰⁰ ekspansi tetap dilanjutkan oleh khalifah berikutnya, Umar bin Khattab. Pada era Umarlah gelombang ekspansi pertama pun dimulai. Wilayah demi wilayah di luar jazirah dapat ditaklukkan. Pada tahun 14 H, Abu Ubaidah bin al-Jarrah bersama Khalid bin Walid dengan pasukan mereka berhasil menaklukkan kota Damaskus dari tangan kekuasaan Bizantium.¹⁰¹ Selanjutnya, dengan menggunakan Suriah sebagai basis pangkalan militer, ekspansi diteruskan ke Mesir di bawah pimpinan Amr bin al-Ash.¹⁰²

3. Pakaian Penutup Aurat Masyarakat Syiria

Pada 20 Julai 2010, Syria mengharamkan pemakaian *niqab* di Universitas-Universitas di negara itu. Ia selaras dengan kerajaan sekular Syria yang menganggap burqa dan niqab sebagai ancaman politik dan terlalu konservatif. Tudung masih dibenarkan. Negara Mesir, Jordan dan Lebanon melarang niqab di tempat awam kerana pencuri mudah menyamar. Turki mengharamkan pemakaian

⁹⁹Ibnu Hibban, *as-Sirâh li Ibn Hibbân*, hal. 450.

¹⁰⁰Abdur Rahmân bin Abû Bakar as-Suyuthî, *Tarîkh al-Khulafâ*, Mesir: Mathbâ'ah as-Sâ'adah, 1952, hal. 74.

¹⁰¹Khalifah bin Khayyath al-Laitsi al-Ushfuri Abu 'Amr, *Tarîkh Khâifah bin Khayyâth*, Damaskus: Dârul Qalâm, 1397 H, hal. 22-23. Bizantium adalah nama asli kota modern Istanbul. Bizantium awalnya diduduki koloni Yunani Dari Megara pada 667 SM dan dinamakan menurut raja mereka, Byzas. Nama "Bizantium" adalah Latinisasi nama Yunani asli Bizantion. Kota ini kemudian direbut oleh Roma dan mengalami kerusakan parah pada tahun 196. Bizantium kemudian dibangun kembali oleh kaisar Romawi Septimius Severus. Konstantinus yang Agung pada 330, menamakannya ulang menjadi Nova Roma (Roma Baru) atau Konstantinoupolis (Konstantinopel). Sejak saat itu, Kekaisaran Romawi Timur yang menjadikan Konstantinopel sebagai ibukota hingga 1453. Setelah direbut oleh Turki Usmani, dan menjadi bagian wilayah Turki modern, Bizantium atau Konstantinopel diganti menjadi Istanbul pada 1930.

¹⁰²Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tarîkh al-Umâm wal Mulk*, Beirut: Dârul Kitab al-Ilmiyyah, 1407 H, juz 2, hal. 511-512.

tudung di universiti. Beberapa negara Barat seperti Perancis turut mengharamkan burqa di tempat terbuka. Perancis, Sepanyol, Belgium dan Belanda sedang menimbang untuk mengharamkan pemakaian niqab dan burqa atas alasan ia menjatuhkan maruah wanita. Britain tidak berhasrat mengikuti dasar Perancis.¹⁰³

Sebelum revolusi suriah sekitar 50 persen perempuan suriah menggunakan cadar dan abaya hitam, sekitar 10 persen berkrudung warna warni akan tetapi tetap memakai abaya hitam, dan sisanya berpakaian seperti muslimah Indonesia, ada juga sebagian kecil yang menggunakan celana jeans ketat meski sampai pahanya tertutup baju panjang, setelah revolusi suriah muslimah yang memakai pakaian ketat dirazia oleh para mujahidin.¹⁰⁴

D. Sosial-Budaya dan Geografis Mufasir Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî

1. Geografis Saudi Arabia

Jazirah Arabia merupakan sambungan dari wilayah gurun yang membentang dari barat Sahara di Afrika hingga timur melintasi Asia, Iran Tengah, dan Gurun Ghobi di Cina. Wilayah itu sangat kering dan panas karena uap air laut yang ada disekitarnya (laut Merah, Laut Hindia, dan laut Arab). Tidak memenuhi kebutuhan untuk mendinginkan daratan luas yang berbatu, namun demikian wilayah ini kaya akan bahan perminyakan.¹⁰⁵

Para penulis klasik membagi negeri Arab menjadi 3 bagian; Arab felix, Arab Petra, dan Arab Gurun, didasarkan atas pembagian wilayah itu ke dalam tiga kekuatan politik pada abad pertama Masehi, yaitu kawasan yang bebas, kawasan yang tunduk pada penguasa Romawi, dan kawasan yang secara nominal berada pada kendali Persia. Arab Gurun meliputi gurun pasir Suriah-Mesopotamia (Badiyah). Wilayah Arab Petra (gunung Batu) berpusar di daratan Sinai dan kerajaan Nabasia, dengan ibukota Petra. Wilayah Arab Felix mencakup bagian lainnya disemenanjung Arab, yang kondisinya tidak banyak diketahui.¹⁰⁶

¹⁰³http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010/07/21/pub/Utusan_Malaysia_&sec_Luar_Negara_&pg_102.html

¹⁰⁴<http://goesantintamujahid./2015/11/pesona-perempuan-perempuan-suriah.html>

¹⁰⁵Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 47

¹⁰⁶Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 48.

Negara terbesar di Jazirah Arab adalah Kerajaan Arab Saudi adalah sebuah negara yang terletak di Asia Barat Daya, berbatasan dengan Teluk Persia dan Laut Merah, serta utara Yaman. Kerajaan ini menempati 80% dari Jazirah Arab. Sebagian besar batas negara Arab Saudi berbatasan dengan Uni Emirat Arab (UAE), Kesultanan Oman, dan Republik Yaman (sebelumnya dua negara terpisah: Republik Arab Yaman atau Yaman Utara, dan Republik Demokrasi Rakyat Yaman atau Yaman Selatan).¹⁰⁷

Nurcholis Majdid sebagaimana di kutip oleh Jaih Mubarak, menggambarkan ciri-ciri utama tatanan masyarakat Arab Pra-Islam adalah sebagai berikut: (a) mereka menganut paham kesukuan (qabilah), (b) mereka memiliki tatasosial politik tertutup dengan partisipasi warga yang terbatas, faktor keturunan lebih penting dibanding dengan faktor kemampuan, (c) kedudukan perempuan cenderung direndahkan, hal ini dapat dilihat dari dua kasus: pertama, perempuan dapat diwariskan, seperti seorang ibu tiri rela dijadikan seorang istri oleh anak tirinya ketika suaminya meninggal; ibu tiri tidak mempunyai hak pilih, baik untuk menerima atau menolaknya; dan kedua, perempuan tidak memperoleh harta pusaka.

Dalam bidang hukum, bangsa Arab ternyata menjadikan adat sebagai sumber hukum dengan berbagai bentuknya. Misalnya dalam hukum perkawinan pada saat itu dikenal dengan Istibla, poliandri, maqthu', badal dan shighar. Laki-laki juga boleh berpoligami dengan jumlah tak terbatas. Dalam hal warisan, anak kecil dan perempuan tidak mendapatkan bagian.¹⁰⁸

Ahmad Amin sebagaimana dikutip oleh Badri Yatim menjelaskan bahwa peradaban pra Islam merupakan pengaruh dari budaya bangsa-bangsa di sekitarnya yang lebih awal maju dari pada kebudayaan dan peradaban Arab. Pengaruh tersebut masuk ke jazirah Arab melalui beberapa jalur; yang terpenting diantaranya adalah: (1) melalui hubungan perdagangan dengan bangsa lain, (2) melalui kerajaan-kerajaan protektorat, Hirrah dan Ghassan, (3) masuknya misi Yahudidan Kristen. Melalui jalur perdagangan, bangsa Arab berhubungan dengan bangsa-bangsa Syria, Persia,

¹⁰⁷Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 42.

¹⁰⁸Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Pustaka Islamika, 2008, hal. 46-48.

Habsyi, Mesir (Qibthi), dan Romawi yang semuanya telah mendapat pengaruh dari kebudayaan Hellenisme. Melalui kerajaan-kerajaan protektorat, banyak berdiri koloni-koloni tawanan perang Romawi dan Persia di Ghassan dan Hirrah. Penganut Yahudi juga banyak mendirikan koloni di jazirah Arab, yang terpenting diantaranya adalah Yatsrib. Begitu juga Kristen yang masuk ke jazirah Arab adalah aliran Nestorian di Hirrah dan aliran jacob-barady di Ghassan. Daerah kristen yang terpenting adalah Najran, sebuah daerah yang subur. Kristen tersebut berhubungan dengan Habasyah (Ethiopia), negara yang melindungi agama ini. Penganut aliran Nestorianlah yang bertindak sebagai penghubung antara kebudayaan Yunani dan kebudayaan Arab pada masa awal kebangkitan Islam.¹⁰⁹

2. Ciri Khas Budaya Saudi Arabia

Menurut Penulis yang dimaksud dengan kebudayaan Arab adalah segala sesuatu yang didapatkan oleh masyarakat arab yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat serta kebiasaan-kebiasaan lainnya. Kebudayaan arab tersebut dapat terlihat dalam tingkah laku masyarakat arab nya sehingga menjadi khas atau ciri yang membedakan dengan masyarakat lainnya. Atau bisa juga dikatakan bahwa budaya arab adalah potensi yang ada pada manusia yang akan mencipta dan membuat karya serta merasa yang didominasi dengan nuansa arab. Salah satu cirinya yang khas adalah penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar dan pergaulan sehari-hari.

Ciri khas yang nampak pada budaya Saudi Arabia adalah: Salah satu ritual yang paling menarik rakyat Arab Saudi, tarian nasional negara. Tarian pedang ini didasarkan pada tradisi Badui kuno: drumer mengalahkan irama dan nyanyian penyair ayat sambil membawa pedang-orang tari bahu ke bahu. Al-sihba musik rakyat, dari Hejaz, memiliki asal-usul di al-Andalus. Di Mekkah, Madinah dan Jeddah, tari dan lagu menggabungkan suara mizmar, instrumen woodwind obo-seperti dikinerja tari mizmar. Drum juga merupakan instrumen penting menurut adat tradisional dan suku. Samri adalah bentuk tradisional populer musik dan tari

¹⁰⁹Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 15.

di mana puisi yang dinyanyikan tari Dabka dalam tarian utara dan perut untuk wanita dengan berbagai gaya seperti halnya style khaleeji dalam gaya timur dan saedi di Hijaz.¹¹⁰

a. Pakaian

Wanita Arab Saudi menggunakan prinsip yang ketat tentang pakaian penutup aurat. masyarakat wanita Saudi Arabia biasa memakai jubah yang menutupi seluruh tubuh dan cadar. Sedangkan masyarakat laki-laki Saudi Arabia biasa memakai gamis panjang dan sorban.¹¹¹ Secara tradisional, laki-laki biasanya memakai baju panjang pergelangan kaki tenunan dari wol atau kapas (dikenal sebagai thawba), dengan keffiyeh (persegi kotak-kotak besar kapas yang diadakan di tempat oleh sebuah gulungan kabel) atau ghutra (kotak putih polos yang terbuat dari katun halus, juga diadakan di tempat oleh sebuah kumparan kabel) dipakai di kepala. Untuk hari dingin yang jarang terjadi, laki-laki Saudi memakai jubah bulu unta (Bisht) di atas. pakaian wanita dihiasi dengan motif suku, koin, manik-manik, benang metalik, dan appliques. Wanita diminta untuk memakai niqab atau burqa saat di tempat umum. Para niqab Saudi biasanya daun panjang slot terbuka untuk mata, slot dipegang bersama oleh sebuah string atau strip sempit kain. Banyak juga memiliki dua atau lebih lapisan tipis yang melekat pada band atas, yang dapat dipakai membalik ke bawah untuk menutup mata.¹¹²

b. Agama

Kerajaan Saudi Arabia adalah sebuah monarki teokratis Islam di mana Islam adalah agama resmi, hukum mengharuskan bahwa semua warga negara Saudi adalah Muslim. Tidak ada kebebasan beragama. Pemerintah tidak memberikan pengakuan hukum atau perlindungan bagi kebebasan beragama, dan ini sangat terbatas dalam praktek. Selain itu, praktek umum agama-agama non-Muslim dilarang Komite Propaganda Kebajikan dan Pencegahan Wakil (yaitu, polisi agama), memberlakukan larangan tersebut. Untuk alasan inilah, budaya

¹¹⁰Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 46-48

¹¹¹Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 46-48

¹¹²Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 45.

Saudi tidak memiliki keragaman ekspresi keagamaan, bangunan, festival tahunan dan acara-acara publik yang terlihat di negara-negara di mana kebebasan beragama diperbolehkan.¹¹³

E. Beografi, Metode Penafsiran dan Pendapat Mufasir

1. Quraish Shihab

a. Beografi Quraish Shihab

M. Quraish Shihab¹¹⁴ adalah seorang mufassir kontemporer yang sangat produktif dalam berkarya. Beliau dilahirkan pada tanggal 16 februari 1944 M di Rappang, Sulawesi Selatan. Ia merupakan salah satu putra dari Abdurrahman Shihab (1905-1986). Ia berasal dari keluarga keturunan Arab Quraisy - Bugis yang terpelajar. Ayahnya, Abdurrahman Shihab adalah seorang ulama dan guru besar dalam bidang tafsir. Abdurrahman Shihab dipandang sebagai salah seorang ulama, pengusaha, dan politikus yang memiliki reputasi baik di kalangan masyarakat Sulawesi Selatan. Kontribusinya dalam bidang pendidikan terbukti dari usahanya membina dua perguruan tinggi di Ujungpandang, yaitu Universitas Muslim Indonesia (UMI), sebuah perguruan tinggi swasta terbesar di kawasan Indonesia bagian timur, dan IAIN Alauddin Ujungpandang. Ia juga tercatat sebagai rektor pada kedua perguruan tinggi tersebut: UMI 1959-1965 dan IAIN 1972–1977.

M. Quraish Shihab juga dikenal Ulama yang mampu menyampaikan pesan-pesan ilahi dengan bahasa yang renyah dan mudah dipahami oleh semua kalangan baik orang akedemis maupun non akedemis. Hal itu terbukti dari karya beliau yang banyak diminati oleh masyarakat Indonesia dan termasuk buku *Best Seller* .

¹¹³Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 45.

¹¹⁴Abdul Aziz Dahlan, *Suplemen Ensiklopedi Islam 2*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996 M, Cet. VIII, hal. 110-112. begitu juga biografi singkat dapat di ambil dari beberapa sumber tulisan, yakni Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, Cet. XIII, hal. 6. dalam poin 'Tentang Penulis' dan 'Kata Pengantar'; Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, Cet. III, hal. V. dalam poin Tentang Penulis, "Riwayat Hidup".

M. Quraish Shihab lahir di lingkungan bernuansa agamis dan dari sinilah beliau tumbuh dan berkembang. Tak pelak lagi keharmonisan keluarga yang demikian dan bimbingan orang tua yang selalu diberikan telah membekas dan berpengaruh besar bagi perkembangan akademisnya pada hari kemudian. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Ujung Pandang menengahnnya di Malang sambil *nyantri* di pondok pesantren Darul hadis al Fiqhiyah di bawah asuhan Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih (wafat di Malang 1962 dalam usia sekitar 65 tahun) yang terletak di kota Malang selama kurang lebih dua tahun. Pada tahun 1958, ia berangkat ke Kairo, Mesir, guna melanjutkan pendidikannya. Dengan bekal pengetahuan yang telah diterimanya ketika bersekolah di Malang. Ia diterima di kelas II Tsanawiyah al Azhar setelah selesai pada tingkat tersebut, ia berniat melanjutkan pendidikannya di Universitas al Azhar di kota yang sama. Jurusan yang dipilihnya adalah tafsîr hadîs pada Fakultas Ushuluddin yaitu Sesuai dengan kecintaannya terhadap bidang yang telah tertanam semenjak kecilnya melalui petuah-petuah serta pengajaran ayahnya. Adapun petuah yang masih terngiang di telinganya dan telah membekas dalam hatinya adalah:

“Aku akan palingkan (tidak memberikan) ayat-ayat ku kepada mereka yang bersikap angkuh di permukaan bumi...”. QS. Al A’râf/7: 146.

Al-qur’an adalah jamuan tuhan,” rugilah yang tidak menghadiri jamuannya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya. demikian bunyi sebuah hadîst.

Bacalah Al-qur’an seakan-akan ia diturunkan kepadamu,” Muḥammad Iqbal.

Rasakanlah keagungan Al-qur’an, sebelum kamu menyentuhnya dengan nalarmu, kata Muhammad Abduh.

Untuk mengantarkanmu mengetahui rahasia ayat-ayat Al-Qur’an , tidaklah cukup kau membacanya empat kali sehari,”. Seru al- Maududi.¹¹⁵

Dari peran sang ayah inilah telah membentuk perkembangan pandangan pemikiran-pemikiran anaknya, begitu juga dalam hal ini dengan M Quraish Shihab. Sehingga dari petuah-petuah tersebut, akhirnya menjadikan suatu benih kecintaan M Quraish Shihab kepada studi Al-Qur’an yang mulai melekat dijiwanya. Bahkan beliau rela mengulang satu tahun hanya untuk mendapatkan

¹¹⁵M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1996, Cet. XIII, hal. 14.

kesempatan studi di jurusan tafsîr. Padahal waktu itu jurusan lain membuka pintu lebar-lebar untuknya.¹¹⁶

Akhirnya studinya dapat ia tempuh dengan lancar dan di tahun 1967 ia berhasil melalui Lc atau setingkat dengan Strata Satu (S1). Kemudian tanpa menunda waktu, ia segera mendaftarkan diri untuk melanjutkan studinya di fakultas yang sama. Maka pada tahun 1969, M. Quraish Shihab berhasil meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang tafsîr Al-qur'an. Sekembalinya ke Ujung Pandang M. Quraish Shihab dipercayakan untuk menjabat sebagai Wakil Rektor Bidang Akademis dan Kemahasiswaan di IAIN Alaudin Ujung Pandang. Selain itu, ia juga menduduki jabatan-jabatan lain, baik dalam kampus maupun luar kampus. M. Quraish Shihab sempat melakukan berbagai penelitian dengan tema "Penerapan Kerukuan Hidup Beragama di Indonesia Timur" tahun 1975 serta "Masalah Wakaf Sulawesi Selatan" di tahun 1978. pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali ke Kairo dalam melanjutkan studinya di Almamater yang lama, di Universitas al Azhar. Kegiatan ini selesai relatif singkat yakni sekitar dua tahun, dan di tahun 1982 berhasil meraih gelar doktor dalam bidang tafsir, setelah mempertahankan Disertasinya dengan Judul *Nazham ad-Durâr li al Biqâ'I : Tahqîq wa Durâsah* gelar tersebut diraih dengan yudisium *Summa Cum Laude*.

Selain peran dari sang ayah yang juga dikenal sebagai ahli tafsir yang mempengaruhi pemikiran M. Quraish Shihab ada juga orang lain yang berjasa mengembangkan pemikirannya yaitu:

Pertama, adalah al Habîb Abdul Qâdir bin Ahmad Bilfaqîh (w. 1897-1962). Beliau merupakan guru atau *Mursyid* M. Quraish Shihab di Pondok Pesantren Dar al Hadîts al-Fiqhiyah di Malang sejak 1956-1958, yaitu terhitung saat beliau nyantri 2 tahun di pondok tersebut. Dari Habîb Abdul Qâdir inilah beliau banyak menimba ilmu walaupun hanya 2 tahun tapi pesan-pesan atau ilmu-ilmu yang beliau ajarkan masih melekat di kepala karena beliau mengajarkan suatu ilmu dengan keikhlasan sebagaimana ungkapan beliau yang menyatakan

¹¹⁶M Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. II, hal. 24.

”Pengajaran kami melengket karena keikhlasan” beliau juga mengingatkan bahwa:

Thariqat yang kita tempuh menuju Allah adalah upaya meraih ilmu dan mengamalkannya, disertai dengan wara’ dan rendah hati serta rasa takut kepada Allah yang melahirkan keikhlasan kepadanya, popularitas bukanlah idaman leluhur Abi’ ‘Alawi, siapa yang mengidamkannya maka dia ‘kecil’. Thariqat mereka adalah Shirathul Mustaqim (jalan lebar yang lurus) yang intinya adalah ketulusan bertaqwa serta zuhud menghindari gemerlapnya dunia, rendah hati, meluruskan niat, membaca wirid walaupun singkat-serta menghindari aib dan keburukan.¹¹⁷

Kedua, yaitu Syekh Abdul Halim Mahmud (1910-1978M) yang juga di gelari dengan “Imam al Gazali Abad XIV H”. beliau adalah Dosen M. Quraish Shihab pada Fakultas Ushuluddin. Guru beliau ini hidup sangat sederhana dan rumah beliau juga sangat sederhana. Syekh Abdul Halim Mahmud ini diakui kegigihannya dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam oleh semua pihak meskipun beliau dikenal sebagai pengamal tasawuf oleh karena itulah tidak heran beliau diangkat sebagai pimpinan tertinggi lembaga-lembaga al Azhar.¹¹⁸

M. Quraish Shihab mulai beraktifitas di dunia akademik dimulai sejak tahun 1969 yaitu ketika ia kembali dari Kairo dengan gelar MA. Pada mulanya ia diangkat sebagai Dosen pengasuh materi tafsir dan *Ulûmul Qur’an* pada IAIN Alaudin Ujung Pandang. Kemudian dipercaya untuk menjabat sebagai wakil Rektor di bidang akedemis dan kemahasiswaan. Selain itu, pimpinan IAIN tempatnya berdedikasi juga sebagai koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (KOPERTAIS) wilayah VII Indonesia bagian Timur yang berlanjut sampai tahun 1980. sekembalinya dari Kairo untuk kedua kalinya, ia masih bekerja di IAIN Alaudin Ujung Pandang. Di Tahun 1984, ia ditugaskan sebagai Dosen di Fakultas Ushuluddin dan Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada kedua lembaga ini, ia juga diberi kepercayaan sesuai dengan bidangnya yaitu mengasuh materi tafsir dan *Ulûmul Qur’an*. Selanjutnya dari

¹¹⁷M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, hal. 20-21.

¹¹⁸M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, hal. 23-24.

tahun 1992 sampai 1998, selama dua periode. Ia terpilih sebagai rektor IAIN Jakarta. Seharusnya periode kedua dari jabatannya berakhir pada tahun 2000. Namun di tahun 1998 ia diangkat sebagai Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan RI ke 6.

Jabatan sebagai Menteri Agama tersebut menurut isu yang terdengar diberikan kepada M. Quraish Shihab karena kedekatan beliau dengan Presiden Soeharto sebab pada awalnya beliau merupakan pengajar di Keluarga Cendana. Jabatan ini sempat dipangkunya dalam waktu yang sangat singkat, yakni hanya beberapa bulan saja. Kenyataan ini disebabkan oleh adanya pergantian kepemimpinan Nasional yang terjadi secara mendadak. Selanjutnya, di tahun 1999 beliau diangkat sebagai Duta Besar Republik Indonesia untuk Mesir, Jibouti, dan Somalia. Tugas ini dilaksanakan dengan baik sampai akhir periode, yaitu tahun 2002. Kemudian beliau ke almaternya dan menekuni tugasnya sebagai seorang Dosen di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat serta Program Pasca Sarjana UIN Jakarta. Pada saat itulah beliau telah menyelesaikan tugasnya sebagai Duta Besar RI.

Adapun karirnya sebagai aktifitas organisasi yang bergerak diluar kampus dimulai sejak di angkat sebagai pembantu pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental. Aktifitas ini dijalani selama bermukim di Ujung Pandang. Ketika pindah ke Jakarta, ia juga banyak aktif dalam berbagai lembaga dan organisasi. Tahun 1984, dalam musyawarah Nasional Ulama Indonesia (Munas MUI) pusat, ia terpilih menjadi salah satu ketuanya kemudian, di tahun 1989, ia juga di tetapkan sebagai anggota Lajnah Pentashih Mushhaf Al-Qur'an yang bernaung di bawah Departemen Agama, lalu ia di angkat sebagai anggota badan pertimbangan pendidikan nasional.

Dalam organisasi kemasyarakatan dan Profesi M. Quraish Shihab banyak terlibat dalam banyak kepengurusan dan berbagai kegiatan. Ketika menjadi bagian dari organisasi tersebut ia selalu berperan aktif, antara lain di pengurus Perhimpunan Ilmu-ilmu Syari'ah, pengurus konsorium ilmu-ilmu agama yang berada di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, ia juga di angkat

sebagai Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim (ICMI). Ketua Perhimpunan Alumni Timur Tengah, dan lain sebagainya.

M. Quraish Shihab dikenal pula sebagai mubaligh yang cukup populer. Terutama dikalangan akademisi. Banyak pengajian yang di asuh dan tidak sedikit acara televisi yang menayangkan ceramah-ceramahnya. Walaupun jabatan yang diemban dan banyaknya aktifitas beliau baik di dalam maupun di luar kampus beliau tetap berusaha untuk meluangkan waktu untuk menulis sebagaimana ungkapan beliau yaitu, “Tetapi yang paling saya harapkan hanya satu, saya tidak ingin mengurangi kegiatan tulis menulis. Saya berharap masih ada waktu tersisa untuk itu. Kebiasaan menulis itu biasanya saya lakukan setelah subuh dan waktu-waktu itu saya harapkan masih bisa digunakan”.¹¹⁹

Adapun beberapa tulisan beliau diantaranya seperti, di surat kabar *Pelita*. Pada setiap hari rabu ia menulis dalam Rubrik “Pelita hati”. Ia juga mengasuh rubrik “Tafsir al Amanah” dalam majalah mingguan yang terbit di Jakarta, al Amanah. Selain itu ia tercatat pula sebagai dewan redaksi majalah *Ulûmul Qur’an* dan *Mimbar Ulama*, keduanya terbit di Jakarta.

Selain menulis diberbagai majalah atau surat kabar beliau juga menghasilkan berbagai macam buku diantaranya: *Tafsîr Al-Manâr: Keistimewaan dan Kelemahannya*, (Ujung Pandang: IAIN Alaudin, 1984); *Membumikan Al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 1994); *Lentera Hati*, (Bandung: Mizan, 1994); *Wawasan Al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 1996); *Untain Permata Buat Anakku*, (Bandung: Mizan, 1998); *Mukjizat Al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 1998); *Menyingkap Tabir Ilahi*, (Jakarta: Lentera Hati, 1998); *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan dan Malaikat*, (Jakarta: Lentera Hati, 1999); *Pengantin Al-Qur’an*, (Jakarta: Lentera Hati, 1999); *Haji Bersama M Quraish Shihab*, (Bandung: Mizan, 1999); *Sahur Bersama M Quraish Shihab*, (Bandung: Mizan, 1999); *Shalat Bersama M Quraish Shihab*, (Jakarta: Abdi Bangsa); *Puasa Bersama M Quraish Shihab*, (Jakarta: Abdi Bangsa); *Fatwa-Fatwa*, (Bandung: Mizan, 1999), 4 jilid; *Hidangan Ilahi: Tafsir Ayat-Ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera

¹¹⁹M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, hal. 6.

Hati, 1999); *Perjalanan Menuju Keabadian: Kematian, Surga dan Ayat-ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000); *Tafsîr Al-Misbâh*, (Jakarta: Lentera hati, 2003), 15 jilid; *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Dalam Pandangan Ulama dan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2004); *Dia Di Mana-Mana: Tangan Tuhan Dibalik Setiap Fenomena*, (Jakarta: Lentera Hati, 2004); *Perempuan*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005); *Logika Agama*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005); *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritik Atas Tafsîr Al Manâr*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006); *Menabur Pesan Ilahi*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006); *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Do'a*, (akan terbit, 2006); *Tafsîr Atas Surah-Surah Pendek Berdasarkan Turunnya Wahyu*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1997).¹²⁰

b. Metode Penafsiran Tafsîr Al-Misbâh

Setidaknya, menurut pakar tafsir al-Azhar University, Abdul Hay al-Farmawi, dalam penafsiran Al-Qur'an dikenal empat macam metode tafsir, yakni metode *tahlili*, metode *ijmali*, metode *muqaran*, dan metode *maudhu'i*.¹²¹ *Tafsir Al-Mishbah* secara khusus, agaknya dapat dikategorikan dalam metode tafsir *tahlili*.

Secara khusus, biasanya ketika M Quraish Shihab menafsirkan Al-Qur'an, menjelaskan terlebih dahulu tentang surat yang hendak ditafsirkan: dari mulai makna surat, tempat turun surat, jumlah ayat dalam surat, sebab turun surat, keutamaan surat, sampai kandungan surat secara umum. Kemudian M Quraish Shihab menuliskan ayat secara berurut dan tematis, artinya, menggabungkan beberapa ayat yang dianggap berbicara suatu tema tertentu. Selanjutnya, M Quraish Shihab menerjemahkan ayat satu persatu, dan menafsirkannya dengan menggunakan analisis korelasi antar ayat atau surat, analisis kebahasaan, riwayat-riwayat yang bersangkutan, dan pendapat-pendapat ulama telah terdahulu.

Dalam hal pengutipan pendapat ulama lain, M Quraish Shihab menyebutkan nama ulama yang bersangkutan. Di antara ulama yang menjadi

¹²⁰M Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 57.

¹²¹Abdul Hayy Al-Farmawi, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'i*. Kairo: Dâr ath-thabâ'ah wa an-Nasyr al-Islâmi, 2005.

sumber pengutipan M Quraish Shihab adalah Muhammad Thahir Ibnu `Asyur dalam tafsirnya *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*,¹²² Muhammad Husain ath-Thabathaba`i dalam tafsirnya *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur`ân*,¹²³ al-Biqâ`I, asy-Sya`rawi, al-Alusi, al-Ghazali, dan lain- lain. Walau dalam menafsirkan Al-qur`an, M Quraish Shihab sedikit banyaknya mengutip pendapat orang lain, namun sering kali dia mencantumkan pendapatnya, dan dikontektualisasi pada keadaan Indonesia.

Dalam menentukan corak tafsir dari suatu kitab tafsir, yang diperhatikan adalah hal yang dominan dalam tafsir tersebut. Menurut Abdul Hay al-Farmawi menjelaskan bahwa dalam tafsir *tahlili* ada beberapa corak penafsiran, yakni *tafsîr bi al-Ma`tsûr*, *tafsîr bi ar-Ray`*, *tafsîr ash-Shufî*, *tafsîr al-Fiqhi*, *tafsîr al-Falsafi*, *tafsîr al-`Ilmi*, dan *tafsîr al-Adâbi al-Ijtimâ`i*.¹²⁴

Dari pengamatan penulis pada *Tafsîr al-Misbâh*, bahwa tafsir ini bercorak tafsir *al-Adâbi al-Ijtimâ`i*. Corak tafsir ini terkonsentrasi pada pengungkapan balaghah dan kemukjizatan Al-Qur`an , menjelaskan makna dan kandungan sesuai hukum alam, memperbaiki tatanan kemasyarakatan umat.¹²⁵

c. Pendapat Quraish Shihab

Pendapat Quraish Shihab tentang Qs An-Nur/24: 31 dan Qs Al-Ahzab/33: 59, sebelum beliau meberi pernyataan beliau banyak menukil dari ahli tafsîr yang berbeda beda pendapat contoh:

al- Qurthubi dalam tafsirnya mengungkapkan bahwa ulama besar, Sa`îd Ibnu Jubair, `Athâ, dan Al- Auzâ`i, berpendapat bahwa yang boleh dilihat hanya wajah wanita, kedua telapak tangan, dan busana yang di pakainya. Sedangkan sahabat nabi Ibn `Abbâs, Qatadah, dan Miswar Ibn Makhzamah boleh termasuk

¹²²M Quraish shihab, *Membumikan Al-Qur`an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Al-Mizan, 1999, hal. 47.

¹²³M Quraish shihab, *Membumikan Al-Qur`an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, hal. 47.

¹²⁴Abdul Hayy Al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû`I*, hal. 80.

¹²⁵M Quraish shihab, *Membumikan Al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, hal. 55.

celak mata, gelang, setengah tangan karena kebiasaan orang arab diwarnai dengan pacar.¹²⁶

Muhammad thâhir Ibn ‘Asyûr, seorang ulama besar dari tunis menulis dalam bukunya bahwa: “adat kebiasaan suatu kaum tidak boleh di paksakan terhadap kaum lain atas nama agama, sebagaimana contoh yang memerintah kaum mukminah agar mengulurkan jilbabnya. Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang arab sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak memperoleh bagian.¹²⁷

Dari kedua pendapat yang berbeda tersebut beliau menyimpulkan orang yang menutup seluruh badan kecuali wajah dan telapak tangan berarti menjalankan bunyi teks ayat itu, bahkan mungkin berlebih. Namun, dalam saat yang sama kita tidak wajar menyatakan terhadap mereka yang tidak memakai kerudung, atau yang menampakkan sebagian tangannya, bahwa mereka secara pasti telah melanggar petunjuk agama” bukankah Al-Qur’an tidak menyebut batas aurat? Para ulama pun ketika membahasnya berbeda pendapat.¹²⁸

2. Wahbah Al-Zuhailî

a. Biografi Wahbah Al-Zuhailî

Wahbah al-Zuhailî dilahirkan pada tahun 1932 M, bertempat di Dair ‘Atiyah kecamatan Faiha, propinsi Damaskus Suriah. Nama lengkapnya adalah Wahbah bin Musthafâ al-Zuhailî, anak dari Musthafâ al-Zuhailî. Yakni, seorang petani yang sederhana dan terkenal dalam keshalihannya.¹²⁹ Sedangkan ibunya bernama Hajjah Fatimah binti Mustafa Sa’adah. Seorang wanita yang memiliki sifat warak dan teguh dalam menjalankan syari’at agama.

Wahbah Zuhailî adalah seorang tokoh di dunia pengetahuan, selain terkenal di bidang tafsir beliau juga seorang ahli fiqh. Hampir dari seluruh waktunya semata-mata hanya difokuskan untuk mengembangkan bidang

¹²⁶M Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 531.

¹²⁷M Qurais Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, hal. 533.

¹²⁸M Qurais Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, hal. 534.

¹²⁹Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 174.

keilmuan. Beliau adalah ulama yang hidup diabad ke-20 yang sejajar dengan tokoh-tokoh lainnya, seperti Thâhir ibnu Âsyûr, Said Hawwâ, Sayyid Qutb, Muḥammad abû Zahrah, Maḥmud Syaltut, Alî Muḥammad al-Khâfif, Abdul Ghânî, Abdul Khâliq dan Muḥammad Salâm Madkur.¹³⁰

Adapun kepribadian beliau adalah sangat terpuji di kalangan masyarakat Syiria baik itu dalam amal-amal ibadahnya maupun ketawadhu'annya, di samping juga memiliki pembawaan yang sederhana, meskipun memiliki mazhab Hanafi, namun dalam pengembangan dakwanya beliau tidak mengedepkan mazhab atau aliran yang dianutnya. tetap bersikap netral dan proporsional.

Dengan dorongan dan bimbingan dari ayahnya, sejak kecil Wahbah al-Zuhailî sudah mengenal dasar-dasar keIslaman. Menginjak usia 7 tahun sebagaimana juga teman-temannya beliau bersekolah ibtidaiyah di kampungnya hingga sampai pada tahun 1946. Memasuki jenjang pendidikan formalnya hampir 6 tahun beliau menghabiskan pendidikan menengahnya, dan pada tahun 1952 beliau mendapatkan ijazah, yang merupakan langkah awal untuk melanjutkan ke perguruan tinggi yaitu Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus, hingga meraih gelar sarjananya pada tahun 1953 M. Kemudian, untuk melanjutkan studi doktornya, beliau memperdalam keilmuannya di Universitas al-Azhar Kairo. Dan pada tahun 1963 maka resmilah beliau sebagai Doktor dengan disertasinya yang berjudul *Atsâr al-Harb fî al-Fiqh al-Islâmi*.¹³¹

Ketika seseorang itu dikatakan tokoh dalam keilmuan kemudian memiliki nilai akademis yang memuaskan, tentunya karena adanya peran dari seorang guru yang sudah membimbing dan mengajariannya. Demikian juga halnya dengan Wahbah al-Zuhailî, penguasaan beliau terhadap berbagai disiplin keilmuan karena banyaknya para syaikh yang beliau datangi dan berguru kepadanya. Seperti, beliau menguasai ilmu dibidang Hadîts karena berguru kepada Muḥammad Hâshim al-Khâtiba as-Syâfi (w. Tahun 1958 M), menguasai ilmu di bidang Teologi berguru dengan syaikh Muḥammad al-Rankusi, Kemudian ilmu Faraidh

¹³⁰Saiful Amîn Ghofûr, *Profil Para Mufasir al-Qur'an*, hal. 175.

¹³¹Saiful Amîn Ghofûr, *Profil Para Mufasir al-Qur'an*, hal. 174.

dan ilmu Wakaf berguru dengan syaikh Judat al-Mardinî (w. 1957 M) dan mempelajari Fiqh Syafi'i dengan syaikh Hasan al-Shati (w. 1962 M). Sedangkan, kepakaran beliau di bidang ilmu Ushûl fiqh dan Mustalahul Hadîts berkat usaha beliau berguru dengan syaikh Muhammad Lutfî al-Fayumi (w.1990 M).

Sementara, di bidang ilmu baca al-Qur'ân seperti Tajwid, beliau belajar dengan syaikh Ahmad al-Samaq dan ilmu Tilawah dengan syaikh Hamdi Juwaijati, dan dalam bidang Bahasa Arab seperti nahwu dan sharaf beliau berguru dengan syaikh Abûal-Hasan al-Qasab.

Kemudian kemahiran beliau di bidang penafsiran atau ilmu Tafsir berkat beliau berguru dengan syaikh Hasan Jankah dan syaikh Shadiq Jankah al-Maidani. Dalam ilmu-ilmu lainnya seperti bahasa yaitu ilmu Sastra dan Balāghah beliau berguru dengan syaikh Shalih Farfur, syaikh Hasan Khatib, Ali Sa'suddin dan syaikh Shubhi al-Khazran.

Mengenai ilmu Sejarah dan Akhlaq beliau berguru dengan syaikh Rasyid Syathi, Hikmat Syathi dan Madhim Mahmud Nasimi, dan banyak lagi guru-guru beliau dan ilmu lainnya yang tidak tercantumkan seperti ilmu Fisika, Kimia, Bahasa Inggris serta ilmu modren lainnya. Dari beberapa guru beliau di atas, maka masih banyak lagi guru-guru beliau ketika di negeri Mesir, seperti Mahmud Syaltut (w. 1963 M), Abdul Rahman Taj, dan Isa Manun merupakan guru beliau di bidang ilmu Fiqh Muqarran. Untuk pemantapan di bidang Fiqh Syafi'i beliau juga berguru dengan Jad al-Rabb Ramadhan (w. 1994 M), Muhammad Hafiz Ghanim, dan Muhammad 'Abdu Dayyin, serta Musthafâ Mujâhid.

Kemudian, dalam bidang Ushul Fiqh beliau berguru juga dengan Musthafa 'Abdul Khâliq beserta anaknya 'Abdul Ghânî Usman Marazuqi, Zhawâhiri al-Syafi'î dan Hasan Wahdan. Dan dalam bidang ilmu Fiqh Perbandingan beliau berguru dengan Abû Zahrah, 'Ali Khafif, Muhammad al-Banna, Muhammad Zafzaf, Muhammad Salâm Madkur, dan Farj al-Sanhurî. Dan tentunya masih banyak lagi guru-guru beliau yang tidak disebutkan lagi.

Perhatian beliau diberbagai ilmu pengetahuan tidak hanya menjadikan beliau aktif dalam menimba ilmu, akan tetapi mejadikan beliau juga sebagai tempat merujuk bagi generasi-generasi setelahnya, dengan berbagai metode dan

kesempatan yang beliau lakukan, yakni melalui berbagai pertemuan majlis ilmu seperti perkuliahan, majlis ta'lim, diskusi, ceramah, dan melalui media massa. Hal ini menjadikan beliau banyak memiliki murid-muridnya, di antaranya adalah Muḥammad Fâruq Hamdân, Muḥammad Nâ'im Yâsîn, 'Abdul al-Satar Abû Ghâdah, 'Abdul Latîf Farfur, Muḥammad Abû Lâil, dan termasuklah putra beliau sendiri yakni Muḥammad Zuhailî, serta masih banyak lagi murid-muridnya ketika beliau sebagai dosen di Fakultas syari'ah dan perguruan tinggi lainnya.

Kecerdasan Wahbah al- Zuhailî telah dibuktikan dengan kesuksesan akademisnya, hingga banyak lembaga-lembaga pendidikan dan lembaga sosial yang dipimpinnya. Selain keterlibatannya pada sector kelembagaan baik pendidikan maupun sosial beliau juga memiliki perhatian besar terhadap berbagai disiplin keilmuan, hal ini dibuktikan dengan keaktifan beliau dan produktif dalam menghasilkan karya-karyanya, meskipun karyanya banyak dalam bidang tafsir dan fiqh akan tetapi dalam penyampaiannya memiliki relevansi terhadap paradigm masyarakat dan perkembangan sains. Di sisi lain, beliau juga aktif dalam menulis artikel dan buku-buku yang jumlahnya hingga melebihi 133 buah buku. Bahkan, jika tulisan-tulisan beliau yang berbentuk risalah dibukukan maka jumlahnya akan melebihi dari 500 makalah.¹³²

Adapun karya-karya beliau yang sudah terbit adalah sebagai berikut:

1. Atsar al-Harb fî al-Fiqh al-Islâmi-Dirâsah Muqâranah, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1963
2. al-Wasit fî Ushûl al-Fiqh, Universitas Damaskus, 1966
3. al-Fiqh al-Islâmi fî Uslub al-Jadid, Maktabah al-Hadits, Damaskus, 1967
4. Nazâriat al-Darûrât al-Syar'iyyah, Maktabah al-Farabi, Damaskus, 1969
5. Nazâriatal-Damân, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1970
6. al-Ushûl al-‘Âmmah li Wahdah al-Din al-Haq, Maktabah al-Abassiyah, Damaskus, 1972
7. al-Alaqât al-Dawliyah fî al-Islâm, Muassasah al-Risâlah, Beirut, 19814
8. al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu, (8 Jilid), Dâr al-Fikr, Damaskus, 1984

¹³²Saiful Âmîn Ghofûr, *Profil Para Mufasîr al-Qur'ân*, hal. 174

9. Ushûl al-Fiqh al-Islâmi (2 Jilid), Dâr al-Fikr, Damaskus, 1986
10. Juhûd Taqîn al-Fiqh al-Islâmi, Muassasah al-Risâlah, Beirut, 1987
11. Fiqh al-Mawâris fial Shari'ah al-Islâmiah, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1987
12. al-Wasâyâ wa al-Waqaf fî al-Fiqh al-Islâmi, Dâr al-Fikr, Damaskus, 1987
13. al-Islâm Din al-Jihâd lâ al-Udwân, Persatuan Dakwah Islam Antar Bangsa, Tripoli, Libya, 1990
14. al-Tafsîr al-Munîr fî al-Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj, (16 Jilid), Dâr al Fikr, Damaskus, 1991
15. al-Qisah al-Qur'âniyyah Hidâyah wa Bayân, Dâr Khair, Damaskus, 1992
16. al-Qur'ân al-Karim al-Bunyâtuh al-Tasri'iyyah aw Khasâisuh al-Hasâriyah, Dâr al- Fikr, Damaskus, 1993
17. al-Ruhsah al-Syari'ah-Ahkâmuhu wa Dawabituhu, Dâr al-Khair, Damaskus, 1994
18. Khasâis al-Kubra liḥuquq al-Insân fî al-Islâm, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1995
19. al-Ulûm al-Syari'ah Bayân al-Wahdah wa al-Istiqlâl, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1996
20. al-Asas wa al-Masâdir al-Ijtihâd al-Musytarikah Bayân al-Sunahwa al-Syiah, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1996.
21. al-Islâm wa Tahadiyyah al-'Asr, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1996
22. Muwajâhah al-Ghazu al-Taqâfi al-Sahyuni wa al-Ajnâbi, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1996
23. al-Taqlid fial-Madhahib al-Islâmiah inda al-Sunah wa al-Syiah, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1996
24. al-Ijtihâd al-Fiqhi al-Hadîts, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1997
25. al-Urûf wa al-Adah, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1997
26. Bay al-Asam, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1997
27. al-Sunnah al-Nabawiyyah, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1997
28. Idârah al-Waqaf al-Kahiri, Dâr al Maktabi, Damaskus, 1998
29. al-Mujâdid Jamaluddin al-Afghani, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1998
30. Taghyir al-Ijtihâd, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 2000
31. Tatbiq al-Syari'ah al-Islâmiah, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 2000

32. *al-Zirâ'i fî al-Siyâsah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh a-Islâmi*, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 1999
33. *Tajdid al-Fiqh al-Islâmi*, Dâr al-Fikr, Damaskus, 2000
34. *al-Taqâfah wa al-Fik*, Dâr al Maktabi, Damaskus, 200
35. *Manhâj al-Da'wah fial-Sirâh a-Nabawiyah*, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 2000
36. *al-Qayyim al-Insâniyah fial-Qur'ân al-Karim*, Dâr a-Maktabi, Damaskus, 2000
37. *Haq al-Hurriah fial-'Alâ*, Dâr al-Fiqr, Damaskus, 2000
38. *al-Insân fî al-Qur'ân*, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 2001
39. *al-Islâm wa Ushûl al-Hadârah al Insâniyah*, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 2001
40. *Ushûl al-Fiqh al-Hanafi*, Dâr al-Maktabi, Damaskus, 2001.

Dari beberapa karya-karya beliau khususnya dalam tafsir, maka terdapat tiga buah kitab tafsîr, yaitu *Tafsîr al-Wajîz*, *Tafsîr al-Wasîth*, dan *Tafsîr al-Munîr*. Ketiga kitab tafsîr tersebut semuanya memiliki ciri dan karakteristik yang berbeda, karena dalam penulisannya menggunakan corak penafsiran yang berbeda dan latar belakang yang berbeda pula. Akan tetapi, ketiga tafsirnya memiliki tujuan yang sama yaitu sebagai upaya dalam menjelaskan dan mengungkap makna-makna al-Qur'an agar mudah dipahami dan kemudian dapat di realisasikan dalam kehidupan sehari-hari.

b. Metode Penafsiran At-Tafsîr Al-Munîr

Dalam *Muqaddimah*, beliau mengatakan bahwa tujuan dari penulisan tafsîr ini adalah menyarankan kepada umat Islam agar berpegang teguh kepada al-Qu'ran secara ilmiah.¹³³

Alî Ayazi menambahkan bahwa tujuan penulisan *Tafsîr al-Munîr* ini adalah memadukan keorisinilan tafsîr klasik dan keindahan tafsîr kontemporer, karena menurut Wahbah Zuhailî banyak orang yang menyudutkan bahwa tafsîr klasik tidak mampu memberikan solusi terhadap problematika kontemporer, sedangkan para mufassir kontemporer banyak melakukan penyimpangan

¹³³Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr Fî Al-'Aqîdah wa Asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Beirut-Libanon: *Dâr al Fikr*, 1991, hal. 97.

interpretasi terhadap ayat Al-Qur'an dengan dalih pembaharuan.¹³⁴ Seperti penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh beberapa mufassir yang basic keilmuannya sains, oleh karena itu, menurutnya, tafsir klasik harus dikemas dengan gaya bahasa kontemporer dan metode yang konsisten sesuai dengan ilmu pengetahuan modern tanpa ada penyimpangan interpretasi.¹³⁵

1). Sumber-Sumber Tafsîr Al-Munîr

Muhammad Alî Ayazi dalam bukunya, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manâhijuhum*, mengatakan bahwa pembahasan kitab tafsir ini menggunakan gabungan antara *tafsîr bi al-Ma'tsûr* dengan *tafsîr bi ar-ra'yi*, serta menggunakan gaya bahasa dan ungkapan yang jelas, yakni gaya bahasa kontemporer yang mudah dipahami bagi generasi sekarang ini. Oleh sebab itu, beliau membagi ayat-ayat berdasarkan topik untuk memelihara bahasan dan penjelasan di dalamnya.¹³⁶

2). Metode (*manhaj*)

Dengan mengamati beberapa metode yang terdapat dalam beberapa kitab '*Ulum Al-Qur'an* Secara metodis sebelum memasuki bahasan ayat, Wahbah al-Zuhaili pada setiap awal surat selalu mendahulukan penjelasan tentang keutamaan dan kandungan surat tersebut, dan sejumlah tema yang terkait dengannya secara garis besar. Setiap tema yang diangkat dan dibahas mencakup aspek bahasa, dengan menjelaskan beberapa istilah yang termaktub dalam sebuah ayat, dengan menerangkan segi-segi balaghah dan gramatika bahasanya.¹³⁷

Dengan demikian, maka metode penafsiran yang dipakai adalah metode *tahlili dan semi tematik*, karena beliau menafsirkan Al-Qur'an dari surat *al-Fatihah* sampai dengan surat *an-Nas* dan memberi tema pada setiap kajian ayat yang sesuai dengan kandungannya, seperti dalam menafsirkan surat *al-Baqarah*

¹³⁴ Seperti penafsiran yang dilakukan oleh mufassir yang yang basik keilmuannya sains dan teknologi semisal Musthafa Mahmud yang merupakan seorang teknokrat, dan Nasr Hamid Abu Zayd.

¹³⁵ Sayyid Muḥammad 'Alî Ayazi, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manâhijuhum*, hal. 685.

¹³⁶ Sayyid Muḥammad Alî Ayazi, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manâhijuhum*, hal. 685.

¹³⁷ Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr Al-Munîr Fî Al-'Aqîdah wa Asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, hal. XVI.

ayat satu sampai lima, beliau memberi tema sifat-sifat orang mukmin dan balasan bagi orang-orang yang bertaqwa. Dan seterusnya sampai surat *an-Nas* selalu memberi tema bahasan di setiap kelompok ayat yang saling berhubungan.

3). Corak (*laun*)

Ada tujuh corak penafsiran seperti pendapat yang dikemukakan oleh Abd al-Hayy al-Farmawi dalam bukunya *muqâddimah fî al-tafsîr al-maudhû'i* di antaranya adalah: *al-tafsîr bi al-ma'tsûr*, *al-tafsîr bi al-ra'yi*, *al tafsîr al-shufî*, *al-tafsîr fiqh*, *al-tafsîr falsafî*, *tafsîr al-'ilm*, dan *tafsîr adabi 'ijtimâ'i*,¹³⁸ maka corak tafsîr al-Munîr, dengan melihat kriteria-kriteria yang ada penulis dapat simpulkan bahwa tafsîr tersebut bercorak '*addabi 'ijtimâ'i* dan *fiqhi*, karena memang Wahbah az-Zuhailî mempunyai basik keilmuan *Fiqh* namun dalam tafsirnya beliau menyajikan dengan gaya bahasa dan redaksi yang sangat teliti, penafsirannya juga disesuaikan dengan situasi yang berkembang dan dibutuhkan dalam di tengah-tengah masyarakat.¹³⁹ Sedikit sekali dia menggunakan tafsir *bi al-'ilmi*, karena memang sudah disebutkan dalam tujuan penulisan tafsirnya bahwa dia akan meng-*counter* beberapa penyimpangan tafsîr kontemporer.

4). Karakteristik

Karakteristik Wahbah dalam penulisan tafsirnya adalah sebagai berikut:

- Pengelompokan tema.
- Menyajikan *al-I'râb*, *al-balâghah*, *al-mufradât al-lughâwiyah*, *asbâb an-nuzûl*, *at-tafsîr wa al-bayân*, dan *fiqh al-hayâh aw al-ahkâm* pada tiap-tiap tema atau ayat-ayat yang dikelompokan.
- Mencantumkan materi-materi yang dimuat dalam ushûl al-Fiqh
- Mengakomodir perdebatan yang terjadi antar ulama madzhab pada tafsîr ayat-ayat *ahkâm*
- Mencantumkan catatan kaki (*footnote*) dalam pengutipan karya orang lain.

¹³⁸ Abd al-Hayy al-Farmawi, *muqâddimah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, tt, 1988, cet.III, hal. 327.

¹³⁹ Abd Qadîr Shâlih, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî 'Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, cet. I, hal. 325.

5). Madzhab

Wahbah Zuhailî dibesarkan di kalangan ulama-ulama madzhab Hanafi, yang membentuk pemikirannya dalam madzhab fiqh, walaupun bermadzhab Hanafi,¹⁴⁰ namun dia tidak fanatik dan menghargai pendapat-pendapat madzhab lain, hal ini dapat dilihat dari bentuk penafsirannya ketika mengupas ayat-ayat yang berhubungan dengan Fiqh.

Terlihat dalam membangun argumennya selain menggunakan analisis yang lazim dipakai dalam fiqh juga terkadang menggunakan alasan medis,¹⁴¹ dan juga dengan memberikan informasi yang seimbang dari masing-masing madzhab, kenetralannya juga terlihat dalam penggunaan referensi, seperti mengutip dari *Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Jashshas untuk pendapat mazhab Hanafi, dan *Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Qurtubi untuk pendapat mazhab Maliki.

Sedangkan dalam masalah teologis, beliau cenderung mengikuti faham *ahl al-Sunnah*, tetapi tidak terjebak pada sikap fanatis dan menghujat madzhab lain. Ini terlihat dalam pembahasannya tentang masalah “Melihat Tuhan” di dunia dan akhirat, yang terdapat pada surat al-An'am ayat 103.¹⁴²

6). Sistematika

Secara sistematika sebelum memasuki bahasan ayat, Wahbah al-Zuhailî pada setiap awal surat selalu mendahulukan penjelasan tentang keutamaan dan kandungan surat tersebut, dan sejumlah tema yang terkait dengannya secara garis besar. Setiap tema yang diangkat dan dibahas mencakup tiga aspek, yaitu: *Pertama*, aspek bahasa, yaitu menjelaskan beberapa istilah yang termaktub dalam sebuah ayat, dengan menerangkan segi-segi balaghah dan gramatika bahasanya.

¹⁴⁰Sayyid Muhammad 'Alî Ayazi, *Al-Mufasssîrîn Hayâtun wa Manhâjuhum*, hal. 684.

¹⁴¹Dalam menafsirkan adza bagi wanita yang menstruasi dengan mengungkapkan beberapa alasan medis, lihat Wahbah Zuhailî, *Tafsîr Munîr*

¹⁴²Menurutnya *abshâr* tidak bisa melihat hakekat Allah yang dikaitkan dengan QS. Al-Baqarah 255, dan pendapat Ibnu Abbas bahwa *abshâr* tidak bisa melihatNya di dunia Tetapi orang yang beriman akan melihatnya di Akhirat dikaitkan dengan QS. Al-Qiyâmat 22-23 dan hadîst *shahihain* انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر, Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr munîr*, Dimasyq: Dâr al-Fikri, 1998, cet. I, hal. 315-316.

Kedua, tafsîr dan bayân,¹⁴³ yaitu deskripsi yang komprehensif terhadap ayat-ayat, sehingga mendapatkan kejelasan tentang makna-makna yang terkandung di dalamnya dan keshahihan hadis-hadis yang terkait dengannya. Dalam kolom ini, beliau mempersingkat penjelasannya jika dalam ayat tersebut tidak terdapat masalah, seperti terlihat dalam penafsirannya terhadap surat al-Baqarah ayat 97-98.¹⁴⁴ Namun, jika ada permasalahan diulasnya secara rinci, seperti permasalahan *naskh* dalam ayat 106 dari surat al-Baqarah.¹⁴⁵ *Ketiga*, *fiqh al-hayât wa al-ahkâm*, yaitu perincian tentang beberapa kesimpulan yang bisa diambil dari beberapa ayat yang berhubungan dengan realitas kehidupan manusia.¹⁴⁶ Dan ketika terdapat masalah-masalah baru dia berusaha untuk menguraikannya sesuai dengan hasil ijtihadnya.

Wahbah Al-Zuhailî sendiri menilai bahwa tafsirnya adalah model tafsir al-Qur'an yang didasarkan pada al-Qur'an sendiri dan hadîts-hadîts shahih, mengungkapkan *asbâb an-nuzûl* dan *takhrij al-hadîts*, menghindari cerita-cerita *Isrâ'iliyât*, riwayat yang buruk, dan polemik, serta bersikap moderat.¹⁴⁷

Dengan melihat fakta data-data di atas, maka Wahbah Zuhailî memenuhi sebagian besar kriteria yang diajukan oleh Khalid Abd ar-Rahman bagi seorang mufassir, diantara kriterianya adalah sebagai berikut:

- *Muthâbaqat tafsâr dan mufasssir*, dengan tidak mengurangi penjelasan makna yang diperlukan, tidak ada tambahan yang tidak sesuai dengan

¹⁴³Bayan, dapat dilihat di setiap tema penafsirannya, yang dimaksud di sini adalah penjelasan dan penafsiran ayat sesuai dengan argumen beliau dengan dukungan beberapa sumber dari bidang kajian yang berhubungan, seperti kajian fiqh dia akan mengambil pendapat beberapa imam mazhab dan dianalisis sesuai dengan keadaan yang sebenarnya, di mana ketika ada argument dari imam madzhab yang kurang cocok dengan kondisi zaman sekarang maka beliau memasukan pendapatnya dengan argument yang logis, berbeda dengan bayan yang dimaksud dalam tafsir Bintu Syati' yang merupakan bayan dalam kajian sastra Arab.

¹⁴⁴Wahbah mengupas secara singkat dalam menafsiri ayat ini, yang isinya tentang sikap Yahudi terhadap Jibril, para Malaikat dan para Rasul, Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*, hal. 232-237.

¹⁴⁵Ayat ini membahas tentang penetapan *naskh al-ahkâm asy-syar'iyyah*, di mana Wahbah Az-Zuhaili menafsiri ayat ini secara rinci dari terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an sampai macam-macam bentuk *naskh* yang ada dalam al-Qur'an dan hukum syar'i, *Tafsîr Al-Munîr*, hal. 257-267.

¹⁴⁶Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr Fi Al-'Aqîdah wa Asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, hal. 9.

¹⁴⁷Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr Al-Munîr*, hal. 5-6.

tujuan dan makam serta menjaga dari penimpangan makna dan yang dikehendaki al-Qur'an;

- Menjaga makna *haqiqi* dan makna *majazi*, yang dimaksud makna *haqiqi* tapi di bawa kedalam makna *majazi* atau sebaliknya;
- *Murât ta'lif* antara makna dan tujuan yang sesuai dengan pembicaraan dan kedekatan antar kata;
- Menjaga *tanâsub* antar ayat;
- Memperhatikan *asbâb an-nuzûl*;
- Memulai dengan bahasa, *sharf* dan *isytiqaq* (derivasi) yang berhubungan dengan *lafadz* disertai dengan pembahasan dengan *tarakib*;
- Menghindari *idd'a* pengulangan al-Qur'an.¹⁴⁸

c. Pendapat Wahbah Al-Zuhailî

Menurut wahbah zuhaili mengenai Qs An-Nûr/24: 31 dan Al-Aḥzâb/33: 59 ayat tersebut menafsirkan bahwa aurat perempuan itu seluruh anggota badan selain wajah dan telapak tangan, maka di perbolehkan untuk melihat bagi orang lain apabila tidak menimbulkan fitnah bagi salah satu dari keduanya, karena yang itu tidak termasuk bagian daripada aurat.¹⁴⁹

Pendapat kedua untuk wajah dan telapak tangan ini haram melihatnya karena akan mendapat perasangka akan terjadinya fitnah. imam baidlowi berpendapat bahwa di perbolehkan membuka kedua telapak tangan dan wajahnya di waktu sholat tidak dari sudut orang yang melihat, maka setiap badan yang dimiliki wanita itu aurat, tidak di perbolehkan melihat kecuali suami dan mahrom yang dekat (bukan saudara jauh), kecuali ada dhorurat seperti ingin mengobati, saat belajar, saat mengajari, dan mendatangkan adanya persaksian.¹⁵⁰

Hukum hukum khusus bagi wanita sebagai berikut pertama: wanita tidak boleh menampakkan tempat-tempat perhiasan bagi kaum laki-laki asing yang bukan mahrah kecuali yang biasa terlihat, yaitu wajah, telapak tangan dan pakaian

¹⁴⁸ Khalid Abd Raḥmân al-Ak, *ushûl at-tafsîr wa qawâ'iduh*, Dimasiq: Dâr An-Nafâis, 1986, Cet II, hal. 81-8.

¹⁴⁹ Wahbah al-Zuhailî, *At-Tafsîr Al-Munîr*, hal. 211.

¹⁵⁰ Wahbah al-Zuhailî, *At-Tafsîr Al-Munîr*, hal. 211.

luar. Ini menunjukkan wajah dan telapak tangan bukan aurat bila tidak menimbulkan fitnah. Kedua: wanita harus menutupi kepala dan seluruh badan, khususnya pada bagian dada untuk menutupi rambut, leher dan bagian sekitar dada, Sebab turun ayat ini, kaum wanita dimasa jahiliyah ketika menutupi kepala dengan krudung, kerudung di selimpangkan ke belakang punggung.¹⁵¹

3. Abdurrahmân bin Nâshir Al-Sa'dî

a. Biografi Abdurrahmân bin Nâshir Al-Sa'dî

Nama lengkapnya adalah *Abû Abdillâh Abdurrahmân bin Nâshir bin Abdullâh bin Nâshir Al Sa'dî* dari Bani Tamim, beliau dilahirkan di kota 'Unaizah di wilayah Qashim pada 12 Muharram 1307 H / 1886 M, ibunya telah meninggal pada saat beliau masih berumur 4 tahun, lalu ayahnya juga meninggal pada tahun 1314 H ketika beliau menginjak umur 8 tahun, menghapalkan Al Qur'an dan menguasai ilmu qira'ah sebelum berusia sebelas tahun. Kemudian mendedikasikan umurnya untuk menuntut ilmu dari para ulama yang berada di kotanya dan kemudian mengajar hingga wafatnya karena sakit pada 24 Jumadits Tsani 1376 H / 1956 M.¹⁵²

Beliau pun menyibukkan diri dengan menuntut ilmu syar'i, beliau membaca pelajaran Hadits kepada Ibrahim bin Hamd bin Jasir, membaca pelajaran Fikih dan Nahwu kepada Muhammad bin Abdul Karîm Asy Syibl, membaca pelajaran tauhid, tafsîr, fiqh dan ushûl fiqh, dan juga nahwu kepada Syaikh Shâlih bin Utsman al-Qadhî di 'Unaizah, beliau guru yang paling banyak ditimba ilmunya oleh Syaikh, beliau belajar secara terus menerus kepadanya sampai tamat hingga ia wafat. Dan beliau juga membaca pelajaran kepada Syaikh Abdullâh bin 'Aidh dan Syaikh Sha'ab bin Abdullâh at-Tuwaijirî, Syaikh Âlî as-Sinânî, Syaikh Âlî bin Nâshir Abû Wa'dî; beliau membaca pelajaran hadîts dan kitab-kitab induk hadîts yang enam kepadanya, maka ia pun memberikan ijazah kepada beliau untuk meriwayatkan hadits. Beliau juga

¹⁵¹Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr Al- Wasîth*: cet.1 Jakarta: Gema Insani, 2013, jilid 2. hal. 715.

¹⁵²Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî, *Al-Wasâ'il al-Mufîdah lil hayât as-sâ'idah*, Saudi Arabia: Maktabah Ar Rusyd, 1425H, hal. 4.

membaca pelajaran kepada Syaikh Muḥammad asy-Syinqithî ketika masih tinggal di Hijaz dulu, kemudian ia pindah ke kota al-Zubair, beliau membaca pelajaran tafsir, hadits dan mushthalah hadits kepadanya sewaktu ia menetap di kota ‘Unaizah.¹⁵³

Ketika umur beliau sudah mencapai 23 tahun, beliau sudah mulai membuka pelajaran, beliau senantiasa belajar dan mengajar, dan memanfaatkan waktunya untuk itu. Beliau juga menggeluti penelitian karya-karya tulis Syaikhul Islâm Ibnu Taimiyah dan karya-karya muridnya Ibnul Qayyim dengan penuh perhatian dan pemahaman, sehingga beliau sangat banyak mengambil faedah dari karya-karya ini.¹⁵⁴

Beliau telah menulis banyak karya yang bermanfaat, kami sebutkan sebagiannya berikut ini:

1. *Taisîr AL-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*
2. *Hasyiyah ‘alâ al Fiqh*
3. *Irsyâd Ulil Bashâ’ir wa Albâb li Ma’rifâti al Fiqh bi Aqrâbi Thurûq wa Aisâril Asbâb*
4. *Tanzîh ad-Dîn wa Hamlatihi wa Rijâlihi min Maftârahu Al Qashîmi fî Aghlâlihi*
5. *Ad Durrah Al Mukhtasharah fî Mahâsinil Islâm*
6. *Al Khuthâb Al ‘Ashriyah*
7. *Al Qawâ’idul Hisîn fî Tafsîril Qur’ân*
8. *Al Hâq Al Wâdhih Al Mubîn fî Syarhi Tauhîd Al Anbiyâ’ wal Mursalîn*
9. *Taudhihul Kafiyah asy-Syâfiyah*
10. *Wujubut Ta’âwun bainal Muslimîn wa Maudhû’ul Jihâd ad-Dîni*
11. *Al Qaul As Sadîd fî Maqâshid At Tauhîd*
12. *Mukhtasâr fî Ushûli Al Fiqh*
13. *Taisîr Lathîf Al Mannân fî Khulashâti Tafsîr Al Qur’ân*
14. *Ar-Riyâdh an-Nadhîrah*

¹⁵³ Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Al-Wasâ’il al-Mufîdah lil hayât as-sâ’idah*, hal. 5.

¹⁵⁴ Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taisîr Lathîf Mannân Fî Khulâshah Tafsîr Al-Qur’ân*, Riyadh Saudi Arabia: Maktabah Ar Rusyd, 1435H, hal. 10

15. *Bahjatu Qulûb al-Abrâr*
16. *Al-Irsyâd ilâ Ma'rifâtil Ahkâm*
17. *Al-Fawâkih asy-Syahiyah fîl Khuthab al-Minbâriyah*
18. *Manhâj as-Sâlikîn wa Taudhih al-Fiqh fî ad-Dîn*
19. *Thâriq al-Wushûl ilâ Ilmi al-Ma'mûl bi ma'rifâti qawâ'id wa Dhawâbith wal Ushûl*
20. *Ad-Dîn ash-Shâhîh yâhullu Jamî'al Masyâkil*
21. *Al-Furûq wa Taqâsim al-Bâdi'ah an-Nâfi'ah*
22. *Al-Adillâh al-Qawathi' wal barâhin fî Ibthâli Ushûl al-Mulhidîn*
23. *Fawâ'id Mustanbithâh*
24. *Al-Wasâ'il al-Mufîdah lil hayât as-sâ'idah*
25. *Syurûh Syâikhul Islâm Ibnu Taimiyyah allâti Raddâ bihâ 'alâl Qadâriyah*
26. *Al-Fatawa as-Sa'diyah*
27. *At-Taudhih wal Bayân li Syajaratil Îmân*
28. *Fathu Rabb al-Hamîd fî Ushûlil 'Aqâ'id wa Tauhîd*
29. *Ad-Dalâ'il al-Qurâniyah*
30. *At-Tanbihât al-Lathîfah 'alâ mahtawât 'alaihi Al-Wasithiyah fîl Mabâhith al-Munifah*
31. *Su'al wa Jawab bi Ahâmmil Muhimmât.*¹⁵⁵

b. Metode *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*

Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî adalah seorang mufassir terkenal di Abad ini, beliau telah menulis sebuah tafsir salah satu yang termasyhur dikalangan para penuntut ilmu. Adapun nama tafsirnya adalah: *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*. Tafsir ini tergolong tafsir kontemporer, karna beliau menyelesaikan penulisan nya pada tahun 1344 H. bertepatan 73 tahun umur beliau. Adapun keistimewaan tafsir ini dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang lainnya antara lain: jelas dan ringkas, menjelaskan Aqidah Ahlussunnah, tafsir yang kontemporer, mengandung nasehat, mengutamakan perumpamaan.

¹⁵⁵Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî, *Taisîr Lathîfil Mannân Fî Khulâshah Tafsîr Al-Qur'ân*, hal. 12.

Tidak diragukan lagi bahwa Kebanyakan mufasir akan mengikuti ulama sebelumnya seperti At-Thabari, Ibnu Kasir dan lain-lain, begitu pula dengan dengan Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî beliau dalam penafsirannya banyak mengikuti Ibnu Taimiyyah dalam Tafsir Majmû' Alfatâwâ, Imamudin Ismail bin Umar bin Katsir dalam Tafsir Ibnu Kasir dan dan Ibnu Qoyim dalam Tafsir Ibnu Qoyim.¹⁵⁶

Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî beliau dalam menulis tafsirnya menggunakan metode ijmâli, metode beliau di antaranya: menafirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara langsung, menjelaskan hubungan antar ayat, menjelaskan Asbâbun Nuzûl, menjelaskan hikmah-hikmah ayat, dan menjelaskan qowa'id dan hukum-hukum fiqih. Adapun metode Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî dalam penulisan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân* adalah menggunakan *Metode Ijmali*, tergolong *Tafsit Birra'yi*, dan memiliki corak *Adabi Wal Ijtimâ'i*.¹⁵⁷

c. Pendapat Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî

Dalam Qs An-Nûr/24: 31 dan Al-Ahzâb/33: 59 Beliau berpendapat bahwa seluruh tubuh perempuan muslim itu aurat, yang dimaksud ayat kecuali yang tampak darinya yaitu baju luar yang berlaku pada umumnya, apabila tidak memenuhi kerreteria tersebut bisa saja menarik pada adanya fitnah.¹⁵⁸

Qs Al-Ahzâb/33: 59 beliau menjelaskan bahwa ayat ini dinamakan ayat hijab, Allah memerintahkan kepada nabi untuk memerintahkan kepada perempuan umum, dimulai dengan istri dan anak-anak nabi, karena keluarga itu lebih kuat dari yang lainnya, perintah pada orang lain itu harus di mulai dari keluarga dulu,

¹⁵⁶Karnaini Ruslan, *Metode dan Corak Penafsiran Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî Analisa Terhadap Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, Tesis, Universitas Islam Negeri Riau, 2014, hal. 71.

¹⁵⁷Karnaini Ruslan, *Metode dan Corak Penafsiran Abdurrahmân bin Nâshir Al-Sa'dî Analisa Terhadap Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, hal. 72.

¹⁵⁸Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî, *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, Bairut: Lebanon, 1376H, hal. 566.

sebagaimana firman Allah yang artinya: “hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka Qs At-Tahrîm/66: 6.¹⁵⁹

¹⁵⁹Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa’dî, *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, hal. 566.

BAB III

DISKURSUS SEPUTAR AURAT

A. Kontroversi Aurat

Secara tinjauan bahasa aurat berasal dari akar kata *Al 'ar* yang bermakna kekurangan atau suatu yang memalukan bila terlihat. Sebagian ahli bahasa berpendapat bahwa aurat berasal dari akar kata *Al 'awar* yang berarti sesuatu yang buruk. Dinamakan aurat karena dipandang tidak pantas bila terbuka, dalam Al-Qur'an kata aurat disebut 4 kali, 2 kali dalam bentuk tunggal (mufrad) dan 2 kali dalam bentuk plural (jama').¹⁶⁰

Kata aurat menurut kamus besar bahasa Indonesia adalah: 1. Bagian badan yang tidak boleh kelihatan (menurut hukum Islam) 2. Kemaluan 3. Organ untuk mengadakan perkembangbiakan.¹⁶¹ Sedangkan Aurat menurut kamus Al-Munawir adalah: aib, cela, cacat, dan segala perkara yang dirasa malu.¹⁶² Sedang dalam kitab *Al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah* aurat adalah suatu anggota badan yang tidak boleh

¹⁶⁰Abdul Al-Karim Zaidan, *Al-Mufashshal fî Ahkâm Al-Mar'ah Wa Al-bait Al-Muslim, Nâsyirûn, Mu'assasah Ar Risalah*, tt, vol II, hal. 143.

¹⁶¹W.J.S. Poerwa Dârminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2006, Edisi III, cet. 3, hal. 66.

¹⁶²Ahmad Warson Al-Munawir, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1057.

ditampakkan dan tidak boleh diperlihatkan oleh lelaki atau perempuan kepada orang lain.¹⁶³

Sedang menurut istilah para ulama, membedakan pengertian aurat antara di dalam dan di luar sholat. Aurat dalam sholat berarti anggota badan yang wajib ditutupi. Sedang di luar sholat aurat berarti anggota badan yang haram dilihat.¹⁶⁴

1. Aurat di dalam Sholat

Dasar kewajiban menutup aurat dalam sholat adalah firman Allah:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

”Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah disetiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”. (QS. Al A’raf/7: 31)

Menyitir komentar At-Thabary, sabab turun ayat ini adalah tradisi thawaf masyarakat arab pra Islam selain Quraisy. Biasanya mereka melaksanakan ritual thawaf dengan telanjang bila tidak mendapat pinjaman pakaian dari orang Quraisy.

Walaupun diturunkan dalam rangka merespon tradisi dalam thawaf, ayat di atas bisa menjadi dalil kewajiban menutup aurat dalam sholat dengan argumen :

- a. Redaksi ”Hai anak adam” merupakan bentuk komunikasi verbal yang ditujukan kepada seluruh manusia. Hal ini mengindikasikan bahwa kandungan ayat tersebut mencakup semua masjid yang digunakan sholat, meskipun turunnya dalam rangka merespon thawaf masyarakat jahiliyyah di masjid Al Haram. Kesimpulan ini sesuai dengan kaidah ushul fiqh:

الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لِأَبْخُصُوصِ السَّبَبِ .

”Yang dijadikan pijakan hukum adalah sisi keumuman lafadz bukan khususan sebab”.

¹⁶³Wizârah al-Auqâf wa al-Syû’un al-Islâmiyyah, *Al-Mausû’ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Dârul Wizârah, jilid 31, 1990, hal. 44.

¹⁶⁴Muhammad ibnu Qasim, *Fath Al Qarîb Al Mujîb*, Surabaya: al-Hidayah, 1996, hal. 13.

- b. Komentar Ibnu Abbas bahwa yang dimaksud dengan *zinâtakun* (pakaian) dalam ayat ini adalah pakaian ketika shalat.¹⁶⁵
- c. Menurut Ar Razi maksud dari zina dalam ayat ini adalah memakai pakaian yang menutup aurat.¹⁶⁶

Ayat di atas diperjelas oleh hadîst riwayat Aisyah Ra:

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ. (رواه الترمذي وابدوداد وابن ماجه وأحمد)¹⁶⁷

”Allah tidak menerima shalat perempuan haid (yang sudah baligh) kecuali dengan memakai kerudung”. (HR. At Tirmidzi, Abu Daud, dan Ahmad).

Secara tekstual hadîst di atas hanya menjelaskan kewajiban bagi seorang wanita untuk memakai penutup kepala ketika shalat. Namun memakai pola *fahwa Al Khittâb*, maka menutup bagian aurat selain kepalapun menjadi wajib. Hal ini dipertegas oleh hadîst riwayat Aisyah Ra. yang lain:

لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْفَجْرَ فَيَشْهَدُ مَعَهُ نِسَاءٌ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ مُتَلَفَعَاتٍ فِي مِرْطُوبِهِنَّ ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى بُيُوتِهِنَّ مَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ.
(رواه البخاري)¹⁶⁸

”Rasulullah SAW, melaksanakan shalat subuh yang diikuti sekelompok wanita muslimah yang memakai pakaian yang menyelimuti tubuh. Kemudian mereka pulang ke rumah masing-masing tanpa ada yang mengenali mereka”. (HR. Al Bukhari).

Menjadi konsesus para ulama’ bahwa 2 kemaluan termasuk aurat. Untuk anggota badan yang lain, perbedaan pendapat mengemuka sebagaimana di bawah ini:

1) Versi Syafi’iyah

¹⁶⁵Muhammad ibn Ahmad As Syirbinî, *Mughnî Al Muhtâj*, Beirut, Dâr Al Kûtûb Al ‘Ilmiyah, vol.I, hal. 397.

¹⁶⁶Abdul Al Karîm Zaidan, *Al Mufashshal fî Ahkâm Al Mar’ah Wa Al bait Al Muslim, Nâsirûn, Mu’assasah Ar Risalah*, tt, vol II, hal. 143

¹⁶⁷H.R. Tirmidzi No. 344, H.R. Abu Daud No. 546, H.R. Imam Ahmad No. 19859, dishahihkan oleh Nashiruddin Al-Albani dalam Kitabnya *Tanqudat Al-Albâni Al-Wadîhat Fîmâ Waqa’a lahû ‘a lahû Fî Tashîh Al-Ahadîts Wa Tadhifihâ Min Akhtâ Wa Ghalathah*.

¹⁶⁸Abû Abdillâh Muhammad Al-Bukhârî, *Shahîh Al-Bukhârî*, Kairo: Dârul Hadîs, hal. 359.

Menurut *Al Masyhur* dari As Syafi'iyah aurat seorang laki-laki dalam shalat adalah anggota badan diantara pusar dan lutut. Pendapat ini berdasarkan hadist Rasulullah SAW,

عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا بَيْنَ سُرَّتِهِ وَرُكْبَتِهِ .

”Aurat laki-laki adalah anggota di antara pusar dan lututnya”.

Meski demikian, menurut syafi'iyah sebagian pusar dan lutut wajib ditutup guna memastikan bahwa anggota yang merupakan aurat telah benar-benar tertutup. Hal ini selaras dengan kaidah fiqh:

مَا لَا يَتِمُّ الْوَجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ .¹⁶⁹

”Suatu hal yang dengannya kewajiban tidak sempurna maka hal tersebut juga wajib hukumnya”.

Untuk aurat perempuan merdeka dalam shalat, menurut versi *Al Madzhab* adalah anggota badan selain wajah dan telapak tangan. Pendapat ini bersumber dari ayat:

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا .

”Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya”. (QS. An-Nûr/24: 31)

Mayoritas syafi'iyah memahami bahwa maksud dari *إلا ما ظهر منها* adalah wajah dan telapak tangan sebagaimana interpretasi Ibn Abbas. Interpretasi tersebut diperkuat oleh larangan nabi. Untuk memakai kaos tangan dan cadar bagi wanita yang sedang ihram. Seandainya telapak tangan dan wajah termasuk aurat dalam ibadah tentu Rasulullah SAW, tidak akan melarang menutupi keduanya ketika ihram.¹⁷⁰

Sedang untuk wanita sahaya, menurut *Al Ashah* sama dengan aurat laki-laki berdasarkan komentar Abu Musa Al Asy'ari:

¹⁶⁹ Abdul Ar-rahmân ibn Muḥammad 'Audi Al Jaziri, *Al Fiqh 'Alâ Al Madzâhib Al Arbâ'ah*, Kairo: Musasah Al-Mukhtar, cet.ke1, 2001, hal. 148.

¹⁷⁰ Muḥammad ibn Syihâb Ar Ramly, *Nihâyah Al Muhtaj*, Beirut: Dâr Al Fikr, vol.II, hal. 9.

رَوَى عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ عَلَى الْمُنْبَرِ إِلَّا لِأَعْرَفَنَ أَحَدًا أَرَادَ أَنْ
يَشْتَرِيَ جَارِيَةً فَيَنْظُرُ إِلَى مَا فَوْقَ الرُّكْبَةِ أَوْ دُونَ السُّرَّةِ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدٌ إِلَّا عَاقَبْتُهُ .

Diriwayatkan Abu Musa Al Asy'ari RA, sesungguhnya Ia berkata di atas mimbar, "Ingatlah! Aku tidak mengetahui seorangpun yang membeli hamba sahaya perempuan kemudian melihat anggota di atas lutut atau di bawah pusar. Tidak seorang melakukan hal itu, bila ada melainkan tentu akan kuhukum".

Mengutip komentar Al Imrany, statemen Abu Musa Al Asy'ari tersebut ternyata di amini oleh para sahabat yang lain dengan bukti tiada satupun komentar "miring" yang mengemuka.¹⁷¹ Dalam dunia ushul fiqh hal ini dapat dikategorikan sebagai *Ijmâ' Sukuti* yang bisa menjadi salah satu sumber hukum. di samping menggunakan dalil *hadîst* atau *atsar* (ucapan) sahabat, syafi'iyah juga menggunakan metode kias (analogi) dalam menentukan aurat hamba sahaya wanita. Logikanya karena kepala seorang sahaya wanita tidak termasuk aurat, maka adanya juga bukan aurat sebagaimana laki-laki.

2) Versi Hanafiyah

Menurut hanafiyah, aurat seorang laki-laki adalah mulai lutut sampai pusar. Mereka berpendapat bahwa lutut termasuk aurat berlandaskan *hadîst* Rasulullah SAW, riwayat Ali bin Abi Thalib "Lutut termasuk aurat" (Ad Daruquthny dan Ad Dailamy).¹⁷²

Menurut hanafiyah aurat wanita merdeka adalah seluruh anggota badan kecuali telapak tangan bagian dalam, muka, dan kedua telapak kaki bagian luar. Menurut mereka telapak kaki tidak termasuk aurat karena resiko kesulitan yang ditanggung dari kewajiban menutup kaki lebih besar dari pada resiko kesulitan

¹⁷¹Yahyâ Ibn Abû Al Khair ibn Sâlim ibn As'ad Al Imrânî, *Al bayân Fî Fiqh Al Imâm As Syâfi'î*, Beirut: Dâr Al Ihya' Al Ilmiyyah, cet.ke-1, 2002, vol.II, hal. 119.

¹⁷²Abdul Ar-rahmân ibn Muḥammad 'Audl Al Jaziri, *Al Fiqh 'Alâ Al Madzâhib Al Arbâ'ah*, hal. 149.

(*masyaqqah*) dalam menutup telapak tangan, padahal telapak tangan tidak termasuk aurat.¹⁷³

Hanafiyah berpendapat bahwa aurat hamba sahaya wanita sama dengan laki-laki ditambah punggung dan perut. Pendapat tersebut diformulasikan melalui metode analogi pada anggota badan antara pusar dan lutut dengan titik temu merupakan anggota yang dianggap menarik menurut lawan jenis (*musytaha*).

3) Versi Malikiyah

Dalam permasalahan shalat, aurat laki-laki dan wanita terbagi menjadi 2, *mughalladhah* (aurat kategori berat) dan *mukhafafah* (kategori ringan). Bagi laki-laki aurat *mughalladhah* adalah 2 kemaluan, 2 buah zakar, dan lubang dubur. Sedang aurat *mukhafafah* aurat *mughalladhah* di tambah kedua pantat dan rambut kemaluan dan pusar. Pendapat ini berdasarkan hadîst An Nas ibn Malik:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَزَا خَيْبَرَ فَأَجْرَى نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي زُقَاقٍ خَيْرٍ
ثُمَّ حَسَرَ الْإِزَارَ عَنْ فَخْدِهِ حَتَّى إِنِّي لَأَنْظُرُ بَيَاضَ فَخْدِ نَبِيِّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (رواه
البخري)¹⁷⁴

”Sesungguhnya Rasulullah SAW, berperang khaibar. Beliau mempercepat kendaraannya di jalan sempit khaibar. Kemudian beliau menyingkap izar dari pahanya sampai aku dapat melihat warna putih paha nabi Muhammad SAW”. (HR. Bukhari).

Aurat *mughalladhah* bagi wanita merdeka adalah anggota badan mulai perut sampai lutut dan anggota badan bagian belakang yang sejajar. Sedang aurat *mukhafafah*nya adalah seluruh anggota badan selain muka, telapak tangan, dan aurat *mughalladhah*. Secara prinsip batasan aurat bagi seorang sahaya wanita sama dengan

¹⁷³Abdul Ar-rahmân ibn Muḥammad 'Audl Al Jaziri, *Al FIqh 'Alâ Al Madzâhib Al Arbâ'ah*, hal. 148.

¹⁷⁴Abû Abdillâh Muḥammad bin Ismâil bin Ibrâhîm bin Mughirah bin Bardizbah Al-Bukhârî, *Shahîh al-bukhârî*, Istanbul Turki: Al-Maktabah Al-Islâmî, 1979, juz1. hal. 97.

laki-laki. Hanya saja bagi sahaya wanita pantat dan rambut kemaluan termasuk aurat *mughalladhah* dan kedua paha termasuk aurat *mukhafafah*.¹⁷⁵

4) Versi Hanabilah

Batas aurat dalam Hanbali menurut pendapat yang paling kuat sama dengan syafi'iyah. Hanya untuk wanita merdeka sesuai dengan *Al Madzhab* telapak tangan termasuk aurat berdasarkan hadîst Rasulullah SAW, riwayat Ibn Mas'ud:

الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ.¹⁷⁶

"Perempuan adalah aurat apabila ia keluar (dari rumah) akan disambut oleh syaitan". (HR. At Turmudzy).

Melihat sisi universalitas teks hadîst di atas, maka isi kandungannya mencakup semua badan wanita kecuali yang sudah dikecualikan dengan piranti dalil. Sedang pengecualian muka karena alasan *masyâqqah* (kesulitan).

2. Aurat di Luar Sholat

Dalil kewajiban menutup aurat di luar shalat adalah hadîst dari Al Miswar ibn Makhramah:

أَقْبَلْتُ بِحَجَرٍ أَحْمَلُهُ نَقِيلٍ وَعَلَيَّ إِزَارٌ خَفِيفٌ قَالَ فَاَنْحَلْ إِزَارِي وَمَعِيَ الْحَجَرُ لَمْ أُسْتَطِعْ أَنْ أَضَعَهُ حَتَّى بَلَغْتُ بِهِ إِلَى مَوْضِعِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارْجِعْ إِلَى ثَوْبِكَ فَخُذْهُ وَلَا تَمَشُوا عُرَاةً. (رواه مسلم)¹⁷⁷

"Aku menghadap dengan membawa batu yang berat dan memakai izar yang ringan. Kemudian izarku lepas sedang aku sedang membawa batu yang tidak dapat aku letakkan sehingga sampai di tempatnya. Kemudian RasulAllah SAW, berkata "kembalilah ke pakaianmu dan ambillah. Jangan berjalan dengan telanjang!". (HR. Muslim)

¹⁷⁵Abû al-Abbas Ahmad as-Shâwî, *Bulghah As Sâlik Li Aqrâb Al Masâlik*, Dâr Al Ma'arif, vol.I, hal. 285-286.

¹⁷⁶Imâm Abî Isa Muhammad bin Isâ bin Surah At-Tirmîdî, *Sunan At-Tirmîdî*, Madinah Munawwarah: Maktabah As-Salafiyah, tt, hal. 68.

¹⁷⁷Imâm Abî Husain Muslim bin Hijjâj Ibnu Muslim Al-Qushairî An-Naisaburî, *Al-Jamî'u Sahîh*, Bairut: Al-Maktab Al-Tujari At-Thabâ'ah Wa Al-Nushur, tt, hal. 27.

a. Aurat ketika Sendirian

Dasar hukum menutup aurat ketika sendirian (khalwah) adalah hadist Ibnu Umar:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِيَّكُمْ وَالتَّعْرِيَّ فَإِنَّ مَعَكُمْ مَنْ لَا يُفَارِقُكُمْ إِلَّا عِنْدَ الْغَائِطِ وَحِينَ يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى أَهْلِهِ فَاسْتَحْيُوهُمْ وَأَكْرِمُوهُمْ (رواه الترمذي)¹⁷⁸

”Hindarkan diri kalian dari telanjang karena bersama kalian ada makhluk yang tidak pernah meninggalkan kalian kecuali ketika di toilet dan ketika berkumpul dengan istri. Merasalah malu dan hormatilah mereka!”. (HR. At Tirmidzi).

Juga diperkuat oleh hadist yang berbunyi:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُبْرِزْ فَخْدَكَ وَلَا تَنْظُرْ إِلَى فَخْدِ حَيٍّ وَلَا مَيِّتٍ .
(رواه أبو داود)¹⁷⁹

Sesungguhnya nabi Muhammad SAW, bersabda:”Jangan engkau menampakkan pahamu dan jangan memandang pada orang lain baik masih hidup atau sudah meninggal”. (HR. Abu Dawud).

Secara kajian *ushûl fiqh*, tiadanya tambahan keterangan dalam frase لا تبرز فخذك (jangan menampakkan pahamu) menunjukkan kemutlakan kewajiban menutup aurat disetiap waktu dan tempat baik ketika sendiri, di tempat ramai, ada yang melihat atau tidak. Hal ini sesuai dengan kaidah:

تَرْكُ الْإِسْتِفْصَالِ فِي وَقَائِعِ الْأَحْوَالِ مَعَ قِيَامِ الْإِحْتِمَالِ يُنَزِّلُ مَنْزِلَةَ الْعُمُومِ فِي الْمَقَالِ.¹⁸⁰

”Tiadanya perincian dalam menceritakan suatu keadaan padahal masih terdapat banyak kemungkinan diposisikan sebagaimana kandungan lafadz yang ‘am (universal)”.

Sebagaimana batas aurat dalam shalat, para ulama juga beda pendapat dalam batasan aurat ketika sendirian. Syafi’iyah berpendapat bahwa aurat laki-laki ketika sendirian adalah *As Sau’atain* (kedua kemaluan). Sedang aurat perempuan merdeka adalah antara pusar dan lutut. Sedang ulama hanabilah dan hanafiyah menyatakan

¹⁷⁸ Imâm Abî Isa Muhammad bin Isâ bin Surah At-Tirmîdî, *Sunan At-Tirmîdî*, hal. 68.

¹⁷⁹ Imâm Abî Dawud Sulaimân Al-Sujatani, *Sunan Abî Dawud*, Dârul Hâdis, 1999, hal. 1726.

¹⁸⁰ Wizârah al-Auqâf wa al-Syû’un al-Islâmiyyah, *Al-Mausû’ah al-Fiqhiyyah*, hal. 49.

bahwa menutup aurat ketika sendirian tidak wajib karena tidak ada seorangpun yang melihat.¹⁸¹

Adapun malikiyah berpendapat aurat seseorang baik laki-laki maupun perempuan adalah dua kemaluan, bulu kemaluan, dan pantat. Menurut mereka, membuka aurat ketika sendirian hukumnya makruh selama tidak ada hal-hal yang mengharuskan membuka aurat.

b. Aurat di Hadapan Sesama Jenis

Aurat laki-laki di hadapan sesama jenis menurut hanafiyah adalah antara pusar sampai bawah lutut sebagaimana dalam shalat. Syafi'iyah dan hanabilah versi al madzhab memberikan batas yang sama dengan batas dalam shalat. Sedang dalam madzhab maliki terdapat 3 pendapat yang paling masyhur mengatakan, auratnya antara pusar dan lutut. Dengan demikian paha termasuk aurat yang tidak boleh dilihat. Mengenai aurat wanita di depan muslimah, para ulama berpendapat bahwa batasnya sama dengan aurat laki-laki di depan laki-laki. Rumusan ini diambil mempertimbangkan adanya kesamaan jenis dan umumnya tiada rasa syahwat.¹⁸²

c. Aurat Sepasang Suami Istri

Ketika dua sejiwa telah mengikatkan diri dengan tali pernikahan berarti telah berikrar untuk selalu bersama dalam mengarungi hidup dan menyerahkan sepenuh jiwa raga kepada sepasangannya

"mereka adalah pakaian kalian dan kalian juga pakaian bagi mereka". (QS. Al Baqarah/2: 187)

Karena itulah di antara pasangan suami istri tidak terdapat aurat. Mulai dari ujung rambut sampai ujung kaki pasangannya halal dan boleh untuk dilihat. Hal ini ditegaskan oleh Allah dalam firmanNya:

¹⁸¹Abdul Karîm ibn Muḥammad Ar Rafi'i, *Fath Al-Azîz Bi Syarḥ Al Wajîz*, Bairut: Dâr Al-Fikr, hal. 35.

¹⁸²Abdul Ar-rahmân ibn Muḥammad 'Audl Al Jaziri, *Al Fiqh 'Alâ Al Madzâhib Al Arbâ'ah*, hal. 148.

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرَ مَلُومِينَ. (المؤمنون : ٦-١)

”*Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman. (Yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang yang menjaga kemaluannya kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang ia miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela*” (QS. Al Mukminûn/23: 1-6).

Hanya saja kalangan hanabilah dan syafi’iyah berpendapat bahwa melihat kemaluan istri hukumnya makruh.

d. Aurat di Hadapan Mahram

Mahram dalam pembahasan aurat adalah orang-orang yang untuk selamanya haram diikat dalam tali pernikahan karena faktor hubungan genetik (nasab), pernikahan (mertua menantu), atau hubungan susuan (radla’).¹⁸³

Ada kata sepakat dari para fuqaha’ bahwa anggota badan antara pusar dan lutut termasuk aurat di hadapan mahram.¹⁸⁴ Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam batas-batas pastinya.

1) Versi syafi’iyah

Menurut *al mu’tamad* dalam syafi’iyah aurat seorang wanita di depan mahramnya adalah anggota badan antara pusar dan lutut. Batas ini dicetuskan melalui metode *Qiyah* terhadap aurat di hadapan sejenis dengan titik temu. Sama-sama haram diikat dalam tali pernikahan.

2) Versi hanafiyah

¹⁸³Wizârah al-Auqâf wa al-Syû’un al-Islâmiyyah, *Al-Mausû’ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait: 1990, hal. 49.

¹⁸⁴Sulaimân ibn Muḥammad Al Bujairamî, *Hâsiyah Bujairamî Alâ Al-Khoṭb*, Bairut: Dâr Al-Ma’rifah, 1978, hal. 377.

Menurut hanafiyah adalah anggota badan antara pusar dan lutut serta punggung dan perut. Hanafiyah mendasarkan pendapat mereka pada sisi keumuman yang terdapat dalam firman Allah ”Katakanlah kepada kaum lelaki yang beriman, hendaklah mereka menahan pandangannya”(QS. An-Nûr/24: 31). dan menganalogikan dengan permasalahan *dhihâr*. Sebagaimana ditegaskan oleh Allah bahwa *dhihâr* merupakan ucapan mungkar dan dosa. Menurut mereka, seandainya bukan karena haram melihat atau menyentuh punggung dan perut seorang ibu, tentulah *dhihâr* tidak termasuk perbuatan dosa.¹⁸⁵

3) Versi malikiyah dan hanabilah versi al madzhab

Malikiyah dan hanbilah versi al madzhab mengatakan, aurat seorang wanita di depan mahramnya adalah seluruh anggota badan selain wajah, kepala, kedua tangan, dan kedua kaki.¹⁸⁶

e. Aurat di Hadapan Laki-Laki Bukan Suami atau Mahram

Permasalahan aurat seorang perempuan di hadapan laki-laki lain telah memancing perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Perbedaan tersebut bertolak dari ragam pemikiran dalam menginterpretasikan firman Allah:

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا .

”Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang (biasa) nampak dari padanya”. (QS. An-Nûr/24: 31)

1) Versi malikiyah dan hanafiyah

Aurat seorang wanita di hadapan laki-laki *ajnaby* menurut malikiyah dan hanafiyah adalah seluruh anggota badan selain wajah dan telapak tangan. Pendapat ini berarti berpijak pada penafsiran *az zinnah ad dhâhirah* dengan wajah dan telapak tangan. Ini diperkuat oleh sekian banyak dalil di antaranya hadîst Aisyah yang menceritakan ketika Asma’ binti Abi Bakar menghadap Rasulullâh dengan memakai

¹⁸⁵Wizârah al-Auqâf wa al-Syû’un al-Islâmiyyah, *Al-Mausû’ah al-Fiqhiyyah*, hal. 49.

¹⁸⁶Wizârah al-Auqâf wa al-Syû’un al-Islâmiyyah, *Al-Mausû’ah al-Fiqhiyyah*, hal. 50.

baju berkain tipis. Selanjutnya Rasulullah SAW, berpaling dan bersabda sambil menunjuk muka dan telapak tangan:

(يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصَلْحَ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَيْهِ).¹⁸⁷

”Hai Asma’, sesungguhnya seorang perempuan bila telah mencapai usia haid maka tidak pantas anggota badannya kelihatan kecuali ini dan ini (muka dan telapak tangan)”. (HR. Abu Dawud)

2) Versi syafi’iyah dan hanabilah

Mengesampingkan silang pendapat dalam tubuh madzhab, secara umum menurut syafi’iyah dan hanabilah, aurat perempuan di depan laki-laki *ajnaby* adalah seluruh anggota tubuh tanpa kecuali. Pendapat tersebut berlandaskan pandangan bahwa teks ayat melarang menampakkan seluruh bentuk *az zinah* baik natural (*khalqiyah*) maupun *muktasabah*. Sedangkan muka termasuk salah satu *az zinah khalqiyah* karena merupakan sumber pesona dan kecantikan.

Alasan lain yang dikemukakan syafi’iyah dan hanabilah adalah menqiyaskan wanita muslimah dengan istri-istri Rasulullah SAW, dalam permasalahan *hijab* dengan titik kesamaan bahwa wanita adalah aurat. Secara logika larangan memandang lain jenis adalah langkah preventif dari segala ekses yang tidak diinginkan. Sudah dimaklumi bahwa melihat rambut, betis, dan anggota tubuh yang lain adalah haram. Tentunya memandang wajah yang secara nalar efeknya lebih besar juga haram hukumnya.¹⁸⁸

f. Aurat Laki-Laki di Hadapan Perempuan Bukan Istri atau Mahram

Silang pendapat ternyata juga terjadi dalam batas aurat laki-laki di depan perempuan *ajnabiyah*. Hanafiyah menyatakan bahwa seorang wanita boleh melihat

¹⁸⁷Imam Abi Dawud Sulaiman Al-Sujatani, *Sunan Abi Dawud*, Darul Hadis, 1999, hal. 1727.

¹⁸⁸Muhammad ibn Ahmad ibn Abû Bakr ibn Farh Al- Qurthubî, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân*, Bairut: Muassasah Al-Risalah, 2006, hal. 123.

anggota tubuh laki-laki selain bagian antara pusar sampai lutut dengan catatan tidak menimbulkan fitnah. Sangat ketat dari syafi'iyah. Mereka berpendapat bahwa seorang wanita tidak boleh melihat kepada laki-laki yang bukan mahramnya dengan tanpa alasan yang bisa ditolelir. Dasar yang mereka kemukakan adalah universalitas yang terdapat dalam ayat:

وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن. (النور : ٣١)

Sedang pendapat yang Ar-Rajih dari hanabilah mengatakan bahwa seorang wanita diperbolehkan melihat anggota badan laki-laki yang tidak termasuk aurat berdasarkan hadîst riwayat Al Bukhari:

لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم على باب حجرتي والحبشة يلعبون في المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يسترني بردائه أنظر إلى لعبهم . (رواه البخري : كتاب الصلاة ٤٣٥/189)

”Suatu hari aku melihat Rasulullah SAW, di pintu kamarku, sedang orang-orang habsy bermain di masjid Rasulullah SAW, Rasulullah menutupi dengan selendangnya dan aku melihat permainan mereka”.

g. Aurat dalam Proses Belajar Mengajar dan Interaksi Sosial

Pendidikan dan pergaulan dengan sesama manusia adalah konsekwensi logis dari kedudukan manusia sebagai makhluk sosial yang berperadaban. Berpijak dari hal tersebut, Islam memberikan toleransi melihat aurat lain jenis dalam proses pendidikan dan interaksi sosial yang potensial menimbulkan konflik dikemudian hari ketika tidak ditangani secara serius dan intensif.

Konsekwensi dari perubahan hukum berlandaskan kebutuhan primer dan sekunder, toleransi memandang lawan jenis hanya dibatasi sesuai dengan kebutuhan. Ini selaras dengan kaidah *الضرورة تقدر بقدرها* (keadaan darurat hanya memperbolehkan sesuai tingkatan daruratnya) dan *الحجة تنزل منزلة الضرورة*

¹⁸⁹Abû Abdillâh Muḥammad bin Ismâil bin Ibrâhîm bin Mughirah Al-Bukhârî, *Shahîh al-bukhârî*, hal. 97.

(kebutuhan dapat diposisikan sebagai darurat). Toleransi ini hanya berlaku dalam memandang muka dari lawan jenis, baik dalam muamalah ataupun dunia pendidikan.

3. Busana Muslimah Penutup Aurat

Pakaian wanita muslimah ketika di luar rumah adalah dengan menggunakan Jilbab yaitu pakaian yang bisa menutup seluruh tubuh sejak dari kepala ke kaki atau menutup sebagian besar tubuh dan dipakai pada bagian luar sekali seperti halnya muka dan telapak tangan. Sebab muka dan telapak tangan menurut *Jumhur Fuqaha* tidak termasuk aurat, dengan syarat apabila dirasa aman dari fitnah.

Syekh Muhammad Nashiruddin Albani telah menguraikan (memerinci) syarat-syarat tertentu pakaian penutup aurat sebagai pakaian wanita muslimah yang terdapat dalam kitabnya *Hijâbul Mar-Atil Muslimah Fîl Kitâbi Was-Sunnah*, sebagai berikut: Pakaian itu dapat menutupi seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan Jenis kainnya harus tebal, yang tidak tembus pandang, sehingga warna kulitnya tidak bisa dilihat dari luar. Lapang, tidak sempit (ketat), sehingga masih bisa menampilkan bentuk tubuh yang ditutupinya, tidak menyerupai pakaian laki-laki atau tidak menyerupai pakaian wanita kafir.

a. Ayat hijâb Qs An-Nûr/24: 31 dan Al-Ahzâb/33: 59

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

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "hendaklah mereka menahan pandangannya, dan janganlah mereka menampakan perhiasannya kecuali yang (biasa) nampak dari padanya dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakan perhiasannya kecuali kepada suami mereka,

atau putra-pura siami, atau saudara laki-laki mereka atau putra-putra saudara lelaki, atau putra-putra 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).¹⁹⁰

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

Hai nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mu'min: "hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya keseluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk di kenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah maha pengampun lagi maha penyayang (Al-Ahzâb/33: 59).¹⁹¹

d. Asbâbun Nuzûl Qs An-Nûr/24: 31 dan Qs Al-Ahzâb/33: 59

Ibnu abû hâtim telah mengetengahkan sebuah hadîts melalui muqatil yang telah menceritakan: kami telah menerima sebuah hadis dari jabir ibnu Abdullah yg telah menceritakan, bahwa asma binti marsad berada dalam kebun kurma miliknya banyak perempuan yang mengunjunginya tanpa memakai kain sarung sehingga kelihatanlah perhiasan yang pada kaki-laki mereka dan dada mereka tanpak menyembul serta ujung-ujung rambut mereka. Asma berkata alangkah buruknya pemandangan ini. Lalu Allah menurunkan firmannya (Qs An-nûr/24: 31)¹⁹²

Ayat ini turun berkenaan dengan seorang laki laki dan perempuan yang saling bergantian menatap dengan pandangan buruk, karena mereka masing masing mengira keduanya menatap dengan rasa kagum dan memuliakan, naming sebenarnya lebih kuat dari sekedar bisikan setan, tidak ada sesuatupun yang samar bagi Allah swt, dia

¹⁹⁰Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemah*, Jakarta: Pustaka Alfatih, 2009, hal 358.

¹⁹¹Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemah*, hal. 418.

¹⁹²Jalaludîn Abdurrahmân Assuyuti, *Lubâbul Hadîts*, Semarang: Toha Putra, hal. 244.

mengetahui yang samar yang dikerjakan oleh penglihatan mata dan yang tersembunyi di hati (Qs An-Nûr/24: 31).¹⁹³

Katakanlah pada wanita-wanita yang beriman Ibnu Jarir telah mengetengahkan sebuah hadits melalui seorang hadrami, bahwa ada seorang wanita yang memakai gelang kaki terbuat dari perak yang kemudian diberi keroncong. Lalu pada suatu hari ia lewat di hadapan suatu kumpulan kaum laki-laki, kemudian ia memukulkan kakinya ketanah sehingga terdengarlah degan nyaring suara beradunya gelang kaki degan keroncongannya. Setelah itu Allah menurunkan firman-Nya (Qs An-Nûr/24: 31).¹⁹⁴

Ibnu Abbas ra telah menceritakan, bahwa ayat ini diturunkan berkenaan dengan orang-orang yang menyakiti hati Nabi saw, suatu ketika beliau menikahi Siti Safiah binti Khuyain. Lain halnya dengan Ju'aimir, ia telah mengetengahkan sebuah hadits melalui Ad-Dahak yang bersumberkan dari Ibnu Abbas ra. Bahwasannya ayat ini diturunkan berkenaan dengan Abdullâh Ibnu Ubai Ibnu Salul dan teman-temannya yang telah menuduh Siti Aisah ra melakukan perbuatan yang keji. Ketika itu Nabi Muhammad saw berkhotbah seraya mengatakan: siapakah orang yang mau memaafkan seorang lelaki yang telah menyakitiku, yang didalam rumahnya menaungi orang-orang menyakiti aku pula, demi karena aku?. Kemudian setelah itu turunlah (Qs Al-Ahzâb/33: 59).¹⁹⁵

Imâm Bukhori telah mengetengahkan sebuah hadits yang bersumber dari Siti Aisah ra yang telah menceritakan bahwa Siti Saudah setelah ayat *hijâb* diturunkan, pergi keluar untuk suatu keperluannya, dan ia adalah seorang wanita yang besar tubuhnya sehingga pasti dikenal oleh orang yang telah mengetahuinya. Kemudian Umar melihatnya, lalu berkata: “hai saudah, demi Allah, kamu tidaklah samar bagi kami (sekalipun kamu telah memakai *hijâb*), maka dalam keadaan bagai manapun kamu keluar (aku tetap mengenalimu)” selanjutnya Siti Aisah ra meneruskan

¹⁹³Wahbah al-Zuhailî, *Tafsîr Al- Wasîth*: cet.1, Jakarta: Gema Insani, 2013, jilid 2, hal. 715.

¹⁹⁴Jalaludîn Abdurrahmân Assuyuti, *Lubâbul Hadîts*, hal. 244.

¹⁹⁵Jalaludîn Abdurrahmân Assuyuti, *Lubâbul Hadîts*, hal. 244.

ceritanya, bahwa setelah itu Siti Saudah kembali, sedangkan rasul saw pada waktu itu sedang berada di rumahku, dan beliau sedang menyantap makan malam dan pada tangannya terdapat keringat, lalu saudah masuk berkata rasul saw: wahai rasul saw, sesungguhnya aku telah keluar untuk suatu keperluan, lalu (di tengah jalan) Umar mengatakan demikian dan demikian kepadaku.

Siti Aisah kembali melanjutkan kisahnya, kemudian Allah menurunkan wahyu kepada Nabi Muhammad saw, setelah wahyu selesai, kulihat tangannya masih berkringat dan beliau tidak mengusapnya, lalu beliau berkata: sesungguhnya Allah telah memberi izin kepada kalian semua untuk keluar bila memang kalian mempunyai keperluan.

Ibnu Saad, di dalam kitab *Tabaqotnya* telah mengetengahkan sebuah hadist melalui Abu Malik yang telah menceritakan bahwa isteri-istri nabi saw, selalu keluar di malam hari untuk sesuatu keperluan mereka, segolongan orang-orang munafiq menggodanya sehingga membuat mereka sakit hati, lalu mereka mengadukan hal tersebut pada nabi saw, kemudian ditanyakan kepada orang-orang munafiq, maka orang-orang munafiq menjawab: sesungguhnya kami melakukan hal itu hanya dengan memakai isarat (yakni bukan dengan perkataan), maka Allah swt menurunkan firmanNya (Qs Al-Ahzâb/33: 59) Selanjutnya Ibnu Saad telah mengetengahkan hadist yang sama, hanya kali ini ia mengetengahkannya dengan melalui Al-Hasan dan Muhammad Ibnu Ka'ab Al-Qurazî.¹⁹⁶

1) Pengertian Jilbab

Mengenai pengertian jilbab banyak pakar, baik dari pakar ahli bahasa maupun ahli tafsir berbeda-beda dalam mendefinisikannya di antaranya yaitu: Kamus besar bahasa Indonesia: Jilbab adalah baju kurung yang longgar dilengkapi dengan kerudung yang menutupi kepala sebagian muka dan dada.¹⁹⁷ Kamus Umum Bahasa

¹⁹⁶Jalaludîn Abdurrahmân Assuyûti, *Lubâbul Hadîts*, hal. 277.

¹⁹⁷Tim Penyusunan Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, cet. III, hal. 363.

Indonesia: Jilbab adalah kerudung lebar yang dipakai wanita muslim untuk menutupi kepala, leher dan dada.¹⁹⁸ Kamus Istilah Agama Islam: Jilbab yaitu kain penutup kepala atau kerudung yang dipakai oleh kaum perempuan untuk melindungi sebagian auratnya.¹⁹⁹ Kamus Istilah Fiqh: Jilbab adalah penutup kepala perempuan atau kerudung pakaian yang menutup aurat bagian atas perempuan.²⁰⁰ Kamus Munawwir Arab-Indonesia: Jilbab adalah Jubah (baju kurung yang panjang).²⁰¹

Lisanul Arab: Jilbab berarti jenis pakaian yang lebih besar dari kerudung dan lebih kecil dari pada *rida'* (selendang besar) yang biasa dipakai kaum wanita untuk menutup kepala dan dada mereka.²⁰² Ensiklopedi Hukum Islam: jilbab adalah sejenis baju kurung yang dapat menutup kepala, muka, dan dada.²⁰³

Hamka dalam tafsirnya *Al Azhâr* mengutip pengertian al Qurtuby yang mendefinisikan jilbab sebagai pakaian yang besar dan kerudung yang dapat menutup seluruh badan.²⁰⁴ Adapun Ibnu Katsir dalam tafsirnya *Tafsîr al Qur'ân al Azhîm* menyatakan bahwa jilbab adalah sejenis baju sarung yang lapang yang dapat menutup kepala, muka dan dada.²⁰⁵ Al Maraghi dalam tafsirnya *Tafsîr al Marâghy* mendefinisikan jilbab yaitu baju kurung yang meliputi seluruh tubuh wanita, lebih sekedar baju biasa dan kerudung.²⁰⁶ Pakar Tafsir al Biqâ'I menyebutkan beberapa pendapat tentang jilbab antara lain baju yang longgar atau kerudung penutup kepala wanita, atau pakaian yang menutupi baju dan kerudung yang dipakainya atau semua

¹⁹⁸W.J.S. Poerwa Dârminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, hal. 490.

¹⁹⁹Mogar Syah Moede Gayo, *Kamus Istilah Agama Islam*, Jakarta: Progres, 2004, hal. 250.

²⁰⁰M. Abdul Mujîb, *Kamus Istilah Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 140.

²⁰¹Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al Munawwir Arab-Indonesia*, hal. 215.

²⁰²Jamâluddîn Muḥammad bin Mukrim Ibn Mandzîr al-Fariqî al-Misrî, *Lisânul Arâb*, Jilid I, Beirut: Dâr al Fikr, 1994, Cet. III, hal. 273.

²⁰³Abdul Aziz Dahlan, *Ensklopedi Hukum Islâm*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996, hal. 820.

²⁰⁴Hamka, *Tafsîr al Azhâr*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998, juz. XXII, hal. 96.

²⁰⁵Ibnu Katsîr, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, trj. Salim Bahresy dan Said Bahresy, *Terjemah Singkat Ibnu Katsir*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1990, Jilid 6, hal. 333.

²⁰⁶Ahmad Mustafâ Al Marâghî, *Tafsîr Al Marâghî*, trj. Bahrûn Abu Bakar, *Terjemah Tafsîr Al Marâghî*, Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1992, cet. I, hal. 61.

pakaian yang menutupi badan wanita.²⁰⁷ Menukil dari Abdul Karîm jilbab adalah sejenis pakaian yang dipakai di luar baju seorang wanita dan menutup badannya mulai dari kepala sampai telapak kaki.²⁰⁸

Dari sini dapat di ketahui bahwa istilah jilbab yang berlaku di Indonesia berbeda dengan arti dalam bahasa arab. Jilbab dalam istilah masyarakat Indonesia identik dengan *khimâr* (kerudung) dalam bahasa arab yakni sejenis pakaian yang berfungsi sebagai penutup kepala, Jilbab dalam arti penutup kepala hanya dikenal di Indonesia.

Dari beberapa pengertian di atas baik dikalangan ahli bahasa maupun ahli tafsir walaupun mereka berbeda pendapat mengenai pengertian jilbab namun pada umumnya bahwa jilbab adalah pakaian yang lebar, longgar dan menutupi seluruh bagian tubuh kecuali muka dan telapak tangan. Akan tetapi istilah jilbab dalam arti menutup kepala ini hanya dikenal di Indonesia. Di beberapa Negara Islam pakaian sejenis jilbab dikenal dengan beberapa istilah, seperti *chador* di Iran, *pardeh* di India dan Pakistan, *milayat* di Libiya, *abaya* di Irak, *charshaf* di urki, *hijâb* di beberapa Negara Arab-Afrika seperti di Mesir, Sudan dan Yaman.

2) Bagaimanakah Hukum Berjilbab

Wanita-wanita muslim pada awal Islam di Madinah memakai pakaian yang sama dalam garis besar bentuknya dengan pakaian-pakaian yang dipakai oleh wanita-wanita pada umumnya. Ini termasuk wanita-wanita tuna susila atau hamba sahaya. Secara umum mereka memakai baju dan kerudung bahkan jilbab tetapi leher, rambut, dan dada mereka mudah terlihat. Tidak jarang memakai kerudung tetapi ujungnya diletakkan di belakang sehingga telinga, leher, dan sebagian dada tetap kelihatan. Ketika mereka ditegur atas tingkah lakunya mereka berkata, ”kami kira mereka

²⁰⁷M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakain Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer*, hal. 64.

²⁰⁸Abdul Al Karim Zaidan, *Al Mufashal fî Ahkâm Al Mar'ah Wa Al bait Al Muslim*, Nasyirun, *Mu'assasâh Ar Risâlah*, tt, vol II, hal. 321-322.

hamba sahaya”. Hal ini tentu karena identitas sebagai wanita baik-baik tidak terlihat dengan jelas. Merespon kondisi tersebut Allah menurunkan petunjuk melalui firmanNya:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ
فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا. (الأحزاب : ٥٩)

”*Hai nabi SAW, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, ”hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”.* Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun Lagi Maha Penyayang”. (Qs Al-Ah_zâb/33: 59)

Dalam ranah hukum fiqih ayat di atas dikenal dengan sebutan ayat *hijab*. Poin menarik yang perlu dicermati dalam ayat di atas adalah ketegasan firman Allah dalam memberikan alasan aturan berjilbab, ”*yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu*”. Dari sini dapat di baca bahwa unsur pokok dalam jilbab adalah sebagai media untuk dikenal dan langkah preventif guna perlindungan perempuan. Artinya jilbab tidak diproyeksikan sebagai langkah diskriminasi dan pemasangan hak-hak kaum hawa. Jilbab adalah salah satu langkah strategis syara’ untuk melindungi kaum wanita. Sebab diakui atau tidak, wanita memiliki daya tarik dan pesona yang khas yang tidak terdapat dalam kaum pria sehingga wajar apabila ketentuan hukumnya pun berbeda.

Sebagai agama yang menjunjung tinggi etika, Islam ingin melindungi secara penuh harkat seluruh wanita. Islam tidak ingin membedakan antara wanita merdeka dan wanita yang berstatus budak karena ini bertentangan dengan ruh Islam sendiri hanya, segalanya membutuhkan proses. Seandainya ketika itu jilbab diwajibkan untuk seluruh wanita, strategi ini tidak jitu. Justru yang terjadi, kekaburan antara wanita baik-baik dan budak semakin kabur. Padahal kita sudah mempunyai modal rasa segan para lelaki iseng kepada wanita merdeka yang akan terjadi justru gangguan akan semakin marak dan meresahkan. Karena itu, agama menempuh prioritas yang

sudah mempunyai modal rasa enggan dan dihormati serta mempunyai kepedulian diri untuk menjaga kehormatan diprioritaskan untuk dilindungi. Memang langkah ini juga beresiko, namun bila ditimbang hal ini lebih jitu dari pada terus membiarkan tanpa ada pembela sama sekali. Ini selaras dengan kaidah fiqh:

إدتعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما .

”Bila terjadi pertentangan dua keburukan maka dipilih yang paling ringan resikonya”.

Model *tasyri’* yang demikian membuka kran lebar-lebar bagi terjadinya perubahan hukum tatkala terdapat pertimbangan lain yang legal. Hal ini sesuai dengan kaidah:

من أحدث امرا يقضي اصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر يجددله حكم بحسب ما أحدثه لايحسب ما كان قبل إحداثه .

”Barang siapa melakukan hal baru yang menurut dasar-dasar syariat berbeda dengan situasi sebelum terjadinya perbuatan tersebut maka hukum juga diubah sesuai dengan hal baru tersebut bukan sesuai dengan sebelumnya”.

Agaknya hal ini sangat dipahami para ulama salaf. Terbukti dalam sebagaimana pendapat disebutkan, untuk masa sekarang aturan jilbab ini berlaku untuk semua wanita baik merdeka maupun tidak. Dari titik inilah kita harus memahami nash syara’ sehingga tidak terjebak dengan pertentangan antara nash yang berakibat fatal dalam pemikiran dan fatal dalam tindakan.

Sebagian orang berpendapat bahwa perintah memakai jilbab hanyalah terkhusus untuk istri-istri nabi. Mereka beralasan bahwa perintah memakai jilbab merupakan bersifat khusus sebagaimana yang termaktub dalam firman Allah:

وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن

”Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri nabi SAW), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian suci bagi hatimu dan hati mereka”. (Qs Al-Aḥzâb/33: 53)

Dengan demikian ketentuan hukum tersebut hanya berlaku untuk istri-istri Rasulullah SAW, karena ayat di atas turun dalam rangka menjelaskan etika berada dalam rumah Rasulullah SAW.

Menurut As Syinqithy pendapat tersebut kurang tepat dan tidak mendasar karena alasan yang menjadi sumber hukum pensyariaan adalah mensucikan hati lelaki dan perempuan sebagaimana terekam dalam ayat *دلکم أطهر لقلوبکم وقلوبهن*. Secara gamblang ayat tersebut menunjukkan sisi universalitas makna yang terkandung di dalamnya. Karena tidak seorangpun yang dapat mengatakan bahwa selain istri Nabi SAW, tidak membutuhkan penyucian hati.²⁰⁹

Komentar As Syinqithî di atas secara jelas menyatakan bahwa hukum yang terkandung dalam ayat tersebut tidak hanya terkhusus untuk istri-istri Nabi SAW, meskipun secara tinjauan historis turun dalam rangka melindungi mereka. Kesimpulan tersebut di samping memakai pola *Al Ijma'* juga selaras dengan kaidah ushul fiqh:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

”Yang diwajibkan pijakan hukum adalah sisi keumuman lafadz bukan kekhususan sebab”.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa memakai jilbab adalah kewajiban yang tertulis secara lekulen (*sharîh*) dalam Al Qur’an.

3) Haruskah Memakai Cadar ?

Persoalan cadar bagi seorang wanita telah menimbulkan polemik tersendiri semenjak dulu. Perselisihan pendapat yang mengemuka berpijak dari batasan aurat bagi seorang wanita dan batas toleransi pandangan lain jenis.

Menurut Ibn Hajar memakai cadar hakikatnya bukan termasuk kewajiban bagi wanita, hal ini karena tidak ada satu dalilpun yang secara tegas menjelaskan

²⁰⁹Muhammad al-Âmîn ibn Muhammad al-Mukhtâr as-Syinqithî, *Adlwa Al Bayân Fî Tafsîr Al-Qur’ân bi Al-Qur’ân*, Yordania, Al-Maktabah Al-Islâmiyah, vol.VI, hal. 348

kewajiban tersebut, ketentuan yang jelas hanya larangan bagi seorang laki-laki untuk melihat kepada lawan jenis. Sedang menurut Al Ajhurî dan Ar Ramly memakai cadar termasuk kewajiban bagi seorang wanita, perbedaan pendapat ini mengemuka di kalangan fuqaha'. Al-Haramain melaporkan telah terjadi ijma' melarang wanita untuk keluar rumah dengan terbuka wajah, sementara dilain pihak al-Iyadl menyatakan telah terjadi ijma' seorang wanita diperbolehkan keluar tanpa penutup wajah.

Menanggapi kontroversi ijma' tersebut Ibn Hajar mengatakan bahwa ijma' versi al-Iyadl memandang hukum asal membuka wajah tanpa melihat faktor-faktor eksternal. Sedang ijma' yang disampaikan Al-Haramain menjelaskan bahwa bagi Negara boleh melarang wanita membuka wajah ketika terdapat *maslahah 'amâmah* (kemaslahatan umum).²¹⁰

Adapun Al Ajhury dan Ar ramly menyatakan bahwa kewajiban menutup wajah bersifat *dzâty* memandang bahwa membuka wajah potensial menjadi sebab dosa, yaitu pandangan laki-laki kepada wanita. Selain itu, hakikat wanita memang mempunyai daya tarik khas bagi lawan jenis.²¹¹

Namun demikian semua ulama sepakat bahwa ketika terdapat laki-laki yang memandang, seorang wanita harus segera menutup wajahnya sebagai langkah preventif. Ketentuan ini juga berlaku sebaliknya. Artinya seorang laki-laki juga harus menutup wajahnya ketika mengetahui ada wanita yang melihat atau melirikinya.

Sa'id Ramadlan menjelaskan bahwa terdapat 3 hal yang disepakati (ijma') para ulama dalam permasalahan wanita:

1. Seorang wanita tidak boleh membuka anggota badannya melebihi wajah dan telapak tangan selain kepada orang-orang yang telah dikecualikan Allah.
2. Seorang wanita tidak boleh membuka wajah dan telapak tangan bila di sekitarnya terdapat orang-orang yang memandangnya secara tidak halal

²¹⁰ Ahmad ibn Muhammad ibn Alî ibn hajar Al Haitamî, *Al-Fatâwâ Al-Fiqhiyyah Al-Qubrâ*, hal. 95.

²¹¹ Muhammad ibn Ahmad Syihâb Ad Dîn Ar ramlî, *Nihâyah Al Muhtaj*, Beirut, Dâr Al Fikr, vol.VII, hal. 187-188.

dan tidak terdapat cara lain untuk menghindarinya selain menutup wajah dan telapak tangan.

3. Seorang wanita boleh membuka wajah sebagai dispensasi dalam proses belajar, proses dunia medis, persaksian di depan hakim, ataupun transaksi muamalah yang potensial menimbulkan proses persaksian.

B. Sejarah Pakaian Penutup Aurat

Penutup aurat atau yang sering disebut jilbab merupakan bentuk peradaban yang sudah dikenal beratus-ratus tahun sebelum datangnya Islam. Ia memiliki bentuk yang sangat beragam. Hijab bagi masyarakat Yunani memiliki ciri khas yang berbeda dengan masyarakat Romawi. Demikian pula halnya dengan hîjab pada masyarakat Arab pra-Islam. Ketiga masyarakat tersebut pernah mengalami masa keemasan dalam peradaban jauh sebelum datangnya Islam. Hal ini sekaligus mamatahkan anggapan yang menyatakan, bahwa *hijâb* hanya dikenal dalam tradisi Islam dan hanya dikenakan oleh wanita-wanita muslimah saja. Dalam masyarakat Yunani, sudah menjadi tradisi bagi wanita-wanitanya untuk menutup wajahnya dengan ujung selendangnya, atau dengan menggunakan hîjab khusus yang terbuat dari bahan tertentu, tipis dan bentuknya sangat baik.²¹²

Peradaban Yunani tersebut kemudian ditiru oleh bangsa-bangsa di sekitarnya. Namun, akhirnya peradaban tersebut mengalami kemerosotan dan kemunduran karena kaum wanitanya dibiarkan bebas dan boleh melakukan apapun, termasuk pekerjaan yang dilakukan oleh laki-laki. Sementara itu dalam masyarakat Romawi, seperti diungkapkan Farid Wajdi, kaum wanita sangat memperhatikan hîjab mereka dan tidak keluar rumah kecuali dengan wajah tertutup. Bahkan mereka masih berselendang panjang yang menjulur menutupi kepala sampai ujung kaki.²¹³

²¹²Muhammad Farîd Wajdi, *Dâirât al-Ma'ârif al-Qarn al-Isyrîn*, Jil. III, Bairut: Dâr al-Ma'rifah, 1991, hal. 335.

²¹³Muhammad Farîd Wajdi, *Dâirât al-Ma'ârif al-Qarn al-Isyrîn*, hal. 336.

Peradaban-peradaban silam yang mewajibkan pengenaan hġab bagi wanita tidak bermaksud menjatuhkan kemanusiaannya dan merendahkan martabatnya. Akan tetapi, semata untuk menghormati dan memuliakannya, agar nilai-nilai dan norma-norma sosial dan agama mereka tidak runtuh. Selain itu juga untuk menjaga peradaban dan kerajaan mereka agar tidak runtuh.

Gereja-gereja terdahulu dan biarawati-biarawatnya yang bercadar dan berkerudung memakai kebaya panjang, menutupi seluruh tubuhnya sehingga jauh dari kekejian dan kejahatan.²¹⁴

Dalam masyarakat Arab pra-Islam, hġab bukanlah hal baru bagi mereka. Biasanya, anak wanita yang sudah mulai menginjak usia dewasa, mengenakan hġab sebagai tanda bahwa mereka minta untuk segera dinikahkan. Di samping itu bagi mereka, hġab merupakan ciri khas yang membedakan antara wanita merdeka dan para budak atau hamba sahaya. Dalam syair-syair mereka, banyak dijumpai istilah-istilah khusus yang kesemuanya mengandung arti yang relatif sama dengan hġab. Di antara istilah-istilah yang sering mereka gunakan adalah *niqab*, *khimar*, *qina'*, *khaba*, dan *khadr*.²¹⁵ Ada lagi bentuk-bentuk hġab yang lain seperti sarung, selimut, baju besi dan jilbab. Bangsa Arab pra-Islam mewajibkan wanitanya berhġab. Mereka menganggapnya sebagai tradisi yang harus dilakukan. Dan ketika Islam datang, ia mensyahkan tradisi tersebut.

Jika yang dimaksud jilbab sebagai penutup kepala (*veil*) perempuan, maka jilbab sudah menjadi wacana dalam *code Bilalama* (3000 SM) kemudian berlanjut dalam *code Hamurabi* (2000 SM) dan *code Assyria* (1500 SM).²¹⁶ Pada waktu ada debat tentang jilbab di Prancis tahun 1989, Maxime Radison, seorang ahli Islamologi terkemuka dari Prancis mengingatkan bahwa di Assyria ada larangan berjilbab bagi

²¹⁴Abd Rasŭl Abd Ḥasġn al-Ghaffġr, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. Baurhanuddin Fanani, Bandung: Pustaka Hidayat, 1984, hal. 38.

²¹⁵Abd Rasŭl Abd Ḥasġn al-Ghaffġr, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. hal. 41.

²¹⁶Nong Dġrol Mahmada, dalam pengantar *Kritik Atas Jilbab* karya Al-Asymawi, hal. 8.

wanita tuna susila. Dua abad sebelum masehi, Tertullen, seorang penulis Kristen apologetik, menyerukan agar semua wanita berjilbab atas nama kebenaran.²¹⁷

Penggunaan jilbab pertama kali, menurut kalangan antropologis bukan berawal dari perintah dan ajaran kitab suci, tapi dari suatu kepercayaan yang beranggapan bahwa si mata iblis (*the evil eye*) harus dicegah dalam melakukan aksi jahatnya dengan cara mengenakan cadar. Penggunaan jilbab dikenal sebagai pakaian yang digunakan oleh perempuan yang sedang mengalami menstruasi guna menutupi pancaran mata dari cahaya matahari dan sinar bulan. Pancaran mata tersebut diyakini sangat berbahaya karena dapat menimbulkan kerusakan di dalam lingkungan alam dan manusia. Penggunaan kerudung yang semula dimaksudkan sebagai pengganti gubuk pengasingan bagi keluarga raja atau bangsawaan. Keluarga raja tersebut tidak lagi harus mengasingkan diri ketika ketika menstruasi di dalam gubuk pengasingan yang dibuat khusus, tapi cukup dengan memakai pakaian khusus yang dapat menutupi anggota badannya yang dianggap sensitif. Dan dahulu perempuan yang mengenakan jilbab jelas dari keluarga terhormat dan bangsawan.²¹⁸

Modifikasi *menstrual hut* menjadi cadar (*menstrual hoot*) juga dilakukan di New Genuine, British Columbia, Asia dan Afrika bagian tengah, Amerika bagian tengah dan lainnya. Selain menggunakan cadar, perempuan haid juga menggunakan zat pewarna (*cilla'*) pada daerah sekitar mata guna mengurangi ketajaman pandangan mata. Ada lagi yang menambahkan dengan memakai kalung dan bahan tertentu seperti dari logam, manik-manik dan bahan dari tengkorak manusia.²¹⁹

Nasiruddin juga mamaparkan, bahwa masyarakat tradisional dahulu kala telah muncul perdebatan yang seru tentang jilbab. Apakah boleh wanita yang bukan bangsawan mengenakan jilbab sebagai pengganti pengasingannya di gubuk menstruasi. Agama Yahudi, Kristen, dan agama kepercayaan sebelum Islam juga

²¹⁷Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: Lkis, 2002, hal. 19.

²¹⁸<http://media.isnet.org/Islam/Paramadina/Jurnal/5kaki.html>, akses tanggal 5 Juni 2004.

²¹⁹Nasiruddin Umar, *Konstruksi Seksual: Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam*, makalah dalam seminar Nasional tentang Islam, Seksualitas dan Kekerasan terhadap Perempuan, 2000, hal. 12.

telah mewajibkan jilbab bagi para wanita, yang jelas tradisi berjilbab, kerudung, dan cadar telah ada jauh sebelum ayat-ayat mengenai hîjab diturunkan.²²⁰ Hanya saja diskursus jilbab dalam Islam berbeda dengan agama dan kepercayaan sebelumnya. Sebagaimana halnya ayat-ayat haid, ayat-ayat hîjab dalam surat al Ahzab: 59 dan An-Nûr : 31 tidak berbicara dalam konteks teologi, dalam arti dikaitkan dengan asal-asul darah sakral menstrual taboo, sebagaimana dalam agama Yahudi dan Kristen serta kepercayaan animisme.

Ketentuan penggunaan jilbab sudah dikenal di beberapa kota tua, seperti Mesopotamia, Babylonia dan Assyria. Perempuan terhormat harus menggunakan jilbab di ruang publik. Sebaliknya budak perempuan dilarang mengenakannya. Dalam perkembangan selanjutnya, jilbab menjadi simbol kelas menengah atas masyarakat kawasan tersebut.

Ketika terjadi perang antara Romawi-Bizantium dengan Persia, rute perdagangan antara pulau mengalami perubahan untuk menghindari akibat buruk wilayah berperang,. Kota di tepi pesisir jazirah Arab tiba-tiba menjadi penting sebagai wilayah transit perdagangan.²²¹

Institusionalisasi jilbab dan pemisahan perempuan mengkristal ketika dunia Islam bersentuhan dengan peradaban Hellenisme dan Persia di kedua kota penting tersebut. Pada periode ini, jilbab yang hanya merupakan pakaian pilihan (*accasional costume*) mendapat legitimasi (*institutionalized*) menjadi pakaian wajib bagi perempuan Islam.²²²

1. Latar Belakang Turun Ayat Penutup Aurat

Berkaitan dengan diperintahkannya penutup aurat perempuan, para ahli tafsir menyatakan bahwa kaum wanita pada zaman pra-Islam dulu biasa berjalan di depan kaum laki-laki dengan leher dan dada terbuka serta lengan telanjang. Mereka biasa

²²⁰Nasiruddin Umar, *Konstruksi Seksual: Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam*, hal. 12.

²²¹<http://www.smu-net.com/main.php?&act=ag&xkd=50> akses tanggal 5 Juli 2004.

²²²Nong Dârol Mahmada, dalam pengantar *Kritik Atas Jilbab*, hal. 8.

meletakkan kerudung mereka di belakang pundak dengan membiarkan dadanya terbuka. Hal ini acapkali mendatangkan keinginan dari kaum laki-laki untuk menggodanya, karena mereka terkesima dengan keindahan tubuh dan rambutnya. Kemudian Allah memerintahkan kepada wanita untuk menutupkan kain kerudungnya pada bagian yang biasa mereka perlihatkan, untuk menjaga diri mereka dari kejahatan laki-laki hidung belang.²²³

Di jazirah Arab pada zaman dahulu bahkan sampai kedatangan Islam, para laki-laki dan perempuan berkumpul dan bercampur-baur tanpa halangan. Para wanita pada waktu itu juga mengenakan kerudung, tapi yang dikerudungi hanya terbatas pada bagian belakang saja, adapun leher, dada, dan kalungnya masih kelihatan. Oleh karena tingkahnya tersebut dapat mendatangkan fitnah dan dapat menimbulkan kerusakan yang banyak, dan dari hal itulah Allah lalu menurunkan peraturan sebagaimana terdapat dalam surat An-Nûr/24: 31 dan Al-Ahzâb/33: 59.²²⁴

M. Quraisy Shihab menyatakan, bahwa wanita-wanita muslim pada awal Islam di Madinah memakai pakaian yang sama secara general dipakai oleh semua wanita, termasuk wanita tuna susila dan hamba sahaya. Mereka semua juga memakai kerudung, bahkan jilbab, tapi leher dan dadanya mudah terlihat dan tak jarang juga mereka memakai kerudung tapi ujungnya dikebelakangkan hingga leher telinga dan dada mereka terus terbuka. Keadaan inilah yang digunakan oleh orang-orang munafik untuk menggoda wanita muslimah. Dan ketika mereka diingatkan atas perlakuan yang mereka perbuat mereka mengatakan "kami kira mereka hamba sahaya". Hal ini disebabkan oleh karena pada saat itu identitas wanita muslimah tidak terlihat dengan jelas, dan dalam keadaan inilah Allah memerintahkan kepada wanita muslimah untuk mengenakan jilbabnya sesuai dengan petunjuk Allah kepada Nabi saw dalam Qs Al-Ahzâb/33: 59.²²⁵

²²³Muhammad 'Ali as-Sabuni, *Sofwah at-Tafâsir*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1981, II: hal. 336.

²²⁴Fazlurrahman, *Nasib Wanita sebelum Islam*, cet. ke-1, Jatim: Putra Pelajar, 2000, hal. 112-113.

²²⁵M. Qurais Syihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'I atas berbagai Persoalan Umat*, cet. ke-8, Bandung: Mizan, 1998, hal. 171-172.

Menurut satu pendapat bahwa penetapan syari'at tentang pemakaian jilbab ini bertahap, ketentuannya turun secara berangsur-angsur sehingga manusia tidak dikejutkan dengan perubahan ketentuan dalam masalah aurat. Yang pertama, dalam Qs Al-A'râf/7: 26 dijelaskan bahwa Allah telah menurunkan (menyediakan) pakaian bagi manusia untuk menutup auratnya. Kedua, dalam Qs An-Nûr/24: 30, Allah memberi petunjuk agar kaum mukminin menahan diri dari untuk tidak melihat wanita yang bukan mahramnya dan memelihara kemaluannya (naluri seks). Sebaliknya pada Qs An-Nûr/24: 31, para mukminat juga diperintahkan agar tidak memandangi kepada laki-laki dan menjaga kemaluannya. Bahkan dalam kelanjutan ayat ini para wanita juga dianjurkan untuk tidak menampakkan perhiasannya selain apa yang biasa nampak kecuali kepada laki-laki mahramnya. Ketiga, pada Qs Al-Ahẓâb/33: 33, Allah menganjurkan kepada istri-istri Nabi agar tetap di rumah dan tidak berhias seperti orang-orang jahiliyah yang cenderung mempertontonkan perhiasannya/ tubuhnya. Maksud dari larangan ini adalah untuk menghilangkan dosa dari keluarga Rasulullah. Keempat, dalam Qs Al-Ahẓâb/33: 59, Allah dengan tegas memerintahkan kepada Nabi agar mengatakan kepada istri-istrinya, anak-anaknya dan perempuan mukminat agar mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuhnya. Dalam ayat ini juga menjelaskan tujuan dari perintahnya tersebut, yaitu (a) supaya mereka lebih mudah dikenal sebagai perempuan baik-baik, merdeka dan telah berkeluarga, (b) supaya mereka tidak diganggu, disakiti, atau diperlakukan tidak senonoh oleh laki-laki, untuk membendung terjadinya perbuatan yang diharamkan.²²⁶

Dengan hal ini dapat diketahui bahwa jilbab bukanlah milik Islam tapi ia merupakan warisan dari masa-masa sebelumnya yang kemudian mendapat legitimasi keagamaan dalam ajaran Islam.

2. Wacana Penutup Aurat (Jilbab) dalam Islam

²²⁶Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Islam*, cet. ke-1, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, III: 317.

Ada dua istilah yang digunakan dalam Al-Qur'an yang digunakan untuk penutup kepala yaitu khumur dan jalabib, keduanya dalam bentuk jamak dan generik. Kata khumur (QS An-Nûr/24: 31) bentuk jamak dari kata *khimar* dan *jalabib* (QS Al-Ahzâb/33: 59) bentuk jamak dari kata jilbab.

Al-Qur'an dan al-Hadist tidak pernah secara khusus menyinggung bentuk pakaian penutup muka. Bahkan, dalam al-hadist, muka termasuk dalam pengecualian dan dalam suasana ihram tidak boleh ditutupi. Lagi pula, ayat-ayat yang berbicara tentang penutup kepala tidak satu pun disangkutkan dengan unsur mitologi dan strata sosial. Dua ayat tersebut di atas merupakan tanggapan terhadap kejadian khusus yang terjadi pada masa Nabi. Penerapan ayat seperti ini menimbulkan perbedaan pendapat dikalangan ulama Ushûl fiqh, apakah yang dijadikan pengangan, apakah lafaznya yang bersifat umum ataukah sebab turunnya yang bersifat khusus.

Dua ayat tersebut dalam konteks keamanan dan kenyamanan kaum perempuan. Bandingkan dengan tradisi chador dalam tradisi Sasania-Persia, dianggap sebagai pengganti kemah menstrual (menstrual hut), tempat pengasingan perempuan menstruasi di luar perkampungan. Sedangkan dalam tradisi Yunani, jilbab dianggap sebagai indentitas kelas sosial tertentu.

Ayat khimar turun untuk menanggapi model pakaian perempuan yang ketika itu menggunakan penutup kepala (muqani'), tetapi tidak menjangkau bagian dada, sehingga bagian dada dan leher tetap kelihatan.

Ayat jilbab juga turun berkenaan seorang perempuan terhormat yang bermaksud membuang hajat di belakang rumah di malam hari tanpa menggunakan jilbab, maka datanglah laki-laki iseng mengganggu karena dikira budak. Peristiwa ini menjadi sebab turunnya Qs Al-Ahzâb/33: 33. Menurut Al-'Asymawi dan Muhammad Syahrur, terkait dengan alasan dan motivasi tertentu (illat); karenanya berlaku kaidah: Suatu hukum terkait dengan illat, di mana ada illat di situ ada hukum. Jika illat berubah, maka hukum pun berubah.

Ayat *hîjab*, sangat terkait dengan keterbatasan tempat tinggal Nabi bersama beberapa istrinya dan semakin besarnya jumlah sahabat yang berkepentingan

dengannya. Untuk mencegah terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan (perlu diingat, ayat *hijab* ini turun setelah kejadian tuduhan palsu *hadîst* al-ifk terhadap 'Aisyah), Umar mengUshûlkan agar dibuat sekat (Arab: *hijâb*) antara ruang tamu dan ruang privat Nabi. Tetapi, tidak lama kemudian turunlah ayat *hijâb*.

Sedangkan, *hadîst* yang berhubungan langsung dengan penggunaan jilbab hanya ditemukan dalam dua *hadîst* ahad, *hadîst* yang diriwayatkan perorangan. *Hadîst* pertama bersumber dari Aisyah, Rasulullah bersabda, "Tidak diperkenankan seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan Rasulnya jika sudah sampai usia balig menampakkan (anggota badannya) selain muka dan kedua tangannya sampai di sini," sambil menunjukkan setengah hasta.

Hadîst kedua dari Abu Daud yang diterima dari Aisyah, yang menceritakan ketika Asma binti Abi Bakr masuk ke rumah kediaman Rasulullah SAW, lalu Rasulullah mengatakan kepadanya, "Wahai Asma, sesungguhnya perempuan jika sampai usia balig, tidak boleh dipandang kecuali yang ini," sambil Rasulullah menunjukkan wajah dan telapak tangannya.

Menurut al-'Asymawi, kedua *hadîst* tersebut termasuk *hadîst ahad*, bukan mutawatir atau masyhur. Berdasar dengan *hadîst ahad* memang kontroversial di kalangan ulama Ushûl Fiqh. Salah satu *hadîst* tersebut di-mursal-kan (jaringan penutur terputus sampai pada tabaqat sahabat) oleh Abu Daud, karena bersumber dari Khalid ibn Darik yang bukan hanya tidak berjumpa (mu'asarah) tetapi juga tidak ketemu (liqa') dengan Aisyah.²²⁷ Di samping itu, *hadits* ini mulai populer pada abad ketiga Hijriah., dipopulerkan oleh Khalid ibn Darik, yang kemudian dimonumentalkan dalam Sunn Abu Daud. Kalau sekiranya *hadîst* ini direpresentasikan pada umat Islam, maka sejak awal jilbab menjadi tradisi kolektif keseharian (sunnah mutawatirah bi al-fi'l), bukannya dengan kualifikasi *hadîst ahad*-mursal. Tradisi jilbab di kalangan sahabat dan tabi'in, menurut al-'Asymawi, lebih merupakan keharusan budaya daripada keharusan agama.

²²⁷Muhammad Said al-Asymawi, *Haqîqah al-hijâb wa Hujjiyyah as-Sunnah*, Terj. Novriantoni Kahardan Oppie Tj. Jakarta: JIL, 2003, hal. 66.

Muhammad Syahrur dalam bukunya *Al-Kitab wa al-Qur'an* juga pernah menyatakan *hijab* hanya termasuk dalam urusan harga diri, bukan urusan halal atau haram.²²⁸ Pada awal abad ke-19 Qasim Amin dalam *Tahrir al-Mar'ah* sudah mempersoalkan hal ini. Namun perlu ditegaskan, meskipun pemikir itu berpandangan kritis terhadap jilbab, tetapi mereka tetap mengidealkan penggunaan jilbab bagi perempuan. Inti wacana mereka adalah bagaimana jilbab tidak membungkus kreativitas dan produktivitas perempuan, bukannya melarang atau menganjurkan pembukaan jilbab.

Ketika gerakan para mullah mulai marak di Iran pada tahun 1970-an dan mencapai puncaknya ketika Imam Khomeini berhasil menggusur Reza Pahlevi yang dipopulerkan sebagai antek dunia Barat di Timur Tengah, maka Khomeini menjadi lambang kemenangan Islam terhadap boneka Barat. Simbol-simbol kekuatan Khomeini, seperti foto Imam Khomeini dan komunitas Black Veil menjadi tren di kalangan generasi muda Islam seluruh dunia. Semenjak itu jilbab mulai menghiasi kampus dunia Islam, tidak terkecuali Indonesia. Identitas jilbab seolah sebagai lambang kemenangan.

Perkembangan berikutnya, ketika perang dingin blok Timur dan blok Barat usai berbarengan dengan semakin pesatnya kekuatan pengaruh globalisasi, maka timbul kecemasan lebih kompleks dari kalangan umat Islam. Islam dan berbagai pranatanya berhadapan langsung dengan dunia Barat. Apa yang dilukiskan Huntington benturan Barat-Islam akan terjadi pada pasca benturan Timur-Barat, menunjukkan adanya tanda kebenaran, terutama setelah peristiwa 11 September 2001.

Sebagian umat Islam percaya bahwa untuk mengembalikan kekuatan Islam seperti zaman kejayaan dulu, umat Islam harus kembali kepada formalisme keagamaan dan sejarah masa lampaunya. Semangat mengembalikan simbol dan

²²⁸Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâah Mu'asirah*, Damaskus: al- Ahallî li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1990, hal. 607.

identitas Islam masa lalu terus dipompakan, termasuk di antaranya penggunaan jilbab bagi kaum perempuan dan pemeliharaan kumis dan jenggot bagi laki-laki.

Kadar proteksi dan ideologi di balik fenomena jilbab di Indonesia tidak terlalu menonjol. Fenomena yang lebih menonjol ialah jilbab sebagai tren, mode, dan privacy sebagai akumulasi pembengkakan kualitas pendidikan agama dan dakwah di dalam masyarakat. Lagi pula, bukankah salah satu ciri budaya bangsa dalam potret perempuan masa lalu adalah kerudung? Tidak perlu over estimate atau fobia bahwa fenomena jilbab merupakan bagian dari jaringan ideologi tertentu yang menakutkan. Jilbab tidak perlu dikesankan seperti "imigran gelap" yang selalu dimata-matai, seperti yang pernah terjadi pada masa lalu yaitu fenomena jilbab dicurigai sebagai bagian dari ekspor Revolusi Iran. Sepanjang fenomena jilbab tumbuh di atas kesadaran sebagai sebuah pilihan dan sebagai ekspresi pencarian jati diri seorang perempuan muslimah, tidak ada unsur paksaan dan tekanan, itu sah-sah saja. Tidakkah manusiawi jika seseorang menentukan pilihannya secara sadar?

Pada masa sekarang, jilbab yang dicitrakan sebagai sebuah identitas muslimah yang baik mengalami semacam distorsi yang bergeser dari aturan yang melingkupinya. Kaidah atau aturan berbusana semakin jauh dari etika Islam. Jilbab yang semula merupakan hal yang boleh dikatakan harus, sekarang berubah menjadi semacam aksesoris pelengkap yang mendukung penampilan para wanita Islam. Hal ini mengkhawatirkan. Berkaitan dengan latar belakang turunnya ayat jilbab yang meluruskan tradisi jilbab wanita pra-Islam yang melilitkan jilbabnya kepongungannya, agar dijumbaikan ke depan dadanya, agar tidak memancing laki-laki iseng mengganggu, karena menganggap mereka adalah budak. Namun hal ini kembali terjadi pada masa belakangan ini. Berapa banyak kita menyaksikan para muslimah yang memakai jilbab dengan mencontoh kembali cara berjilbabnya wanita jahiliyyah. Seakan-akan dengan telah memakai jilbab dengan seadanya mereka telah memenuhi kewajiban mereka menutup aurat. Jilbab yang berkembang belakangan disebut dengan kudung gaul atau kudung gaya selebritis. Islam secara spesifik memang tidak

menentukan bentuk dari busana muslimah, namun yang jelas menetapkan kaidah yang jelas untuk sebuah busana agar disebut sebagai busana muslimah.

Syarat-syarat busana muslimah menurut Al Albani adalah: (1) Busana yang meliputi seluruh badan selain yang dikecualikan (muka dan telapak tangan). (2) Busana (jilbab) yang tidak merupakan bentuk perhiasan kecantikan. (3). Merupakan busana rangkap dan tidak tipis. (4) Lebar dan tidak sempit, sehingga tampak bagian dari bentuk tubuh. (5) Tidak berbau wangi-wangian dan tidak tipis. (6) Tidak menyerupai busana laki-laki. (7) Tidak menyerupai busana wanita-wanita kafir. (8) Tidak merupakan pakaian yang menyolok mata atau aneh dan menarik perhatian.²²⁹

Sedangkan menurut Ray Sitoresmi Prabu Ningrat, jilbab lebih merupakan produk sejarah, karena ajaran Islam sendiri tidak memberikan corak atau model pakaian secara rinci. Karena ia lebih merupakan mode, maka bisa berbeda antara daerah satu dengan daerah lainnya. Dan lagi menurutnya berdasarkan dari ajaran Islam yang terkandung dalam Qs Al-A'râf/7: 26, Qs Al-Aḥzâb/33: 59 dan Qs An-Nûr/24: 31, diketahui bahwa esensi dari pakaian yang bernafaskan taqwa bagi wanita mukminah mengandung unsur sebagai berikut, (a) menjauhkan wanita dari gangguan laki-laki jahat dan nakal, (b) menjadi pembeda antara wanita yang berakhlaq terpuji dengan wanita yang berakhlaq tercela, (c) menghindari timbulnya fitnah seksual bagi kaum laki-laki dan (d) memelihara kesucian agama dari wanita yang bersangkutan. Pakaian yang memenuhi empat prinsip ini seharusnya memiliki syarat-syarat sebagai berikut, yaitu, menutupi seluruh badan kecuali muka dan telapak tangan, bahan yang digunakan tidak terlalu tipis sehingga tembus pandang atau transparant dan berpotongan tidak ketat hingga dapat menimbulkan semangat erotis bagi yang memandangnya.²³⁰

Berkaitan dengan fungsi jilbab yang disyari'atkan dalam Islam ini adalah menutup aurat wanita yang diwajibkan menutupnya. Sampai seberapa ukuran tubuh

²²⁹ al-Albani, *Jilbab Wanita Muslimah*, cet. ke-10, Yogyakarta: Media Hidayat, 2002, hal. 29.

²³⁰ Ray Sitoresmi Prabuningrat, *Sosok Wanita Muslimah*, cet. ke-2, Yogyakarta: PT. Duta Wacana, 1997, hal. 39-40.

yang harus ditutup dengan jilbab akan sangat tergantung dengan pemahaman ulama terhadap nas-nas al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat zanni (dapat ditafsirkan), dan pendapat para fuqaha' dalam ijtihad mereka tentang batas aurat wanita sebagaimana yang digariskan dalam Qs An-Nûr/24: 31, Perbedaan pendapat ulama tentang aurat tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Jumhur fuqaha', diantaranya mazhab-mazhab Maliki, Syafi'i, Ibn Hazm, Syi'ah Zaidiah, yang masyhur dari Hambali dan salah satu riwayat dari mazhab Hanafi dan Syi'ah Imamiah yang diriwayatkan dari tingkatan tabi'in seperti Ata' dan Hasan Basri dan tingkatan sahabat seperti 'Ali ibn Abi Talib, A'isyah dan Ibn Abbas berpendapat bahwa:"hanya muka dan kedua telapak tangan saja yang bukan termasuk aurat wanita."
- b. Sufyan as-Sauri, Mazin dan salah satu kalangan dari mazhab Hanafi mengatakan bahwa, muka dan kedua talapak tangan dan telapak kaki tidak termasuk aurat bagi kaum wanita.
- c. Salah satu pendapat dari kalangan mazhab Hambali dan sebagian Syi'ah Zaidah dan Zahiri berpendapat bahwa hanya muka saja dari tubuh wanita yang tidak ternasuk aurat.

Salah satu riwayat dari Imam Ahmad ibn Hambal dan berpendapat Abu Bakar ibn 'Abdu ar-Rahman dari kalangan tabi'in mengatakan bahwa seluruh tubuh wanita tanpa pengecualian adalah aurat.²³¹

C. Penutup Aurat Perempuan (Jilbab) dalam Agama Lain

Pada akhir abad ke-20 dan memasuki abad ke-21 ini, pemakaian jilbab semakin semarak di dunia Islam, terutama di Indonesia. Meskipun demikian, praktek berjilbab masih mengundang kontroversi di sejumlah negara di Barat, seperti Perancis, Inggris, dan Amerika. Di negara-negara tersebut jilbab dianggap sebagai

²³¹Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Islam*, cet. ke-1, hal. 318.

pakaian kuno yang akan mengekang kebebasan kaum wanita dan menghambat kemajuan umat Islam. Dalam konteks ini, jilbab selalu dikaitkan dengan persoalan politik dan ideologi. Padahal kewajiban berjilbab bukan monopoli ajaran Islam tetapi juga ditetapkan dalam tradisi sebelum Islam. Murtadha Muthahhari menyatakan bahwa hijab dan kain kerudung sudah ada di tengah-tengah sebagian kaum sebelum Islam. Penduduk Iran tempo dulu, kelompok-kelompok Yahudi, dan juga bangsa India merupakan bangsa pemakai jilbab. Jilbab juga digunakan sebagai pakaian yang terhormat oleh kaum wanita Zoroaster, Hindu, Yahudi, dan Kristen.

Tulisan ini akan mencoba mengulas praktek berjilbab menurut Yahudi, Nasrani, Hindu dan Buddha, Bahasan ini penting untuk memahami sejumlah pandangan stereotipikal tentang jilbab yang diidentifikasi hanya sebagai produk budaya Arab, anti-kemajuan, simbol kebodohan, terorisme, dan sebagainya. Berkaitan dengan pandangan stereotipikal ini, untuk mengingatkan kaum wanita untuk menyadari bahwa larangan berjilbab adalah senjata paling ampuh untuk merendahkan dan menghinakan kaum wanita.²³²

1. Jilbab Menurut Ajaran Hindu

Agama Hindu disebut sebagai "agama tertua" di dunia yang masih bertahan hingga kini, dan umat Hindu menyebut agamanya sendiri sebagai "dharma abadi" atau "jalan abadi" yang melampaui asal mula manusia.²³³ Agama ini menyediakan kewajiban "kekal" untuk diikuti oleh seluruh umatnya tanpa memandang strata, kasta, atau sekte seperti kejujuran, kesucian, dan pengendalian diri.

Ketika Brahma berpapasan, ketika Brahma memiliknkan anda seorang perempuan, kalian hendaknya menundukkan pandangan, tidak boleh memandang. Anda harus menyembunyikan pergelangan anda, dan tidak boleh memperlihatkan apa

²³²Zahra Rahnavard, *Pesan Pemberontakan Hijab Jerit Hati Wanita Muslimah*, Bogor: Cahaya, 2003, cet. Ke-I, hal. 22.

²³³Ferro Luzzi, "The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism", di G.D. Sontheimer dan H. Kulke, *Hinduism Reconsidered*, Delhi: Manohar, 1991, hal 5.

yang dipergelangan anda.²³⁴ Orang tidak boleh senonoh, apabila seorang suami mengenakan pakaian istrinya, tidak boleh mengenakan pakaian lawan jenis, Rama berkata kepada Shinta, dia memerintahkan agar menundukkan pandangan dan mengenakan kerudung.²³⁵

Hal yang sama juga dilakukan dalam tradisi orang-orang India yang sebagian besar penganut ajaran Hindu. Pakaian yang panjang sampai menyentuh mata kaki dengan kerudung menutupi kepala adalah pakaian khas yang dipakai sehari-hari.

2. Jilbab Menurut Ajaran Buddha

Pada masa Sang Buddha beberapa wanita memakai cadar walaupun lebih sebagai pelindung yang sama dengan topi daripada untuk menutupi wajah. Namun sekitar awal milenium pertama, cadar mulai dianggap sebagai hal yang sepatutnya bagi wanita kelas atas dan mereka yang berada dalam rumah tangga kerajaan untuk menutupi diri mereka dengan cadar. Ini merupakan awal dari apa yang disebut purdah, pengasingan para wanita dari khalayak ramai, sebuah trend yang menjadi lebih tersebar luas di India dengan diperkenalkannya agama Islam pada abad ke-13. Para wanita desa di India masih menarik kain sari mereka menutupi wajah mereka di hadapan pria yang tidak ada hubungan dengan mereka.

Lalitavistara Sutra, sebuah kisah kehidupan Sang Buddha yang fantastis yang disusun sekitar abad pertama SM dan abad ke-3 M, mengandung kisah yang menarik berkenaan dengan masalah wanita memakai cadar. Berdasarkan karya ini, setelah Yasodhara terpilih menjadi istri Pangeran Siddhartha, orang-orang mengkritiknya karena tidak menutupi dirinya dengan cadar di hadapan ayah dan ibu mertuanya. Ini dianggap sebagai tanda ketidaksopanan dan ketidaksetiaan”

Lalitavistara menggambarkan wanita muda tersebut mempertahankan dirinya dalam kata-kata berikut:

²³⁴Rigveda Book 8: 33 Verses 19.

²³⁵Rigveda Book 10: 85 Verses 30.

Mereka yang terkendali dalam perbuatan dan perilaku, baik dalam tutur kata, dengan indera-indera terkendali, tenang dan damai, mengapa mereka harus menutupi wajah mereka? Bahkan jika ditutupi dengan seribu cadar, jika mereka tidak tahu malu dan tidak sopan, tidak jujur dan tidak memiliki kebajikan, mereka hidup di dunia ini dengan tidak tertutupi dan tidak terlindungi. Bahkan tanpa ditutupi cadar jika indera-indera dan pikiran mereka terjaga dengan baik, mereka setia pada satu suami, tidak pernah berpikir tentang pria yang lain, mereka bersinar bagaikan matahari dan rembulan. Jadi mengapa mereka harus menutupi wajah mereka? Orang-orang bijaksana yang dapat membaca pikiran orang lain mengetahui maksudku seperti juga para dewa mengetahui perilaku dan kebajikanku, ketaatan dan kesopananku, Oleh sebab itu, mengapa aku harus menutupi wajahku?

Walaupun kisah ini diragukan kebenarannya (apocryphal), ini sesuai dengan pandangan Sang Buddha bahwa hal-hal psikologis dan internal lebih penting daripada hal-hal material dan eksternal.

Dewi Kwan Im (Avalokitesvara Bodhisattva), yang dikenal sebagai Buddha dengan 20 ajaran welas asih, juga digambarkan memakai pakaian suci yang panjang menutup seluruh tubuh dengan kerudung berwarna putih menutup kepala.²³⁶

Kewajiban memakai jilbab bagi kaum wanita bukan monopoli tradisi Islam. Memakai jilbab juga bagian dari tradisi keagamaan Yahudi, Nasrani, Hindu dan Buddha. Dalam tradisi Yahudi, jilbab merupakan simbol ketaatan dan kehormatan wanita terhadap suaminya, bentuk ibadah kepada Tuhan, lambang kemewahan, kewibawaan, kebangsawanan, dan kesucian wanita. Meskipun prakteknya tidak ideal, kewajiban memakai jilbab dalam tradisi kristen tercermin dalam ungkapan St. Paulus yang menyatakan bahwa wanita yang tidak berjilbab maka harus dicukur rambutnya sampai botak karena dianggap telah menghina suaminya. Islam menegaskan bahwa kaum wanita diwajibkan untuk berjilbab dan berpakaian yang sopan dan terhormat, tidak tipis dan ketat yang bisa menimbulkan rangsangan birahi

²³⁶http://artikelunik.com/wp-content/uploads/2010/04/kwan_yin.jpg.

dan fitnah. Jilbab dalam Islam tidak mengekang dan membuat wanita menjadi terbelakang melainkan wanita menjadi terjaga kesucian dan kehormatannya, terjaga keamanan dan kemuliaannya. Jadi, wanita muslimah yang berjilbab berarti membumikan syariat Ilahi dalam kehidupannya sehingga menimbulkan kepribadian yang tangguh dan jati diri wanita yang shalihah.

3. Jilbab Menurut Ajaran Yahudi

Talmud Yahudi menyatakan: “Apabila seorang wanita melanggar syariat Talmud, seperti keluar ke tengah-tengah masyarakat tanpa mengenakan kerudung atau berceloteh di jalan umum atau asyik mengobrol bersama laki-laki dari kelas apa pun, atau bersuara keras di rumahnya sehingga terdengar oleh tetangga-tetangganya, maka dalam keadaan seperti itu suaminya boleh menceraikannya tanpa membayar mahar padanya.”²³⁷

Seorang pemuka agama Yahudi, Rabbi Menachem M. Brayer, Professor Literatur Injil pada Universitas Yeshiva dalam bukunya, *The Jewish woman in Rabbinic Literature*, menulis bahwa baju bagi wanita Yahudi saat bepergian keluar rumah yaitu mengenakan penutup kepala yang terkadang bahkan harus menutup hampir seluruh muka dan hanya meninggalkan sebelah mata saja. Dalam bukunya tersebut ia mengutip pernyataan beberapa Rabbi (pendeta Yahudi) kuno yang terkenal: “Bukanlah layaknya anak-anak perempuan Israel yang berjalan keluar tanpa penutup kepala” dan “Terkutuklah laki-laki yang membiarkan rambut istrinya terlihat,” dan “Wanita yang membiarkan rambutnya terbuka untuk berdandan membawa kemelaratan.”²³⁸

Menurut S.W.Schneider Kerudung juga menyimbolkan kondisi yang membedakan status dan kemewahan yang dimiliki wanita yang menge-nakannya. Kerudung kepala menandakan martabat dan keagungan seorang wanita bangsawan

²³⁷Abul A’lâ Maudûdi, *Jilbab Wanita dalam Masarakat Islam*, Bandung: Marja, 2005, hal. 6.

²³⁸Sherif Abdel Azeem, *Sabda Langit Perempuan dalam Tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen*, Yogyakarta: Gama Media, 2001, cet. Ke-2, hal. 74.

Yahudi. oleh karena itu di masyarakat Yahudi kuno, pelacur-pelacur tidak diperbolehkan menutup kepalanya. Tetapi pelacur-pelacur sering memakai penutup kepala agar mereka lebih dihormati.²³⁹

Menurut S.W.Schneider Wanita-wanita Yahudi di Eropa menggunakan kerudung sampai abad ke 19 hingga mereka bercampur baur dengan budaya sekuler. Dewasa ini, wanita-wanita Yahudi yang shalih tidak pernah memakai penutup kepala kecuali bila mereka mengunjungi sinagog (gereja Yahudi).²⁴⁰

Menurut S.W.Schneider dalam Hukum Rabi Yahudi, wanita Yahudi yang sudah bersuami dan tidak berjilbab dipandang sebagai wanita yang tidak terhormat. Hukum Rabi Yahudi juga melarang pembacaan dan doa di depan wanita yang sudah menikah tanpa menutup kepala dengan kerudung karena wanita yang membuka rambutnya itu dianggap sebagai wanita telanjang. Wanita ini bahkan dianggap sebagai wanita yang merusak kerendahan hatinya dan didenda dengan empat ratus zuzim karena pelanggaran.²⁴¹

Syariat jilbab Yahudi yang ditetapkan oleh hukum Rabi maupun kitab Talmud yang diimani oleh kaum Yahudi setelah kitab Taurat, menekankan kepada kaum wanita untuk mentaati dan mengamalkannya. Bahkan ketika wanita Yahudi keluar rumah dan tidak memakai jilbab, maka laki-laki yang melihatnya harus menegurnya untuk berjilbab. Kalau laki-laki itu membiarkannya, maka ia terkutuk. Begitu pula para suami kepada istri-istrinya. Karena itu, dapat dikatakan berjilbab merupakan syariat yang harus ditegakkan dalam kehidupan Yahudi.

Jilbab yang dipakai oleh kaum wanita Yahudi bukan saja sebagai syariat yang harus ditaati, namun juga sebagai lambang kemewahan, kewibawaan, dan mahalnnya harga wanita yang suci, serta menunjukkan status sosial yang terhormat. Hal ini ditegaskan oleh S.W.Schneider bahwa jilbab wanita Yahudi tidak selamanya dianggap sebagai tanda kesederhanaan atau kerendahan hati, melainkan juga simbol

²³⁹ Carol K Stockhousen, *Moses Veil and The Glory of New Covenant*, 1984, hal 237.

²⁴⁰ Carol K Stockhousen, *Moses Veil and The Glory of New Covenant*, hal. 237-239.

²⁴¹ Carol K Stockhousen, *Moses Veil and The Glory of New Covenant*, hal. 74-75.

keistimewaan dan kemewahan, kewibawaan dan superioritas wanita bangsawan, serta menggambarkan mahalnya harga wanita sebagai milik suami yang suci, di samping sebagai harga diri dan status sosial seorang wanita.²⁴²

Pernyataan di atas juga memberikan kesan kuat bahwa jilbab telah dikenakan oleh wanita-wanita sebelum kaum Yahudi, karena jilbab merupakan aturan Tuhan yang diperintahkan kepada para istri-istri Nabi. Jilbab yang dipraktekkan oleh kaum wanita Yahudi tersebut masih bertahan sampai saat ini bahkan wanita-wanita yang berada di Eropa masih mempertahankan pemakaian jilbab sampai abad ke-19 ketika kehidupan wanita sudah mulai bercampur dengan kebudayaan sekuler.²⁴³ wanita-wanita Yahudi di Eropa masih mempertahankan tradisi untuk selalu menutup kepalanya supaya tidak terlihat rambutnya dengan wig. Namun wanita-wanita Yahudi yang ada di Timur Tengah masih menggunakan jilbabnya dikala mau keluar rumah maupun beribadah kepada Tuhan di Sinagoge. Berarti syariat jilbab mau dipraktekkan dikalangan kaum wanita Yahudi sebagai ketaatan kepada aturan syariat Talmud dan hukum Rabi Yahudi.

Jilbab yang ditekankan oleh syariat Talmud dan hukum Rabi begitu keras dan tegas kepada kaum wanita Yahudi. Akan tetapi di sisi lain, ada syariat Talmud dan aturan hukum para Rabi Yahudi yang begitu menghinakan kaum wanita, seperti diperbolehkannya para wanita untuk menjadi pelacur demi kemenangan kaum Yahudi. Dinyatakan oleh Rabbi Tam bahwa berzina dengan orang non-Yahudi, baik laki-laki maupun perempuan, tidak ada hukumnya, karena orang-orang asing adalah keturunan hewan.²⁴³ Ungkapan Rabi Yahudi ini berarti membolehkan pelacuran dan perbuatan perzinahan bagi kaum wanitanya.

4. Jilbab Menurut Ajaran Nasrani

²⁴²Carol K Stockhousen, *Moses Veil and The Glory of New Covenant*, 1984, hal 75

²⁴³Muhammad Asy-Syarqawi, *Talmud Kitab Hitam Yahudi Yang Menggemparkan*, Jatiwaringin: Sahara, 2004, cet. Ke-1, hal. 234.

Perempuan yang berdoa atau bernubuat dengan kepala yang tidak bertudung, menghina kepalanya, sebab ia sama dengan perempuan yang dicukur rambutnya. Sebab jika perempuan tidak mau menudungi kepalanya, maka haruslah ia juga menggunting rambutnya. Tetapi jika bagi perempuan adalah penghinaan, bahwa rambutnya digunting atau dicukur, maka haruslah ia menudungi kepalanya. Sebab laki-laki tidak perlu menudungi kepalanya: ia menyinarkan gambaran dan kemuliaan Allah. Tetapi perempuan menyinarkan kemuliaan laki-laki. Sebab laki-laki tidak berasal dari perempuan, tetapi perempuan berasal dari laki-laki. Dan laki-laki tidak diciptakan karena perempuan, tetapi perempuan diciptakan karena laki-laki. Sebab itu, perempuan harus memakai tanda wibawa di kepalanya oleh karena para malaikat. Namun demikian, dalam Tuhan tidak ada perempuan tanpa laki-laki dan tidak ada laki-laki tanpa perempuan. Sebab sama seperti perempuan berasal dari laki-laki, demikian pula laki-laki dilahirkan oleh perempuan; dan segala sesuatu berasal dari Allah. Pertimbangkanlah sendiri: Patutkah perempuan berdoa kepada Allah dengan kepala yang tidak bertudung? Bukankah alam sendiri menyatakan kepadamu, bahwa adalah kehinaan bagi laki-laki, jika ia berambut panjang, tetapi bahwa adalah kehormatan bagi perempuan, jika ia berambut panjang? Sebab rambut diberikan kepada perempuan untuk menjadi penudung.²⁴⁴

Menjelang senja Ishak sedang keluar untuk berjalan-jalan di padang. Ia melayangkan pandangannya, maka dilihatnyalah ada unta-unta datang. Ribka juga melayangkan pandangannya dan ketika dilihatnya Ishak, turunlah ia dari untanya. Katanya kepada hamba itu: “Siapakah laki-laki itu yang berjalan di padang ke arah kita?” Jawab hamba itu: “Dialah tuanku itu” lalu Ribka mengambil telekungnya dan bertelekunglah ia²⁴⁵.

Berjilbab dalam tradisi Kristen tidak jauh berbeda dengan tradisi Yahudi. Wanita-wanita di sekitar Yesus Kristus berjilbab atau berkerudung sesuai dengan praktek wanita-wanita di sekitar para Nabi terdahulu. Pakaian mereka longgar dan

²⁴⁴Kitab I Korintus 11: 5-15.

²⁴⁵Kitab Taurat : Genesis/Kejadian 24: 63-65

menutupi tubuh mereka sepenuhnya. Mereka juga berjilbab untuk menutupi rambutnya. Hal itu berarti bahwa wanita-wanita kristen yang berjilbab merupakan tanda ketaatan kepada Tuhan. Tradisi berjilbab ini bahkan sudah lama dipraktikkan oleh para Biarawati katolik selama ratusan tahun.²⁴⁶

Menutup kepala atau berjilbab yang dilakukan oleh para Biarawati Katolik itu sampai kini masih diberlakukan. Namun, wanita-wanita kristen saat ini, baik yang ada di Eropa atau Barat, dan termasuk di Indonesia, tidak memakai jilbab atau menutup kepalanya, walaupun Santo Paulus telah mengingatkan kepada jemaatnya untuk memakai kerudung atau berjilbab. Menurut St. Paulus, menutup kepala bagi wanita itu sebagai simbol otoritas laki-laki yang merupakan bayangan dan keagungan Tuhan, karena wanita diciptakan dari laki-laki dan untuk kepentingan laki-laki pula.²⁴⁷

Begitu pula St.Tertullian menyatakan bahwa wanita muda harus memakai kerudung ketika ia mau pergi ke jalan. Oleh karenanya, wanita diwajibkan untuk memakai jilbab ketika di Gereja dan ketika berada di antara orang-orang yang tidak dikenal.²⁴⁸

Dalam kaitan ini, Abu Ameenah Bilal Philips menegaskan bahwa dalam kanon Gereja katolik terdapat artikel hukum yang mewajibkan wanita untuk menutup kepala mereka saat berada di Gereja. Bahkan sekte-sekte Kristen, seperti kaum Amish dan Mennonite memelihara kerudung bagi kaum wanitanya hingga saat ini.²⁴⁹

Namun wanita keristen yang berada di Barat atau di Eropa, atau juga di negeri kita Indonesia sudah menanggalkan jilbabnya, bahkan saat datang ke Gereja pada setiap hari minggu tidak terlihat jemaat wanitanya memakai jilbab atau kerudung,

²⁴⁶Sherif Abdel Azeem, *Sabda Langit Perempuan dalam Tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen*, hal. 76.

²⁴⁷Kitab I Korintus, 11: 7-9

²⁴⁸Sherif Abdel Azeem, *Sabda Langit Perempuan dalam Tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen*, hal. 76-77.

²⁴⁹Abu Ameenah Bilal Philips *“Agama Yesus Yang Sebenarnya”*, Jakarta: Pustaka Dai, 2004, hal. 179.

berjilbab dalam kristen ternyata sudah dipraktekkan oleh Ibu Yesus kristus atau Bunda Maria, seperti terlihat dalam gambar-gambar Bunda Maria yang memakai jilbab. St. Paulus menekankan kepada wanita Kristen untuk berjilbab karena termasuk wanita yang mulia dan terhormat. Apalagi Bunda Maria sebagai ibu Yesus yang suci dan dimuliakan Tuhan.

BAB 1V

BATAS AURAT DALAM KONTROVERSI

A. Argument Aurat Mufasir M Qurais Shihab

M Qurais Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat tentang aurat beliau menyuguhkan beberapa pendapat baik dari ulama masa kini maupun cendikiawan kontemporer. Antara pandangan mereka tersebut sering terjadi perbedaan baik dalam memahami ayat Al-Qur'an maupun hadist untuk lebih jelasnya kita lihat penafsiran mereka tersebut.

1. Pandangan Ulama Masa Lalu.

Kelompok masa lalu ini terbagi menjadi dua kelompok yaitu pertama menyatakan bahwa seluruh tubuh wanita tanpa kecuali adalah aurat, sedang kelompok yang kedua yaitu mengecualikan wajah dan telapak tangan.

Adapun ayat yang menjadi dasar penetapan batas aurat yaitu Qs Al Ahzâb/33: 53, ayat ini menurut M. Quraish Shihab mengandung dua tuntunan pokok. *Pertama*, menyangkut etika mengunjungi Nabi (rumah) dan kedua menyangkut hijab. Pada ayat ini menurut sahabat Nabi saw Anas bin Mâlik ra turun berkaitan dengan perkawinan Nabi saw, dengan Zainab binti Jaḥesy. Ketika itu Nabi menyiapkan makanan untuk para undangan. Namun setelah mereka makan, sebagian undangan-dalam riwayat ini dikatakan tiga orang masih tetap duduk berbincang-bincang. Nabi saw, masuk kamar 'Âisyah lalu keluar, dengan harapan para tamu yang masih tinggal itu

pulang, tetapi belum juga, maka beliau masuk lagi ke kamar istri yang lain, demikian seterusnya, silih berganti masuk dan keluar ke kamar semua istri beliau. Akhirnya mereka keluar juga setelah sekian lama Rasulullah saw., menanti. Anas bin Mâlik yang menuturkan kisah ini berkata: “Maka aku menyampaikan hal tersebut kepada Nabi saw, maka beliau masuk. Aku pun ketika itu akan masuk tetapi telah dipasang *hijâb* antara aku dengan beliau, lalu turunlah ayat ini”. (HR. Bukhâri melalui Anas bin Mâlik).²⁵⁰

Berkenaan dengan ayat tersebut di atas para ulama berbeda pendapat bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat walau wajah dan telapak tangan memahami ayat di atas berlaku umum, mencakup semua wanita muslimah. Alasan ini antara lain:

- a. Kenyataan pada masa Nabi saw. Menunjukkan bahwa bukan hanya istri-istri Nabi yang memakai *hijab* dalam arti menutupi seluruh badannya, tetapi juga wanita muslimah lainnya.
- b. Adanya larangan memasuki rumah Nabi saw tanpa izin, bukan berarti larangan itu hanya khusus buat rumah Nabi saw, tetapi juga buat rumah semua orang. Ini berarti bahwa perintah menggunakan *hijab* itu, walau secara redaksional tertuju kepada istri-istri nabi, namun hukumnya mencakup semua wanita muslimah.
- c. Firmannya: *ذَلِكَمُ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ* itu lebih suci bagi hati kamu dan hati mereka”. Kesucian hati tentu saja tidak hanya dituntut dari istri-istri Nabi saw, tetapi semua kaum muslimin. Ketetapan hukum ini menurut penganut pendapat di atas walaupun turun khusus menyangkut mereka dan selain mereka, dengan alasan bahwa kita diperintahkan mengikuti dan meneladani beliau kecuali dalam hal-hal yang dikhususkan Allah kepada beliau bukan buat umatnya.²⁵¹

²⁵⁰M. Quraish Shihab, *Tafsîr al Misbâh: Pesan, Kesan, Keserasian Al Qur'an*, hal. 309-310.

²⁵¹M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 57.

Selain memahami ayat tersebut di atas yang menunjukkan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat dan merupakan dalil yang menunjukkan keumuman perintah kepada semua kaum muslimah, ada juga ulama yang menyatakan bahwa perintah tersebut merupakan kekhususan kepada istri-istri Nabi saja dan kekhususan tersebut mereka pahami dalam arti yang lebih ketat dari pada pendapat ulama sebelumnya, yakni mereka berpendapat bahwa sama sekali tidak dibenarkan bagi istri-istri Nabi Muhammad saw menampakkan diri dihadapan umum bukan sekedar menutup seluruh badan mereka kecuali kalau ada darurat untuk itu. Ini antara lain dengan dalih bahwa istri Nabi sekaligus anak Umar bin Khaththâb ketika ayahnya meninggal, wanita-wanita disekelilingnya menutupi sosok Hafsh ra, dan disamping itu ketika istri Nabi Zainab binti Jahsy ra meninggal dunia jenazahnya ditutupi lagi dengan kubah agar tidak terlihat bentuk badannya. Pendapat ini dikemukakan oleh al Qâdhi ‘Iyâd.

Pendapat ini ternyata tidak didukung oleh sebagian besar ulama walaupun mereka menyatakan bahwa seluruh badan wanita adalah aurat. Ini antara lain dengan alasan bahwa istri Nabi saw ‘Âisyah misalnya pernah memimpin perang melawan Syaidina Âli ra.

Istri Nabi tersebut juga meriwayatkan- dalam konteks bolehnya wanita keluar rumah bahwa beliau pernah berkata kepada Nabi: “Apakah wanita berjihad?” Nabi saw menjawab:

نَعَمْ عَلَيْهِنَّ جِهَادٌ لِقِتَالِ فِيهِ الْحَجِّ الْمَبْرُورِ

Dalam riwayat lain Nabi saw bersabda:

لَا، وَلَكِنْ أَفْضَلُ الْجِهَادِ الْحَجُّ الْمَبْرُورِ

Dari ayat tersebut ditambah lagi dengan hadst Nabi yang telah dikemukakan di atas tadi yang menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan kekhususan kepada istri

Nabi saw dan di samping itu juga menyatakan bahwa selain menutup seluruh tubuh juga menutup diri sehingga menggunakan tabir kalau di dalam rumah atau kubah atau semacamnya kalau berada di luar rumah.²⁵²

Pemahaman ini menurut M. Quraish Shihab bukanlah berdasarkan bunyi teks secara tegas, tetapi semata-mata berdasarkan pemahaman dan logika masing-masing serta beberapa hadist Nabi juga tidak terlepas dari unsur pemahaman tersebut. Dari pemahaman tersebut menurut beliau kalau dibanding dengan pendapat-pendapat lain maka kita akan menemukan sejumlah ulama memahami ayat tersebut di atas berbeda dengan pemahaman yang lalu. Mereka itu tidak memahami kata *ḥijâb* dalam arti pakaian, tetapi tabir atau tirai karena bahasa tidak menggunakannya demikian.²⁵³

Kemudian pada Qs Al-Aḥzâb/33: 59, yang menjadi dasar pokok tentang cara berpakaian yaitu:

Adapun latar belakang turunnya ayat tersebut di atas adalah bahwa istri-istri Rasullullah pernah keluar malam untuk qadla hajat (buang air). Pada waktu itu kaum munafiqun mengganggu mereka dan menyakitinya. Hal ini kemudian diadukan kepada Rasullullah saw, sehingga Rasullullah menegur kaum munafiqin. Mereka menjawab: “Kami hanya mengganggu hamba sahaya”. Akhirnya turunlah ayat ini sebagai perintah untuk berpakaian tertutup, agar berbeda dari hamba sahaya. (Diriwayatkan oleh Ibnu Sa’ad di dalam at Thabaqat yang bersumber dari Abi Malik) dan (Dirwayatkan pula oleh Ibnu Sa’ad yang bersumber dari Hasan dan Muhammad bin Ka’b al Quradli).²⁵⁴

Di zaman Nabi ini para wanita yang hamba sahaya dan wanita merdeka hampir tidak bisa dibedakan mana wanita yang sudah merdeka maupun yang masih hamba sahaya. Firman Allah tersebutlah yang memerintahkan kepada Nabi agar istri-istrinya menjulurkan jilbabnya sampai ke dada agar berbeda dengan hamba sahaya.

²⁵²M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 57-59.

²⁵³M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 60.

²⁵⁴Qamaruddin Shaleh, *Asbâbun Nuzûl: Latar Belakang Historis Turunnya ayat-ayat al Qur’an*, Bandung: CV. Diponegoro, 1989, hal. 409.

Seperti kita ketahui bahwa sebelum perintah tersebut para wanita waktu juga memakai jilbab tetapi jilbab mereka tidak sampai ke dada hanya berada di atas kepala, sehingga leher dan dada mereka kelihatan. Dari sinilah menunjukkan kepada kita bahwa Islam datang untuk merubah cara berpakaian orang zaman jahiliah.

Dari *asbâb an-nuzûl* ayat tersebut menurut M. Quraish Shihab sebenarnya tidak memerintahkan wanita Muslimah memakai jilbab, karena agaknya ketika itu sebagian mereka telah memakainya, hanya saja cara memakainya belum mendukung apa yang dikehendaki ayat ini. Kalau diperoleh dari redaksi ayat di atas menyatakan jilbab mereka dan yang diperintahkan adalah “Hendaklah mereka mengulurkannya”. Ini berarti mereka telah memakai jilbab tetapi belum lagi mengulurkannya.²⁵⁵

Berkenaan dengan pakaian hamba sahaya, pernah suatu ketika di zaman pemerintahan Umar bin Khatâb ketika beliau berada di Madinah al Munawwarah ada seorang wanita yang biasa dipanggil Surur, sedangkan nama aslinya adalah Dimlamkah. Umar memerintahkannya untuk melepas jilbab yang ia pakai, begitu juga Umar ra, pernah melarang budak wanita memakai cadar pada masa pemerintahannya. Umar berkata: “cadar hanya untuk wanita-wanita merdeka”. Hal tersebut dilakukan Umar untuk menjaga adanya pamer dari wanita merdeka, dan tidak mencampur hal-hal yang tidak perlu, dan juga untuk menghindari dari gangguan terhadap wanita-wanita merdeka dari orang-orang yang usil. Karena gangguan itu tidak akan terjadi kecuali terhadap para budak baik pada zaman jahiliah maupun pada masa Islam.²⁵⁶

Adapun argumentasi penganut yang menyatakan bahwa seluruh badan wanita aurat pada intinya pada ayat ini terletak pada kalimat *يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَائِبِهِنَّ*. Menurut penganut pendapat yang menyatakan bahwa seluruh tubuh wanita- tanpa kecuali adalah aurat, kata jilbab berarti pakaian yang menutupi baju dan kerudung

²⁵⁵M. Quraish Shihab, *Tafsîr al Misbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al Qur'an*, hal. 320.

²⁵⁶Muhammad Rawwas Qal'ahji, *Mausû'ah Fiqhi Umar Ibnil Khatâb*, diterjemahkan oleh M. Abdul Mujieb As, dengan Judul *Ensklopedi Fiqh Umar bin Khatâb*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 148.

yang sedang dipakai sehingga jilbab bagaikan selimut. Hal tersebut dapat dilihat dalam tafsir *al Kasysyaf* karangan Zamakhsari dan juga di dalam tafsir *ash Shafi* karya Faidh mereka menyatakan bahwa ayat tersebut adalah kiasan menutup wajah dengan jilbab.²⁵⁷

Ayat ketiga yang paling sering dijadikan sebagai dasar wajibnya berjilbab adalah firman Allah dalam QS. An Nûr/24: 30-31 berikut ini:

Di dalam ayat ini menurut M. Quraish Shihab banyak terdapat persoalan di antaranya yaitu:

1). Kata **يَغْضُؤُوا** dan kandungan pesannya

Kata **يَغْضُؤُوا** terambil dari kata **غَضُّ** yang berarti menundukkan atau mengurangi dari potensi maksimalnya. Yang dimaksud di sini mengalihkan arah pandangan dalam waktu yang lama kepada sesuatu yang terlarang atau kurang baik. Abû Su'ud berkata: kata **غَضُوا** merupakan fi'il yang dibuang sedang **يَغْضُؤُوا** itu menjadi jawabannya. Pengungkapan seperti ini mengisyaratkan bahwa orang mukmin itu selalu bersegera dalam melaksanakan perintah Allah.²⁵⁸

Kata *min* ketika berbicara tentang *abshâr* menurut ulama yang mengatakan bahwa aurat wanita itu tidak termasuk muka dan telapak tangan seandainya menurutnya seluruh tubuh wanita aurat, tentu tidak diperlukan lagi perintah menundukkan pandangan atau mengalihkannya.

Namun, argumen tersebut ditolak oleh penganut paham yang menegaskan kewajiban menutup seluruh tubuh wanita tanpa kecuali. Mereka antara lain menyatakan bahwa ketika turunnya ayat di atas, masih ada sementara wanita-wanita di Madinah yakni wanita Yahudi atau hamba sahaya atau wanita-wanita (Arab) yang belum memeluk Islam dan mereka belum lagi mengenakan jilbab/ menutup wajah

²⁵⁷Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al Qur'an Dan Sunnah*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004, cet. XXII, hal. 78.

²⁵⁸Muhammad Alî Ash-shâbuni, *Rawâi'u al Bayân Tafsîr Ayât Ahkâm Min Al Qur'ân*, yang diterjemahkan oleh Mu'mal Hamidy dan Imron A. Manan. dengan judul *Terjemah Ayat Ahkam Ash-Shabuni*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1992, hal. 237.

dan badan mereka. Oleh karena itulah orang mukmin diperintahkan untuk menutup pandangan mereka terhadap wanita-wanita yang bercadar itu.²⁵⁹

2). Kata زينة (zinah)

Yaitu yang menjadikan lainnya indah dan baik dengan kata lain perhiasan. Sebagian ulama membagi menjadi dua yaitu yang bersifat *Khilqiyah* (yang melekat pada diri seseorang) seperti wajah rambut dan payudara. Sedangkan yang kedua yaitu yang bersifat *Mukhtasabah* (yang diupayakan) seperti cincin, anting, kalung, dan sebagainya.

3). Pengecualian الا مظهر منها

Para ulama berbeda pendapat memahami makna perhiasan yang tampak diantaranya Pakar tafsir al Qurthubi, dalam tafsirnya mengemukakan bahwa ulama besar Sa'Id Ibnu Jubair, 'Athâ dan Al Auzâ'I berpendapat bahwa yang boleh dilihat hanya wajah wanita, kedua telapak tangan dan busana yang dipakainya. Selain itu ada juga ulama di dalam Tafsîr al Bughawi yang membolehkan wajah dan telapak tangan yang boleh dibuka yaitu ulama yang bernama Ad-dahak.²⁶⁰ Sedang sahabat Nabi saw Ibnu Abbas, Qatadah, dan Miswar Ibnu Makhzamah, berpendapat bahwa yang boleh termasuk juga celak mata, gelang, setengah dari tangan yang dalam kebiasaan wanita Arab dihiasi/ diwarnai dengan *pacar* (yaitu semacam zat klorofil yang terdapat pada tumbuhan yang hijau) anting, cincin dan semacam. Al Qurtubi juga mengemukakan Hadîst yang menguraikan kewajiban menutup setengah tangan.²⁶¹ Sedangkan dalam tafsir Ibnu Araby sebagaimana dikutip oleh Ibnu Asyûr bahwa hiasan *Khilqiyah* yang dapat ditoleransi adalah hiasan yang bila ditutup mengakibatkan kesulitan bagi wanita, seperti wajah, kedua tangan dan kedua kaki, lawannya adalah hiasan yang disembunyikan/ harus ditutup, seperti bagian atas kedua

²⁵⁹M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 69.

²⁶⁰Abi Muḥammad Husain bin Mas'ud al Fara', *Ma'alimûṭ Tanzîl Fî at Tafsîr wat Ta'wîl*, Beirut: Dâr al Fikr, 1992, Juz 4, hal. 193.

²⁶¹M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al Misbâh; Pesan, Kesan, dan Keresasian al Qur'an*, hal. 331. Lebih jelasnya ada dikitab Abu Abdillah Muḥammad bin Ahmad, *Al Jâmi' Li Ahkâmîl Qur'an*, Jilid VIII, Beirut: Dâr al Fikr, 1995, hal. 211.

betis, kedua pergelangan, kedua bahu, leher dan bagian atas dada dan kedua telinga.²⁶²

Dalam memahami kata *illa* pun para ulama berbeda pendapat diantaranya yaitu ada yang memahami kata *illa* dengan arti tetapi atau dalam istilah ilmu bahasa Arab *istisnâ munqathi'* dalam arti yang dikecualikan bukan bagian atau jenis yang disebut sebelumnya oleh karena makna yang tepat menurut mereka adalah janganlah mereka menampakkan mereka sama sekali tetapi apa yang nampak (secara terpaksa atau tidak disengaja seperti ditiup angin atau lain-lain) maka itu dima'afkan. Serta ada juga yang memahaminya tidak boleh nampak kecuali muka dan telapak tangan.

4). Kata *خمر (Khumur)* dan kandungannya pesannya

Kata *khumur* bentuk jamak dari *خمار (Khimâr)* yaitu tutup kepala. Sejak dahulu wanita menggunakan tutup kepala. Akan tetapi mereka tidak menggunakannya untuk menutup kepala tetapi membiarkan kain tersebut melilit dipunggung mereka. Oleh Karena itulah menurut M Quraish Shihab ayat ini mengandung perintah agar mereka menutup kepala, leher dan dada.

5). Mengapa larangan yang ditujukan kepada perempuan lebih banyak dari pada yang ditujukan kepada laki-laki?

Alasan mengapa larangan banyak ditujukan kepada perempuan karena pada dasarnya perempuan lebih suka berhias dan berdandan daripada laki-laki yang dalam hal penampilan seadanya saja. Oleh karena itu wajarlah bahwa larangan menampakkan perhiasan yang nampak, menutup kain kerudung kedada mereka serta dilarang menghentakkan kaki agar menarik simpati para laki-laki.²⁶³

Selain mengemukakan beberapa pendapat para ulama terdahulu dengan merujuk kepada beberapa penafsiran pakar tafsir yang menerangkan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat dan ulama yang mengecualikan wajah dan telapak tangan,

²⁶²M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 70.

²⁶³M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 76.

M. Quraish Shihab juga menguraikan beberapa argumentasi pendapat ulama tersebut dengan menguraikan beberapa hadîst²⁶⁴ yang menyatakan seluruh tubuh wanita adalah aurat dan yang mengecualikan wajah dan telapak tangan.

a. Argumentasi kelompok yang menyatakan seluruh badan wanita adalah aurat
 عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي (ص) قال : المرأة عورة فإذا خرجت إستشرفها
 الشيطان (رواه الترمزي وقال حسن غريب)

“Perempuan itu aurat apabila ia keluar dari rumah akan disambut oleh syaitan”(HR. At-tirmidzi).²⁶⁵

Menurut Imam at Tirmuidzi, hadîst tersebut berderajat *Hasan* dalam arti perawinya kurang hapalannya dan *gharib*. Menurut M Quraish Shihab walaupun hadîst tersebut berderajat shahih tetapi tidak menunjukkan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat karena kata wanita adalah aurat, dapat berarti bagian-bagian tertentu dari badan atau gerakannya yang rawan menimbulkan rangsangan.

b. Argumentasi kelompok yang mengecualikan wajah dan telapak tangan
 حدثنا يعقوب بن كعب الأنطاكي ومؤمل بن الفضل الحراني قالوا: حدثنا الوليد, عن سعير بن
 بشير, عن قتادة, عن خالد قال يعقوب: ابن دريك, عن عائشة رضي الله عنها : أن أسماء بنت
 أبي بكر دخلت على رسول الله (ص) و عليها ثياب رفاق, فأعرض عنها رسول الله (ص) وقال
 : ياأسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا (وأشار إلى وجهه
 وكفيه). (رواه أبو داود, وقال هذا مرسل خالد بن دريك لم يدرك عائشة, ورواه أيضا البيهقي)²⁶⁶

Menurut ulama yang menyatakan bahwa seluruh badan wanita adalah aurat, hadîst tersebut tidak dapat dijadikan argumen, karena abu Daud sendiri-yang meriwayatkannya menilai hadîst tersebut bersifat *mursal*. Karena Khâlid Ibn Duraik yang dalam sanadnya menyebut nama istri Nabi Âisyah ra. Sebagai sumbernya, Khalid tersbut tidak mengenal Âisyah secara pribadi, tidak juga semasa dengan

²⁶⁴M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 76.

²⁶⁵Imâm Abî Isâ Muḥammad bin Isâ bin Surah At-Tirmîdî, *Sunan At-Tirmîdî*, hal. 68.

²⁶⁶Abû Daud Sulaymân bin al Ats'ats as-Sajastanî, *Sunan Abî Daud*, Beirut: Dâr al Fikr, 1993, jilid II, hal. 276.

beliau. Oleh karena itulah hadîst tersebut dinilai *mursal*. Sedangkan hadîst *mursal* ini tidak bisa dijadikan hujjah. Disamping itu juga bahwa hadîst tersebut banyak memiliki beberapa kelemahan dari segi periwayat ada juga yang menyatakan lemah dari segi matan yaitu “Bagaimana mungkin Asmâ putri Abû Bakar ra. Sekaligus saudari Âisyah ra. Yang merupakan istri Rasullulah saw., dengan berpakaian tipis (transparan), apalagi Âsma adalah seorang wanita yang baik keberagamaan dan ketakwaannya?” tutur Muḥammad Ismâ’il al Muqaddam yang menilai hadîst tersebut lemah.

Sementara itu ada juga ulama menguatkan pendapat yang membolehkan menampakkan wajah dan tangan sampai dengan setengahnya, dengan menyebutkan hadîst Nabi yaitu:

.....أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ : لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ إِذَا عَرَكَتْ أَنْ تُظْهَرَ إِلَّا وَجْهَهَا وَيَدَيْهَا إِلَى هَهُنَا (وَقَبْضَ نِصْفِ الذَّرَاعِ)

Syekh Nashruddin al Albâni sebagaimana yang dikutip oleh M. Quraish Shihab menguatkan hadîst pertama yang mengecualikan wajah dan telapak tangan, sedangkan hadîst yang kedua yang membolehkan terbukanya setengah tangan dilemahkannya.

Menurut M. Quraish Shihab dalam hal batasan aurat beliau memberikan pilihan bagi wanita muslimah bahwa bagi siapa yang mengakui ke *Shahih*-an hadîst dan interpretasi yang dikemukakan oleh para ulama yang menyatakan bahwa sekujur badan wanita adalah aurat, apalagi jika ingin berhati-hati, maka hendaklah ia mengamalkan hadîst tersebut. Akan tetapi bagi yang merasa tenang dengan pendapat yang lebih longgar dari pendapat tersebut maka tidak mengapa memakai pendapat yang menyatakan bahwa bagian tubuh yang boleh dibuka yaitu wajah dan telapak tangan. Namun dalam hal ini M. Quraish Shihab tidak cenderung mendukung pendapat yang menyatakan bahwa wanita wajib menutup seluruh tubuh mereka. Karena lemahnya alasan mereka yaitu kalau ditutup maka gugurlah fungsi hiasan dan

keindahan dalam berpakaian. Padahal Al-Qur'an sendiri menyebutkan bahwa salah satu fungsi pakaian adalah sebagai hiasan.²⁶⁷

2. Pandangan Ulama Kontemporer

Sebelum M. Quraish Shihab memaparkan beberapa pandangan ulama kontemporer tentang batasan aurat beliau berpesan bahwa pandangan mereka yang dianggap longgar tersebut janganlah langsung diamalkan cukuplah hanya sekedar pengetahuan saja serta jangan serta merta pula menuduh mereka telah murtad.²⁶⁸

Pandangan ulama kontemporer ini dibagi menjadi dua kelompok yaitu:

- a. Kelompok yang mengemukakan pendapatnya tanpa dalil keagamaan ataupun walaupun ada, maka itu sangat lemah lagi tidak sejalan dengan kaidah-kaidah dan disiplin ilmu agama.
- b. Kelompok yang merujuk kepada kaidah-kaidah keagamaan yang juga diakui oleh para ulama, hanya saja dalam penerapannya antara lain dalam konteks pakaian atau aurat, tidak mendapat dukungan ulama terdahulu dan ulama kontemporer.

Kelompok *pertama*, pandangan kelompok pertama dapat dilihat di bukunya Nawal as Sa'dawi dan Hibah Ra'ûf 'izzât dalam bukunya *al Mar'ah Wa ad Dîn wa al Akhlâq*, yaitu ada yang mengatakan bahwa pakaian tertutup merupakan salah satu bentuk perbudakan dan lahir ketika lelaki menguasai dan memperbudak wanita dan juga ada yang berkata bahwa: "Hijâb yang bersifat material (pakain tertutup) atau yang bersifat immaterial (atau keduanya bersama-sama) telah menutup keterlibatan perempuan dalam kehidupan politik, agama, akhlak dan lain-lain.

Begitu juga dapat dilihat dalam bukunya Muḥammad Syahrûr yaitu *al Kitâb wa al Qur'ân*, *Qirâ'ah Mu'ashirah* dan *Naḥwa Ushûl Jadîdah Li al Fiqh al Islâmî* yaitu dalam konteks pakaian, Syahrur menjelaskan bahwa: "Pakaian tertutup yang

²⁶⁷M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 106-107.

²⁶⁸M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 106-107.

kini dinamai hijab (jilbab) bukan kewajiban agama tetapi ia adalah satu bentuk pakain yang dituntut oleh kehidupan bermasyarakat dan lingkungan serta dapat berubah dengan perubahan masyarakat.²⁶⁹

Disamping itu juga Syahrur menyetujui pendapat dari Najwân Yasin yang menegaskan bahwa Qs Al-Aḥzâb/33: 59 adalah dalam hal perbedaan antara hamba sahaya dan merdeka menurutnya berarti upaya melakukan suatu tindakan dan pengaturan guna menanggulangi suatu situasi khusus dan tersendiri yang terjadi dalam masyarakat Madinah.

Adapun dalam konteks perempuan, cendekiawan ini berpendapat bahwa hiasan pada dasarnya menjadi tiga yaitu, *pertama*, hiasan dalam bentuk menambahkan ha-hal pada sesuatu atau pada tempat sesuatu. *Kedua*, hiasan pada tempat sesuatu. *Ketiga*, hiasan pada tempat sekaligus pada sesuatu.

Hiasan pada tempat sesuatu ini terbagi lagi menjadi dua, yaitu perhiasan yang jelas atau nyata yaitu bagian badan yang nampak ketika ia diciptakan seperti kepala, perut, punggung, kedua kaki dan kedua tangan. Hal ini menurutnya karena Allah menciptakan lelaki dan perempuan tanpa busana. Sedangkan yang tersembunyi tersebut menurutnya adalah apa yang diistilahkan oleh Al-Qur'an yaitu *juyûb*. *Juyûb* pada perempuan yaitu lubang dari dua tingkat yaitu; kedua paha, kedua payudara, apa yang di bawah payudara, yang di bawah perut, kemaluan dan sisi pantat. Bagian itulah yang harus ditutup oleh perempuan mukminah berdasarkan firmanNya Qs An-Nûr/24: 31

Kelompok *kedua*, kelompok ini menggunakan kaidah-kaidah keagamaan seperti menggunakan Al-Qur'an dan hadist. Akan tetapi mereka dalam penerapan Al-Qur'an dan hadist tersebut mereka memakai pendapat yang lebih longgar karena mereka berpendapat bahwa agama tidak menghendaki adanya *musyaqqah*. Oleh karena itu lahirlah menurut mereka rumus yang meyakinkan bahwa إذا ضاق الشيء إتسع

²⁶⁹M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 106-107.

yang berarti begitu sesuatu telah menyempit yakni sulit, maka segerakan lahir kelapangan yakni kemudahan. Sebagaimana firman Allah Qs Al Baqarah/2: 185. Adapun hadist Nabi, mereka hanya mengambil hadist yang *shahih* saja sedangkan selain hadist *shahih* tidak diambil pegangan oleh mereka.

Pandangan kontemporer ini diantaranya yang dikemukakan oleh Muhammad Sa'id Asymawi yang merupakan Hakim Agung Mesir berkenaan makna ayat Qs An Nûr/24: 31 berikut ini yaitu: Ayat tersebut menurut Asymawi merupakan turun sebagai pembeda antara kaum hamba sahaya dengan wanita merdeka oleh karena itulah beliau berpendapat bahwa ketetapan hukum dalam setiap perintah di atas merupakan ketetapan hukum sementara yang berkaitan dengan masa dimana ketika itu dikehendaki adanya pemisahan dan bukannya satu ketetapan hukum yang abadi.²⁷⁰

Muhammad Sa'id Al-Asmawi berpendapat bahwa jilbab itu tak wajib. Menurutnya jilbab adalah produk budaya Arab. Bahkan beliau mengatakan bahwa ayat tentang hijab itu tidak mengandung ketetapan hukum *qat'iy* dan Hadîst -Hadîst yang menjadi rujukan tentang kewajiban jilbab atau *hijâb* itu adalah Hadîst Ahad yang tak bisa dijadikan landasan hukum tetap. Bila jilbab itu wajib dipakai perempuan, dampaknya akan besar. Seperti kutipannya: “Ungkapan bahwa rambut perempuan adalah aurat karena merupakan mahkota mereka. Setelah itu, nantinya akan diikuti dengan pernyataan bahwa mukanya, yang merupakan singgasana, juga aurat. Suara yang merupakan kekuasaannya, juga aurat; tubuh yang merupakan kerajaannya, juga aurat. Akhirnya, perempuan serba-aurat.” Implikasinya, perempuan tak bisa melakukan aktivitas apa-apa sebagai manusia yang diciptakan Allah karena serba aurat.

²⁷⁰M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, hal. 106-107.

Dalam kitabnya beliau menyatakan bahwa jilbab itu bukan suatu kewajiban. Bahkan tradisi berjilbab di kalangan sahabat dan *tabi'in*, menurut Al-Asymawi, lebih merupakan keharusan budaya daripada keharusan agama.²⁷¹

Menurutnya '*illat* hukum pada Qs Al-Ahzâb/33: 59 yaitu: adalah agar wanita-wanita merdeka dapat dikenal dan dibedakan dengan wanita-wanita yang berstatus hamba sahaya dan wanita-wanita yang tidak terhormat agar tidak terjadi kerancuan menyangkut mereka dan juga agar mereka (yang merdeka) tidak diganggu oleh para lelaki yang usil. Akan hal tersebut Asymawi berpendapat bahwa karena '*illat* tersebut tidak ada lagi pada masa kini yaitu tidak ada lagi hamba sahaya dan para wanita tidak lagi membuang air di padang pasir maka '*illat* tersebut tidak ada lagi. Sebagaimana dalam ushul fiqh menyatakan bahwa "ketetapan hukum selalu berbarengan dengan '*illat* dalam keberlakuan hukum itu atau ketidak berlakumannya'. Maka oleh Karena itulah ketetapan hukum pada ayat tersebut di atas menjadi batal dan tidak berlaku lagi.

Pendapat Asymawi tersebut di bantah oleh Muḥammad Sayyid Tantâhwi yang merupakan Mufti Mesir karena ayat tersebut menurutnya sudah jelas menyuruh istri-istri beliau, anak-anak perempuan beliau dan wanita-wanita muslimah agar memperhatikan *al Hisyamah*²⁷² dalam segala keadaan mereka. Dan juga menurut Tantâhwi apa yang disebut '*illat* oleh Asymawi sebenarnya adalah *hikmah* bukan '*illat*. Karena hukum tersebut tidak bisa diukur sedangkan sesuatu dapat dinamakan '*illat* apabila hukum tersebut dapat diukur.

M Quraish Shihab ketika memberikan pendapatnya terhadap pemikiran al Asymawi yang menyatakan bahwa ia menerima pendapat dari al Asymâwi tentang '*illat* ayat tersebut yaitu mewujudkan perbedaan antara wanita mukminah dengan hamba sahaya.

²⁷¹Muhammad Said Al-Ashmawy, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîth*, Mesir: Madbuli al-Shagir, 1995, hal. 16-19.

²⁷²*Al Hisyamah* artinya kesopanan, tertutupan dan rasa malu

Al Asymawi juga dalam hal ini sangat berani mengatakan bahwa tidak wajibnya berjilbab karena menurutnya ayat-ayat yang menerangkan tentang kewajiban berhijab dan jilbab tidak mengandung ketetapan yang pasti atau *qath'î* dan juga menurutnya seandainya salah satu dari ayat-ayat tersebut mengandung makna kepastian tentu tidaklah dibutuhkan adanya penegasan tentang hukum itu untuk kedua kalinya dan pada ayat lain.

M Quraish Shihab di dalam catatan kakinya pada bukunya *Jilbab Pakain Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer* menyatakan bahwa “Apa yang dikemukakan oleh al ‘Asymâwi meyangkut ketidak *qath'î* –an kewajiban berjilbab adalah benar adanya, walau harus diakui pula bahwa sekian banyak hal yang disepakati oleh ulama sebagai perintah wajib sifatnya walaupun bukan *qath'î*.”

Berkenaan dengan hadist Nabi yang memberikan batasan-batasan aurat yaitu diantaranya yaitu:

حدثنا يعقوب بن كعب الأنطاكي ومؤمل بن الفضل الحراني قالوا: حدثنا الوليد, عن سعيير بن بشير, عن قتادة, عن خالد قال يعقوب: ابن دريك, عن عائشة رضي الله عنها: أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله (ص) و عليها ثياب رفاق, فأعرض عنها رسول الله (ص) وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا (وأشار إلى وجهه وكفيه). (رواه أبو داود, وقال هذا مرسل خالد بن دريك لم يدرك عائشة, ورواه أيضا البيهقي)²⁷³

Dan juga dengan hadist lainnya:

.....أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ : لَا يَجِلُّ لَأَمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ إِذَا عَرَكَتْ أَنْ تُظْهَرَ إِلَّا وَجْهَهَا وَيَدَيْهَا إِلَى هَهُنَا (وَقَبْضَ نِصْفِ الدَّرَاعِ)

hadist tersebut menurut al ‘Asymawi berkualitas *ahad* yang fungsinya hanya sebagai tuntunan, anjuran, dan pendukung, bukannya berfungsi menetapkan hukum, tidak juga membatalkan satu hukum syari’at. Di samping itu juga dia menambahkan bahwa hadist tersebut kelihatannya terjadi kontradiksi yaitu pada hadist pertama

²⁷³Abû Daud Sulaymân bin al-Ats’ats as-Sajastani, *Sunan Abî Daud*, hal. 276.

menyebutkan bahwa batasan aurat wanita muka dan setengah tangan dan hadist yang kedua menyebutkan batasan aurat wanita hanya muka dan telapak tangan dan juga redaksi hadist *as Shalah* yang artinya kewajaran yaitu hanya bersifat sementara bukan abadi. Menurut M Quraish Shihab hadist tersebut baru menjadi tegas kalau hadist tersebut berkualitas *shahih* yang mengecualikan wajah dan telapak tangan yang boleh dibuka.

Muhammad Tâhir ibn Âsyûr beranggapan bahwa penutup aurat (jilbab) adalah produk budaya Arab beliau mengatakan Kami percaya bahwa adat kebiasaan satu kaum tidak boleh dalam kedudukannya sebagai adat untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama Agama, bahkan tidak dapat dipaksakan pula terhadap kaum itu.²⁷⁴

Muhammad Tâhir ibn Âsyûr kemudian memberikan beberapa contoh dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Contoh dari Al-Qur'an yang dikemukakan adalah Qs Al-Ahzâb/33: 59, yang memerintahkan kaum mukminah agar mengulurkan Jilbabnya. Tulisnya:

" فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب^{٢٧٥}

Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak memperoleh bagian (tidak berlaku bagi mereka) ketentuan ini.

Muhammad Tâhir ibn Âsyûr berargumen bahwa meskipun ayat tentang hijab menggunakan redaksi perintah, tetapi bukan semua perintah dalam Al-Qur'an merupakan perintah wajib? Pernyataan itu memang benar. Contohnya Seperti menulis utang piutang (Qs Al-Baqarah/2: 282). Demikian pula, menurutnya hadits-hadits yang berbicara tentang perintah berjilbab bagi wanita adalah perintah dalam arti

²⁷⁴Muhammad Tâhir ibn Âsyûr, *Maqâsid Al-Shâri'ah*, Tunisia: Sharikah Al-Tunisia li al-Tauzi', tt, hal. 91

²⁷⁵Muhammad Tâhir ibn Âsyûr, *Maqâsid Al-Shari'ah*, hal. 19.

“sebaiknya” bukan seharusnya, contoh perintah mengunjungi orang sakit dan mengantar jenazah, yang semuanya hanya anjuran sebaiknya bukan seharusnya.²⁷⁶

M. Qurais Shihab menyimpulkan: Akhirnya, kita boleh berkata bahwa yang menutup seluruh badannya kecuali wajah dan (telapak) tangannya, menjalankan bunyi teks ayat itu, bahkan mungkin berlebih. Namun dalam saat yang sama kita tidak wajar menyatakan terhadap mereka yang tidak memakai kerudung, atau yang menampakkan tangannya, bahwa mereka “secara pasti telah melanggar petunjuk agama.” Bukankah Al-Qur’an tidak menyebut batas aurat? Para ulama pun ketika membahasnya berbeda pendapat.²⁷⁷

Ayat-ayat Al-Qur’an yang berbicara tentang pakaian wanita mengandung aneka interpretasi. Selain itu, ketetapan hukum tentang batas yang ditoleransi dari aurat atau badan wanita bersifat zhannî yakni dugaan semata. M Qurais Shihab juga bersikap, bahwa adanya perbedaan pendapat para pakar hukum tentang batasan aurat adalah perbedaan antara pendapat-pendapat manusia yang mereka kemukakan dalam konteks situasi zaman serta kondisi masa dan masyarakat mereka, serta pertimbangan-pertimbangan nalar mereka, dan bukannya hukum Allah yang jelas, pasti dan tegas. Beliau menyebutkan bahwa kira-kira 20-30 tahun belakangan ini perempuan di Indonesia baru menggunakan jilbab, dulu istrinya buya hamka tidak pakai jilbab, Aisyiyah (Muhammadiyah) juga tidak, Muslimat (NU) juga tidak, Itu pertanda bahwa sebenarnya ulama beda pendapat, tidak mungkin beliau para ulama tidak tahu hukum

Ulama Indonesia memaknai Jilbab sebagai penutup aurat yang umum dan yang dikenal dilingkungan sekitar. Salah satunya istri KH. Hasyim Asy'ari yaitu Nyai Solichah. Beliau memakai kerudung simpel. Apakah seorang KH. Hasyim Asyari yang dikenal masyhur keilmuwannya kiblat para kiai tidak mengetahui batasan Jilbab? KH. Hasyim Asyari menafsirkan jilbab sesuai dengan konteks budaya

²⁷⁶M Qurais Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, hal. 534.

²⁷⁷M Qurais Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, hal. 534.

Indonesia. Begitu juga aktivis wanita Muhammadiyah yang berkerudung dengan simpel hanya memakai kebaya dan selendang dikepalanya. Santripun demikian, ketika mengaji hanya memakai kerudung selendang. Lantas apakah Kyainya bodoh tidak mengetahui batasan aurat? Tidak! Kyainya mengerti betul, tetapi mereka menggunakan tafsir ayat jilbab sesuai konteks budaya Indonesia.²⁷⁸

Menurut anak beliau najwa shihab wanita yang mengenakan jilbab itu itu bagus dan sangat terhormat, namun tidak berjilbab pun tidak apa-apa. Selama ini, ayahnya mendidik bahwa yang lebih penting bagi wanita adalah menjadi terhormat dan menjaga kehormatan baik dalam berperilaku dan berpakaian, tapi ayahnya tidak mewajibkan untuk berjilbab. Najwa juga punya keyakinan bahwa ada banyak cara untuk terhormat selain dengan jilbab.²⁷⁹

Dari pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa M Quraish Shihab memiliki pendapat yang bersebrangan dengan kebanyakan ulama mengenai ayat hijab. Secara garis besar, pendapatnya dapat disimpulkan dalam tiga hal. Pertama, menurutnya jilbab adalah masalah khilafiyah. Kedua, ia menyimpulkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang pakaian wanita mengandung aneka interpretasi dan bahwa Al-Qur'an tidak menyebut dengan jelas batas aurat. Ketiga, ia memandang bahwa perintah jilbab itu bersifat anjuran dan bukan keharusan.

B. Aurat dan Budaya dalam Mufasir Wahbah Al- Zuhaili

Ajaran Islam yang mengatur tata cara hidup disebut hukum.²⁸⁰ Dalam ushûl fiqh, hukum didefinisikan sebagai titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, yang berupa tuntutan untuk melakukan sesuatu, yang berarti perintah yang wajib dikerjakan, atau tuntutan untuk meninggalkan sesuatu, yang berarti larangan dan haram dikerjakan, atau berupa ketetapan hukum itu berupa hal yang mubah (fakultatif) yang berarti boleh dikerjakan dan boleh ditinggalkan, maupun ketetapan

²⁷⁸<http://www.muslimoderat.com/2016/06/inilah-jilbab-para-isteri-ulama-salaf.html>

²⁷⁹<http://www.Islamjuara.com/nazwa-shihab-inilah-alasan-nazwa-shihab/>

²⁸⁰ Ahmad Azhâr Basyîr, *Refleksi atas Persoalan Keimanan (Seputar Masalah Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi)*, cet. ke- 4, Bandung: Mizan, 1996, hal. 128.

hukum yang menjadikan dua hal berkaitan dan salah satu menjadi sebab atau syarat atau menjadi penghalang bagi yang lain.²⁸¹

Untuk memahami al-Qur'an dengan benar, maka perlu dipahami posisi nabi Muhammad dengan risalah yang dibawanya, dimana satu sisi untuk memproklamirkan bahwa Nabi sebagai nabi terakhir, yang menimbulkan konsekwensi berupa relevansi dan kesesuaian ajaran beliau sepanjang masa.²⁸² Di sisi lain, kehadiran nabi untuk seluruh umat manusia dan seluruh alam. Konsekwensi ajaran yang dibawa nabi juga harus dapat menuntaskan masalah yang dihadapi ketika masa pewahyuan yang sarat dengan konteks masa itu.²⁸³

Fazlur Raḥmân membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, ayat-ayat yang berhubungan dan membicarakan masalah teologi dan etika. *Kedua*, ayat-ayat kasus yang didalamnya termasuk ayat hukum. Raḥmân menulis, ajaran besar dalam al-Qur'an adalah monoteis, keadilan sosial, ekonomi, dan kesetaraan. Raḥmân juga menulis, ajaran dasar al-Qur'an adalah moral, yang dari ajaran moral tersebut mengalir pada penekanan terhadap monoteis dan keadilan sosial. Karenanya Raḥmân membagi ayat-ayat al-Qur'an kepada, 1) ayat-ayat yang mengandung prinsip umum yang jumlah ayatnya terbatas, dan 2) ayat yang mengandung ajaran khusus (kasuistik) yang jumlah ayatnya jauh lebih banyak.

Demikian juga halnya Tahrîr al-Haddâd, membedakan antara, 1) ayat-ayat yang mengandung ajaran umum seperti tauhid, etika, keadilan, dan kesetaraan, dengan 2) ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah yang berkaitan dengan tradisi Arab pra-Islam.²⁸⁴

Karena itu, sejalan dengan Raḥmân, al-Haddâd membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok yaitu: 1) ayat yang mengandung ajaran prinsip yang bersifat

²⁸¹Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1958, hal. 21.

²⁸²Khairuddîn Nasution, *Ushûl Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan dalam Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer*, cet. ke-1, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002, hal. 249.

²⁸³Khairuddîn Nasution, *Ushûl Fiqh*, hal. 249.

²⁸⁴Tahrîr al-Haddâd, *Wanita dalam Syari'ah dan Masyarakat*, alih bahasa Abid Bisri, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1972, hal. 6.

universal yang berlaku dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain, dan 2) ayat-ayat berupa perintah atau ajaran yang aplikasinya bergantung pada konteks sosial.

Di antara ciri-ciri nas normatif universal adalah memiliki ajaran universal, prinsip, fundamental, dan tidak terikat dengan konteks, ruang waktu, tempat, situasi, dan sebagainya. Sementara nas praktis temporal adalah detail, rinci, bersifat terapan, dapat dilaksanakan dalam kehidupan nyata. Sifat lainnya adalah terikat dengan konteks, ruang, waktu, kondisi, situasi, dan lainnya. Pendeknya, nas praktis temporal adalah jabaran implementasi dari nas normatif universal.²⁸⁵

Pembagian nas normatif universal dengan nas praktis temporal pada dasarnya sama dengan pembagian nas qat'î dan nas zhannî. Dapat juga disebut dengan menggunakan terma nas muhkamât untuk kategori yang pertama dan nas juz'iyat yaitu partikular atau teknis operasional untuk kategori yang kedua. Kalau nas yang pertama bersifat universal dan bebas dari dimensi ruang dan waktu, maka nas yang kedua sangat bergantung kepada ruang dan waktu. Sehingga dalam epistemologi hukum Islam muncul kaidah:²⁸⁶

لا تتكر تغير الاحكام بتغير الزمان و الامكان

Dalam Ijtihâd, perbedaan konteks ruang dan waktu akan menghasilkan produk hukum yang berbeda pula. Selain itu, sebuah produk hukum akan kehilangan spiritnya jika ia gagal menyerap nilai-nilai baru dan tidak adaptif terhadap perubahan. Dalam ushûl fiqh juga kita temukan kaidah yang termasuk dalam lima kaidah pokok yaitu *al-Âdah Muhakkamah*, yang berarti bahwa adat, baik yang bersifat umum ataupun bersifat khusus, dapat dijadikan dasar untuk menentukan suatu hukum.

Salah satu ajaran Islam, yang banyak diklaim sebagai bagian dari budaya Islam adalah jilbab. Ayat-ayat yang berbicara mengenai jilbab ini turun untuk

²⁸⁵Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Reproduksi Perempuan*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1997, hal. 27-30.

²⁸⁶Asmuni Abd Rahman, *Kaidah –kaidah Fiqh*, cet. ke-1, Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hal. 107.

merespon kondisi dan konteks budaya masyarakat, yang penekanannya kepada persoalan etika, hukum dan keamanan masyarakat dimana ayat itu diturunkan. Dalam Islam wanita harus menutup tubuhnya dalam pergaulan dengan laki-laki yang secara hukum tidak termasuk muhrimnya dan tidak boleh memamerkan dirinya.²⁸⁷

Dalam Islam, penekanan fungsi jilbab adalah untuk menutup aurat, yaitu menutup anggota tubuh tertentu yang dianggap rawan dan dapat menimbulkan fitnah. Selain itu sebagai wujud nyata bentuk penghormatan terhadap wanita. Hampir semua ulama mewajibkan berjilbab. Cuma banyak juga ulama kontemporer yang tidak mewajibkannya, di antara tokoh yang mewajibkan pemakaian jilbab ini adalah Abû al-A'la al-Maudûdî. Dalam bahasa yang digunakan oleh al-Maudûdî adalah Hijâb, yang meliputi hijâb domestik dan hijâb non domestik. Hijâb domestik adalah bahwa wanita muslimah dianjurkan tinggal di dalam rumahnya dan menjaga dirinya untuk tidak meninggalkan rumah bahkan untuk melaksanakan salat di masjid berjama'ah. Sedangkan hijâb non domestik (publik) adalah dengan memakai pakaian yang tertutup rapat, kecuali apa yang biasa terlihat seperti wajah dan kedua telapak tangan.²⁸⁸

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Bakar bin Abdullah Abû Zaid.²⁸⁹ Bahkan tokoh yang kedua ini lebih ekstrim lagi dalam memahami persoalan ini. Dia bahkan menganggap bahwa wajah dan telapak tangan wajib untuk ditutup ketika berada di luar rumah atau bertemu dengan non muhrimnya.²⁹⁰ Beliau membagi kepada dua kategori. Yang pertama hijâb secara umum dan hijâb secara khusus. Yang dimaksud dengan hijâb secara umum adalah bahwa kewajiban berhijâb adalah untuk laki-laki dan perempuan. Dan perbedaan hijâb antara laki-laki dan perempuan ini berdasarkan perbedaan-perbedaan yang ada dalam bentuk ciptaan, kemampuan tugas yang dibebankan kepada masing-masing. Bagi laki-laki misalnya, diwajibkan

²⁸⁷Murtada Mutahari, *Hijâb: Gaya Hidup Wanita Islam*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 13.

²⁸⁸Abû al-A'la al-Maudûdî, *al-Hijâb*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt, hal. 300.

²⁸⁹Bakar bin Abdullâh Abû Zaid, *Menjaga Kehormatan*, trj. Gunaim Ihsan dan Uzeir Hamdan, Jakarta: Yayasan as-Shofwa, 2003, hal. 30-33.

²⁹⁰Bakar bin Abdullâh Abû Zaid, *Menjaga Kehormatan*, hal. 60

menutup aurat mulai dari pusar sampai lutut dari pandangan kaum perempuan dan laki-laki lain selain istri mereka dan budak perempuan mereka. Dan juga dilarang bertelanjang baik ketika sendiri maupun ketika bersama seperti ketika berjalan di tengah publik.²⁹¹

Sedangkan hijab secara khusus diwajibkan bagi seluruh wanita muslimah dengan menutup seluruh tubuh termasuk muka dan kedua telapak tangan, serta menutup seluruh perhiasan yang dipakainya dari penglihatan laki-laki lain (*ajnabi*). Hal itu didasarkan pada dalil-dalil al-Qur'an, as-Sunnah dan ijma' 'amali dari para istri kaum mukminin, mulai dari zaman Rasulullah, Khulafa' ar-Rasyidin, masa Tabi'in dan pada masa terpecahnya Daulah Islamiyyah menjadi beberapa kerajaan kecil pada pertengahan abad ke-14 H.²⁹²

Sedangkan menurut Abd al-Halim Abû Syuqqah, hijab berdasarkan penafsirannya terhadap surat al-Ahzâb ayat 53 merupakan suatu kekhususan terhadap istri-istri Nabi saw yang berbentuk tabir atau tirai sebagai pembatas antara laki-laki yang bukan muhrim jika berbicara pada istri-istri beliau, sehingga antara laki-laki yang bukan muhrim tidak akan dapat melihat sosok istri Nabi.²⁹³ Demikian pula halnya, istri-istri nabi hanya diperbolehkan keluar rumah untuk keperluan yang mendesak saja, walaupun keluar rumah, mereka harus menutup wajah dan bagian tubuh lainnya.²⁹⁴

As-Sabûnî berpendapat bahwa Qs Al-Ahzâb/33: 53 merupakan dalil atas wajibnya hukum menutup wajah bagi perempuan, karena laki-laki dilarang untuk melihat wajah seorang perempuan yang bukan muhrimnya, meskipun ayat tersebut turun berkenaan dengan istri-istri Nabi, tetapi berlaku untuk semua perempuan

²⁹¹Bakar bin Abdullâh Abû Zaid, *Menjaga Kehormatan*, hal. 30.

²⁹²Bakar bin Abdullâh Abû Zaid, *Menjaga Kehormatan*, hal. 33.

²⁹³Abd al-Halim Abû Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, alih bahasa Chairul Hakim dan As'ad Yasin, Jakarta: GIP, 1997, hal. 43-44.

²⁹⁴Abd al-Halim Abû Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, hal. 85-86.

dengan jalan Qiyas, sedangkan *illat*nya adalah seluruh tubuh perempuan merupakan aurat.²⁹⁵

Namun di sisi lain, masih banyak tokoh yang berpendapat bahwa jilbab bukanlah suatu hal yang wajib dengan berdasarkan argumen bahwa konteks turunnya ayat tentang jilbab tersebut dilator belakang oleh situasi kota Madinah yang kala itu belum mempunyai tempat buang hajat di dalam rumah, sehingga ketika hendak buang hajat, mereka harus ketempat sepi di tengah padang pasir. Kesulitan tentu dihadapi oleh wanita muslimah yang ketika akan buang hajat sering diikuti oleh laki-laki iseng yang menyangka bahwa mereka adalah budak. Untuk membedakan antara wanita muslimah dengan budak tersebut, maka turunlah ayat tersebut. Sehingga dengan memakai jilbab, wanita muslimah dikenali dari pakaian mereka, sehingga mereka terhindar dari gangguan laki-laki iseng.²⁹⁶

Menurut al-Asymâwi bahwa bercampurnya pemikiran dan retorika keagamaan dengan warisan budaya masyarakat (*folklor*), tradisi yang terbelakang, dan klise-klise murahan, sungguh berdampak buruk bagi pemikiran keagamaan. Hal ini telah menyebabkan banyaknya perkara yang bercampur-aduk dan menimbulkan kekaburan. Akibatnya, pemikiran keagamaan seolah-olah adalah *folklor* itu sendiri, demikian juga sebaliknya. Ini juga berakibat pada retorika syari'ah yang bersifat klise yang kemudian dinobatkan sebagai retorika keagamaan yang absah. Dengan iklim seperti ini, konsep-konsep berantakan, retorika bercampur-aduk, dan nilai-nilai dasar agama menjadi melemah. Akibatnya, masyarakat terperosok ke dalam jurang imajiasi dan khayalan yang tidak dapat membedakan antara realitas dengan mitos, tidak dapat memilih mana kebenaran dan mana propaganda belaka.²⁹⁷

Misalnya, ketika politik mencampuri urusan agama, kepertaian mengintervensi syari'ah, maka keduanya akan membentuk idiologi (kemazhaban)

²⁹⁵M 'Ali As-Sabûnî, *Tafsîr Ayât Ahkâm*, alih bahasa Muammal Hamidy dan Imaran A. Manan, Surabaya: Bina Ilmu, 1993, hal. 246-247.

²⁹⁶M Sa'id al-'Asymâwi, *Kritik Atas Jilbab*, alih bahasa Novriantoni Kahar dan Opie Tj, Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation, 2003, hal. 12.

²⁹⁷M Sa'id al-Asymâwi, *Kritik atas Jilbab*, hal. 1.

yang totaliter (diktator), lalu perlahan berubah menjadi keyakinan (dogma) yang kaku. Dalam perjalanannya menuju totalitarianisme, dan guna meliputi semua perkara, menyentuh semua unsur, merambah semua aktifitas, maka dia mesti mencampuradukkan pemikiran dengan tradisi yang berkembang dalam masyarakat, menyingkat perjalanannya dengan tradisi yang usang, dan mencampurkan teks-teks dengan klise-klise tertentu. Dengan begitu, perkara menjadi kabur bagi banyak orang dan memusingkan. Kalau sudah begitu, tidak mudah dan tidak mungkin lagi membedakan antara pemikiran keagamaan yang *genuin* dengan tradisi masyarakat, antara teks-teks agama dan retorika-retorika klise.²⁹⁸

Jilbab adalah persoalan yang paling jelas terkait dengan hal ini. Dalam masalah ini, sudah sangat jelas percampuran antara pemikiran keagamaan dengan tradisi masyarakat. Akibatnya, banyak yang kesulitan mengungkap akar masalah dan hakikatnya. Sebagian akhirnya menganggap bahwa jilbab adalah kewajiban agama. Sementara yang lain menganggapnya sebagai slogan politik belaka tanpa studi yang serius.²⁹⁹

Wahbah zuhailî membantah didalam kitabnya *At-Tafsîr Al-Munîr* beliau menyebutkan “setiap perempuan wajib menutup auratnya, sedangkang aurat perempuan itu seluruh anggota badan selain wajah dan telapak tangan, maka di perbolehkan untuk melihat bagi orang lain apabila tidak menimbulkan fitnah bagi salah satu dari keduanya, karena yang itu tidak termasuk bagian daripada aurat, Pendapat kedua untuk wajah dan telapak tangan ini haram melihatnya karena akan mendapat perasangka akan terjadinya fitnah.”³⁰⁰

Imâm Baidhâwi berpendapat bahwa di perbolehkan membuka kedua telapak tangan dan wajah hannya di waktu sholat tidak dari sudut orang yang melihat, maka setiap badan yang dimiliki wanita itu aurat, tidak di perbolehkan melihat kecuali suami dan mahrom yang dekat (bukan saudara jauh), kecuali ada dhorurat seperti

²⁹⁸M Sa'id al-Asymâwi, *Kritik atas Jilbab*, hal. 2.

²⁹⁹M Sa'id al-Asymâwi, *Kritik atas Jilbab*, hal. 2.

³⁰⁰Wahbah Al-Zuhailî, *At-Tafsîr Al-Munîr*, Dâr Alfikri: Lebanon, Juz 18, hal. 211.

ingin mengobati, saat belajar, saat mengajari, dan mendatangkan adanya persaksian.³⁰¹

Sedangkan dalam Tafsir Al- Wasith beliau menyebutkan hukum khusus bagi wanita sebagai berikut: Pertama, wanita tidak boleh menampakkan tempat-tempat perhiasan bagi kaum laki-laki asing yang bukan mahrah kecuali yang biasa terlihat, yaitu wajah, telapak tangan dan pakaian luar, ini menunjukkan wajah dan telapak tangan bukan aurat bila tidak menimbulkan fitnah. Kedua, wanita harus menutupi kepala dan seluruh badan, khususnya pada bagian dada untuk menutupi rambut, leher dan bagian sekitar dada, Sebab turun ayat ini , kaum wanita dimasa jahiliyah ketika menutupi kepala dengan krudung, kerudung di selimpangkan ke belakang punggung.³⁰²

Dalam kitabnya *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillâtuhu*, disebutkan bahwa menurut Hanafiyah seluruh tubuh wanita merdeka merupakan aurat kecuali wajah dan dua telapak tangan serta kaki (yang dimaksud adalah telapak kaki sampai mata kaki) menurut pendapat yang *mu'tamad*. Suara wanita menurut pendapat yang terkuat bukanlah aurat. Ada yang berpendapat bahwa punggung telapak tangan merupakan aurat, namun pendapat yang benar adalah punggung (belakang) dan perut (depan) telapak tangan bukanlah aurat. Dua kaki, menurut pendapat yang *mu'tamad* bukanlah aurat di dalam shalat, dan pendapat yang benar menyatakan bahwa dua kaki merupakan aurat dari sisi tidak boleh dilihat dan dipegang.³⁰³

Seorang wanita muda dilarang menampakkan wajahnya di hadapan para pria, bukan karena wajah termasuk aurat, namun karena takut terjadi fitnah, yaitu terjadinya kejahatan terhadap wanita tersebut atau khawatir munculnya syahwat.

Menurut Malikiyah, seluruh tubuh wanita merdeka merupakan aurat kecuali wajah dan dua telapak tangan. Menurut Syafi'iyah, aurat wanita merdeka adalah seluruh tubuh mereka kecuali wajah dan dua telapak tangan. Yang dimaksud dua

³⁰¹Wahbah Al-Zuhailî, *At-Tafsîr Al-Munîr*, hal. 211.

³⁰²Wahbah Al-Zuhailî, *Tafsîr Al- Wasîth*, cet.1 Jakarta: Gema Insani, 2013, jilid 2, hal. 715.

³⁰³Wahbah Al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillâtuhu*, Beirut-Libanon: Dâr al Fikr, 1981, jilid 1, hal. 647.

telapak tangan adalah dari ujung jari sampai tulang pergelangan tangan (tempat meletakkan jam tangan biasanya), depan dan belakangnya. Menurut pendapat yang *rajih* dari Hanabilah, aurat wanita merdeka adalah seluruh tubuh kecuali wajah dan dua telapak tangan.³⁰⁴ Adapun Suara wanita menurut jumhur (mayoritas ulama) bukanlah aurat, karena para sahabat nabi mendengarkan suara para isteri Nabi Saw untuk mempelajari hukum-hukum agama, tetapi diharamkan mendengarkan suara wanita yang disuarakan dengan melagukan dan mengeraskannya, walaupun dalam membaca Al Quran, dengan sebab khawatir timbul fitnah.³⁰⁵

C. Aurat dan Budaya Pandangan Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî

Wanita adalah sosok yang amat sering dijadikan sorotan dalam setiap kehidupan, baik pakaiannya, tingkah lakunya, sampai kegerak tubuhnya. Semuanya menjadi bagian terpenting dari kehidupan wanita Karena mengandung unsur etika. Etika adalah tingkah laku, tata karma, sopan santun.³⁰⁶ Baik buruknya wanita akan tercermin dari bentuk dhohirnya dalam menutup aurat yaitu dengan berbusana.

Busana menjadi bagian terpenting dari kehidupan manusia karena mengandung unsur etika dan estetika.³⁰⁷ Hal ini karena busana adalah bentuk dhohir sebagai sesuatu yang pertama kali dilihat oleh orang lain yang secara spontan bisa terbentuk sebuah nilai atau persepsi dari orang yang melihatnya.

Aurat sendiri bermakna (kekurangan dan sesuatu yang menyebabkan celaan).³⁰⁸ Disebut seperti itu karena ia akan mendapat celaan jika terlihat. Aurat Dalam Islam adalah batas minimal dari anggota tubuh manusia yang wajib ditutup Karena perintah Allah.³⁰⁹ hadis nabi:

الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ

³⁰⁴Wahbah Al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillâtuhu*, hal. 647.

³⁰⁵Wahbah Al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillâtuhu*, hal. 647.

³⁰⁶Santoso, *Kamus Modern Bahasa Indonesia*, Surabaya: CV Pustaka Agung Harapan, hal. 198.

³⁰⁷Deni Sutan Bahtiar, *Berjilbab & Tren Buka Aurat*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2009, cet. Ke-1, hal. 29.

³⁰⁸Syamsuddin Muhammad Asyarbiny, *Mughnî al Muhtâj*, Beirut: Dâr al Fikr, 2006, hal. 451.

³⁰⁹Deni Sutan Bahtiar, *Berjilbab & Tren Buka Aurat*, hal. 29.

“Wanita itu aurat maka bila ia keluar rumah, syaitan menyambutnya.” (HR. At-Tirmidzi)³¹⁰

Seluruh wanita itu aurat oleh sebab itu sudah seharusnya wanita muslimah menutup auratnya secara baik dan benar. Al Qurtuby mengatakan ketika wanita itu datang maka setan akan duduk di atas kepalanya dan menghiasinya yang ditunjukkan kepada orang yang melihatnya, ketika seorang berpaling maka setan akan duduk di pantatnya dan menghiasinya untuk orang yang melihatnya.³¹¹

Hukum Allah dan rasulnya jelas lebih baik dari hukum siapapun, artinya hukum Allah dan rasulnya adalah paling lurus, merupakan keputusan yang paling besar yang mengantarkan terciptanya kemaslahatan dan tertolaknya berbagai kerusakan. Firman Allah itu telah sempurna dan lengkap dari segala sisi, benar dalam hal berita dan adil dalam hal perintah dan larangan, sariat Allah telah kita dapatkan dalam keadaan semua permasalahan yang di bicarakan baik hal hal pokok yang jelas maknanya maupun cabangnya dalam keadaan sesuai dengan akal yang sehat.³¹²

Menjelaskan hukum hukum dengan menyebutkan pendukung berupa dorongan untuk berupa kemaslahatan, manfaat, dan kebaikan yang ada padanya. Di samping itu di sebutkan pula ancaman bagi mereka yang melakukan perbuatan yang di haramkan dan meninggalkan kewajiban. Ancaman itu dapat berupa azab, kerugian, penyesalan, terhalang mendapatkan kebaikan yang di harapkan segera ataupun kebaikan yang di sediakan nanti di alhirat.³¹³

Abdurrahmân bin Nâshir Alsa'dî Beliau menegaskan bahwa seluruh tubuh perempuan muslim itu aurat tanpa terkecuali, adapun yang dimaksud Qs al-ahzâb/33:

³¹⁰Muhammad bin Isâ, *Sunan Attirmidzi*, juz 4, hal. 406. dishahihkan Asy-Syaikh Al-Albani dalam *Irwaul Ghalil* no. 273, dan Asy-Syaikh Muqbil dalam *Ash-Shahihul Musnad*, 2/36.

³¹¹Al Qurtuby, *Al Jâmi' Li Ahkâm Al Qur'an*. Jilid 6, Bairut: Dâr Al Kutub Alamiyah, tt, hal. 149.

³¹²Abdurrahmân bin Nâshir Al-Sa'dî, *Taisîr Al-Lathîf Al-Manân Fî Khulâshah Tafsîri Al-Qur'an*, Jawa Tengah: Pustaka An-Nusroh, 2004, hal. 369.

³¹³Abdurrahmân bin Nâshir Al-Sa'dî, *Taisîr Al-Lathîf Al-Manân Fî Khulâshah Tafsîri Al-Qur'an*, hal. 738.

59, kecuali yang tampak darinya yaitu baju luar yang berlaku pada umumnya, apabila tidak memenuhi kereteria tersebut bisa saja menarik pada adanya fitnah.³¹⁴

Beliau menamakan ayat *hijâb* pada Qs *al-ahzâb/33: 59*, yang menjelaskan bahwa Allah memerintahkan kepada nabi untuk seluruh perempuan wajib menutup aurat, perintah itu untuk perempuan umum, dimulai dengan istri dan anak-anak nabi, karena keluarga itu lebih kuat dari yang lainnya, perintah pada orang lain itu harus di mulai dari keluarga dulu, sebagaimana firman Allah yang artinya: “hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka Qs *At-Tahrîm/66: 6*.”³¹⁵

Kewajiban menutup aurat ini merupakan salah satu syariat Allah yang harus dijalankan sebagaimana syariat syariat Islam lainnya seperti sholat, puasa, zakat, dan sebagainya. Penerapan syariat Islam tentang kewajiban menutup aurat ini memiliki tujuan luhur, yakni menjaga kehormatan dan kesucian masyarakat muslim baik secara fisik maupun kepribadiannya, yang tentu pada akhirnya bermuara pada tujuan akhir Islam secara keseluruhan, yaitu untuk mewujudkan Islam sebagai rahmat untuk semua alam. Namun pada praktiknya, tidak semua perempuan muslimah mempunyai pemahaman dan kesadaran yang sama mengenai konsep tersebut, meski dalam berbagai kajian keIslaman seringkali menyinggung hal ini.³¹⁶

Seorang muslimah yang memiliki dasar keimanan kuat tentu akan dengan penuh keihlasan bahkan kebanggaan jika ia menutup aurat dengan baik dan benar. Karena menutup aurat secara benar merupakan cerminan kepribadiannya yang akan menampilkan keindahan dan kebaikan kepribadian muslimah yang senantiasa menjaga kehormatan diri dan agamanya. Jika sebaliknya artinya tidak menutup aurat berdasarkan syariat Islam maka akan tampak kejelekan oleh persepsi orang lain tentang kejelekan akhlakunya sehingga turunlah kehormatan dirinya dan agamanya.

³¹⁴Abdurrahmân bin Nâshir Al-Sa’dî, *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, Bairut: Lebanon, hal. 566.

³¹⁵Abdurrahmân bin Nâshir Al-Sa’dî, *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, hal. 566.

³¹⁶Deni Sutan Bahtiar, *Berjilbab & Tren Buka Aurat*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2009, cet. Ke-1, hal. 29.

Setan menjadikan pandangan lelaki tertuju kepada si wanita, menghias-hiasi dan mempercantiknya dalam pandangan lelaki sehingga mereka terfitnah dengan wanita tersebut.³¹⁷ Apabila engkau para wanita berjalan bersama saudaramu ataupun temanmu sesama wanita sementara di sana ada lelaki, maka tahanlah untuk berbicara, bukan karena suara wanita itu aurat namun karena kekhawatiran lelaki akan terfitnah ketika mendengar suara wanita. Bila terpaksa berbicara dengan lelaki (yang bukan mahrammu), berbicaralah dengan wajar tanpa mendayu-dayu dan melembut-lembutkan suaramu. Demikianlah yang Allah Subhanahu wa Ta'ala perintahkan dalam firman-Nya:

فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا

“Maka janganlah kalian melembut-lembutkan suara³¹⁸ ketika berbicara sehingga berkeinginan jeleklah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik.” (Al-Ahzâb/33: 32)³¹⁹

Muhammad Mutawali Sya'rawi menafsirkan ayat tersebut cegahlah perbuatan keji sejak awal, jangan mendekati jalan kekejian, tinggalkan setiap bisikan yang mengarah kepadanya. Makna khudhû adalah berkata dengan cara mendesah dan memancing orang untuk berbuat keji, bila terpaksa berbicara dengan peria hindarilah priya yang di dalam hatinya terdapat penyakit, bukan pula dilarang berbicara dengan lembut berarti harus berbicara dengan kasar dan tidak sopan?, tapi bertindaklah dari batas yang normal.³²⁰

D. Memandang Aurat dari Sudut Sosial-Budaya dan Al-Qur'an

Islam memiliki nilai yang universal dan absolut sepanjang zaman, namun demikian Islam sebagai dogma tidak kaku dalam menghadapi zaman dan perubahannya. Islam selalu memunculkan dirinya dalam bentuk yang luwes, ketika

³¹⁷Deni Sutan Bahtiar, *Berjilbab & Tren Buka Aurat*, hal. 30.

³¹⁸Berbicara dengan mendayu-dayu sehingga membangkitkan syahwat lelaki yang mendengarnya sebagaimana seorang istri berbicara dengan suaminya, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, 3/491.

³¹⁹Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemah*, hal. 420.

³²⁰Muhammad Mutawâli Sya'râwi, *Tafsîr Sya'râwi*, Jakarta: PT. Ikrar Mandiri Abadi, 2011, Jilid 11, hal. 3.

menghadapi masyarakat yang dijumpainya dengan beraneka ragam budaya, adat kebiasaan atau tradisi.

Sebagai sebuah kenyataan sejarah, agama dan kebudayaan dapat saling mempengaruhi karena keduanya terdapat nilai dan simbol. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama memerlukan kebudayaan agama. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (*perennial*) dan tidak mengenal perubahan (*absolut*). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat.³²¹

Islam merespon budaya lokal, adat atau tradisi di manapun dan kapanpun, dan membuka diri untuk menerima budaya lokal, adat atau tradisi sepanjang budaya lokal, adat atau tradisi tersebut tidak bertentangan dengan spirit nash Al-Qur'an dan As-Sunnah. Inilah Islam inklusif.

Islam mengatur berbagai aspek kehidupan manusia di bidang politik, ekonomi, kebudayaan, sosial dan lain lain. Juga menggariskan metode yang benar dan tepat untuk memecahkan kesulitan dalam bidang-bidang tersebut. Untuk melaksanakan semua itu langkah yang paling utama yaitu beribadah.

Berbicara tentang ibadah perlu kita ketahui ibadah ialah penghambaan diri kepada Allah ta'ala dengan mentaati segala perintah-nya dan menjauhi segala larangannya, sebagaimana yang telah disampaikan oleh nabi . Dan inilah hakekat agama Islam, karena orang yang penyerahan diri kepada Allah semata-mata yang disertai dengan kepatuhan mutlak kepada-nya dengan penuh rasa rendah diri dan cinta itulah hakikat ketaqwaan.

³²¹Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Essai-Essai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme transendental*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 196.

Ibadah berarti juga segala perkataan dan perbuatan baik lahir maupun batin hanya semata mata karena Allah, dan suatu amal diterima oleh Allah sebagai suatu ibadah apabila diniati dengan ikhlas Semata-mata karena Allah.

Salah satu cara dalam melaksanakan ibadah bagi para wanita muslimah diantaranya dengan menutup aurat supaya tubuh mereka tertutup dari pandangan yang bukan muhrim, menutup aurat juga bertujuan supaya wanita muslimah termasuk orang yang mulia, karena aurat secara bahasa adalah sesuatu yang cacat atau menjijikkan, Sedangkan menurut istilah, aurat merujuk kepada bagian-bagian tubuh manusia yang harus ditutupi dan tidak boleh terlihat, maka wanita muslimah hukumnya wajib untuk menutupinya. Begitu juga Arab Jahiliyah wanitanya menutup aurat sebagai suatu kebiasaan identitas kebangsawanan Arab. Islam meresponnya dengan meneruskan tradisi tersebut sebagai salah satu keutamaan ajaran Islam.

maka muncul qaidah:

الا استمرار على شئى مقبول للطبع السليم والمعاودة اليه مرة بعد اخرى وهي المرادة بالعرف العملى

“Membiasakan sesuatu yang dapat diterima oleh *tabi'at* yang sehat dan mengulang-
 ulang Adat itu identik dengan tradisi kebiasaan”³²²

Menurut Muhammad Azzarqa adat dapat dibagi ke dalam dua kelompok yaitu *'ammah* dan *khassah*. Adat *'ammah* (umum) adalah suatu perbuatan atau perilaku yang berlaku umum di seluruh Negara. Sedangkan adat *khassah* (khusus) adalah suatu perbuatan atau perilaku yang berlaku umum di sebuah Negara. Dengan demikian menurut Azzarqa syarat diperhitungkannya sebagai adat adalah berlaku umum, menurutnya apabila tidak ada nash (Al-Qur'an dan As-Sunnah) yang menentangnya, maka tidak perlu diperbincangkan lagi untuk diperdebatkan. Azzarqa berpendapat jika tidak ada nash syara', adat dapat dijadikan sebagai hujjah.³²³

Nurcholis Majid mengutip pendapat Ibnu Khaldun, menurut Ibnu Khaldun dalam bukunya *Muqaddimah* membagi bola bumi menjadi tujuh daerah klimatologi

³²²Ade Dedi Rohyana, *Ilmu Qowâ'idul Fiqhiyah*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008, hal. 218.

³²³Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, Cet. I, 1992, hal. 545.

dengan pengaruhnya masing-masing dalam watak para penghuninya sehingga terpengaruh pula akhlak dan tingkah laku orang-orang setempat.³²⁴

Begitu juga Syahristani dalam kitab *Al-Milal* menyebutkan teori peradaban manusia dipengaruhi oleh letak daerah huniannya dalam pembagian bola dunia menjadi timur, barat, utara dan selatan. Bangsa-bangsa timur berbeda dengan bangsa-bangsa barat, mereka yang berada di belahan bumi utara berbeda dengan yang dibelahan bumi selatan.³²⁵

Jika benar apa yang dikatakan oleh Ibn Khaldun dan Syahristani, maka sudah semestinya kita menduga bahwa ada pengaruh-pengaruh tertentu lingkungan hidup sekelompok manusia terhadap keagamaannya.³²⁶ Hal ini membawa pada realitas keragaman penerapan prinsip-prinsip umum dan universal suatu agama, yaitu keaneka ragaman berkenaan dengan tata cara (*Technicalities*).

Hikmah yang dapat diambil oleh para wanita muslimah karena menutup auratnya antara lain mereka akan lebih mendekatkan diri kepada Allah, juga mereka akan mengerti arti hidup dalam naungan Islam yang sangat memperhatikan harkat dan martabat seorang wanita. Para penutup aurat biasanya sudah paham tentang apa yang seharusnya mereka lakukan untuk menjaga kesucian dan kehormatan dirinya. karena gama Islam adalah agama yang memuliakan manusia, pemuliaan itu tercermin dalam seluruh ajaran-ajarannya, diantara contoh kecilnya adalah perintah menutup aurat, yang disebutkan oleh allâh azza wa jalla sebagai tindakan menghias diri. Allâh berfirman :

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Wahai anak cucu Adam, pakailah perhiasan kalian pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah dan janganlah kamu berlebihan sesungguhnya Allah tidak suka pada orang yang berlebih lebihan”. Qs al-A’râf/7: 31

³²⁴Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. xix.

³²⁵Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. 545.

³²⁶Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. 545.

Adapun yang dimaksud dengan ‘perhiasan’ dalam ayat ini adalah pakaian yang menutupi aurat, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Abbâs Ra, Mujâhid rahimahullah dan yang lainnya.³²⁷ Sungguh pakaian merupakan penghias bagi manusia. pakaian juga merupakan tanda kemajuan sebuah peradaban, tingginya kemuliaan serta lambang kesopanan. Sebaliknya ‘tak berpakaian’ merupakan salah satu indikasi budaya masyarakat primitif, tanda kehinaan serta merosotnya derajat manusia hingga serendah hewan atau bahkan lebih hina darinya.

Pakaian penutup aurat adalah sesuatu yang sangat sakral karena merupakan simbol wanita muslimah. Namun, searah dengan arus globalisasi sekarang ini pakaian penutup aurat mulai ditinggalkan oleh para muslimah, hanya wanita yang didalam dirinya takut akan azab Allahlah yang masih mempertahankan kewajiban ini atau dengan kata lain wanita yang mempunyai jiwa dan berakhlakul karimahlah yang masih menggunakannya. Juga banyak sekali tindakan yang mendukung terbukanya aurat bahkan untuk di pertontonkan. Sungguh merupakan tindakan yang mengherankan. Manusia yang berjalan menyandang nama peradapan tetapi mundur kepada tingkah laku masarakat primitif, di sebutkan dalam al-qur’an kalimat al jahiliyatul ula, ibnu kasir menafsirkan kalimat tersebut dengan tingkah laku kaum wanita yang mempertontonkan perhiasan kepada kaum lelaki dan kaum lelaki berhias untuk kaum wanita sehingga menimbulkan perbuatan yang keji.³²⁸

Di samping Islam memberikan perintah menutup aurat, Islam juga mengeluarkan larangan membuka aurat, sebagaimana sabda Nabi Muhammad ShallAllahu ‘alaihi wa sallam :

إِنَّا نُهَيْبْنَا أَنْ تُرَى عَوْرَاتُنَا

“*Sesungguhnya kami dilarang bila aurat kami terlihat*”.³²⁹

³²⁷Tafsîr Thabâri (12/391), Tafsîr al-Baghâwi (3/225), dan Tafsîr Ibnu Katsîr (3/405).

³²⁸Imâmuddîn Ismail bin Umar bin Katsîr, *Tafsîr Ibn Kasîr*, juj 3, Semarang: Toha Putra, tt) hal. 483.

³²⁹HR. al-Hâkim (3/222), dan kandungan maknanya dishahihkan oleh Syaikh al-Albâni rahimahullâh dalam Silsilatu al-Ahâdîtsus Shahîhah (4/281-282)

Uraian diatas, kita bisa mengambil kesimpulan, bahwa Islam memerintahkan menutup aurat, dan melarang mengumbaranya. Dan yang perlu dicamkan yaitu tidaklah Islam memerintahkan sesuatu melainkan pasti ada bahaya bila perintah itu ditinggalkan, sebaliknya Islam tidak akan melarang dari sesuatu melainkan karena ada bahaya bila dilakukan.

Begitu pula dalam tindakan mengumbar aurat atau tidak menutupnya, terdapat banyak sekali bahaya yang ditimbulkannya, baik bahaya yang dirasakan di dunia ini maupun bahaya yang akan dirasakan di akhirat nanti, baik bahaya tersebut hanya berdampak pada individu pelakunya atau bahaya menjalar ke anggota masyarakat luas. Di antara bahaya-bahaya yang ditimbulkan adalah sebagai berikut:

1. Kanker Kulit Melanoma sebuah majalah kesehatan dari Inggris menyebutkan, bahwa kanker mematikan ‘melanoma’ yang merupakan jenis kanker yang dulu paling jarang ditemukan, sekarang jumlahnya terus bertambah di kalangan pemuda pada usia dini, dan sebab utama menyebarnya kanker ini adalah mewabahnya pakaian-pakaian mini yang menjadikan para wanita terpapar oleh radiasi matahari dalam waktu panjang selama bertahun-tahun, dan stoking yang tranparan tidak dapat melindungi kulit dari terkena kanker ini.³³⁰

2. Menyeret pelakunya semakin jauh dari syariat ini merupakan keniscayaan yang tidak dapat dielakkan, karena mengumbar aurat merupakan dorongan dan tuntutan hawa nafsu, semakin dituruti ia akan semakin menuntut lebih dari sebelumnya. Berawal dari suka memamerkan wajah, lalu rambut, lalu leher, lalu pundak dan seterusnya, hingga akhirnya orang tersebut akan menanggalkan syariat dan akhlakunya, bersamaan dengan ditanggalkannya pakaiannya. Ketika seseorang dengan bangganya memakai pakaian yang tidak menutup aurat seperti pakaian-pakaian mini, tentu itu akan mengundang orang lain untuk berbuat tidak baik terhadapnya. Seperti yang seringkali kita lihat di media media, begitu banyak kasus

³³⁰Majalah Al-Jâmi’ah Al-Islâmiyyah, tahun kelima, edisi pertama, hal. 47.

pelecehan seksual akibat pakaiannya yang tidak menutup aurat. Inilah akibat dan dampak negatif dari mengumbar aurat.³³¹

3. Hilangnya rasa malu dari pengumbar aurat, Setiap orang yang mengumbar aurat awalnya pasti dia merasa malu secara fitrah, namun karena dorongan hawa nafsu yang lebih kuat, ia abaikan rasa malu tersebut. Lalu lambat laun rasa malu itu akan melemah dan terus melemah, sampai akhirnya hilang sama sekali. Jika rasa malu sudah sirna, bahkan bisa jadi rasa malu itu berubah menjadi rasa bangga dengan pebuatannya yang memamerkan aurat, iyâdzan billâh. Sungguh sirnanya rasa malu merupakan kerugian yang sangat besar, karena rasa malu merupakan kebaikan yang agung dan bagian dari keimanan.

Padahal Allah telah mengancam bagi siapa saja yang tidak menutup aurat, salah satunya adalah tidak masuk surga bagi pengumbar aurat, bahkan wanginya saja tidak akan tercium. Sebagaimana sabda Rasulullah saw:

*“Ada dua golongan penduduk neraka yang keduanya belum pernah aku lihat, (yang pertama): Kaum yang memiliki cambuk-cambuk seperti ekor sapi yang digunakan untuk memukuli orang-orang. Dan (yang kedua) adalah para wanita yang berpakaian tapi telanjang, mereka menggoda dan jalannya berlenggak-lenggok, kepala-kepala mereka seperti punuk unta yang miring. Para wanita itu tidak masuk surga, bahkan tidak mencium wanginya surga padahal wanginya bisa tercium dari jarak perjalanan sejauh ini dan itu,” (H.R. Imam Muslim).*³³²

Mengumbar aurat memiliki dampak negatif dan menjadi sumber dari terjadinya berbagai perbuatan yang buruk. Oleh sebab itu, sudah seharusnya bagi kaum wanita untuk benar-benar menjaga aurat mereka. Sebab, akan begitu banyak bahaya tidak menutup aurat yang menanti jika hal ini terus saja dibiarkan.

Adanya pornografi dan pornoaksi dalam Islam berhubungan dengan aurat, yakni bagian tubuh manusia yang harus ditutup serta dijaga karena perintah Allah SWT. Aurat adalah sebagai aib, oleh karena itu orang yang mempertontonkan

³³¹Ni'mat Shidqy, *Pamer Aurat*, Jakarta: Granada Nadia, 1994, hal. 38.

³³²Imâm Abî Husain Muslim bin Hijjâj Ibnu Muslim Al-Qushairî An-Naisaburî, *Al-Jamî'u Sahîh*, hal. 27.

auratnya berdosa kepada Allah. Allah banyak menjelaskan masalah aurat dalam firmanNya:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ
 ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ {٢٦}

“Hai anak adam sesungguhnya kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan, dan pakaian takwa itulah yang paling baik, yang demikian itu adalah sebagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka selalu ingat”. (Qs Al-A’raf/7: 26).³³³

Dan Rasulullah saw juga bersabda:

Maka dari Qs Al-A’raf/7: 26 di atas menunjukkan wajibnya seorang muslim maupun muslimah untuk menutup auratnya, dan para wanita tidak akan sah sholatnya kalau tidak menutup aurat, Dan sebagaimana sudah kita ketahui bersama, bahwasanya tidak syari'at ini memerintahkan sesuatu kecuali di sana ada maslahat, dan tidaklah melarang dari sesuatu kecuali karena di sana ada bahaya.

Agama Islam mengajarkan bahwa pakaian adalah penutup aurat, bukan sekedar perhiasan. Islam mewajibkan setiap wanita dan pria untuk menutupi anggota tubuhnya yang menarik perhatian lawan jenisnya. Bertelanjang adalah suatu perbuatan yang tidak beradab dan tidak senonoh. Langkah pertama yang diambil Islam dalam usaha mengokohkan bangunan masyarakatnya, adalah melarang bertelanjang dan menentukan aurat laki-laki dan perempuan. Inilah mengapa fiqh mengartikan bahwa aurat adalah bagian tubuh seseorang yang wajib ditutup atau dilindungi dari pandangan.³³⁴

Secara normatif aturan hukum baku berkenaan dengan perintah berpakaian dan menutup aurat beserta batasan-batasannya diungkapkan secara eskplisit dalam al-Qur’an. Beberapa ayat yang terkait dengan hal tersebut memberikan rambu-rambu bagi para wanita mukallaf untuk memenuhi batasan yang diberikan oleh kitab yang diturunkan pada Nabi akhir zaman.

³³³Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemah*, hal. 152.

³³⁴Mulhady ibn Haj, Kusumayadi, *Jilbab*, Bandung: Espe Press, 1992, hal. 10.

Menurut syariat Islam menutup aurat hukumnya wajib bagi setiap orang mukmin baik laki-laki maupun perempuan terutama yang telah dewasa dan dilarang memperhatikannya kepada orang lain dengan sengaja tanpa ada alasan yang dibenarkan syariat, demikian juga syariat Islam pada dasarnya memerintahkan kepada setiap mukmin, khususnya yang sudah memiliki nafsu birahi untuk tidak melihat dan tidak memperlihatkan auratnya kepada orang lain terutama yang berlainan jenis. Adapun melihat aurat orang lain atau memperlihatkan aurat kepada orang lain yang dibenarkan syariat seperti sesama mahram dan terutama suami atau istri, hukumnya boleh sebagaimana terdapat dalam Qs An-Nûr/24: 31.

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

“katakanlah kepada wanita yang beriman: ”hendaklah mereka menahan pandangannya, dan janganlah mereka menampakan perhiasannya kecuali yang (biasa) nampak dari padanya dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau putra-putra siami, atau saudara laki-laki mereka atau putra-putra saudara lelaki, atau putra-putra 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)

Menafsirkan ayat di atas Al Qurthuby menyatakan bahwa seorang perempuan hendaklah tidak menampakkan perhiasan atau kecantikannya kecuali yang dibolehkan pada bagian lain ayat tersebut yang tujuannya adalah “untuk mencegah terjadinya fitnah. Menurut Al Qurthuby, terdapat perbedaan pendapat mengenai ukuran pengecualian itu. Ibnu Mas’ud menyatakan yang boleh ditampakkan adalah pakaian. Ibnu Jubair menambahkan wajah si perempuan. Adapun Sa’id bin Jubair,

'Atha' dan Al Auzai'y menambahkan lagi kedua telapak tangan, jadi boleh memperlihatkan wajah, kedua telapak tangan dan pakaian.

Ath Thabary mengecualikan wajah dan tangan sampai pertengahan lengan sebagai aurat wanita dengan bersandar pada hadits Qatadah dan 'Aisyah, bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

Artinya: "Tidaklah halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat apabila telah berhaidh (cukup umur) untuk menampakkan (tubuhnya) kecuali wajah dan kedua tangannya sampai ke tempat ini, lalu beliau memegang pertengahan lengannya".

Abu Bakar al-Jashshash memahami penggalan kalimat (janganlah mereka menampakkan perhiasannya) adalah “*wa lâ yubdîna mahalla zînatahunna*” yaitu janganlah mereka menampakkan tempat-tempat (anggota tubuh) yang disitu dikenakan perhiasan. Di samping itu, ulama berbeda pendapat dalam memahami lafadz *istitsna'* (*illa*) pada kalimat: (Janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang biasa terlihat). Perbedaan terjadi di seputar apakah lafadz (*illa*) menunjukkan pada anggota badan tertentu saja, atau seluruh anggota badan tidak boleh terlihat. Ada fuqaha' yang berpendapat bahwa lafadz dalam ayat di atas adalah meliputi seluruh anggota tubuh sebagai 'aurat. Argumen yang mereka kemukakan berdasarkan Qs Al-Aḥzâb/33: 59 dan 53

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

Artinya: Wahai 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 diganggu dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.(Qs Al-Aḥzâb/33: 59) Dan apabila kamu meminta sesuatu kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir (yang menutupi kalian dan mereka). Cara yang demikian itu lebih suci bagi hati kamu dan hati mereka. (Qs Al-Aḥzâb/33: 53)³³⁵

³³⁵Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemah*, hal. 418.

Ayat di atas adalah seruan kepada kalangan ibu-ibu kaum mukminah, yakni istri-istri Rasulullah ShalAllahu alaihi wa aalihi wa shahbihi wa salam. Meski demikian, ayat ini berlaku umum untuk setiap wanita mukminah, mengingat penggalan akhir ayat di atas yang berbunyi, *Cara yang demikian itu lebih suci bagi hati kamu dan hati mereka*, yang merupakan satu-satunya bukti bahwa ayat tersebut berlaku umum bagi setiap wanita mukminah. Karena itu, tidak ada satu orang pun dari kalangan muslimin yang mengatakan bahwa selain wanita istri-istri Nabi Muhammad (saw) tidak membutuhkan kesucian hati mereka dan hati para kaum laki-laki.

Dalam ilmu *Ushûl Fiqh* ditetapkan bahwa '*Ulat* pemberlakuan suatu hukum itu sifatnya universal, umum tidak terbatas hanya pada *ma'lul*-nya saja. Dalam *Maraqi As-Su'ud* disebutkan, 'Suatu 'illat bisa bersifat khusus atau umum, namun tak dapat dibatasi pada *ma'lul*-nya saja.

Sementara itu ada fuqaha lain yang berpendapat bahwa lafadz *istisna'* menunjukkan hanya anggota badan tertentu saja. Dengan kata lain ada anggota tubuh yang boleh ditampakkan, seperti wajah dan dua telapak tangan. Pendapat ini berasal dari pendapat sebagian shahabat, seperti 'Aisyah, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar. Dalam penilaian Ibnu Jarir Ath-Thabary (w. 310 H) sebagaimana disebutkan dalam kitab tafsirnya *Jami' Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân*, pendapat yang paling mendekati kebenaran adalah yang mengatakan lafadz *istisna'* adalah anggota tubuh tertentu saja yaitu dengan mengecualikan wajah dan dua telapak tangan. Imam Ath Thabary sebagaimana dikutip Al-Qurthubi memperluas batasan pengecualian aurat wanita mencakup wajah dan tangan sampai pertengahan lengan.

Menurut M. Quraish Shihab Qs Al-Aḥzâb/33: 53 Ayat ini mengandung dua tuntunan pokok. *Pertama*, menyangkut etika mengunjungi Nabi (rumah) dan *kedua* menyangkut ḥijab. Pada ayat ini menurut sahabat Nabi saw, Anas bin Mâlik ra, turun berkaitan dengan perkawinan Nabi saw, dengan Zainab binti Jaḥesy. Ketika itu Nabi menyiapkan makanan untuk para undangan. Namun setelah mereka makan, sebagian undangan-dalam riwayat ini dikatakan tiga orang- masih tetap duduk berbincang-

bincang. Nabi saw, masuk kamar ‘Âisyah lalu keluar, dengan harapan para tamu masih tinggal itu pulang, tetapi belum juga, maka beliau masuk lagi kamar istri yang lain, demikian seterusnya, silih berganti masuk dan keluar kamar semua istri beliau. Akhirnya mereka keluar juga setelah sekian lama Rasul saw menanti.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Islam telah menggariskan budaya Islami yang mengatur etika dan norma-norma pemeluknya. Budaya yang islami bisa di gunakan dalam seluruh aspek kehidupan manusia. Dari awal islam memang membiarkan beberapa budaya manusia yang tidak bertentangan dengan syariat dan adab-adab Islam atau sejalan dengannya. Oleh karena itu, Rasulullah ShallAllahu ‘alaihi wa sallam tidak menghapus seluruh sosial-budaya masyarakat Arab yang ada sebelum datangnya Islam. Jadi, selama budaya itu tidak bertentangan dengan ajaran Islam, silakan melakukannya. Namun jika bertentangan dengan ajaran Islam, seperti memamerkan aurat pada sebagian pakaian adat daerah, maka budaya seperti itu tidak diperbolehkan dalam islam.

Kehidupan muslimah tidak akan terlepas dari simbol keagamaan yang selalu melekat pada dirinya yaitu menutup aurat. Penutup aurat menjadi ciri tersendiri bagi muslimah, bagi sebagian orang penutup aurat adalah cermin kemurnian hati, sehingga anggapan sebagian orang bahwa penutup aurat adalah hannya milik orang islam. Seharusnya kita lebih memahami bahwa tidak semua orang Islam menutup auratnya dan setiap yang menutup aurat adalah orang Islam. Kenapa harus demikian karena sajarah manusia dan dalil tentang itu ada pada setiap agama. Menutup aurat adalah perintah agama, agama memerintahkan pada setiap pemeluknya untuk menutupi aurat. Setiap agama memiliki dalil dan tradisi, yang mengharuskan setiap pemeluknya

untuk mengenaikannya, bukan karena mereka berasal dari agama atau kepercayaan tertentu akan tetapi lebih kepada ajaran yang memerintahkan untuk melakukan hal tersebut.

Perbedaan diantara para ulama tafsir dalam menyikapi tentang hukum menutup aurat dan batasan-batasannya dikarenakan berbedanya dalam memahami dalil dalam menafsirkan Al-Qur'an, Penafsiran mufasir akan diwarnai oleh dua hal di antaranya sebagai berikut: 1. Keilmuan mufasir: kemampuan mufasir dalam menguasai berbagai ilmu tertentu, sehingga memiliki acuan-acuan beberapa sumber dan akhirnya menghasilkan tafsir yang condong dengan keilmuannya. 2. Sosial budaya mufasir: mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an terkadang tidak terlepas dari konteks sosial budayanya. Perbedaan pendapat (*ikhtilâf*) antar mufasir maupun *ikhtilâf* yang terjadi antar ulama bukanlah sesuatu yang tercela, selama perbedaan tersebut tidak pada bagian pokok agama dan keyakinan. Selama dalam perkara *furu'i* dan *ijtihâdi*, perbedaan pendapat tersebut malah merupakan rahmat dan kemudahan bagi umat serta merupakan bagian dari kekayaan *tasyri'i* pada umat ini.

Penulis dalam penelitian ini menyimpulkan bahwa adanya relasi Sosial-Budaya dengan Penafsiran Al-Qur'an dalam Batas Aurat Perempuan dalam *Tafsîr Al-Misbâh At-Tafsîr Al-Munîr*, dan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*. Adanya perbedaan dalam 3 tafsir dalam menafsirkan ayat hijab dikarenakan perbedaan sosial budaya mufasir, dalam *Tafsîr Al-Misbâh* disebutkan pakaian penutup aurat cukup dengan pakaian kehormatan, dan beliau membenarkan pendapat Muhammad thâhir Ibn 'Asyûr yang menganggap penutup aurat sejenis niqob dan lain-lain itu hanyalah budaya arab saja, berbeda dengan *At-Tafsîr Al-Munîr* menyebutkan bahawa seluruh tubuh wanita itu aurat kecuali wajah dan telapak tangan, dan yang terakhir *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân* di sini menjelaskan bahawa seluruh tubuh wanita itu adalah aurat tanpa terkecuali, dari ketiga tafsir tersebut selaras dengan sosial-budaya yang mufasir miliki.

Telah penulis kemukakan bahawa kebudayaan Makasar untuk masalah Pakaian adat wanita yaitu ikat kepala, baju lengan pendek, Tope atau sarung dengan rantainya,

ikat pinggang dengan sebilah keris terselip di depan perut. Perhiasan yang dipakai adalah anting anting panjang atau bangkara a'rowe, kalung tunggal atau geno sibatu dan gelang tangan. Pakaian ini berdasarkan adat Bugis Makasar, adapun untuk syiria memang Negara itu mengharamkan pemakaian *niqob* di Universitas-Universitas di negara itu. kerajaan sekular Syria juga menganggap burqo dan niqab sebagai ancaman politik dan terlalu konservatif. syiria masih membenarkan adanya tudung di Negara itu. Yang terakhir adalah kerajaan Arab Saudi, dalam bidang pakaian Wanita Arab Saudi menggunakan prinsip yang ketat tentang pakaian penutup aurat. masyarakat wanita Saudi Arabia biasa memakai jubah yang menutupi seluruh tubuh dan cadar. Sedangkan masyarakat laki-laki Saudi Arabia biasa memakai gamis panjang dan sorban, pakaian wanita dihiasi dengan motif suku, koin, manik-manik, benang metalik, dan appliques. Wanita diminta untuk memakai niqab atau burqa saat di tempat umum. Para niqab Saudi biasanya daun panjang slot terbuka untuk mata, slot dipegang bersama oleh sebuah string atau strip sempit kain. Banyak juga memiliki dua atau lebih lapisan tipis yang melekat pada band atas, yang dapat dipakai membalik ke bawah untuk menutup mata.

M Quraish Shihab cenderung dengan pendapat Muhammad thâhir Ibn 'Asyûr, seorang ulama besar dari tunis yang menulis dalam bukunya bahwa: “adat kebiasaan suatu kaum tidak boleh di paksakan terhadap kaum lain atas nama agama, sebagaimana contoh yang memerintah kaum mukminah agar mengulurkan jilbabnya. Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang arab bukan selain arab, boleh jadi anggapan M Quraish Shihab di karenakan budaya makasar yang Pakaian adat wanita cuma ikat kepala, baju lengan pendek serta sarung dengan rantainya serta perhiasan-perhiasan lainnya, begitu juga dengan Wahbah Az-Zuhailî yang menganggap bahwa aurat perempuan itu seluruh anggota badan selain wajah dan telapak tangan, maka diperbolehkan untuk melihat bagi orang lain apabila tidak menimbulkan fitnah bagi salah satu dari keduanya, Pernyataan beliau ini selaras dengan sosial budaya yang berada di syiria, yang sudah penulis sebutkan bahwa Negara syiria syiria memang Negara itu mengharamkan pemakaian *niqob* di

Universitas-Universitas di negara itu. kerajaan sekular Syria juga menganggap burqo dan niqab sebagai ancaman politik dan terlalu konservatif. syiria masih membenarkan adanya tudung di Negara itu, sama halnya Abdurrahmân bin Nâshir al-Sa'dî beliau berpendapat bahwa seluruh tubuh perempuan muslim itu aurat kecuali yang tampak darinya yaitu baju luar saja, ini juga selaras dengan sosial budaya arab yang cenderung ketat dalam bidang pakaian wanita Arab Saudi, masyarakat wanita Saudi Arabia biasa memakai jubah yang menutupi seluruh tubuh dan cadar. Wanita diminta wajib untuk memakai niqab atau burqa saat di tempat umum.

B. Saran-Saran

Setelah penulis menjelaskan relasi Sosial Budaya dalam penafsiran tafsir kontemporer yang melibatkan mufasir Indonesia dan mufasir timur tengah dengan hasil bahwa ketiga tafsir saling berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat hijab, selanjutnya penulis akan memberikan saran sebagai berikut:

1. Penulis hanya mengkaji relasi Sosial Budaya tafsir kontemporer yang terdiri dari tiga tafsir yaitu: *Tafsîr Al-Misbâh At-Tafsîr Al-Munîr*, dan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, sudah barang tentu jauh dari kata sempurna, oleh karena itu penulis mengharapkan adanya peneliti-peneliti lain yang mengkaji masalah relasi Soasial Budaya dalam penafsiran dari tafsir-tafsir klasik, atau menggabungkan antara keduanya (klasik dan kontemporer).
2. Meskipun banyaknya perbedaan tentang penafsiran ayat-ayat hijab maka perlu dikaji kembali ayat-ayat yang berbicara tentang hijab dalam kitab-kitab tafsir dan seluruh hadis-hadis nabi yang berkenaan dengannya, dengan itu kita akan lebih bijak dalam memahami batas aurat dan bisa mengikuti apa-apa yang diperintahkan oleh Allah dan menjahui apa yang dilarangnya yang termuat dalam ayat hijab tersebut.
3. Penulis sedikit menuangkan tentang penutup aurat pada agama lain, melihat begitu pentingnya pembahasan tentang ini sehingga perlu adanya

kitab-kitab dan buku-buku lain yang membahasnya, akan tetapi sedikitnya literatur yang tersedia, maka kepada pihak yang berwenang diharapkan agar melakukan penggandaan kitab-kitab dan buku-buku untuk mempermudah pemahaman para mahasiswa dan masyarakat luas.

DAFTAR PUSTAKA

A. Kategori Buku, Tesis, Disertasi dan Majalah.

- Abd Raḥmân, Asmuni. *Kaidah kaidah Fiqh*, cet. ke-1, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Abd Raḥmân, Khâlid. *Ushûl At-Tafsîr Wa Qawâ'iduh*, Cet II. Dimasiq: Dâr An-Nafâis, 1986.
- Abû 'Amr, Khalifah bin Khayyâth al-Laitsî al-Ushfuri. *Tarîkh Khalîfah bin Khayyâth*, Damaskus: Dârul Qalâm, 1397 H.
- Abû al-Fida, Ismail bin Umar bin Katsîr al-Qarsyî. *al-Bidâyah Wa an-Nihâyah*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, tt.
- Abû Syuqqah, Abd al-Halîm. *Kebebasan Wanita*, terj. Chairul Hakim dan As'ad Yasin, Jakarta: GIP, 1997.
- Abû Zahrah, Muḥammad. *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Abû Zaid, Bakar bin Abdullâh. *Menjaga Kehormatan*, terj. Gunaim Ihsan dan Uzeir Hamdan, Jakarta: Yayasan as-Shofwa, 2003.
- al-Albani, Muḥammad Nâshiruddîn. *Jilbab Wanita Muslimah*, cet. ke-10, Yogyakarta: Media Hidayat, 2002.
- al-Aridh, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsîr*. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- al-Asymâwi, M. Said. *Haqîqah Al-Hijâb Wa Hujjiyyah As-Sunnah*, Terj. Novriantoni Kahardan Oppie Tj, Jakarta: JIL, 2003.
- al-Asyqar, Umar Sulaiman. *Tarîkh al-Fiqh al-Islâmi*, Bulaida: Qashr al-Kitab, t.t.

- Alatas, Alwi dan Fifrida Desliyanti. *Revolusi Jilbab Kasus Pelarangan Jilbab di SMA Negeri se-Jabodetabek, 1982-1991*, Al-I'tishom:Jakarta, 2001.
- al-Bujairamî, Sulaimân ibn Muḥammad. *Hâsyiyah Bujairamî Alâ Al-Khotîb*, Bairut: Dâr Al-Ma'rifah, 1978.
- al-Fara', Abi Muḥammad Husain bin Mas'ud. *Ma'alimût Tanzîl Fî at Tafsîr wat Ta'wîl*, Beirut: Dâr al Fikr, 1992. jilid 4.
- al-Farmawi, Abd al-Hayy. *Al-Bidayah: Dirasah Manhajiyah Al-Muqârin*. t.tp,t.th. -----. *Muqâddimah Fî Al-Tafsîr Al-Maudhû'i*, t.tp, t.p, 1988, cet.III.
- al-Ghaffâr, Abd Rasûl Abd Ḥasân. *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. Burhanuddîn Fanânî, Bandung: Pustaka Hidayat, 1984.
- al-Ghifari, *Kudung Gaul: Berjilbab Tapi Telanjang*, cet. 13, Bandung: Mujahid Pers, 2003.
- al-Ḥaddâd, Tahrîr. *Wanita dalam Syari'ah dan Masyarakat*, alih bahasa Abid Bisri, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1972.
- al-Imranî, Yahya Ibn Abû AL Khair ibn Salîm ibn As'âd. *Al bayân Fî Fiqh Al Imâm As Syâfi'i*, Beirut: Dâr Al Ihya' Al Ilmiyyah, cet.ke-1, 2002, vol.II
- al-Jaziri, Abdul Ar rahmân ibn Muḥammad 'Audl. *Al Fiqh 'Alâ Al Madzâhib Al Arbâ'ah*, Kairo: Mussasah Al Mukhtâr, cet.ke1, 2001.
- al-Marâghi, Aḥmad Mustafâ. *Tafsîr Al Marâghi*, semarang: cv toha putra, 1988.
- al-Maudûdi, Abû al-A'lâ. *Jilbab Wanita dalam Masarakat Islam*, Bandung: Marja, 2005.
- al-Misrî, Jamâluddîn Muḥammad bin Mukrim Ibn Mandzîr al Fariqî. *Lisânul Arâb*, Jilid I, Beirut: Dâr al Fikr, 1994, Cet. III.
- al-Mubarakfuri, Shafiyyur-Rahman. *Sirâh Nabawiyah*, Jakarta: Ummul Qurâ, 2015.
- al-Qurthubî, Abû Abdillâh Muḥammad Bin Aḥmad. *Al Jâmi' Li Ahkâmil Qur'ân*, Jilid VIII, Beirut: Dâr al Fikr, 1995.
- al-Sa'dî, Abdurrahmân bin Nâshir, *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*, Bairut: Lebanon,tt.

- . *Al-Wasâ'il al-Mufîdah lil hayât as-sâ'idah*, Maktabah Ar Rusyd, Riyadh Saudi Arabia, 1425H.
- . *Taisîr Al-Lathîf Al-Manân Fî Khulâshah Tafsîri Al-Qur'ân*, Jawa Tengah: Pustaka An-Nusroh, 2004.
- al-Zuhailî, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillâtuhu*, jilid 1. Beirut-Libanon: Dâr al Fikr, 1981.
- . *Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: Gema Insani, 2013.
- . *Tafsîr al-Wajîz*, Damsik: Dâr al-Fikr, 2006.
- . *Tafsîr al-Wasîth*, Damsik: Dâr al-Fikr, 2006.
- . *Ushûl al-Fiqh al-Islâm*, Juz II, cet. II, Beirut: Dâr al Fikr, 1986.
- Amin, Aḥmad. *Zu'ama' al-Islâh fî 'Asr al-Ḥadîs*, Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Misriyyah, 1979.
- Amirudin, Zaenal Abidin. *Pengantar Metode dan Penelitian Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Komunitas Komunitas Terbayang*, Terj. Omi Intan Naomi, Yogyakarta: Insist, 2001.
- . *Islamic Law in The Modern World*, New York: New York University Press, 1959.
- ar-Rafî'I, Abdul Karim ibn Muhammad. *Fath̃ Al-Azîz Bi Syarḥ Al Wajîz*, Bairut: Dâr Al-Fikr, tt.
- ar-Ramlî, Muḥammad ibn Aḥmad Syihâb Ad Dîn. *Nihâyah Al Muhtâj*, Beirut: Dâr Al Fikr, vol.VII.
- ar-Rumi, Fahd. *Ittijâhat at-Tafsîr fî al-Qur'ân ar-Rabî' 'Asyr*, Riyadh: Maktabah ar-Rusyd, 2002.
- ash-Shâbuni, Muḥammad Alî. *Rawâi'u al Bayân Tafsîr Ayât Ahkâm Min Al Qur'ân*, Terj. Mu'mal Hamidy dan Imran, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1992.
- . *Sofwâh at-Tafâsir*, Bairut: Dâr al-Fikr, t. t .

- ash-Shiddieqi, Hasbi. *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- as-Sajastani, Abu Daud Sulayman bin al Ats'ats. *Sunan Abi Daud*, Beirut: Dâr al Fikr, 1993. jilid II.
- as-Shâwî, Abû Al Abbas Aḥmad. *Bulghah As Sâlik Li Aqrâb Al Masâlik*, Dâr Al Ma'arif, vol.I.
- as-Suyuthi, Abdur Raḥmân bin Abû Bakar. *Tarîkh al-Khulafâ*, Mesir: Mathba'ah as-Sa'âdah, 1952.
- as-Suyuthi, Jalâluddîn. *ar-Radd 'Alâ Man Akhḥad ilâ al-Ardh wa Jahila anna al-Ijtihâd fî Kulli 'Asr Fardh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.
- . *Lubâbul Ḥadîts*, Semarang: Toha Putra, 2011.
- as-Syinqithî, Muḥammad Al Âmîn ibn Muḥammad Al Mukhtâr. *Adlwâ Al Bayân Fî Tafsîr Al Qur'ân bi Al Qur'ân*, vol.VI, Yordania: Al Maktabah Al Islâmiyah, t.t.
- as-Syirbinî, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mughnî Al Muhtâj*, Beirut: Dâr Al Kûtûb Al 'Ilmiyah, vol.I.
- Asyarbiny, Syamsuddin Muhammad. *Mughni al Muhtâj*, juz2, Beirut: Dâr al Fikr, 2006.
- asy-Syarqawi, Muḥammad. *Talmud Kitab Hitam Yahudi Yang Menggemparkan*, Jati Waringin: Sahara, 2004, cet. Ke-1.
- asy-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad. *Nailu Al-Authâr Min Sayyid Al-Akhyâr Syarhu Muntaha Munqa Al-Akḥbar*. Beirut: Dâr al Kitâb al Ilmiyah, 1995.
- at-Tamawi, Sulaiman Muhammad. *'Umar ibn al-Khattab wa Ushûl as-Siyâsah wa al-Idârah al-Ḥadîsah*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1989.
- at-Tâminî, Muḥammad bin Hibbân bin Aḥmad bin Hibban. *as-Sirâh li Ibn Hibban*, Beirut: Dâr Fikr,t.th.
- at-Thabâri, Muḥammad bin Jarîr. *Tarîkh al-Umâm wal Mulk*, Beirut: Dâru Kitâb al-Ilmiyyah, 1407 H.
- at-Tirmidzi, Muḥammad bin Isâ. *Sunan Attirmidzi*, Maktabah al Asyâmilah, juz 4, dishahihkan Asy-Syaikh Al-Albâni fî Irwâul Ghâlib wa Asy-Syaikh Muqbil fî Ash-Shâhihul Musnâd.

- Ayazi, Sayyid Muhammad Alî. *Al-Mufâssirûn Hayâtun wa Manhâjuhum*, Damaskus: Dâr Qalâm, 1997.
- Azeem, Sherif Abdel. *Sabda Langit Perempuan dalam Tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen*, Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- az-Zarqani, Muhammad Abd al-‘Adhim. *Manâhil al-‘Irfân*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, tt.
- Bachtiar, Tiar Anwar. *Lajur-lajur Pemikiran Islam Kilasan Pergulatan Intelektual Islam Indonesia*, Depok: Komunitas Nuun, 2011.
- Bahtiar, Deni Sutan. *Berjilbab & Tren Buka Aurat*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2009, cet. Ke-1.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsîr Al-Qur’an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Bannerman, M. Graeme. “*Republic of Lebanon*”. Dalam buku *The Government and Politics of The Middle East and North Africa*. Westview Press, 1980.
- Basyîr, Ahmâd Azhâr. *Refleksi atas Persoalan Keimanan Seputar Masalah Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, cet. ke-4, Bandung: Mizan, 1996.
- Coulson, N. J. *Conflicts and Tension in Islamixc Jurisprudence* Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Ensklopedi Hukum Islâm*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Dahlan, Harwanto. *Politik dan Pemerintahan Timur Tengah*, Diklat UMY, 1995.
- Departemen Agama RI, *Al Qur’an dan Terjemah*, Jakarta: Pustaka Alfatih, 2009.
- Dipoyuda, Kirdi. *Timur Tengah dalam Pergolakan*, Jakarta: CSIS, 1992.
- Efendi, Sofyan. *Unsur-unsur Pengertian Ilmiah*, Jakarta: LP3ES, tt.
- Fazlurrahman, *Nasib Wanita sebelum Islam*, cet. ke-1, Jatim: Putra Pelajar, 2000.
- Federspiel, *Kajian Al-Qur’an di Indonesia*, pent. Tajul Arifin, cet 1 Bandung: Mizan, 1996.
- Gayo, Mogar Syah Moede. *Kamus Istilah Agama Islam*, Jakarta: Progres, 2004.

- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Hamka, *Ayahku Riwayat Hidup Dr H Abdul Karîm Amrullâh dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Umminda, 1982.
- . *Tafsîr al Azhâr*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Ibn Âsyûr, Muḥammad Tâhir. *Maqâsid Al-Sharî'ah*, Tunisia: Sharîkah Al-Tunisia li al-Tauzi', tt.
- Ibnu Khaldun, *Tarîkh Ibnu Khaldun*, terj. Akhmadi Thoha, cet 11, Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Ibnu Qâsim, Muḥammad. *Fath Al Qarîb Al Mujîb*, Semarang: Toha Putra, tt.
- Imaduddin ismail bin umar bin Katsîr, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, terj. Salim Bahresy dan Said Bahresy, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1990, Jilid 6.
- Kadir, Ahmad. *Masuknya Islam di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tenggara*, Makasar: Balai Lintang Agama Makasar, 2004.
- Khalaf, Abd al-Wahhab. *'Ilm Ushûl al-Fiqh* , Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1978.
- Khoury, Philip S: *Syrian Urban Politics in Transition: the Quarters of Damascus during the French Mandate* dalam buku *The Modern Middle East*. London-New York:2004.
- Kitab I Korintus 11: 5-15.
- Kitab Taurat: Genesis/Kejadian 24: 63-65.
- Latif, Abdul. *Metodologi Ilmu Tafsîr*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Lenczowsky, George. *Timur Tengah di Kancah Dunia*. alih bahasa oleh Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1993.
- Luzzi, Ferro. *The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism*, Delhi: Manohar, 1991.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986.

- Mahfudh, Sahal. *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar*, Surabaya: Khalista, 2011.
- Mahsun, Puad. *Hukum Islam Indonesia; dari Nalar Persifatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Mas'udi, Masdar F. *Islam dan Reproduksi Perempuan*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1997.
- Massiara, Rapi. *Menyingkap Tabir Sejarah dan Budaya di Sulawesi Selatan*, Lembaga Penelitian dan Pelestarian Sejarah dan Budaya Sulawesi Selatan Tomanurung, 1988.
- Mubârak, Jaih. *Sejarah Peradaban Islam*. Surabaya: Pustaka Islamika, 2008.
- Mudzhar, M. Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia, Suatu Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1993.
- . *Pendekatan Study Islam dalam Teori dan Peraktek*. Yogyakarta: pustaka pelajar, 1998.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Mujîb, M. Abdul, *Kamus Istilah Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al Munawwir*, Kamus Arab-Indonesia, Surabaya: Pustaka Progressif, 1984.
- Mutahari, Murtada. *Hijâb: Gaya Hidup Wanita Islam*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nasution, Harun. *Pembaruan Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Nasution, Khairuddin. *Ushûl Fiqh: Sebuah Kajian Fiqh Perempuan dalam Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushûl Fiqh Kontemporer*, cet. ke-1, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2002.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Oslon, Robert W. *Negara dan Bangsa* edisi ke-6. Grolier International, PT. Widyakarya, 2002.
- Pelras, Christian. *Religion Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*, Archipel, Volume 29, 1985.

- Pengurus Besar Muhammadiyah. *Nafakah dari Hoofd Comite Congres Mohammadiyah*, Djokjakarta: 1927.
- Philips, Abu Ameenah Bilal. *Agama Yesus Yang Sebenarnya*, Jakarta: Pustaka Dai, 2004.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2006.
- Prabuningrat, Ray Sitoresmi. *Sosok Wanita Muslimah*, cet. ke-2, Yogyakarta: PT. Duta Wacana, 1997.
- Qal'ahji, Muhammad Rawwas. *Mausû'ah Fiqhi Umar Ibnil Khâtab*, terj. M. Abdul Mujieb, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Rahnavard, Zahra *Pesan Pemberontakan Hijab Jerit Hati Wanita Muslimah*, Bogor: Cahaya, 2003, cet. I.
- Rigveda Book 8 Hymn 33 Verses 19.
- Santoso, *Kamus Modern Bahasa Indonesia*, Surabaya: CV Pustaka Agung Harapan, tt.
- Sewing, Ahmad. *Empat Abad Islam di Sulawesi Selatan*, Makasar: 2007.
- Shahab, Husein. *Jilbab Menurut Al Qur'an dan Sunnah*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004, cet. XXII.
- Shahrur, Muhammad. *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirâh*, Damaskus: al-Ahalli li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1990.
- Shaleh, Qamaruddin. *Asbâbun Nuzûl: Latar Belakang Historis Turunnya ayat-ayat al Qur'an*, Bandung: CV. Diponegoro, 1989.
- Shâlih, Abd Qadîr. *At-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî 'Ashr al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003.
- Shidqy, Ni'mat. *Pamer Aurat*, Jakarta: Granada Nadia, 1994.
- Shihab, M. Qurais. *Kaidah Tafsîr*. Tangerang: lentera hati, 2013.
- . *Jilbab Pakain Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- . *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. II.

- . *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, Cet. XIII.
- . *Menabur Pesan Ilahi; Al Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Tafsîr Al-Misbâh; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002. cet. II.
- Sihbudi, Riza. *Bara Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 1993.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Stockhousen, Carol K. *Moses Veil and The Glory of New Covenant*, 1984.
- Suharismi, Arikunto. *Prosudur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Surtiretna, Nina. *Anggun Berjilbab*. Bandung: Al-Bayan, 1996, cet. II.
- Surya Brata, Sumardi. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998.
- Sya'râwi, Muḥammad Mutawâli. *tafsîr sya'râwi*, Jakarta: PT. Ikrar Mandiri Abadi, 2011.
- Syihab, M. Qurais. *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'I atas berbagai Persoalan Umat*, cet.ke-8, Bandung: Mizan, 1998.
- Tim Pustaka Lentera, *Antar Nusa dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2001.
- Ubadah, Muhammad Anis. *Tarîkh al-Fiqh al-Islâmi fi 'Ahd an-Nubuwwah wa as-Sahâbah wa at-Tabî'in*, Dâr at-Tibâ'ah, 1980.
- Umar, Nasiruddin. *Konstruksi Seksual: Menstrual Taboo dalam Kajian Kultural dan Islam*, 2000.
- Wajdi, Muḥammad Farîd. *Dâirât al-Ma'ârif al-Qarn al-Isyrîn*, Jil. III, Bairut: Dâr al-Ma'rifah, 1991.
- Wizârah al-Auqâf wa al-Syû'un al-Islâmiyyah, *Al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Dârul Wizârah, 1990.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979.

Zaidan, Abdul al-Karim. *Al-Mufashshal fî Ahkâm Al-Mar'ah Wa Al bait Al Muslim, Nâsyirûn, Mu'assasah Ar-Risalah*, tt, vol II.

Zainal Abidin, Andi. *Sejarah Sulawesi Selatan*, Hasanuddin University Press, 1999.

Zulkarnain, Abdullah. *Yahudi dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.

B. Kategori Jurnal

Alford, T. Welch. "Studies in Qur'an and Tafsir", *Journal of the American Academy of Religion. Thematic Issue Series*, 1980.

Tantowi, Ali *The Quest of Indonesian Muslim Identity Debates on Veiling from the 1920s to 1940s*, Jakarta: 2010.

C. Kategori Internet

<http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=0721&pub=utusan-malaysia&sec=luar-negara&pg=102.htm#ixzz4ibwwpo4n>

<http://www.Islamjuara.com/nazwa-shihab-inilah-alasan-nazwa-shihab/>

<http://media.isnet.org/Islam/Paramadina/Jurnal/5kaki.html>, akses tanggal 5 Juni 2004.

http://artikelunik.com/wp-content/uploads/2010/04/kwan_yin.jpg.

<http://ritanurafni.blogspot.co.id/2013/03/geografi-regional-Indonesia-pulau.html>

<https://artikelbermanfaat100.blogspot.co.id/2013/04/potensi-dan-sumberdaya.html>

<http://www.kebudayaanIndonesia.com/2014/04/kebudayaan-sulawesi-selatan.html>

<http://ijansuryadi.blogspot.co.id/2016/01/sejarah-masuknya-Islam-di-sulawesi.html>

<http://www.muslimoderat.com/2016/06/inilah-jilbab-para-isteri-ulama-salaf.html>

<http://abiummi.com/bahaya-tidak-menutup-aurat-bagi-wanita>

DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS

1. DATA PRIBADI

Nama : M. MALIK
 Tempat, Tanggal Lahir : Sukabumi, 18,10, 1985
 Jenis Kelamin : Laki-Laki
 Alamat : Sukabumi, Buai Bahuga, Way Kanan, Lampung
 Utara
 Nomor Telpon/ Hp : 081289874562
 Email :

2. DATA KELUARGA

Ayah : H. Zanuri
 Ibu : Hj. Istianah
 Kakak Kandung : Siti Maimunah, S. Pd. I

3. RIWAYAT PENDIDIKAN FORMAL

Perguruan Tinggi S2 : Institut PTIQ Jakarta (2016)
 Program Pascasarjana
 Konsentrasi Ilmu Tafsir
 Perguruan Tinggi S1 : IKIB Budi Utomo Malang (2009)
 PBSI
 Jurusan Dakwah
 SLTA/MA : MA Subulussalam Sriwangi
 (2004)
 SLTP/MTs : MTs. Bumiharjo, Buai Bahuga (2001)
 SD/MI : SDN 03 Sukabumi, Buai Bahuga (1998)

4. PENGALAMAN BEKERJA

Guru di pondok pesantren assidiqiyah 2 (2013-
 sekarang)

5. KARYA TULIS

“Relasi Sosial-Budaya dengan Penafsiran Al-Qur’an dalam Batas Aurat Perempuan: Perbandingan *Tafsîr Al-Misbâh*, *At-Tafsîr Al-Munîr*, dan *Taisîr Al-Karîm Ar-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân*” Tesis

(2016)

“CORRELATION STUDY BETWEEN COMPLETENESS OF STUDY EQUIPMENTS AND STUDENTS’ SPIRIT TO STUDY ENGLISH AT THE SECOND YEARS STUDENTS OF SMA DARUSSALAM BLOKAGUNG TEGALSARI BANYUWANGI” Skripsi (2005)

