

## BAB IV

### PENAFSIRAN AT-ṬABARI DAN MUHAMMAD SYAHRUR TERHADAP AYAT-AYAT JILBAB

#### A. At-Ṭabari, Kitab Tafsirnya dan Penafsirannya terhadap Ayat-Ayat Jilbab

##### 1. At-Ṭabari

###### a. Biografi At-Ṭabari

Ibnu Jarir at-Ṭabari merupakan ulama yang sulit dicari bandingannya, beliau banyak meriwayatkan hadis, luas pengetahuannya dalam bidang penukilan dan pen-*tarjih*-an (penyeleksian untuk memilih yang kuat) riwayat-riwayat serta mempunyai pengetahuan yang luas dalam bidang sejarah para tokoh dan berita umat terdahulu.<sup>1</sup> Beliau pun termasuk satu di antara sekian banyak pemikir besar Islam di sepanjang masa (251-310 H/838 -923 M). Dunia Barat juga sangat mengapresiasi prestasinya yang sangat cemerlang karena diantara banyak keahliannya, dia merupakan bapak sejarah Islam. Hal itu karena maha karya sejarahnya yang sangat besar dimana kita sangat banyak sekali mengambil manfaat darinya dengan bantuan dari de Goeje dan rekan-rekan yang membantunya untuk menerbitkannya di Leiden. Kitab itu merupakan sumber primer yang paling kaya dalam kajian tentang masa-masa awal dalam sejarah Islam. Begitulah ungkapan yang disampaikan oleh Goldziher.<sup>2</sup>

Ibnu Jarir At-Ṭabari memiliki nama lengkap Abu ja'far Muhammad Ibnu Jarir Ibn Yazid Ibn Ghalib at-Ṭabarial-Amuli. Nama ini disepakati oleh Ibn Kasir al-Khātib al-Baghdadi dan al-Zahabi. Beliau dilahirkan dikota Amul, ibu kota Ṭabaristan, Iran. Oleh karena itu nama

---

<sup>1</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakkir AS, (Jakarta: Litera Antar Nusa), 2001, 526.

<sup>2</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk., (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), 112.

belakangnya mendapat penambahan al-Amuli yang dinisbatkan pada kota kelahirannya. Beliau dilahirkan pada tahun 223 H bertepatan antara 838-839 M. Namun ada pula sumber lain yang menyatakan bahwa beliau dilahirkan pada tahun 224 H atau awal 225 H (839-840 H). Dan beliau wafat pada tahun 311 H/923 M, sementara dari sumber informasi lain menyatakan bahwa beliau wafat pada 310 H.

Beliau tumbuh dan berkembang di kalangan keluarga yang cukup memberikan perhatian terhadap masalah pendidikan terlebih dalam bidang keagamaan. Seiring dengan situasi Islam yang sedang berada dalam masa kejayaan dan kemajuannya di bidang pemikiran. Kondisi sosial yang demikian itu secara psikologis turut berperan dalam membentuk kepribadian at-Ṭabaridan menumbuhkan kecintaannya terhadap ilmu. Beliau menghafal al-Qur'an sejak menginjak usia 7 tahun, dan mulai melakukan pencatatan hadis pada usia 9 tahun. Beliau memiliki integritas yang tinggi dalam menuntut ilmu dan memiliki semangat yang tinggi dalam beribadah, dibuktikannya dengan melakukan safari ilmiah ke beberapa negara untuk memperkaya pengetahuannya dalam berbagai disiplin ilmu.<sup>3</sup>

#### **b. Karir Intelektual**

At-Ṭabari tergolong dalam makhluk yang beruntung secara kultural-akademik. Karena beliau tumbuh pada masa kemajuan peradaban dan berkembangnya pemikiran ilmu pengetahuan yakni pada kisaran abad III dan IV H. Keadaan tersebut sangat berpengaruh secara mental maupun intelektual terhadap perkembangan keilmuannya. Ketika usia beliau menginjak 7 tahun, beliau sudah mampu menghafalkan al-Qur'an sehingga pada usia 8 tahun, beliau telah diminta untuk menjadi imam sholat.

Karir intelektual beliau di mulai dari kotanya sendiri, karena guru pertama beliau adalah ayahnya sendiri. Melalui ayahnya, at-Ṭabari kecil

---

<sup>3</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), hlm. 20-21.

mampu memiliki goresan intelektual yang kuat. Kemudian beliau dikirim ke Rayy, Basrah, Kuffah, Mesir, dan Syiria dalam rangka “*travelling in quest of knowledge (al-rihlah li ṭalab al-‘ilm)*” dalam usia yang masih belia. Di Rayy, beliau berguru kepada Ibnu Humayd, Abi ‘Abdillah, Muhammad bin Humayd al-Razi. Beliau juga menimba ilmu dari al-Musanna bin Ibrahim al-Ibili, khusus di bidang hadis. Beliau pernah pula pergi ke Baghdad untuk belajar kepada Ahmad bin Hanbal, namun sesampainya disana ternyata beliau sudah wafat. Kemudian beliau putar haluan menuju dua kota besar selatan Baghdad, yakni Basrah dan Kuffah, sambil mampir wasiṭ karena satu jalur perjalanan dalam rangka studi dan riset.

Di Basrah, beliau berguru kepada Muhammad bin ‘Abd al-A’la al-San’ani (w.245/859). Muhammad bin Musa al-Harasi (w.248/862) dan Abu al-‘As’as, Ahmad bin al-Miqdam (w. 235/867), dan Abu al-Jawza’ Ahmad bin ‘Usman (w. 246/860). Khusus bidang tafsir ia berguru kepada seorang Basrah Humayd bin Mas’adah dan Bisr bin Mu’az al-‘Aqadi (w.akhir 245/859-860), meski sebelumnya pernah banyak menyerap pengetahuan tafsir dari seorang Kuffah yaitu Hannad bin al-Sari (w.243/857). Di Kuffah, beliau mampu menimba 100.000 hadis dari Syaikh Abu Kurayb. Tidak lama setelah itu ia kembali ke Baghdad dan menetap untuk waktu yang cukup lama.

Setelah beberapa waktu, At-Ṭabari memutuskan untuk melanjutkan studinya ke Mesir. Namun sebelum itu, beliau juga berkunjung ke Syam untuk belajar *qira’at al-Qur’an* kepada al-‘Abbas ibn al-Walid. Dan baru setelah itu pada tahun 253 H, beliau melanjutkan perjalanan ke Mesir yaitu pada masa awal pemerintahan Ahmad Ibn Tulun. Di Mesir, At-Ṭabari bertemu dengan ulama-ulama masyhur Syafi’i, seperti al-Rabi’ Ibn Sulayman dan Ismail Ibn Ibrahim al-Muzanni, juga bertemu dengan murid-murid Ibn Wahab yang mengkaji madzhab Maliki. At-Ṭabari banyak melakukan diskusi ilmiah. Di negeri ini, At-Ṭabari juga bertemu

dengan Muhammad Ibn Ishaq Ibn Khuzaynah, seorang pengarang kitab *sīrah*.

Domisili terakhir sepulang dari Mesir adalah Baghdad lagi dan sempat singgah di Tabaristan. Beliau masih memusatkan perhatian pada *qirā'ah* (cara baca) dan *fiqh* dengan bimbingan guru, seperti Ahmad bin Yusuf al-Sa'labi, al-Hasan ibn Muhammad al-Sabbah al-Za'farani dan Abi Sa'id al-Astakhari. At-Ṭabarimerasa belum puas atas apa yang telah dicapainya, kemudian ia melanjutkan perjalanan ke berbagai kota untuk mendapatkan ilmu, terutama pendalaman gramatika, sastra (Arab) dan *qirā'ah*. Hamzah dan Warasy (yang masih populer di kalangan *qurrā'* hingga saat ini) termasuk orang-orang yang telah memberikan kontribusi kepadanya. Keduanya tidak saja dikenal di Baghdad, tetapi juga di Mesir, Syam, Fustat dan Beirut. Dalam masa itu, beliau hanya dua kali meninggalkan Baghdad yaitu sekitar tahun 902 dan 903 M.<sup>4</sup> Dorongan kuat untuk menulis kitab tafsir diberikan oleh salah seorang gurunya Sufyan ibn 'Uyainah dan Waqi' ibn al-Jarah, Syu'bah bin al-Hajjaj, Yazid bin Harun dan Abd ibn Hamid.

Sejumlah karya telah berhasil ia torehkan. Dan pada akhirnya beliau wafat pada hari Senin tanggal 27 Syawal 310 H bertepatan dengan 17 Februari 923 M dalam usia 85 tahun. Kematianya dishalati oleh masyarakat siang dan malam hari hingga beberapa waktu setelah wafatnya.<sup>5</sup>

### c. Karya-karyanya

At-Ṭabari adalah salah satu mufassir yang telah menyumbangkan banyak karya pada dunia pendidikan, namun hingga kini belum mampu dipastikan berapa jumlah karangan beliau. Di antara karya-karya beliau adalah :

---

<sup>4</sup> Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 133-134.

<sup>5</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 21-24.

## 1) Bidang Hukum :

- a) *Adab al-Manāsik*
- b) *Al-Adar fī al-Usūl*
- c) *Basiṭ* (belum sempurna ditulis)
- d) *Ikhtilāf*
- e) *Khafīf* (291-196 H)
- f) *Laṭīf al-Qaul fī Ahkām Syara'i al-Islām* dan telah diringkas dengan judul *al-Khafīf fī Ahkam Syara'i al-Islām*.
- g) *Mujāz* (belum sempurna ditulis)
- h) *Rādd 'alā Ibn 'Abd al-Hakam* (sekitar 255 H).

## 2) Bidang Qur'an (termasuk tafsir) :

- a) *Faṣl Bayan fī al-Qirā'at*
- b) *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* (270-290 H)
- c) *Kitab al-Qirā'at*, yang diduga berbeda dari kitab yang telah disebutkan di atas.

## 3) Hadis :

- a) *Ibārah al-Ru'ya*
- b) *Tahzīb* (belum sempurna ditulis)
- c) *Fadā'il* (belum sempurna ditulis)
- d) *Al-Musnad al-Mujarrad*

## 4) Teologi :

- a) *Dalālah*
- b) *Faḍā'il 'Ali ibn Abi Talib*
- c) *Rādd 'alā zī al-Aṣfar* (sebelum 270 H) dan belum sempurna ditulis berupa risalah
- d) *Al-Rādd 'alā al-Harqusiyyah*.
- e) *Sarih*
- f) *Tabsyīr* atau *al-Basyīr fī Ma'ālim al-Dīn* (sekitar 290 H).

## 5) Etika keagamaan :

- a) *Adāb al-Nufūs al-Jayyidah wa al-Akhlāq al-Nafīṣah*
- b) *Faḍā'il dan Mujāz*
- c) *Adāb al-Tanzīl* berupa *risālah*

## 6) Sejarah :

- a) *Zayl al-Muzayyil* (setelah 300 H), mengenai riwayat para sahabat dan tabi'in
- b) *Tarīkh al-Umam wa al-Muluk* (294 H), kitab sejarah yang amat terkenal
- c) *Tahzīb al-Aṣar*

Sejumlah buku yang belum sempat terpublikasikan antara lain :

- a) *Ahkām Syarā'i al-Islām*
- b) *Ibārat al-Ru'yā*
- c) *Al-Qiyās* (yang direncanakan rampung pada akhir hayatnya)

Brockelman berpendapat bahwa, karya-karya At-Ṭabari cukup mampu bertahan dari pada karya ulama-ulama lain, di antara karya tersebut adalah kitab *Ikhtilāf al-Fuqahā'* dan kitab *Tabsyīr Ulī al-Nuhā wa Ma'ālim al-Hudā*. Karya-karya lain yang sempat dicatat oleh fuad Siezgin dalam bentuk manuskrip dan terjemahan antara lain: *Sarih al-sunnah*, *Rami al-Qaws*, *al-Aqīdah al-Jāmi' al-Qirā'at al-Masyirrah wa al-Syawaz*, *Hadis al-Himyār*, *al-Risālah min Ṭiff al-Qawl fi al-Bayān 'an Usūl al-Ahkām*.

Berapapun jumlah karya yang ada dengan kondisi yang berbeda-beda, yang pasti at-Ṭabari adalah sosok yang sangat produktif, meskipun tidak seluruhnya bisa kita temukan, terutama bidang hukum, bersamaan lenyapnya fiqh madzhab Jaririyah yang pernah dibangunnya.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), hlm. 24-26.

## 2. Tafsir *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*

### a. Latar Belakang Penulisan

Pada masa at-Ṭabari, kaum muslimin cukup dihadapkan dengan pluralitas etnis, religius, ilmu pengetahuan, pemikiran keagamaan dan heterogenitas kebudayaan dan peradaban. Secara langsung dan tidak langsung, telah terjadi interaksi kultural dengan ragam muatannya, perubahan dan dinamika masyarakat terus bergulir sehingga hal tersebut mewarnai cara pandang dan cara pikir kaum muslimin, sebagai sebuah konsekuensi logis yang tak terhindarkan.

Di bidang keilmuan, tafsir telah menjadi disiplin ilmu keislaman tersendiri, setelah beberapa saat merupakan bagian inheren studi hadis, disamping bidang-bidang keilmuan yang lain. Tafsir telah mengalami perkembangan secara metodologis dan substansial. Kemunculan aliran tafsir *bi al-ma'sūr* dan *bi al-ra'yi* turut memberikan warna bagi pemikiran muslim. Di sisi yang lain, ada persoalan yang cukup serius di tubuh tafsir *bi al-ma'sur*, yaitu munculnya varian riwayat, dari riwayat yang *shohih*, akurat dan valid hingga riwayat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan menurut parameter *sanad* dan *rijāl al-hadis* dan disiplin *Ulūmul hadis*. Itulah sebabnya, pada waktu yang bersamaan tafsir *bi al-ma'sur* sedang menghadapi masalah serius, karena telah terjadi pembaruan berbagai riwayat. Disamping itu, orientasi kajian tafsir yang tidak monomaterial, tetapi telah berinteraksi dengan disiplin ilmu lain seperti fiqh, kalam, balagoh, sejarah dan filsafat. Pengaruh unsur-unsur di luar Islam turut mewarnai corak penafsiran termasuk *Israiliyyat*.

At-Ṭabari muncul saat hilangnya Mu'tazilah setelah era al-Mutawakkil, dan munculnya aliran Asy'ariyyah yang sekarang lebih dikenal dengan aliran *Sunni*, dan aliran lain yang turut menyemarakkan bursa pemikiran di panggung sejarah umat Islam. Kompleksitas yang dilihat dan dialami at-Ṭabari di negeri sendiri, menggugah sensitivitas keilmuan dalam dirinya terutama dalam bidang pemikiran Islam dengan jalan melakukan respons dan dialog ilmiah lewat karya tulis. Pergulatan

madzhab yang dialami at-Ṭabarimenyisakan dampak bagi dirinya. Popularitas di negeri sendiri dan kota-kota sekitarnya tidak terbantahkan, sampai pada perihal madzhab yang diikutinya.

Pada akhir pergulatan pemikirannya, beliau lebih dikenal sebagai seorang *Sunni* ketimbang seorang *Rafidi* yang pernah diributkan oleh ulama sezamannya . Bukti bahwa ia seorang *Sunni* dapat kita amati dari karya-karya beliau di bidang sejarah dan tafsir. Kitab tafsir beliau ditulis pada paruh abad ke III H dan sempat disosialisasikan di depan para muridnya selama kurang lebih 8 tahun, sekitar tahun 282 hingga 290 H.

Kitab tafsir karangan at-Ṭabari memiliki nama ganda yang dapat dijumpai di berbagai perpustakaan; pertama, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995 dan 1998), dan kedua bernama *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyyah, 1992), terdiri dari 30 juz/jilid besar. At-Ṭabarimencoba mengelaborasi term *ta'wil* dan tafsir menjadi sebuah konstruksi pemahaman yang utuh dan holistik. Baginya kedua istilah itu adalah *mutaradif* (sinonim). Keduanya merupakan piranti intelektual untuk memahami kitab suci al-Qur'an yang pada umumnya tidak cukup hanya menganalisa kosakata, tetapi juga perlu peran aktif logika dan aspek-aspek penting lainnya, seperti *munāsbah* ayat atau surat, tema (*maudhū'*), *asbāb al-nuzūl* dan sebagainya.<sup>7</sup>

Para sarjana Timur dan Barat telah sepakat untuk memberikan penilaian yang tinggi terhadap kitab tafsir at-Ṭabari. Abu Hamid al-Isfirayini berkata: “Seandainya saja seseorang pergi ke Cina dan membuahkan kitab at-Ṭabari maka hal itu bukanlah pekerjaan yang besar. Noldeke juga memberikan penilaian bahwa “ Apabila kita dapat menghasilkan kitab ini, maka kita tidak membutuhkan lagi kitab tafsir yang datang selanjutnya, namun sayang sekali kitab itu sebagaimana yang diketahui telah hilang total. Maha karya sejarah agung milik

---

<sup>7</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), 27-29.

pengarang telah menjadi sumber mata air yang tidak akan kering , yang terus dipetik hikmahnya oleh para ulama masa berikutnya”.

Para sarjana ilmu di Timur dan Barat seketika terkejut ketika di Kairo muncul terbitan komplit kitab besar ini dalam 30 juz yaitu sekitar 5200 halaman yang mengacu pada naskah (manuskrip) tulisan tangan yang ditemukan di perpustakaan pribadi presiden Najed, Hammad Ibn Amir ‘Abd al-Rasyid. (sebagaimana juga setelah itu kitab tersebut dicetak dalam cetakan elegan tahun 1911).<sup>8</sup> Goldziher berpandangan bahwa naskah tersebut diketemukan lantaran terjadi kebangkitan kembali percetakan pada awal abad 20-an. Menurut al-Subki, bentuk tafsir yang sekarang ini adalah *Khulasah* (resume) dari kitab orisinilnya.<sup>9</sup>

Darul Ma’arif di Mesir telah menerbitkan dan mempublikasikan kitab Ibn Jarir tersebut yang ditangani secara baik, hadis-hadisnya di-*tarjih*-kan oleh ustadz Muhammad Syakir, tetapi sangat disayangkan penerbit tersebut belum cukup sempurna padahal manfaatnya cukup besar mengingat kitab tersebut di-*tahqīq* (diteliti) terlebih dahulu<sup>10</sup>

#### **b. Karakteristik penafsiran**

Karakteristik tafsir dapat dilihat pada aspek-aspek yang berkaitan dengan gaya bahasa, corak penafsiran, akurasi dan sumber penafsiran, konsistensi metodologis, sistematika, daya kritis, kecenderungan aliran yang diikuti dan objektivitas penafsirnya.

Dari sisi linguistik, Ibn Jarir sangat memperhatikan penggunaan bahasa Arab sebagai pegangan dengan bertumpu pada syair-syair Arab kuno dalam menjelaskan makna kosa kata, acuh terhadap aliran-aliran ilmu gramatika bahasa, dan penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal

---

<sup>8</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk., (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 113-114.

<sup>9</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 29.

<sup>10</sup> Mana’ul Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakir AS, (Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2001), hlm. 503.

secara luas di kalangan masyarakat. Sementara itu, ia sangat kental dengan riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran, yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, *tabi'in*, *tabi'ah* *tabi'in*, melalui hadis yang mereka riwayatkan (*bi al ma'sur*). Semua itu diharapkan menjadi detektor bagi ketepatan pemahamannya mengenai suatu kata atau kalimat. Beliau juga menggunakan metode *istinbat* ketika menghadapi sebagian kasus hukum dan pemberian isyarat terhadap kata-kata yang samar *i'rab*-nya. Begitulah salah satu keistimewaan beliau. Karena itulah, tafsir beliau tergolong tafsir yang unggul di atas tafsir yang lain. Sehingga Ibn Ka'sir pun banyak menukil darinya.<sup>11</sup>

Selain aspek-aspek diatas, aspek penting lainnya yaitu pemaparan *qira'ah* secara variatif, dan dianalisis dengan cara dihubungkan dengan makna yang berbeda-beda, kemudian menjatuhkan pilihan pada satu *qira'ah* tertentu yang dianggap paling kuat dan tepat. Selain itu sebagai seorang ilmuwan, At-Tabariti tidak terjebak dalam belenggu *taqlid*, terutama dalam mendiskusikan persoalan-persoalan *fiqh*. Beliau selalu berusaha menjelaskan ajaran-ajaran Islam (kandungan al-Qur'an tanpa melibatkan diri dalam perselisihan dan perbedaan paham yang dapat menimbulkan perpecahan. Secara tidak langsung, beliau telah berpartisipasi dalam upaya menciptakan iklim akademika yang sehat di tengah-tengah masyarakat dimana beliau berada, dan tentu saja bagi generasi berikutnya.

Ketika berhadapan dengan persoalan kalam, terutama yang menyangkut soal aqidah dan ekatologis, mau tak mau beliau terlibat dalam diskusi intens. Dalam beberapa hal, beliau tampak cukup fanatis terhadap *ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* ketika dihadapkan dengan aliran-aliran lain. Bahkan beliau terkesan gigih dalam menyerang penafsiran metaforis dan ajaran-ajaran dogmatis mereka, meskipun ia telah berusaha

---

<sup>11</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakkir AS, (Jakarta: Litera Antar Nusa), 2001, 527.

untuk mengambil posisi yang moderat.<sup>12</sup> Kompleksitas itulah yang membuat at-Ṭabaridisegani oleh para *ullama'*.

### c. Metode Penafsiran

Tafsir at-Ṭabaridikenal sebagai tafsir *bi al-ma'tsur* dengan metode *tahlili* yang mendasarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat otoritas awal. Tetapi terkadang beliau tidak memeriksa rantai periwayatannya meskipun kerap memberikan kritik sanad dengan melakukan *ta'dil* dan *tarjih* tentang hadis-hadis itu sendiri tanpa memberikan paksaan apapun kepada pembaca. Namun pada kenyataannya, beliau juga menggunakan *ra'yu* dalam menentukan makna yang tepat terhadap sebuah *lafaz*.

Dalam kaitan ini, langkah pertamanya adalah membeberkan makna-makna kata dalam terminologi bahasa Arab disertai struktur linguistiknya, dan *i'rab* jika diperlukan. Apabila di dalam hadis tidak ditemukan maka beliau melakukan pemaknaan terhadap kalimat dan beliau kuatkan dengan untaian bait *syair* dan prosa kuno yang berfungsi sebagai *syawahid* dan alat penyelidikan bagi ketepatan pemahamannya sehingga proses tafsir *ta'wil* pun terjadi. Apabila hendak menafsirkan al-Qur'an beliau berkata: "Pendapat mengenai *ta'wil* (tafsir) firman Allah ini adalah *begini dan begitu*".<sup>13</sup> Ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang saling berhubungan (*munāsabah*) maka beliau harus menggunakan logika (*mantīq*), Metode seperti ini tergolong dalam metode *Tahlīlī* dengan orientasi penafsiran *bi al ma'sur* dan *bi ar-ra'yi* yang merupakan sebuah terobosan baru di bidang tafsir atas tradisi penafsiran yang berjalan sebelumnya.

Apabila beliau berhadapan dengan riwayat-riwayat yang kontroversial (*muta'āriḍah*), beliau memberikan penjelasan disertai komentar persetujuan atau ketidaksetujuannya dengan mengajukan

---

<sup>12</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), 29-31.

<sup>13</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakkir AS, (Jakarta:Litera Antar Nusa), 2001, 502.

alternatif pandangannya sendiri disertai argumen penguatnya. Namun ketika beliau dihadapkan dengan ayat-ayat hukum, maka beliau tetap menggunakan model pemaparan pandangan *fuqaha'* dari para sahabat, *tabi'in*, *tabi' al-tabi'in* kemudian mengambil *istinbat*.

Selain itu, beliau juga memasukkan muatan sejarah dalam penafsirannya karena beliau tergolong pakar dalam bidang sejarah. Beliau menjelaskan sejarah secara detail dengan dukungan cerita pra-Islam (*Isra'iliyyat*). At-Ṭabarimengambil riwayat-riwayat orang Yahudi dan Nasrani yang telah muslim. Seperti : Ka'ab al Ahbar, Wahab Ibn Munabbih, 'Abdullah Ibn Salam dan Ibn Juraij dengan persepsi yang kuat bahwa riwayat-riwayat tersebut telah dikenal oleh masyarakat Arab dan tidak menimbulkan kerugian dan bahaya bagi agama. Beliau juga menggunakan *isnad* dari Ibnu Ishaq dari Abu Attab yaitu seorang laki-laki dari suku Taghlab yang beragama Nasrani selama bertahun-tahun dan kemudian memeluk Islam, maka dia membaca al-Qur'an sesuai dengan ajaran agamanya.<sup>14</sup> Dengan pendekatan sejarah yang digunakan, tampak kecenderungannya yang independen.

Ada dua pernyataan mendasar tentang konsep sejarah yang dilontarkan al-Ṭabari:

Pertama, menekankan esensi ketauhidan dari misi kenabian

Kedua, pentingnya pengalaman-pengalaman dari umat dan konsistensi pengalaman sepanjang zaman.

Dari penjelasan di atas, langkah metodologis tafsir at-Ṭabaridapat disederhanakan sebagai berikut :

- 1) Menempuh jalan tafsir dan atau *ta'wil*.
- 2) Melakukan penafsiran ayat dengan ayat (*munāsabah*) sebagai aplikasi norma tematis "*Al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'd*".
- 3) Menafsirkan al-Qur'an dengan as-Sunnah (*bi al-ma'sur*)

---

<sup>14</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk., (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 117.

- 4) Bersandar pada analisis bahasa (*lugah*) bagi kata yang riwayatnya diperselisihkan.
- 5) Mengeksplorasi sya'ir dan menggali prosa Arab (lama) ketika menjelaskan makna kosa kata dan kalimat.
- 6) Memperhatikan aspek i'rab dengan proses pemikiran analogis untuk *ditashih* dan *tarjih*.
- 7) Pemaparan ragam qira'at dalam rangka mengungkap (*al-Kasyf*) makna ayat.
- 8) Membeberkan pendapat di bidang fiqh dan teori hukum Islam (*usul al-fiqh*) untuk kepentingan analisis dan istinbath hukum.
- 9) Mencermati korelasi (*munasabah*) ayat sebelum dan sesudahnya meski dalam kadar yang relatif kecil.
- 10) Melakukan sinkronisasi antar makna ayat untuk memperoleh kejelasan dalam rangka untuk menangkap makna secara utuh
- 11) Melakukan kompromi (*al-jam'u*) antar pendapat bila dimungkinkan, sejauh tidak kontradiktif (*ta'arud*) dari berbagai aspek termasuk kesepadanan kualitas *sanad*.<sup>15</sup>

#### d. Sistematika Penafsiran

Sistematika penafsiran yang digunakan at-Ṭabari adalah *tartib Mushafi* dengan menguraikan penafsiran berdasarkan urutan ayat dan surat di dalam mushaf (*Usmani*). Namun dalam beberapa bagian tertentu, beliau juga menggunakan pendekatan yang semi-tematis. Pendekatan ini dapat kita temukan ketika beliau menguraikan suatu ayat dengan memberikan sejumlah ayat-ayat lain yang berhubungan sebagai penguat penafsirannya. Namun, secara umum beliau tidak keluar dari sistematika *mushafi*.

Penafsiran at-Ṭabari yang paling dahulu adalah pemaparan ayat-ayat yang ditafsirkan, dengan mengemukakan berbagai pendapat yang ada tentang *ta'wil* (tafsir) firman Allah. Ayat tersebut kemudian

<sup>15</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), hlm. 31-33.

ditafsirkan dengan dasar riwayat-riwayat generasi awal Islam, para sahabat dan *tabi'in*, lengkap dengan *sanad*-nya hingga sampai Nabi SAW. Langkah selanjutnya adalah analisis terhadap ayat dengan nalar kritisnya yang ditopang oleh perangkat-perangkat penting lainnya, yang telah dikemukakan pada awal pembicaraan, termasuk linguistik. Atas dasar pemaparan terdahulu, beliau merespon secara positif dan mengambil sikap untuk menetapkan satu pandangan yang paling tepat dan kuat. Demikian hingga penafsiran ayat terakhir dari al-Qur'an.<sup>16</sup>

### 3. Penafsiran Al-Ṭobari terhadap Ayat-Ayat Jilbab

#### a. QS An-Nur:31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَحَفَظْنَ  
فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا  
وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ  
إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ  
أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي  
إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ  
أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ  
الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا

<sup>16</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), hlm. 34.

يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا  
إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٠﴾

Artinya : Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah Menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

Sesungguhnya at-Tabarimenafsirkan keseluruhan ayat, namun alam pembahasan ini, penulis hanya mengutip penafsiran sebagian dari ayat ini yang spesifik membahas tentang batas aurat/batas penggunaan jilbab.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ

Al- Tobar menafsirkan ayat tersebut sebagaimana berikut, hendaklah perempuan yang beriman menundukkan pandangannya yakni dari pandangan yang dibenci Allah sebagaimana larangan Allah untuk melihatnya.

وَتَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ

"Dan menjaga kemaluannya" maksudnya yaitu menjaga kemaluan mereka dengan menggunakan pakaian yang melindunginya dari pandangan orang yang tidak berhak melihatnya.

## وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

“Dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali yang biasa nampak padanya” maksudnya adalah janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka kepada orang yang bukan muhrimnya.

Perhiasan disini dibagi menjadi dua :

Pertama, perhiasan yang tidak nampak. Seperti : gelang kaki, gelang, kalung dan bandul.

Kedua, Perhiasan yang nampak. Terdapat perbedaan pendapat dalam menafsirkan ayat ini. Sebagian mengatakan bahwa maksud dari perhiasan adalah baju yang nampak. Namun ada pula yang berpendapat bahwa perhiasan yang nampak adalah yang boleh diperlihatkan. Seperti : celak mata, cincin, gelang dan wajah.

Pendapat yang paling tepat dalam penta'wilan ayat ini adalah pendapat yang mengatakan bahwa maksud dari “*illā mā ḍahara minhā*” adalah wajah dan telapak tangan. Jika demikian maka termasuk di dalamnya adalah mata, cincin, gelang, sesuatu yang diwarnai dengan *hina'* baju. Pendapat tersebut dirasa lebih tepat karena ada *ijma'* bahwa orang yang sholat harus menutup auratnya, sedangkan bagi wanita hendaknya membuka wajah dan telapak tangan dalam sholat serta menutupi anggota badan selain keduanya.

Sebagian ulama meriwayatkan bahwa diperbolehkan memperlihatkan separuh lengannya. Jika itu diperbolehkan untuk ditampakkan kepada laki-laki maka dapat dipahami bahwa diperbolehkan pula baginya membuka anggota badan selama itu bukan bagian dari aurat, karena yang bukan aurat tidak diharamkan untuk diperlihatkan. Jika bagian dari anggota badannya boleh diperlihatkan maka bisa juga difahami bahwa itu merupakan pengecualian dalam “*illā mā ḍahara minhā*” karena semua itu merupakan bagian dari anggota badan yang nampak

وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ<sup>ص</sup>

“...dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya maksudnya adalah hendaklah mereka memanjangkan kerudung mereka hingga dada.”

Lafadz “*Khumur*” merupakan bentuk jama’ dari “*khimar*” yang bermakna agar menutupi rambut, leher dan anting-anting mereka.

Firman Allah “ *Dan janganlah menampakkan perhiasannya*” maksudnya adalah perhiasan yang tidak nampak atau yang tersembunyi; gelang kaki, anting-anting, dan hal-hal yang diperintahkan untuk ditutupi dengan kerudung mereka dari atas dada, dan yang diperbolehkan untuk membukanya serta memperlihatkannya pada waktu sholat bagi laki-laki yang bukan mahramnya. Adapun kedua lengan dan yang di atasnya, hanya boleh dilihat oleh suami-suami mereka.<sup>17</sup>

#### b. QS. Al-Ahab:59

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ  
 الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ<sup>ج</sup>  
 ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ<sup>ق</sup> وَكَانَ اللَّهُ

غَفُورًا رَحِيمًا

Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". yang demikian

<sup>17</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari* terj. Misbah Editor, jilid 19, (Jakarta:Pustaka AZZAM, 2009),100-110.

itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam menafsirkan ayat ini at-Ṭabarimenggunakan *penta 'wilan* dari beberapa ahli *ta 'wil* di antaranya yaitu Ali, Ya'qub yang menyampaikan beberapa hadis yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dalam ayat “*hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh*” adalah menutup kepala dan wajah mereka, sehingga tidak ada yang tampak melainkan satu mata. Namun ahli *ta 'wil* yang lain berp endapat bahwa mereka diperintahkan mengikat jilbab mereka pada dahi mereka. Di antara yang menjelaskan demikian adalah Muhammad bin Sa'd yang menggunakan hadis riwayat Ibn Abbas dan penjelasan Bisyr yang menggunakan hadis Riwayat dari Yazid. Ayat tersebut pun memerintahkan perempuan untuk mengulurkan jilbabnya agar mereka lebih mudah dikenal dan tidak diganggu, agar diketahui bahwa mereka adalah wanita yang merdeka sehingga mereka tidak diganggu oleh orang fasik dengan ucapan dan godaan. Namun walaupun demikian “ *wa kānallahu ghofūrrahīmā*” Allah pun Maha Pengampun atas perbuatan mereka dan Allah Maha Menyayangi mereka sehingga tidak mengadzab mereka sesudah mereka bertobat dengan mengulurkan jilbab ke seluruh tubuh mereka.<sup>18</sup>

## **B. Syahrur , Kitab Tafsirnya dan Penafsirannya terhadap Ayat-Ayat Jilbab**

### **1. Muhammad Syahrur**

#### **a. Biografi Muhammad Syahrur**

Muhammad Syahrur merupakan salah satu pemikir muslim liberal yang dilahirkan di Damaskus pada 11 April 1938. Ayahnya bernama Dayb ibn Dayb dan ibunya bernama Shiddiqah binti Shalih Filyun. Beliau lahir ketika negeri tersebut masih dijajah oleh Perancis, walaupun

---

<sup>18</sup> Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari* terj. Misbah Editor, jilid 21, (Jakarta:Pustaka AZZAM, 2009), 248-252.

sudah mendapatkan status separuh merdeka. Syahrur merupakan anak ke lima dari seorang tukang celup yang bernama Dayb ibn Dayb dan Siddiqah binti Salih Filyun<sup>19</sup> dan Syahrur juga dikaruniai lima anak yaitu Rima, Al-Lais, Basul, Masum dengan seorang istri yang bernama Azizah.<sup>20</sup>

Syahrur adalah seorang pembaharu Islam yang unik dan kontroversi. Berbeda halnya dengan para pemikir Islam yang rata-rata memiliki basic ilmu-ilmu keislaman, Syahrur justru memiliki *basic* ilmu-ilmu teknik. Pendidikan formal keagamaan hanya ia dapatkan ketika ia duduk di bangku Sekolah Dasar (SD) sampai Sekolah Menengah Atas (SMA). Meskipun demikian, Syahrur masih menyempatkan diri untuk melakukan kajian, refleksi, dan penelitian dalam disiplin ilmu keislaman di sela-sela kesibukannya sebagai orang yang profesional di bidang mekanika tanah dan teknik bangunan. Di samping itu, dia juga menekuni bidang yang menarik perhatiannya yaitu di bidang filsafat humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab.<sup>21</sup>

Dalam biografinya, Syahrur memang tidak pernah menempuh pendidikan keislaman secara khusus, melainkan melalui otodidak. Hal tersebut bermula ketika Arab kalah dari Israel pada tahun 1967. Syahrur pun merasa sangat kecewa dan ia pun tergerak untuk mengkaji khazanah Islam klasik (*turats*) dengan harapan memperoleh solusi atas krisis politik dan intelektual. Namun jalur yang dipilihnya bukanlah jalur radikal, tetapi jalur intelektual karena Syahrur meyakini sumbangsih pemikirannya itu dapat disebarluaskan melalui penulisan dan penerbitan buku. Kurangnya kesempatan untuk melayani para lawannya melalui mimbar agama, pengajian di masjid, jurnal Islam atau program televisi,

---

<sup>19</sup> Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta:LkiS, 2010), 92.

<sup>20</sup> Achmad Syarqawi Ismail, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*,(Yogyakarta:elSAQ Press, 2003), 43.

<sup>21</sup> Umma Farida, *Pemikiran dan Metode Tafsir al-Qur'an Kontemporer*,(Yogyakarta:Idea Press, 2010), 55

menjadikan kesempatan Syahrur untuk terlibat dalam kancah perdebatan publik hanya terbatas pada media cetak . Karya monumentalnya, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'asharah*, mendapat respon luar biasa dari masyarakat muslim, baik respon positif atau negatif.

Syahrur memanglah tergolong seorang pemikir yang fenomenal. Jutaan surat telah datang kepadanya, baik yang menyatakan simpati atau kecaman. Pemikirannya yang kritis, liberal dan inovatif telah mengantarkan dirinya sebagai seorang tokoh yang pantas diperhitungkan di dunia muslim kontemporer. Ia memiliki konsepsi-konsepsi yang kontroversial seputar Al-Qur'an, sunnah, dan ijtihad yang menarik untuk didiskusikan.

Bukti kebenaran risalah Muhammad sebagai risalah penutup dalam realitas dunia nyata saat ini mulai dipertanyakan. Mungkinkah risalah penutup ini menghasilkan umat yang lemah dan tidak berdaya seperti sekarang?. Itulah yang selalu menjadi motivasi Syahrur untuk meneruskan kajian-kajiannya.

#### **b. Karir Intelektual**

Beliau mengawali pendidikannya pada sekolah dasar dan menengah di al-Midan yaitu di pinggiran kota sebelah selatan Damaskus. Pendidikan tingkat *ibtida'* dan *I'dad*-nya dimulai dari madrasah Damaskus, sementara pendidikan tingkat Tsanawiyahnya diperoleh dari Madrasah Abdurrahman al-Kawakibi Damaskus, sebuah madrasah yang namanya diambil dari nama seorang penulis Arab yang hidup tahun 1849-1903 dan gigih menyerukan perlawanan bangsa Arab atas bangsa Turki yang korup. Syahrur lulus pada tahun 1957.

Dalam sejarah, Syiria atau Suriah tercatat sebagai negara yang memiliki pengaruh luar biasa besar dalam belantika pemikiran dunia Islam, baik sosial, politik, budaya, maupun intelektual. Banyak pemikir muslim yang juga lahir dari negeri Suriah ini, seperti Musthafa as-Siba'i, seorang ahli hadis yang juga pernah menjadi pengawas umum gerakan al-Ikhwanul Muslimun dan Muhammad Sa'id Hawwa yang juga menjadi

tokoh gerakan tersebut. Di era kontemporer sekarang ini, muncul pula tokoh-tokoh pemikir Syria, seperti Aziz al-Azmeh, Adonis (Ali Ahmad Said), Georgy Kan'an, Firas Sawwah, dan Hadi Alwi, yang oleh Ghasan F. Abdullah dikategorikan sebagai tokoh gerakan sekulerisme baru di dunia Arab.

Perhatian pemerintah Syria terhadap dunia pendidikan sangat baik. Hal itu terbukti dengan banyaknya beasiswa yang diberikan kepada para siswa. Oleh karena itu sangat wajar jika presentasi yang tidak buta huruf mencapai 75 % dari total jumlah penduduk Syria. Pada saat ini, terdapat empat universitas disana, yakni Universitas Damaskus, Universitas Aleppo, Universitas Teshreen, dan Universitas al-Ba'ath. Iklim akademiknya pun tampak sangat kondusif. Ada sekitar 53.300 mahasiswa yang sekarang sedang menempuh pendidikan di perguruan tinggi. Kondisi ini turut memberikan motivasi bagi karier akademik Syahrur di Suriah sehingga ia dapat melanjutkan studinya ke Moskow Uni Soviet.

Pada tahun 1957, beliau dikirim ke Saralov, dekat Moskow untuk belajar Teknik Sipil (hingga 1964), Syahrur mendapatkan gelar diploma dua di bidang teknik sipil. Merasa perlu mempersiapkan karir di masa depan, setelah lulus diploma dua, Muhammad Syahrur kembali ke Syria terlebih dahulu untuk mempersiapkan karirnya di Damaskus. Pada tahun 1965, Syahrur diterima sebagai tenaga pengajar di Universitas Damaskus dengan berbekal ijazah diplamanya.

Pada tahun 1967, sebenarnya ia akan melanjutkan research ke Imperial College London, akan tetapi pada saat itu terjadi perpecahan antara Syria dan Israel yang menyebabkan putusnya hubungan diplomatik antara Inggris dan Syria. Sehingga pihak universitas mengirimnya untuk belajar ke National University of Ireland, University College Dublin di Republik Irlandia untuk mengambil program Magister dan Doktor dalam bidang yang sudah digelutinya, yakni teknik sipil, dengan spesialis mekanika tanah dan bangunan (*soil mechanics and*

*foundation engineering*). Gelar M.Sc dalam bidang mekanika tanah dan teknik bangunan diperolehnya pada tahun 1969 dari universitas tersebut. Sementara gelar doktornya diperoleh pada tahun 1972 juga dari universitas yang sama. Setelah menyelesaikan studinya, pada tahun itu juga Syahrur kembali ke fakultas teknik Universitas Damaskus hingga sekarang. Meskipun sudah pensiun dari universitas tersebut, Syahrur masih aktif mengembangkan bidang yang ditekuninya.<sup>22</sup>

Dalam bidang bahasa, selain menguasai bahasa Arab sebagai bahasa ibu (induk). Syahrur juga fasih berbahasa Inggris dan Rusia. Ketiga bahasa itu telah menjadikannya seorang intelektual yang berwawasan luas. Di samping itu tiga bahasa tersebut sangat membantunya dalam pergaulan internasionalnya. Hal ini terbukti dengan sering diundangnya Syahrur untuk menjadi pembicara dalam forum-forum internasional, seperti pada tahun 1998 beliau menjadi narasumber di MESA (*Middle East Studies Association Conference*).

### c. Karya-karya

Syahrur telah melahirkan banyak karya yang memberikan sumbangsih yang cukup besar bagi perkembangan dunia pendidikan pada masa itu. Bukan hanya buku tentang teknik, seperti *Handasaat al-Asasaat* (teknik bangunan) dalam tiga jilid dan *Handasaat al-Turbah* (teknik pertanian) dalam satu jilid, Syahrur juga menulis empat buku tebal dalam kajian keislaman, yakni *al-Kitab wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'ashirah* (1990), Kitab ini yang secara fungsional menjadikan namanya melecut dalam kancah pemikiran Islam,<sup>23</sup> *Dirasah Islamiyyah Mu'ashirah fi ad-Dawlah wa al-mujtama;*(1994), *al-Islam wa al-Iman: Mandzumah Qiyam* (1996), dan *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (2000). Keempat buku tersebut dipandang oleh banyak kalangan sebagai

---

<sup>22</sup> Muhyar Fanani, *Muhammad Shahrur dan Konsepsi Baru Dalam Teologia Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Volume 15, Nomor 2, Juli 2004, Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, hlm. 44.

<sup>23</sup> Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Syahiron Samsudin dan Burhanudin cet. 5, (Yogyakarta:elSAQ Press, 2010), 19.

karya yang kontroversial. Bahkan ada pula yang menuduhnya sebagai telur ayam jantan (*baydhah ad-dik*) yang walaupun telur tapi tidak berguna karena tidak bisa menetas. Ungkapan tersebut mereka lontarkan karena karya-karya itu bukan dihasilkan oleh orang Arab yang capabel di bidangnya.

Selain menulis buku, Syahrur juga telah berulang kali menulis artikel ilmiah di beberapa majalah dan jurnal, seperti “*The Devine Text and Pluralisme In Muslim Societies*” dalam *Muslim Politics Report* (14 Agustus 1997), dan “*Islam and The 1995 Beijing World Conference On Women*” dalam *Kuwait Newspaper* yang kemudian diterbitkan pula dalam buku liberal Islam. Syahrur tergolong pemikir yang gigih. Beliau harus menghadapi berbagai kritikan dan ancaman yang menghampiri dirinya karena ide-idenya yang sangat orisinil dan berani. Saat ini ia tengah menjadi objek kritikan dunia Arab. Banyak karya-karya yang bermunculan untuk melawan karya-aryanya. Di antaranya yaitu *Nahw Fiqh Jaded*, *Mufarrad Tanjim*, *Tahafut al-Qirā’ah al-Mu’ashirah dan an-nash as-Shulthoh al-Haqiqah*. Dalam berbagai kesempatan, ia pun dituduh murtad, kafir, setan bahkan komunis oleh beberapa syekh dan ulama. Bahkan ia pun pernah dituduh sebagai zionis. Teror semacam itu juga ditambah lagi dengan adanya larangan resmi beredarnya buku *Dirasah Islamiyyah Mu’ashirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama* dan buku ketiganya yang berjudul *al-Islam wa al-Iman:Manzhumah al-Qiyam*.

Walaupun karya-karya Syahrur mendapat kecaman dari berbagai pihak, adapula pihak-pihak yang justru memberikan apresiasi atas karya-karya Syahrur seperti Oman dan negara di luar Timur Tengah seperti Amerika dan Eropa. Sarjana-sarjana nonmuslim seperti Wael B. Hallaq dan Dale F. Eickelman pernah menyatakan kekagumannya terhadap kreativitas pemikiran Syahrur.

## 2. *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qirā'ah Mu'ashirah*

### a. Latar Belakang Penafsiran

Shahrur merupakan seorang pemikir Islam yang tidak pernah menempuh pendidikan keislaman secara khusus, melainkan otodidak. Hal ini bermula dari kekecewaannya yang mendalam atas kekalahan Arab dari Israil pada tahun 1967. Ia pun bergerak untuk mengkaji khazanah Islam klasik (turats) dengan harapan memperoleh solusi atas krisis politik dan intelektual. Namun jalur yang dipilihnya bukanlah jalur yang radikal, tetapi jalur intelektual, karena shahrur meyakini sumbangsih pemikirannya itu dapat disebarluaskan melalui penulisan dan penerbitan buku-buku.<sup>24</sup>

Sejak abad ke-20 yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani, kemudian disusul oleh Muhammad Abduh, bangsa Arab bangkit sebagai bangsa baru yang pada lima puluh tahun setelah itu, tepatnya pada 1954, muncullah gerakan Nasserisme yang dipelopori oleh Jamal Abdel Nasser (w. 1970). Salah satu yang diproyeksikan dari gerakan ini adalah untuk mencari jalan dan cara yang dapat memperkokoh eksistensi dan kedudukan mereka di dunia masa kini yang sama sekali berbeda dengan dunia masa sebelumnya. Gerakan semacam inilah yang oleh Shahrur dimasukkan dalam kategori gerakan yang mengusung modernitas, yang merupakan lawan dari gerakan kedua, yakni gerakan tradisionalitas. Gerakan kedua ini tidak bisa akomodatif terhadap tantangan zaman dalam proses pencarian jati diri di ruang hampa tanpa berpijak pada realitas. Hal itu lah yang melatari hasratnya untuk membaca kembali Al-Quran dengan model kontemporer sebagai respon terhadap pembacaan tiranik atau hegemonic, karena selama ini yang terjadi dalam Islam adalah pembacaan repetitive, bukan pembacaan produktif.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Umma Farida, *Pemikiran dan Metode Tafsir al Quran Kontemporer*, (yogyakarta: Idea Press, 2010), hlm. 48.

<sup>25</sup> Kurdi dkk, *Hermeneutika Al-Quran & Hadis*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010), 288-290.

Selain itu, paska kalahnya bangsa Arab atas Israel membawa Shahrur turut melakukan kritik diri (*naqd al-dakhili*) dengan mempertanyakan kembali bagaimana seharusnya sikap kita terhadap tradisi dan modernitas yang terwujud bukan hanya melalui suatu pergerakan tetapi juga pemikiran yang oleh Shahrur salah satunya dengan memahami kembali Al-Quran.<sup>26</sup>

Hasil pemikiran yang tertuang dalam karya perdananya ini muncul sebagai respon kegelisahannya melihat fenomena pemikiran Islam yang menetapkan sekaligus menerapkan hukum di masa kini dengan menggunakan alat yang menurutnya pantas untuk digunakan pada masa lampau. Aplikasi ini mengesankan Islam tidak lagi berstatus universal yang dinarasikan dalam prinsip *Shalih li kulli zaman wa al-makan*, tetapi hanya cenderung bersifat temporal dan lokal saja. Kegelisahan ini diungkapkan secara rinci dalam beberapa poin berikut ini<sup>27</sup>:

- a. Tidak adanya pegangan berupa metode ilmiah objektif dari para penulis muslim. studi teks tanpa mengikutsertakan sentimen apapun.
- b. Prakonsepsi yang lebih dahulu dimunculkan dari pada sebuah kajian dan penelitian terhadap kasus tertentu.
- c. Tidak diaplikasikannya filsafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan konsep-konsep dasar teorinya
- d. Tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora khususnya yang berhasil diperas dari ayat-ayat al-Qur'an.
- e. Menurut Syahrur, kaum muslim sedang mengalami krisis ilmu fiqh. Mereka hanya terpaku pada warisan dari imam lima saja. Dalam hal ini Syahrur akan melakukan dekonstruksi sekaligus

---

<sup>26</sup> Kurdi dkk, *Hermeneutika Al-Quran & Hadis*, (Yogyakarta:elSAQ Press, 2010),291.

<sup>27</sup> Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, terj. Sahiron Saymsudin dalam *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, cet. 1, (Yogyakarta:Kalimedia, 2015), 39-41.

rekonstruksi sehingga akan menghasilkan baik ushul fiqh sekaligus fiqh terapan yang sama sekali berbeda dari kelimanya.

Kegelisahan ini menjadi fase awal penulisan *al-Kitab wa al-Qur'an Qirā'ah Muashiroh* yang dilaluinya pada tahun 1970-1980. Kegelisahan ini dimulai saat Syahrur melanjutkan studinya di Dublin, Irlandia. Ketika itu Syahrur merasa bahwa kajian keislaman yang diketahuinya tidak menghasilkan sesuatu yang bermakna terutama saat ia mengkaji tentang masalah "*al-Dzikir*". Kesia-siaan yang ia rasakan mencakup ranah metodologis, istilah-istilah pokok, maupun pemahaman tentang risalah dan kenabian. Menurut Syahrur, kajian keislaman sejak dulu hingga sekarang tidak mengalami perkembangan yang berarti. Menurutnya, hal ini dikarenakan kajian tersebut telah terjebak *taqlid*. Seperti halnya dalam kajian ilmu fiqh dan ilmu kalam. Dalam ranah ilmu kalam misalnya secara riil telah terjebak dalam tradisi pemikiran Islam monumental dan fenomenal dalam dua kubu besar yaitu Asy'ariyyah dan Mu'tazilah. Sedangkan dalam kajian fiqh terjebak dalam tradisi pemikiran *al-fuqaha al-Khamsah*. Keadaan tersebut pada akhirnya menjadi ideologi yang disakralkan sehingga membunuh pembahasan-pembahasan yang bersifat ilmiah.

Kegelisahan ini menuntut pada pemikiran bahwa sebenarnya Islam tidaklah seperti yang ada pada kajian awal yang bersifat *taqlidi* dan terjebak dalam tradisi pemikiran pendahulunya. Keadaan ini dikarenakan generasi sekarang tak dapat menghadirkan produk pemikiran yang memiliki relevansi pada masa yang dialaminya sehingga umat Islam membebaskan diri dari bingkai pemikiran yang cenderung *taqlidi*.

Setelah itu pada tahun 1980-1986, Syahrur bertemu dengan teman seangkatannya di Universitas Damaskus dalam sebuah organisasi etnis di Uni Soviet antara tahun 1958-1964. Ja'far mengambil jurusan al-Lisaniyyat yang lulus doktoralnya tahun 1973 di Universitas Moskow. Dalam pertemuan keduanya, Ja'far menunjukkan disertasinya yang membahas tentang teori linguistik Abdul Qahir al-Jurjani dan posisinya

dalam konstelasi linguistik umum. Saat itu Ja'far telah mendalami otentisitas linguistik Arab dan menyimpulkan bahwa linguistik Arab merupakan bahasa otentik yang berdiri sendiri dan tidak bersumber dari bahasa semit yang lain. Ja'far inilah yang mengenalkannya dengan pemikiran-pemikiran al-Farra', Abu 'Ali al-Farisi, Ibnu Jinni dan Abd al-Qahir al-Jurjani. Pertemuan dengan Ja'far akhirnya membuahkan kesimpulan bahwasanya *al fadza khadim al-ma'na* (lafadz itu mengikuti makna atau lafadz merupakan manifestasi dari makna) yang berakhir pada sebuah kesimpulan bahwa bahasa Arab tidak memiliki sinonim dalam bahasa Arab adalah sebuah kebohongan. Bertolak dari hal inilah kemudian ia mengadakan kajian yang intensif terhadap mushaf dengan wajah dan gaya baru. Kajian ini baik itu berkenaan dengan istilah pokok dalam al-Qur'an seperti *al-Kitab*, *al-Qur'an*, *al-Furqan*, *al-Dzikir* dan lainnya.

Simpulan baru ini akhirnya matang dalam ide Syahrur pada Mei 1982. Setelah itu ia juga mengkaji dalam perspektif barunya terma-terma seperti *al-inzal wa al-tanzil* dan *al-ja'l*. Sejak 1984 Syahrur menulis tema-tema pokok dan pemikiran utama yang disimpulkannya dari ayat-ayat al-Kitab. Di setiap tahun; yang berakhir pada 1984 pada musim panas Syahrur menemui Ja'far di Damaskus untuk melakukan diskusi tentang berbagai pemikiran dan ide-ide baru yang digagas Syahrur. Diskusi ini terus berlanjut hingga tahun 1986. Fase ini menghasilkan berbagai macam pemikiran yang meskipun telah baku namun masih terpisah sehingga perlu dirangkai.

Pada tahun 1986-1990 inilah Syahrur melakukan upaya sistematisasi dari berbagai tema-tema yang telah dikumpulkannya pada fase sebelumnya. Di mulai pada musim panas tahun 1986 hingga 1987, ia berhasil menyelesaikan bab pertama yang merupakan bagian tersulit. Setelah itu diselesaikannya tema prinsip dialektika umum dan dialektika manusia pada musim panas 1988. Kemudian bersama Ja'far, Syahrur menyempurnakan pasal pertama dari bab kedua. Tidak hanya itu Syahrur

meminta Ja'far untuk memberi pengantar an menulis tentang makalah sederhana yang berisi rahasia linguistik Arab yang nantinya akan diterbitkan bersama buku ini. Akhirnya karya ini diterbitkan untuk kali pertama pada tahun 1990 oleh *al-Ahali li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi* di Damaskus.

#### **b. Karakteristik Penafsiran**

Adapun Syahrur dalam penafsiran al-Qur'an menawarkan epistemologi barat. Ia beranggapan bahwa sumber pengetahuan adalah akal dan realitas (kealaman dan kemanusiaan) dan teks. Pendapat tersebut dapat dimaklumi karena beliau selain seorang muslim, beliau juga seorang insinyur yang setiap hari bergelut dengan dunia empiris kealaman. Sehingga menurutnya manusia dengan akalnya memiliki potensi untuk menggunakan kecerdasannya. Penggunaan akal sebagai sumber pengetahuan jelas terlihat dalam argumen Syahrur tentang persoalan asal-muasal hukum. Ke- *hudūd*-an syariat Muhammad, kematangan kemanusiaan Muhammad, penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum, dan argumentasi kemaslahatan sosial. Oleh karenanya penafsiran Syahrur dapat digolongkan sebagai penafsiran yang *bi ar-ra'yi* karena menjadikan akal sebagai sumber penafsiran. Sedangkan pandangan Syahrur tentang teks sebagai sumber pengetahuan terlihat pada konsepsinya tentang ayat ahkam sebagai sumber hukum.

Dalam rangka merespon problem kontemporer terutama yang berkaitan dengan teori hukum, Syahrur menggunakan teori *hudūd*. Teori *hudūd* merupakan sebuah metode yang memahami ayat-ayat hukum (*muhkamat*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer, sehingga ajaran al-Qur'an tetap dapat kontekstual yang penting masih pada wilayah batas-batas hukum Allah.

Menurut Syahrur, konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an yang di dalamnya memuat *hudūdullah*. Ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat hukum yang berisi tentang al-syar'i (ayat-ayat yang mengatur tentang

ibadah ritual), mengingat hal tersebut bersifat *ta'abbudi* sehingga apabila melakukan ijtihad dalam hal tersebut justru akan digolongkan dalam bid'ah. Dengan demikian, hal-hal yang bersifat ritual cukup diterima begitu saja sebagai sebuah doktrin. Demikian pula, ijtihad menurut Syahrur tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi panduan akhlak.

Adapun untuk mengetahui validitas penafsiran Syahrur sebagai penalaran dan empiris yang dimunculkan oleh Syahrur dalam ilmu pengetahuan meniscayakan dipergunakannya teori koherensi dan korespondensi dalam mengungkap kebenaran. Bagi Syahrur, sebuah penalaran ushul baru dianggap benar apabila ia dapat dipastikan cocok dengan realitas kealaman dan kemanusiaan. Disinilah tampak sekali bahwa Syahrur sangat menjunjung tinggi objektivitas sebagaimana yang dipahami oleh ilmu-ilmu alam. Bukti lain atas hal ini adalah penggunaan statistik dan sensus dalam teori pengetahuan.

Dalam penafsirannya, Syahrur juga berpegang pada beberapa prinsip. Di antaranya yaitu prinsip diferensiasi. Syahrur memandang salah satu problem terbesar dalam penafsiran al-Qur'an adalah problem aplikasi metodologi penafsiran. Lain halnya dengan mayoritas mufassir yang mensamaartikan beberapa kosakata yang memiliki arti yang sama dalam al-Qur'an, seperti *al-Kitab* dengan al-Qur'an. *Ar-risalah* dengan *an-Nubuwwah* dan lainnya. Syahrur justru mendeferensiasi secara tegas term-term tersebut. Oleh karenanya di antara prinsip Syahrur yang lain adalah anti sinonimitas.

Selain itu Syahrur juga berprinsip bahwa penafsiran al-Qur'an harus kontekstual dan mampu menjadi solusi bagi problem yang dihadapi masyarakat muslim. Prinsip ini didasarkan pada pandangan ontologis yang meyakini bahwa al-Qur'an adalah kitab yang *shalih li kulli zaman wa makan*. Dan di antara prinsip yang lain yaitu Syahrur tetap memandang sunnah Nabi sebagai sesuatu yang penting. Seorang mufassir harus memahami peranan Nabi pada masanya, dimana beliau terkadang melakukan pembatasan hukum (*taqyid*) atau menghapus kembali

keputusannya sebagai bentuk ijthad yang sarat dengan situasi sosio-geografis tertentu.

Shahrur juga berprinsip untuk memaksakan gagasan non-Qur'ani dalam penafsiran. Hal ini disebabkan karena Syahrur cenderung ingin membuktikan kebenaran teori ilmiah dengan al-Qur'an karena bagi Syahrur tidak ada pertentangan antara al-Qur'an dengan rasio dan realitas ilmu pengetahuan. Syahrur juga berprinsip bahwa teks al-Qur'an bersifat otonom sehingga ia menolak keberadaan *asbab al nuzul* dan menganggapnya tidak penting, teks akan dianggap memiliki kemandirian totalitas dimana makna teks hanya terdapat pada apa yang dikatakan, yang terlepas dari proses pengungkapannya dan makna sebuah teks tidak lagi terikat dengan pembicaraan awal yaitu teks tidak lagi terikat oleh apa yang awalnya dimaksudkan oleh pengarangnya pada konteks semula.<sup>28</sup>

### c. Metode Penelitian

Dalam kajiannya terhadap al-Kitab, Syahrur menggunakan pendekatan historis-ilmiah di dalam studi kebahasaan (linguistik) yang bercorak strukturalis, yaitu dengan berpegang pada prinsip tiadanya sinonimitas suatu kata (*la taradufa fi al-kalimah*).

Dari prinsip linguistiknya, Abdul Mustaqim melihat ada dua metodologi pokok yang dilahirkan serta digunakan Syahrur dalam menafsirkan al-Kitab, yang beliau sebut dengan metode pembacaan kontemporer, yaitu sebagai berikut :

#### 1) Metode Ijtihad dengan pendekatan teori hudūd

Teori hudūd merupakan teori andalan yang digunakan Syahrur dalam menyusun kitab *al-Kitab wa al-Qur'an*. Syahrur menetapkan teori *hudūd* untuk menafsirkan ayat-ayat *muhkamat*<sup>29</sup> dan teori hermeneutika ta'wil untuk menafsirkan ayat-ayat

<sup>28</sup> Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, terj. Sahiron Saymsudin dalam *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, cet. 1, (Yogyakarta:Kalimedia, 2015), 39-41.

<sup>29</sup> <sup>29</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet III (Yogyakarta:LkiS,2012), 194.

*mutasyabihat*. Konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an yang didalamnya memuat *hudūdullah*.

Secara harfiah, *ijtihad* berasal dari kata *jahada* yang berarti usaha keras dan gigih. Sedangkan secara terminologi, ijtihad berarti penggunaan penalaran hukum secara independen untuk memberikan jawaban atas suatu masalah ketika al-Qur'an dan as-Sunnah diam tidak memberikan jawaban. Ijtihad dengan pendekatan teori batas yang digunakan oleh Syahrur dapat disimpulkan sebagai metode memahami ayat-ayat hukum (*muhkamat*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer agar ajaran al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah (*hudūdullah*).

Teori *hudūd* memberikan kontribusi yang besar bagi perkembangan metodologi penafsiran al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan ayat-ayat hukum. Di antaranya adalah :

- a) Dengan teori *hudūd*, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap telah final dan pasti tanpa ada alternatif pemahaman lain (*qath'i ad-dalalah*), ternyata memiliki kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru dan Syahrur mampu menjelaskannya secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penafsirannya, melalui pendekatan matematis (*al-mafhum ar-riyadhi*).
- b) Dengan teori *hudūd*, seorang mufassir akan mampu menjaga sakralitas teks, tanpa harus kehilangan kreativitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi , sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah (*hudūdullah*).

Bagi Syahrur, konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an yang di dalamnya

memuat *hudūdullah*. Ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi tentang *asy-sya'air* (ibadah ritual), mengingat itu bersifat *ta'abbudi* sehingga melakukan ijtihad dalam masalah tersebut justru merupakan bid'ah. Dengan demikian, hal-hal yang bersifat ritual cukup diterima begitu saja sebagai sebuah doktrin. Demikian pula Syahrur berpendapat bahwa ijtihad tidak berlaku pada ayat-ayat yang berisi panduan akhlak (moral), seperti masalah larangan berdusta, hipokrit, dan mengadu domba sebab semua itu secara moral tentu disukai dan telah diharamkan al-Qur'an sehingga tidak perlu diijtihadi .

Secara singkat, ijtihad dalam teori *hudūd* secara konseptual dan aplikatif merupakan paradigma baru yang memberikan ruang gerak yang dinamis, kreatif, dan dialektis dimana penetapan hukum tetap berada dalam wilayah antara batas minimal dan batas maksimal.

Syahrur, dengan kecanggihannya sebagai seorang saintis, merumuskan teori-teorinya dengan menggunakan analisis matematis (*al tahlili al riyadhiy*), Syahrur, dalam hal ini, menggambarkan hubungan antara al hanifiyah dan al istiqamah, sebagaimana dalam matematika, adalah bagaikan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks di mana sumbu X menggambarkan zaman atau konteks waktu, sejarah, dan sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan oleh Allah SWT. Kurva (*al hanifiyyah*) yang menggambarkan dinamika, ia bergerak sejalan dengan sumbu X, namun gerakan itu dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah SWT (sumbu Y). Dengan demikian, hubungan antara kurva dan garis lurus tersebut secara keseluruhan bersifat dialektik di mana yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika ini adalah sesuatu yang niscaya untuk menunjukkan bahwasanya hukum adalah *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu (*shalih li kulli zaman wa makan*). Dari sinilah, Syahrur kemudian mengenalkan apa yang disebutnya sebagai teori batas. Ia mengatakan bahwasanya Allah SWT dalam Al Qur'an telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan yang minimum, inilah *al Istiqamah*

(*curvature*), dan manusia bergerak dari dua batasan tersebut, inllah *al hanifiyyah* (*straightness*).

Terkait dengan teori batas yang dikemukakannya, Syahrur menjelaskan enam model yaitu:

- a) Batas minimum
- b) Batas maksimum
- c) Batas minimum dan maksimum sekaligus
- d) Batas minimum dan maksimum sekaligus tapi daiam satu titik koordinat
- e) Batas maksimum dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan.
- f) Batas maksimum positif dan tidak boleh dilampaui; batas minimum negatif boleh dilampaui.

**Tabel 4.1 Contoh Penerapan Teori *hudūd* Syahrur**

No.	Model	Uraian	Sandaran Al-Qur'an(co ntoh)	Penjelasan	Kasus terkait
1	Batas minim um	Batas paling minimal yang ditentukan al-Qur'an dan ijtihad manusia tidak memungkinkan untuk mengurangi ketentuan minimal tersebut namun memungkinkan menambah	QS An-Nisa':22-23 tentang wanita yang haram dinikahi	Ketentuan dalam QS An-Nisa tersebut merupakan batas minimal dan tidak mungkin dikurangi tapi memungkinkan bertambah;misalnya dari hasil penelitian kedokteran menyebutkan bahwa menikah dengan anak perempuan paman/bibi adalah berakibat buruk	Perihal makanan yang diharam kan (al-Maidah: 3)

				bagi keturunan. Hal ini disertai dengan data statistik yang memadai, maka agama dapat mengharamkannya.	
2	Batas maksimum	Batas paling atas yang telah ditetapkan dan tidak mungkin dilampaui namun memungkinkan untuk memperingannya	Hukuman potong tangan bagi pencuri (Al Maidah:38)	Hukuman bagi pencuri tidak mungkin diperberat lagi di atas ketentuan potong tangan tapi ijtihad memungkinkan untuk meringankan sesuai dengan kondisi (kata kunci dalam ayat tersebut “nakala” yang berkonotasi adat;kondisi yang ada dalam suatu negeri.	Perihal hukuman bunuh bagi pembunuh (Al Isra:35)
3	Batas maksimum dan minimum sekaligus	Batas maksimum dan minimum telah ditetapkan dan dengan ijtihad mungkin menetap di antaranya	Pembagian warisan (An Nisa’: 11)	Batas maksimum laki-laki 2x perempuan, batas maksimum perempuan 0,5 laki-laki. Ijtihad bergerak di antara dua hal tersebut dengan melihat tanggung jawab, keterlibatan wanita dsb.	
4	Batas maksimum dan minimum	Ketentuan had maksimumnya juga menjadi had minimumnya sehingga ijtihad tidak mungkin mengambil	Perzinaan: (An Nur:2)	Hukum untuk pelaku zina dalam al-Qur’an sebagai hal maksimum dan minimum sekaligus, karena dalam ayat tersebut ada term “ra’fah” yang	

	bersamaan dalam satu titik	hukum yang lebih berat dan atau lebih ringan		berarti tidak ada keringanan. Ruang ijtihad hanya terbuka dalam hal saksi bukan hukumannya.	
5	Batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa sentuhan	Had paling atas telah ditentukan dalam al-Qur'an namun karena tidak ada sentuhan dengan had maksimum, maka hukuman belum dapat ditetapkan.	Hubungan laki-laki dan perempuan	Batas atas yang telah ditetapkan adalah hukuman zina, namun bila laki-laki dan perempuan berhubungan tapi tidak ada persentuhan tapi belum zina, maka had zina belum dijatuhkan	
6	Batas maksimum positif tidak boleh dilewati dan batas bawah negati	Batas atas yang ditetapkan tidak boleh dilewati sedangkan batas bawahnya yang negatif dapat dilampaui	Tasaruf harta	Had atas yang tidak boleh dilampaui adalah riba; had bawah yang boleh dilewati adalah zakat (zakat sebagai batas negatif karena ia adalah batas minimal harta yang wajib dikeluarkan). Dua hal ini dapat dilampaui oleh shodaqoh. Dalam hal ini ada riba yang diperkenankan yaitu yang tidak melewati had	

f boleh dilew ati			atas (riba yang adl'afan mudha'afah)	
----------------------------	--	--	---	--

2) Metode Ta'wil dengan Pendekatan Saintifik

Secara etimologi, ta'wil berasal dari kata *al-awl*, yang berarti *ar-ruju' ila al-ashl* (kembali kepada asal). Sedangkan secara terminologi, ta'wil adalah membawa ayat kepada makna-makna lain yang masih mungkin di kandung oleh ayat tersebut. Dengan kata lain, ta'wil adalah pengalihan dari makna literal ke makna lain yang masih mungkin karena adanya *qarinah* (indikator) yang menunjukkan pemahaman ke makna yang bersifat esoteris, metaforis, dan kontekstual.

Muhammad Syahrur adalah salah seorang pemikir yang ikut menjadikan ta'wil sebagai metode untuk memahami al-Qur'an terutama untuk memahami ayat-ayat mutasyabihat. Namun pengertian ta'wil perspektif Syahrur berbeda dengan para ulama terdahulu. Syahrur menafsirkan ta'wil sebagai metode interpretasi yang notabene merupakan kerangka metodologi-hermeneutis untuk memahami ayat-ayat mutasyabihat.

Ada dua asumsi dasar yang dipegang oleh Syahrur berkaitan dengan metode ta'wil.

1. Wahyu tidak bertentangan dengan akal
2. Wahyu tidak bertentangan dengan realitas.

Dengan demikian, informasi-informasi yang terdapat dalam al-Qur'an jika dita'wilkan akan menjadi rasional dan sejalan dengan realitas empiris perkembangan teori ilmu pengetahuan.<sup>30</sup>

Mengenai Konstruksi metode ta'wil ilmi Muhammad Syahrur dapat disimpulkan sebagai berikut<sup>31</sup>:

<sup>30</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet III (Yogyakarta: LkiS, 2012), 208-212.

Tabel 4.2 Konstruksi metode *ta'wil 'ilmi*

Asumsi Dasar	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wahyu tidak bertentangan dengan akal</li> <li>• <i>Tsabat an-Nashsh wa taghayyur al-muhtawa.</i></li> </ul>
Objek/sasaran Ta'wil dan kerangka analisis	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ayat-ayat <i>mutasyabihat</i> yang berisi informasi tentang ilmu pengetahuan</li> <li>• Diferensiasi antara ayat muhkamat dan ayat mutasyabihat</li> </ul>
Prinsip-prinsip metodologi	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menguasai prinsip-prinsip linguistik (anti sinonimitas, memadukan perspektif sinkronis-diakronis, dan menguasai filologi)</li> <li>• Memahami perbedaan <i>inzal</i> dan <i>tanzil</i></li> <li>• Menggunakan <i>tartil</i></li> <li>• Prinsip holistik</li> <li>• Pendekatan <i>mawaqi an-nujum</i> (analisis sintagmatik)</li> <li>• Melakukan cross examination</li> </ul>
Macam-macam ta'wil	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ta'wil teoritis bersifat deduktif (dari teks ke realitas) dan bertujuan untuk menemukan teori.</li> </ul>

<sup>31</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet III (Yogyakarta: LkiS, 2012), 227.

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ta'wil empiris bersifat induktif dan bertujuan untuk justifikasi</li> </ul>
Sifat dan hasil ta'wil	Relatif (nisbi), sesuai dengan perkembangan teori ilmu pengetahuan
Tolak ukur dan validitas pengetahuan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menggunakan teori korespondensi (kesesuaian antara pemahaman teks dan realitas empiris).</li> <li>• Menggunakan teori koherensi (konsistensi filosofi antara premis-premis yang dibangun secara sistemik dan logis).</li> <li>• Menggunakan teori pragmatis (hasil ta'wil dipakai untuk mengembangkan sains modern dan membuktikan kemukjizatan al-Qur'an secara saintifik).</li> </ul>
Akar pemikiran dan basis teori	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Teori linguistik (al-Jurjani, Ibnu Jinni, Ibnu Faris) dan linguistik strukturalisme, Ferdinand de Saussure</li> <li>• Filsafat proses A.N. Whitehead dan Issac Newton</li> </ul>
Pendukung keilmuan	Linguistik (Semantik, semiotik, dan filologi), teori-teori ilmu pengetahuan, sains dan filsafat.
Hubungan antara teks, akal dan realitas	Bersifat fungsional-dialektis, bukan struktural hierarkhis

#### d. Sistematika Penafsiran

Apabila kita amati, maka penafsiran Syahrur dalam kitabnya *Qirā'ah muashiroh* seperti sistematika penafsiran tafsir tematik, diaman Syahrur menafsirkannya tidak berdasarkan *tartib mushafi* tapi justru lebih dengan menafsirkannya secara tema pertema. Pada pembahasan awal, Syahrur mengawali tafsirnya dengan mengungkap kalimat-kalimat yang selama ini dianggap sama. Prinsip antisionimitasnya mengantarkannya untuk mengungkapkan makna-makna tersebut. Syahrur yakin bahwa masing-masing kata memiliki makna yang berbeda.

Dalam penafsirannya, Syahrur terlebih dahulu menyantumkan ayat-ayat yang berhubungan dengan tema tersebut, baru kemudian menafsirkannya secara linguistik baru kemudian menggunakan metode *nazariyyatil hudūd* atau metode ta'wilnya. Metode *hudūd* Syahrur gunakan untuk menafsirkan ayat-ayat yang bersifat muhkamat sedangkan metode ta'wil digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat mutasyabihat.

### 3. Penafsiran Syahrur terhadap Ayat-Ayat Jilbab

#### a. QS. An-Nur:31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَتَحْفَظْنَ  
فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا<sup>ط</sup>  
وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ  
زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ  
بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ

إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ  
 نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَعِينَ غَيْرِ  
 أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ  
 يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ <sup>ط</sup> وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ  
 لِيُعْلَمَ مَا تَخْفِينَ <sup>ج</sup> مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ  
 الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾

Artinya: Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah Menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

## وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ

Sebuah perintah ganda telah dititahkan dan diberlakukan secara sama tanpa perbedaan, baik bagi mukmin laki-laki maupun perempuan. Perintah pertama adalah menahan pandangan dalam lafadz “*yaguddu min absārihim*”. Dalam redaksi ayat ini terdapat huruf jar “*min*” yang menunjukkan pengertian “sebagian dari sesuatu” (*li al-tab'id*) atau berfungsi menyebut “sebagian dari keseluruhan” (*juz'un min kullin*). Allah menyuruh kita untuk menahan sebagian dari pandangan bukan seluruh pandangan. Oleh karena itu, dalam ayat sebelumnya (QS. An-Nur:30), kaum laki-laki tidak disuruh untuk menundukkan seluruh pandangan matanya (memejamkan mata), ketika melihat perempuan lain. Sebaliknya, ketika laki-laki melihat perempuan lain terbuka aurat besarnya (*farji*), dia mestinya cukup melihatnya dengan pandangan yang lembut atau pura-pura tidak melihat sebab dalam konteks internal ayat itu, anjuran memejamkan atau menundukkan pandangan mata dikaitkan dengan perintah menjaga *farji*-nya.<sup>32</sup> Redaksi ayat ini tidak menyebutkan secara langsung obyek dari kata kerja *yaguddu*, baik bagi laki-laki maupun perempuan tanpa perbedaan, yaitu bahwa Tuhan tidak menegaskan kepada kita agar menahan pandangan dari apa? redaksi ayat menunjukkan bahwa hal itu diserahkan pada tuntutan situasi dan kondisi (*hasba al-zaman wa al-makan*) serta berlaku bagi laki-laki dan perempuan tanpa perbedaan. Redaksi ayat juga menggunakan kata kerja *gadḍa* yang dalam bahasa Arab menunjukkan arti “perbuatan yang lemah lembut”, bukan dengan perbuatan yang serampangan atau semena-mena. Menahan dalam kata *al-gaḍḍāḍah* mengandung pengertian “perlahan dan lemah lembut” sebagaimana dalam kalimat *gusnun gaḍḍan* yang berarti “dahan yang lentur tidak kaku”.

<sup>32</sup> Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS Printing Cemerlang, 2012) 274-275.

## وَتَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ

Perintah kedua adalah menjaga kemaluan dalam dua kondisi sebagaimana disebutkan dalam *kitabullah*, yaitu : pertama, menjaganya dari perbuatan zina dan setiap hubungan seksual yang tidak disyari'atkan. Kedua, menjaga kemaluan dari pandangan (*al-basar*).

## وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

Muhammad Syahrur membagi perhiasan perempuan pada surat an-Nur:31 yang terbagi menjadi dua yang mana merupakan konsep teori batas dalam berpakaian bagi perempuan . Pertama perhiasan yang nampak dan perhiasan yang tidak tampak. Yang dimaksud ayat ini perhiasan itu ada tiga:

- 1) Perhiasan yang berwujud benda (*zīnatul al-Asyā'*) yaitu perhiasan yang berupa penambahan suatu benda ke benda lain atau pada suatu tempat untuk memperindahkannya. Contoh : dekorasi di suatu ruangan, desain baju, jepitan rambut, anting, kalung, gelang dan lainnya.
- 2) Perhiasan tempat atau perhiasan lokasi (*zinatul mawaqi' auw zinatul makaniyah*). Perhiasan ini berupa ruang-ruang publik atau taman hijau di daerah perkotaan.
- 3) Perhiasan gabungan antara yang bersifat lokasi dan kebendaan (*zinatul makaniyah wa al-asya'*) pengertian ini diartikan bahwa perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan yang memenuhi bumi dengan berbagai bentuk perhiasan lokasi dan hiasan benda.

Syahrur membuat kategori batas minimal dan batas maksimal. Inilah bentuk aplikasi dari teori *hudūd*. Allah tidak menggunakan gaya ungkapan yang bersifat keras dan mengekang, tetapi Allah menggunakan gaya ungkapan yang mendidik agar supaya membentuk generasi muslim

dan muslimah yang mempunyai nilai integrasi tinggi memelihara kesopanan dan menjaga kemaluannya.

Tubuh perempuan dapat dibagi menjadi dua, yaitu: pertama, bagian tubuh yang terbuka secara alami. Dalam ayat diatas perlu dipahami bahwa sesungguhnya dalam tubuh perempuan terdapat perhiasan yang tersembunyi (*zinah mukhfiyah*). Perhiasan yang tampak adalah apa yang secara alami tampak pada tubuh perempuan, yaitu apa yang diperlihatkan oleh Allah dalam penciptaan tubuh perempuan seperti kepala, perut, punggung, dua kaki dan dua tangan karena kami meyakini bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dalam keadaan telanjang tanpa berpakaian.

Kedua, bagian tubuh yang tidak tampak secara alami, yaitu yang disembunyikan oleh Allah dalam bentuk dan susunan tubuh perempuan. Bagian yang tersembunyi ini disebut *al-juyub* atau bagian-bagian yang berlubang (bercelah). Kata *al-jayb* berasal dari kata *ja-ya-ba* seperti dalam perkataan *jabtu al-qamisa*, artinya aku melubangi bagian saku baju atau aku membuat saku pada baju. Kata *al-jayb* sebagaimana kita ketahui adalah bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan, bukan hanya satu tingkatan karna pada dasarnya kata *ja-ya-ba* berasal dari kata *ja-wa-ba* yang dalam bahasa Arab memiliki arti dasar “lubang yang terletak pada sesuatu dan juga berarti dialog tanya jawab. Istilah *al-juyub* pada tubuh perempuan memiliki dua tingkatan atau dua tingkatan sekaligus sebuah lubang yang secara rinci berupa : bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan, dan pantat. Semua bagian ini disebut *juyub* yang wajib ditutupi oleh perempuan.

Oleh karena itu, Allah berfirman *walyaḍribna bi khumūrihinna ‘ala juyūbihinna* (dan hendaklah mereka mengulurkan kerudung mereka di atas bagian *juyub* mereka). Allah memerintahkan perempuan yang beriman untuk menutup bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *al-juyub*, yaitu perhiasan yang tersembunyi secara fisik dan melarang mereka untuk memperlihatkan bagian tersebut. Hal ini

diisyaratkan dalam firman-Nya *wa la yubdīna zīnatahunna* (janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka). Penampakan (*al-ibda'*) hanya dilakukan pada sesuatu yang tersembunyi seperti dalam firmanNya "*in tubdū ma fi anfusikum aw tukhfūhu*" Q.S al-Baqarah: 284. Kata *al-ibda'* juga hanya diperuntukkan bagi obyek yang berakal seperti dalam firmanNya "*fabadatlahumā sau-ātuhuma*" Q.S Thaha:121. Sebagian orang menyangkal pendapat ini dengan menyatakan: "Bukankah mulut, hidung, kedua mata dan kedua telinga masuk dalam kategori al juyub? Kami menjawab:" Benar tetapi bagian-bagian tersebut adalah *juyub* yang tampak karena terletak di wajah. Padahal bagian kepala perempuan atau laki-laki merupakan bagian yang paling menonjol secara fisik yang berfungsi sebagai ciri khas manusia. "Berikut ini adalah pihak laki-laki yang boleh menyaksikan terbukanya bagian *juyub* perempuan, yaitu suami (*bu'ūlatuhunna*), bapak (*ābā'ihinna*), bapak suami (*ābā'u bu'ūlatihinna*), anak laki-laki (*abnā'ihinna*), anak laki-laki al-ba'l (*abnā' bu'ūlatihinna*), saudara laki-laki (*ikhwānihinna*), anak laki-laki dari saudara laki-laki (*banī ikhwānihinna*), anak-anak laki-laki saudara perempuan (*banī akhawātihinna*).

Sebuah pendapat menyatakan:"Apakah dengan demikian berarti bahwa seorang perempuan mukmin diperbolehkan terlihat polos tanpa busana di hadapan pihak-pihak yang tersebut dalam suat an-Nur:31? Syahrur pun menjawab:"Benar, hal itu boleh terjadi yaitu karena terpaksa, lengah ataupun keadaan darurat yang membahayakan. Jika pihak kaum mukmin hendak melarangnya, mereka berada pada wilayah aib dan rasa malu atau atas dasar batin sosial (*al-'urf*) masyarakat, bukan bagian dari hal haram atau halal. Karena ayat ini mencakup pihak suami. Jika seorang bapak melihat anak perempuannya dalam keadaan telanjang, dia tidak perlu mengatakan, "ini adalah hal yang haram", tetapi lebih tepat ia mengatakan "ini adalah hal yang aib memalukan". Alasan mengapa pihak maharim ini diletakkan dalam satu barisan dengan suami adalah karena bersama merekalah sebagian besar waktu perempuan itu

dihabiskan. Dengan demikian perempuan mukminah tersebut tidak perlu merasa berdosa jika berinteraksi dengan mereka.<sup>33</sup>

**b. QS Al-Ahzab:59**

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ  
يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا  
يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾

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

Ayat ini diturunkan dalam konteks kenabian, bukan sebagai syariat. Ayat ini juga berfungsi sebagai pengajaran untuk menghindari terjadinya gangguan sebagaimana yang dijelaskan dalam Q.S. Al-Ahzab:59. Ayat ini didahului dengan redaksi “*ya ayyuha al-nabi*” yang merupakan ciri ayat pengajaran (*ta’lim*), bukan ayat penetapan syari’at (*tasyri*). Di sisi lain, ayat ini diterapkan di Madinah dengan pemahaman yang bersifat lokal-temporal (*mahalliyan*) yang terkait dengan tidak adanya gangguan dari orang-orang fasiq terhadap para mukminat ketika mereka pergi untuk memenuhi kebutuhannya. Saat ini persyaratan dan faktor-faktor tersebut sudah hilang karena mekanisme pelaksanaan ayat ini tidak bersifat permanen. Ayat ini mengajarkan betapa para mukminat

<sup>33</sup> Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’ashirah*, terj. Sahiron Saymsudin dalam *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*, cet. 1, (Yogyakarta:Kalimedia, 2015), 245-251.

mengenakan pakaian luar atau pakaian untuk melakukan aktivitas sosial yang disebut sebagai jilbab. Jilbab berasal dari kata *jalaba* yang dalam bahasa Arab memiliki dua arti dasar, yaitu : pertama, mendatangkan sesuatu dari satu tempat ke tempat yang lain. Kedua, sesuatu yang meliputi dan menutup sesuatu yang lain. Kata al-jalabah berarti sobekan kain yang digunakan untuk menutupi luka sebelum bertambah parah dan bernanah. Dari pengertian ini muncul kata al-jilbab untuk perlindungan, yaitu pakaian luar yang dapat berbentuk celana panjang, baju, seragam resmi, mantel dan lain-lain. Seluruh bentuk pakaian semacam ini termasuk dalam pengertian *al-jalabib*. Oleh karena itu Allah berfirman *yudnīna ‘alayhinna min jalabībihinna* (Q.S Al-Ahzab:59). Dalam ayat ini digunakan huruf jar “*min*” untuk menunjukkan sebagian keseluruhan dan menggunakan kata *yudnīna* yang berfungsi untuk mendekatkan (*li al-taqrīb*). Kata ini berasal dari kata *danuwa-yadnu*. Kata *al-jalbu* dan *al-idna*’ memiliki makna yang serasi. Aktifitas mendekat disebut dengan kata *al-jalbu*. Baju yang tidak bersentuhan dengan tubuh disebut *al-danuwwu*. Sebagaimana yang digunakan dalam ayat *qaba qawsaini aw adna* yang artinya “*maka jadilah dia dekat* (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat lagi (al-Najm:9)

Ayat 59 surat al-Ahzab tersebut di atas berfungsi sebagai pengajaran, bukan sebagai penetapan hukum. Di dalamnya ditetapkan dua sebab pemberlakuan ajaran tersebut, yaitu pengetahuan dan adanya gangguan. Perempuan mukminah diwajibkan untuk menutup bagian-bagian tertentu dari tubuhnya yang apabila ditampakan akan menyebabkan adanya gangguan (*al-aza*’). Tetapi hal ini diberlakukan dalam kerangka pengajaran, bukan sebagai ketetapan hukum. Gangguan terdiri dari dua macam , yaitu yang bersifat alami dan bersifat sosial. Gangguan alami terkait dengan lingkungan geografis, seperti suhu udara dan cuaca. Perempuan mukminat hendaknya berpakaian sesuai dengan kondisi suhu udara dan cuaca yang ada di tempat tinggalnya sehingga tidak menimbulkan gangguan alami pada dirinya. Sebagian orang

mengatakan bahwa hal ini bukan masalah yang penting oleh karena itu tidak disebutkan dalam ayat. Ayat hanya mengaitkan adanya gangguan dengan pengetahuan. Firman Allah “*an yu'rafna fala yu'zayna*”. Perhatikan partikel “*fa*” yang menunjukkan adanya suatu sebab (*fa' al-sababiyah*) dan keberlanjutan (*ta'qib*) antara pengetahuan dan gangguan. Inilah yang kita sebut sebagai gangguan sosial (*al-aza' al-ijtima'i*). Seorang perempuan mukminah hendaknya mengenakan pakaian luarnya dan beraktifitas di masyarakat 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.

Agar manusia tidak berlebih-lebihan dalam berpakaian maka Nabi menetapkan batasan maksimal dalam berpakaian bagi perempuan melalui sabdanya (jika benar) *kullu al-mar'ah 'awratun ma'ada wajhiha wa kaffayha* (seluruh tubuh perempuan adalah aurat selain wajah dan kedua telapak tangannya). Disamping itu perlu dicatat bahwa sabda Nabi ini tidak bersifat abadi. Dalam hadis ini, Nabi telah membolehkan bagi perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya sebagai batas maksimal, tetapi Nabi tidak membolehkan perempuan dalam kondisi bagaimana pun untuk menutup wajah dan kedua telapak tangannya, karena wajah manusia adalah ciri khasnya. Jika seorang perempuan pergi ke luar dengan hanya berpakaian yang menutup daerah intim bagian bawahnya saja (*jujubuha al-sufliyah*), maka ia telah keluar dari batasan Allah dan jika ia keluar tanpa memperlihatkan sedikitpun dari anggota tubuhnya,

bahkan hingga wajah dan kedua telapak tangannya, maka ia telah keluar dari batasan Rasulullah.

Demikianlah Syahrur melihat bahwa pakaian mayoritas penduduk bumi berada pada wilayah antara batasan Allah dan batasan Rasulullah yang memang merupakan fitrah manusia dalam berpakaian pada kondisi tertentu maka berpakaian hingga mencapai garis batas yang ditentukan, baik maksimal maupun minimal dan pada kondisi yang lain terkadang melanggar batasan tersebut.<sup>34</sup>

### C. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran At-Ṭabari dan Muhammad Syahrur tentang ayat-ayat jilbab

#### 1. Aspek Metode Penafsiran

Metode adalah cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan”.<sup>35</sup> Dalam kaitannya dengan studi tafsir al-Qur'an, metode adalah suatu cara atau jalan tentang bagaimana menginterpretasikan suatu ayat al-Qur'an yang diturunkan Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW.

Bila ditinjau dari segi metode penafsirannya, At-Ṭabari menggunakan metode *tahlili* (analisis). Yang dimaksud dengan metode *tahlili* ialah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan berbagai aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang sedang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan dari mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut. Dalam menerapkan metode ini biasanya mufassir menguraikan makna yang dikandung oleh al-Qur'an, ayat demi

---

<sup>34</sup> Muhammad Syahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, terj. Sahiron Saymsudin dalam *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, cet. 1, (Yogyakarta:Kalimedia, 2015), 264-266

<sup>35</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima, “tentang metode”, dalam KBBI offline V.0.2.1

ayat dan surah demi surah sesuai dengan urutannya dalam mushaf.<sup>36</sup> Sedangkan Syahrur menggunakan metode *maudhu'i* yaitu metode tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki arah dan tema khusus dari berbagai macam tema yang berkaitan dengan alam dan kehidupan. Upaya mengaitkan antara satu ayat dengan ayat lainnya itu pada akhirnya akan mengantarkan mufasir kepada kesimpulan yang menyeluruh tentang masalah tertentu menurut pandangan al-Qur'an.<sup>37</sup> Hal tersebut dapat kita lihat dalam kitab tafsirnya yang membahas al-Qur'an berdasarkan tema per tema. Sedangkan teknik penafsirannya Syahrur menggunakan metode *hudūd* untuk menafsirkan ayat-ayat *muhkamat* dan metode *ta'wil* untuk menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat*. Namun perlu kita ketahui bahwa baik at-Ṭabari maupun Syahrur keduanya sama-sama menyertakan *ta'wil* akan tetapi *ta'wil* Syahrur berbeda dengan *ta'wil* yang digunakan para mufassir pada umumnya. *Ta'wil* tersebut sering disebut sebagai *ta'wil ilmi*.

*Ta'wil 'ilmi* versi Syahrur berbeda dengan *ta'wil* menurut para ulama terdahulu. Syahrur menilai *ta'wil* tidaklah disebut sebagai kegiatan memalingkan maksud suatu ayat dari makna yang *rajih* (kuat) ke makna yang *marjuh* (kurang kuat) karena adanya suatu *qorinah*, namun menurut Syahrur, *ta'wil* adalah suatu metode interpretasi yang *notabene* merupakan kerangka metodologi hermeneutis untuk memahami ayat-ayat *mutasyabihat*.<sup>38</sup> Baik Syahrur maupun ulama lain sepakat bahwa *ta'wil* digunakan untuk mengungkap ayat-ayat *mutasyabihat* namun ayat *mutasyabihat* pun berbeda makna dengan *mutasyabihat* versi ulama lain. Menurut Syahrur, ayat *mutasyabihat* adalah ayat-ayat yang membawa kemutlakan dalam kandungannya tetapi tetap relatif dalam pemahamannya

---

<sup>36</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta:Offset, 2000),68.

<sup>37</sup> Abd. al-Hayyi aal-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'iy: Suatu Pengantar, alih bahasa Suryana Jamrah*, (Jakarta: Rajawali Press, 1977), 5.

<sup>38</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,(Yogyakarta:LkiS Printing Cemerlang,2012)210-211.

sejalan dengan kemajuan ilmu pengetahuan, yang berupa seluruh ayat al-Qur'an kecuali ayat-ayat hukum dan ayat *tafshilul kitab* dan tidak ada kaitannya apakah ayat itu maknanya ambigu atau tidak. Sedangkan makna *mutasyabihat* pada umumnya disebut sebagai ayat yang mengandung kemungkinan makna banyak atau yang maknanya ambigu, atau ayat yang secara tekstual mengandung keserupaan antara Tuhan dengan makhluk-Nya<sup>39</sup>. Perbedaannya pun terdapat pada kaidah *ta'wilnya* dimana, *ta'wil* pada umumnya menggunakan analisis *bi al-ra'yi* sedangkan Syahrur menggunakan kaidah linguistik dan saintifik untuk *menta'wil* ayat-ayat *mutasyabihat*.

## 2. Aspek Corak Penafsiran

Corak atau yang disebut dengan *laun* dalam bahasa Arab yang berarti kecenderungan, pandangan, atau pemikiran yang mewarnai sebuah karya tafsir sekaligus mencerminkan latar belakang intelektual penafsirnya.<sup>40</sup>

Bila ditinjau dari segi coraknya, maka tafsir at-Ṭabari dapat digolongkan dalam tafsir *hukmi (fiqhi)* karena beliau juga seorang *fuqoha* yang juga menempuh jalan *istinbat* ketika menghadapi sebagian kasus hukum dan pemberian isyarat terhadap kata-kata yang sama *i'robnya*.<sup>41</sup> Sedangkan Tafsir Syahrur dapat digolongkan pada tafsir *lughawi* karena Syahrur menggunakan pendekatan linguistik dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Walaupun sebenarnya pendekatan linguistik bukan satu-satunya yang digunakan dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Beliau juga menggunakan pendekatan saintifik dan filosofis. Beliau lebih dahulu menafsirkan dengan mengungkapkan tafsir-tafsir

---

<sup>39</sup> Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta:LkiS Printing Cemerlang,2012)216-217

<sup>40</sup> Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: , Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, Departemen Agama RI, 2008), 78

<sup>41</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terj. Mudzakkir AS, (Jakarta:Litera Antar Nusa), 2001, 527.

secara bahasa sebelum kemudian menerapkan metode *hudūd* atau *ta'wilnya*. Namun sesungguhnya al-Tabari juga menyertakan penafsiran secara linguistik namun tidak mendominasi penafsiran karna sebagaimana kita tahu bahwa al-Tabari memasukkan berbagai macam sudut penafsiran di dalam tafsirnya.

### 3. Aspek Karakteristik Penafsiran

Karakteristik tafsir dapat dilihat pada aspek-aspek yang berkaitan dengan gaya bahasa, corak penafsiran, akurasi dan sumber penafsiran, konsistensi metodologis, sistematika, daya kritis, kecenderungan aliran yang diikuti dan objektivitas penafsirnya. Di antara karakteristik yang ada dalam tafsir al-Tabari adalah kompleksitas yang ada pada penafsiran beliau. Beliau tidak hanya memuat tentang satu sudut keilmuan namun beberapa sudut keilmuan, seperti halnya dalam segi linguistik, Ibn Jarir menggunakan bahasa Arab sebagai pegangan dengan bertumpu pada syair-syair Arab kuno dalam menjelaskan makna kosa kata, acuh terhadap aliran-aliran ilmu gramatika bahasa, dan penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal secara luas di kalangan masyarakat. Tafsirnya pun tergolong tafsir *bil ma'tsur* yang memuat penafsiran dan riwayat yang disandarkan pada sahabat, *tabi'in*, *tabi'ah* *tabi'in*. Beliau juga menggunakan metode *istinbat* ketika menghadapi sebagian kasus hukum dan pemberian isyarat terhadap kata-kata yang samar *i'rab*-nya. pemaparan *qirā'ah* secara variatif, dan dianalisis dengan cara dihubungkan dengan makna yang berbeda-beda, kemudian menjatuhkan pilihan pada satu *qirā'ah* tertentu yang dianggap paling kuat dan tepat. Selain itu sebagai seorang ilmuwan, At-Ṭabari tidak terjebak dalam belenggu *taqlid*, terutama dalam mendiskusikan persoalan-persoalan *fiqh*.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), 29-31.

Lain halnya dengan penafsiran Syahrur . Adapun Syahrur dalam penafsiran al-Qur'an menawarkan epistemologi barat. Ia beranggapan bahwa sumber pengetahuan adalah akal dan realitas (kealaman dan kemanusiaan) dan teks. Penggunaan akal sebagai sumber pengetahuan jelas terlihat dalam argumen Syahrur tentang persoalan asal-muasal hukum. Ke-*hudūd*-an syariat Muhammad, kematangan kemanusiaan Muhammad, penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum, dan argumentasi kemaslahatan sosial. Teori *hudūd* merupakan sebuah metode yang memahami ayat-ayat hukum (*muhkamat*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer, sehingga ajaran al-Qur'an tetap dapat kontekstual yang penting masih pada wilayah batas-batas hukum Allah. konsep ijtihad hanya berlaku dalam masalah-masalah hukum yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an yang di dalamnya memuat *hudūdullah*. Adapun untuk mengetahui validitas penafsiran Syahrur sebagai penalaran dan empiris yang dimunculkan oleh Syahrur dalam ilmu pengetahuan meniscayakan dipergunakannya teori koherensi dan korespondensi dalam mengungkap kebenaran. Syahrur juga berpegang pada beberapa prinsip. Di antaranya yaitu prinsip diferensiasi.

Perbedaan di atas seolah menunjukkan adanya pergeseran epistemologi di antara kedua tokoh tersebut. Karakteristik tafsir yang dihadirkan at-Ṭabaridengan jelas menunjukkan bahwa beliau dan tafsirnya tergolong dalam mufassir yang hidup di era formatis nalar mitis. Dimana sumber penafsirannya mayoritas diambil dari hadis, *qira'at*, pendapat para sahabat dan beberapa tingkat dibawahnya dan menggunakan *sya'ir-sya'ir jahiliyyah*. Tafsir di era ini memanglah dominan *bi al-riwāyah* sedangkan tafsir *bi al ra'yi* cenderung dihindari.

<sup>43</sup>Sedangkan Syahrur tergolong dalam mufassir era reformatif nalar kritis

---

<sup>43</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar:2008), 35.

karena sumber penafsirannya lebih cenderung diambil berdasarkan teks, akal, dan realitas.<sup>44</sup>

**Tabel 4.3 Perbedaan antara Tafsir Era Formatif dan Tafsir Era Reformatif<sup>45</sup>**

<b>Nama</b>	<b>Tafsir Era Formatif Nalar Mistis</b>	<b>Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis</b>
Sumber Penafsiran	Al-Qur'an, Hadis, ( <i>Aqwal/ijtihad</i> Nabi, sahabat, <i>tabi'in</i> dan <i>tabi'it tabi'in</i> ), <i>qira'at</i> , cerita <i>Israiliyyat</i> , sya'ir-sya'ir jahiliyyah	Al-Qur'an, realitas, akal, yang berdialektika secara sirkular dan fungsional. Sumber hadis jarang digunakan dan posisi teks al-Qur'an dan penafsir sebagai objek dan subjek sekaligus.
Metode dan Pendekatan Penafsiran	<i>Bir riwayat</i> , deduktif, disajikan secara oral melalui sistem periwayatan dan disertai analisis sedikit, sebatas kaidah-kaidah kebahasaan.	Bersifat interdisipliner, mulai dari tematik, hermeneutik, linguistik dengan pendekatan sosiologis, antropologis, historis dan disiplin keilmuan masing-masing mufasir.
Validitas Penafsiran	Shahih tidaknya sanad dan matan sebuah riwayat,	1. <i>Coherence</i> antara hasil penafsiran dan proposisi yang

<sup>44</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar:2008), 92.

<sup>45</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar:2008), 58 dan 113

	kesesuaian ( <i>coherency</i> ) antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan riwayat hadis <i>shohih</i> .	dibangun sebelumnya. 2. <i>Correspondent</i> , sesuai dengan fakta empiris 3. <i>Pragmatisme</i> , solutif dan sesuai kepentingan transformasi umat.
Karakteristik dan Tujuan Penafsiran	Minimnya budaya kritisisme, ijmali, praktis, implementatif. tujuan penafsiran relatif sekedar memahami makna, belum sampai ke dataran <i>maghza</i> . posisi teks sebagai subjek dan penafsiran sebagai objek.	Kritis, transformatif, solutif, non-ideologis. Menangkap ruh al-Qur'an. Tujuan penafsiran untuk transformasi dan perubahan, tidak hanya mengungkap makna tetapi juga <i>maghza</i> .

#### 4. Aspek sosio kultural

Sosiol kultural merupakan salah satu aspek yang memiliki arti penting dalam sebuah penafsiran. Sosio kultural adalah kondisi masyarakat yang melingkupi masa hidup seorang mufasir. At-Ṭabari muncul saat hilangnya Mu'tazilah setelah era al-Mutawakkil, dan munculnya aliran Asy'ariyyah yang sekarang lebih dikenal dengan aliran *Sunni*, dan aliran lain yang turut menyemarakkan bursa pemikiran di panggung sejarah umat Islam.<sup>46</sup> Sedangkan Syahrur tumbuh dan berkembang di masa yang gemilang yaitu masa dimana pemerintah Syiria memberikan perhatian yang tinggi terhadap dunia pendidikan. Hal

<sup>46</sup> Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), 27-29.

tersebut terbukti dengan banyaknya beasiswa yang diberikan kepada siswa dan Syahrur menjadi salah satu siswa yang mendapatkan beasiswa. Kondisi tersebut cukup memberikan motivasi bagi karier akademik Syahrur di Suriah sehingga ia dapat melanjutkan studinya ke Moskow Uni Soviet.<sup>47</sup>

### 5. Aspek Latar Belakang Pemikiran Mufassir.

Selain kondisi sosio kultural, faktor lain yang mempengaruhi mufassir, Latar belakang pemikiran mufassir ini, masih memiliki keterkaitan dengan kondisi sosial yang ditempati oleh mufassir. Karena interaksi mufassir dengan kehidupan sosial, baik itu interaksi dalam masyarakat ataupun dalam dunia pendidikan dapat memperluas wawasan pemikiran seorang mufassir.

Latar belakang penulisan tafsir al-Tabari di antaranya karena mulai munculnya varian riwayat, dari riwayat yang *shohih*, akurat dan valid hingga riwayat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan menurut parameter *sanad* dan *rijāl al-hadis* dan disiplin *Ulūmul hadis*.<sup>48</sup> Sedangkan Syahrur mulai menulis pemikirannya dalam tafsirnya karena kegelisahannya terhadap pemikiran Islam yang menetapkan sekaligus menerapkan hukum di masa kini dengan menggunakan alat yang menurutnya pantas untuk digunakan pada masa lampau. Aplikasi ini mengesankan Islam tidak lagi berstatus universal yang dinarasikan dalam prinsip *Shalih li kulli zaman wa al-makan*, tetapi hanya cenderung bersifat temporal dan lokal saja.

### 6. Produk Penafsiran terhadap Ayat-Ayat Jilbab

Apabila kita tinjau dari segi penafsiran maka akan kita temukan kesamaan di antara kedua mufassir yakni keduanya sepakat bahwa jilbab merupakan salah satu pakaian yang digunakan untuk menutupi aurat

---

<sup>47</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar:2008), 93.

<sup>48</sup>Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, *Studi Kitab Tafsir*, (Yogyakarta:Teras, 2004), 27-29.

wanita muslimah agar tidak diganggu oleh lelaki usil serta sebagai identitas wanita muslimah dan untuk menjaga kehormatan wanita agar tetap terpuji. Selain itu keduanya pun sama-sama menggunakan batasan muka dan kedua telapak tangan dalam menentukan batas menutup aurat walaupun Syahrur menggunakannya sebagai batas maksimal kewajiban menutup aurat. Dan keduanya juga sepakat bahwa aurat tidak boleh ditampakkan kepada laki-laki kecuali kepada orang-orang yang telah disebutkan dalam tafsirnya.

Sedangkan perbedaan di antara keduanya cukuplah signifikan, yakni dalam penentuan batasan aurat bagi perempuan. Jika al-Tabari menentukan bahwa perempuan wajib menutup auratnya kecuali muka dan telapak tangan saja berbeda dengan Syahrur yang menetapkan dua ketentuan yakni batas minimal dan batas maksimal. Batas maksimal menutup aurat sama dengan penafsiran al-Tabari yakni mengecualikan muka dan telapak tangan saja sedangkan batas minimalnya adalah hanya menutup pada aurat besarnya saja seperti bagian payudara, *qubul* dan *dubur* dan daerah intim lainnya.

#### **D. Kontekstualisasi penafsiran Al Ṭabari dan Muhammad Shahrur terhadap penggunaan jilbab di Indonesia**

Jilbab kini menjadi fenomena yang kaya makna dan penuh nuansa . Ia berfungsi sebagai bahasa yang menyampaikan pesan sosial dan budaya, sebuah praktek yang telah hadir dalam sejarah zaman. Pada tahun 1980-an, kasus pelarangan berjilbab muncul di Indonesia. Mereka yang berjilbab dilarang sekolah di sekolah umum dan tidak diterima di instansi pemerintah, perusahaan dan lain sebagainya. Namun pada tahun 1990, keadaan itu berbalik, pelarangan siswi berjilbab di sekolah umum dicabut dan diberlakukan surat keputusan diperbolehkannya pelajar putri sekolah dengan jilbabnya. Setelah itu, jilbab menjadi semacam tren dan merambah ke seluruh kalangan di Indonesia. Walaupun demikian banyak pula yang menggunakan jilbab (kerudung) tetapi memakai pakaian yang masih

transparan dan menggambarkan bentuk tubuh yang lebih sering disebut jilbab gaul yang mengindikasikan krisis identitas.<sup>49</sup> Padahal kriteria jilbab dalam al-qur'an diantaranya adalah tidak boleh transparan, tidak memperlihatkan lekuk tubuh, sederhana, tidak mencolok, tidak seperti kaum kafir dan tidak seperti pakaian laki-laki. Hal tersebut dikarenakan pemahaman sebagian kalangan di Indonesia mengartikan jilbab sebagai penutup kepala *an sich*. Namun pemaknaan tersebut tidaklah tepat karena jilbab secara asal merupakan atribut untuk menutupi aurat perempuan. Hal ini dimaksudkan sebagai langkah preventif terhadap lawan jenis, khususnya daerah-daerah tubuh yang bisa mengakibatkan munculnya hasrat seksual.<sup>50</sup>

Dalam penggunaan jilbab, alangkah baiknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi dan budaya Indonesia. Adapun pemakaian jilbab yang kita kenal pada umumnya yakni menutupi seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan bahkan juga mengenakan cadar merupakan kebudayaan Arab, yang disesuaikan dengan kondisi daerah mereka yang sangat panas sehingga mereka perlu untuk menutupi seluruh tubuhnya dari panas yang sangat terik. Begitu juga dengan Indonesia, setiap daerah di Indonesia memiliki kebiasaan yang berbeda-beda dalam berpakaian. Fenomena pemakaian jilbab di Indonesia beragam. Keragaman tersebut dapat kita lihat bukan hanya dari masyarakat awam namun juga dari para akademisi bahkan tokoh-tokoh agama sekalipun. Di Indonesia, akan dapat kita temukan muslimah yang menutup seluruh tubuhnya dan hanya memperlihatkan kedua matanya, ada pula yang hanya memperlihatkan wajahnya dan ada pula yang hanya menggunakan selendang (*slayer*) untuk menutupi kepalanya namun memperlihatkan bagian lehernya, ada pula yang tidak menutupi bagian kepala hingga lehernya namun memakai atasan dan bawahan yang panjang hingga ke mata kaki dan ada pula di

---

<sup>49</sup> Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), 80.

<sup>50</sup> Fikria Najitama, *Jilbab dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur IAINU Kebumen*, 16-17.

antara mereka menutup rapat bagian atas namun membiarkan aurat yang lain terbuka. Mereka berjilbab namun lekuk tubuhnya terlihat dengan jelas. Padahal Islam mengharamkan wanita mengenakan Pakaian yang ketat dan transparan seperti yang disebutkan dalam *As-shahih* dari Abu Hurairah ra, ia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda:

*“Ada dua macam penduduk neraka yang keduanya belum kelihatan olehku. Yang pertama, kaum yang memiliki cambuk seperti ekor sapi, yang digunakan untuk memukul orang. Yang kedua, wanita-wanita berpakaian, tetapi sama juga dengan bertelanjang (karena pakaiannya terlalu minim, tipis atau tembus pandang, terlalu ketat, atau pakaian yang merangsang pria karena sebagian auratnya terbuka), dan wanita-wanita yang mudah dirayu atau suka merayu, rambut mereka (disasak) bagaikan punuk onta. Wanita-wanita tersebut tidak dapat masuk surga, bahkan tidak dapat mencium bau surga. Padahal bau surga dapat tercium dari jarak yang jauh. (HR. Muslim)<sup>51</sup>*

Pakaian yang dimaksud dapat dibuat dalam bentuk apapun, modelnya sesuai selera, asal bagian tubuh terutama bagian pantat dan dada tertutup, rapi, longgar dan tidak menonjol. Jenis kain yang digunakan juga tidak transparan agar tidak tampak bayangan tubuhnya, sehingga pakaian tersebut tidak dikategorikan sebagian pakaian setengah telanjang.

Di samping itu, mereka juga mempunyai pakaian tradisional sendiri, seperti kebaya dan baju kurung. Jika dilihat karakter pakaian tersebut hampir mirip dengan jilbab gaya Arab. Bedanya hanya dalam penutup kepala (*khimar*). Hal ini dapat dimengerti berkaitan dengan karakter masyarakat Indonesia yang memandang daerah kepala sebagai daerah yang ‘biasa nampak’. Hal tersebut tentunya sangat berlainan dengan keadaan di daerah lain. Perbedaan inilah yang seharusnya menjadikan dasar untuk merumuskan hukum, hal ini sesuai dengan kaidah “suatu hukum terkait dengan ‘ilat, dimana ada ‘ilat disitu ada hukum. Jika ‘ilat

---

<sup>51</sup> Imam Muslim, *Terjemah Hadist Shahih Muslim*, terj. Ma’mur Daud, cet. 1, (Malaysia:Klang Book Center, 1988), 117

berubah hukum pun akan berubah. Sehingga kita tidak bisa dengan serta merta menghukumi salah (berdosa) pada mereka yang menggunakan jilbab dengan model yang berbeda-beda. Namun walalupun demikian hukum berjilbab tetaplah wajib hanya saja penggunaan mereka tentulah berbeda-beda.

Tidak dapat disangkal bahwa mengentalnya kesadaran beragama merupakan salah satu faktor utamanya. Namun, agaknya itu tidak dapat dinyatakan bahwa itulah satu-satunya faktor. Karena diakui atau tidak, ada wanita-wanita yang memakai jilbab tetapi apa yang dipakainya, atau gerak-gerik yang diperagakannya tidak sejalan dengan tuntunan agama dan budaya masyarakat Islam.<sup>52</sup> Meskipun mayoritas penggunaan jilbab di Indonesia hanya digunakan sebagai gaya tren busana, ketika sudah memenuhi syari'at yang telah ditentukan dan disertai dengan norma-norma agama, itu sudah perbuatan baik. Perlu diingat bahwa mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, meskipun demikian, Indonesia bukan negara Islam melainkan negara pancasila, di negara Indonesia diberi kebebasan terhadap ideologi yang dimiliki oleh masing-masing agama. Ketika dalam Al-Qur'an terdapat hujjah yang jelas, jika Allah belum memberi hidayah, maka tidak akan memberi dampak. Dalam Islam masalah menutup aurat merupakan suatu kewajiban, namun ketika pemakaian jilbab dipaksakan dalam suatu negara, masyarakat akan merasa kesulitan, dan bukan tidak mungkin mereka akan merasa tertekan dalam agama Islam, lebih baik wanita yang belum berjilbab diarahkan dan dibimbing ke jalan yang benar. Sedangkan wanita yang sudah berjilbab jangan menanggalkannya, dan yang belum berjilbab hargailah yang sudah berjilbab, dan sebaliknya. Karena wanita yang mengenakan jilbab melakukan sikap kehati-hatian dalam melakukan ajaran agama Islam.<sup>53</sup> Kaum wanita Muslimah yang menjalankan perintah agama, dan tidak ingin jatuh ke lembah fitnah, yang

---

<sup>52</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, xi

<sup>53</sup> Mufasiroh, *Studi Komparasi Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim terhadap Ayat-Ayat Jilbab*, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo, 2015, 107-111.

dapat menentukan memakai jilbab yang diinginkan dan sesuai dengan situasi dan kondisi yang mereka hadapi. Syari'at dalam hal ini tidak menentukan hukum yang pasti.<sup>54</sup>

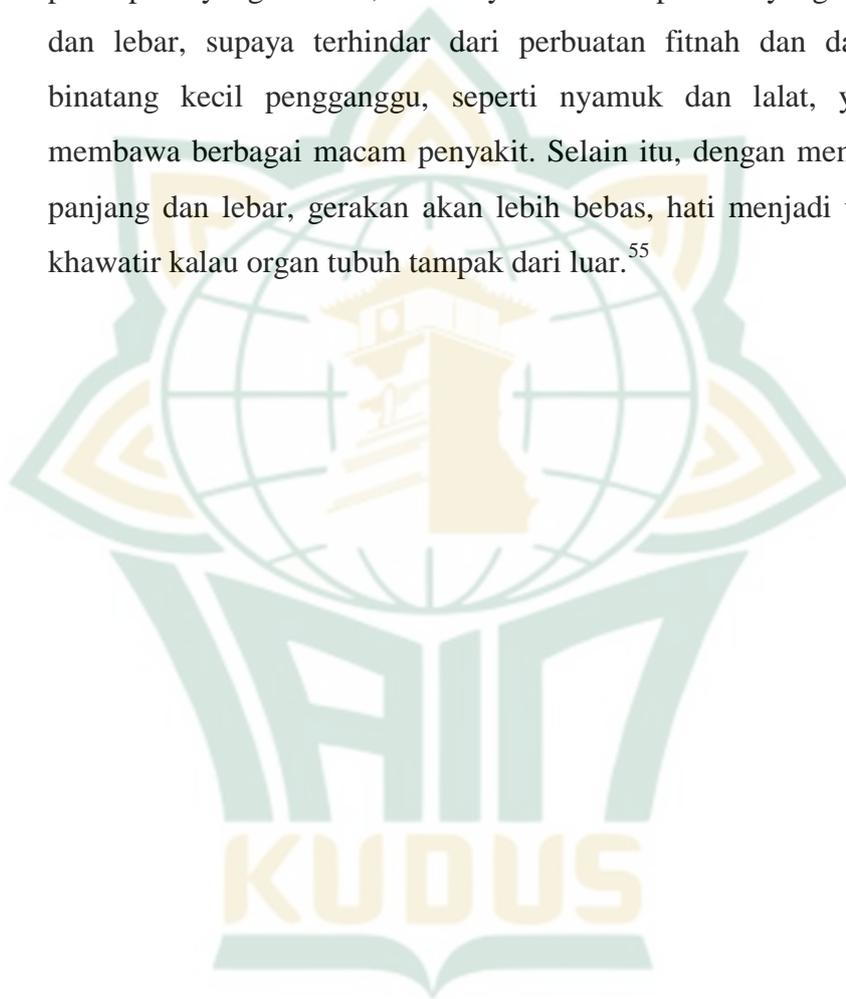
Dilihat dari kontekstualitas jilbab masa kini di Indonesia, dapat dipahami bahwa yang diperlukan oleh Al-Qur'an ialah menutupi aurat, bukan memakai jilbab. Jadi ketika aurat sudah tertutupi, maka model pakaian apapun dan bagaimanapun tidak menjadi masalah, karena Al-Qur'an tidak menentukan satu model dalam berpakaian. Pada masa sekarang, pemikiran tentang jilbab dari al-Ṭabari memang baik diterapkan dan pada kenyataannya telah dipraktekkan oleh sebagian muslimah di Indonesia. Namun lain halnya untuk menerapkan pemikiran Syahrur. Adapun konsep jilbab Syahrur juga relevan untuk diterapkan di masa sekarang, walaupun bila berkaitan dengan batas minimal yang ditetapkannya sangat berbahaya, yakni hanya menutup aurat besarnya (bagian intim) saja seperti kemaluan dan payudara. Ketentuan tersebut tidaklah sesuai dengan syari'at bahkan tradisi yang ada di Indonesia. Walaupun demikian, sesungguhnya Syahrur tidak menyerukan kepada perempuan agar hanya menutup daerah intimnya saja dan membiarkan bagian lain terbuka. Walaupun terjadi karena lengah atau terpaksa maka tidak ada yang dihukumi haram akan tetapi hanya sekedar tercela (kurang baik) tapi tidak haram. Namun prinsip 'lokalitas' dan konsep jilbab Syahrur yang fleksibel merupakan sendi penting yang dapat diakomodir, berkaitan dengan perubahan situasi dan juga perbedaan adat dan kebiasaan dalam komunitas masyarakat.

Pemikiran tentang jilbab dari kedua tokoh yang dikaji oleh penulis sama-sama baik diterapkan. Ketika pendapat at-Ṭabari ingin diterapkan oleh wanita yang sangat ingin berhati-hati dalam menutupi auratnya dan hanya ingin menampakkan kepada suaminya saja, itu merupakan perbuatan yang sangat mulia. Namun, ketika seorang wanita tidak ingin

---

<sup>54</sup> Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al-Qur'an dan As-SUNNAH*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2008), 76

menutup auratnya ataupun belum ingin memakai jilbab, maka tidak masalah, karena dalam Al-Qur'an tidak dijelaskan batasan aurat secara tegas, dan hanya menjelaskan agar menggunakan pakaian yang sopan, tidak ketat, dan tidak transparan. Meskipun demikian, ada baiknya menjadi perempuan yang salehah, sebaiknya memakai pakaian yang lebih panjang dan lebar, supaya terhindar dari perbuatan fitnah dan dari binatang-binatang kecil pengganggu, seperti nyamuk dan lalat, yang kadang membawa berbagai macam penyakit. Selain itu, dengan memakai busana panjang dan lebar, gerakan akan lebih bebas, hati menjadi tenang, tidak khawatir kalau organ tubuh tampak dari luar.<sup>55</sup>



---

<sup>55</sup> Sri Suhandjati Sukri, *Ensiklopedi Islam Perempuan: Dari Aborsi Hingga Misogini*, (Bandung: Nuansa, 2009), Cet. I, 161-162