

TWO FACES OF VEIL IN THE QUR'AN: *Reinventing* Makna Jilbab dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir Maqāshidi dan Hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā*

Egi Tanadi Taufik

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: tanadiegi@gmail.com

Abstract

Contemporary Qur'an and Hadith scholars are challenged in their way to develop comprehensive research while observing the realia in a multidisciplinary and cognitive perspective so that authoritative and arbitrary interpretations would not appear. This article examines the theory of *Maqāshid al-Qur'an* and *Ma'nā cum Maghzā* promoted by two scholars, Abdul Mustaqim and Sahiron Syamsuddin, especially in the context of reinventing the meaning of *jilbab/hijab*. The validity of *Maqāshidī* and *Ma'nā cum Maghzā* interpretation is equivalent based in its process on identifying values of the Qur'anic text to develop moral-based interpretations.

Through the *maqāshidi* interpretation approach, the development of *hijab* is observed as an effort of protection, prevention the rights of the mind, soul, body, family, financial, and *ishahah* to the legal, political, and sharia implications. On the other side, through the *Ma'nā cum Maghzā* approach, the development of *hijab* has experienced the axiological shift from ethical values to aesthetic one so that societal reception on its magnificence and sublimities have changed its position from within the fundamental-productive aspects of *hifzh al-nasl* which were originally *istihsan* towards *dharuriyyat*.

Interpretation products emerged from the methodology of *Maqāshidi* and *Ma'nā cum Maghzā* are inclined to the conclusion that the use of the *hijab* in Indonesia needs to be adjusted to the needs of the community which underlining the dimensions of temporality and locality, so that an interpreter needs to observe the *ahhām marhaliyāt* (temporal law) philosophically, critically, and contextually.

Keywords: Maqashidi; Ma'nā cum Maghzā; Hijab

Abstrak

Sarjana Alquran dan Hadis kontemporer dituntut untuk mengembangkan kajian yang komprehensif dengan mengamati realita dalam perspektif multidisiplin dan rasional sehingga tafsir otoritatif dan sewenang-wenang tidak akan muncul. Artikel ini membahas teori Maqāshid al-Qur'an dan Ma'nā cum Maghzā yang dikemukakan oleh dua ulama, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, terutama dalam konteks memaknai kembali arti jilbab/ hijab. Validitas interpretasi Maqashidi dan Ma'nā cum Maghzā dalam hal ini setara kedudukannya berdasarkan prosesnya dalam mengidentifikasi nilai-nilai teks Alquran untuk mengembangkan interpretasi berbasis moral.

Melalui pendekatan interpretasi maqāshidi, pengembangan jilbab diamati sebagai upaya perlindungan, pelanggaran hak-hak pikiran, jiwa, tubuh, keluarga, keuangan, dan ishahah terhadap implikasi hukum, politik, dan syariah. Di sisi lain, melalui pendekatan Ma'nā cum Maghzā, pengembangan jilbab telah mengalami pergeseran aksiologis dari nilai-nilai etis ke nilai estetika sehingga penerimaan masyarakat atas kemegahan dan keagungannya telah mengubah posisinya dari dalam aspek fundamental-produktif dari hifzh al-nasl yang awalnya istihsan menuju dharuriyyat.

Produk tafsir yang berasal dari metodologi Maqāshidi dan Ma'nā cum Maghzā cenderung pada kesimpulan bahwa penggunaan jilbab di Indonesia perlu disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat yang menggarisbawahi dimensi temporalitas dan lokalitas, sehingga seorang penafsir perlu mengamati ahhām marhaliyāt (hukum temporal) secara filosofis, kritis, dan kontekstual.

Kata kunci: Maqashidi; Ma'nā cum Maghzā; Hijab

I. Pendahuluan

Al-Qur'an dan Hadis terus mengalami beberapa tahapan transformasi dari budaya realitas, budaya lisan hingga ke budaya tulis menghadapi tantangan untuk terus bertahan di tengah kompleksitas masyarakat kontemporer yang dinamis dan fluktuatif (Suryadi, 2002: 103). Perbedaan tersebut berimplikasi pada pergeseran peran Al-Qur'an dan Hadis yang sejatinya perlu diperlakukan sebagai rujukan utama berubah menjadi sekedar prasyarat tafsir kontemporer atau *pre-text* (bandingkan dengan Mustaqim, 2007: 48). Perbedaan antara konteks dan ideologi penerima teks (*agent*) Al-Qur'an dan Hadis orisinal dengan pembaca teks (*reader*) di masa sekarang membuat sifat kedua teks tersebut menjadi kaku dan formal (Putri, 2010). Melihat permasalahan tersebut, peneliti Al-Qur'an dan Hadis kontemporer ditantang untuk melakukan penelitian komprehensif atas transmisi dan transformasi teks sembari mengamati realitas masyarakat secara multi-disipliner dan kognitif sehingga tidak muncul produk tafsir yang otoritatif dan sewenang-wenang (*despotic interpretation*)

(Hanafi, 2000: 317; Mustaqim, 2007; Bandingkan dengan konsep “double movement” dalam Rahman, 2017: 5–6).

Tafsir *Maqāshidī* diklaim oleh sebagian akademisi sebagai suatu tawaran metodologis yang relevan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat tersebut (Lihat Abdullah, 2019; bandingkan dengan Auda, 2008; Hamidi, 2007; Wahyudi, 2007). M. Amin Abdullah, salah satu tokoh yang menjunjung urgensi *maqāshidī*, dalam berbagai penelitian dan tulisannya, hendak mempersempit jurang pemisah antar dua tradisi studi agama (Shahrour, 2018: xvi–xv). Kedua kubu yang penulis maksud yakni antara kelompok dengan corak tafsir tekstual-normatif-doktriner, atau dikenal dengan istilah *qirā'ah taqlīdiyyah-thā'ifiyyah*, dan kelompok dengan corak tafsir kontekstual-filosofis-kritis, atau *qirā'ah tarīkhiyyah-maqāshidiyyah*. Pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) pada dimensi *tarīkhiyyah-maqāshidiyyah* menjadi titik tekan sehingga diklaim sebagai wujud paripurna tafsir kontemporer (Abdullah, 2019: 326–328). Kebaharuan dari konsep tersebut terletak pada *frame* berpikir kognitif, inklusif, dan multidisipliner (lihat pula Abdullah, 2012a: 3–11).

Di sisi lain, Abdul Mustaqim menjelaskan *maqāshid al-Qur'ān* sebagai intensi penurunan Al-Qur'an oleh Tuhan/*murād Allah* pada manusia (Mustaqim, 2019; lihat pula Syamsuddin, 1999; bandingkan dengan Syathibi, 2004: 252–257; Zarkasyi, 2006: 153–156). Tiap ayat dalam Al-Qur'an, tambahnya, turun dan hadir di tengah manusia sebagai representasi dari nilai-nilai kedamaian, kebaikan, dan kesejahteraan yang sekiranya ingin Allah munculkan sebagai wujud kebaikan/*maslahah* di muka Bumi (lihat pula Mustaqim, 2013). Tafsir *māqashidī*, ringkas Mustaqim, dipahami sebagai produk tafsir yang berbasis pada *maqāshid al-Qur'ān* maupun *maqāshid al-syarī'ah* (bandingkan dengan Hamidi, 2007: 75–77) sehingga diskursus *maqāshidī* terikat dengan dimensi studi *ulūm al-Qur'an*, *fiqh*, *ushūl fiqh*, gramatika bahasa Arab, dan keilmuan multidisiplin. Jasser Auda, sebagai contoh, memberikan enam fitur dalam studi *maqāshidī* yaitu kognitif, komprehensif, inklusif dan terbuka, hierarki yang saling berkaitan (*interrelated hierarchy*), multidimensional, dan memuat intensi yang jelas (*purposefulness*) (Auda, 2008: 246–250). Abdullah menjelaskan bahwa enam fitur tersebut merupakan satu entitas paradigma yang *semipermeable*, kemudian membentuk suatu “sistem” berpikir yang kompleks (Abdullah, 2019: 321). Hemat penulis, tafsir *maqāshidī* dapat diklaim sebagai tawaran metodologis tafsir kontekstual-progresif yang mampu mengekstraksi *ratio legis* Al-Qur'an secara dinamis dan berkala.

Tawaran dengan *zietgeist* sejenis dapat terlihat pada pendekatan *ma'nā cum maghzā* milik Sahiron Syamsuddin yang bercorak hermeneutis. Pendekatan '*ma'nā-cum-maghzā* merupakan sebuah pendekatan dimana seseorang berusaha menangkap makna orisinal-historis (*ma'nā*) sebuah teks dan mengembangkan signifikansi teks

tersebut (*maghzā*) untuk situasi kekinian dengan penyesuaian terhadap dimensi kontekstual, temporal, dan lokal. Seorang penafsir menganalisa bahasa teks al-Qur'an dengan cermat (Syamsuddin, 2017: 141–142). Praktik penelitian berbasis *ma'nā cum maghzā* diurutkan secara metodologis dengan; Pertama, *study of the canon* atau studi tematik-intratekstual; Kedua, *litetary critism* atau studi *ma'āni* al-Qur'an; Ketiga, *historical critism*, yaitu mengkaji aspek historisitas dari penurunan ayat Al-Qur'an secara fenomenologis (*asbāb al-nuzūl* mikro) dan sosio-antropologis (*asbāb al-nuzūl* makro); Keempat, *hermeneutical interpretation*, dalam konteks studi Qur'an dipahami sebagai studi intertekstual pada Hadis, ijma', qiyas, dan norma lokalitas yang mengikat suatu masyarakat; Kelima, *practical theology* yang diekstraksi dari diskursus *maqāshidī*. Bila diamati secara metodologis, validitas tafsir *maqāshidī* ataupun *ma'nā cum maghzā* bersifat ekuivalen sebab keduanya memuat *spirit* untuk mengembangkan nilai-nilai teks Qur'an dan Hadis yang sangat terbatas ke dalam realitas yang hampir tiada batas serta mengembangkan sikap kritis pada produk tafsir ulama terdahulu.

II. Metode Penelitian

Tafsir Maqāshidī lahir sebagai inspirasi untuk mengejawantahkan pesan utama Qur'an (maqāshid al-Qur'an) dan hukum syara' (maqāshid al-syari'ah) secara global dan kontekstual. Hemat penulis, *maqāshid al-Qur'an* dan *maqāshid al-syari'ah* merupakan dua fitur yang berbeda sejak dari rujukan pembentuknya. *Maqāshid al-Qur'an* lahir dari upaya analisis terhadap dasar-dasar (*ushūl*) dan kaidah-kaidah (*qawā'id*) al-Qur'an sedangkan *maqāshid al-syari'ah* lahir dari elaborasi dan interpretasi terhadap Al-Qur'an berbasis ilmu fiqh dan *ushūl fiqh* yang diperkokoh dengan kehadiran Hadis Nabi dan ijma' ulama (bandingkan dengan Hamidi, 2007: 34). Singkat kata, urgensi tafsir *maqāshidī* tidak terlepas dari peran *maqāshid al-Qur'an* dan *maqāshid al-syari'ah* yang menjadi titik tekan dari metodologi ini.

Maqāshid al-syari'ah sebagai bagian dari *ushūl fiqh* sebenarnya lebih dari doktrin, melainkan turut perlu diperlakukan sebagai kerangka metodologis. Sebagai doktrin, *maqāshid al-syari'ah* bermaksud untuk memunculkan, menjamin, dan melestarikan segala kebaikan (*maslahah*) bagi umat. Guna memenuhi hal tersebut, Abu Ishaq al-Syathibi (2004: 41–43), sosok karismatik yang dijuluki sebagai “bapak ilmu maqāshidī”, menekankan urgensi penguasaan terhadap nilai-nilai utama dalam Al-Qur'an sebagai syarat mutlak dalam proses penafsiran ataupun dalam proses perumusan hukum syara'. Upaya penjagaan (*hifzh*) yang ia angkat dalam bukunya, *al-Muwāfaqāt*, meliputi lima dimensi yakni penjagaan atas agama (*hifzh al-dīn*), jiwa dan raga manusia (*hifzh al-nafs*), daya akal (*hifzh al-aql*), kehormatan dan keturunan (*hifzh al-nasl*), serta harta

benda (*hifzh al-māl*) (lihat juga Badruzaman, 2014; Hallaq, 2011; bandingkan dengan Mokhtar & Albaraka, 2016; Syafei, 2017).

Maqāshid al-Qur'an mengacu pada gagasan utama (*ghāyah*) dalam wahyu atau ayat Al-Qur'an. Fazlur Rahman (2017) menyebut gagasan tersebut dengan istilah *ideal morale* sedangkan Nasr Hamid Abu Zayd (2004) menyebutnya dengan istilah *maghzā*. Tafsir Al-Qur'an dengan pendekatan maqāshidi mengacu pada nilai-nilai utama dalam ajaran Al-Qur'an dan tidak terikat pada redaksi aural ataupun literalnya semata. Al-Hamidi (2007: 134–137) menjelaskan bahwa terdapat delapan dimensi ontologis yang perlu diamati dalam diskursus *tafsir maqāshidī* yakni upaya restorasi (*ishlāh*) atas pikiran, jiwa, raga, keluarga, finansial, *dharūriyyāt* (adaptasi pemikiran al-Syathibi dan Ibn 'Asyur), politik, dan syari'at.

Argumentasi al-Syathibi, al-Hamidi, Jasser Auda, Amin Abdullah, maupun Abdul Mustaqim pada pembahasan sebelumnya memberikan ilustrasi yang jelas mengenai urgensi tafsir *maqāshidī* bahwa proses ijtihad syar'i harus dilandaskan upaya penjagaan dan pelestarian *maslahah* di muka Bumi. Semangat membumikan tafsir *maqāshidī* dalam studi Islam (*Islamic studies*) dapat dipahami sebagai; *Pertama*, penggerak masyarakat kepada segala bentuk kebaikan secara kolektif; *Kedua*, pengukuh identitas peradaban di tengah praktik peribadatan; *Ketiga*, penghindaran atas pola pikir yang eksklusif, egaliter, dan sektarian; *Terakhir*, pengarusutamaan advokasi hukum yang bersifat inklusif, kognitif, dan multidimensional. Singkat kata, tafsir *maqāshidī* dalam sebagai sebuah tawaran diskursus dalam *Islamic studies* memuat dua resuposisi yakni; *Pertama*, tafsir *maqāshidī* sebagai kerangka berpikir filosofis-kritis; *Kedua*, tafsir *maqāshidī* sebagai produk interpretasi yang kontekstual dan sesuai dengan *syarā'*.

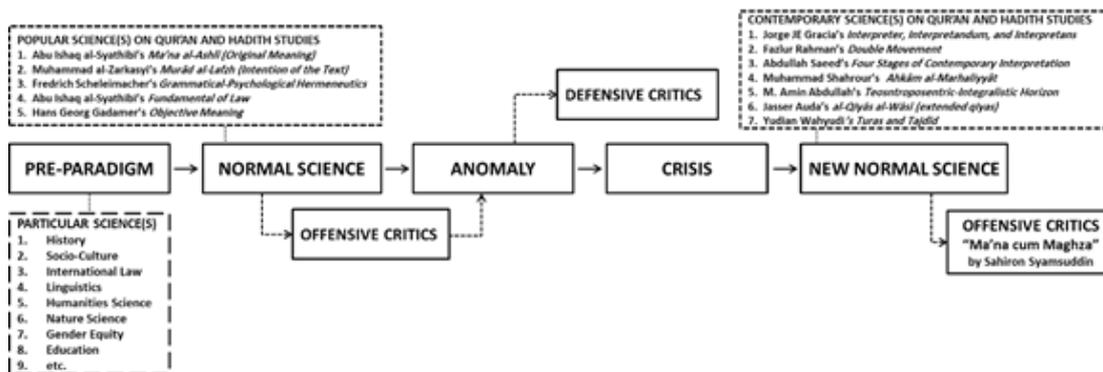
Di sisi lain, pendekatan *ma'nā cum maghzā* yang turut mengusung konsep maqāshidi sebagai bagian dari *practical theology* diklaim telah menduduki “panggung” teratas studi Al-Qur'an dan Hadis sejak tahun 2014 hingga sekarang (lihat Abdullah, 2013). Pendekatan *ma'na cum maghza* terbukti mampu memberikan angin segar bagi dinamika penelitian di PTKIN yang sempat terpaku pada studi biografi dan pemikiran tokoh, mulai dari pemikir peradaban Timur atau “orientalis” hingga pada pemikir peradaban Barat atau “oksidental” (Zuhdi, 2019: 18–19). Corak pemikiran Syamsuddin yang khas pada studi hermeneutika dan strukturalisme linguistik memantik kemunculan produk pemikiran kontemporer semisal konsep *siyaq al-kalām* Bint Syathi' (Syamsuddin, 1999), hermeneutika strukturalisme linguistik Muhammad Shahrour (1992, 2018; bandingkan dengan Syamsuddin, 2009), *double-movement* Fazlur Rahman (Rahman, 2017), hermeneutika otoritarianisme Khalid Abou El Fadl (2014a, 2014b; 2009), hermeneutika antropologi nalar Islam Muhammad Arkoun (1994), ataupun hermeneutika sastra kritis Nasr Hamid Abu Zaid (2004).

Dalam proses rekonstruksi pemikiran Syamsuddin, penulis berusaha mendekatkan diri pada beberapa teori yang sering ia gunakan di berbagai tulisan, penelitian, maupun perkuliahan. Beberapa teori yang dapat penulis sebut antara lain *fussion of horizon* dan *effective history* Hans Georg Gadamer (2010), *al-ahkam al-marhāliyah* Muhammad Shahrour, *siyaq al-kalām* Bint Syathi, *double-movement* Fazlur Rahman, *Ma'nā* dan *Maghzā* Nasr Hamid Abu Zaid, hingga *maqashid al-syari'ah* Jasser Auda. Selain merujuk pada pemikiran tokoh-tokoh kontemporer, Syamsuddin turut merujuk pada beberapa pemikir era pertengahan dan modern semisal Abu Ishaq al-Syathibi dengan konsep *ma'na al-ashli* (original meaning), Muhammad al-Zarkasyi dengan konsep *murād al-lafzh* (intention of the text), dan Fredrich Scheleimacher (1996, 1998), sosok karismatik lain yang disebut sebagai “bapak hermeneutika”, dengan teorinya *grammatical-psychological hermeneutics*.

Penulis menemukan setidaknya tujuh pendekatan studi Al-Qur'an dan Hadis yang dapat dikaitkan dengan *Ma'nā cum Maghzā*. Ketujuh pendekatan tersebut antrara lain; strukturalisme linguistik, studi tematik (intratekstual), filsafat hukum Islam (lihat Wahyudi, 2007, 2015), *asbāb al-nuzūl al-qadīmah* (mikro dan makro) dan *asbāb al-jadīdah* (kontekstual), *maqashid al-syari'ah*, dan *ma'na al-ashāli*. Di sisi lain, penulis turut merumuskan 13 akademisi yang sekiranya memberikan signifikansi pada pemikira Syamsuddin yang dibagi pada tiga kelompok; *Pertama*, tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek temporalitas yang sama dengan Syamsuddin yakni Muhammad Shahrour (1938-sekarang), Nasr Hamid Abu Zaid (1942-2010), Jorge J.E. Gracia (1942-sekarang), Abdullah Saeed (1964-sekarang), dan Karel A. Steenbrick (1942-sekarang); *Kedua*, tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek lokalitas yang sama dengan Syamsuddin yakni HAMKA (1908-1981), Amin Abdullah (1953 -sekarang), Yudian Wahyudi (1960 -sekarang), dan Abdul Mustaqim (1972-sekarang); *Ketiga*, tokoh-tokoh yang terlingkup dalam aspek epistemologis yang identik dengan Syamsuddin yakni Muhammad al-Zarkasyi (1344-1392), Abu Ishaq al-Syathibi (w. 1388), Fredrich Schleiermacher (1768-1834), Aisyah bint Syathi (1913-1998), dan Hans Georg Gadamer (1990-2002).

Hemat penulis, minimal 13 tokoh tersebut memberikan signifikansi yang kentara pada pemikiran Syamsuddin, terutama pada proses perumusan *Ma'nā cum Maghzā*, walaupun tidak menutup kemungkinan bahwa ia turut meresepsikan beberapa pemikiran tokoh lain. Dari refleksi tersebut, penulis membentuk skema pergeseran paradigma berbasis pada pemikira tokoh-tokoh di atas sehingga berimplikasi pada kemunculan pendekatan *Ma'nā cum Maghzā* sebagai alternatif penelitian studi Al-Qur'an dan Hadis kontemporer. Penulis mengadaptasikan kerangka *shifting-paradigm* milik Thomas Khun dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* untuk

melacak revolusi ilmu pengetahuan. Infografik pergeseran paradigma studi Qur'an dan Hadis dapat dilihat sebagai berikut



Gambar: Skema *Khunian Paradigm* untuk Mengamati Peran dan Posisi Pendekatan *Ma'nā cum Maghzā* Secara Genealogis

Pembahasan para ulama terdahulu mengenai bentuk pakaian yang digambarkan dalam al-Qur'an sesuai dengan keadaan masyarakat Arab pada saat ayat tersebut diturunkan. Penulis menutup argumentasi mengenai pakaian perempuan dengan pendapat Muhammad Thahir Ibn Asyur (2012: 42–61), tokoh reformis maqāshidi di era kontemporer, bahwa aspek normatif yang bersifat lokalitas di suatu daerah tidak dapat dipaksakan untuk diterapkan di daerah lain. Penggunaan hijab yang turut dipengaruhi oleh kultur Arab era Nabi Muhammad tidak dapat dipaksakan untuk diterapkan secara identik di negara lain dengan konteks ruang dan waktu yang berbeda, semisal di negara Indonesia pada masa sekarang mengingat perbedaan iklim, dimensi geografis di antara dua negara serta perkembangan tekstil yang kian signifikan.

Penggunaan hijab yang diserukan al-Qur'an tak lepas dari berbagai pendapat mufassir hingga tokoh publik dalam memaknai ayat-ayat yang berkaitan dengan hijab. Pengungkungan terhadap makna Qur'an secara singular dianggap sebagai penafsiran sewenang-wenang dan pemaksaan pemikiran (Abdullah, 2012b; K. A. E. Fadl, 2014a). Pembacaan terhadap varian fenomena antara Qur'an dan masyarakat perlu diterapkan secara berkala dan komprehensif untuk memunculkan produk penafsiran yang utuh dan relevan.

Melalui tinjauan pustaka terhadap literatur primer, sekunder dan tersier, berbagai peneliti sosial mengenai hijab membangun sebuah kerangka teoritis yang dianggap sebagai takaran ideal penelitian. Kerangka tersebut, yang selanjutnya diimplementasikan dalam konteks penelitian ini, tersusun dalam tiga sasaran penelitian, yakni; *Pertama*, problematika sosio-antropologis yang berkaitan dengan fenomena hijab kontemporer, baik secara general, temporal, maupun kontekstual; *Kedua*,

pemahaman terhadap narasi utama (*murād*) dan signifikansi dari aya-ayat Al-Qur'an mengenai hijab; *Ketiga*, pengamatan terhadap konstruksi kultur di Indonesia mengenai penggunaan hijab dari aspek bentuk dan perannya di masyarakat; *Terakhir*, pengamatan terhadap varian produk hijab Korea dari aspek etis, estetis, dan ekonomis. Kerangka teoritis tersebut menyimulasikan suatu metodologi ideal yang layak diuji dalam penelitian ini.

III. Hasil dan Pembahasan

Varial model aplikasi hijab di tengah masyarakat pluralitas melahirkan interpretasi terhadap ayat Al-Qur'an mengenai hijab. Hijab dalam konteks Indonesia dikenal pula dengan istilah *jilbab*. Kedua istilah ini meski tidak sama persis namun secara implisit dipahami 'identik' oleh pengguna hijab di Indonesia. Kata "jilbab" disebutkan dalam al-Qur'an dalam QS. al-Ahzab (33): 59 dengan kata *jalābib* yang merupakan bentuk plural dari kata "jilbab".

Pertama, wajah, kedua telapak tangan, dan busana yang dikenakan oleh perempuan. Pendapat tersebut diemukakan oleh Sa'id Ibn Jubair, Atha', dan Al-Auza'i disampaikan al-Qurtubi dalam tafsirnya. Ibn 'Abbas, Qatadah, dan Miswar Ibn Makhzumah menambahkan: celak mata, gelang, setengah dari tangan yang biasanya dihiasi dengan pacar, anting, cincin, dan sebagainya. Pendapat ini juga disampaikan oleh Oki Setiana Dewi; *Kedua*, kaki bukan termasuk aurat. Syaikh Muhammad 'Ali al-Sais: kedua kaki wanita (yang ditutupi dengan alas kaki) bukan merupakan aurat. Menurutnya, bagi wanita yang miskin akan kesulitan apabila diharuskan memiliki alas kaki untuk menutupi aurat. Shihab menambahkan, pakaian perempuan disesuaikan dengan keadaan lingkungan serta adat kebiasaan setempat.

Ketiga, Kerudung yang menutupi kepala dan wajah perempuan. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Thabathaba'i dan al-Biq'a'i. Al-Biq'a'i memberikan definisi lain bahwa kerudung yang tak hanya menutupi wajah, tapi juga menutupi leher. Ia menjelaskan dua syarat dasar penggunaan hijab, yakni pakaian terluar dapat menutupi menutupi seluruh badan dan pakaian serta bersifat longgar. Quraish Shihab menunjukan definisi ini kepada istilah *khimar* daripada *jilbab* (lihat Shihab, 2002: 533–537);

Keempat, kain yang dapat dilipatkan. Ibnu Katsir (2012: 65–653) mengutip pendapat ini dari al-Jauhari. Ikrimah menspesifikkan dengan definisi tersebut dengan menutupi leher dengan *jilbab* yang dilipatkan hingga menutupi dada; *Kelima*, penutup kepala. Muthahhari dan al-Maududi, dikutip oleh Husein Shahab (Shahab, 2013: 71–78), menjelaskan pengertian *jilbab* pada masa turunnya al-Qur'an. Beliau membagi dua definisi, *pertama*, penutup kepala yang berukuran kecil, seperti kerudung, digunakan

di dalam rumah. *Kedua*, penutup kepala berukuran lebih besar menutupi bagian tubuh yang lain.

Al-Maraghi (1987: 59) memaknai kata *jalābib* pada 33:59 adalah baju kurung yang meliputi seluruh tubuh wanita, lebih dari sekadar baju biasa dan kerudung. Sedangkan “hijab” dalam kamus al-Munjid dimaknai dengan *segala sesuatu yang berada di antara dua tempat*, yang dalam konteks ini dipahami sebagai pakaian yang menutupi aurat wanita dari lawan jenis non-mahram. al-Qurthubi dan Ibn ‘Asyur menyepakati definisi hijab sebagai kain yang lebih lebar dari kerudung (Makluf, 2004: 118); Al-Thabathaba'i dan Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan hijab sebagai pakaian yang menutupi seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan (lihat Shihab, 2002: 524).

Meskipun al-Qurthubi (2009: 583–584) berpendapat bahwa jilbab adalah pendapat yang lebih lebar dari kerudung, namun ia paling sepakat dengan memaknai jilbab sebagai pakaian yang menutupi seluruh tubuh. Al-Qurthubi turut menambahkan pendapat Ibn Abbas dan Ubaidah al-Salmani yang mendefinisikan jilbab sebagai pakaian yang menutupi seluruh tubuh, hanya saja mereka mengecualikan satu mata.

Felix Y. Siau (2013: 80–81), pegiat dakwah Islam kontemporer di Indonesia, membagi pengertian hijab menjadi tiga: *al-tsaub*, pakaian rumah; *khimar*, kerudung yang menutupi kepala, leher, hingga batas dadanya; dan *jilbab*. Jilbab kemudian memiliki dua definisi yang disimpulkan oleh Siau dari pendapat mufasir dan ahli bahasa sebagai pakaian rangkap yang menutupi *khimar* dan baju rumah. Jilbab turut dipahami sebagai pakaian rangkap yang menutupi pakaian rumah, yang terulur menutupi tubuh bagian bawah selain kepala.

Husein Shahab turut menyebutkan kriteria pokok penggunaan hijab yakni menutup aurat dan longgar. Apabila kriteria ini tidak mencukupi (masih menimbulkan fitnah), maka ditambah dengan kriteria berikutnya. Ia turut menambahkan beberapa kriteria lain yakni kain berbahan tebal, tidak mencolok dan menarik perhatian, dengan tujuan memamerkan diri.

Oki Setiana Dewi (2013: 34), perempuan pegiat dakwah Islam di Indonesia, menjelaskan larangan penggunaan hijab yang mencolok dan menarik perhatian tidak diartikan bahwa Islam melarang wanita muslim menggunakan pakaian yang bagus. Menurutnya, menggunakan pakaian yang lusuh, dengan tujuan agar terlihat zuhud pun merupakan bagian dari larangan ini. Sedangkan, penggunaan pakaian bagus sebagai ekspresi mensyukuri nikmat Allah sah-sah saja dilakukan, selama tidak berlebihan. Tidak menyerupai pakaian laki-laki ataupun orang-orang non-muslim. Kriteria ini merupakan kriteria tambahan yang berlaku bagi perempuan maupun laki-laki. Kata “menyerupai” di sini dimaknai dengan ibarat: apabila menggunakan pakaian tersebut

membuat orang-orang tidak yakin apakah dia laki-laki atau perempuan. Begitu pula mengikuti pakaian non-muslim dengan catatan seseorang tersebut ketika berpakaian membuat orang lain berpikir dirinya bukan beragama Islam.

Ayat-ayat mengenai hijab tidak hanya menyinggung mengenai cara penggunaannya bagi kalangan Muslimah. Ia turut diklaim bersinggungan dengan dialog mengenai batas aurat atau bagian-bagian tubuh yang dilarang untuk dipertontonkan di publik. Penjelasan mengenai batasan tersebut disinggung dalam QS. An-Nur (24): 31 yang memiliki lima pokok utama pesan kepada wanita muslimah yakni menahan pandangan, memelihara kemaluan, tidak menampakkan perhiasan, menutupkan kerudung ke dada, dan orang-orang yang termasuk mahram perempuan. Pakar tafsir memaknai “perhiasan” pada ayat tersebut berbeda-beda, di antaranya;

Melalui pendekatan tafsir *maqāshidi*, perkembangan hijab di Indonesia dapat diamati dari delapan *ishlāh* yang dirumuskan Abd al-Karim al-Hamidi yakni upaya restorasi (*protection and prevention*) dan pengembangan (*development and rights*) terhadap pikiran, jiwa, raga, keluarga, finansial, serta *ishlāh* terhadap implikasi hukum, politik, dan syari’at. Hijab pada masa kini dapat dipahami sebagai ekspresi independensi perempuan serta sebagai penjagaan atas batasan minimal (*al-hadd al-adnā*; bagian dari *ishlāh al-‘aqābī*) bagian-bagian tubuh (*ishlah al-fardī*) yang perlu ditutupi untuk mempertahankan kehormatan mereka (*hifzh al-nasl*), sesuai dengan konteks penurunan wahyu pada QS. al-Ahzab (33): 59 maupun pada QS. al-Nur (24): 31. Perkembangan model hijab di era sekarang turut memicu eksplorasi daya akal (*ishlāh al-aql*) dalam memunculkan bentuk, corak, dan bahan hijab secara aktif dan kreatif, baik secara personal maupun komunal (*ishlāh al-mujtama’*). Semangat untuk mengkreasi hijab berjasa penting sebagai penghidupan ayat-ayat Al-Qur’an di masa sekarang (*living Qur’an*) yang berimplikasi pada upaya memajukan pergerakan Islam secara politik dan sosio-kultural (*ishlāh al-siyāsah*) sembari menghidupkan nilai-nilai syara’ dalam beragama (*ishlāh al-tasyrī’ī*).

Melalui pendekatan *ma’nā cum maghzā*, perkembangan hijab di Indonesia mengalami pergeseran aksiologis dari nilai etik ke nilai estetik sehingga faktor keindahan dan kecantikan telah berubah posisi dari yang semulanya bersifat *istihsan* menuju ke *dharuriyyat* dalam aspek *hifzh al-nasl* yang bersifat produktif-fundamental. Faktor yang memengaruhi pergeseran tersebut adalah perubahan waktu, tempat, dan peradaban responden dari ayat al-Qur’an mengenai hijab. Empat variabel yang menjadi titik tekan pergeseran nilai tersebut adalah pemaknaan terhadap teks Qur’an, muatan intensi (*murād*) dan signifikansi (*maghza*) di dalamnya, horizon pemikiran masyarakat, serta fenomena yang mendasari kemunculan hijab kontemporer di Indonesia. Hemat penulis, *balance hermeneutics* dari pendekatan *ma’nā cum maghzā* dalam upaya

reinterpretasi ayat hijab dipahami sebagai daya juang untuk memertahankan dan menyeimbangkan aspek etis, estetis, dan ekonomis bagi pengguna hijab. Produk interpretasi yang dimunculkan dari pendekatan *maqāshidi* maupun *ma'nā cum maghzā* condong pada kesimpulan bahwa penggunaan hijab di Indonesia perlu disesuaikan ulang dengan kebutuhan masyarakat dan keterbukaan hukum yang bersifat temporal dan lokal, meminjam istilah Shahrour, sehingga perlu diamati *ahkām marhaliyyāt*-nya secara filosofis, kritis, dan kontekstual.

IV. Simpulan

Perbedaan antara konteks dan ideologi penerima teks Al-Qur'an orisinal dengan pembaca teks di masa sekarang membuat sifat kedua teks tersebut menjadi kaku dan formal. Penggunaan hijab yang diserukan al-Qur'an tak lepas dari berbagai pendapat mufassir hingga tokoh publik dalam memaknai ayat-ayat yang berkaitan dengan hijab. Pengukungan terhadap makna Qur'an secara singular dianggap sebagai penafsiran sewenang-wenang dan pemaksaan pemikiran. Melalui pendekatan tafsir *maqāshidi*, perkembangan hijab di Indonesia dapat diamati sebagai upaya restorasi dan pengembangan terhadap pikiran, jiwa, raga, keluarga, finansial, serta *ishlāh* terhadap implikasi hukum, politik, dan syari'at. Di sisi lain, melalui pendekatan *ma'nā cum maghzā*, perkembangan hijab di Indonesia mengalami pergeseran aksiologis dari nilai etik ke nilai estetis sehingga faktor keindahan dan kecantikan telah berubah posisi dari yang semulanya bersifat *istihsan* menuju ke *dharuriyyat* dalam aspek *hifzh al-nasl* yang bersifat produktif-fundamental.

Daftar Pustaka

- Abdullah. 2013. *Metodologi Penafsiran Kontemporer: Telaah Pemikiran Sahiron Syamsuddin Tahun 1990-2013* [Skripsi, UIN Sunan Kalijaga]. <http://digilib.uin-suka.ac.id/12918/>
- Abdullah, M. A. 2012a. Metode Kontemporer dalam Tafsir Al-Qur'an: Kesalingkaitan Asbab al-Nuzul al-Qadim dan al-Jadid dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer. *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, 13(1), 1–21.
- Abdullah, M. A. 2012b. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (2x0.072 ABD i c.15). Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. A. 2019. Memaknai Al-Ruju' ila Al-Qur'an wa al-Sunnah: Dari Qira'ah Taqlidiyyah ke Tarikhiyyah-Maqashidiyyah. Dalam S. Almirzanah (Ed.), *Kitab Suci dan Para Pembacanya*. Stelkendo.
- al-Maraghi, A. M. 1987. *Tafsir al-Maraghi*. Toha Putra.

- al-Qurthubi, I. 2009. *Tafsir al-Qurtubi*. Pustaka Azam.
- Arkoun, M. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. INIS.
- ar-Rifa'i, M. N. 2012. *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir* (Vol. 3). Gema Insani.
- 'Asyur, M. T. ibn. 2012. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Nasyr Musytarak). Dar Suhnun li al-Nasyr wa al-Tawzi'.
- Auda, J. 2008. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Badruzaman, A. 2014. Dari 'Illah ke Maqasid: Formula Dinamisasi Hukum Islam di Era Kekinian melalui Pengembangan Konsep Maqasid. *Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 14(1), 65–80. <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v14i1.65-80>
- Dewi, O. S. 2013. *Hijab I'm in Love!* Mizania.
- Fadl, K. A. E. 2014a. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oneworld Publications.
- Fadl, K. A. E. 2014b. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Rowman & Littlefield.
- Fadl, K. M. A. E. 2009. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. Harper Collins.
- Gadamer, H.-G. 2010. *Truth and Method* (A. Sahidah, Penerj.; Cetakan II). Pustaka Pelajar.
- Hallaq, W. B. 2011. Maqasid and the Challenges of Modernity. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 49(1), 1–31. <https://doi.org/10.14421/ajis.2011.491.1-31>
- Hamidi, A. al-Karim al-. 2007. *Al-Madkhal ila Maqashid al-Qur'an*. Maktabah al-Rusyd.
- Hanafi, H. 2000. *Islam in the Modern World*. Dar Kebaa.
- Makluf, L. 2004. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab wa al-A'lam*. Matba'ah al-Istiqamah.
- Mokhtar, A. I., & Albaraka, J. I. 2016. Publications in the Maqasid Al-Shari'ah. *Global Journal Al-Thaqafah*, 6(2), 157–170. <https://doi.org/10.7187/GJAT12120160602>
- Mustaqim. 2013. Maqasid al-Shari'ah sebagai Filsafat Hukum Islam: Pendekatan Sistemik Versi Jasser Auda. *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, 6(1), 1–19.
- Mustaqim, A. 2007. *Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur* (Disertasi). UIN Sunan Kalijaga. <http://digilib.uin-suka.ac.id/14300/>
- Mustaqim, A. 2019, April 29. *Pancasila dalam Perspektif Tafsir Maqashidi*. Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga. <http://iat.uin-suka.ac.id/>
- Putri, W. E. 2010. Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman. Dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (hlm. 325–345). Elsaq Press.
- Rahman, F. 2017. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.

- Schleiermacher, F. 1996. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Cambridge University Press.
- Schleiermacher, F. 1998. *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*. Cambridge University Press.
- Shahab, H. 2013. *Hijab Menurut Al-Qur'an dan Sunnah: Pandangan Muthahhari dan Al-Maududi*. Mizania.
- Shahrour, M. 1992. *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Al-Ahaly.
- Shahrour, M. 2018. *Prinsip dan Dasar Kermeneutika Hukum Islam Kontemporer* (S. Syamsuddin & B. Dzikri, Penerj.). Kalimedia.
- Shihab, M. Q. 2002. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, Keserasian al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Siau, F. Y. 2013. *Yuk, Berhijab!* Mizania.
- Suryadi. 2002. Pemahaman Hadis Kontemporer Muhammad Al-Ghazali. Dalam *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural* (hlm. 101–121). Panitia Dies Natalis IAIN SUKA dan Kurnia Kalam Semesta.
- Syafei, Z. 2017. Tracing Maqasid al-Shari'ah in the Fatwas of Indonesian Council of Ulama (MUI). *JOURNAL OF INDONESIAN ISLAM*, 11(1), 99-124–124. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.1.99-124>
- Syamsuddin, S. 1999. *An Examination of Bint Al-Shāti's Method of Interpreting the Qur'an* (XXI). Indonesian Academic Society.
- Syamsuddin, S. 2009. *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren: Eine kritische Untersuchung*. Ergon.
- Syamsuddin, S. 2017. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (II). Pesantren Naweswa Press.
- Syathibi, A. I. al-. 2004. *Al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syari'ah*. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Wahyudi, Y. 2007. *Maqashid Syari'ah dalam Pergumalan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Pesantren Naweswa Press.
- Wahyudi, Y. 2015. *Hukum Islam: Antara Filsafat dan Politik*. Pesantren Naweswa Press.
- Zarkasyi, M. ibn. 2006. *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* (Vol. 2). Dar al-Hadist.
- Zayd, N. āmid A. 2004. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. University of Humanistics.
- Zuhdi, N. 2019. *Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Islam Negeri: Telaah Disertasi Studi Al-Qur'an dan Tafsir pada Program Doktor PAscasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1984-2013* [Ringkasan Disertasi]. UIN Sunan Kalijaga.

