

PEMIKIRAN MUHAMMAD SHAHRUR TENTANG PAKAIAN PEREMPUAN DAN HUBUNGANNYA DENGAN MAQASID AL-SHARI'AH

A. Halil Thahir

(Dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Kediri)

Abstrak: Persoalan mode pakaian, ternyata tidak hanya menemukan urgensinya dalam perspektif Islam, tetapi memiliki keterkaitan pula dengan persoalan pribadi pemakainya. Dalam konteks inilah hadir Muhammad Shahrur yang mencoba mengkaji pakaian perempuan dengan berpijak pada tiga landasan, yaitu: aspek metodologis, historis, dan normatif. Dari hasil penjejakannya atas tiga landasan itu, Shahrur menemukan konsep pakaian perempuan yang “ideal dan seharusnya” menurutnya. Menurut Shahrur, perintah berpakaian bukan masalah halal atau haram, tetapi merupakan ta’limat (pengajaran) bagaimana seseorang dapat berperilaku dengan baik sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Seseorang dapat “berijtihad” sendiri untuk menentukan model dan bagian mana saja yang akan ditutupi selagi tidak melanggar batas minimal dan batas maksimal. Dengan demikian, batas minimal (al-hadd al-adna) pakaian perempuan merupakan daruriyyah, sesuatu yang harus dilakukan ketika berinteraksi dengan orang selain mahram, sedangkan menutupi bagian-bagian tubuh antara batas minimal dan batas maksimal termasuk dalam katagori hajjiyyat, sesuatu yang “perlu” ditutupi, karena bila tidak, dia akan merasakan ketidak-nyamanan dalam berinteraksi dengan orang lain dan tidak sampai menurunkan derajat kemanusiaanya.

Kata kunci: tradisi, *hudud*, *juyub*, *daruriyyah*, *hajjiyyat*

Pendahuluan

Dalam perspektif Islam, pakaian (*libas*) menempati posisi yang sangat signifikan terhadap pembentukan pribadi muslim yang taqwa.

Urgensi pakaian nampak, ketika Islam memerintahkan setiap individu baik laki-laki maupun perempuan agar menutupi aurat pada pelaksanaan ibadah, seperti shalat, dan dalam pergaulan sehari-hari.¹ Di samping sebagai penutup aurat, pakaian juga menjadi simbol karakter atau watak yang memakainya,² bahkan oleh sebagian kalangan pakaian yang disinyalir sebagai pakaian Islami, seperti *hijab* dan *jilbab*, diyakini sebagai simbol keislaman yang menonjol. Lebih dari itu, *hijab* juga menjadi simbol perlawanan terhadap hegemoni kebudayaan barat yang oleh kalangan konservatif dianggap bertentangan dengan ajaran Islam.³

Di Aljazair misalnya, pada tahun 1983-an penjajah kolonial Perancis melakukan berbagai front dalam rangka *gallitcisisi* (Pracisisasi). Di antaranya adalah mengadakan asimilasi kelas atas Aljazair dengan mempranciskan wanita Aljazair. Premis yang melatarbelakanginya adalah, bahwa jika wanita telah tercerabut dari akar budayanya, maka yang lainnya akan mengikuti. *Jilbab* menjadi target strategi kolonial agar terlepas dari tradisi masyarakat Aljazair. Untuk menyokong strateginya, penjajah menghormati wanita yang tidak berjilbab, bahkan, pada bulan Mei 1998, mereka mengadakan upacara resmi pelepasan *jilbab*.⁴

Proses ini diperkuat dengan alasan bahwa aturan-aturan itu dibuat dalam rangka modernisasi Aljazair. Sebagaimana Nasionalis Arab lainnya, Aljazair memandang sebagai taktik untuk menghancurkan budaya yang telah mengakar. Mereka juga menilai, di balik strategi itu ada tujuan yang mengerikan dan menjijikkan, yaitu pemerkosaan.⁵ Lebih dari itu, taktik tersebut diyakini sebagai penghancuran budaya Islam. Efeknya adalah perlawanan terhadap apa yang dilakukan oleh Perancis, memperkuat *jilbab* sebagai simbol nasional dan kultural perjuangan wanita muslim Aljazair.⁶

Sementara di Iran, isu tentang *hijab* harus ditempatkan dalam

¹Periksa Abb al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'Ala al-Madhab al-Arba'ah*, Vol 2 (Istanbul: Waqf al-Ikhlash, 1990), 191-2.

²Abdul Halim Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, Vol 4, ter As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 27.

³Periksa Nurul Agustin, SS, MA "Gender" *Ensiklopedi Islam Tematis*, Vol 6, (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t), 182.

⁴Fadwa El Guindi, *Jilbab Antara Keselehan, Kesopanan Dan Perlawanan*, terj. Mujiburrohman, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), 270.

⁵*Ibid.*

⁶*Ibid.*

konteks kebijakan rezim Syah Reza. Rezim ini melarang penduduknya memakai *jilbab*, yaitu pada tahun 1986, para polisi menawan para wanita yang memakai *jilbab* dan dengan terpaksa mereka melepaskannya. Kebijakan rezim ini disambut baik oleh orang-orang kelas atas yang telah ter-baratkan, sejak tahun itu *hijab* menjadi arena utama konflik antara kekuatan modernitas melawan otensitas Islam, dimana setiap pihak telah memproyeksikan visi mereka sendiri akan moralitas.⁷

Di Indonesia, kadar proteksi dan ideologi dibalik fenomena *jilbab* tidak terlalu menonjol, fenomena yang menonjol ialah *jilbab* sebagai trend, mode dan privasi, sebagai akumulasi pembengkakan kualitas pendidikan agama dan dakwah di dalam masyarakat. Lagi pula salah satu ciri budaya bangsa dalam potret perempuan masa lalu adalah kerudung.

Perlawanan terhadap hegemoni budaya Barat yang liberal yang menjadikan *jilbab* sebagai simbolnya, mereka berkeyakinan bahwa *jilbab* adalah bagian dari ajara Islam yang berlandaskan pada ayat-ayat al-Qur'an yaitu: QS. Al-Ahzab [33]: 53,⁸ QS. Al-Ahzab [33]: 59,⁹ dan QS. An-Nur [24]: 31.¹⁰

⁷*Ibid.*, 276

⁸Terjemahan ayatnya adalah: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi), Maka mintalah dari belakang tabir. cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini isteri-isterinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah Amat besar (dosanya) di sisi Allah".

⁹Terjemahannya adalah: "Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

¹⁰Terjemahannya adalah: "Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka,

Para ulama dalam memahami ayat-ayat di atas sangat beragam, hal itu disebabkan oleh kerangka metodologis penafsiran mereka berbeda. Sebut saja misalnya kalangan Muslim skripturalis. Mereka berpendapat,¹¹ bahwa setiap perempuan muslim berkewajiban untuk memakai *hijab* sebagaimana ketentuan ini berlaku bagi istri Nabi Muhammad Saw. Kelompok ini beralasan, walaupun ayat *hijab* redaksinya diarahkan pada para istri Nabi, kandungan perintahnya juga berlaku bagi perempuan muslim lainnya, karena esensi perintah *hijab* adalah untuk membersihkan hati (*dhalikum ahar liqulubikum waqulubihim*). Tentu perempuan selain istri Nabi lebih butuh terhadap bersihnya hati.¹²

Berbeda dengan kalangan skripturalis, kelompok Islam modernis seperti Fazlurrahman berpendapat, bahwa *hijab* hanya diwajibkan kepada para isteri Nabi Saw, karena adanya situasi khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tersebut. Pada masa itu terdapat kebutuhan mendesak untuk mengatasi gangguan dan tekanan kaum kafir dan kaum munafik Madinah terhadap Nabi, baik yang ditunjukkan kepada beliau maupun melalui para istrinya. Selain itu, *hijab* juga diperintahkan pada para istri Nabi sebagai tanda bahwa mereka mempunyai kedudukan yang lebih mulia dari pada perempuan-perempuan lainnya, yakni sebagai ibu kaum beriman (*ummahat al-mu'minin*). Tujuan terakhir ini terbukti pasca meninggalnya

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

¹¹Kalangan skripturalis adalah kalangan yang menerima teks-teks al-Quran dan al-Hadith dengan apa adanya, tanpa menerima *ta'wil* dan telaah filosofis. Kalangan non skripturalis klasik disebut modernis, subtansialis, dan liberalis. Periksa R. William Liddle, “Skriptualisme Media Dakwah: Satu bentuk Pemikiran Dan Aksi Politik Islam Orde Baru”, *Jurnal ilmu dan Kebudayaan Ullumul Qur'an*, (Jakarta: Aksara Buana, 1991), 54. Periksa pula Jalaluddin Rahmat, *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramidana, t.t).

¹²Lihat Muhammad Fuad al-Barazi, *Hijab al-Muslimah*, (Riyad: Muktabad Ushul al-Shalaf, 1995), 123. Kepuasan serupa lihat pula 'Atiyah Saqar, *al-Hijab Bayn al-Tashri' wa al-Ijtima*, (Kairo: al-Fanniyah, 1991), 176

Rasulullah. Ketika itu, istri-istri Nabi muncul sebagai sosok yang berpengaruh di kalangan muslim awal, baik di dalam agama (*al-din*) budaya (*al-thaqafah*) maupun politik (*al-siyasah*).¹³ Oleh karena itu, jika *hijab* diperintah untuk melindungi, bahkan menekankan prestise perempuan yang menduduki posisi khusus, dapat disimpulkan bahwa dimensi kultural perintah *hijab* lebih dominant dari pada dimensi religiusnya.

Pendekatan historis (*hystorical approach*) terhadap perintah *hijab* juga dilakukan oleh Muhammad Shahrur,¹⁴ salah seorang pemikir muslim kontemporer. Bagi Shahrur, *hijab* adalah pakaian untuk membedakan antara perempuan merdeka (*al-hurrah*) dan budak (*al-amat*). Karenanya, tegas Shahrur, *hijab* bukanlah perintah Tuhan (*taklif shar'i*) yang bisa dihukumi halal-haram, tetapi ia tidak lebih dari sebuah tradisi pakaian sebelum Islam (*qabl bi'thah al-nabi*) yang secara kebetulan berlaku pada masa Nabi Muhammad. Karenanya, lanjut Shahrur, pakaian hendaknya menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat dan lingkungan.¹⁵ Tokoh kelahiran Damaskus Syria ini, memberikan pemikiran yang sangat kontroversial terhadap teks ayat-ayat *libas* (pakaian: *hijab, jilbab, dan khimar*), seperti penafsirannya berkaitan dengan surah al-Nur [24]: 31:

Shahrur mengaskan, bahwa kata *khumur* dalam ayat di atas adalah berasal dari kata *al-khamr* yang berarti penutup, sama saja penutup kepala, atau yang selainnya. Sedangkan kata *juyub*, yang berarti sesuatu yang terbuka, mempunyai dua tingkat, tidak sekedar satu. Lebih jauh, ia menjelaskan, bahwa *juyub* bagi kaum perempuan adalah anggota tubuh antara dua belah dada (*ma bayn al-thaḥayn*), bagian di bawah payudara (*ma*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Muhammad Shahrur dilahirkan di Damaskus, Suriyyah pada tanggal 11 April 1938, putra dari perkawinan antara Deyb Shahrur dengan Siddiqah bin Shalih Filyun. Shahrur dikarunia lima orang anak: Thariq, al-Laith, Basul, Masun, dan Rima sebagai buah pernikahannya dengan Azizah. Secara akademis dia meraih gelar doktor di bidang mekanika pertanahan dan fondasi (*mikanika turbat wa اساسat*) di Universits Irlandia. Kesibukannya sehari-hari adalah sebagai dosen Fakultas Teknik Sipil, mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi. Hebatnya, dia produktif menulis tema-tema kajian keislaman dan menghasilkan karya monumental. Buku-buku yang telah dia terbitkan buah pikirannya antara lain: *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'as'irah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990), *Nahw Usul Jaddah li al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: al-Ahali, 2000), *al-Islam wa al-Iman: Manzumat al-Qiyam*, (Damaskus: al-Ahali, 1994), *Dirasat Islamiyyah Mu'a.sirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: al-Ahali, 1996).

¹⁵ Shahrur, *Nahw Usul*, 355.

taht al-thaḥayn), bagian di bawah ketiak (*ma taht al-ibtayn*), kemaluan (*al-fajr*), dan kedua bidang pantat (*al-alyatayn*).¹⁶

Perlu juga ditegaskan, bahwa Shahrur menggolongkan ayat 31 dari surah al-Nur di atas sebagai ayat *hudud*, sehingga ia menafsirkannya dengan pendekatan teori limit (*nazariyat al-hudud*) yang ia bangun. Batas minimal (*al-hadd al-adna*) bagian tubuh perempuan yang harus ditutupi adalah bagian-bagian yang termasuk kategori *jujub* dan batas maksimal (*al-hadd al-a'la*) dan bagian-bagian *ma zahara minha* (wajah, dua telapak tangan).¹⁷

Bias dari teori limit Shahrur di atas, bahwa perempuan yang menutup seluruh tubuhnya telah melanggar batas-batas (*hudud*) Allah, sebagaimana pelanggaran yang dilakukan oleh perempuan dengan memperlihatkan tubuhnya yang termasuk kategori *jujub*. Menurut Shahrur, perempuan bebas berpakaian dengan mode apa saja selama tidak melanggar dua batas di atas, yakni batas minimal dan batas maksimal.¹⁸

Hemat penulis, konsep Shahrur tentang pakaian perempuan seperti gambaran di atas, walaupun sangat kontroversial dibandingkan dengan pemikiran ulama klasik dan kontemporer lainnya adalah wajar, karena metodologi dan teori yang ia pakai dalam pengkajiannya berbeda. Oleh karena itu, menganalisis pemikiran Shahrur dengan memakai pendekatan usul al-fiqh konvensional tidak akan pernah mencapai titik temu, kecuali dengan menggunakan pendekatan *maqasid al-shari'ah* (tujuan legislasi hukum Islam), baik *maqasid al-shari'ah* sebagai doktrin maupun sebagai metode.

Landasan Pemikiran Shahrur tentang Pakaian Perempuan

Dalam mengkaji pakaian perempuan, Shahrur berpijak pada tiga landasan, yaitu: aspek metodologis, historis, dan normatif. Berikut penulis kemukakan tiga landasan tersebut secara global.

¹⁶ Shahrur, *al-Kitab*, 607. Penafsiran Shahrur ini sangatlah "nakal" bila kita bandingkan dengan ulama' pendahulunya, seperti Ibn Jarir, al-Tabasari, al-Jassas, Ibn al-'Arabi. Periksa Ibn al-Jarir, *Tafsir al-Ṭabarī*, Vol 9, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 303; al-Tabarisi, *Majma' al-Bayan*, Vol 7, (Bairut : Dar al-Fikr, t.t), 215-216; al-jassas, *Ahkam al-Qur'an*, Vol 3, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t), 460-461; dan Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, Vol 3 (Bairut: Dar al-Fikr, t.t), 381-2.

¹⁷ *Ibid.*, 618.

¹⁸ *Ibid.*

1. Landasan Metodologis

Muhammad Shahrur, dalam bukunya, *Nahw Usul Jaddah Li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*, meletakkan acuan metodologi yang dijadikan pijakan dalam memahami masalah pakaian (*al-libas*)¹⁹ perempuan yang dapat disimpulkan sebagai berikut:²⁰

Pertama, landasan kebahasaan (asas *lughawi*). Shahrur menolak terhadap sinonimitas dalam kosa kata. Kata *al-thawb* (baju), dalam pengertian Shahrur tidak sama dengan kata *al-libas* (pakaian), kata *al-saw'ah* (kemaluan) tidak sama dengan kata *al-'awrah*. Landasan linguistik ini menjadi pegangan Shahrur dalam membaca ayat-ayat *al-Tanzil al-Hakim*²¹.

Kedua, penyaringan arti kata secara tepat dan argumentatif (*al-imtiqa'i*). Menurut Shahrur, terdapat sejumlah kata yang masing-masing mempunyai ragam makna, agar teks ayat *al-Tanzil al-Hakim* beserta kandungan hukunnya dapat dipahami, harus diadakan seleksi secara ketat terhadap kosa kata tersebut.²²

Ketiga, pembedaan antara halal (*al-halal*) dan yang haram (*al-*

¹⁹Shahrur menggunakan istilah *al-libas* (pakaian) sebagai ganti istilah *Hijab* yang selama ini sering disebut pakaian *shar'i*. Berdasarkan penelitiannya, kata *al-Hijab* dalam al-Qur'an disebut delapan kali (dengan redaksi *Hijabur*: al-A'raf [7]: 46; al-Ahzab [33]; Sad [38]: 32; Fussilat [41]: 5; al-Shura [42]: 51, dengan redaksi: al-Isra' [17]: 45; Maryam [19]: 17, dengan redaksi *limahjubur*: al-Mutaffifin [83]: 15), tetapi setiap ayat tersebut tidak ada yang secara pasti dikaitkan dalam masalah pakaian, kosa kata yang lebih merujuk pada pengertian *al-libas*, menurut Shahrur, adalah *al-thiyab* (baju), *al-jalabib* (*jilbab*, penutup tubuh) dan *al-khumur* (kerudung). Periksa Shahrur, *Nahwa Usul Jaddah*, 331.

²⁰*Ibid.*, 335.

²¹*Ibid.* Menurut Shahrur, penolakan sanonimitaslah yang pertama kali memberikan inspirasi untuk membedakan antara terma al-Kitab dan al-Qur'an, antara *al-Nabi dan al-Rasul*, antara *al-Risalah* dan *al-Nubuwwah*, yang kemudian menjadi embrio seluruh konsepnya yang kontroversial, baik dibidang *'ibadah*, *mu'amalah*, dan lainnya. Periksa Shahrur, "Nahwa l'adat Tartib Awlawiyyat al-Thaqaffah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah : Maqalat al-Islam wa al-Imam", *Artikel Studi Teks Dan Tafsir*, (Yogyakarta : Hans Bunga, t.t), 2. Berkaitan dengan penolakan Shahrur terhadap sinonimitas bahasa, dia memilih kamus, *Maqayis al-Lughah* karya Ibn Faris. Kamus ini dijadikan rujukan utama untuk mendefinisikan perbedaan kata-kata yang dibahasnya. Periksa Shahrur, *al-Kita*, 24.

²² Shahrur memberikan contoh perlunya penyaringan makna taqwa yang bersanding dengan kata *libas* dalam ayat 26 surah al-A'raf dalam tiga kemungkinan, yaitu: iman, amal saleh, dan rasa malu. Periksa *Ibid.*

haram), antara perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*), antara yang baik (*al-hasan*) dan yang buruk (*al-qabih*). Penghalalan dan pengharaman adalah dua otoritas yang hanya dimiliki oleh Allah semata. Otoritas untuk memberikan perintah dan larangan dimiliki oleh Allah serta para Nabi serta Rasul-Nya, karena dua otoritas tersebut mengandung unsur lokalitas dan tunduk pada kondisi darurat. Dengan ungkapan lain, bahwa kondisi darurat memperbolehkan hal-hal yang sebelumnya dilarang (*al-manhiyat*) bukan yang sebelumnya diharamkan (*al-muharramat*). Sedangkan otoritas pembolehan (*al-simah*) dan pelarangan (*al-man'u*) dimiliki oleh Allah, para Nabi, para Rasul, dan pemimpin umat (*uli al-amr*). Dalam hal ini yang termasuk kategori *uli al-amr*, tegas Shahrur, adalah dewan legislatif, parlemen, dan dewan penasihat (*ahl al-hill wa al-'aqd*). Adapun penetapan mana yang baik dan mana yang buruk (*al-hasan wa al-qabih*) terletak di pundak setiap individu, baik secara perseorangan maupun kolektif dan yang diakui oleh hati nurani setiap manusia.

Pemilihan hal-hal tersebut merupakan dasar-dasar metodologi yang tidak pernah dikesampingkan oleh Shahrur ketika membaca ayat-ayat *al-Tanzil al-Hakim*, khususnya yang terkait dengan ayat-ayat hukum. Berdasarkan pijakan ini, Shahrur menolak pendapat yang mengatakan bahwa para Rasul memiliki otoritas untuk menghalalkan dan mengharamkan sesuatu, karena hal tersebut akan menghantarkan pada timbulnya kontradiksi dan pencampuradukkan pembaca ketika mengabaikan bahwa rasul dan nabi hanya menghalalkan dan mengharamkan sesuatu sebatas apa yang diwahyukan oleh Allah kepada mereka. Setiap rasul ketika berjihad, maka ijtihadnya berada dalam konteks kenabian (*al-nubuwwah*), bukan dalam konteks kerisalahan (*al-risalah*). Ijtihadnya bersifat lokal-temporal, memuat unsur perintah dan larangan, dan bukan penghalalan atau pengharaman. Para Rasul juga tidak menghalalkan atau mengharamkan sesuatu yang terpisah sama sekali dari prinsip-prinsip *Kitab Allah*.²³

Keempat, desakralisasi terhadap tradisi (*turath*). Setiap yang berasal dari hasil karya cipta manusia dapat mengandung kesalahan, sekaligus kebenaran, kealpaan, dan kelengahan, dan oleh karenanya dapat diperdebatkan serta dikaji ulang.²⁴

Kelima, desakralisasi terhadap para pemegang otoritas tradisi.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Sakralitas, menurut Shahrur, hanya berhak disandang oleh Allah dan Kitab-Nya, sedangkan imunitas dan kesalahan (*ismah*) hanya dimiliki oleh Allah dan rasul-Nya dalam lingkup-lingkup kerisalahan saja. Untuk alasan dan kepentingan apapun tidak diperbolehkan untuk menyandarkan imunitas tersebut kepada selain Allah dan rasul-Nya, karena secara logika hal itu tidak dapat diterima.²⁵

2. Landasan Historis

Menurut Shahrur, masalah pakaian dan baju penutup bagi perempuan, adalah masalah klasik yang dapat dikembalikan kepada sejarah, bahkan pada masa pra-sejarah, para pengkaji masalah ini senantiasa terikat dengan manuskrip-manuskrip klasik yang tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan lain yang terkait, seperti masalah dosa pertama (*al-kahtiah al-ula*) yang selanjutnya terkait dengan masalah permulaan munculnya manusia, yaitu permulaan jenis manusia yang memiliki asal-usul fisik sebagai *al-bashar* sejak ruh ditiupkan dalam dirinya. *Al-Tanzin al-Hakim* sendiri mengindikasikan adanya hubungan tersebut dengan mengungkapkan bahwa usaha Adam dan pasangannya untuk menutupi bagian-bagian intim tubuh-nya di surga merupakan hasil konstruksi alami ketika keduanya terbuka kemaluannya setelah memakan buah dari pohon terlarang. Hal ini, menurut Shahrur, sesuai dengan pendapat yang terdapat dalam tafsir-tafsir klasik.²⁶

Menurut Shahrur, perempuan dalam masyarakat Arab sebelum diutusnya Muhammad dapat dikelompokkan ke dalam penganut agama Yahudi, Nasrani, dan penyembah berhala. Mereka juga tidak terlepas dari pengaruh minoritas penganut Ibrahim dan orang-orang Persia, khususnya terkait dengan hukum perdagangan.²⁷

Secara geografis masyarakat pra-kenabian ini tersebar di daerah Hijaz dan seluruh bagian jazirah Arab. Sepanjang wilayah selatan mencakup daerah Yaman, wilayah daerah utara mencakup negeri Syam dan sebagian daerah Iraq. Mayoritas penduduknya hidup di daerah padang pasir dan wilayah tak bertuan yang diikat oleh silsilah keluarga dan suku. Sebagian kecil hidup di wilayah perkotaan yang berperan dalam menumbuhkan pasar

²⁵ *Ibid.*, 337.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

dan aktifitas perdagangan secara menetap. Secara alamiah akan terdapat perbedaan secara konstruksi posisi perempuan dalam kedua wilayah yang berbeda tersebut. Secara alamiah, konstruksi pandangan tersebut turut membentuk pokok-pokok ajaran agama yang hidup saat itu.

Jelasnya, para pengkaji masalah ini akan mendapatkan kenyataan bahwa perempuan Arab merdeka dalam masyarakat pra-kenabian memperoleh posisi yang tinggi dan terhormat sebagaimana kenyataan dalam adat, tradisi, kebiasaan, serta dalam berbagai bidang kehidupan, seperti pernikahan, perceraian, waris, *hijab*, pergaulan dengan lawan jenis, pembacaan puisi, dunia politik, hukum, dan pertanian.²⁸

Berdasarkan fakta historis, Shahrur menegaskan bahwa persoalan *hijab* dan *jilbab* adalah sarat dengan pengaruh tradisi bangsa-bangsa Mesopotamia, seperti Sumeria, Babilonia, dan Assyiria. Di samping itu, ajaran agama-agama sebelum Islam, seperti Zoroaster, Manawiyyah, Yahudi, dan Nasrani punya andil besar terhadap pola pikir beberapa kalangan yang diklaim sebagai “juru tafsir” *al-Tanzil al-Hakim* dalam sakralisasi *hijab* dan *jilbab* dengan jargon “pakaian syariat”, dan ironisnya diikuti oleh para pemikir Islam berikutnya tanpa selektif.²⁹

3. Landasan Normatif

Secara normatif, Muhammad Shahrur mendasarkan konsep pakaian “Islami” yang ia tawarkan pada dua ayat *Hudud* yang terdapat dalam Surah al-Nur ayat 30, terkait dengan laki-laki, dan ayat 31 terkait dengan perempuan.

Pada dasarnya, pemikiran Shahrur tentang pakaian berpijak pada dua ayat di atas yang kemudian yang didukung oleh ayat-ayat lainnya yang dianggap memiliki relevansi dengan tema pakaian.³⁰ Dalam mengkaji tama-

²⁸*ibid*

²⁹Shahrur, *Nakwa Usul*, 360. Sikap seperti itu menurut Shahrur, ada kesalahan fatal, karena merubah univrsalitas Islam menjadi pesan yang sempit, bersifat lokal, dan mengatributkan aspek kesakralan pada peninggalan tradisional, walaupun hal itu buah dari “rekayasa” interpretasi manusia, sehingga pesan yang orisinil menjadi tertutup oleh warisan manusia. Akibatnya kebudayaan Islam menjadi membatu. Periksa Muhammad Shahrur, *Teks Ketuhanan Dan Pluralisme Pada Masyarakat Muslim*, terj. Mohammad Zaki Husein (Yogyakarta: Hans Bunga, t.t), 44.

³⁰Perlu dicatat, penyertaan ayat-ayat lain yang dimiliki topik pembahasan yang sama, dikenal dengan istilah metode intratekstualis, teknis dari metodis dari

tema keislaman termasuk pakaian perempuan, Shahrur hanya bergantung pada al-Qur'an, bukan Sunah Nabi, dan buku-buku lainnya. Sikap penolakan Shahrur terhadap sunah, bukan berarti tidak menghargai Nabi, Shahrur menghargai Nabi dalam tingkah laku manusianya, sebagai seorang muslim pertama yang memilih pilihannya di dalam batasan-batasan Tuhan.³¹

Konsep Pakaian Muhammad Shahrur

Dalam pandangan Shahrur, ayat 30 dan 31 dan QS. al-Nur memuat perintah ganda dan diberlakukan secara sama tanpa perbedaan, baik bagi mukmin laki-laki maupun perempuan. Perintah pertama adalah menahan pandangan (*al-ghadd min al-basar*). Dalam redaksi ayat "*yaghuddu min absarihim*" terdapat huruf jar "*min*" yang menunjukkan pengertian "sebagian dari sesuatu" (*li al-tab'id*) atau berfungsi menyebut "sebagian dari keseluruhan" (*juz' min kulli*). Allah menyuruh kita untuk menahan "sebagian" dari pandangan. Redaksi ayat tidak menyebutkan obyek langsung dari kata kerja *yaghuddu*, baik bagi laki-laki maupun perempuan tanpa perbedaan, yaitu bahwa Tuhan tidak menegaskan agar menahan pandangan dari apa? Redaksi ayat menunjukkan bahwa hal itu diserahkan pada tuntutan situasi dan kondisi (*hisba al-zaman wa al-makan*) serta berlaku bagi laki-laki dan perempuan beriman tanpa perbedaan. Redaksi ayat juga menggunakan kata kerja *ghadda* yang dalam bahasa Arab menunjukkan arti "perbuatan yang lemah lembut", bukan dengan perbuatan yang serampangan atau semena-

konsep *al-Qur'an yafasir ba'duhu ba'dan* (sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan ayat lain). Ini sudah muncul sejak awal Islam, namun baru diaplikasikan secara sistematis pada abad ke-20, yang lebih populer dengan istilah *al-tafsir al-maudhu'i* (tafsir tematik). Perangkat metodologis ini memiliki justifikasi dari Q.S. al-Muzammil: 4. Pada ayat tersebut terdapat kata *tartil* yang menurutnya tidak diartikan dengan membaca (*nilawah*) sebagaimana yang dipahami oleh sebagian mufassir. Lafad tersebut diambil dari kata *al-ratl* yang berarti "barisan pada urutan tertentu", Atas dasar ini, *tartil* diartikan dengan "mengambil ayat-ayat yang dikaitkan dengan satu topik dan mengurutkan sebagiannya di belakang yang lain". Periksa Shahrur, *al-Kitab*, 197. Namun secara praktis, metode *ma'wdu'i* ini antara yang satu dengan yang lain terkadang terdapat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis. Periksa Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur Dalam Penafsiran Al-Qur'an, dalam *"Studi Al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), 138.

³¹Shahrur, *Teks Ketuhanan*, 49.

mena. Menahan dalam kata *al-ghadadah* mengandung pengertian “perlahan dan lemah lembut” sebagaimana dalam kalimah *ghusun ghaddun* yang berarti “dahan yang lentur dan tidak kaku”.³² Berdasarkan pengertian ini, Shahrur memberikan contoh berikut :

Jika seorang laki-laki merubah desain pakaiannya dengan model tertentu yang berbeda dari bisanya dan ia tidak suka bila orang lain melihatnya, meski yang melihat laki-laki juga, sehingga ketika kelompok orang ramai-ramai melihatnya maka akan timbul perasaan tidak enak di hatinya. Demikian pula yang dialami oleh seorang perempuan yang merasa tidak enak ketika bagian tertentu dari tubuhnya dilihat orang lain, meskipun yang melihat adalah perempuan. Kondisi inilah yang dimaksudkan oleh Allah, bahwa baik laki-laki maupun perempuan agar tidak saling melihat wilayah yang tidak dikehendaki untuk dilihat. Dalam konteks kekinian, menurut Shahrur, hal tersebut disebut dengan etika sosial yang baik (*al-suluk al-ijtima' al-muhammadhab*) yakni kita wajib pura-pura tidak tahu ketika secara sengaja atau tidak menyaksikan wilayah tersebut. Inilah yang dimaksud dengan *ghadda* menurut Shahrur. Dia tidak sepakat dengan pendapat yang mengatakan, bahwa *ghad al-basar* berarti pihak laki-laki tidak boleh melihat perempuan dan sebaliknya dalam berbagai aktifitas sehari-hari, seperti jual beli dan yang sebagainya.³³

Perintah *kedua* adalah menjaga kemaluan (*hifz al-farj*) dalam dua kondisi; *pertama*, menjaganya dari pandangan zina dan setiap hubungan seksual yang terlarang dan *kedua*, menjaga kemaluan dari pandangan (*al-basar*). Inilah yang dimaksud dalam Q.S. al-Nur: 30: “katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak pada dirinya”.

Memandang (*al-basar*) adalah tugas mata yang berbeda dari proses melihat (*al-nazr*) dan menyaksikan (*al-ru'ya*) yang terkadang berlangsung di otak tanpa proses memandang terlebih dahulu. Oleh karena itu, Shahrur memahami bahwa menjaga kemaluan pada laki-laki merupakan batas minimal dalam berpakaian. Untuk konteks saat ini, kata Shahrur, kita mengenal model pakaian yang disebut “celana dalam untuk renang” (*mayuh sibahah*) yang hanya menutupi bagian kemaluan dan pantat, atau yang oleh

³²Shahrur, *Nahwa Usul*, 361; Sharur, *al-Kitab*, 604.

³³*Ibid.*, 605.

ahli fiqh disebut sebagai 'awrat berat (*al-'awrah al-mughallazah*) bagi laki-laki.³⁴

Berkaitan dengan perempuan, Shahrur berpendapat bahwa seluruh anggota tubuhnya adalah hiasan (*zinah*). Hanya saja ada bagian-bagian tubuhnya yang secara alami tampak (*zinah zahirah*), seperti kepala, perut, punggung, dua kaki dan dua tangan; dan ada bagian tubuhnya yang tersembunyi (*zinah makhfiyyah*) dan dilarang menampakkannya (*wala yudribna zinatahuma*). Bagian yang tersembunyi ini disebut *al-juyub* atau bagian-bagian yang berlubang (bercelah). *Juyub* pada tubuh perempuan memiliki dua tingkatan atau dua tingkatan sekaligus sebuah lubang, yang secara rinci berupa: bagian dua payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan pantat. Semua bagian ini disebut *juyub* yang wajib ditutupi oleh perempuan.

Oleh karena itu, lanjut Shahrur, Allah berfirman *wahyadribna bi khumurihinna 'ala juyubuhinna* (dan hendaklah mereka mengulurkan *khimar* mereka di atas *juyub* mereka). Bagi Shahrur, *khimar* bukan hanya berarti penutup kepala, tetapi semua bentuk tutup, baik tutup kepala atau lainnya. Oleh karena itu Allah memerintahkan perempuan yang beriman untuk menutup bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *juyub*, yaitu perhiasan yang tersembunyi secara fisik, dan melarang mereka untuk memperlihatkan bagian tersebut. Hal ini disyaratkan dalam firman-Nya *wala yadribna zinatahuma* (janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka). Penampakan (*al-ibda'*) hanya dilakukan pada sesuatu yang tersembunyi seperti dalam firman-Nya: *in tubdu ma fi anfusikum aw tukhfihu*, Q.S al-Baqarah: 284. Kata *al-ibda'* juga hanya diperutukkan bagi obyek yang berakal seperti dalam firman-Nya *fabadadat lahuma sawatuhuma*.³⁵

Sebagian dari wilayah *juyub* ini disebut secara eksplisit oleh Allah seperti dalam firman-Nya *wa yakhfazna furujahuma* yang diwajibkan Allah agar tidak tampak oleh pandangan mata. Bagi Shahrur, kemaluan dan pantat perempuan termasuk dalam kategori *juyub* yang tidak boleh disaksikan sepasang mata kecuali oleh suaminya. Bagian inilah yang oleh para ahli fiqh ditetapkan sebagai 'awrat berat (*'awrat mughallazah*) bagi budak perempuan ketika berada dihadapan orang lain, dan 'awrat berat bagi perempuan merdeka ketika berada dihadapan mahramnya saja.

³⁴*Ibid.*, 362.

³⁵Q.S. Thahaa [20] : 121.

Kenyataan inilah yang meyakinkan Shahrur, sebab tidak disebutkan suami (*al-zawj*) dari ayat yang berisi daftar laki-laki yang boleh bagi perempuan untuk memperlihatkan perhiasannya didepan mereka. Dalam hal ini ayat menggunakan istilah *al-ba'I*. Yang dimaksud *al-ba'I*, (*bu'ulatuhumma*) menurut Shahrur, adalah bapak dan kakek (*aba'ihimma*), bapak dari *al-ba'I* dan kakeknya (*aba' bu'ulatihimma*), anak laki-laki (*abna'ihimma*), anak laki-laki *al-ba'I* (*abna' bu'ulatihimma*), saudara laki-laki (*ikhwanihimma*), anak-anak laki-laki dari saudara laki-laki (*bani ikhwanihimma*), anak laki-laki saudara perempuan (*bani akhwatihimma*).³⁶

Menurut Syahrur, seorang perempuan minimal harus menutupi anggota tubuhnya yang termasuk katagori *junub*, seperti yang diperintahkan Allah dalam QS. al-Nur [24]: 31. Sementara batas maksimalnya adalah menutupi seluruh tubuhnya selain wajah dan kedua telapak tangannya, seperti yang dikehendaki Nabi dalam sabdanya: *kull al-mar'ah 'awrah ma 'ada wajhiha wa kaffayha* (seluruh tubuh perempuan adalah aurat kecuali wajah dan dua tapak tangannya). Di antara dua batas inilah seorang perempuan dapat memilih pakaian yang sesuai dengan kebutuhan profesi dan kondisi sosial masyarakat dimana dia berada.

Untuk melengkapi konsep pakaiannya, Shahrur menjelaskan bahwa perintah untuk memakai jilbab dalam QS. Al-Ahzab [33]: 59 adalah bersifat *ta'limat* (pngajaran) bukan sebagai syari'at.³⁷ Ayat ini ditetapkan di Madinah dengan pemahaman yang bersifat lokal-temporal (*mahalliah*) yang terkait dengan tidak adanya gangguan dari orang-orang *fasiq* terhadap para mukminat ketika mereka pergi untuk memenuhi kebutuhannya. Saat ini

³⁶ *Ibid*, 364. Penegasan Shahrur bahwa *ba'I* bukan berarti suami (*zawj*) merupakan ralat atas kekeliruan dalam buku *al-Kitab wa al-Qur'an* yang masih mencantumkan *ba'I* sebagai *zawj*. Keteledoran itu diakui karena pengaruh tradisi sinominitas yang sulit dilupakan Shahrur pada awal kajiannya tentang pakaian perempuan. Periksa *Ibid*, 379.

³⁷ Perlu ditegaskan disini, Shahrur membagi ajaran Nabi Muhammad menjadi dua bagian: *pertama*, *al-nubuwwah*, yaitu ajaran yang bersifat obyektif, berfungsi sebagai pembeda antara yang haq dan yang batil, memposisikan Muhammad sebagai seorang Nabi serta muatan ajarannya universal alam semesta, sejarah dan fonomena alam; *kedua*, *al-risalah*, yaitu ajaran hukum-hukum yang bersifat subyektif, berfungsi sebagai pembeda antara yang halal dan yang haram, memposisikan Muhammad sebagai seorang Rasul serta mempunyai muatan *hudud*, ibadah, *ta'limat* yang bersifat khusus dan umum, namun tidak termasuk dalam syariat dan ajarannya bersifat local-temporal. Periksa Shahrur, *al-Kitab*, 549-50.

persyaratan dan faktor-faktor tersebut sudah hilang karena mekanisme pelaksanaan ayat ini tidak bersifat permanen. Ayat ini mengajarkan bagaimana para mukminat mengenakan pakaian luar atau pakaian untuk melakukan aktifitas sosial yang disebut *jilbab*.

Di dalam QS. Al-Ahzab [33]: 59, ditetapkan dua sebab pemberlakuan ajaran tersebut, yaitu pengetahuan (*al-ma'rifah*) dan adanya gangguan (*al-adha*). Perempuan mukminah diwajibkan untuk menutup bagian-bagian tertentu dari tubuhnya apabila ditampakkan akan menyebabkan adanya gangguan (*al-adha*). Tetapi hal ini diperlakukan dalam kerangka pengajaran, bukan sebagai ketetapan hukum (*tashri'ian*). Gangguan terdiri dari dua macam, yaitu yang bersifat alami (*al-tabi'i*) dan bersifat sosial (*al-ijtima'i*).

Gangguan alami terkait dengan lingkungan geografis, seperti suhu udara dan cuaca. Perempuan hendaknya berpakaian sesuai dengan kondisi suhu udara dan cuaca yang ada ditempat tinggalnya sehingga tidak menimbulkan gangguan alami pada dirinya. Ayat hanya mengingatkan adanya gangguan dan pengetahuan. Firman Allah: *an yu'rafna fala yu'dhayna*. Seseorang perempuan mukminah hendaknya mengenakan pakaian luarnya dan beraktifitas dimasyarakat sesuai dengan kebiasaan yang berlaku di masyarakatnya, sehingga ia tidak menjadi sasaran celaan dan gangguan dari orang-orang. Jika ia tidak melakukan hal itu, maka ia akan mendapatkan gangguan sosial. Gangguan sosial inilah satu-satunya bentuk hukuman yang diterimanya, dengan pengertian bahwa dalam kasus ini Allah tidak menetapkan pahala atau hukuman tertentu baginya. Kondisi inilah yang terjadi ketika ayat ini diterapkan di Madinah, yaitu ketika para pengacau ketentraman sosial mengganggu perempuan mukminat yang keluar pada malam hari untuk memenuhi kebutuhan mereka.³⁸

³⁸ *Ibid.*, 372.

Bagan Pakaian Perempuan
Berdasarkan *hudud* Allah dan Rasul-Nya³⁹

Menutup Wajah

Keluar dari batasan Rasulullah Batas Maksimal (batas yang ditentukan Rasulullah)

Menutup sebagian tubuh selain wajah dan telapak tangan adalah fitrah manusia dalam berpakaian yang bergerak antara dua batasan (maksimal dan minimal) berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku. Dalam hal ini tampak pemberlakuan konsep elastisitas (*al-hamafiyah*) dengan tetap berpegang teguh pada batasan Allah dan Rasul-Nya (sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Ahzab [33] :59)

Batas minimal (batasan Allah) adalah menutup bagian *junub* saja (daerah dada yang terbuka + bawah ketiak + kemaluan + pantat)

Keluar dari batasan Allah, yaitu terlihat telanjang tanpa pakaian sama sekali di hadapan seluruh mahramnya termasuk *ba'l*-nya dan memperlihatkan daerah intim bagian atas (*al-junub al-ukwiyah*) di hadapan semua orang

Konteks waktu dan tempat (kondisi lingkungan obyektif)

Relasi Konsep Pakaian Shahrur dengan *Maqasid al-Shari'ah*

Dari segi bahasa, *maqasid al-shari'ah* berarti maksud atau tujuan disyri'atkannya hukum Islam. Karena itu, yang menjadi kajian utama di dalamnya adalah mengenai hikmah dan 'illat ditetapkannya satu hukum. Tujuan hukum perlu diketahui dalam rangka mengetahui, apakah suatu kasus masih dapat diterapkan satu ketentuan hukum, atau karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat lagi diterapkan. Dengan demikian, pengetahuan tentang *Maqasid al-Shari'ah* menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya.⁴⁰

³⁹ *Ibid, Nahwa Ushul*, 377.

⁴⁰ Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Shatib*, (Rabat: Dar al-Aman, 1991), 67.

Pada dasarnya, bidang mu'amalah dalam ilmu fiqh dapat diketahui makna dan rahasianya oleh akal manusia (*ma'qul al-ma'na*). Sepanjang masalah itu *reasonable*, maka penelusuran terhadap masalah-masalah mu'amalah menjadi penting. Penelitian terhadap kasus yang akan ditetapkan hukumnya sama pentingnya dengan penelitian terhadap sumber hukum yang akan dijadikan dalilnya. Penelitian terhadap tujuan hukum ini telah dilakukan oleh para ahli ushul fiqh terdahulu.

Al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli usul al-fiqh pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqasid al-shari'ah* dalam menetapkan hukum. Ia secara tegas menyatakan, bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum memahami benar tujuan Allah dalam menetapkan perintah-perintah dan larangan-Nya. Kemudian teori ini dikembangkan oleh muridnya yang terkenal amat genius, Imam al-Ghazali dan mencapai puncaknya di tangan al-Shathibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*.⁴¹

Secara global, tujuan legislasi hukum Islam adalah untuk mencapai, menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia skaligus untuk menghindari *mafsadat*, baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan yang harus dilindungi dan diwujudkan tersebut adalah secara berurutan⁴² sebagai berikut: agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan /kehormatan (*al-nasl/al-'irdh*), dan harta (*al-mal*).⁴³

Lima unsur pokok di atas dibedakan menjadi tiga peringkat, *al-dharuriyyat*, *al-hajriyyat*, dan *al-tahsiniiyyat*.⁴⁴ Pengelompokan ini didasarkan pada

⁴¹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2007), 44.

⁴² Graduasi *al-kulliyat al-khams* seperti tersebut meniscayakan kepentingan memelihara kemaslahatan agama didahulukan dari pada jiwa, harta, dan seterusnya, demikian pula jiwa didahulukan dari aspek-aspek di bawahnya dan harta merupan aspek kemaslahatan terakhir yang harus dipelihara. Periksa Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1986), 1028. Sedangkan al-Ghazali menempatkan *Maqasid al-Shari'ah al-nasl* (memelihara keturunan) sebelum *hifz al-'aql* (memelihara akal). Periksa *Ibid*.

⁴³ Menurut al-Shatibi, karena dalil-dalil yang digunakan dalam menentukan *al-kulliyat al-khams* (lima masalah pokok: agama, jiwa, akal, keturunan/kehormatan dan harta) adalah *qat'i*, maka ia juga dapat dikelompokkan sebagai dalil *qat'i*. Periksa, Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Vol 2, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Imiyyah, 1971), 7.

⁴⁴ *Ibid*.

tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. *Maqasid al-daruriyyat* (tujuan-tujuan primer) didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan secara total.⁴⁵ *Maqasid al-hajjiyyat* (tujuan-tujuan sekunder) didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk ke dalam katagori *dharuriyyat*.⁴⁶ Karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer, maka kehadiran tujuan sekunder ini dibutuhkan (sebagai terjemahan harfiah dari *hajjiyyat*), bukan niscaya (sebagai terjemahan langsung dari *daruriyyat*). Artinya, Jika hal-hal *hajjiyyat* tidak ada, maka kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi akan terjadi berbagai kekurangan-kekurangan, bahkan kesulitan.

Sementara *maqasid al-tahsiniiyyat* (tujuan-tujuan tersier) didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat akan memperindah (sebagai terjemahan harfiah dari kata *tahsiniiyyat*) proses perwujudan kepentingan *daruriyyat* dan *hajjiyyat*. sebaliknya, ketidak hadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika.⁴⁷

Mencermati klasifikasi *Maqasid al-Shari'ah* dalam bingkai *al-kulliyat al-khams* dan pembagian skala prioritasnya, maka masalah pakaian, baik untuk laki-laki maupun perempuan adalah termasuk dalam katagori *hifz al-nasl/ird* (memelihara keturunan/kehormatan) setingkat di atas kepentingan memelihara kemaslahatan harta (*hifz al-mal*) dan setingkat lebih rendah dari pada kepentingan memelihara kemaslahatan akal (*hifz al-'aql*).⁴⁸ Penempatan pakaian dalam *hifz al-nasl/hifz al-ird* dapat dipahami dari redaksi ayat 30 Surah al-Nur: *ذلك أزكى لهم* (yang demikian itu lebih suci bagi mereka) dan dan ayat 59 Surah al-Ahzab: *ذلك لئني أن يعرفن فلا يؤذين* (yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu).

Surah al-Nur ayat 30 menjelaskan, bahwa laki-laki—tentu juga

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 9.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Maqasid al-Shari'ah* dapat diketahui melalui tiga cara: *pertama*, dijelaskan secara tegas dalam nass; *kedua*, melalui penelitian terhadap redaksi ayat al-Qur'an dan Hadith yang memuat hukum; dan *ketiga*, mengikuti pemahaman sahabat Nabi terhadap hukum dari al-Kitab dan al-Sunnah berikut penerapannya. Periksa, Yusuf Hamid al-'Alim, *al-Maqasid al-'Amah li al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Hadith, 112-22.

perempuan yang dijelaskan dalam ayat 31 dalam surah yang sama—diperintahkan agar menahan pandangan dari melihat aurat orang “lain” dengan tujuan agar terhindar dari hal-hal yang mendorong seseorang melakukan zina, dan perbuatan zina dapat merongrong kehormatan seseorang serta tidak jelasnya garis keturunan. Sedangkan Surah al-Ahzab ayat 59 menjelaskan, bahwa perintah terhadap istri-istri dan putri-putri Nabi, dan isteri-isteri orang-orang mukmin agar mengulurkan jilbabnya dengan tujuan agar identitas mereka dapat dikenal dan karenanya mereka tidak mendapatkan perlakuan yang menjurus pada perbuatan zina, sehingga kemaslahatan kehormatan dan keturunannya menjadi terusik.⁴⁹ Lebih tegasnya, bahwa pakaian tidak bersentuhan langsung dengan masalah agama, jiwa, akal dan harta, tetapi hanya berkaitan dengan bagaimana manusia dapat memperoleh dan melestarikan kehormatannya sebagai manusia.

Sebagaimana uraian di atas, bahwa masing-masing dari *al-kulliyat al-khams* dapat dipetakan ke dalam katagori *daruriyyat* (primer, mendesak), *hajiyyat* (sekunder, dibutuhkan), dan *tahsiniiyyat* (tersier, memperbaiki), maka pakaian dapat diklasifikasikan dalam tiga kagori tersebut. Kalau merujuk pada pendapat mayoritas ulama fiqih, baik dari kalangan Shafi’iyyah, Hanafiyyah, Malikiyyah, dan Hanabilah, mereka sepakat bahwa aurat perempuan merdeka adalah seluruh anggota tubuhnya selain wajah dan dua telapak tangannya.⁵⁰ Dengan demikian, mereka tidak mengklasifikasikan secara eksplisit keharusan menutupi aurat dalam tiga katagori *maqasid al-Shari’ah*; *daruriyyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniiyyat*. Mereka hanya menyatakan bahwa menutupi aurat adalah wajib, dan tentu membiarkannya terbuka di hadapan laki-laki bukan mahram adalah haram, kecuali dalam keadaan tertentu, seperti untuk keperluan berobat dan lainnya. Hemat penulis, dalam kerangka inilah kiranya kita mendapati relasi konsep pakaian Sharur dengan tiga katagori *Maqasid al-Shari’ah*.

Menurut Shahrur, perintah berpakaian bukan masalah halal atau haram, tetapi merupakan *ta’limat* (pengajaran) bagaimana seseorang dapat berperilaku dengan baik sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Seseorang dapat “berijtihad” sendiri untuk menentukan model dan bagian

⁴⁹ *Ibid*, 459-63.

⁵⁰ Periksa Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol.1, (Bairut: Dar al-Fikr, 1997), 743-54.

mana saja yang akan ditutupi selagi tidak melanggar batas minimal dan batas maksimal. Dengan demikian, batas minimal (*al-hadd al-adha*) pakaian perempuan merupakan *daruriyyah*, sesuatu yang harus dilakukan ketika berinteraksi dengan orang selain mahram. Karena bila ketentuan ini dilanggar, dia akan jatuh dari martabat kemanusiaannya, dan bisa jadi akan mendapatkan gangguan (*adha*) baik bersifat alami maupun social. Sedangkan menutupi bagian-bagian tubuh antara batas minimal dan batas maksimal termasuk dalam kategori *hajjiyyat*, sesuatu yang “perlu” ditutupi, karena bila tidak, dia akan merasakan ketidak-nyamanan dalam berinteraksi dengan orang lain dan tidak sampai menurunkan derajat kemanusiaanya.

Dengan demikian, seseorang dituntut bijaksana dalam menentukan mode pakaiannya agar sesuai dengan norma dan etika yang berlaku di masyarakat. Jadi pada dasarnya, Shahrur tidak memerintahkan agar perempuan yang terbiasa berjilbab melepaskan jilbabnya, justru bila jilbab menjadi kebutuhan (*hajjiyyat*), dia sebaiknya melestarikannya.

Ketika seseorang berpakaian melebihi apa yang menjadi kebutuhan norma dan etika masyarakatnya, dengan tujuan memperindah dan tampak lebih trendi, maka pilihan ini dalam terminologi *Maqasid al-Shari'ah* termasuk kategori *tahsiniyyat*, tetapi kreasi tersebut jangan sampai menutupi seluruh anggota tubuhnya.

Penutup

Persoalan pakaian “Islami” perempuan seperti *hijab*, *jilbab*, dan *khimar* adalah persoalan yang mengundang berbagai kontroversi di kalangan para ulama sejak masa klasik hingga era kontemporer ini, dan bisa jadi berlanjut terus seiring dengan perkembangan zaman. Masing-masing mengklaim pendapatnya sendiri yang paling valid dan rasional. Pertanyaannya adalah, di pihak manakah kita memposisikan diri dalam wacana controversial pakaian tersebut? Jawabannya adalah kembali kepada pribadi kita masing-masing. Akal fikiran yang jernih serta hati nurani yang bersih akan membimbing kita dalam menentukan pilihan yang sesuai dengan *maqasid al-shari'ah* dan diridloi oleh Allah swt. Amin.

Daftar Pustaka

- Abd.al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'Ala al-Madhahib al-Arba'ah*, Vol 2. (Istambul: Waqf al-Ikhlas, 1990).
- Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Vol 2, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971).
- Agustin, Nurul, "Gender" *Ensiklopedi Islam Tenatis*, Vol 6, (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t).
- Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Shatibi*, (Rabat: Dar al-Aman, 1991).
- Fadwa El Guindi, *Jilbab Antara Keselehan, Kesopanan Dan Perlawanan*, ter Mujiburrohman, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003).
- Fuad al-Barazi, Muhammad, *Hijab al-Muslimah*, (Riyad: Muktabad Ushul al-Shalaf, 1995).
- Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, Vol 3, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t).
- Ibn al-Jarir, *Tafsir al-Thabari*, Vol 9, (Bairut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).
- Jalaluddin Rahmat, *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: paramidana, t.t).
- Jassas, al, *Ahkam al-Qur'an*, Vol 3, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t).
- Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *"Studi Al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002).
- Saqar, 'Atiyah. *al-Hijab Bayn al-Tashri' wa al-Ijtima*, (Kairo: al-Fanniyah, 1991).
- Shahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990).
- _____, *Teks Ketuhanan Dan Pluralisme Pada Masyarakat Muslim*, ter Mohammad Zaki Husein, (Yogyakarta: Hans Bunga, t.t).
- _____, "Nahw I'adat Tartib Awlawiyyat al-Thaqaffah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah: Maqalat al-Islam wa al-Imam", *Artikel Studi Teks Dan Tafsir*, (Yogyakarta: Hans Bunga, t.t).
- _____, *al-Islam wa al-Iman: Manzumat al-Qiyam*, (Damaskus: al- Ahali, 1994).
- _____, *Dirasat Islamiyyah Mu'a.sirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahli, 1996).
- _____, *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islam*, (Damaskus: al-Ahali, 2000).

An-Nisa', Vol. 1, No. 1 April 2009

Syuuqqaq, Abdul Halim, *Kebebasan Wanita*, Vol 4, ter As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).

Tabarisi, al, *Majma' al-Bayan*, Vol 7, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t).

Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol.1, (Bairut: Dar al-Fikr, 1997).

_____, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1986).

Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007).

William Liddle, R., "Skriptualisme Media Dakwah: Satu bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Orde Baru" ter, *Jurnal ilmu dan Kebudayaan Ullumul Qur'an*, (Jakarta: Aksara Buana, 1991)

Yusuf Hamid al-'Alim, *al-Maqasid al-'Amah li al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Hadith, tt.).