

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

PEMIKIRAN FIKIH KONTEMPORER MUHAMAD SYAHRUR TENTANG POLIGAMI DAN JILBAB

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Journal volume
Authors	Mustaqim, Abdul
Publisher	Syariah Faculty, IAIN Purwokerto
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-23 09:26:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/220757

PEMIKIRAN FIKIH KONTEMPORER MUḤAMMAD SYAḤRŪR TENTANG POLIGAMI DAN JILBAB

Abdul Mustaqim

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta
Email: taqim_dr@yahoo.com*

Abstract

One fresh contribution to the contemporary study of fikih (Islamic jurisprudence) is the theory of limits (*nazariyyah al-ḥudūd*) promoted by a Syrian liberal Islamic figure, Muḥammad Syaḥrūr. Syaḥrūr's theory of limits solves the epistemological deadlock of previous works. Syaḥrūr asserts that the theory of limits is an approach within *ijtihad* (individual interpretation) to study the *muḥkamāt* verses (clear and direct verses of law) of the Qur'an. The term "limit" (*ḥudūd*) used by Syaḥrūr refers to the meaning of "the bounds or restrictions of God which should not be violated, contained in the dynamic, flexible, and elastic domain of *ijtihad*. By using the theory of limit, Syaḥrūr tries to re-constructs both concept polygamy and *jilbāb* as contribution to the contemporary study of Islamic jurisprudence.

Kata Kunci: *fikih kontemporer, teori ḥudūd, pendekatan tartīl, poligami, Jilbab*

A. Pendahuluan

Salah satu isu yang terus bergulir dalam kajian fikih kontemporer adalah isu-isu gender (*al-qaḍāyā al-mutajandirah*), di mana konsep poligami dan jilbab sering menjadi perbincangan yang tak pernah kunjung selesai. Polemik mengenai boleh tidaknya berpoligami bagi kaum laki-laki, dan wajib tidaknya berjilbab bagi kaum perempuan tetap menarik untuk dicermati. Berbagai metode dan pendekatan telah dilakukan oleh para ulama dalam menjelaskan tentang kedua masalah tersebut, namun hal itu tidak berarti menghentikan upaya pengembangan metodologi *istinbāt al-aḥkām* (penggalan hukum) untuk mengembangkan kajian fikih kontemporer, yang mampu menjawab tantangan zaman.

Semangat semacam inilah yang hendak dilakukan Muḥammad Syaḥrūr, seorang pemikir

kontemporer dari Arab-Syiria, yang mencoba "menawarkan" metodologi baru dengan teori batas (*nazariyyah al-ḥudūd*) dalam menafsirkan al-Qur'an tentang ayat-ayat hukum terkait dengan masalah poligami dan jilbab. Bagaimanapun pengembangan metodologi merupakan keniscayaan bagi pengembangan ilmu pengetahuan, termasuk dalam kajian hukum Islam (baca: fikih). Jika sekarang Barat bisa lebih maju dari pada Timur dalam dunia ilmu pengetahuan, hal itu karena Barat mampu menguasai dan mengembangkan aspek-aspek metodologinya.¹ Maka hal yang sama mestinya juga bisa dilakukan dalam kajian pemikiran fikih kontemporer.

Sebagaimana dikatakan Peter Clark,² pada tahun 1990-an dunia Arab pernah diguncangkan oleh munculnya buku yang sangat kontroversial karya Syaḥrūr, yaitu *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah*

Mu'āṣirah. Buku tersebut mencoba mengungkap gagasan-gagasan baru yang cerdas dan liberal mengenai konsep-konsep al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan diskursus teologi, hukum, moral, maupun isu gender, seperti masalah poligami, jilbab dan sebagainya.

Artikel ini secara khusus hanya akan membincang tentang bagaimana pandangan Syaḥrūr tentang konsep poligami dan jilbab dalam konteks pengembangan fikih kontemporer? Bagaimana implikasi-implikasi dari pemikiran Syaḥrūr, baik secara teoritis-metodologis maupun praktis-implementatif?

B. Sekilas Tentang Syaḥrūr dan Karier Akademiknya.

Syaḥrūr, nama lengkapnya adalah Muhammad Ibnu Da'ib Syaḥrūr. Beliau adalah seorang pemikir muslim kontemporer yang lahir pada tanggal 11 Maret tahun 1938 di Damaskus (Syiria). Pada awalnya Syaḥrūr tidak mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara intensif, karena setelah menamatkan sekolah di tingkat menengah, beliau kemudian pergi ke Uni Soviet untuk belajar teknik di Moskow. Setelah menyelesaikan S1, kemudian beliau kembali ke Syiria pada tahun 1964 dan bekerja sebagai dosen di Universitas Damaskus.³

Kemudian pada tahun 1967, Syaḥrūr memperoleh kesempatan untuk melakukan penelitian di Imperial College London, Inggris. Namun kemudian Syaḥrūr terpaksa kembali lagi ke Syiria, sebab pada waktu itu tepatnya bulan Juni tahun 1967 terjadi perang selama enam hari antara Arab (gabungan Mesir, Yordania dan Syiria) melawan Israil yang mengakibatkan hubungan diplomatik antara Syiria dengan Inggris terputus, sebab Inggris dalam hal ini berpihak ke Israil. Akhirnya, Syaḥrūr memutuskan untuk pergi ke Dublin Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus untuk mengambil program

Master dan Ph.D di The National University of Ireland (NUI) dengan mengambil bidang Teknik Pondasi dan Mekanika Tanah (*al-Handasah al-Madaniyyah*).

Kemudian pada 1969, ia meraih gelar Master of Science. Di samping Master of Science, ia juga meraih gelar Doktor diraih pada tahun 1972.⁴ Syaḥrūr, hingga sekarang, masih tetap tercatat sebagai tenaga edukatif pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus tersebut dalam bidang mekanika tanah dan geologi dan menjadi konsultan di bidang teknik.⁵ Selanjutnya, pada tahun 1995, Syaḥrūr juga pernah diundang untuk menjadi peserta kehormatan dan ikut terlibat dalam debat publik mengenai pemikiran keislaman di Libanon dan Maroko.⁶ Meskipun basis pendidikan Syaḥrūr awal adalah teknik, namun kemudian ia tertarik mengkaji al-Qur'an secara lebih serius dengan pendekatan ilmu filsafat bahasa dan dibingkai dengan teori ilmu eksaknya, bahkan beliau juga menulis buku dan artikel tentang pemikiran keislaman untuk merespon isu-isu kontemporer.

Perhatian Syaḥrūr terhadap kajian ilmu-ilmu keislaman sebenarnya dimulai sejak dia berada di Dublin Irlandia pada tahun 1970-1980 ketika beliau sedang mengambil program master dan doktor. Di samping itu, peranan temannya doktor Ja'far Dakk al-Bāb juga sangat besar. Berkat pertemuannya dengan Ja'far pada tahun 1958 dan 1964, Syaḥrūr dapat belajar banyak tentang ilmu-ilmu bahasa.⁷ Bukunya yang pertama kali terbit adalah *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* pada tahun 1990. Buku tersebut sesungguhnya merupakan hasil pengendapan pemikiran yang cukup panjang, sekitar 20 tahun. Pada fase pertama, yaitu tahun 1970-1980 Syaḥrūr merasa bahwa kajian keislaman yang selama ini dilakukan kurang membuahkan hasil, dan tidak ada teori yang baru yang diperolehnya. Mengapa, karena dia merasa bahwa selama ini

dirinya masih terkungkung dalam “kerangkeng” literatur-literatur keislaman klasik yang cenderung memandang “Islam” sebagai ideologi (*al-aqīdah*), baik dalam bentuk pemikiran Kalam (Islamic Theology) maupun Fikih. Sebagai implikasinya, maka pemikiran Fikih akan mengalami stagnasi dan tidak bergerak sama sekali, sebab selama ini seolah pemikiran Fikih Islam dianggap telah final.

Lebih lanjut, menurut Eikelman-Piscatori --sebagaimana dikutip Bisri Effendi--, buku tersebut secara umum mencoba melancarkan kritik terhadap kebijakan agama konvensional maupun kepastian radikal keagamaan yang tidak toleran. Dari situ, maka dapat dilihat bahwa apa yang diinginkan Syaḥrūr sebenarnya adalah perlunya menafsirkan ulang ayat-ayat sesuai perkembangan dan interaksi antara generasi, serta mendobrak kejumudan penafsiran al-Qur’an.⁸ Dalam konteks hermeneutis, Syaḥrūr memperkenalkan istilah *ṣabāt al-naṣṣ wa taḥayyur al-muḥtawā*, artinya bahwa al-Qur’an itu teksnya tetap, namun kandungan makna teks mengalami perubahan, sehingga dapat ditafsirkan secara dinamis seiring dengan perkembangan zaman.

Syaḥrūr termasuk pemikir kontemporer yang produktif (*al-mufakkir al-muntij*), terbukti selain *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qira’ah Mu’āṣirah* bermunculan pula karya-karya lain seperti 1) *Dirāsah Islāmiyyah Mu’āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama’* (1994), 2) *al-Islām wa al-Imān; Manẓumāt al-Qiyām* (1996), 3) *Masyrū’ Mīṣāq al-‘Amal al-Islāmī* (1999) dan terakhir adalah buku *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fikihi al-Islāmī* (2000).

Di samping itu, Syaḥrūr juga kerap menyumbangkan ide kreatifnya lewat artikel-artikel dalam seminar atau media publikasi, seperti “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies”, dalam, Muslim Politics Report, 14 (1997), dan “Islam and the 1995 Beijing

World Conference on Woman”, dalam, Kuwaiti Newspaper, dan kemudian dipublikasikan juga dalam, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).

C. Rekonstruksi Konsep Poligami

Salah satu isu gender yang hingga sekarang selalu menjadi polemik adalah masalah poligami. Sebenarnya dalam konteks artikel ini, istilah yang tepat adalah poligini, yakni praktik pernikahan di mana seorang laki-laki memiliki istri lebih dari satu. Sementara istilah poligami mengandung tiga bentuk pernikahan, yaitu poligini (seorang pria memiliki beberapa istri sekaligus), poliandri (seorang wanita memiliki beberapa suami sekaligus), dan pernikahan kelompok (bahasa Inggris: *group marriage*, yaitu kombinasi poligini dan poliandri).⁹ Ketiga bentuk poligami tersebut ditemukan dalam sejarah, namun poligini merupakan bentuk yang paling umum terjadi, namun sayangnya di masyarakat istilah poligami itulah yang lebih populer untuk menyebut praktik poligini.

Sebagian orang menganggap bahwa al-Qur’an memperlakukan perempuan secara tidak adil, karena memperbolehkan poligami. Terlebih jika melihat fenomena Nabi Muhammad Saw. yang berpoligami lebih dari empat istri,¹⁰ sampai-sampai ada orientalis menuduh bahwa Nabi Saw adalah seorang yang *hiper sex (rajul syahwanī)* yang selalu memperturutkan hawa nafsunya. Tuduhan tersebut dibantah oleh orientalis lain seperti Loria Valeri, beliau memandang bahwa tuduhan semacam itu sebagai perbuatan aniaya. Sebab poligami Nabi Muhammad Saw dengan istri-istrinya yang suci itu, bukanlah dorongan nafsu dirinya sendiri dan

itu pun dalam ikatan dan batas-batas yang telah ditentukan. Dalam menjawab tuduhan terhadap Nabi Muhammad, Valeri mengatakan dengan lantang dan argumentatif: “Muhammad bukanlah bukan orang yang bersyahwat tinggi (*hypersex*) sebagaimana dituduhkan orang secara zalim dan penuh permusuhan. Beliau adalah orang *zāhid*, tiada menyukai kesenangan duniawi”.¹¹ Tidak berlebihan jika penulis berkata bahwa tuduhan tersebut merupakan pembunuhan karakter terhadap pribadi Nabi Saw, karena ternyata praktik poligini Nabi Saw tidak pada orientasi seksual, tetapi berorientasi pada menyelesaikan problem sosial.¹²

Sementara itu, pandangan para ulama tentang konsep poligami, termasuk tentang poligami Nabi Saw sangat beragam. Al-Ṭāhir al-Ḥaddād misalnya menyatakan bahwa poligami Nabi Saw lebih dari empat, bukanlah *tasyrīʿ* untuk umatnya. Karena hal itu dilakukan sebelum ada pembatasan poligami (*taḥdīd*)¹³ dan tuntutan kondisi sosial-politik ketika itu, sangat jelas, yakni untuk membantu sejumlah penduduk Madinah mencapai ketentraman (*civil order*).¹⁴

Sementara itu, Fazlur Rahman juga menyatakan bahwa al-Qur’an secara hukum mengakui adanya sistem poligami, namun al-Qur’an juga membatasi poligami, yaitu bahwa jumlah istri maksimal empat dan menggariskan tuntunan penting untuk berlaku adil serta meningkatkan nasib kaum perempuan, dan secara keseluruhan, poligami ketika itu tidaklah terlalu buruk di dunia Arab.¹⁵

Bagi Rahman, sebagaimana dikutip Khairuddin Nasution, ayat poligami berhubungan dan merupakan jawaban *ad hoc* terhadap masalah sosial yang terjadi ketika itu. Karena itu, ayat tersebut dapat

dikategorikan sebagai ayat yang bersifat kontekstual, tergantung pada tuntutan problem sosial yang ada.¹⁶ Satu hal yang penting untuk diingat yaitu bahwa al-Qur’an bukan sebuah dokumen hukum, tetapi sebuah kitab tentang prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral, meskipun ia mengandung pernyataan-pernyataan hukum yang penting yang dikeluarkan selama proses pembinaan masyarakat. Nah, ketetapan hukum dan reformasi hukum yang paling penting dari al-Qur’an mengenai masalah poligami, adalah bahwa al-Qur’an membatasi jumlah istri maksimal empat.¹⁷

Bagaimana dengan pandangan Syaḥrūr mengenai poligami? Beliau melihat bahwa masalah poligami merupakan salah satu tema penting yang mendapat perhatian khusus dari Allah Swt. Menurut Syaḥrūr, para mufasir dan ahli fikih telah mengabaikan redaksi umum ayat tersebut dan mengabaikan keterkaitan erat antara poligami dengan masalah penyantunan kepada para janda dan anak-anak yatim.¹⁸ Padahal masalah poligami sangat terkait dengan masalah penyantunan anak yatim dan para janda. Syaḥrūr lalu mencoba membuktikan hal itu melalui metode *tartīl* nya dengan analisis paradigmatik-sintagmatis, sebagai berikut:

Pada ayat pertama surat al-Nisā’, Allah mengajak manusia untuk bertakwa kepada Tuhannya, menyambung tali silaturahmi antara manusia secara umum, tanpa dibatasi sekat-sekat hubungan keluarga atau kesukuan secara sempit. Dalam hal ini Allah Swt berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ
وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا
وِنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan isterinya; dan daripada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.” (Q.S al-Nisā’ (4) :1)

Kemudian setelah itu, dilanjutkan dengan pembicaraan mengenai masalah penyantunan anak yatim dan larangan memakan harta mereka. Allah Swt berfirman:”

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.” (Q.S al-Nisā’ (4) :2).

Baru setelah itu, Allah Swt melanjutkan pembicaraannya mengenai masalah poligami. Sedemikian pentingnya masalah poligami, sehingga secara struktural ayat tentang poligami diletakkan pada awal-awal surat al-Nisā’, yakni ayat ke 3 dari surat al-Nisā’. Firman Allah Swt:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء: 3)

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil[265],

maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.” (Q.S. al-Nisā’ [4]:3).

Elaborasi Syaḥrūr mengenai konsep poligami memperlihatkan bahwa ia sangat mempertimbangkan aspek struktur kalimat dan relasi sintagmatik-paradigmatik dalam ayat-ayat yang berbicara tentang poligami. Pengaruh strukturalisme F. de Saussure (1857 – 1913) – Bapak Linguistik Modern -- sangat tampak di sini. Ia juga menggunakan pendekatan *tartīl*, yaitu mengumpulkan ayat-ayat setema untuk mendapatkan pandangan yang komprehensif, dan menghubungkan konsep poligami dengan konsep yang lain, seperti penyantunan janda dan anak yatim, sehingga tidak terjebak pada pemahaman parsial (*‘adam al-wuqū’ fī al-ta’dīyyah*).¹⁹ Dengan pendekatan *tartīl* tersebut, Syaḥrūr sampai pada kesimpulan bahwa konsep poligami tidak bisa dipisahkan dengan konsep tentang penyantunan para janda dan anak yatim. Poligami dibolehkan hanya dalam kondisi darurat dan pada dasarnya Islam menganut prinsip monogami. Dengan tegas ia menyatakan:”*ta’addud al-zawjāt zurūf idṭirāriyyah wa anna asās al-‘adad fī al-zawāj huwa al-wiḥdah*.”²⁰

Yang menarik dalam pemikiran Syaḥrūr adalah ketika ia menganalisis masalah poligami dengan teori *ḥudūd*. Teori tersebut dibangun atas asumsi bahwa risalah Islam yang dibawa Muḥammad Saw. adalah risalah yang bersifat mendunia (*‘ālamīyyah*) dan dinamis, sehingga ia akan tetap relevan dalam setiap zaman dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Dalam teori *ḥudūd*, ada istilah *ḥadd al-adnā* (batas minimal) dan *ḥadd al-a’lā* (batas maksimal). Seorang mujtahid diberi kebebasan untuk berijtihad secara kreatif dalam bingkai *ḥudūd Allāh*, sepanjang tidak melanggar batas minimal dan batas maksimal tersebut.²¹ Ibarat seorang

pemain sepak bola ketika bermain di lapangan, ia harus kreatif dan canggih memainkan bola, hingga bisa memasukkannya ke gawang lawan, tetapi dalam saat yang sama ia dibatasi oleh batas-batas garis lapangan yang tidak boleh dilanggar.

Syaḥrūr membuat dua persyaratan bagi yang hendak berpoligami: *Pertama*, syarat *kammiyyah* (kuantitas) menyangkut batasan jumlah perempuan yang hendak dipoligami, (yakni batas minimal dua dan batas maksimal empat istri), seperti yang secara tekstual disebut dalam Q.S al-Nisā' [4]: 3. Hal ini karena tidak mungkin seorang suami menikahi hanya setengah istri. *Kedua*, syarat *naw'iyah* (kualitas), yakni menyangkut kualitas seseorang yang hendak melakukan poligami. *Pertama*, bagi yang hendak berpoligami harus ada kekhawatiran tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatimnya sebagaimana isyarat firman Allah Swt "*fa in khiftum allā tuqṣiṭū fī al-yatāmā*"...(Q.S. al-Nisā' [4]: 3). *Kedua*, pelaku poligami harus berusaha dapat belaku adil semaksimal mungkin, baik kepada para istri maupun anak-anak yatim yang dibawa oleh para janda yangdikawini. *Ketiga*, perempuan yang hendak dipoligami harus berstatus janda serta memiliki anak yatim, sebab konteks ayat poligami adalah berkaitan dengan janda-janda yang memiliki anak yatim.²²

Jika syarat-syarat tersebut tidak dapat terpenuhi, maka seseorang tidak boleh melakukan poligami dan cukup menikah dengan satu istri saja.²³ Sebab dalam hal ini Allah Swt berfirman: "*Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.* (Q.S al-Nisā' [4]: 3). Sebaliknya, kata Syaḥrūr bagi telah memenuhi dua persyaratan tersebut (*kammiyyah* dan *naw'iyah*), maka poligami itu tidak sekedar boleh, tapi malah diperintahkan.

Dengan tegas ia menyatakan: "*innallāha lā yasmaḥu faqad bi al-ta'addudiyah samāhan bal ya'muru bihā fī al-āyah amran.* (Sesungguhnya Allah tidak hanya membolehkan poligami (bagi yang memenuhi syarat), tetapi bahkan memerintkannya.²⁴ Hal ini mengingat betapa mulianya tujuan poligami yang diusung al-Qur'an adalah *li musā'adati al-arāmil wa aytām*, yaitu untuk membantu para janda dan anak-anak yatim.²⁵

Meskipun Syaḥrūr berpendapat bahwa al-Qur'an menganut prinsip monogami dan membuat syarat yang ketat bagi yang ingin berpoligami, namun ada hal yang cukup mendasar dalam pandangannya bahwa ia menganggap poligami bukan sekedar boleh, melainkan malah anjuran (perintah), jika memang syarat-syarat berpoligami dapat terpenuhi dengan baik. Ini memang sangat berbeda kontras dengan Fazlur Rahman yang justru menganggap bahwa poligami itu pada akhirnya harus "dilarang" berdasar firman Allah Swt: *Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.* (Q.S. al-Nisā': 129).

Ayat tersebut menurut Rahman, secara implisit memberikan isyarat bahwa al-Qur'an secara moral melarang poligami. Dengan kata lain, prinsip dasar dalam pernikahan adalah monogami. Kalaupun terpaksa seseorang harus berpoligami, maka semangatnya (baca: ideal moralnya) adalah semangat untuk solusi sosial, bukan wisata seksual. Sebab di dalam

al-Qur'an maupun keseharian Nabi Saw, memelihara anak yatim atau anak yang terlantar selalu mendapatkan perhatian yang besar dan dianggap sangat penting, misalnya dalam Q.S. al-Mā'ūn [107]: 1-3.

D. Rekonstruksi Konsep Jilbab

Konsep jilbab sering dikaitkan dengan masalah pakain perempuan. Menurut Syaḥrūr, ayat-ayat tentang *libās al-mar'ah* dapat dikategorikan sebagai ayat *muḥkamāt* (ayat-ayat hukum), sehingga secara metodologi harus ditafsirkan dengan metode ijtihad melalui pendekatan teori *ḥudūd* dan *tartīl*. Ketika berbicara soal pakain perempuan, Syaḥrūr menggunakan istilah *libās* (pakain) yang menunjukkan arti *ṣiyāb* (pakain), *jilbāb* (pakain luar perempuan), *khimār* (tutup), untuk menggantikan istilah *al-ḥijāb* atau *al-ḥijāb al-syar'ī* yang biasa dipakai secara populer di masyarakat. Karena menurut Syaḥrūr, istilah *ḥijāb* dalam al-Qur'an tidak ada kaitannya sama sekali dengan persoalan pakain perempuan. Al-Qur'an memang menyebut kata *ḥijāb* dengan segala derivasinya sampai delapan kali, yaitu pada Q.S. al-A'rāf [7]: 46, Q.S. al-Aḥzāb [33]: 53, Q.S. Ṣād [38]: 32, Q.S. Fuṣṣilat [41]: 5, Q.S. al-Syūrā [42]: 51, Q.S. al-Isrā' [17]: 45, Q.S. Maryam [19]: 17, Q.S. al-Muṭafifin [83]: 15, akan tetapi semua kata *ḥijāb* itu tidak ada kaitannya sama sekali dengan masalah pakain perempuan. Sebaliknya seluruh kata *ḥijāb* dalam al-Qur'an, maknanya mengacu kepada pengertian *al-ḥājjiz* (penghalang).²⁶

Secara historis, menurut Syaḥrūr, pakain jilbab yang biasa dipakai oleh perempuan dengan cara menutup seluruh anggota tubuhnya dari kepala sampai kaki, ternyata merupakan tradisi agama-agama Persi (*al-dayyanāt al-fārisiyyah*). Jilbab tersebut pada mulanya merupakan pakain khusus, tidak boleh dipakai kecuali oleh perempuan-perempuan

merdeka dan yang memiliki kedudukan tinggi (baca: perempuan ningrat). Sedangkan budak perempuan dan perempuan pada umumnya tidak diperkenankan memakainya. Dengan kata, lain konsep jilbab pada awalnya untuk membedakan antara perempuan merdeka dengan perempuan budak, antara perempuan ningrat dengan perempuan biasa. Pemahaman seperti inilah yang kemudian berlangsung sampai masa pasca Nabi Saw.²⁷

Berkaitan dengan masalah pakain, ketika perempuan hendak keluar rumah atau sedang bersama lelaki yang bukan mahramnya, Syaḥrūr membuat kategori batas minimal dan batas maksimal. Inilah salah satu bentuk aplikasi teori *ḥudūd*. Menurutnya, batas minimal memakai pakain bagi perempuan adalah sebagaimana terdapat dalam firman Allah Q.S. al-Nūr [24]: 31, yaitu cukup menutup aurat besar (*al-juyūb*) yang meliputi farji, dua pantat, dubur, dada atau payudara.

Dalam hal ini Syaḥrūr mengutip firman Allah Swt. Q.S al-Nūr [24]: 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ أَوِ التَّابِعِينَ أَوِ الْوَالِدِينَ الَّذِينَ لَمْ يُظْهِرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah

menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung." (Q.S. al-Nūr [24]: 31).

Terjemahan di atas adalah versi terjemahan Departemen Agama RI. Sedangkan Syaḥrūr berbeda dalam menerjemahkan ayat tersebut. Ada hal penting yang harus diperhatikan, misalnya dalam ayat tersebut tidak dikatakan *يَغْضُضْنَ أَبْصَارَهُنَّ*, melainkan *يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ*, dengan memakai huruf *min li al-tabʿīd*, yang berarti hanya disuruh menundukkan sebagian pandangan, bukan keseluruhan. Ini berarti, dalam ayat sebelumnya, Q.S. al-Nūr [24]: 30, kaum laki-laki bukan disuruh menundukkan seluruh pandangan matanya (memejamkan mata) ketika melihat perempuan lain. Akan tetapi, ketika melihat perempuan lain terbuka aurat besarnya (*farji*), laki-laki mestinya cukup melihatnya dengan pandangan "lembut" atau pura-pura tidak melihat, sebab dalam konteks internal ayat itu, anjuran menundukkan sebagian pandangan mata dikaitkan dengan perintah menjaga *farji*-nya.

Demikian pula, kata *khumur* dalam Q.S. al-Nūr [24]: 31, artinya *al-satru* (tutup), tidak harus kerudung (jilbab), sedang *al-juyūb* bentuk tunggal dari kata *al-jayb* yang bisa berarti kantong saku pada pakaian, atau sesuatu

yang memiliki katup. Maka segala sesuatu yang memiliki katup dapat disebut dengan *al-jayb* atau *al-juyūb*. Jika dikaitkan dengan tubuh perempuan, maka yang dimaksud *al-juyūb* adalah *farji*, dubur, dua pantat, bagian antar dua payudara dan bagian bawahnya, serta bagian bagian bawah ketiak. Dalam hal ini, *farji* dan dubur meski termasuk kategori *al-juyūb*, keduanya termasuk kategori "aurat besar" (*al-awrah al-mughhallazah*) yang tidak boleh terlihat pandangan mata orang lain, kecuali suaminya.²⁸

Berangkat dari analisis semantik Syaḥrūr, maka terjemahan Q.S. al-Nūr [24]: 31 akan menjadi: "Katakalah kepada orang-orang mukmin perempuan supaya menundukkan sebagian pandangannya (bersikap pura-pura tidak melihat ketika melihat seseorang perempuan sedang telanjang) dan supaya mereka menjaga *farji*-nya dari berzina (dan menutupi alat kelaminnya) dan tidak menampakkan "hiasannya" yang tersembunyi (yakni aurat besarnya tersebut), kecuali apa yang biasa tampak darinya (seperti kepala, dua tangan dan dua kaki, leher). Dan hendaklah mereka menutupi *juyūb* mereka (dada atau payudara, dubur termasuk dua pantat dan *farji*-nya), dan tidak menampakkannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu

beruntung.”²⁹

Menurut Syaḥrūr, ayat tersebut adalah larangan memandang perempuan yang bukan mahram, ketika sedang terbuka *al-juyūb*-nya, yakni aurat besarnya. Karena dalam ayat tersebut, perintah menundukkan sebagian pandangannya dikaitkan dengan perintah “menjaga” *farji*-nya. Dengan demikian, ayat tersebut bukan merupakan larangan bagi perempuan untuk melihat laki-laki, ketika keduanya sedang berkomunikasi atau bercakap-cakap. Selanjutnya, menurut Syaḥrūr, suami atau mahram boleh saja melihat seorang perempuan mukminah dalam keadaan telanjang bulat, apabila hal itu secara tidak sengaja, tetapi apabila mereka merasa tidak enak dengan hal itu, mereka tidak perlu mengatakan kepada perempuan bahwa hal itu haram, melainkan cukup dikatakan aib.³⁰

Implikasinya adalah apakah lalu perempuan boleh keluar rumah hanya dengan memakai pakaian yang menutupi *al-juyūb* (*farji* dan dua pantat dubur dan dada/payudara) sebagai batas minimalnya? Syaḥrūr dalam hal ini tidak menjawab ya atau tidak, melainkan mengatakan bahwa al-Qur’an berbicara tentang pakaian yang lengkap bagi perempuan, yang disebut jilbab, yaitu *al-libās al-khārījī* (pakaian luar) yang bisa berupa celana panjang (*banṭāl*), baju gamis biasa (*al-qamīṣ*) dan ia tidak harus menutup kepalanya.

Lalu apa fungsi dari memakai jilbab menurut Syaḥrūr? Fungsinya adalah untuk menjaga gangguan (*al-aḏā*), baik yang bersifat alamiah, seperti suhu panas dan dingin, atau gangguan secara sosial, seperti diremehkan atau dilecehkan. Semua itu tergantung kondisi geografis dan sosio-kulturalnya, sehingga sifatnya sangat kontekstual dan relatif.³¹ Syaḥrūr lalu mengutip Q.S. al-Aḥzāb [33]: 59:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ
يُدْرِينَ عَلَىٰهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا

يُؤْذَنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Jika ayat tersebut diterjemahkan menurut penafsiran Syaḥrūr, maka artinya menjadi:

“Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan sebagian jilbabnya. (Artinya, menggunakan pakaian luarnya, seperti memakai celana panjang dan baju gamis)”. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak mendapat gangguan (seperti suhu panas dan dingin atau gangguan secara sosial, seperti diremehkan atau dilecehkan) Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 59).

Di sini jelas Syaḥrūr melakukan penafsiran hukum yang berbeda sama sekali dengan para mufasir dan *fuqahā’* konvensional. Jilbab dipahami sebagai pakaian luar perempuan, bukan sebagai pakaian yang menutupi seluruh tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangan. Bahkan ayat tentang jilbab tersebut dianggap bukan merupakan *tasyrī’* (penetapan syariat), yang terkait dengan masalah hukum halal-haram, melainkan sekadar ayat *ta’līm* (ajaran etik kultural), sebab *khiṭāb* itu ditujukan kepada Muhammad sebagai nabi, bukan sebagai rasul. Dalam ayat tersebut Allah memanggilnya dengan *ya ayyuhā al-Nabī* (hai Nabi), bukan *yā ayyuha al-Rasūl* (hai Rasul).

Selanjutnya, Syaḥrūr menjelaskan tentang batas maksimal (*ḥadd al-a’lā*) menutup aurat bagi perempuan ketika bersama laki-laki lain yang bukan mahramnya adalah seluruh anggota tubuhnya, kecuali muka dan tangan. Hal ini didasarkan kepada hadis Nabi Saw. yang memerintahkan Asma’ binti Abū Bakar, bahwa setelah perempuan baligh, maka tidak boleh tampak tubuhnya, kecuali wajah dan dua telapak tangannya.³²

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa menurut Syaḥrūr,

batas minimal perempuan berpakaian adalah *satr al-juyūb* (Q.S. al-Nūr [24]: 31), yakni menutup bagian dada (payudara), dua ketiak dan kemaluan besarnya, termasuk kedua pantatnya. Jika pendapat Syaḥrūr ini kita terima, lalu diaplikasikan dalam konteks sosial, berarti batas minimal menutup aurat bagi perempuan adalah cukup dengan memakai CD (celana dalam) dan kutang (BH), yang penting tidak telanjang bulat. Sedangkan batas maksimalnya adalah menutup seluruh anggota badannya, kecuali dua telapak tangan dan wajahnya. Ini artinya, perempuan dewasa yang tidak memakai kerudung atau jilbab, selagi tidak telanjang bulat, sesungguhnya ia telah berpakaian sesuai dengan batas-batas hukum Allah (*ḥudūdullāh*), karena ia masih menutupi wilayah batas minimal. Sebaliknya perempuan yang menutupi seluruh tubuhnya termasuk wajahnya dengan cadar, ia malah dianggap telah keluar dari *ḥudūdullāh* (batas-batas hukum Allah), karena menutupi lebih dari batas maksimal anggota badan yang harus ditutup. Tegasnya, baik perempuan yang telanjang bulat, tanpa sehelai pakaian, maupun perempuan yang memakai cadar, sehingga seluruh tubuhnya tertutup sama-sama dapat dipandang tidak Islami, karena sama-sama telah keluar dari *ḥudūdullāh*. Yang pertama (yakni yang telanjang bulat) telah keluar dari batas minimal, sedangkan yang kedua (yakni yang memakai cadar), telah keluar dari batas maksimal.

Penulis sendiri tidak sepenuhnya sepakat dengan pendapat Syaḥrūr, terutama mengenai batas minimal perempuan berpakaian, yakni hanya menutupi *al-juyūb* dengan BH dan CD (celana dalam). Ada beberapa kritik yang dapat dilontarkan kepada Syaḥrūr.

Pertama, Syaḥrūr secara *arbitrer* telah menafsirkan kata *zīnah* (“hiasan”) pada Q.S. al-Nūr [24]: 31 dengan pengertian *jasād al-mar’ah* (seluruh tubuh perempuan) yang terdiri dari *al-*

zīnah al zāhirah (hiasan lahir), seperti kepala, tangan, perut, kaki dan *al-zīnah al-makhfiyyah* (hiasan yang tersembunyi), seperti dubur, termasuk dua pantatnya dan *farji* yang kemudian disebut *al-juyūb*.³³ Hal itu dilakukan tanpa merujuk pada kamus apapun, dan memang tidak ada satu pun kamus bahasa Arab yang memberikan penjelasan makna semantis bahwa kata *zīnah*, berarti tubuh perempuan itu sendiri.

Dalam hal ini menurut penulis, Syaḥrūr telah melakukan *takalluf* atau pemaksaan penafsiran, agar sesuai dengan teori *ḥudūd* yang dibangun sebelumnya. Jadi, Syaḥrūr seolah-olah berhasil menjustifikasi teori *ḥudūd*-nya bahwa dalam masalah aurat perempuan itu terdapat batas minimal yang harus ditutup, yaitu *al-juyūb* atau *al-zīnah al-makhfiyah* yang meliputi payudara, *farji* dan dubur termasuk dua pantatnya. Padahal batas minimal seperti itu juga hasil interpretasi yang terkesan “dipaksakan” Syaḥrūr, karena kata *khumur*, dimaknai sekedar tutup, bukan kerudung. Jika *khumur* artinya kerudung sebagaimana dalam beberapa kamus Arab, maka frasa *walyadribna bikhumurihinna alā juyūbihinn* berarti hendaklah kaum perempuan mengenakan kerudungnya atas dada mereka.

Kedua, dalam beberapa pernyataannya, Syaḥrūr tampak enggan memakai hadis sebagai sumber penafsiran al-Qur’an. Namun mengapa ketika ia menentukan batas maksimal perempuan dalam menutup aurat menggunakan hadis Nabi? Sedangkan menentukan batas minimal Syaḥrūr merujuk pada ayat al-Qur’an yang ditafsirkan menurut versi dia. Lalu apa sebenarnya tolok ukur untuk menentukan batas-batas tersebut? Dalam hal ini Syaḥrūr tidak menjelaskan sama sekali alasan-alasan yang logis tentang tolok ukur batas minimal dan maksimal.

Ketiga, penulis sepakat dengan kritik Naṣr Ḥāmid bahwa ternyata takwil

tentang konsep *`awrah* (aurat) perempuan yang dikemukakan Syaḥrūr tidak historis (*a- historis*), karena telah keluar dari konteks tempat, zaman dan bahasa, ketika kata *`awrah* itu digunakan. Syaḥrūr telah memperlakukan bahasa seolah-olah berada dalam ruang vakum kultural. Padahal konsep aurat tidak dapat dipisahkan dari struktur budaya manapun dalam konteks sosio-historisnya. Jika konsep aurat dicabut dari konteks sosio-historisnya, maka pengertian aurat adalah alat kelamin (*a'ḍā' al-jinsiyyah*), yang dalam al-Qur'an disebut dengan istilah *saw'ah*, sebagai terdapat dalam Q.S. al-A'raf [7]: 20, 22, 26, 27, Q.S. Thāha [20]: 121 dan Q.S. Āli Imrān [3]: 31. Pemahaman seperti Syaḥrūr mengasumsikan bahwa teks dapat dipahami keluar dari konteks bahasa ketika ia digunakan dan terlepas begitu saja dari kehidupan sosiologis manusia.³⁴

E. Penutup

Dari uraian di atas ada beberapa kesimpulan yang bisa dikemukakan bahwa *Pertama*, poligami (*ta'addud al-zawjāt*) menurut Syaḥrūr sebuah konsep pernikahan di mana lelaki menikahi perempuan lebih dari satu, meniscayakan adanya syarat-syarat yang ketat, baik syarat kuantitas, maupun syarat kualitas. Bagi mereka yang telah memenuhi syarat-syarat tadi, maka ia bukan hanya boleh tetapi malah dianjurkan untuk poligami. Namun Syaḥrūr tetap menegaskan bahwa prinsip dasar pernikahan adalah monogami, dan poligami sebenarnya bukanlah tujuan (*ghāyah*), tetapi hanya merupakan sarana (*wasīlah*) untuk memberikan solusi terhadap salah satu problem sosial. Sebagai implikasinya, jika seseorang hendak berpoligami harus berorientasi kepada solusi atas suatu masalah sosial, bukan sekedar 'wisata seksual'. Sebab pesan dasar al-Qur'an tentang poligami adalah masalah keadilan dan bagaimana memberi solusi terhadap problem sosial, yakni menyantuni para janda dan anak

yatim.

Implikasi teoritisnya, jika sekiranya masalah-masalah sosial tersebut dapat diselesaikan tanpa melakukan institusi perkawinan poligami --misalnya melalui lembaga-lembaga sosial atau LSM yang secara serius menangani masalah ini--, maka hemat penulis, seseorang tidak harus melakukan poligami. Apalagi jika ia melakukan poligami malah menimbulkan masalah sosial baru yang disebabkan ketidakadilan suami, baik kepada para istri maupun anak-anaknya. Dalam hal ini, maka diperlukan UU khusus yang mengatur dan memberikan sanksi tegas kepada para pelaku poligami yang tidak dapat berlaku adil.

Apabila *maqāsid al-syar'iyyah* dari poligami (yaitu mencari solusi atas problem sosial) tidak dapat menjadi kenyataan, maka menurut hemat penulis seseorang tidak boleh melakukan poligami, melainkan cukup dengan menikahi satu istri (monogami). Hal ini didasarkan pada ayat al-Qur'an yang artinya: "*Dan apabila kalian khawatir tidak dapat berbuat adil maka kawinilah seorang saja*" (QS.al-Nisā' (4): 3). *Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berbuat adil di antara istri-istrimu walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian...*" (QS.al-Nisā' (4): 129). Dengan demikian, *muḥkam* dari ayat poligami adalah prinsip keadilan dan kemaslahatan sosial, bukan perintah poligaminya. Konsep poligami hanyalah merupakan salah satu alternatif dan bukan satu-satunya cara untuk menangani problem sosial. Sehingga praktik poligami sangat mungkin untuk dirubah, ketika zaman berubah dan tuntutan kemaslahatannya juga berubah. Terlebih poligami termasuk kategori masalah mu'amalah, di mana akal melalui ijtihad diberi otoritas untuk mencari kemaslahatan sesuai dengan konteks dan tuntutan zamannya.³⁵ Oleh sebab itu, tampaknya diperlukan penelitian empiris di lapangan (atau meminjam metode yang

dipakai oleh Imam al-Syafi'i yaitu metode *istiqrā'i*,) untuk melihat bagaimana keadaan keluarga atau masyarakat yang mempraktikkan poligami. Apa motivasi mereka? Bagaimana dampaknya di dalam keluarga mereka? Apakah poligami benar-benar menjadi solusi atau justru malah menimbulkan problem yang lebih besar? Ini hemat penulis sangat penting, sebab sebuah produk tafsir tentunya perlu diuji di lapangan, tidak hanya pada dataran idealis-metafisis (*on paper*), tetapi juga perlu empiris.

Kedua, berkaitan konsep jilbab yang menutupi tubuh perempuan, kecuali muka dan telapak tangannya, sebagaimana yang dipahami secara umum, menurut Syaḥrūr bukanlah satu-satunya alternatif pakaian muslimah. Dengan teori *ḥudūd*-nya ia memberi ruang kebebasan kepada perempuan untuk mengenakan pakaian, yang sesuai dengan konteks kultur tertentu, yang penting tidak keluar dari *ḥudūdullāh* (baik batas minimal maupun maksimal). Perintah berjilbab pada Q.S. al-Aḥzāb [33]: 59 menurutnya bukanlah berkaitan dengan hukum *tasyrī'*, melainkan *ta'īim* (ajaran etis kultural), sehingga tidak perlu menunduh perempuan yang tidak menutupi kepalanya dengan kerudung dianggap tidak islami, sebab selagi ia masih menutupi aurat besarnya (*juyūb*) sebagai batas minimal, maka ia tetap masih dalam bingkai *ḥudūdullāh*. Dalam saat yang sama, tampaknya Syaḥrūr tidak menolak konsep jilbab yang ideal adalah pakaian yang dapat menutupi tubuh perempuan, kecuali muka dan telapak tangannya. Soal desain dan modenyanya dapat berkembang mengikuti putaran dan perkembangan zaman. Hemat penulis, sudah sewajarnya, perempuan yang berjilbab menunjukkan perilaku yang sopan dan bersahaja, bukan malah perilaku yang kontra produktif terhadap tujuan memakai jilbab itu sendiri. Sebab tujuan dari berjilbab adalah supaya aman dari

gangguan dan menunjukkan identitas diri sebagai seorang muslimah yang baik (Q.S. al-Aḥzāb [33]: 59).

End Notes

¹H. M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 250.

²Lihat Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Jurnal Islam and Christian Moslem Relation*, Vol. 7 No. 3, hlm. 337.

³Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon...", hlm. 337.

⁴Muḥamī Munīr Muḥammad Ṭahir al-Syawwāf, *Taḥāfut al-Qira'ah al-Mu'āṣirah*, Cet. I (Limmasol Cyprus: al-Syawwāf li al-Nasyr, 1993), hlm. 11.

⁵Ibid. Lihat pula Charles Kurzman Edit. *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 139.

⁶Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon...", hlm. 341.

⁷Muḥammad Syaḥrūr, *Al-Qur'ān wa al-Kitāb: Qira'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1991), hlm. 46-47.

⁸Bisri Effendy "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), hlm. Xviii.

⁹<http://id.wikipedia.org/wiki/Poligami> diakses pada 22 Pebruari 2011

¹⁰Riffat Hassan, "Femenisme dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II, 1990, hlm. 88

¹¹Ahmad Muhammad Jamal, *Membuka Tabir; Upaya Orientalis dalam Memalsukan Islam*, (Bandung: CV. Diponegoro, 1991), hlm. 503.

¹²Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, Jilid II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 314.

¹³Lihat. al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri cet. 4 (Jakarta: Pustaka Firdaus 1993), hlm. 77

¹⁴Muhammad Abdur Rauf, "Outsider Interpretation of Islam: A Muslim's Point of View" dalam Richard Martin *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tempe The University of Arizona Press, 1985), hlm. 186.

¹⁵Fazlur Rahman, *Islam*, (New York: Anchor Book, 1968), hlm. 340.

¹⁶Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di*

Indonesia dan Malaysia (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), hlm. 130.

¹⁷Rahman, *Islam*, hlm. 43-44.

¹⁸Muhammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jaḍīdah li al-Fikihi al-Islāmī: Fikih al-Mar'ah, al-Waṣīyyah, al-Irs, al-Qiwāmah, al-Ta'addudīyyah, al-Libās*. Damaskus al-Aḥali li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000), hlm. 301.

¹⁹Syaḥrūr, *al-Kitāb wal Qur'ān...* hlm. 196-197

²⁰Ibid. hlm. 597-599.

²¹Lihat lebih lanjut Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* Seri Disertasi, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 194-208.

²²Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jaḍīdah...* hlm. 303

²³Ibid.

²⁴Ibid.

²⁵Syaḥrūr, *al-Qur'ān wa al-Kitāb....*, hlm. 597-599.

²⁶Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jaḍīdah...*, hlm. 331.

²⁷Ibid., hlm. 338.

²⁸Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jaḍīdah*, hal. 364. Lihat pula Syaḥrūr, *al-Kitāb wal Qur'ān*, hal. 607.

²⁹Ibid., hlm. 604-605.

³⁰Ibid., hlm. 607.

³¹Ibid., hlm. 614 - 615.

³²Ibid., hlm. 615.

³³Ibid., hlm. 606-607.

³⁴Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dawāir al-Khawf; Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah* (Beirut: al-Markāz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1999), hlm. 237-238.

³⁵Logika ini penulis ambil dari pemikiran 'Abid al-Jābir ketika berbicara tentang hak-hak perempuan dalam Islam. Lihat Muhammad 'Abid al-Jābirī, *al-Dīmoqrāṭīyah wa Ḥuqūq al-Insān* (Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabīyah, 1997), hlm. 180-186.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Dawāir al-Khawf; Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah*. Beirut: al-Markāz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1999.

Clark, Peter. "The Shahrur Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syiria". dalam *Islam and Christian Moslem Relation*. Vol. 7 No. 3.

Effendy, Bisri. "Tak Membela Tuhan Yang Membela Tuhan" dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LkiS, 1999.

Haddād, al-Thāhir al-. *Wanita dalam Syariat dan Masyarakat*, terj. M. Adib Bisri cet. 4. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

Hassan, Riffat. "Women in Context of Marriage Divorce and Polygami, dalam Paper yang ditulis untuk Seminar di Tunis, Juli. 1995.

-----, "Femenisme dan al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol II, 1990.

Ḥanafi, Ḥassan. *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.

Jābiri, Muḥammad 'Abid al-. *al-Dīmoqrāṭīyah wa Ḥuqūq al-Insān*. Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabīyah, 1997.

Jamal, Ahmad Muhammad. *Membuka Tabir; Upaya Orientalis dalam Memalsukan Islam*. Bandung: CV. Diponogoro, 1991.

Kurzman, Charles, (Ed.). *Liberal Islam; A Sourcebook* New York: Oxford University Press, 1998.

Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Leiden-Jakarta: INIS, 2002.

Rauf, Muhammad Abdur. "Outsider Interpretation of Islam: A Muslim's Point of View" dalam Richard Martin *Approaches to Islam in Religious Studies*. Temple The University of Arizona Press, 1985.

- Rahman, Fazlur. *Islam*. New York: Anchor Book, 1968.
- “Interpreting the Qur’an”, dalam “dalam *Inquiry, May* Vol. 3 No 5 1986.
- Syaḥrūr, Muḥammad. *al-Qur’ān wa al-Kitāb: Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1991.
- Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fikih al-Islāmī: Fikih al-Mar’ah, al-Waṣiyyah, al-Irṣ, al-Qiwāmah, al-Ta’addudiyyah, al-Libās*. Damaskus al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2000.
- Syawwāf, Muḥamī Munīr Muḥammad Ṭahir al-. *Taḥāfut al-Qirā’ah al-Mu’āṣirah* Cet I, Limmasol Cyprus: al-Syawwāf li an-Nasyr, 1993.
- Ṣābūnī, Muḥammad `Alī al-. *Rawā’i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Shihab, Quraish. *Wawasan al-Qura’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Taubah, Ghāzī al-. “Syahrūr Yulawwi A’nāq al-Nuṣuṣ li Aghraḍ Ghayr al-‘Ilmiyyah wa at-Taftaqiru ilā al-Barā’ah” dalam *Majalah al-Mujatama’* No 1302 26 Mei 1998.