ETIKA BERPAKAIAN DALAM AL-QUR'AN

(Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrūr)

SKRIPSI

Disusunoleh:

Muhammad Masngudi

NIM. 210416035

Pembimbing:

Irma Rumtianing U.H, M.SI.

NIP. 197402171999032001

JURUSAN ILMU AL QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN DAKWAH

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PONOROGO

2021

ABSTRAK

Masngudi, Muhammad. 2021. Etika Berpakaian Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrūr). **Skripsi**. Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, pembimbing, Irma Rumtianing, UH, M.S.I

Kata kunci : *Etika, Berpakaian, Pemikiran Muhammad Shahrūr, Konteks Indonesia.*

Permasalahan umum yang di angkat peneliti disini adalah fenomena yang berkaitan dengan tatacara berpakaian pada konteks sekarang khususnya di Indonesia. Dimana fungsi berpakaian adalah sebagai aktivitas cara menghargai dan toleransi perbedaan antar umat manusia. Jadi, perlu adanya aturan untuk mencapai fungsi dan tujuan tersebut dengan baik sesuai agama, adat dan perilaku dimasyarakat pada saat ini. Untuk itu, peneliti ingin mengambil pemikiran Muhammad Shahrūr, dikarenakan pemikiran dari beliau masih relevan untuk pemahaman kajian dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an pada kondisi masyarakat saat ini.

Masalah penelitian ini akan dirumuskan ke dalam dua rumusan masalah yakni: *pertama,* Bagaimana penafsiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian, *kedua*, Bagaimana korelasi pemikiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian dalam konteks Indonesia. Penelitian ini termasuk kepustakaan (*library reseach*). Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode deskriptif analisis, dan menggunakan pendekataan metode pemikiran kontemporer.Adapun langkah-langkah penelitian ini adalah dengan meneliti, menelaah dan menganalisa karya-karya Muhammad Shahrūr sebagai data primer dan artikel lainnya sebagai data sekunder yang relevan dengan masalah yang diteliti. Tujuan dari penelitian ini diharapkan bisa menjadi informasi bagi kaum muslimin untuk dijadikan acuan dalam mengḤadapi masalah yang ada dimasyarakat Indonesia terkhusus dalam menjaga dan melestarikan etika berpakaian dengan baik sesuai yang diajarkan dalam Al-Qur'an dan Al-Ḥadits

Metode yang digunakan Muhammad Shahrūr dalam pemikirannya adalah Teori Batas (*Naẓ ariyat Al-Ḥudūd)*.. Dengan teori batasnya, Muhammad Shahrūr mencoba untuk menerapkan ayat-ayat *muhkamāt* Al-Qur'an dalam realita kehidupan dengan batasan-batasannya. Dari teori tersebut menurut Muhammad Shahrūr konsep berpakaian khususnya pakaian perempuan menempati posisi batas maksimal *(al-Ḥad al a'lā)* dan batas minimal *(al Ḥad al adnā)*. Dengan menerapkan batasan-batasan tersebut maka seorang secara langsung akan menerapkan etika berpakaian sesuai dengan tuntunan agama dan budaya dalam masyarakat. Fungsi utama dari menerapkan etika berpakaian bagi manusia adalah menjaga kehormatan dengan menutup bagian tubuhnya. Untuk itu hasil dari penelitian ini dikhususkan untuk selalu menjaga dan melestarikan budaya berpakaian yang baik dan benar menurut agama dan aturan budaya terutama dalam bermasyarakat di Indonesia saat ini.

LEMBAR PERSETUJUAN

Skripsi atas nama saudara:

Nama	:	Muhammad Masngudi
NIM	:	210416035
Jurusan	:	Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul	:	Etika Berpakaian Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur)

Telah diperiksa dan disetujui untuk diuji munaqosah

Mengetahui,	Ponorogo, 15 Oktober 2021
Ketua Jurusan IAT	Menyetujui,
	Pembimbing
Irma Rumtianing, UH, M.S.I	**Irma Rumtianing, UH, M.S.I**
NIP. 197402171999032001	NIP. 197402171999032001

KEMENTRIAN AGAMA RI
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

PENGESAHAN

Nama	:	Muhammad Masngudi
NIM	:	210416035
Jurusan	:	Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas	:	Ushuluddin Adab dan Dakwah
Judul	:	Etika Berpakaian Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrūr)

Skripsi ini telah dipertahankan pada sidang Munaqasah Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo pada :
Hari : Rabu
Tanggal : 17 November 2021

Dan telah diterima oleh tim penguji dan disahkan oleh Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah sebagai bagian dari persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (S.Ag) pada :
Hari : Rabu
Tanggal : 17 November 2021

Tim Penguji :

1. Ketua Sidang : Dr. H. Ahmad Munir, M.Ag. ( )
2. Penguji I : Umi Kalsum, M.S.I ( )
3. Penguji II : Irma Rumtianing, UH, M.S.I ( )

Ponorogo, 17 November 2021
Mengesahkan,
Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah

Dr. H. Ahmad Munir, M.Ag.
NIP. 196806161998031002

SURAT PERSETUJUAN PUBLIKASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	:	Muhammad Masngudi
NIM	:	210416035
Fakultas	:	Ushuluddin, Adab, dan Dakwah
Jurusan	:	Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Skripsi	:	Etika Berpakaian Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrūr)

Menyatakan bahwa naskah tulisan skripsi telah diperiksa dan disahkan oleh dosen pembimbing. Selanjutnya saya bersedia naskah tersebut dipublikasikan oleh Perpustakaan IAIN Ponorogo yang dapat diakses di **etheses.iainponorogo.ac.id** adapun isi dari keseluruhan tulisan tersebut, menjadi tanggungjawab dari penulis. Demikian pernyataan saya dapat digunakan sebagaimana semestinya

Ponorogo, 23 November 2021

Yang Membuat Penyataan

Muhammad Masngudi
2104161035

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	:	Muhammad Masngudi
NIM	:	210416035
Fakultas	:	Ushuluddin, Adab, dan Dakwah
Jurusan	:	Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Skripsi	:	Etika Berpakaian Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrur)

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini adalah benar-benar hasil penelitian saya sendiri, bukan merupakan pengambil alihan tulisan atau pikiran orang lain yang saya akui sebagai hasil tulisan atau pikiran saya sendiri.

Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil jiplakan, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Ponorogo, 15 Oktober 2021

Yang Membuat Penyataan

Muhammad Masngudi
2104161035

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebagai sumber utama dalam Islam baik ‘aqidah, syariah dan lain sebagainya tentunya Al-Qur’an diturunkan atas dasar untuk dipahami sebagai pesan Tuhan (wahyu). Pemahaman Al-Qur’an merupakan kegiatan akal kemampuan untuk menggali pengertian dari apa yang dipesankan (teks) terhadap kondisi kemasyarakatan (sosio-historis) yang diturunkan.[1]

Islam, agama yang *rahmatan li al-‘ālamīn* (rahmat bagi alam semesta), ia memberikan petunjuk bagi seluruh manusia dari berbagai bangsa, suku dan bahasa. Al-Qur’an yang notabennya berbahasa Arab menjadikan orang selain Arab (baik muslim maupun non-muslim) dituntut untuk mengetahui makna yang tersimpan dalam Al-Qur’an itu. Karena Al-Qur’an adalah relevan dalam bentuk dan kondisi apapun (*Sholih li kulli zamān wa makān*). Dari sinilah kemudian muncul ilmu dalam memahami Al-Qur’an yang selanjutnya disebut Tafsir Al-Qur’an.[2]

Salah satu topik dalam Al-Qur’an adalah pakaian, sejatinya merupakan kebutuhan pokok manusia baik laki-laki maupun perempuan. Kapanpun dan dimanapun, maju atau keterbelakangan pasti memerlukan pakaian. Esensi dari pakaian adalah sebagai pengganti atau penutup. Pakaian dari zaman dahulu sampai sekarang mengalami banyak perkembangan dan

[1]F. Budi Hardiman, *Seni memahami Hermeneutika dari Schleimacer sampai Deridda* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), H 10.

[2]Nasruddin Baidan, *Tafsir di Indonesia* (Yogyakarta: Tiga Serangkai, 2003), H 14.

keberanekaan, baik secara menutup sebagian saja atau menutup secara menyeluruh. Pakaian berhubungan erat dengan aurat, karena aurat merupakan fitrah manusia mengenai baik buruknya yang harus ditutupi oleh pakaian.

Secara bahasa pakaian berasal dari serapan huruf *lam, ba',* dan *sin* adalah tiga huruf asli yang menunjuk pada pengertian tutup dan menutupi *(as-satr wa at-taghtiyah)*. Secara denotatif, kata *al-libās* berarti pakaian yang dikenakan, sebagaimana dalam firman Allah: "*Dalam surga itu mereka dihiasi dengan gelang emas dan meraka memakai pakaian hijau dari sutera halus dan sutera tebal*"(Qs. Al-Kahfi (18): 31).[3]

Pakaian merupakan eksistensi yang terlihat dari penampilan seseorang. Al-Qur'an sendiri telah menggarisbawahi bahwa pakaian memiliki berbagai fungsi. Selain penutup aurat dan perhiasan (QS. Al-A'rāf (7): 26), pakaian juga sebagai pelindung dari sengatan panas dan dingin (QS. An-Nahl (16): 81). Disamping itu ia juga berfungsi untuk menunjukan identitas yang membedakan seseorang atau kelompok dengan orang atau kelompok lainnya (QS Al-Ahzāb (33): 59).[4]

Dari sekian banyak ayat al-Qur'an yang berbicara tentang pakaian, ada juga Al-Qur'an yang menerangkan tentang fungsi pakaian. Berbicara tentang fungsi pakaian, seperti yang terdapat dalam Al-Qur'an surat al-A'rāf (7) : 26.

PONOROGO

[3]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), H 483.

[4]M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi* (Bandung: Mizan, 2007), H 314.

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ٢٦

Artinya*: Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah , mudah-mudahan mereka selalu ingat.*

Ayat ini setidaknya menjelaskan dua fungsi pakaian, yaitu penutup aurat yakni hal-hal yang tidak wajar dilihat orang lain dan rawan, serta sebagai hiasan bagi pemakainya. Sebagian ulama menyatakan bahwa ayat ini berbicara fungsi ketiga pakaian, yaitu fungsi taqwa, dalam arti pakaian takwa dapat menghindarkan seseorang terjerumus ke dalam bencana dan kesulitan, baik bencana duniawi maupun ukhrawi.[5]

Salah satu penafsir sekaligus pemikir tentang Al-Qur'an adalah Muhammad Shahrūr. Beliau merupakan pemikir yang terkenal dengan teori *al-hudūd* atau batas. Muhammad Shahrūr dikenal sebagai tokoh muslim liberal yang menimbulkan kontroversi terḤadap pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an. Shahrūr ingin melakukan penafsiran ulang terḤadap ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan perkembangan zaman.[6]

Penulis mencoba membahas tentang pemikiran beliau yaitu Teori Batas *(Nazariyat Al-Hudūd)* yang menarik tentang pemahaman Fiqih Islam

[5]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), H 159-160.

[6]Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), H 22.

yaitu mengenai Pakaian atau *Libās* pada konteks sekarang yang mengalami perkembangan secara signifikan.

Teori batas yang digagas oleh Muhammad Shahrūr berkaitan dengan ayat-ayat muhkamat,[7] teori ini menetapkan bahwa batasan aurat perempuan terkesan sangat longgar dan memiliki batasan minimum dan maksimum.

Sebagaimana yang dikatakan Muhammad Shahrūr tentang pemikirannya dalam teori batas yang digunakannya dalam pemahaman berpakaian, dan membuat perbedaan sendiri tentang berpakaian perempuan budak dengan perempuan merdeka.[8]Pemikiran Muhammad Shahrūr tentang teori aurat banyak menimbulkan kontroversi dikalangan ulama Islam. Ada sebagian ulama Islam yang menolak pemikiran Muhammad Shahrūr, halnya tersebut karena Shahrūr terbilang tokoh yang dikenal dengan aliran liberalisme keagamaan. Beliau memahami ayat Al-Qur'an berdasarkan keinginannya yang melihat kepada perkembangan zaman, tidak melihat kepada pendapat-pendapat para ulama terdahulu.

Meskipun ayat Al-Qur'an secara langsung disampaikan oleh Allah kepada nabi Muhammad, kemudian nabi Muhammad telah menyampaikan secara langsung kepada manusia pada zamannya, akan tetapi dalam memahami ayat dan penyampaian nabi Muhammad memuat perbedaan pendapat dari setiap ulama Islam. Hal tersebut terjadi karena setiap para

[7]Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*, H 21.

[8]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*, H 504.

sahabat, ulama dan umat Islam pada umumnya memiliki perbedaan tingkat kecerdasan dalam memahami ayat Al-Qur'an dan pengalamannya bersama nabi.[9]

Banyak perintah Allah yang tertulis dalam Al-Qur'an yang harus dipahami, baik dari umum maupun khusus tentang ajaran agama, seperti cara berpakaian yang diperbolehkan oleh agama, batasan aurat, hukum zina, hukum mencuri, warisan dan lain sebagainnya. Akan tetapi, banyak yang berselisih paham dalam menafsirkan ayat tersebut. Sehingga beraneka ragam pemahaman yang menjadi perdebatan pada saat ini.[10]

Etika merupakan filsafat, nilai, dan moral yang mana etika bersifat abstrak dan berkenaan dengan persoalan baik dan buruk. Yang mana dapat disimpulkan bahwa etika adalah ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan terutama tentang hak dan kewajiban moral.[11] Apabila etika bersanding dengan fenomena kebiasaan atau budaya masyarakat seperti berpakaian maka akan tampak indah dan elok karena tidak hanya terlihat eksistensi yang memakai dari fisiknya saja tapi juga terlihat pantas dilihat dan dipakai yang kemungkinan akan bisa mengurangi kontroversi perbedaan pemahaman dalam berpakaian menurut budaya dan agama.

Berpijak dari latar belakang sebelumya penulis ingin menyampaikan permasalahan yaitu perbedaan pemahaman berpakaian yang

---

[9]Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), H 56.

[10]Octri Amalia Suryani, "Konsep Aurat Menurut Muhammad Shahrur (Kajian Atas Tafsir Surat An-Nur Ayat 31)," *Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam UIN Yogyakarta*, 2017, H 2.

[11]Siti Syamsiyatun dan Nihayatul Wafiroh, "Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan," *Globethics.net*, 2013, H 18.

ada pada masa saat ini yang akan penulis kaji melalui teori batas dari Muhammad Shahrūr. Dikarenakan teori ini cukup relevan membahas ayat-ayat muhkamat pada masa sekarang dengan membagi batasan maksimal dan batasan minimal dengan menutup bagian atas (*al-Juyūb al-Ulwiyyah*) dan menutup bagian bawah (*al-Juyūb as-Sufliyah*).

Dari teori batasnya ini Shahrūr mencoba menafsirkan dan menerapkan ayat-ayat muhkamat dalam kehidupan sehari-hari. Maka dari itu penulis mencoba membawa teori ini ke dalam konteks Indonesia yang terdapat berbagai macam kebudayaan yang sangat beragam. Apakah berangkat dari ayat-ayat muhkamat dalam Al-Qur'an dapat diterapkan dalam konteks Indonesia. Sehingga beberapa pesan dan kandungan dari ayat-ayat Al-Qur'an bisa diterapkan, karena menurut Shahrūr Al-Qur'an bersifat elastis yang pesannya bisa ditarik dan disesuaikan dengan tempat dan zaman. Sebagai contoh dari bergesernya fungsi pakaian dari yang metutup menjadi trend yang fashion tetapi ketat dan rapat yang malah menampakkan perhiasaannya. Dan juga pakaian yang tertutup atau longgar masih belum terkait dengan keimanan seseorang.

Dari permasalahan diatas penulis mencoba mengutarakan tentang fenomenaperbedaan pemahaman tentang pakaian atau *Libās* yang mengarah pada etika pakaian menurut Muhammad Shahrūr. Maka penulis mengambil sebuah judul ***Etika Berpakaian dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrūr)***.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah diatas, maka peneliti merumuskan pernyataan sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian ?
2. Bagaimana Signifikansi pemikiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian dalam konteks Indonesia ?

C. Tujuan Masalah

Tujuan penelitian yang berkaitan dengan rumusan masalah diatas sebagai berikut:

1. Untuk mendeskripsikan penafsiran Muhammad Shahrūr tentang etikaberpakaian.
2. Untuk mendeskripsikan Signifikansi Pemikiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian dalam konteks Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan karena sebagai berikut:

1. Dari aspek akademis, diharapkan dapat memberikan sumbangsih khazanah keilmuan tafsir, terutama dikalangan yang mempelajari Al-Qur'an, khususnya bagi jurusan Ilmu Al-Qur'an dan tafsir dalam pengembangan pembelajarannya.
2. Dari aspek praktis, penulis membantu memberi masukan dan menyadarkan masyarakat betapa pentingnya etika berpakaian dengan baik dan sesuai yang diajarkan oleh Al-Qur'an.

E. Telaah Pustaka

Telaah pustaka dalam sebuah penelitian merupakan suatu hal yang sangat dibutuhkan, dengan adanya riset kajian terdahulu ini peneliti yang akan dilaukan terhindar dari sifat plagiasi. Oleh karena itu, penulis memparkan karya-karya sebelumnya yang berkaitan dengan penelitian ini, dan buku-buku yang turut memberi sumbangan ide dalam pembahasan skripsi yang sedang penulis kerjakan.

Buku yang berjudul *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*judul asli *Nahwu Usūl Jadidah Li Al-Fiqih Al-Islāmi*karya Muhammad Shahrūr. Dalam buku ini membahas tentang pakaian dan hal-hal yang berkaitan dengan aurat. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa indonesia oleh Shahiron Syamsuddin MA dan Burhanuddin Dzikri S.Th.i.[12]

Buku dari Muhammad In'am Esha berjudul *Pemikiran Islam kontemporer*, buku ini menjelaskan secara singkat tentang pemikiran Muhammad Shahrūr yaitu teori batas (*the theory of limit*). Melalui pemikiran Muhammad Shahrūr tentang hukum islam kontemporer menuntut untuk bergerak dinamis untuk mengikuti perkembangan zaman, tetapi tetap dalam koridor (*frame*) yang telah ditetapkan Al-Qur'an. Menurut Muhammad Shahrūr kehidupan ini layaknya permainan sepak bola dimana para pemainnya harus bermain di dalam dan diantara garis lapangan. Sedangkan

PONOROGO

[12] MuhammadShahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*.

ahli hukum islam seperti *fuqaha'* masa lalu yang selalu bermain di garis-garis tertentu dan meninggakan garis keseluruhan lapangan yang lain.[13]

Thesis Alvi Alvavi Maknuna yang berjudul *Konsep Pakaian dalam al-Qur'an (Analisis Semantik Kata Libās, Siyāb dan Sarabīl dalam Al-Qur'an Perspektif Toshihiko Izutsu)*. Peneliti ini membahas perbedaan makna *Libās, siyāb,* dan *sarabīl* dengan analisis semantik, dan membandingkan penafsiran semantik Izutsu dengan Ulama Muslim.[14]

Skripsi Arief Saefullah yang berjudul *Etika Berpakaian Perspektif Al-Kitab dan Al-Qur'an*. Peneliti ini menjelaskan bagaimana etika berpakaian yang digambarkan dalam Al-Kitab dan Al-Qur'an dan bagaimana perbedaan dan persamaan yang terdapat dalam Al-Kitab dan Al-Qur'an ketika menjelaskan tentang etika berpakaian.[15]

Skripsi Fazat Azizah yang berjudul *Penafsiran Muhammad Shahrūr atas Pakaian Perempuan dalam Al-Qur'an*. Peneliti ini menjelaskan bahwa Shahrūr membagi Aurat (*As-saw'ah*) menjadi dua bagian yaitu kata *saw'ah* secara denotatif (*al-qubh*) diartikan keburukan dan *as-saw'ah* secara konotatif artinya menjadi aurat yang lebih mengarah kepada alat kelamin perempuan dan alat kelamin laki-laki. Metode yang digunakan Shahrūr untu menafsirkan ayat Al-Qur'an yaitu menolak sinonim dari kata, karena setiap karena setiap kata memiliki makna dan maksud yang berbeda-beda,

[13]M. In'am Esha, *"M. Shahrur; Teori Batas" Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), H 309.

[14]Alvi Alvavi Maknuna, "Konsep Pakaian Dalam Al-Qur'an (Analisis Semantik Kata Libas, Siyab Dan Sarabil Dalam Perspetif Toshihiko Izutsu)," *Thesis Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dawah IAIN Tulung Agung.*, 2015.

[15]Arief Saefullah, "Etika Berpakaian Perspektif Al-Kitab dan Al-Qur'an," *Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2010.

melakukan penyaringan terḤadap arti kata secara argumentatif, pembedaan antara yang halal dan yang haram, desakralisasi terḤadap tradisi *(turāts)* dan desakralisasi terhadap pemegang otoritas tradisi.[16]

Skripsi oleh Tugiran yang berjudul *Pandangan Muhammad Shahrūr dan Yusūf Qardāwi Tentang Aurat Perempuan*. Peneliti ini membahas pendapat Shahrūr dalam memaknai aurat adalah aib atau malu, dalam hal ini Shahrūr membagi aurat perempuan menjadi dua batasan yaitu batasan maksimum dan batasan minimum. Selanjutnya Shahrūr juga menawarkan sebuah teori untuk metode istinbat dalam menentukan aurat perempuan yaitu teori limit atau batas, danYusūf Qardāwimenawarkan *ijtihad intiqa'i*, *ijtihad Insya'i* dan *ijtihad* integrasi antara *ijtihad intiqa'i*, *ijtihad Insya'i*. Peneliti juga berpendapat bahwa Shahrūr dan Yusūf Qardāwisama-sama melakukan istinbat hukum dan mengatakan bahwa Al-Qur'an berfungsi sebagai hukum. Selain itu mereka memiliki perbedaan pemahaman tentang Al-Qur'an yang merupakan sumber hukum Islam.[17]

Skripsi Rodliyatul Gharro' yang berjudul *Pakaian dalam al-Qur'an perspektif Zamakhsari dalam Tafsir Al-Kasyāf*. Peneliti ini membahas penafsiran Zamakhsari tentang lafadz *Libās, siyāb* dan *tsarabīl* serta mengontekstualisasikan penafsiran tersebut pada *life style* sekarang.[18]

---

[16]Fazat Azizah, "Penafsiran Muhammad Shahrur Atas Pakaian Perempuan Dalam Al-Qur'an," *Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2006.

[17]Tugiran, "Pandangan Muhammad Shahrur dan Yusuf Qardawi Tentang Aurat Perempuan," *Skripsi Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2010.

[18]Rodliyatul Gharro', "Pakaian Dalam Al-Qur'an Perspektif Zamakhsari Dalam Tafsir Al-Kasyaf," *Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya*, 2018.

Skripsi Siti Mariatul Kiptiyah yang berjudul *Pakaian dalam Al-Qur'an kajian Tematik*. Peneliti ini membahas tentang petunjuk Al-Qur'an mengenai pakaian muslimah. Dalam penelitian ini Siti membahas ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai tema pakaian muslimah. Pendekatan yang digunakan adalah penafsiran tematik dengan metode penelitian *Library Research*.[19]

Skripsi Octri Amalia Suryani yang berjudul *Konsep Aurat Perempuan menurut Muhammad ShahrūrKajian Tafsir Qs. An-Nūr ayat 31*. Peneliti ini membahas penafsiran Muhammad Shahrūr tentang aurat perempuan dalam surat An-Nūr ayat 31 serta argumentasinya untukmembangun teori batas untuk merelevansikan dengan pemikiran Islam kontemporer.[20]

F. Kajian Teori

Secara bahasa pakaian berasal dari serapan huruf *lam, ba',* dan *sin* adalah tiga huruf asli yang menunjuk pada pengertian tutup dan menutupi *(as-satr wa at-taghtiyah)*. Secara denotatif, kata *al-Libās* berarti pakaian yang dikenakan, sebagaimana dalam firman Allah: "*Dalam surga itu mereka dihiasi dengan gelang emas dam meraka memakai pakaian hijau dari sutera halus dan sutera tebal*"(Qs. Al-Kahfi(18): 31).[21]

PONOROGO

[19]Siti Mariatul Kiptiyah, "Pakaian Dalam Al-Qur'an (Kajian Tematik)," *Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2014.

[20]Octri AmaliaSuryani, "Konsep Aurat Menurut Muhammad Shahrur (Kajian Atas Tafsir Surat An-Nur Ayat 31)."

[21]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*, H 483.

Secara konotatif-metaforis, kata *al-Libās* dapat diartikan sebagai pencampuran dan penggantian, sebagai firman Allah : "*Dan janganlah kamu campur adukan yang hak dan yang bathil dan janganlah kau sembunyikan yang hak itu, sedang kamu mengetahui*" (Qs.Al-Baqarah (2): 42). Menurut Kamus besar bahasa Indonesia yaitu barang yang dipakai (baju, celana, dan sebagainya).

Aurat merupakan kata serapan dari bahasa arab yang berasal dari kata *ara-yauru-aurat* yang bermakna tampak/lahir/muncul. Kata ini juga bisa bermakna aib/cela, juga bia bermakna menimbun dengan tanah hingga terhambat mata airnya.[22] Sesuai dengan ini dapat diartikan bahwa aurat adalah sesuatu yang dapat ditutup agar tidak dapat dilihat dan dipandang.[23]*Saw'ah* berasal dari kata *sa'a-yasu'u-saw'an* yang berarti jelek/buruk/jahat. Seperti kata *al-Libās*, kata *as-Saw'ah* juga memiliki arti konotatif dan denotatif. Secara denotatif kata ini berarti keburukan *(al-qubh)*, seperti disebutkan dalam Ḥadis: *Saw'ah wauludun khayrun min hasna'a 'aqimin(perempuan yang buruk rupa namun subur lebih baik dari pada perempuan cantik tapi mandul).* Secara konotatif kata *as-saw'ah* berarti aurat, yaitu bagian tubuh yang tidak boleh dibuka untuk diperlihatkan.[24]

Sedangkan metode penelitian yang digunakan peneletian kepustakaan *(library reseach)* atau studi teks, yaitu penelitian melalui data-

[22]Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), H 984.

[23]Fuad Mohd. Fahruddin, *Aurat Dan Jilbab Dalam Pandangan Islam* (Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya, 1984), H 10-11.

[24]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*,H 484.

data dengan menelusuri sumber-sumber tertulis yang menjadi bahan dalam penulisan penelitian ini. Penulis mengumpulkan dan menganalisis data-data yang diperoleh dari buku-buku, skripsi, jurnal, artikel maupun karya tulis ilmiah lainnya yang masih relevan untuk dijadikan sebagai bahan penelitian.

G. Metode Penelitian

Metode penelitian adalah suatu cara ilmiah untuk mengumpukan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu dengan ciri keilmuan yaitu rasional, empiris, dan sistematis dengan hasil yang maksimal dan optimal.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian kualitatif juga dikenal dengan penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu memaksimalkan pengumpulan data-data melalui penelusuran kepustakaan seperti buku-buku, skripsi, jurnal, artikel maupun karya tulis ilmiah lainnya dan internet.

2. Data dan Sumber Data

a. Data

Data dalam penelitian inidibagi menjadi duayaitu data primer dan data sekunder. Data primer mengenai ayat-ayat yang membahas tentang etika dan berpakaian dalam Qs.Al-Ahzāb (33): 32 dan 59, Qs.Al-A'rāf (7): 26, Qs.An-Nahl (16):81, Qs. An-Nūr (24): 31. Sedangkan data sekunder adalah hasil pemikiran dan buku-buku Muhammad Shahrūr.

b. Sumber data

Mengingat penelitian ini menggunakan metode *library reseach*, maka sumber data yang diambil dari berbagai sumber yang tertulis yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yaitu menggunakan karya tulis atau buku-buku karangan dari Muhammad Shahrūryang telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia seperti *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*dan lainnya. Sedangkan sumber data sekunder merupakan sumber data yang digunakan untuk membantu penelitian ini, yaitu buku-buku, jurnal, skripsi, kamus dan yang lain sebagainya yang membahas tentang etika berpakaian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini yaitu menggunakan metode deskriptif analitis, yaitu dengan cara mengumpulkan dan menelaah data-data hasil pemikiran Muhammad Shahrūr dan memaparkan pemikiran Muhammad Shahrūr tentang pandangan etika berpakaian dalam Al-Qur'an, serta menganalisis karya ilmiah lain yang mempunyai keterkaitan dengan pembahasan. Selain dari kitab tafsir, peneliti menggunakan buku-buku lain yang relevan dengan pembahasan penelitian. Data-data yang telah terkumpul baik dari tafsir maupun buku selanjutnya dikategorisasikan dan diklasifikasikan kedalam bab-bab dan sub bab sesuai dengan pembahasan dalam penelitian ini.

4. **Teknik Pengolahan Data**

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif. Pengolahan data dalam penelitian kualitatif dilakukan dengan cara mengklasifikasi atau mengkategorikan data data berdasarkan tema sesuai fokus penelitiannya. Dalam hal ini data sementara yang terkumpulkan, data yang sudah ada dapat diolah dan dilakukan analisis data secara bersamaan.

5. **Teknik Analisis Data**

Analisis data ini dilakukan agar dapat memperoleh kesimpulan yang jelas mengenai persoalan yang diteliti. Dalam hal ini penulis metode deskriptif analitis yaitu mendeskripsikan data yang telah dikumpulkan, kemudian menganalisa untuk menemukan jawaban yang dapat mendekati persoalan yang dikemukakan, dianalisa sebelum dituangkan kedalam sebuah gagasan, untuk mendapatkan kesimpulan bagaimana korelasi pemikiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian dalam konteks Indonesia.

H. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan pada skripsi ini terdiri dari lima bab yang masing-masing terdiri dari beberapa sub bab, dengan tujuan agar skripsi ini mudah dipahami secara sistematis. Adapun sistematika pembahasan tersebut adalah:

PONOROGO

Bab pertama, pendahuluan mencakup tentang latar belakang, rumusan masalah, tujuan masalah, manfaat penelitian, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas tentang landasan teori batas atau *Naẓ ariyat al hudūd* dari Muhammad Shahrūr dan beberapa pandangan pemikir atau ulama yang membahas etika berpakaian.

Bab tiga membahas background intelektual Muhammad Shahrūr, sejarah kehidupan Shahrūr, perjalanan karir keintelektualan Shahrūr, perjalanan karir intelektual Shahrūr, dan karya-karya yang dihasilkan oleh Muhammad Shahrūr. Serta penafsiran Shahrūr tentang etika berpakaian dan mendeskripsikan signifikansinya dengan konteks Indonesia.

Bab keempat, membahas analisiskonsep pemikiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian dalam Al-Qur'an dan mendeskripsikan signifikansi pandangan tersebut dalam konteks Indonesia. Pada pembahasan ini merupakan inti dari penelitian ini.

Bab kelima, merupakan bagian penutup yakni menyimpulan hasil penelitian disertai saran-saran dan lampiran-lampiran. Kesimpulan yang dihasilkan merupakan jawaban atas rumusan masalah yang dikemukakan penulis pada bab pertama.

PONOROGO

BAB II

ETIKA PAKAIAN DALAM AL-QUR'AN DAN TEORI BATAS MENURUT MUHAMMAD SHAHRŪR

A. Pengertian Etika

Kata etika berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang berarti watak, kesusilaan, atau adat. Dalam *Encyclopedia Britanica* disebutkan bahwa kata etika berasal dari bahasa Yunani *ethos* yang berarti karakter dan studi yang sistematis tentang pengertian dan hakikat nilai baik dan buruk, salah dan benar, seharusnya dan tidak sepantasnya, serta prinsip umum yang membenarkan kita melakukan atau menggunakan sesuatu. Etika juga disebut Filsafat Moral. Sementara itu, di dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, etika diartikan sebagai ilmu pengetahuan tentang asas-asas akhlak.

Adapun pengertian etika menurut istilah dapat dipaparkan sebagai berikut: Menurut Ahmad Amin, "Etika adalah ilmu pengetahuan yang menjelaskan arti baik dan buruk, menerangkan apa yang seharusnya dilakukan oleh manusia, menyatakan tujuan yang harus dicapai oleh manusia dalam perbuatan mereka, dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang seharusnya diperbuat oleh manusia." Sejalan dengan Ahmad Amin, Soegarda Poerbakawatja, mendefinisikan bahwa, "Etika adalah filsafat nilai,

PONOROGO

pengetahuan tentang nilai-nilai, ilmu yang mempelajari nilai-nilai, dan kesusilaan tentang baik dan buruk."[1]

Dalam pada itu, Ki Hajar Dewantara berpendapat bahwa "Etika adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari soal kebaikan dan keburukan dalam hidup manusia semuanya, terutama mengenai gerak-gerik pikiran dan rasa yang merupakan pertimbangan dan perasaan sampai mengenai tujuannya dalam bentuk perbuatan". Sementara itu, menurut Nurcholish Madjid konsep etika bukan sekadar masalah kesopanan, melainkan dalam pengertiannya yang mendasar sebagai konsep dan ajaran yang komprehensif yang menjadi pangkal pandangan hidup tentang baik dan buruk, benar dan salah yang mencakup keseluruhan pandangan dunia *(world outlook)* dan pandangan hidup *(way of life).*

Lebih jauh Cak Nur, dengan mengutip Karl Barth menyatakan bahwa, "Etika berasal dari *ethos* sebanding dengan moral berasal dari *mos*. Keduanya merupakan filsafat tentang adat kebiasaan *(sitten)*, Kata Jerman Sitte menunjukkan arti *moda* (*mode*) tingkah laku manusia, yakni suatu konstansi tindakan manusia. Karena itu, secara umum etika atau moral adalah filsafat, ilmu, atau disiplin tentang tingkah laku atau tindakan manusia. Dalam *Mu'jam al-Falsafī* disebutkan bahwa etika adalah ilmu yang membahas ketentuan- ketentuan tentang perbuatan manusia dari segi baik atau buruk.

[1]Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik (Tafsir Al-Qur'an Tematik)* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009), h 6-7.

Dengan demikian, etika merupakan teori tentang apa yang baik dan apa yang buruk berkenaan dengan perilaku manusia menurut ketentuan akal manusia. Persoalan etika muncul ketika moralitas seseorang atau suatu masyarakat dipertanyakan secara kritis. Moralitas berkenaan dengan tingkah laku yang kongkret, sedangkan etika berkenaan dengan persoalan konseptual-teoretis.[2]

Etika dan moral dalam pemikiran Islam dikenal istilah akhlak (*al-akhlāq*). Kata akhlak secara etimologi, dalam Al-Qur'an tidak diketemukan, kecuali bentuk tunggalnya yaitu *khulūq* diartikan dengan budi pekerti, perangai, tingkah laku dan tabiat. *Khulūq* memiliki akar kata yang sama *khalaqa* yang artinya menciptakan dan membentuk atau memberi bentuk. Kata yang akar katanya sama dengan itu pula adalah *Al- Khāliq* (Maha Pencipta) dan *makhlūq* (makhluk, ciptaan). Kata *khulūq* ditemui didalam Al-Qur'an, diantaranya dalam surat Al- Qalam (68): 4 yang berbunyi:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾

Artinya*: "Dan sesungguhnya engkau (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang luhur."*

Dengan demikian sebenarnya istilah akhlak lebih dekat dengan pengertian moral, karena akhlak sendiri dipandang sebagai sesuatu yang aplikatif. Sedangkan ilmu yang mempelajari atau membahas tentang baik dan buruk perilaku atau perbuatan disebut dengan *falsafah akhlakiyah* atau ilmu akhlak, yakni ilmu tentang keutamaan-keutamaan dan bagaimana cara

[2]Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, h 7-8.

mendapatkannya agar manusia berhias dengannya, dan ilmu tentang hal-hal yang hina dan cara manusia terbebas daripadanya. Kedudukan etika dipandang sangat penting dalam Islam, karena etika merupakan pengamalan dari ilmu, etika juga dipandang sebagai media efektif penerimaan Nur llahi dan sarana mencapai ilmu manfaat.

Syekh Al Zarnuji dalam kitab *Ta'līm al-Muta'allim*-nya menyebutkan bahwa setiap maksiat yang dilakukan menjadi salah satu penyebab sulitnya ilmu masuk dalam hati seseorang dan dari tercapainya ilmu manfaat. Karena ilmu pada dasarnya adalah nur yang ditancapkan Allah kedalam hati, sedang maksiat justru memadamkan cahaya itu.[3] Sebagai cabang dari filsafat, etika bersumber dari akal pikiran, bukan dari agama; sedangkan akhlak bersumber dari ajaran agama.

Etika Islam, menurut H. Hamzah Ya'qub, adalah etika yang berbasis pada ajaran Islam. Penjelasannya adalah sebagai berikut: (1) Etika Islam mengajarkan dan menuntun manusia kepada perilaku yang baik dan menjauhkan diri dari perilaku yang buruk; (2) Etika Islam menetapkan sumber moral, ukuran baik dan buruknya perbuatan manusia didasarkan atas ajaran Allah; (3) Etika Islam bersifat universal dan komprehensif *(kaffah)*, dapat diterima oleh seluruh umat manusia pada setiap waktu dan tempat; (4) Etika Islam tidak hanya bersifat konseptual-teoretis, tetapi juga bersifat praktis, sesuai dengan fitrah dan akal pikiran manusia; dan (5) Etika Islam mengatur dan mengarahkan fitrah manusia ke jenjang akhlak yang luhur dan

[3]Rahmad Hidayat dan Muhammad Rifa'i, *Etika Manajemen Perspektif Islam* (Medan: LPPPI, 2018), 2-4.

meluruskan perbuatan manusia yang bengkok di bawah bimbingan ajaran Allah sehingga manusia terhindar dari pikiran dan tindakan yang salah dan menyesatkan.

Dengan demikian, etika Al-Qur'an identik dengan etika Islam, karena etika Islam bersumber pada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Selain itu, etika Al-Qur'an juga memiliki empat komponen pokok sebagai berikut:

Pertama, etika Al-Qur'an adalah etika yang surmber utamanya adalah ajaran AI-Qur'an.

Kedua, objek etika Al-Qur'an adalah pikiran, perkataan, dan perbuatan manusia, termasuk sikap dan persepsinya tentang hidup dan kehidupan, baik secara individu maupun secara sosial.

Ketiga, dari segi fungsinya, etika Al-Qur'an berfungsi sebagai penilai, penentu, dan penetap perbuatan yang dilakukan manusia, apakah perbuatan tersebut dinilai baik, buruk, benar, salah, mulia, hina, pantas atau tidak pantas dan sebagainya berdasarkan ajaran Al-Qur'an dan mendorong manusia melakukan perbuatan yang baik, benar, mulia dan pantas; serta bertanggung jawab mewujudkan nilai-nilai itu dalam kehidupan sosial.

Keempat, dari segi sifatnya, etika Al-Qur'an memiliki dua dimensi, yang tetap dan yang berubah sesuai dengan kemaslahatan umum.[4]

Etika Al-Qur'an mempunyai sifat humanistik dan rasionalistik. Humanistik dalam pengertian mengarahkan manusia pada pencapaian hakikat kemanusiaan yang tertinggi dan tidak bertentangan dengan fitrah manusia itu

[4]Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*, h 8-9.

sendiri. Sebaliknya, bersifat rasionalistik bahwa semua pesan- pesan Al-Qur'an, seperti ajakan kepada kebenaran, keadilan, kejujuran, kebersihan, menghormati orang tua, bekerja keras, cinta ilmu; semuanya tidak ada yang berlawanan dengan kedua sifat di atas. Selain bersifat humanistik dan rasionalistik, etika Al-Qur'an juga bersifat ilahiyyah, yakni mengarahkan manusia pada pencapaian hakikat kemanusiaan yang tertinggi dan tidak bertentangan dengan fitrah manusia itu sendiri dalam rangka mengaktualisasikan dirinya sebagai manusia yang sejati. Islam menempatkan nilai etika di tempat yang paling tinggi.

Pada dasarnya, Islam diturunkan sebagai kode perilaku moral dan etika bagi kehidupan manusia, seperti yang disebutkan dalam Ḥadis: "Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia". Terminologi paling dekat dengan pengertian etika dalam Islam adalah akhlak. Dalam Islam, etika (*akhlāk*) sebagai cerminan kepercayaan Islam (iman). Etika Islam memberi sangsi internal yang kuat serta otoritas pelaksana dalam menjalankan standar etika. Konsep etika dalam Islam tidak utilitarian dan relatif, akan letapi mutlak dan abadi.

Jadi, Islam menjadi sumber nilai dan etika dalam segala aspek kehidupan manusia secara menyeluruh, termasuk dalam manajemen. Al-Qur'an memberi petunjuk agar dalam bisnis tercipta hubungan yang harmonis, saling ridha, tidak ada unsur eksploitasi (Lihat QS. An-Nisā'/4: 29) dan bebas dari kecurigaan atau penipuan, seperti keharusan membuat administrasi dalam transaksi kredit (Lihat QS. Al-Baqarah/2: 282). Etika

pada umumnya didasari dengan pertimbangan akal pikiran, kerangka filsafat tertentu, moralitas atau adat kebiasaan suatu masyarakat tertentu. Namun akhlak sebagai etika dalam Islam, landasan nilai baik dan buruk didasarkan pada sumber-sumber utama ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Konsep-konsep etika dalam Islam sangat luas dan kompleks, oleh karena itu pembahasan berbagai peraturan moral dalam Islam ditunjukkan dalam tingkatan-tingkatan perbuatan. Tingkatan- tingkatan perbuatan tersebut adalah :

1. Wajib atau keharusan: tugas yang diperintahkan Tuhan mutlak harus dilakukan, bila meninggalkan dikenakan sanksi hukuman,
2. *Mandūb* atau sunnah, dianjurkan: suatu perbuatan yang dianjurkan tetapi tidak diharuskan, bila melakukan akan mendapat pahala, bila meninggalkan tidak mendapat hukuman.
3. *Jais* atau *mubah*, boleh: perbuatan yang boleh dilakukan dan boleh ditinggalkan, tidak mempunyai konsekuensi pahala maupun hukuman.
4. Makruh, tidak disukai: perbuatan yang tidak disukai tetapi tidak dilarang, bila ditinggalkan akan mendapat pahala, tetapi jika melakukan tidak mendapat hukuman.
5. *Mahzūr* atau haram, dilarang: suatu perbuatan yang dilarang Tuhan, dengan demikian jika melakukannya akan mendapat hukuman.

Tujuan Akhlak menurut Ibnu Miskawaih adalah untuk mencapai *Al-Sa'ādah*. Makna *Al-Sa'ādah* ini umum diartikan sebagai secara kebahagiaan (*happiness*), tetapi sesungguhnya yang dimaksudkan Ibnu Miskawaih adalah

suatu konsepsi yang di dalamnya mengandung unsur kebahagiaan *(happiness)*, kemakmuran *(prosperity)* keberhasilan *(success)*, kesempurnaan *(perfection)*, kesenangan *(blessedness)*, kebagusan/kecantikan *(beautitude)*. Dengan mengembalikan makna akhlak sebagai keadaan jiwa yang mendorong perbuatan secara spontan, maka spontanitas yang dituju adalah spontanitasnya perbuatan yang bersifat ketuhanan *(al-ilahiyyat)*, yakni perbuatan yang semata-mata baik karena muncul dari inti. kemanusiaan *(al-lūbb)* yang hakikatnya adalah akal ketuhanan manusia itu sendiri *('aqluhu al-ilahi)*.[5]

B. Pengertian Pakaian

Sandang atau pakaian merupakan salah satu kebutuhan pokok manusia. Sementara ilmuan berpendapat bahwa manuasia baru mengenal pakajan sekitar 72.000 tahun lalu. Menurut mereka homo sapiens, nenek moyang kita berasal dari afrika yang gerah. Sebagaian meraka berpindah dari satu daerah ke daerah yang lain, dan bermukim di daerah yang dingin, dari sana dan sejak saat itulah mereka berpakaian yang bermula dari kulit hewan guna menghangatkan badan mereka. Sekitar 25.000 tahun yang lalu barulah ditemukan cara menjahit kulit dan dari sana berakaian semakin berkembang.[6]

Berpakaian atau berbusana merupakan salah satu wujud keberadaban manusia. Oleh karena itu, berbusana, sesungguhnya bukan sekedar memenuhi kebutuhan biologis untuk melindungi tubuh dari panas, dingin,

[5]Rahmad Hidayat dan Muhammad Rifa'i, *Etika Manajemen Perspektif Islam*, h 4-5.

[6]M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah* (Tangerang: Lentera Hati, 2012), h 33.

bahkan serangan binatang, akan tetapi terkait dengan adat istiadat, pandangan hidup, peristiwa, kedudukan atau status dan juga identitas. Pakaian merupakan salah satu penampilan lahiriah yang paling jelas dimana penduduk dibedakan dengan yang lain dan sebaliknya menyamakan dengan kelompok lainnya.

Pakaian atau busana adalah konsep dari penanda dan makna atas identitas sebuah diri, atau dapat dinyatakan sebagai harkat dan martabat status dalam lingkup sosial dan pergaulan. Pakaian juga menjadi alat komunikasi, melalui pakaian manusia berkomunikasi secara langsung tanpa membutuhkan upaya untuk melakukan pendekatan secara personal. Dengan kata lain, pakaian atau busana mencitrakan sesuatu dan nilai dibaliknya. Apapun wujudnya, pakaian mempresentasikan sebuah nilai dan pemaknaan yang hakiki tentang budaya suatu komunitas.[7]

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, Pakaian diartikan sebagai barang apa yang biasa dipakai oleh seorang baik berupa baju, jaket, celana, sarung, selendang, kerudung, jubah, surban dan lain sebagainya. Sedangkan, secara istilah, pakaian adalah segala sesuatu yang dikenakan seseorang dalam berbagai ukuran dan modenya berupa (baju, celana, sarung, jubah ataupun yang lain), yang disesuaikan dengan kebutuhan pemakainya untuk suatu tujuan yang bersifat khusus ataupun umum.[8]

Berbusana sebagai bagian dari keadaban manusia memiliki tujuan, baik yang bersifat spesifik maupun general. Secara spesifik berbusana berarti

[7]Abdul Halim Mahmud, *Busana dan Perhiasan Wanita Menurut Qur'an hadis* (Bandung: Mizan, 1998), h 16.

[8]TIM, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h 637.

mengenakan pakaian yang orientasinya pada nilai keindahan yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi pengguna. Sedangkan tujuan bersifat umum lebih berorientasi pada keperluan untuk menutup ataupun melindungi bagian tubuh yang perlu ditutup atau dilindungi, baik menurut kepatutan adat ataupun agama. Menurut kepatutan adat berarti sesuai mode ataupun batasan ukuran untuk mengenakan pakaian yang berlaku dalam suatu wilayah hukum adat yang berlaku, Sedangkan menurut ketentuan agama lebih mengarah pada keperluan menutup aurat sesuai ketentuan hukum syari'at dengan tujuan untuk beribadah dan mencari ridho Allah.

Pakaian bukan sekadar menandai perbedaan dan kesamaan di dalam masyarakat, tapi juga media yang mengekspresikan sikap tertentu terḤadap pengaruh-pengaruh kebudayaan dan politik asing. Sejarah pakaian adalah sejarah tentang perebutan panggung publik kekuasaan, pandangan sosial, politik, ideologi, dan bahkan agama. Semua hal ini melekat erat dalam pakaian baju, celana, sepatu, topi, dompet, ikat pinggang, dan lainnya. Sadar atau tidak, pakaian telah membentuk citra diri dan identitas setiap orang yang membedakan dengan yang lain.

Pakaian merupakan peninggalan ajaran dari ketauhidan, karenanya pakaian berlaku semenjak adanya agama Islam, hal ini dijelaskan dalam Al-Qur'an surat Al-A'rāf ayat 26, Allah berfirman:

يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِى سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ٢٦

Artinya: *Hai anak Adam sesungguhnya kami telah menurunkan kepadamu Pakaian untuk menutup auratmu dan Pakaian indah untuk perhiasan dan Pakaian takwa Itulah yang paling baik. yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, Mudah-mudahan mereka selalu ingat.*

Dalam ayat tersebut perintah kepada umat Islam sebagai nilai psikologi bagi pemakainya, sehingga dengan tidak berpakaian yang baik manusia akan merasa malu dan akan berpengaruh dengan sikap dan perilakunya.

C. Teori Batas (*Naẓ ariyat Al Hudūd*) dan Contohnya

Teori Hudūd (*Naẓ ariyat Al-Ḥudūd*) yang cukup terkenal dalam kajian Islam karya Shaḥ rur selalu identik dengan teori *ḥ udūd* atau teori batas-nya. Teori batasatau *ḥ udūd* adalah sebuah metode memahami ayat-ayat hukum (*muḥ kamāt*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer dengan tujuan agar ajaran Al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas hukum Allah Swt. Buah dari penelitian Shaḥ rur ini, lahirlah sebuah teori aplikatif yang dikenal dengan *Naẓ ariyat Al-ḥ udūd* atau *limit theory* (teori batas). Teori batas ini terdiri dari batas bawah (*al-ḥ add al-adnā*/minimal) dan batas atas (*al-ḥ add al-a'lā*/maksimal).

Shahrūr dengan Teori Batas menawarkan pemahaman dan kesan yang kuat terḤadap akurasi istilah-istilah yang digunakan dalam memahami atau pembacaan secara berulang-ulang yang terḤadap istilah Shahrūr. Term *Hudūd* ini sangat berarti untuk memberikan jalan kepada kebuntuan pengembangan Ushul Fiqih. Ia menjelaskan bahwa dalam hukum Tuhan terdapat batas yang telah ditetapkan yakni antara batas minimal dan batas maksimal artinya

hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis sepanjang tetap berada diantara batas minimum dan maksimum yang telah ditentukan.

Shahrūr mendasarkan konsepnya dalam menyusun teori batas pada QS. Al-Nisa' (4) 13-14:

تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى
مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾
وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا
وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾

Artinya: (Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya kedalam syurga yang mengalir didalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan Itulah kemenangan yang besar. Dan Barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan.

Menurut Shahrūr penggalan ayat *"tilka ḥudūd al-allāh"* yang menegaskan bahwa pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan batasan-batasan adalah Nabi dan Rasul, dan pada hakikatnya otoritas yang dimiliki Muhammad belum penuh dan ia sebagai pelopor ijtihad dalam Islam.[9]

Hukum yang ditetapkan Nabi lebih bersifat temporal-kondisional sesuai dengan derajat pemahaman, nalar zaman, dan peradaban masyarakat pada waktu itu. Artinya, ketetapan hukum tersebut tidak bersifat mengikat hingga akhir zaman. Maka, di sinilah kita mempunyai ruang untuk melihat Al-Qur'an

[9]Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an: Madzhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), h 152.

dan berijtihad dengan situasi dan kondisi yang dilatarbelakangi ilmu pengetahuan pada masa sekarang.

Melalui dalil fisikanya, Shaḥ rūr berargumen bahwa tidak ada benda yang gerakannya dalam bentuk garis lurus. Seluruh benda sejak dari elektron yang paling kecil hingga galaksi yang terbesar bergerak secara *ḥ anīfiyah* (lengkungan). Oleh karena itu, ketika manusia dapat mengusung sifat seperti ini maka ia akan dapat hidup harmonis dengan alam semesta. Demikian pula, kandungan *ḥ anīfiyah* dalam hukum Islam yang cenderung selalu mengikuti kebutuhan sebagian anggota masyarakat melalui penyesuaian dengan tradisi masyarakat. Untuk mengontrol perubahan-perubahan ini maka perlu adanya sebuah garis lurus (*istiqāmah)*untuk mempertahankan aturan-aturan hukum. Inilah konteks di mana formulasi teori batas kemudian lahir. Garis lurus bukanlah sifat alam, tapi lebih merupakan karunia Tuhan agar ada bersama-sama dengan *ḥ anīfiyah* untuk mengatur masyarakat.

Melalui ilustrasi matematisnya, Shaḥ rur menggambarkan hubungan antara *al-ḥ anīfiyah* dan *al-istiqāmah* dengan sebuah kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks.[10]

Berdasarkan kajiannya terḤadap ayat-ayat hukum, Muhammad Shahrūr dalam teori batas sebagai berikut; perintah Tuhan yang diterapkan dalam Shahrūr dan Sunnah sudah mengatur ketentuan-ketentuan yang merupakan batas terendah *(Al-Ḥad Al-Adnā)* dan batas tertinggi *(Al-Ḥad Al-A'lā)* bagi perbuatan manusia. Batas terendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam

[10]Alam Tarlam, "*'Analisis dan Kritik Metode Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Shahrur'*, Jurnal Empirisma" 24 (1 Januari 2005), h 98.

sebuah kasus hukum dan batas hukum tertinggi mewakili batas maksimumnya. Tidak ada suatu bentuk hukum yang lebih rendah dari batas minimum atau lebih tinggi dari batas maksimum ketika batas-batas ini dijadikan panduan kepastian hukum akan terjamin sesuai dengan ukuran kesalahan yang dilakukan, artinya ketika batas-batas dilampaui maka hukumannya harus dijatuhkan sesuai menurut proporsi pelanggaran yang terjadi, jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis dalam batas-batas yang telah ditentukan.[11]

Kontribusi teori ini, sebagaimana dikutip dari buku *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, adalah *pertama*, dengan teori *limit*, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap final dan pasti tanpa ada alternatif pemahaman lain ternyata memiliki kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru. Dalam konteks ini, Shaḥ rur mampu menjelaskan secara metodologis dan mengaplikasikan teori ini dalam penafsirannya melalui pendekatan matematis. *Kedua*, dengan teori *limit*, seorang mufasir mampu menjaga sakralitas teks tanpa harus kehilangan kreatifitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi sepanjang masih berada dalam batas-batas hukum Allah SWT.[12]

Dalam teori ini Shahrūr membagi dan membedakan menjadi enam bentuk batas-batasan sebagai berikut:[13]

[11]Muhammad Jamil,dkk, *Fiqih Kontemporer (Sebuah Dialektika)* (Medan: CV. MANHAJI, 2017), h 61.

[12]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h 93.

[13]Muhammad Shahrur, *Prinsip dan dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), h 31-45.

1. Batas minimal (ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah).

Contoh larangan mengawini perempuan yang disebutkan dalam QS. An-Nisā'ayat 22-23. Dalam 2 ayat Allah telah menetapkan batas minimal dalam pengharaman perempuan-perempuan untuk yang terdiri dari keluarga terdekat. Tak seorang pun boleh melanggar batasan ini meski berdasarkan pada ijtihad-ijtihad diperbolehkan pada usaha cara memperluas yang diharamkan.

Sebagai contoh jika kedokteran sudah mampu membuktikan bahwa pernikahan dengan kerabat terdekat seperti anak perempuan saudara bapak atau ibu, akan memberikan pengaruh negatif pada keturunan dan juga proses pembagian harta warisan, maka ijtihad dibolehkan dalam bentuk penerapan peraturan yang melarang pernikahan dengan keluarga terdekat tersebut pada saat yang sama ijtihad semacam ini masih dalam koridor batasan hukumnya atau tidak melanggar batasan hukum minimal yang telah ditetapkan Allah SWT.

Namun sebelum hasil ijtihad diterapkan kepada masyarakat, pihak mujtahid harus memiliki data yang valid seperti hasil analisis laboratorium kedokteran dan hasil survei terḤadap sejumlah keluarga yang mendukung ketetapan itu, dengan demikian akan didapati syariat Islam sebagai syariat yang selalu memiliki batasan-batasan yang bersifat lentur dan cenderung berubah namun perubahan tersebut masih berada dalam batasan hukum Allah.

2. Batas maksimal (ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas)

Contoh batasan ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Māidah ayat 38, *"Pencuri baik laki-laki maupun perempuan maka potonglah tangan tangan mereka"*. Di sini hukuman yang ditentukan mewakili batasan maksimum yang tidak boleh dilampaui. Hukuman bisa dikurangi berdasarkan kondisi objektif yang berlaku dalam setiap masyarakat tertentu.

Tanggung jawab para mujtahid untuk menentukan pencuri yang bertipe apakah yang perlu dipotong tangannya dan apakah yang tidak, tapi bagaimana dengan mencuri yang bertipe kelas atas yang dapat mengakibatkan kondisi yang sangat membahayakan, seperti data-data rahasia nasional atau pencurian penggelapan uang perusahaan nasional, dalam kasus ini, dimana keamanan ekonomi nasional dipertaruhkan.

QS. Al-Māidah ayat 38 tidak memakai istilah tersebut sebagai gantinya QS. Al-Māidah ayat 33 yang harus dipakai, *"Sesungguhnya pembalasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi adalah mereka dibunuh atau disalib atau dipotong tangannya dan kaki mereka dengan timbal balik atau dibuang dari negeri tempat ia tinggal".* Demi keadilan masyarakat, para mujtahid harus menentukan hubungan yang setara atau sesuai dengan kesalahan yang dilakukan.

3. Batasan minimal dan maksimal bersamaan.

Gambaran tipe ini ditemukan dalam QS. An-Nisā'(4): 11 yang berhubungan dengan warisan. Tujuan dari ayat ini menyatakan bahwa laki-laki sebanding dengan dua perempuan dan jika terdapat lebih dari dua anak perempuan maka bagian mereka bagian mereka adalah 2/3 dari harta warisan. Dan jika hanya terdapat satu anak perempuan sebagian mereka adalah atau setengah.

Shahrūr berargumen sebuah penetapan batasan maksimum untuk anak laki-laki dan batasan minimum untuk anak perempuan terlepas dari manakah wanita mencari nafkah, dan bagaimanapun bagian wanita adalah tidak pernah dapat kurang dari 33,3% sementara bagian laki-laki tidak pernah mencapai lebih 66,6% dari harta warisan. Jika wanita diberi 40% dan laki-laki diberi 60% pembagian itu tidak dikategorikan melanggar terḤadap batasan maksimum dan minimum. Alokasi persentase bagi masing-masing pihak ditentukan berdasarkan kondisi objektif dalam masyarakat tertentu dan juga pada waktu tertentu.

Contoh ini menurut Shahrūr menjelaskan kebebasan bergerak (*Hanīfiyah*) dalam batasan batasan yang ditentukan oleh hukum. Batasan-batasan itu ditentukan oleh masing-masing masyarakat sesuai dengan kebutuhan tidak harus diperlakukan sebagai pemberlakuan secara literal teks-teks yang telah diturunkan berabad-abad lalu pada dunia modern. Jika aplikasi literal semacam ini diterima dapat dipastikan, bahwa agama islam akan kehilangan karakter keluwesan dan fleksibilitasnya.

4. Batas minimal dan maksimal bersama pada satu titikatau posisi lurus atau posisi panatapan hukum partikular (*ainiyah*).

Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang yang tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Posisi batas ini hanya berlaku dalam kasus zina saja, yaitu batas hukum maksimal yang sekaligus posisi sebagai batas minimal berupa 100 kali cambukan sebagaimana terdapat dalam QS. An-Nūr ayat 2. Dalam ayat ini zina hukum yang diterapkan adalah berupa batasan hukum maksimal sekaligus minimal, yaitu dalam redaksi yang artinya: "*Pezina perempuan dan pezina laki-laki deralah masing-masing dari keduanya seratus kali, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk menjalankan agama Allah, Jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhir dan hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman*".

Dalam redaksi tersebut secara jelas terdapat peringatan agar tidak memperingan hukuman. Karena hukuman juga posisi sebagai batas minimal. Disini batasan maksimal maupun minimal berpadu pada satu bentuk hukuman yakni 100 deraan. Tuhan menekankan orang yang berbuat zina seharusnya tidak dikasihani dengan mengurangi hukuman-hukuman yang seharusnya dilimpahkan hukuman bagi pezina adalah tidak boleh kurang atau lebih dari 100 deraan.

5. Batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa bersentuhan,

Artinya ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah, tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan. Posisi ini diterapkan dalam batasan hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan. Hubungan fisik yang terjadi antara manusia berbeda jenis bermula dari batasannya yang paling rendah, berupa tanpa bersentuhan sama sekali antara keduanya dan terakhir pada batasan yang paling tinggi, berupa tindakan yang menjurus ada hubungan kelamin yang disebut sebagai zina.

Ketika seseorang berada pada tahap melakukan tindakan yang menjurus pada perzinaan tetapi ia belum melakukan hubungan kelamin maka ia belum terjerumus pada batas maksimal hubungan fisik yang telah ditetapkan Allah atau dalam kondisi tersebut belum dijatuhi hukuman zina. Tindakan zina merupakan bagian dari batasan hukum Allah yang seseorang tidak diperbolehkan berhenti padanya, atau menyentuh wilayahnya meskipun ia berada dekat dalam wilayah zina. Pada batasan hukum perempuan yang dilarang dinikahi seseorang dapat tepat berhenti pada batas tersebut demikian juga dalam batas hukum pembunuhan. Tetapi dalam batasan hukum zina, seseorang tidak dapat berhenti padanya, karena berhenti pada batas zina berarti melakukan tindakan zina.

Secara teoritis batas hukum zina merupakan salah satu batas hukum Allah berada dalam garis lurus yang seseorang akan sampai pada titik puncaknya jika ia semakin mendekatinya. Teori ini sangat sesuai dengan realitas hubungan antara laki-laki dan perempuan. Maka dari itu sanksi hukuman bagi pelaku zina disimbolkan dengan garis lurus, yaitu pada posisi batas maksimal sekaligus batas minimal.

6. Batas Maksimal "positif" tidak boleh dilewati dan Batas Minimal "negatif" boleh dilewati.

Adalah ketentuan hukum yang memiliki batas atasnya positif (+) dan tidak boleh dilampaui, sedangkan batas bawahnya bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Dalam kajiannya tentang batas ini, Shahrūr memperkenalkan kajian bunga secara baik dan terperinci. Dengan mengutip lebih dari selusin ayat-ayat Shahrūr yang berhubungan dengan masalah riba, Shahrūr menjelaskan bahwa arti riba dalam bahasa Arab adalah pertumbuhan dan perkembangan dari kekayaan.

Shahrūr berpendapat bahwa larangan atas bunga adalah bukan ketentuan dalam Islam. Dalam mendukung pendapatnya, Shahrūr menyebut bahwa Umar Bin Khattāb dilaporkan menginginkan Nabi agar menjelaskan secara eksplisit syarat-syarat status hukum bunga. Kesemua ini tentu dimaksudkan membuka jalan untuk argumen bahwa aktivitas-aktivitas ekonomi yang melibatkan bunga harus dipertimbangkan berdasarkan hukum dalam Islam.

Berdasarkan QS. At-Taubah ayat 60: *"bahwa zakat adalah hanya untuk mereka yang miskin dan orang yang membutuhkan",* Shahrūr menafsirkan bahwa orang miskin dan orang yang membutuhkan dalam masyarakat modern adalah mereka yang tidak mampu membayar hutang. Untuk bagian orang miskin QS. Al-Baqarah ayat 276 telah menyatakan bahwa: *"Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah oleh karena itu masyarakat harus membantu orang miskin dan orang yang membutuhkan tanpa mengharapkan suatu imbalan"*.

Dalam diagram persamaan fungsi matematika prinsip ini digambarkan dapat berada pada titik tengah antara batas atas positif dan batas bawah negatif. Landasan Qur'ani dari kebijakan finansial dalam QS. Al-Baqarah ayat 280 yang menyatakan bahwa dan jika orang yang berhutang itu dalam kesukaran gimana kabarnya tangguh sampai berkelapangan.

Melalui karyanya yang sangat kontroversial, *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, Shahrūr menegaskan bahwa teori limit/hudūd merupakan salah satu pendekatan dalam berijtiḤad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat muhkamāt (ayat-ayat yang bersisi pesan hukum). Term limit *(hudūd)* yang digunakan Shahrūr mengacu pada pengertian "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis." Salah satu kontribusi baru dalam kajian fikih

kontemporer adalah teori limit *(Nazariyat Al-Hudūd)* yang diusung tokoh Islam liberal asal Syiria, Muhammad Shahrūr.

Melalui karyanya yang sangat kontroversial, *AI-Kitāb Wal Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah,*Shahrūr menegaskan bahwa teori limit merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat muhkamat (ayat-ayat yang bersisi pesan hukum) dalam Shahrūr, Term limit *(hudūd)* yang digunakan Shahrūr mengacu pada pengertian "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis."[14]

D. Pandangan dan Kritik Terhadap Pemikiran Muhammad Shahrūr

Shahrūr telah cukup banyak menorehkan berbagai pemikiran dan karya tulisan dalam bidang keislaman kontemporer yang cukup kontroversial. Setelah itu banyak respon dan kritikan datang dari beberapa cendekiawan muslim maupun tokoh liberal yang memberikan komentar terḤadapnya baik secara positif maupun negatif. Berikut penulis kemukakan dari beberapa tokoh secara singkat diantaranya:

1. Pandangan Positif
   a. Waell B. Hallaq

      Pandangan positif atas pemikiran Shahrūr dikemukakan oleh seorang pakar hukum Islam asal Palestina, Waell B. Hallaq dalam *A History of Islamic Legal Theories.* Hallaq mengkategorikan

[14]Muhammad Jamil,dkk, *Fiqih Kontemporer (Sebuah Dialektika)*, h 66.

Shahrūr sebagai pemikir kontemporer yang memiliki konsep pembaharuan paling revolusioner dan paling inovatif. Menurutnya Shahrūr mempunyai pendapat yang unik dan bukunya memiliki kedalaman dan keluwesan yang tak tertandingi oleh tulisan-tulisan modern lainnya.

Di sini dia banyak mengeksplore teori *hudūd (al-Nazariyat Al-hudūd)* dan perbedaan istilah yang digunakan Shahrūr. Teori *hudūd*yang digagas Shahrūr dinilai sanggup memecahkan kebuntuan teori-teori hukum Islam yang selama ini ada. Hallaq mensinyalir bahwa teori *hudūd* yang ditawarkan oleh Shahrūr akan menggantikan teori qiyas dan ijma' yang dianggapnya telah usang.[15]

Metodologi Shahrūr tidak tunduk pada konsep yang dipahami secara tekstual, namun ia memadukan analisis tekstual dankontekstual untuk menempatkan sebuah hukum humanis yang memberikan panduan secara umum.[16]

b. Dale F. Eickelmann

Pandangan selain dari Waell B. Hallaq datang dari kajian atas pemikiran Shahrūr yaitu Dale F. Eickelmann dalam dua artikelnya *"Islamic Liberalism Strikes Back"*dan *"Inside The Islamic Reformation"*.Artikel yang pertama merupakan ekspresi

[15]Achmad Umardani, "*Kritik Atas Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Pengaruh Tirani*," Program Pascasarjana Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Fiqih Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2011, h 189.

[16]Muhammad Shahrur, *Prinsip dan dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*, h 16.

kekaguman penulis terḤadap pemikiran Shahrūr yang cemerlang, menurutnya Shahrūr membangun argumentasi yang kuat dan kokoh yang sangat dibutuhkan dan esensial untuk digunakan dalam penafsiran Al-Qur'an.

Artikel berikutnya merupakan liputannya seputar kontroversi buku-buku Shahrūr, ia menyamakan Shahrūr dengan filosof Jerman, Immanuel Kant, dan menurutnya karya-karya Shahrūr pada suatu saat bisa menyamai karya Martin Luther, yang pada awalnya ditolak, namun kemudian diakui dan diterima kebenarannya.[17]

c. Peter Clark

Kajian lain datang dari Peter Clark, dengan tulisannya *"The Syahrur Phenomenon: a Liberal Voice from Syiria"*.128 Di sini dia mengeksplorasi beberapa tama kajian keagamaan Shahrūr dan kemudian dia menuliskan bahwa karya-karya Shahrūr menyerupai karya-karya para penulis Arab kontemporer yang lain tentang agama seperti Farah Fuadah dan Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir, dan Muhammad Abid al-Jabiri dari Maroko yang mengartikulasikan sebuah sistem intelektual Islam yang meninggalkan sistem pemikiran Sayyid Quṭ b dan para penerusnya.

[17]Achmad Umardani, "Kritik Atas Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Pengaruh Tirani", h 189.

Shahrūr bisa mengidentifikasi kekurangan dalam masyarakat-sosial dan intelektual kontemporer. Masyarakat, yang sedang membaca karya Shahrūr, ibarat membaca sebuah karya yang tidak semata-mata merupakan uraian keagamaan atau sebuah tafsir mutakhir. Mereka sedang membaca sebuah analisis sosial dan politik masyarakat Arab sekarang.[18]

2. Pandangan Negatif

a. Yusūf Soidawi

Kalau kita lihat dari biografi dan beberapa teorinya, Shaḥ rur tidak mempunyai latar belakang studi Islam, terutama dalam aspek bahasa. Yusūf Soidawi, dalam bukunya *Baidotu ad Diik* memberikan kritik terperinci dansistematis terḤadap kesalahan-kesalahan bahasa dalam buku *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*-nya Shaḥ rur.

Di antara kritik Yusūf Soidawi itu adalah bagaimana Shaḥ rur salah dalam mengambil dan memaknai asli kata *al-Kitāb*. Menurutnya, definisi ini menunjukkan bahwa Shaḥ rūr tidak menguasai sejarah dan perkembangan bahasa Arab. Di bagian lain, Shaḥ rur juga membagi ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam dua bagian utama: *Muḥ kām* dan *Mutashābih*. Menurut Soidawi, klasifikasi ini tidak didasari oleh ilmu *nahwu* dan *ṣ orf* yang kuat, karena

[18]Achmad Umardani, h 189-190.

Shaḥ rūr telah salah memahami susunan makna ayat ini dari aspek tata bahasanya.

Selain beberapa kritikan terḤadap ketidakcakapan Shaḥ rur dalam kajian bahasa Arab, Yusūf juga mengkritik keras penolakan Shahrūr terḤadap teori sinonimitas. Menurut Yusūf, penolakan Shaḥ rūr akan sinonimitas dalam bahasa sangat tidak berdasar. Sebaliknya, Yusūf mengatakan bahwa sinonimitas dijumpai dalam semua bahasa, termasuk bahasa Arab. Menurutnya, sinonimitas adalah sebuah keniscayaan dalam bahasa.

Yusūf memberikan contoh dalam bukunya beberapa kata yang memiliki makna yang sama. Misalnya, kata *al- saif* dan *al-hisyām* yang sama-sama mengacu pada makna pedang. Ada juga kata '*uqul* dan *albāb* yang punya arti sama, yaitu orang berakal. Contoh lain adalah kata *da'a*dan *nāda*yang sama-sama bermakna memanggil. Ada banyak lagi contoh lainnya.

Secara keseluruhan, kesalahan Shaḥ rur dalam studi hermenutika Al-Qur'an-nya adalah kelemahannya dari sisi pengetahuan kebahasaan. Hal ini maklum mengingat ia berasal dari latar belakang pendidikan teknik, bukan studi ke-Islam-an, apalagi bahasa Arab. Memang, ia sempat belajar bahasa secara otodidak kepada gurunya, Dr. Ja'far Al-B*ā*b, tapi itu tidak cukup. Kurangnya pemahaman Bahasa Shaḥ rūr tercermin dalam bukunya *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān*.

Dalam kitab ini, Yusūf Soidawi menemukan lebih dari 80 kesalahan bahasa Shaḥ rūr dalam proyek hermeneutika Al-Qur'an-nya. Selain itu, penerapan konsep triadiknya terḤadap posisi Al-Qur'an, di mana ia memposisikan Al-Qur'an sebagai bersifat relatif-dinamis, tidak bisa dibenarkan begitu saja.

Salah satu karakter Al-Qur'an sendiri adalah kebenarannya di semua waktu dan kondisi. Sehingga pendapat yang mengatakan bahwa kebenaran Al-Qur'an itu relatif dan dapat dimaknai ulang sampai mengubah hukum dan ketentuan, seperti pendapat Shahrūr diatas tentu saja tak bisa dibenarkan.[19]

b. Jamal Al Banna

Sebelum memberikan kritik pada gagasan Muhammad Shahrūr, Jamal dalam bukunya memberikan penjelasan terkait epistemologi tafsir yang dicetuskan oleh Shahrūr dalam karya-karyanya terkait penafisan Al-Qur'an. Meskipun Shahrūr sendiri telah mewanti-wanti bahwa gagasannya ini bukan merupakan sebuah karya penafsiran terḤadap Al-Qur'an dan hukum-hukum Islam, tetapi hanya sebuah "pembacaan kontemporer" terḤadap Al-Qur'an, tapi tentu saja kita bisa memahami bahwa pernyataan itu hanya bentuk kerendahan hati seorang Shahrūr dan Jamal tetap menganggap itu adalah bentuk penafsiran.

[19]Alam Tarlam, "*'Analisis dan Kritik Metode Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Shahrur'*, Jurnal Empirisma, Vol 24 2005, h 102-103."

Berangkat dari keyakinan Shahrūr bahwa Al-Qur'an akan selalu dijaga oleh Tuhan, dia beranggapan bahwa Al-Qur'an akan selalu memberikan solusi-solusi realitas terdahulu sampai era ini. Pembaca abad ini juga berhak menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan semangat zamannya yang mencitrakan kondisi pada masa sekarang.

Penafsiran tradisional tidak selalu mengikat masyarakat Muslim modern yang menurut Shahrūr orang-orang modern selian memiliki peradaban yang lebih maju, kaum Muslim modern juga memiliki perangkat analisis yang lebih lengkap dan lebih baik untuk memahami makna wahyu daripada pendahulunya.

Pendapat Shahrūr yang menjadi sorotan Jamal salah satunya ialah pandangan bahwa Al-Qur'an seharusnya "ditakwilkan", bukan ditafsirkan. Penakwilan yang dimaksud Shahrūr meliputi memahami Al-Qur'an dengan konteks kemodernan, dan ini merupakan tujuan yang hendak disumbangkan oleh Shahrūr melalui usaha keras dalam membangun konsep dan merumuskan pemikirannya.

Masalah ini tidak cukup diselesaikan dengaan gerakan reformasi tetapi harus melalui upaya-upaya rekonstruksi pemikiran Islam, karena menurut Shahrūr, takwil merupakan hakikat atau hukum akal teoritik yang dapat disimpulkan dari ayat-ayat Al-Qur'an. Inilah yang nantinya memungkinkan ayat-ayat

mutasyabihat mudah ditafsirkan dan memiliki kandungan mukjizat. Kandungan mukjizatnya terdapat pada sifat tetapnya, sekaligus dinamika makna dan relativitas pemahamannya. Dengan takwil juga, wahyu tidak bertentangan dengan akal dan kebenaran-kebenaran ilmiah.[20]

c. Nasr Hamid Abu Zayd

Kajian kritis terḤadap pemikiran Shahrūr yang lain datang dari Nasr Hāmid Abu Zayd, yang notabene adalah seorang sarjana yang mendorong perubahan dan pembaharuan. Artikel pertamanya dimuat dalam jurnal *al-Hilāl* dengan judul *Limāzā Tagat al-Talfiqiyyah 'alā Kasir minMasyru'at Tajdid al-Islām*, yang berpandangan bahwa pembacaan Shahrūr adalah pembacaan ideologis dan tendensius (قراءةتلوينيةمغرضة), yang memiliki tiga karakter:

Pertama, bacaan Shahrūr merupakan bacaan yang berusaha mencampuradukkan dua aspek, yakni *pertama*, rigiditas yang tetap (statis) berupa modernitas dari perspektif bacaan itu dan *kedua*, fleksibilitas dan bergerak (dinamis) berupa tradisi Islam (*turas*) yang menerima pembentukan dan pentakwilan kembali agar sesuai dengan yang pertama dan segala yang dikehendaki yang pertama.

[20]Saifuddin dan Habib, *"Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa pemikir Al-Qur'an Kontemporer)*," Lembaga Kajian Islam dan Pemberdayaan Masyarakat Al-Istiqōmah Yogyakarta XVI (2016), h 112-114.

Karakter ini menunjukkan maksud-maksud tertentu penulis yang tersembunyi dalam tema-tema yang dikaji.

Kedua, pembacaan bersifat *a historis*, karena secara sengaja mengabaikan problem-problem mendasar yang memunculkan perbedaan konteks sejarah dalam memaknai fenomena sosial dan peradaban.

Ketiga, pembacaan tersebut merupakan bacaan yang bernoda karena menyuarakan historisitas dan menekan maksud yang terdahulu dengan bersandar pada bacaan yang memelencengkannya dan menetapkan berbagai kesimpulan terlebih dahulu di dalam aplikasi mekanisme pembacaan. Selain itu, ia menyandarkan bacaan yang melenceng dari pembacaan yang bersifat takwil menuju bacaan yang bernoda dengan memaksa teks-teks keagamaan untuk melegitimasi berbagai pemikiran dan penemuan baru yang diungkap Barat untuk mematirasakan jiwa dan melupakan latar belakang masa lalu.

Menurutnya, buku pertama Shahrūr (*al-Kitāb wa al-Qur'ān*) merupakan ungkapan kegagalan eklektisisme. Baginya, pembaharuan Islam hanya dapat dilakukan dengan pemahaman yang mendalam terḤadap kajian sejarah Islam sendiri. Pembaharuan tidak akan terwujud apabila masih berlindung atau

menjadi tumpuan rasionalitas pihak lain dan menjadi santapan mereka.[21]

[21]Achmad Umardani, "*Kritik Atas Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Pengaruh Tirani,*" Program Pascasarjana Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Fiqih Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2011, h 176-179..

BAB III

PROFIL DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRAN INTELEKTUAL MUHAMMAD SHAHRŪR

A. Sejarah Kehidupan Muhammad Shahrūr

1. Profil Muhammad Shahrūr

Muhammad Shahrūr bernama lengkap Muhammad Shahrūr bin Daid Tahir lahir di Damaskus Syiria pada 11 April 1908 M.[1] Ayahnya bernama Deyb bin Deyb Shahrūr dan ibunya adalah Shiddiqah binti Salih Filyun. Dalam kehidupan pribadinya Shahrūr dinilai berhasil membentuk sebuah keluarga yang bahagia, dengan istrinya tercinta, Azizah ia memiliki lima anak dan dua cucu. Tāriq, Al- Lais Basul, Masul dan Rima.[2]

Pendidikan diawali di sekolah Ibtidaiyah dan Tsanawiyah di Damaskus. Shahrūr memperoleh ijasah Tsanawiyah dari sekolah Abdurrahman Al Kawākib, 1957. Tahun 1958 dengan beasiswa dari pemerintah Damaskus.

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 Musthafāas-Sibā'i, seorang ahli Ḥadits yang juga pernah menjadi pengawas umum gerakan *Al-Ikhwan Al-*

---

[1]Muhammad Shahrur, *Islam dan Iman (Aturan-Aturan Pokok), Terj. M. Zaidi Su'di* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), h 5.

[2]Ahmad Syarqawi Ismail, *Rekontruksi Konsep Wahyu Muhammad Shahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h 43.

Muslimūn dan Muhammad Sa'id Hawwa yang juga menjadi tokoh gerakan tersebut. Di era kontemporer sekarang ini, muncul pula tokoh-tokoh pemikir Syiria, seperti Aziz al-Azmeh, Adonis (Ali Ahmad Said), Georgy Kan'ān, Firas Sawwah, dan Ḥadi Alwi, yang oleh Ghasan F. Abdullah dikategorikan sebagai tokoh gerakan sekularisme baru di dunia Arab.[3]

Perhatian pemerintah Syiria terḤadap dunia pendidikan sangat baik. Hal itu terbukti dengan banyaknya beasiswa yang diberikan kepada para siswa. Oleh karena itu sangat wajar jika persentase yang tidak buta huruf mencapai 75% dari total jumlah penduduk Syiria. Pada saat ini, terdapat empat universitas di sana, 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 Shahrūr di Suriah sehingga ia dapat melanjutkan studinya ke Moskow Uni Soviet.[4]

Shahrūr kemudian pergi ke Uni Soviet untuk mengambil program diploma di bidang Teknik Sipil (*Handasah Madaniyyah*) atas beasiswa pemerintah setempat. Program ini ditempuh selama lima tahun dan pada 1964, ia berhasil meraih gelar diploma. Di Moskow itulah Shahrūr mulai belajar dan berkenalan dengan pemikiran Marxisme, di samping juga ia belajar tentang filsafat dialektika Hegel dengan filsafat prosesnya yang banyak mempengaruhi dirinya ketika menafsirkan Al-Qur'an, terutama

[3]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h 93.
[4]*Ibid*, h 93.

tentang "trilogi hermeneutiknya": *kaynūnah* (*being*), *sayrūrah* (*process*), dan *shayrūrah* (*becoming*). Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika banyak ulama yang kontra dengan pemikiran Shahrūr, seperti Munir asy-Syawwaf, menuduhnya sebagai tokoh yang sangat terpengaruh oleh pemikiran Marxisme dan dialektika Hegel.[5]

Shahrūr hijrah ke Uni Soviet untuk studi Teknik Sipil di Moskow, dan menyelesaikan diplomanya pada tahun 1964. Tahun 1965 Shahrūr kembali ke Syiria, mengajar di Universitas Damaskus. Ia memulai kiprah intelektualnya sebagai Profesor teknik (*engineer*) sebelum masuk jajaran selebritis intelektual muslim berkat perhatian yang mendalam tentang pemikiran Islam yang dituangkan dalam karya monumentalnya *Al kitāb Wa Al Qur'ān: Qira'āh Al Mu'āshirah*. Karya monumental Shahrūr yang telah mencuatkan namanya dalam belantika pemikiran Islam kontemporer tersebut merupakan hasil perjalanan panjang intelektualnya sekitar 20 tahun. Pada tahun 1982-1983, Shahrūr didelegasikan ke Saudi Arabia menjadi peneliti Teknik Sipil pada perusahaan konsulat di San'a tahun 1995 dan Shahrūr menjadi tamu kehormatan di dalam debat publik tentang Islam di Maroko dan Lebanon.[6]

2. Latar Belakang dan Karir Intelektual Pemikiran Muhammad Shahrūr

Selama mengarungi berbagai segi keilmuan yang pernah ia temui sehingga Muhammad Shahrūr mengukir beberapa karya yang sangat monumental dan kontroversial berikut rekam jejak Shahrūr selama menempuh karir pendidikan.

---

[5]Abdul Mustaqim, *Epistemologi*, h 94.
[6]Muhammad Shahrur, *Islam dan Iman (Aturan-Aturan Pokok), Terj. M. Zaidi Su'di*, h 5.

1. Fase pertama, antara 1970-1980

Fase ini bermula saat Shahrūr mengambil jenjang magister dan Doktor dalam bidang teknik sipil di Universitas Nasional Dublin Irlandia. Fase ini adalah kontemplasi dan peletakan dasar pemahamannya dan istilah-istilah dasar dalam Al-Qur'an sebagai *Adz Dzikr*. Dalam Fase ini disebabkan oleh pengaruh pemikiran-pemikiran taqlid yang diwariskan, dan ada dalam Khazanah karya Islam lama dan modern, selain kecenderungan Islam sebagai ideologi *('aqidah)* baik dalam bentuk kalam ataupun fikih mazhab. Selain itu dipengaruhi pula oleh kondisi sosial yang melingkupi ketika itu.

Dalam kurun waktu 10 tahun tersebut Shahrūr mendapati beberapa hal yang selama ini dianggap sebagai dasar Islam namun ternyata bukan, karena ia tidak mampu menampilkan pandangan Islam yang murni dalam mengḤadapi tantangan abad ke-20. Menurutnya hal itu karena ada dua hal. *Pertama*, pengetahuan tentang akidah Islam yang diajarkan madrasah-madrasah aliran Mu'tazilah dan Asy'ariyah. *Kedua*, pengetahuan tentang fiqih yang diajarkan madrasah-madrasah beraliran Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali atau Jafari. Menurut Shahrūr, apabila peneliti ilmiah dan modern masih terkungkung oleh kedua hal tersebut maka studi Islam berada pada titik yang rawan.

2. Fase kedua, antara 1980-1986

Pada 1980, Shahrūr bertemu dengan teman lamanya Dr. Ja'far (yang mendalami studi bahasa di Universitas Uni Soviet antara 1958

1964). Dalam kesempatan tersebut menyampaikan tentang perhatian besarnya terḤadap studi bahasa, filsafat, dan pemahaman terḤadap Al-Qur'an. Kemudian Shahrūr menyampaikan pemikirannya dan Disertasinya di bidang bahasa yang disampaikan di Universitas Moskow pada 1973. Topik Disertasinya mengenai pandangan linguistik Abd Al Qādir Al Jurhani (ahli Nahwu dan Balaghah) dan posisinya dalam linguistik umum.

Lewat Ja'far Shahrūr belajar banyak tentang linguistik termasuk filologi serta mulai mengenal pandangan-pandangan Al Farrā', Abu Ali Farisi serta muridnya, Ibnu Jinni dan Al Jurhani. Sejak itu Shahrūr berpendapat bahwa sebuah kata dimiliki satu makna dan bahasa Arab yang merupakan bahasa yang didalamnya tidak terdapat sinonim. Selain itu antara nahwu dan balaghah tidak dapat dipisahkan, sehingga menurutnya, selama ini terjadi kesalahan dalam pengajaran bahasa Arab di berbagai madrasah dan Universitas.

Sejak itu pula Shahrūr mulai menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an dengan model baru. Dan pada 1984 ia menulis menulis pokok-pokok pikirannya bersama Ja'far yang digali dari Al-Kitab.

3. Fase Ketiga, antara 1986-1990

Dalam fase ini Shahrūr memulai intensif menyusun pemikirannya dalam topik-topik tertentu. Pada 1986-an akhir dan 1987, ia

menyelesaikan bab pertama dari *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān* yang merupakan masalah-masalah sulit. Bab-bab selanjutnya diselesaikan sampai 1990.[7]

3. Karya-karya Muhammad Shahrūr

1. *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qira'āh Al-Mu'āshirah*[8]

Buku ini adalah buku pertama Shahrūr yang terdiri dari 822 halaman dengan empat bab pembahasan. Buku Shahrūr ini menjadi *the best seller* dengan terjual dalam ribuan eksemplar. Terbukti buku ini telah dicetak beberapa kali, cetakan pertamanya pada tahun 1990 dan Tahun 1992 buku ini dicetak kembali. Eickleman merekam bahwa pada tahun 1993 buku ini telah terjual sebanyak 13.000 eksemplar di Syria, 3000 eksemplar di Mesir, 10.000 eksemplar di Arab Saudi, dan yang lainnya buku ini dicetak secara ilegal.[9]

Penyusunan buku *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qira'āh Al-Mu'āshirah* banyak dipengaruhi oleh Prof. Dr. Ja'far Dakk Al Bab, rekan sekaligus gurunya dalam bidang linguistik. Dia banyak memberi masukkan khususnya dalam perumusan metodologi dan memberikan kata pengantar dalam buku ini.

2. *Dirasah Mu'āshirah Islāmiyah Fi Al-Daulah Al-Mujtama'*

Muhammad Shahrūr menyelesaikan buku kedua ini pada tahun 1994. Buku ini terdiri dari sembilan bab pembahasan dalam 375

PONOROGO

[7]*Ibid*,h 5-6.

[8]*Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratektualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran Ayat Al-Qur'an," Studi Al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Studi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, t.t.), h 132-133.

[9]M. In'am Esha, *"M. Shahrur; Teori Batas" Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), h 295.

halaman. Pembahasan buku ini mengurai tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara *(civil)* dan negara *(state)*. Secara konsisten Shahrūr menguraikan tema-tema seperti *al-usrah, al-ummah, as-sya'ab, Al-dimuqrathiyah wa al-syurā, al-daulah dan al-jihād* dengan senantiasa terikat pada rumusan teoritis yang telah ia gariskan di dalam buku fenomenal yang pertamanya dan ia akan berlanjut ke karya selanjutnya.

3. *Al- Islām Wa Al-Imān: Manzhumah Al-Qiyām*

Shahrūr kembali membuat karya terbarunya pada tahun 1996 dengan judul *Al- Islām Wa Al-Īmān: Manzhumah Al-Qiyām*. Buku ini terdiri dari 401 halaman yang terbagi dalam dua bagian. *Pertama*, membahas tentang pengertian Islam dan iman beserta rukun rukunnya,[10] sedangkan bagian *kedua*, membahas pengertian *al-'ibād* dan *al-'ābid* serta perbedaan keduanya di dalam Al-Qur'an dan diakhiri dengan pendapatnya secara tegas dan lugas tentang hubungan politik dalam Islam.[11]

4. *Nahwu Usūl Jadidah Li Al Fiqh Al-Islāmi: Fiqih Al Mar'ah*

Buku ini disusun pada tahun 2000, yang terdiri dari 383 halaman yang terbagi dalam enam bab pembahasan buku ini mencoba membaca

[10]Rukun Islam yang selama ini diyakini oleh Umat Islam ada lima, yaitu Syahadat, mengerjakan sholat, membayar zakat, puasa di bulan Ramadhan, dan Haji bagi yang mampu, tapi ternyata yang dipahami Shahrur sebagai rukun Iman bukan rukun Islam. Sedangkan Rukun Islam menurut Shahrur adalah percaya kepada Allah, percaya kepada hari akhir dan beramal sholeh. Lihat Muhammad Shahrur, *Islam dan Iman (Aturan-Aturan Pokok), Terj. M. Zaidi Su'di*, h 22.

[11]Ibid, 341-367.

kembali Fiqih Islam klasik dengan mengangkat isu kesetaraan gender.[12] Melalui refleksi yang sangat mendasar, ia menyuguhkan suatu model pembacaan khususnya yang terkait dengan isu-isu perempuan, soal warisan, wasiat, poligami dan kepemimpinan, yang masih aktual dan belum terpecahkan secara komprehensif hingga dewasa ini.[13] Dia ingin menjelaskan metodologi dan pendekatan baru dalam memahami fiqih yaitu teori limit *(hudūd)*. Metodologi fiqih barunya ini didasari atas kesadaran bahwa risalah Nabi setelah Nabi Muhammad SAW merupakan risalah yang sesuai dengan setiap tempat dan waktu, tidak hanya risalah pada abad ke- 7 hijriah saja.

4. Posisi Pemikiran Muhammad Shahrūr

Untuk mengetahui posisi pemikiran Muhammad Shahrūr dalam wacana pemikiran Islam, hal itu tampaknya tidak dapat dilepaskan dari konstelasi pemikiran Islam Arab kontemporer secara umum, terutama dalam kaitannya dengan masalah modernisasi. Menurut Hassan Hanafi, Muhammad Shahrūr, dan Muhammad 'Imarah, pemikiran Islam Arab kontemporer dapat dipetakan menjadi tiga.[14]

Pertama, aliran konservatif (sebagian orang menyebutnya tradisional-konservatif atau literalis-skripturalis). Ciri yang menonjol dari aliran ini adalah bahwa ia ingin berpegang ketat secara literal terḤadap warisan pemikiran masa lalu (*turath*) dalam rangka mempertahankan keutuhan

[12]M. Khoirul Muqtafa, "'*Membincang Fiqh Al-Mar'ah ala Shahrur*',Jurnal Taswirul Afkar" 14 (2007), h 197.

[13]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemorer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), h 15.

[14]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 110-111.

karakter dan identitas nasional mereka. Aliran pemikiran ini ingin mengajak kembali pada perilaku ulama salaf, yaitu mereka yang hidup dalam tiga generasi pertama: para sahabat, *tabi'in,* dan *tabi'ut tabi'in.*

Aliran ini sangat yakin bahwa apa yang baik di zaman Nabi Muhammad (abad VII M.) juga baik untuk semua orang yang beriman di zaman kapan pun. Teori politik mereka didasarkan atas konsep khalifah dan *imamah*. Menurut mereka, parlemen dan pemilihan umum merupakan bagian dari perbuatan *bid'ah* sebab hanya Allah yang menyediakan legitimasi untuk sebuah negara, di mana negara harus dikontrol oleh otoritas religius (ulama).

Ciri lain yang menonjol dari aliran tradisionalis-konsevatif adalah bahwa argumentasi harus jelas diambil dari Al-Qur'an dan Ḥadits, penggunaan rasio harus sesuai dengan Al-Qur'an dan teks-teks Ḥadis yang sahih. Dengan kata lain, cara berpikir mereka sangat deduktif dan *bayāni*. Dengan demikian, akal (rasio) hanya berfungsi sebagai pendukung saja.

Aliran tradisional-konservatif ini sebenarnya merupakan perpanjangan dari pemikiran tokoh-tokoh sebelumnya yang telah muncul di era klasik, seperti Daud adz-Dzahiri dan Ahmad bin Hanbal. Pemikiran mereka ini kemudian dilanjutkan oleh Ibn Taimiyyah, Muhammad ibn Abdul Wahhab, Abul A'la al-Mawdudi, Sayyid Quthb, dan para penentang pemikiran Shahrūr sekarang ini, seperti Salim al-Jabi, Ghazi Tawbah, Na'im al-Yafi, Syawqi Abu Khalil dan Yusuf ash-Shaydawi.

Kedua, aliran progresif Aliran ini menyerukan sekularisme, modernisme, dan menolak semua warisan Islam, termasuk Al-Qur'an sebagai

bagian dari tradisi yang diwarisi, yang dinilai hanya menjadi “narkotik” bagi pendapat umum. Karakteristik lain yang menonjol dari aliran ini adalah sikapnya yang “membeo” (taqlid) terḤadap Barat. Menurut para penganut aliran ini, Barat bisa maju setelah mereka menggantikan kekuasaan agama dengan rasio dan hal itu juga harus diterapkan di dunia Islam jika agama ini juga tidak ingin ketinggalan zaman. Kaum Marxis-Komunis dan beberapa kaum Nasionalis Arab adalah para pelopor dari aliran ini. Mereka ingin membangun negara sekular yang memonopoli kebenaran dan menghalangi ekspresi publik apa pun mengenai pluralisme.

Kelompok ini ingin melakukan pemisahan antara agama dan negara karena menurut mereka tidak ada konsep kenegaraan di dalam Islam. Bagi mereka, Islam adalah konsep masa lampau. Oleh karena itu, bagi mereka, sekularisme adalah alternatif peradaban. Di dunia Arab, tokoh-tokoh yang masuk kategori pemikir progresif adalah Thaha Husain, Kemal Attaturk, Salamah Musa, Ali Abdur Raziq, Adonis, Aziz al-Azmeh, Firas Sawwah, dan Ḥadi Alawi.

Ketiga, aliran reformis-moderat. Aliran ini menjadi sintesakreatif dari dua aliran sebelumnya yang saling bertentangan secara diametral. Jika aliran pertama (tradisionalis-konservatif) cenderung anti kemodernan dan bersikap tekstualis-literalis, sementara aliran kedua (progresif) cenderung sekuler dan kebarat-baratan maka tidak demikian halnya dengan aliran reformis-moderat. Aliran ini justru mengajak umat Islam untuk kembali kepada Al-Qur’an, dan menerima modernitas sejauh ia membawa kemaslahatan bagi umat. Adapun

cara yang ditempuh untuk kembali kepada Al-Qur'an menurut aliran ketiga ini adalah dengan membaca Al-Qur'an secara kontekstual dan berorientasi ke masa depan.[15]

Sebagaimana pengakuannya, Shahrūr berada dalam posisi aliran ketiga ini (reformis-moderat). Menurut Shahrūr, kembali kepada Al-Qur'an artinya menjadikan Al-Qur'an sebagai *basic* moral-teologis dalam menyelesaikan problem kehidupan umat manusia dengan cara melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut secara kontemporer; dalam arti bahwa pembacaan kita atas Al-Qur'an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks kekinian. Dalam hal ini, ada kesamaan sikap antara Shahrūr dan Rahman yang sama-sama ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai basis moral-teologis untuk menyelesaikan problem-problem kontemporer. Artinya, produk pemikiran tafsir harus mampu menjadi basis transformasi dan solusi bagi problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer.[16]

Dalam kaitannya dengan pemikiran Islam yang berkembang saat ini, Shahrūr mengkritik keras pandangan atau cara berpikir aliran tradisionalis-konserfatif dan progresif-sekularis. Menurutnya, aliran tradisionalis-konservatif yang literalis-fundamentalis telah melakukan beberapa kesalahan, di antaranya:

Pertama, mereka telah mengubah pesan Islam yang universal menjadi pesan yang sempit dan bersifat lokal-temporal.

[15]Abdul Mustaqim, *Epistemologi*, h 111-113.
[16]Abdul Mustaqim, *Epistemologi*, h 113-114.

Kedua, mereka telah melakukan sakralisasi terḤadap warisan penafsiran masa lalu (*turas*), padahal itu semua hanya interpretasi manusia belaka. Akibatnya, pesan Al-Qur'an yang orisinal dan universal menjadi tertutup oleh"logosentrisme" sehingga kebudayaan Islam pun akhirnya menjadi"membatu".

Di sisi lain, Shahrūr juga mengkritik cara berpikir aliran progresif-sekularis. Menurutnya, kesalahan pandangan dari aliran ini adalah: *pertama*, mereka menganggap Al-Qur'an sebagai "narkotik",persis seperti orang-orang Komunis yang menganggap agama sebagai candu masyarakat. Faktanya, mereka gagal memenuhi janjinya menyediakan modernitas kepada masyarakat. *Kedua*, mereka juga telah melakukan hegemoni dan menghalangi ekspresi publik tentang pluralisme.

Bagi Shahrūr sendiri, langkah yang tepat bagi umat Islam dalam mengḤadapi problem modernitas adalah kembali kepada Al-Qur'an dengan cara melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut secara kontekstual. Sebab menurutnya, Al-Qur'an sesungguhnya akan senantiasa relevan untuk setiap zaman dan tempat jika ia dibaca secara kreatif dan kontekstual.[17]

B. Metodologi Penafsiran Al-Qur'an dalam Pemikiran M. Shahrūr

Metode *intratekstualitas* yang dikembangkan oleh Shahrūr merupakan metode yang menggabungkan atau mengkomprasikan seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama. Pada hakikatnya, metode ini bukan

[17]Abdul Mustaqim, *Epistemologi*, h 114.

merupakan hal baru dalam penafsiran Al-Qur'an. Teknik yang muncul dari metode ini ialah "*yufassiru ba'dhuhu ba'dan"* (sebagian ayat Al-Qur'an menafsirkan yang lain). Teknik ini sudah muncul sejak awal Islam, namun baru diaplikasikan secara sistematis pada abad ke-20, yang popular dengan istilah *al-tafsir al-mawdhū'i* (tafsir tematik). Namun dari sisi praktis antara satu dengan yang lain terkadang terdapat perbedaan baik dalam hal memilih ayat maupun dalam hal analisis.

Bagi Shahrūr, perangkat metodologis ini memiliki justifikasi dari QS. Al-Muzammil ayat 4. Pada ayat tersebut terdapat kata *tartil* yang menurutnya tidak diartikan dengan membaca. Sebagaimana yang dipahami mayoritas mufassir dalam bahasa Arab, lafal tersebut diambil dari akar kata *al-ratl* dalam bahasa arab yang berarti "barisan pada urutan tertentu". Atas dasar itu, kata *tartil* diartikan dengan mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dengan mengurutkannya. Hal ini perlu dilakukan karena dalam kenyataannya, banyak topik tertentu seperti penciptaan alam, penciptaan manusia dan kisah-kisah para Nabi, disebutkan dalam Al-Qur'an secara berserakan diberbagai surat. Agar mendapatkan gambaran yang komprehensif dan afirmatif tentang suatu topik, mufassir harus menggabungkan dan mengkonfirmasikan ayat-ayat itu.[18]

Shahrūr menggunakan semantik dengan analisis *pradigmatis* dan *sintegmatis* setelah melakukan teknik intratekstualitas untuk mendapatkan ide yang relatif mendekatkan kebenaran. Analisis pradigmatis yang dimaksud

[18]Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h 135-137.

ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terḤadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan.

Dalam hal ini, Shahrūr sepakat dengan Ibnu Faris yang mengatakan bahwa di dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonim, sebab setiap kata mempunyai kekhususan makna. Satu kata bahkan bias jadi memiliki lebih dari satu potensi makna (*polivalen* atau beragam). Salah satu faktor yang bias menentukan makna mana yang lebih tepat dari potensi-potensi makna yang ada ialah konteks logis dalam suatu teks di mana kata itu disebutkan. Analisis ini memandang bahwa makna setiap kata dipengaruhi oleh hubungannya secara *liniear* dengan kata-kata disekelilingnya.[19]

Pendekatan linguistik yang dipaparkannya tidak terlepas dari pengaruh gurunya sewaktu Shahrūr menyelesaikan studinya, sebab Shahrūr mendapatkan metodologis tersebut dari orang-orang yang pernah merasukipikirannya.[20] Berikut analisa lingusitik Shahrūr yang secara spesifik diterapkan dalam memahami Al-Qur'an:

a. Pertumbuhan bahasa berbanding lurus dengan pertumbuhan pikiran
b. Terdapat relasi alamiah antara kesesuaian bunyi dengan konsep atau antara pertanda dan penanda
c. Bahasa memiliki kekuatan dalam dirinya sendiri untuk menjaga keharmonisan sistem tata bahasa sendiri.
d. Perubahan bentuk kata tetap berporos pada kesatuan makna

[19]*Ibid*, h 138.
[20]Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Shahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), h 156-161.

e. Selain berfungsi sebagai sarana identifikasi, bahasa juga berfungsi sebagai sarana berkomunikasi

f. Tanda bahasa bersifat *arbiter* (mana suka)

g. Makna yang melekat pada suatu kata sederhana tidak mungkin lebih padat daripada makna yang melekat pada kata sederhana lain, baik dalam satu rumpun bahasa maupun rumpun bahasa yang berbeda

h. Pesan yang terkandung dalam sebuah kalimat informatif hanya dapat dipahami melalui relasi struktural antara data dan fakta, atau antara petanda dan penanda

i. Adanya signifikansi sintesa studi diaktronik dan sinkronik

j. Bahasa beserta tata bahasanya tumbuh berkembang seiring dengan pertumbuhan pemikiran manusia

k. Bahasa dapat dipandang sebagai sistem, yang tumbuh dalam fenomena sosial, yang strukturnya terkait erat dengan fungsi komunikasi.[21]

C. Penafsiran Etika Berpakaian Menurut Muhammad Shahrur

Secara sejarah dan literatur Muhammad Shahrūr tidak pernah menulis dan membahas etika berpakaian dalam berbagai karyanya. Penulis mencoba menguraikan dan menggabungkan topik etika berpakaian menjadi sebuah tulisan yang mungkin dapat menarik perhatian bagi pembaca.

Secara tidak langsung, etika apabila dihubungkan dengan pakaian akan muncul dibenak kita berbagai pandangan tentang sikap tatanan sosial

[21]Ahmad Zaki Mubarok, h 167.

dan pengaruh yang melatarbelakangi kondisi manusia pada berbagai keadaan. Disini penulis mencoba menggunakan penafsiran dari Muhammad Shahrūr dalam memandang topik tersebut.

Secara bahasa pakaian berasal dari serapan huruf *lam, ba',* dan *sin* adalah tiga huruf asli yang menunjuk pada pengertian tutup dan menutupi *(as-satr wa at-taghtiyah)*. Secara denotatif (*al-ma'nā al-haqiqi*), kata *al-Libās* berarti pakaian yang dikenakan, sebagaimana dalam firman Allah: "*Dalam surga itu mereka dihiasi dengan gelang emas dam meraka memakai pakaian hijau dari sutera halus dan sutera tebal*" (Qs. Al-Kahfi (18): 31).[22]

Secara konotatif-metaforis *(al-ma'nā al-majāzi)*, kata *al-Libās* dapat diartikan sebagai pencampuran dan penggantian, sebagai firman Allah : "*Dan janganlah kamu campur adukan yang hak dan yang bathil dan janganlah kau sembunyikan yang hak itu, sedang kamu mengetahui*" (Qs.Al-Baqarah (2): 42).

Dalam pembahasan topik ini Shahrūr menggunakan Qs. Al-A'rāf (7): 26-27 yang berbunyi:

يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشًاۖ وَلِبَاسُ
ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٌۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾
يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَـٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ

[22]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemorer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*, H 483.

يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ
حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ٢٧

Artinya: *Hai anak Adam, Sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. dan pakaian takwa Itulah yang paling baik. yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, Mudah-mudahan mereka selalu ingat (26) Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh syaitan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapamu dari surga, ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada keduanya 'auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dan suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan syaitan-syaitan itu pemimpin-pemimpim bagi orang-orang yang tidak beriman (27).*

Dalam ayat tersebut Allah berbicara tentang pakaian yang diturunkan kepada Bani Adam yang disebut dengan istilah *al-Libās at-taqwā* (pakaian taqwa) yang bertujuan untuk menutupi kemaluan titik apa sebenarnya yang dimaksud dengan *al-Libās at-taqwā*. Jika kita membaca istilah *al-Libās at-taqwā* berdasarkan arti denotatifnya dengan melihat kata *al-Libās*, maka beberapa kemungkinan artinya adalah (1) Pakaian pertama yang diturunkan oleh Allah dan dipakai oleh Bani Adam untuk menutupi kemaluan mereka, (2) seperangkat pakaian yang digunakan untuk mendirikan salat, (3) Baju besi dan baju pelindung yang digunakan dalam peperangan. Sementara itu jika kita membacanya secara konotatif-metaforik *(majaziyah)* dengan melihat pada kata *at-taqwā*, maka kemungkinan artinya adalah (1) Iman (2) Amal Shalih (3) Rasa malu. Sebagai catatan juga terdapat arti konotasi lain, yaitu: penjagaan diri, ketauhidan, cara yang baik, merendahkan diri dan ketenangan.

Apakah kita akan memahami kata *al-Libās* yang disebut dalam QS Al A'rāf (7): 26-27, dalam pengertian yang denotatif atau konotatif metaforik, Menurut Shahrūr terdapat sejumlah indikasi yang mengarahkan kita untuk memahami kata tersebut menurut pengertian konotatifnya. Dalam surat Thāhā (20): 21 dan Al-A'rāf (7): 22, Allah berfirman bahwa Adam dan istrinya berusaha menutupi bagian alat tubuhnya dengan dedaunan. Dengan demikian dapat dipahami bahwa sebelumnya keduanya dalam kondisi telanjang, kemudian berinisiatif untuk menutupi bagian tubuhnya dengan dedaunan dari pohon-pohon surga.

Tetapi ternyata dalam surat Al-A'rāf (7): 27, Allah menjelaskan bahwa setan berusaha menanggalkan pakaian yang dikenakan keduanya untuk memperlihatkan aurat mereka. Hal ini berarti Adam dan istrinya tidak dalam kondisi telanjang secara fisik ketika keduanya dibujuk oleh setan untuk memperlihatkan aurat mereka. Hal ini bertentangan dengan Firman-Nya yang pertama, padahal firman dan ungkapan Allah tidak mungkin mengandung pertentangan. Kontradiksi ini tidak mungkin dihindari kecuali dengan cara memaknainya secara konotatif. Pendapat seperti inilah yang dianut oleh Ibnu Abbas, QatḤadah dan Ibnu Jurayd. Indikasi lain adalah bahwa sisi konotatif dari kata *al-Libās* memudahkan kita untuk memahami *al-Libās at-taqwā*yang disebut oleh ayat, karena tidak mungkin kita memahaminya secara denotatif sebagai baju yang dapat dikenakan oleh tubuh.

Lain daripada itu, terdapat indikasi lain secara implisit yang memperkuat pemaknaan kata *al-Libās* secara konotatif yaitu kata *warīshan*.

Tha'lab dan Ibnu Al-'Arabi berkata "segala sesuatu baik berupa barang, harta maupun makanan yang digunakan manusia untuk hidup disebut *rīsh*, yang bentuk pluralnya adalah *riyāsh*". Bentuk plural ini menjadi pilihan bacaan Utsman bin Affan.

Persoalan pokok dalam hal berpakaian ini adalah batasan berpakaian dalam kaitannya dengan menutup aurat. Al-Qur'an menggunakan istilah penutup itu dengan katasebagai berikut

1. Kata *"Hijāb"* dalam QS. Al-Ahzāb (33) ayat 53.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ
لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنۡ إِذَا دُعِيتُمۡ فَٱدۡخُلُواْ فَإِذَا
طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسۡتَـٔۡنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي
ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ وَإِذَا
سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ
لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّۚ وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن
تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا
٥٣

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah- rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk Makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang Maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar),*

dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri- isteri Nabi), Maka mintalah dari belakang tabir. cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini isteri- isterinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah Amat besar (dosanya) di sisi Allah.

2. Kata *"Jilbab"* dalam QS. Al-Ahzāb (33) ayat 59

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ
مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا
رَّحِيمٗا 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.*

3. Kata *"Khimār"* QS. An-Nūr (24) ayat 31.

وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا
يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ
وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوۡ ءَابَآئِهِنَّ أَوۡ ءَابَآءِ
بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآئِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ

إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ
ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ
يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن
زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
﴿٣١﴾

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 (terḤadap 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.

Menurut Shahrūr, sesuai dengan sebab turun ayat *jilbab* diterapkan sebagai media preventif dalam kondisi khusus ketika perempuan merdeka memasuki lingkungan sosial di kota, sebab dikhawatirkan orang-orang fasik tidak dapat membedakan antara perempuan merdeka dengan budak perempuan yang diposisikan sebagai harta kepemilikan yang boleh dibiarkan terbuka dan ditonjolkan kecantikannya dengan berbagai perhiasan untuk menarik pembeli. Jadi terdapat hubungan antara *jilbab* dan tatanan etika

sosial di Madinah.[23] Terkait dengan batasan pakaian sebagai penutup aurat, Shahrūr menyimpulkan:

a. Pakaian laki-laki, batas minimalnya adalah menutup daerah kemaluan yang dalam istilah fiqh disebut *"al-aurat al-mughallazah"*. Selain itu disebut *"al-aurat mukhaffafah"* yang mana batasannya disesuikan dengan adat dan tradisi yang berlaku.

b. Pakaian perempuan, terdapat 4 ketentuan, yaitu:

   1) Seorang perempuan tidak boleh telanjang kecuali di Ḥadapan suaminya, tanpa ada orang lain yang menyertainya.

   2) Batasan minimal pakaian wanita adalah menutup daerah intim bagian bawah *(al-juyūb al-sufliyah)*, yaitu kemaluan dan pantat disebut dengan aurat berat, yang harus ditutup ketika berḤadapan dengan pihak yang disebut dalam surat An-Nūr ayat 31.

   3) Pakaian perempuan untuk aktivitas dan interaksi sosial, ketentuannya bermula dari batas minimal dan disesuikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat dalam batasan selama tidak menimbulkan gangguan sosial. Batasan ini bertingkat-tingkat hingga sampai batas maksimal yang hanya memperlihatkan wajah dan dua telapak tangan saja.

   4) Tutup kepala, baik bagi laki-laki (sorban) maupun (kerudung) bagi perempuan sama sekali tidak terkait dengan prinsip keislaman ataupun

[23]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih*, h 505.

keimanan. Ketentuan dalam hal ini dapat mengikuti kebiasaan masyarakat secara umum.[24]

Mencermati pendapat Shahrūr dalam hal batasan pakaian di atas, ketika memahami ayat-ayat tentang hijab, jilbab dan al-khimar sebagai model pakaian yang berfungsi sebagai penutup aurat, Shahrūr menetapkan konsep *al-hudūdiyah* (menetapkan batas minimal dan batas maksimal). Dalam hal berpakaian ini Shahrūr berpatokan kepada khusus sebab bukan kepada umum lafaz *(al-'ibrah bi khusūsi sabab la bi 'umūm lafaz).*[25]

D. Signifikansi Pemikiran Muhammad Shahrūr tentang Etika Berpakaian dalam Konteks Indonesia

Sebagai negara yang mempunyai enam agama resmi, Indonesia juga memiliki beragam suku, budaya, bahasa dan lain sebagainya. Tak dapat dipisahkan antara agama dan budaya bagi masyarakat Indonesia seperti contohnya dalam berpakaian, apabila pada saat kegiatan kebudayaan maka akan memakai pakaian adat dari daerah masing-masing dan pada saat kegiatan keagamaan maka akan memakai pakaian keagamaan masing-masing. Bahkan ada pula yang mengolaborasikan pakaian pada kedua hal tersebut. Dalam agama Islam di Indonesia biasanya pakaian yang digunakan adalah pakaian Muslim atau terdapat beberapa istilah lain yaitu Baju Taqwa.

PONOROGO

[24]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih*, h 540.

[25]Arsal, "*Metode Ijtihad Muhammad Shahrur (Analisis Kritis Terhadap Penggunaan Metode Ushul Fiqh Dan Fiqh)*, Jurnal Al-Hurriyah" Vol. 15 (2014), h 11.

Pada awalnya kata '*Baju Taqwa*' adalah terjemahan bentuk matafora dari bahasa Arab (*Libās at-taqwā*) yang terdapat dalam Al-Qur'an Surat Al-Arāf ayat 26 yang lengkapnya sebagai berikut: *Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian Taqwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah mudahan mereka selalu ingat.* Para mufassir berbeda pendapat mengenai maksud kata *Libās at-taqwā*. Perbedaan itu dapat dibagi menjadi dua. Pertama kelompok yang menafsirkan kata baju Taqwa sebagai makna hakiki, makna sebenarnya. Yaitu makna baju sebagai busana Taqwa yang menutupi aurat sebagaimana dikemukakan oleh Abd al-Rahman bin Zaid (w.182 H). Sementara kelompok kedua menilai kata *Libās at-taqwā* sebagai bentuk majas yang maknanya beragam.

Misalkan Ibn Abbas memaknainya dengan amal saleh. Sedangkan sahabat Usman bin Affan memahaminya sebagai jalan hidup yang lurus. Adapun Urwah bin Zubair menghubungkannya dengan sikap takut (*taqwā*) kepada Allah. Sebagaimana Al-Hasan merujukkan kata ini kepada rasa malu, karena malu itu yang akan membawa seseorang bertaqwa kepada Allah swt.[26]

Bagaimanapun keterangan para mufassir tersebut memiliki posisi penting dalam pembentukan konsep baju Taqwa oleh masyarakat Indonesia, sebagai pakaian yang menunjukkan sifat-sifat ketaqwaan. Secara fisik ditandai dengan tertutupnya aurat, yang akan mempengaruhi pemakaianya

[26]Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Kementrian Agama RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara (Edisi Budaya)* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, 2018), H 24.

untuk senantiasa berada pada jalan yang lurus, beramal saleh dan memiliki rasa malu yang tinggi. Demikianlah konsep ini kemudian diterjemahkan oleh para desainer Nusantara dalam bentuk fisik baju Taqwa. Salah satu perancang baju Taqwa yang berhasil mengartikulasikan konsep *Libās at-taqwā* secara fisik adalah Raden Mas Said Sunan Kalijaga. Dialah salah satu wali penyebar Islam di Nusantara yang mempergunakan budaya sebagai media pembelajaran Islam, termasuk dalam hal busana. Ia berhasil merancang baju Taqwa sebagai busana yang mencitrakan keislaman dengan kandungan nilai-nilai kejawaan yang sarat dengan amal saleh.

Karena itulah ia memulai membuat dasar baju Taqwa dari baju surjan pakaian khas lelaki Jawa yang dimodifikasi sedemikian rupa dengan ciri-ciri; *pertama*, berlengan panjang dengan kedua ujung lengan terbuka (tidak berkancing). *Kedua*, kerah berdiri dan longgar. *Ketiga*, biasanya berwarna putih. Demikianlah bentuk baju semacam ini pada mulanya disebut oleh masyarakat Jawa dengan '*kelambi jawan*' (dengan tambahan huruf 'n' di belakang kata jawa) yang mengandung arti baju yang mirip bajunya orang Jawa. Adapun istilah baju Taqwa sendiri menyusul bersama gelombang puritanisasi islam di awal tahun akhir abad 20an.

Adapun nilai-nilai ketaqwaan yang terkandung dalam baju Taqwa dapa dirunut dari warna putih sebagai warna yang melambangkan hati yang bersih dari segala penyakitnya (iri, dengki, sombong, riya dll). Sementara ujung lengan yang longgar menunjukkan hati yang luas, mudah berbagi, semangat tinggi untuk saling membantu dan saling menghormat. Adapun

model kerah berdiri yang tutup dapat diartikan dengan keagungan ajaran Islam, yang tegas dan berwibawa. Secara keseluruhan baju ini dapat dimaknai sebagai prototip orang yang bertaqwa. Longgar secara sosial dan ketat dalam soal akidah dan keimanan.

Pada mulanya kelambi jawan yang kemudian dikenal dengan nama baju Taqwa, hanya dipergunakan untuk melaksanakan shalat dan kegiatan-kegiatan ibadah lainnya. Seperti membaca Al-Qur'an, mengḤadiri pengajian, yasinan, dan lain sebagainya. Begitulah kekhususan baju ini sehingga di kemudian hari disebut sebagai baju Muslim. Dalam perkembangannya selanjutnya baju Muslim sendiri menjadi satu model busana yang cakupannya sangat luas. Tidak hanya melingkupi pakaian lelaki saja tetapi juga perempuan.

Baju Muslim kemudian didefinisikan sebagai busana yang dibuat sesuai ajaran syariat, yakni yang menutup aurat baik laki maupun perempuan dari penglihatan orang lain yang bukan muhrim. Dalam perjalanannya kemudian, konsep baju Taqwa yang berasal dari kelambi jawan ini mengalami perkembangan dan perubahan karena persinggungannya dengan berbagai kebudayaan di Indonesia hingga sering kali di samakan dengan baju koko. Padahal tidak selalu demikian, karena baju koko sendiri memiliki asal muasal yang berbeda dari baju Taqwa. Meskipun keduanya memiliki kesamaan desain.

Dalam hal ini ruang budaya dan penggunaan bahasa di dalamnya yang memiliki peran dominan. Secara fisik baju Taqwa memang memiliki pola

yang mirip dengan baju koko. Tetapi baju koko memiliki sejarahya sendiri. Baju koko merupakan hasil adaptasi masyarakat Betawi dari baju tui-khim, yaitu busana khas masyarakat Tionghoa yang telah membudaya pada masyarakat Betawi yang dikenal kemudian dengan sebutan tikim. Baju tikim ini memiliki model kerah longgar dengan beberapa kancing yang selalu terbuka. Oleh masyarakat Betawi baju tikim ini biasa dipasangkan dengan celana komprang berbatik.

Adapun istilah koko sendiri merupakan kata panggilan untuk lelaki Tionghoa yang pada masanya adalah pengguna baju tuikhim. Karena itulah tui-khim yang sudah beralih menjadi tikim di lidah orang Betawi juga disebut sebagai baju koko, yakni bajunya engkoh-engkoh. Di sinilah perbedaan teoritis antara baju Taqwa dan baju koko, yang dibangun di atas sejarah serta ruang perkembangan keduanya.

Demikianlah baju koko menjadi muara dari perkembangan dua model baju yang berbeda asal tetapi memiliki kemiripan pola, antar baju Taqwa dan baju tikim. Dalam masa modern ini baju koko telah mengalami perkembangan yang sangat pesat. Tidak hanya dalam model lengan (panjang dan pendek) tetapi juga pola bordir dengan berbagai jenis batik yang mengidentifikasi berbagai budaya nusantara. Begitu pula dengan fungsinya, baju koko tidak lagi identik dengan baju ibadah sebagaimana fungsi baju Taqwa, ataupun sebagai baju resmi seperti baju tikim orang betawi. Tetapi

lebih dari itu. Baju koko kini bersifat multi fungsi, bisa untuk ibadah, mengḤadiri acara formal, pakaian santai informal dan lain sebagainya.[27]

[27]Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Kementrian Agama RI, Ensikopedi Islam Nusantara, H 24-26.

BAB IV

ANALISIS KONSEP ETIKA BERPAKAIAN MENURUT PEMIKIRAN MUHAMMAD SHAHRŪR DAN SIGNIFIKANSI DALAM KONTEKS INDONESIA

A. Analisis Etika Berpakaian Menurut Pemikiran Muhammad Shahrūr

Sebagaimana pengakuannya, Shahrūr berada dalam posisi aliran reformis-moderat. Menurut Shahrūr, kembali kepada Al-Qur'an artinya menjadikan Al-Qur'an sebagai *basic* moral-teologis dalam menyelesaikan problem kehidupan umat manusia dengan cara melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut secara kontemporer, dalam arti bahwa pembacaan kita atas Al-Qur'an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks kekinian.

Dalam hal ini, ada sikap Shahrūr yang ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai basis moral-teologis untuk menyelesaikan problem-problem kontemporer. Artinya, produk pemikiran tafsir harus mampu menjadi basis transformasi dan solusi bagi problem sosial-keagamaan masyarakat kontemporer.[1]

Metode *intratekstualitas* yang dikembangkan oleh Shahrūr merupakan metode yang menggabungkan atau mengkomprasikan seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama. Pada hakikatnya, metode ini bukan merupakan hal baru dalam penafsiran Al-Qur'an. Teknik yang muncul dari

[1]Abdul Mustaqim, *Epistemologi*, h 113-114.

metode ini ialah "*yufassiru ba'dhuhu ba'dan"* (sebagian ayat Al-Qur'an menafsirkan yang lain).[2]

Shahrūr menggunakan semantik dengan analisis *pradigmatis* dan *sintegmatis* setelah melakukan teknik intratekstualitas untuk mendapatkan ide yang relatif mendekatkan kebenaran. Analisis pradigmatis yang dimaksud ialah suatu analisis pencarian dan pemahaman terḤadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan.[3]

Dari metodologi yang Shahrūr gagas maka terbitlah metode baru yaitu Teori Batas *(Naẓ ariyat Al-Ḥudūd)* adalah sebuah metode memahami ayat-ayat hukum (*muḥ kamāt*) sesuai dengan konteks sosio-historis masyarakat kontemporer dengan tujuan agar ajaran Al-Qur'an tetap relevan dan kontekstual sepanjang masih berada dalam wilayah batas hukum Allah Swt. Dalam kajian Islam, Shahrūr identik memakai teori ini dengan mencoba menggali serta menafsirkan problematika masyarakat muslim berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai konteks kekinian. Teori batas ini terdiri dari batas bawah (*al-ḥ add al-adnā*/minimal) dan batas atas (*al-ḥ add al-a'lā*/maksimal).

Berkaitan dengan etika berpakaian, Shahrūr mengaitkan Teori Batas dengan ayat-ayat aurat dalam Al-Qur'an. Etika tidak terlepas dari sebuah hakikat nilai baik dan buruk, salah dan benar, seharusnya dan tidak sepantasnya, serta prinsip umum yang membenarkan untuk melakukan atau menggunakan sesuatu. Maka etika berpakaian dalam islam akan mengarah

[2]Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h 135-137.

[3]*Ibid*, h 138.

dengan bagaimana penjelasan gambaran dan batasan-batasan aurat dalam Al-Qur'an menurut Shahrūr dengan Teori Batasnya. Ayat yang dipakai yaitu surat An-Nūr (24) ayat 30 dan 31.

1. Etika bagi laki-laki pada surat An-Nūr (24) ayat 30:

قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ ٣٠

Artinya : *Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandanganya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka perbuat".*

2. Etika bagi perempuan pada surat An-Nūr (24) ayat 31 :

وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوۡ ءَابَآئِهِنَّ أَوۡ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآئِهِنَّ أَوۡ أَبۡنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوۡ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ إِخۡوَٰنِهِنَّ أَوۡ بَنِيٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوۡ نِسَآئِهِنَّ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفۡلِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يَظۡهَرُواْ عَلَىٰ عَوۡرَٰتِ ٱلنِّسَآءِۖ وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ مِن زِينَتِهِنَّۚ وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٣١

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 (terḤadap 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.*

Aurat dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu aurat yang berat (*mughāladzah*) dan aurat yang ringan (*mukhāffafah*). Batasan aurat bagi laki-laki menurut Shahrūr adalah *pertama*, menahan pandangan (*yaghuddu min Abshārihim*). Menurutnya laki-laki dan perempuan agar untuk tidak saling melihat wilayah yang tidak dikehendaki untuk dilihat, karena misalnya apabila seseorang yang botak bila dilihat oleh orang lain kemudian ia memakai rambut palsu, sebab ia menganggap botak kepalanya sebagai aurat merasakan malu. Hal ini yang disebut dengan aurat apabila ia merasa malu untuk diperlihatkan maka timbul dosa bagi yang melihatnya.

Shahrūr mengutip hadis Rasulullah SAW “Barang siapa menutupi aurat mukmin, niscaya Allah akan menutupi auratnya.” *Kedua*, menjaga kemaluannya (*Hifz al-faraz*). Maksudnya adalah menjaga dari perbuatan *zinā*dari setiap hubungan seksual yang tidak disyariatkan kecuali terḤadap isteri-isteri mereka. Kemudian menjaga kemaluan dari pandangan *(bashar)*. Memandang *(al-bashar)* adalah tugas mata yang berbeda dengan proses melihat (*an-nazr*) dan menyaksikan *(ar-ru’yah)* yang terkadang berlangsung di

otak tanpa proses memandang terlebih dahulu. Hal ini termasuk dalam kategori batas minimal dalam berpakaian bagi laki-laki.

Adapun batasan aurat perempuan menurut Muhammad Shahrūr itu terbagi menjadi dua.Pertama, bagian tubuh yang terbuka secara alami (*qiam al-zahirah bi al-khalq*) Allah berfirman: "Janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka kecuali yang biasa tampak darinya." Dalam ayat ini menjelaskan bahwa dalam tubuh perempuan terdapat perhiasan yang tersembunyi (*zīnah makfiyyah*). Perhiasan yang terbuka secara alami yaitu yang diperlihatkan Allah dalam penciptaan tubuh perempuan seperti: kepala, perut, punggung, dua kaki dan dua tangan.

Kedua, bagian tubuh yang tidak tampak secara alami (*qism ghayr al-zahir bi al-khalq*) yaitu yang disembunyikan oleh Allah dalam bentuk dan susunan tubuh perempuan. Bagian yang tersembunyi ini adalah *al-Juyūb. al-Juyūb* berasal dari kata *ja-ya-ba* seperti dalam perkataan *jabtu al-qamisa* artinya aku melubangi bagian saku baju. *Al-Juyūb* adalah bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan, bukan satu tingkatan karena pada dasarnya kata *ja-ya-ba* berasal dari kata *ja-wa-ba* yang memilki arti "lubang yang terletak pada sesuatu" dan juga berarti pengembalian perkataan "soal jawab". Istilah *juyb* pada tubuh perempuan memilki dua tingkatan yang secara rinci berupa: bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan, dan pantat. Semua bagian ini adalah yang dikategorikan sebagai a*l-Juyūb* yang wajib ditutupi oleh kaum perempuan. Dan batas maksimal (*Ḥadd al-a'lā*) aurat perempuan adalah sebagaiamana Ḥadis nabi saw bahwa seluruh tubuh

perempuan adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangan yang termasuk dalam kategori "*mā zahara minhā*".

Shahrūr 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.[4]

Sebenarnya tanpa disadari oleh manusia sendiri bahwa memelihara kesopanan dan menjaga kemaluan sudah mengamalkan dan menerapkan ayat-ayat Al-Qur'an secara tersirat dalam hal etika berpakaian. Dan setelah penerapan etika berpakaian menjadi kebiasaan akan melahirkan budaya suatu kaum dan masyarakat yang beretika secara fisik lahir dan bathin.

Menurut Shahrūr, sesuai dengan sebab turun ayat *jilbab* diterapkan sebagai media preventif dalam kondisi khusus ketika perempuan merdeka memasuki lingkungan sosial di kota, sebab dikhawatirkan orang-orang fasik tidak dapat membedakan antara perempuan merdeka dengan budak perempuan yang diposisikan sebagai harta kepemilikan yang boleh dibiarkan terbuka dan ditonjolkan kecantikannya dengan berbagai perhiasan untuk menarik pembeli. Jadi terdapat hubungan antara *jilbab* dan tatanan etika sosial di Madinah.[5]

PONOROGO

[4]Qabila Salsabila, Reza Pahlevi dan Ali Masrur, *"Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Aurat Perempuan Menurut Muhammad Shahrur,* Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir," Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2017, h 182-183.

[5]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih*, h 505.

Penafsiran Muhammad Shahrūr tentang teori *limit*, (*Naẓ ariyat Al-Ḥudūd*) khususnya pada pembahasan batasan aurat perempuan yang didasarkan pemahaman terḤadap Al-Qur'an dan as-Sunnah, apabila di kaitankan dengan pakaian terutama pakaian perempuan terbagi menjadi dua bagian: pertama batas maksimal (*Ḥad al-a'lā*) dan kedua batas minimal (*Ḥadd al-Adnā*). Dan Dalil-dalil hukum tentang batasan aurat perempuan dalam konsep berpakaian bagi perempuan adalah pada Qs Al-Nūr (24) :31, QS.Al-Ahzāb (33) :59 dan Qs Al-Ahzāb (33) : 53. Terkait dengan batasan pakaian sebagai penutup aurat, Shahrūr menyimpulkan:

a. Pakaian laki-laki, batas minimalnya adalah menutup daerah kemaluan yang dalam istilah fiqh disebut *"al-aurat al-mughāllazhah"*. Selain itu disebut *"al-aurat mukhāffafah"* yang mana batasannya disesuikan dengan adat dan tradisi yang berlaku.
b. Pakaian perempuan, terdapat 4 ketentuan, yaitu:
   1) Seorang perempuan tidak boleh telanjang kecuali di Ḥadapan suaminya, tanpa ada orang lain yang menyertainya.
   2) Batasan minimal pakaian wanita adalah menutup daerah intim bagian bawah *(al-juyūb al-sufliyah)*, yaitu kemaluan dan pantat disebut dengan aurat berat, yang harus ditutup ketika berḤadapan dengan pihak yang disebut dalam surat An-Nūr ayat 31.
   3) Pakaian perempuan untuk aktivitas dan interaksi sosial, ketentuannya bermula dari batas minimal dan disesuikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat dalam batasan selama tidak menimbulkan

gangguan sosial. Batasan ini bertingkat-tingkat hingga sampai batas maksimal yang hanya memperlihatkan wajah dan dua telapak tangan saja.

4) Tutup kepala, baik bagi laki-laki (sorban) maupun (kerudung) bagi perempuan sama sekali tidak terkait dengan prinsip keislaman ataupun keimanan. Ketentuan dalam hal ini dapat mengikuti kebiasaan masyarakat secara umum.[6]

Batasan inipun memiliki tingkatan-tingkatan hingga sampainya kepada batasa maksimal yang hanya memperlihatkan wajah dan kedua telapak tangan. Konsekuensi perempuan yang menampakkan bagian *al-Juyūb* menurutnya berarti ia telah melanggar *Hudūd* Allah. Muhammad Shahrūr berpendapat bahwa jilbab (kerudung) atau tutup kepala baginya bukan termasuk pada prinsip keislaman ataupun keimanan seseorang, melainkan hanya mengikuti kebiasaan masyarakat secara umum.[7]

Mencermati pendapat Shahrūr dalam hal batasan pakaian di atas, ketika memahami ayat-ayat tentang hijab, jilbab dan al-khimar sebagai model pakaian yang berfungsi sebagai penutup aurat, Shahrūr menetapkan konsep *al-hudūdiyah* (menetapkan batas minimal dan batas maksimal). Dalam hal berpakaian ini Shahrūr berpatokan kepada khusus sebab bukan kepada umum lafaz *(al-'ibrah bi khususi sabab lā bi 'umūm lafaz)*.[8]

PONOROGO

[6]Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih*, h 540.
[7]Qabila Salsabila, Reza Pahlevi dan Ali Masrur, h 197.
[8]Arsal, "*Metode Ijtihad Muhammad Shahrur (Analisis Kritis Terhadap Penggunaan Metode Ushul Fiqh Dan Fiqh)*, Jurnal Al-Hurriyah" Vol. 15 (2014), h 11.

Dari pendapat Shahrūr diatas penulis sependapat dengan argumen Shahrūr untuk dijadikan sebagai landasan etika berpakaian yang beliau ambil dari ayat-ayat dan penjelasan dalam Al-Qur'an yang secara historis dan pengalaman intelektual Shahrūr yang cukup panjang dan disertai berbagai kritikan yang bisa diterima secara sebagai saran dan masukan dalam penelitian dan tulisan beliau.

B. Analisis Signifikansi Pemikiran Muhammad Shahrūr Tentang Etika Berpakaian Dalam Konteks Indonesia

Masyarakat Indonesia dari nenek moyang telah mengenal agama dan kebudayaan yang luhur tentunya akan menjaga dan memelihara suatu peradaban keagamaan dan kebudayaan yang saling beriringan. Agama mengajarkan manusia kepada ketundukan atas Tuhan yang maha Esa dan budaya mengajarkan manusia pada keberagaman atas ciptaan-Nya.

Pada bab sebelumnya penulis telah memaparkan bagaimana pandangan Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian dengan gagasannya yaitu Teori Batas *(Naẓ ariyat Al-Ḥudūd)* yang pembahasan mengenai pakaian dan batas aurat beserta ayat-ayat tersebut dalam Al-Qur'an yang kemudian dipadukan dengan konteks saat sekarang menghasilkan sebuah tatanan etika yang mungkin dapat diaplikasikan pada masa sekarang. Selanjunya pada konteks Indonesia, yang dalam sejarah perkembangan agama dan budaya tentang pakaian telah mengalami akulturasi antara agama Islam dan budaya setempat yang sangat menarik dan bermacam model yang kemudian dijadikan ciri khas

daerah masing-masing. Sebagai contoh yaitu Baju Taqwa, pakaian yang dianggap sudah sesuai dengan etika kesopanan agama dan budaya.

Kemudian penulis mencoba mengorelasikan pandangan Muhammad Shahrūr dengan Konteks Indonesia pada saat sekarang yang pembahasannya akan dipadukan dengan para pemikir dan penafsir di Indonesia.

Pertama, pendapat dari M. Hasbi Ash-Shidiqy mengenai pakaian. Istilah yang digunakan M. Hasbi mengenai pakaian adalah Jilbab. Yang dimaksud jilbab menurut M. Hasbi dalam ayat di atas adalah selendang besar. Pengertian ini kita temukan dalam tafsirnya. Perintah menggunakan jilbab ini tidak terlepas dari kebiasaan perempuan-perempuan yang terjadi pada masa Nabi yaitu sebagaimana yang diriwayatkan oleh segolongan ahli tafsir bahwa perempuan merdeka dan perempuan budak pada permulaan Islam keluar malam hari untuk untuk membuang air di kebun-kebun dengan tidak ada perbedaan antara keduanya.

Di Madinah pada masa itu masih berkeliaran orang-orang yang suka mengganggu perempuan budak dan kadang-kadang mereka juga menggu perempuan merdeka. Oleh karena itu tujuan dari perintah jilbab ini supaya bisa membedakan antara perempuan merdeka dan perempuan budak, sehingga perempuan merdeka tidak diganggu. Dalam mengartikan “menutup badan” dalam ayat di atas, Hasbi mengutip pendapatnya sebagian ahli tafsir yaitu menyelimuti badan dengan sehelai kain yang besar sesudah berpakaian sebagai mana mestinya, sehingga tertutuplah keindahan pakaian yang dikenakannya itu.

Menurut Hasbi, hukum yang umum yang dikandung oleh ayat ini adalah kewajiban bagi para perempuan untuk menjauhkan diri dari sikap-sikap yang bisa menimbulkan fitnah atau tuduhan negatif, serta untuk berpakaian secara layak dan sopan. Menurutnya, tidak ada sesuatu keterangan yang membuktikan bahwa para perempuan pada permulaan Islam menutup mukanya sebagai suatu kewajiban agama.

Bahkan, riwayat-riwayat membuktikan bahwa para perempuan pada masa itu bercampur dengan orang-orang lelaki mengerjakan berbagai pekerjaan dalam keadaan muka dan tangannya terbuka. Menurut Hasbi, QS.Al-Ahzāb ayat 59 ini, adalah khusus bagi rumah tangga Nabi dan isteri-isterinya, tidak mengenai para perempuan yang lain (umum). Menurutnya, mengenai perempuan-perempuan yang lain telah ditekankan dalam QS.An-Nur: 31.[9]

Kedua, menurut Buya Hamka mengenai istilah pakaian dengan sebutan *Libās*. *Libās* yang terdapat dalam surah al-A'rāf ayat 26 dalam Tafsir Al-Azhar menurut Buya Hamka, bahwa ayat ini diturunkan bukan hanya untuk orang Arab saja, melainkan bagi seluruh manusia. Artinya Allah SWT telah mewahyukan kepada mereka pakaian untuk sekadar menutup kemaluan. Manusia diberi tuntutan untuk memakai pakaian yang bersifat sebagai hiasan, dengan begitu manusia dapat mengenal keindahan.

Sedangkan dalam mengertikan *rīsyan*, Hamka dengan arti perhiasan sedangkan akar katanya atau makna sesungguhnya menurut Hamka ialah bulu burung. Bahwa pakaian bukanlah semata-mata dua yang lahir itu saja, tetapi

[9]A.M.Ismatulloh, "*Ayat-Ayat Hukum Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia (Studi Komparatif Penafsiran M.Hasbi Ashshiddieqi Dan M.Quraish Shihab)*," Jurnal FENOMENA STAIN Samarinda Vol. 6 (2014), h 286.

ada lagi pakaian ketiga yang lebih penting, iaitu pakaian taqwa, pakaian rohani. Satu Syair Arab: "Jika seseorang tidak ada memakai pakaian taqwa. Samalah dia dengan bertelanjang, walaupun dia berbaju."

Memang, berapa banyak terutama orang perempuan, pakaian dan perhiasan mereka itulah yang menelanjangi jiwa mereka karena di dalamnya tidak ada taqwa. "*The dress makes the man*", yang artinya pakaian membentuk orang. Maksudnya, seorang yang miskin sehingga pakaiannya hanya sekadar perlu penutup aurat boleh saja ditumbuhi penyakit rasa rendah diri, jika bercampur dengan orang banyak. Kerana, kekurangan pakaian, orang tidak berani menempuh helat ramai. Maka Allah SWT memberi peringatan bahwa pakaian taqwa lebih baik.[10]

Ketiga, pakaian menurut M. Quraish Shihab. Beliau menggunakan istilah jilbab dalam penafsirannya. Menurut M. Quraish Shihab Jilbab adalah pakaian yang digunakan untuk menutupi tubuh wanita dan dilengkapi dengan penutup kepala. Beliau mengartikan perintah mengenakan jilbab merupakan suatu anjuran bukan suatu kewajiban. Beliau berpendapat bahwa jilbab adalah sebuah produk budaya Arab dan adat istiadat negara Arab yang tidak wajib dipaksakan pada kaum lain, dan tidak wajib mengikutinya dalam masalah aurat. Seperti halnya dalam Q.S An- Nūr : 31 dan Al-Ahzāb : 59 dijelaskan bahwa dari kedua ayat tersebut memiliki makna "hendaklah" bukan "wajiblah". Maka menurut beliau itu hukumnya tidaklah wajib. Karena kedua

[10]Ana Maftuhatul Khasanah dan Mohammad Fattah, *"Pakaian Ideal Seorang Muslimah (Studi Komparatif dalam Pentafsiran Surah Al-A'raf ayat 26 antara Kitab Tafsir Al-Maraghi dan Tafsir Al-Azhar),"* Jurnal Advances in Humanities and Contemporary Studies Universiti Tun Hussein Onn Malaysia Publisher's Office Vol. 2 No. 1 (2021), h 29-30.

kata tersebut berbeda arti, maka dalam konteks tersebut maksudnya dianjurkan yang berarti sunnah hukumnya. Meski demikian, posisi jilbab telah di tegaskan sebagai suatu aturan yg dianjurkan dalam islam.

Makna dan filosofis yang terkandung dalam jilbab yaitu jilbab diartikan sebagai penutup agar terhindar dari godaan laki-laki yang bukan muhrim karena aurat yang tertutupi, menghindari dosa karena menutup aurat diḤadapan yang bukan muhrim jika seorang wanita memakai jilbab saat di keramaian umum, lelaki akan lebih menjaga kesopanannya terḤadap wanita berjilbab.

Jilbab juga menegaskan. *Pertama*, jilbab secara langsung akan mendorong perempuan untuk membatasi diri hal-hal yang dapat mencoreng harkat dan martabatnya sebagai seorang muslimah. *Kedua*, Jilbab benteng pelindung seorang muslimah dari pandangan dan godaan hawa nafsu laki. Sebab kerap di temukan beragam tindakan yang merendahkan kaum perempuan berawal dari pakaian perempuan yang tidak menutupi aurat. *Ketiga*, oleh karena perintah tentang menggunakan jilbab di tujukan kepada istri-istri nabi untuk membedakan mereka dari hamba sahaya, maka alangkah baiknya perempuan untuk mengikuti anjuran tersebut (terlepas dari hukum menggunanakan jilbab) agar tergolong sebagai orang-orang yang di muliakan dan di angkat derajatnya sebagaimana istri-istri nabi. *Keempat*, jilbab bukan

PONOROGO

semata-mata menjadi alat untuk menutup aurat, melainkan dapat pula menjadi identitas dan pembeda kaum.[11]

Metode yang yang diganakan dalam memperkuat pendapat M. Quraish Shihab adalah dengan jalan Ihtisan *(bi al-'urf)*, bahwa landasan inilah yang menjadi pintu masuk terḤadap pendapat jilbab dalam pandangan M. Quraish Shihab, titik tekan kaidah ini adalah menghargai adat sebagai salah satu alasan untuk ditetapkan hukum. Dengan catatan *Urf* yang di bangun sebagai landasan hukum itu tidak melampaui prinsip-prinsip hukum islam yang asasi dalam islam.

Ungkapan ini diilhami dengan melihat kefakuman dalam ulama indonesia yang tidak mempermaslahkan pakaian perempuan pada waktu itu, bukan berjilbab melainkan berkerudung. Hal ini juga yang mengilhami bahwa pakaian adat yang dipakai oleh wanita-wanita indonesia bukan dan sama sekali tidak menyalahi atau melanggar norma-norma agama.[12]

Dari sekilas pendapat pemikir dan penafsir di Indonesia di atas bahwa pandangan mereka mendekati kesamaan dalam menjelaskan masalah pakaian, yaitu mempunyai tujuan utama menutupi semua perhiasan anggota tubuh secara syar'i dan menyeluruh agar terhindar dari segala hal yang mengancam kefitrahan manusia baik laki-laki ataupun perempuan. Yang berbeda hanya dari M. Quraish Shihab yang berpendapat bahwa hukum pakaian yang menutup secara menyeluruh adalah Sebuah "anjuran" tidak sebuah kewajiban karena

[11]Silva Febriana Said, "*Jilbab Dalam Pandangan M. Quraish Shihab (Sebuah Tinjauan Filosofis)*," Skripsi Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan Politik UIN Alauddin Makassar, 2021, h 48-49.

[12]*Ibid*, h 45.

pakaian sebagai penutup merupakan cerminan dari adat dan di dalam penjelasan Al-Qur'an tidak dimaknakan sebuah kewajiban. Sedangkan pendapat dari Muhammad Shahrūr secara garis besar adalah kurang lebih sama dengan pendapat M. Quraish Shihab karena hal yang demikian.

Terkait pembahasan ini Shahrūr lebih memilih menggunakan term *al-Libās* daripada term *al-hijāb* yang selama ini sering merujuk pada pakaian syar'i, karena dalam Al-Qur'an ataupun kamus tidak ada yang menyebutkan bahwa hijab adalah pakaian atau baju. Syahrur juga berkesimpulan bahwa hijab yaitu dinding yang memiliki pintu tembus pandang sekaligus tembus dengar. Jadi, menurut Shahrūr ayat tentang hijab tidak semestinya dijadikan sebagai landasan dan pembenar bahwa istilah hijab merupakan istilah yang merujuk pada pakaian.

Jika dikaji lebih lanjut lagi, pergeseran term jilbab pada abad ke-21 ini, jauh lebih parah. Signifikansi kemulian, kehormatan, dan kesalehan sudah bergeser pada aspek duniawi semata. Seolah-olah jilbab bukan lagi pakaian kehormatan, dan atau kesalehan, namun bagaimana sang pemakai kelihatan anggun, cantik dan seksi.

Jika pergeseran signifikansi jilbab dari status ke kesalehan, masih diasakan pada kesalehan atau nilai spiritual, maka pergeseran signifikansi pada *life style* atau gaya hidup sudah jauh melenceng. Sehingga, penggunaan jilbab hanya sekedar ikut *trend*, tanpa dimaknai dengan nilai spiritual. Apalagi untuk menjaga diri dari segala macam penistaan dan perendahan. Bahkan mode jilbab sudah ternoda oleh mode, sehingga penggunaan jilbab pun tidak mampu lagi

menjaga harkat dan martabat pemakainya. Sehingga, jika dianalogkan dengan Ḥadis Nabi yang menyatakan, berpakaian tetapi telanjang sudah dapat dihubungkan dengan para wanita pemakai jilbab, namun celana ketat, dada menonjol,punuk atau pundak terbuka. Di sisi lain, jilbab sebagai gaya hidup, yang dulu sebagai pakaian kehormatan, menjadi jilbab yang hanya mampu digunakan oleh orang-orang yang memiliki ekonomi menengah ke atas karena membutuhkan dana besar untuk memiliki jilbab yang bagus.

Pakaian penutup kepala di Indonesia dulunya dikenal dengan sebutan kerudung, namun lambat laun sekitar pada tahun 1980-an, sebutan hijab mulai populer. Namun akhir-akhir ini terdapat fenomena bahwa hijab dijadikan alat ukur keimanan seseorang. Sehingga ada anggapan bahwa semakin besar hijab seseorang menandakan semakin beriman seseorang itu. Hal ini bertentangan dengan al-Qur'an, sebagaimana surat al-A'rāf ayat 26, bahwa *"sebaik-baik pakaian adalah ketakwaan"*.[13]

Pada era modern yang sekarang ini muncul beberapa pandangan yang saya kira akan lebih menjadi penengah dari pandangan etika berpakaian, Menurut El-Guindi, jilbab dipandang sebagai sebuah fenomena sosial yang kaya makna dan penuh nuansa. Dalam ranah sosial religius, jilbab berfungsi sebagai bahasa yang menyampaikan pesan sosial dan budaya. Pada awal kemunculannya, jilbab merupakan penegasan dan pembentukan identitas keberagamaan seseorang. Misalnya, bagi umat Kristen, jilbab menjadi sebuah

[13]Reimia Ramadana, "*Hadis Hijab Pandangan Kontemporer: Studi terhadap Pemahaman Fatima Mernissi, Quraish Shihab, dan Muhammad Syahrur*," Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin Jurusan Ilmu Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung Vol. 2 No. 1 (2021), h 109-110 .

simbol fundamental yang bermakna ideologis. Bagi agama Katolik, jilbab merupakan bagian dari simbol keperempuanan dan kesalehan. Dalam pergerakan Islam, jilbab memiliki posisi penting sebagai simbol ketaatan Muslimah, identitas dan resistensi. Apabila melihat perkembangan jilbab di kalangan perempuan muslim Indonesia saat ini, jilbab seolah-olah hanya menjadi milik Islam. Jilbab dianggap sebagai sebuah identitas bagi wanita Muslim meskipun menuai kontroversi. Karena selalu saja ada perdebatan dalam memaknai jilbab. Makna jilbab masih selalu diperdebatkan.[14]

Menurut Mernissi ayat hijab diturunkan untuk memisahkan dunia kaum perempuan dan kaum laki-laki. Untuk mengekang kaum perempuan pada masalah-masalah rumah tangga dan melarang akses mereka ke dalam kawasan publik. Penetapan hijab pastilah tidak perlu dalam suatu kondisi di mana kedua jenis kelamin terpisah dan kaum perempuan telah terhalang dari kehidupan publik. Jika saja konteks historisnya diketahui secara mendalam, pelembagaan hijab merupakan pemahaman masyarakat patriarki yang telah mengakar kuat dalam kehidupan perempuan.

Berdasarkan pemahaman ini terjadi pemisahan, bahwa hanya laki-laki yang boleh memasuki sektor publik. Sedangkan perempuan hanya berperan domestik. Menurut Mernissi penafsiran semacam ini harus dibongkar dengan mengembalikan makna berdasarkan konteks historisnya.[15]

PONOROGO

[14]Ratna Wijayanti, *"Jilbab Sebagai Etika Busana Muslimah dalam Perspektif Al-Qur'an,"* *Cakrawala: Jurnal Studi Islam Universitas Sains Al-Qur'an Wonosobo* Vol. XII No. 2 (2017): 155.

[15]Reimia Ramadana, h 109.

Sebagian besar masyarakat Indonesia sudah banyak yang memakai jilbab, tapi pemakaian jilbab tersebut masih terkesan hanya mengikuti trend model saja, sehingga masih ada kemungkinan belum sesuai dengan syarat-syarat yang tercantum dalam teks agama. Aturan pemakaian jilbab masih saja diabaikan karena sebenarnya tidak ada niatan untuk memakai jilbab sebagai bentuk ketaatan agama tetapi berangkat dari kondisi trend, intervensi atau yang lainnya. Hal ini mendorong pemakaian jilbab sebagai sebuah fantasi bentuk lain dari pakaian. Jilbab belum menjadi simbol keimanan tetapi bagian dari aksesoris pakaian.

Menurut penulis titik temu dari pembahasan konteks pakaian di Indonesia adanya persamaan dan perbedaan antara sudut pandang para pemikir dan penafsir. Persamaannya adalah cara berpakaian orang Indonesia tetap menutup aurat (anggota tubuh) bagi laki-laki dan perempuan memakai penutup kepala (Jilbab). Perbedaannya adalah di Indonesia batasan menutup aurat itu selain sumber pedomannya dari agama, juga ada pedoman aturan dan norma dari adat, budaya serta lingkungan yang telah di sepakati.

Tujuan utama dari etika berpakaian sesuai dengan surat Al-A'rāf ayat 26 yaitu sebaik-baik pakaian adalah ketaqwaan. Jadi cara dan etika berpakaian yang baik adalah yang mencerminkan kesopanan dan tidak menimbulkan efek negatif bagi pemakainya. Selama manusia secara lahir dan bathinnya masih menjalankan ajaran agama dan budaya dengan benar menurut keyakinannya maka cara dan etika berpakaian akan mengarahkan kepada ketaatan kepada agama dan budayanya.

Pakaian Taqwa merupakan pakaian rohani dari iman dari ketaatan agama dan mencerminkan segala perbuatan yang baik secara bathin dan lahir. Berpakaian boleh tidak menutup aurat dalam kondisi tertentu, tapi akan lebih baik dan penting adalah menjaga dan memelihara ketaqwaan. Dalam konsep Islam, pakaian jasmani itu penting, namun pakaian rohani jauh lebih penting karena pakaian jasmani mendukung pakaian rohani. Namun sebaliknya, pakaian rohani akan tampak pada pakaian jasmani, dan keduanya saling mendukung dan saling melengkapi.

Menurut penulis Kontekstualisasi berpakaian sekarang, berpakaian sebagai penutup dijadikan budaya, seiring budaya Islam yang sudah mengakar di masyarakat, khususnya di Indonesia. Mereka berpakaian seperti jilbab, hijab atau pakaian lainnya hanya sebatas penutup, hanya dijadikan perhiasan semata, dengan menampakkan aksesoris-aksesorisnya agar terlihat modis, kalaupun terlihat tertutup rapat masih ada yang terlihat dan nampak aurat-auratnya misalnya juga masih nampak lekuk tubuh dan perhiasan mereka. Pada masa sekarang pemikiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian berupa batasan dalam berpakaian yang dikaji oleh penulis dapat diterapkan dalam konteks Indonesia.

Menurut penulis pemikiran Shahrūr yang terbuka dalam mendialogkan dengan tantangan zaman sekarang. Selama berpakaian tidak melanggar ketentuan agama dan budaya lokal maka tidak akan menjadi masalah yang menimbulkan hal yang tidak diinginkan. Misalnya ketika wanita ingin berhati-hati dalam menutup auratnya dan hanya ingin menampakkan kepada suaminya

saja, itu merupakan perbuatan yang mulia. Namun ketika seorang wanita tidak ingin 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. Al-Qur'an mewajibkan jilbab bagi seluruh wanita Muslim dan membolehkan modelnya selama tetap tidak melewati batas-batas syariat. Ini yang penting, perlu mengetahui budaya lokal dan jangan menampakkan yang lebih dari batas-batas busana kebudayaan lokal.

Misalnya suku jawa, budaya lokal mengajarkan busana yang menutupi dada kebawah. Rambut muka kuping leher tidak masalah dalam busana jawa, dan jangan ingin menampakkan yang lebih dengan ikut-ikutan suku papua yang boleh memperlihatkan payudara misalnya. Bagi suku Papua ini boleh secara lokal.

Dengan batasan budaya ini saya rasa sudah mencangkup ayat di Al-Qur'an, perempuan dengan pakaian yang berbudaya, dengan memperhatikan kaidah-kaidah lokal, serta kepekaan terḤadap pertumbuhan norma sosial, maka saya rasa perempuan tersebut sudah berjilbab.

PONOROGO

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari rangkaian pembahasan dari uraian di atas, maka peneliti dapat menyimpulkan sebagai berikut :

1. Penafsiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian adalah teori batas (*Naẓ ariyat Al-Ḥudūd*) pada pembahasan batasan aurat yang didasarkan pemahaman terḤadap Al-Qur'an dan as-Sunnah, apabila di kaitankan dengan pakaian terbagi menjadi dua bagian: batas maksimal (*Ḥad al-a'lā*) dan batas minimal (*Ḥad al-Adnā*). Batasan pakaian sebagai penutup aurat, Shahrūr menyimpulkan: a) Pakaian laki-laki, batas minimalnya adalah menutup daerah kemaluan yang mana batasannya disesuikan dengan adat dan tradisi yang berlaku.b)Batasan pakaian perempuan, terdapat empat ketentuan, yaitu: 1) Tidak boleh telanjang kecuali di Ḥadapan suaminya. 2) Batasan minimal adalah menutup daerah intim bagian bawah, yaitu kemaluan dan pantat disebut dengan aurat berat. 3) Untuk aktivitas dan interaksi sosial, disesuikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat dalam batasan selama tidak menimbulkan gangguan sosial. 4) Tutup kepala, baik bagi laki-laki (sorban) maupun (kerudung) bagi perempuan sama sekali tidak terkait dengan prinsip keislaman dan keimanan.

2. Signifikansi pemikiran Muhammad Shahrūr tentang etika berpakaian dalam konteks Indonesiayaitu Pakaian Taqwa atau *Baju Taqwā* adalah terjemahan bentuk matafora dari bahasa Arab (*Libās at-taqwā*) yang terdapat dalam Al-Qur'an Surat Al-Arāf ayat 26 merupakan istilah pakaian keagamaan yang berkembang dengan kebudayaan di Indonesia. Pakaian Taqwa merupakan pakaian rohani dari iman dari ketaatan agama dan mencerminkan segala perbuatan yang baik secara bathin dan lahir.Berpakaian boleh tidak menutup aurat dalam kondisi tertentu, tapi akan lebih baik dan penting adalah menjaga dan memelihara ketaqwaan.

B. Saran

Berdasarkan rangkaian pembahasan yang telah disusun dari awal hingga akhir, ada beberapa saran yang diharapkan guna mengevaluasi penelitian ini. Di antara saran-saran tersebut adalah sebagai berikut:

1. Berdasarkan hasil dari penelitian Etika Berpakaian dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Pemikiran Muhammad Shahrūr) maka diharapkan dapat menambah khazanah pengetahuan serta mengharapkan kritik dan saran yang membangun.
2. Hasil penelitian ini masih jauh dari kata sempurna, karena masih banyak ayat yang mungkin juga bisa dimasukkan dan penulisan yang masih belum sistematis untuk mendukung tema tersebut. Penulis berharap adanya kelanjutan penelitian mengenai tema tersebut atau yang serupa untuk perkembangan kajian Al-Qur'an tentang etika dalam berpakaian.

3. Hasil penelitian ini juga diharapkan penulis dan pembaca bisa mengaplikasikan etika berpakaian dalam Al-Qur'an terḤadap kehidupan sehari-hari dalam hubungan sosialdan keberagaman agama, suku dan ras.

DAFTAR PUSTAKA

Ismatulloh, A.M. "Ayat-Ayat Hukum Dalam Pemikiran Mufasir Indonesia (Studi Komparatif Penafsiran M.Hasbi Ashshiddieqi Dan M.Quraish Shihab)." *Jurnal FENOMENA STAIN Samarinda* Vol. 6 (2014).

Khasanah, Ana Maftuhatul dan Mohammad Fattah. "Pakaian Ideal Seorang Muslimah (Studi Komparatif dalam Pentafsiran Surah Al-A'raf ayat 26 antara Kitab Tafsir Al-Maraghi dan Tafsir Al-Azhar)." *Jurnal Advances in Humanities and Contemporary Studies Universiti Tun Hussein Onn Malaysia Publisher's Office* Vol. 2 No. 1 (2021).

Arsal. "Metode Ijtihad Muhammad Syahrur (Analisis Kritis Terhadap Penggunaan Metode Ushul Fiqh Dan Fiqh), Jurnal Al-Hurriyah" Vol. 15 (2014).

Azizah, Fazat. "Penafsiran Muhammad Shahrur Atas Pakaian Perempuan Dalam Al-Qur'an." *Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2006.

Baidan, Nasruddin. *Tafsir di Indonesia*. Yogyakarta: Tiga Serangkai, 2003.

dkk, Sahiron Syamsuddin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.

Esha, M. In'am. *"M. Shahrur; Teori Batas" Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela, 2003.

Fahruddin, Fuad Mohd. *Aurat Dan Jilbab Dalam Pandangan Islam*. Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya, 1984.

Gharro', Rodliyatul. "Pakaian Dalam Al-Qur'an Perspektif Zamakhsari Dalam Tafsir Al-Kasyaf." *Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya*, 2018.

Habib, Saifuddin dan. "Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamal al-Banna terḤadap Beberapa pemikir Al-Qur'an Kontemporer)." *Lembaga Kajian Islam dan Pemberdayaan Masyarakat Al-Istiqomah Yogyakarta* XVI (2016).

Hardiman, F. Budi. *Seni memahami Hermeneutika dari Schleimacer sampai Deridda*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.

Ismail, Ahmad Syarqawi. *Rekontruksi Konsep Wahyu Muhammad Shahrur*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2003.

Jamil,dkk, Muhammad. *Fiqih Kontemporer (Sebuah Dialektika)*. Medan: CV. MANHAJI, 2017.

Kiptiyah, Siti Mariatul. "Pakaian Dalam Al-Qur'an (Kajian Tematik)." *Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2014.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik (Tafsir Al-Qur'an Tematik)*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009.

Mahmud, Abdul Halim. *Busana dan Perhiasan Wanita Menurut Qur'an Ḥadis*. Bandung: Mizan, 1998.

Maknuna, Alvi Alvavi. "Konsep Pakaian Dalam Al-Qur'an (Analisis Semantik Kata Libas, Siyab Dan Sarabil Dalam Perspetif Toshihiko Izutsu)." *Thesis Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dawah IAIN Tulung Agung.*, 2015.

Masrur, Qabila Salsabila, Reza Pahlevi dan Ali. "Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Aurat Perempuan Menurut Muhammad Shahrur, Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir." *Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2017.

Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Shahrur*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Muqtafa, M. Khoirul. "'Membincang Fiqh Al-Mar'ah ala Shahrur',Jurnal Taswirul Afkar" 14 (2007).

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.

———. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Ramadana, Reimia. "Ḥadis Hijab Pandangan Kontemporer: Studi terḤadap Pemahaman Fatima Mernissi, Quraish Shihab, dan Muhammad Syahrur." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin Jurusan Ilmu Ḥadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung* Vol. 2 No. 1 (2021).

Rifa'i, Rahmad Hidayat dan Muhammad. *Etika Manajemen Perspektif Islam*. Medan: LPPPI, 2018.

Saefullah, Arief. "Etika Berpakaian Perspektif Al-Kitab dan Al-Qur'an." *Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2010.

Syamsuddin, Sahiron. *"Metode Intratektualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran Ayat Al-Qur'an," Studi Al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Studi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, t.t.

Shahrur, Muhammad. *Islam dan Iman (Aturan-Aturan Pokok), Terj. M. Zaidi Su'di*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.

———. *Metodologi Fiqih Islam Kontemorer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.

———. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*. Yogyakarta: Kalimedia, 2016.

———. *Prinsip dan dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin*. Yogyakarta: Kalimedia, 2016.

Shihab, M. Quraish. *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah*. Tangerang: Lentera Hati, 2012.

———. *Secercah Cahaya Ilahi*. Bandung: Mizan, 2007.

———. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999.

Said ,Silva Febriana. "Jilbab Dalam Pandangan M. Quraish Shihab (Sebuah Tinjauan Filosofis)." *Skripsi Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan Politik UIN Alauddin Makassar*, 2021.

Suryani, Octri Amalia. “Konsep Aurat Menurut Muhammad Shahrur (Kajian Atas Tafsir Surat An-Nur Ayat 31).” *Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam UIN Yogyakarta*, 2017.

Syamsuddin, Abdul Mustaqim dan Sahiron. *Studi Al-Qur’an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Tarlam, Alam. “‘Analisis dan Kritik Metode Hermeneutika Al-Qur’an Muhammad Shahrur’, Jurnal Empirisma” 24 (1 Januari 2005).

TIM. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

Tim Direktorat Jenderal Pendidikan Kementrian Agama RI. *Ensiklopedi Islam Nusantara (Edisi Budaya)*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, 2018.

Tugiran. “Pandangan Muhammad Shahrur dan Yusuf Qardawi Tentang Aurat Perempuan.” *Skripsi Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2010.

Umardani, Achmad. “Kritik Atas Pemikiran Muhammad Syahrur Tentang Pengaruh Tirani.” *Program Pascasarjana Program Studi Hukum Islam Konsentrasi Fiqih Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau*, 2011.

Wafiroh, Siti Syamsiyatun dan Nihayatul. “Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan.” *Globethics.net*, 2013.

Wijayanti, Ratna. “Jilbab Sebagai Etika Busana Muslimah dalam Perspektif Al-Qur’an.” *Cakrawala: Jurnal Studi Islam Universitas Sains Al-Qur’an Wonosobo* Vol. XII No. 2 (2017): 155.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Nama	:	Muhammad Masngudi
Tempat, Tanggal lahir	:	Ponorogo, 15 Oktober 1997
Jenis kelamin	:	Laki-laki
Agama	:	Islam
Alamat	:	Jl. Puspito RT. 01/RW. 02 Dsn. Tegal Arum Ds. Kutukulon Kec. Jetis Kab. Ponorogo
Jurusan	:	Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas	:	Ushuluddin, Adab dan Dakwah

Riwayat Pendidikan :

1. SDN Kutukulon
2. Madrasah Tsanawiyah Al-Islam Joresan
3. Madrasah Aliyah Al-Islam Joresan
4. IAIN Ponorogo