

PENDIDIKAN BERWAWASAN FEMINISME ; DALAM QS. AL-AHZAB (33): 53, 59 DAN AN-NUR (24): 31

Oleh : Muhammad Nashrul Haqqi
Dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi
Universitas Islam Nadlatul Ulama Jepara
e-mail: nazhroul@yahoo.com

ABSTRAK

Tulisan ini berupaya menemukan suatu pembacaan yang holistik dan proporsional terhadap QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nur (24): 31, yang ditujukan untuk mengurai indikasi ketidaksesuaian (mismatch) di antara ketiga ayat tersebut atas eksistensi perempuan. Tidak hanya dalam aras pemahaman atau pengungkapan nilai-nilai objektif, tetapi juga pada aspek penerapan dalam realitas dan berbagai konteks yang melingkupi. Dalam upaya itu terungkap bahwa platform etika atau moralitas serta perlindungan bagi laki-laki dan perempuan secara berimbang dalam segala bentuk interaksinya adalah nilai fundamental QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nur (24): 31, yang dapat diterapkan sesuai dengan norma, budaya dan tradisi yang ada. Seharusnya perempuan dapat lebih memiliki hak kebebasan dan perlindungan untuk mengaktualisasikan dirinya dalam berbagai aspek kehidupan. Namun di sisi lain, ketimpangan, kekerasan dan pelecehan seksual masih terjadi karena kompleksitas kondisi yang tidak hanya terkait dengan pelaku dan korbannya, melainkan juga melibatkan keluarga, lingkungan, masyarakat, pendidikan dan kondisi sosial-ekonomi yang melingkupi. Di sanalah adagium universalitas al-Qur'an sebagai basis yang melandasi pendidikan Islam itu kemudian diuji, karena jika dipahami secara holistik, QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nur (24): 31 itu justru menegaskan upaya pembebasan terhadap segala bentuk belenggu terhadap perempuan.

Kata Kunci: al-Qur'an, feminisme, ketimpangan, pendidikan

ABSTRACT

This paper attempts to read QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 and an-Nur (24): 31 holistic and proportionate. The goal is to parse indication of a mismatch between the verses in contemporary women's reality. Not only in the area of understanding or disclosure of objective values, this paper also attempt to uncover aspects of the application of these verses in reality and various

sorrounding contexts. In that effort, it was revealed that the platform of ethics or morality as well as protection for both men and women equally in all forms of interaction is a fundamental value of QS. al-Aḥḏāb (33): 53, 59 and an-Nuḏ (24): 31. The values can be applied in accordance with the norms, culture and traditions. It should be more women have the right to freedom and protection to actualize herself in various contexts of life. But on other hand, inequality, violence and sexual harrasment still occur due the complexity of the condition which is not only related to the offender and the victim, but also involves to the family, neighborhood, community, education and socio-economic conditions. That's where the universality of al-Qur'an as the basic of Islamic education was tested, because if It is understood in a holicitic manner, It actually confirms QS. al-Aḥḏāb (33): 53, 59 and an-Nuḏ (24): 31 leberation efforts against all forms of shackles on women.

Keywords: al-Qur'an, feminism, imbalance, education

إن النساء شقائق الذكران # في عالم الأرواح والأبدان
والحكم متحد الوجود عليها # وهو المعبر عنه بالإنسان
وتفرقا عنه بأمر عارض # فصل الإناث به من الذكران
(فتوحات المكية لابن عربي)

A. Pendahuluan

Sejarah menyatakan bahwa dalam interaksi sosialnya, perempuan lebih sering menempati peran-peran domestik serta ditempatkan dalam struktur inferior di bawah laki-laki.¹ Seiring berjalannya waktu, di mana perubahan zaman dan budaya tidak terelakkan, interaksi sosial perempuan itu berkembang tidak terbatas pada relasi menanti jodoh, tetapi juga pada relasi kerja dan kerjasama (*partenrship*). Jika perempuan pra-Islam hingga zaman Kartini terkungkung pada orientasi menikah, melahirkan dan mengatur segala bentuk persoalan rumah tangga, pada masa sekarang mereka memiliki kesempatan atau terkadang justru dituntut bekerja, berkarier, berorganisasi dan belajar secara formal.

Perubahan dan perkembangan zaman yang juga berimplikasi pada berbagai bentuk interaksi sosial itu sendiri, perlu diakui tidak selalu bernilai positif, dalam arti dapat juga justru mengarah pada nilai-nilai negatif. Terlebih jika salah satu dari pelaku interaksi itu adalah pihak yang dirugikan. Karena itu, untuk mengatur dan menghindari setiap kemungkinan negatif dalam segala bentuk interaksi, diperlukan adanya suatu kontrol.

Dalam pembacaan penulis, pandangan preventif al-Qur'an untuk menghindari ekses negatif bagi setiap interaksi laki-laki dan perempuan di antaranya dapat dijumpai dalam QS. al-Ahẓab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 yang pada umumnya populer disebut sebagai ayat jilbab, karena secara formal ketiganya membicarakan instruksi untuk menutup tubuh perempuan. Proposisi tentang upaya preventif untuk menghindari ekses negatif interaksi laki-laki dan perempuan dalam ketiga ayat itu terbangun melalui beberapa poin sebagaimana berikut:

1. QS. al-Ahẓab (33): 53 ditujukan bagi setiap laki-laki yang berinteraksi dengan istri-istri Nabi saw, di mana untuk meminta sesuatu kepada mereka, diharuskan melalui partisi tabir atau ḥijab;
2. QS. al-Ahẓab (33): 59 ditujukan kepada istri-istri dan anak-anak perempuan Nabi saw, berikut perempuan secara umum (*nisa>al-'alamin*), untuk menutupi diri dengan sesuatu yang dibahasakan dengan kata jilbab. Ayat itu disertai rasionalitas agar mereka lebih mudah dikenali dan terhindar dari gangguan;

3. QS. an-Nuḥ (24): 31 merujuk pada perintah menutupi diri bagi perempuan. Namun meskipun ditujukan bagi perempuan, ayat itu juga nampak memuat etika berperilaku bagi laki-laki.
4. Selain ketiga ayat itu, terdapat juga beberapa ayat lain, seperti QS. an-Nuḥ (24): 60 yang memberi kelonggaran bagi perempuan lanjut usia untuk menanggalkan sesuatu yang disebut dengan "slyab," namun dengan tetap menjaga nilai moralitas dan etika dalam segala interaksinya. Atau dalam konteks yang lebih luas, dalam QS. al-Isrā (17): 32 terdapat pernyataan yang memberi *warning* atas ambang batas toleransi interaksi laki-laki dan perempuan yang disebut sebagai *zina*.

Terkait dengan QS. an-Nuḥ(24): 31 misalnya, Quraish Shihab berpendapat bahwa kelompok ayat itu berbicara tentang etika pergaulan dan interaksi.² Menariknya, ayat ke-31 itu terkait erat dengan ayat sebelumnya (30), di mana kedua ayat itu, meskipun ditujukan pada *khitāb* (objek pembicaraan) yang berlawanan --yaitu laki-laki dan perempuan, namun menggunakan redaksi yang mirip (wa qul lil-mu'minīn yagħduḥū min absāḥim wa yahḏu furujaḥum vs wa qul lil-mu'minat yagħduḥu min absāḥinn wa yahḏu furujahunna). Perbedaan di antara keduanya adalah uraian lebih panjang yang ditujukan bagi objek perempuan, yaitu untuk tidak menampakkan perhiasan kecuali yang biasa nampak dan menutup beberapa bagian tubuhnya, kecuali di hadapan beberapa person yang disebut. Kesan yang nampak dari ayat 30 itu adalah tidak adanya implikasi sikap atau kewajiban tertentu yang dapat dideduksi secara *real* dan praktis bagi laki-laki dalam interaksinya dengan perempuan, kecuali melalui sikap atau perbuatan "menahan pandangan" dan "menjaga kemaluan" yang abstrak. Hal itu kontras dengan objek perempuan pada ayat sesudahnya (31) yang memiliki rentetan hukum lebih renik.

Lepas dari bagaimana ayat itu dipahami, faktanya dari waktu ke waktu kemudian muncul berbagai produk hukum yang terindikasi diakomodir secara literal, bahkan terkesan mendukung dikotomi dan diskriminasi terhadap perempuan. Misalnya, larangan *ikhtilāṭ* tabarruj, khalwah, keluar rumah tanpa mahjām, menggunakan parfum ketika berada di luar rumah, saling bersentuhan, bahkan hanya untuk berjabat tangan dengan laki-laki, termasuk untuk menggunakan *hjjab* atau *jilbab*.³ Secara sederhana, hal itu nampak kontradiktif

dengan beberapa penekanan ayat lain, di mana manusia memiliki berbagai jenis keperluan, baik dalam konteks pribadi maupun dalam kehidupan bermasyarakat.⁴

Di sisi lain, ketimpangan interaksi seperti pemerkosaan, perbudakan, penyiksaan dan pelecehan terkadang justru terjadi pada perempuan ber-jilbab. Baik dalam ruang privat --oleh suami atau pacar, maupun dalam ruang publik yang dilakukan oleh guru, dosen, majikan, mandor, pejabat publik dan tokoh agama misalnya. Realitas faktual menunjukkan bahwa perempuan tetap menjadi objek agresi seksual, bahkan tidak aman dan terlindungi dalam bekerja dan beraktifitas. Tidak hanya itu, ketimpangan seksualitas seperti hubungan seks di luar pernikahan, utamanya di kalangan remaja dan pelajar juga terjadi.

Lepas dari perdebatan konstruksi hukum (*fiqh*) terkait dengan wajib atau tidaknya, serta area mana saja yang harus ditutupi dengan sesuatu yang disebut dengan hijab atau jilbab dalam ayat itu, tidak dengan serta merta membebaskan perempuan dari segala bentuk ekses negatif sebagaimana diharapkan. Bahkan simbol Islam dalam penggunaannya yang seharusnya berimplikasi pada jaminan keamanan, dapat dikatakan tidak selalu berlaku. Artinya, peradaban dan budaya bergerak maju dari waktu ke waktu, namun perempuan tetap menjadi korban (objek) bahkan pelaku (subjek) dari aksi dan perilaku negatif itu.

Sebagai media transfer keilmuan yang efektif mempengaruhi dan membangun cara pandang masyarakat luas, pendidikan, utamanya pendidikan Islam seharusnya mampu mendudukan dan menyuarakan pemahaman al-Qur'an dan hadis secara holistik, sesuai dengan kondisi dan realitas yang ada. Hal itu karena nilai-nilai moralitas berbasis pemahaman keagamaan yang komprehensif dan plural mutlak diperlukan bagi peserta didik sebagai fondasi dan cara pandang sekaligus filter terhadap gempuran budaya negatif yang tengah dan akan selalu dihadapi. Dalam pada itu, silabus dan kurikulum berbasis pemahaman keislaman plural yang disusun oleh tenaga pendidik pendidikan agama Islam berikut sistem dan metode pembelajarannya juga mutlak diperlukan. Namun persoalannya kemudian adalah bahwa pemahaman keislaman plural dan menyeluruh yang akan ditularkan oleh tenaga pendidik kepada peserta didiknya itu akan sulit terbentuk dan terbangun tanpa penguasaan dan pemahaman terhadap teks-teks keislaman (al-Qur'an dan hadis), berikut metodologi mutakhirnya.

Dalam pada itu, tulisan ini hendak menelusuri tentang bagaimana menemukan suatu pembacaan yang holistik dan proporsional terhadap QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31? Sebagaimana tergambar dalam latar belakang di atas, tulisan ini bertujuan untuk mengurai indikasi ketidaksesuaian (*mismatch*) ketiga ayat tersebut atas eksistensi perempuan, dalam aras pemahaman atau pengungkapan nilai-nilai objektif, maupun pada wilayah penerapan dalam realitas dan berbagai konteks yang melingkupi. Pengungkapan semacam ini penting dilakukan dalam upaya menegaskan adagium universalitas al-Qur'an (سَلِّحْ لِكُلِّ زَمَانٍ وَ مَكَانٍ) sebagai basis yang melandasi pendidikan Islam.

B. Kerangka Teoritis

Dalam literatur klasik, QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 pada umumnya dipahami sebagai dasar untuk menutupi tubuh perempuan, termasuk untuk membatasi dan menjauhkan mereka dari kehidupan sosial, politik, ekonomi dan sebagainya. Hal ini yang kemudian dianggap sebagai akar-akar teologis atas kebencian terhadap perempuan (*misoginis*), yang tentunya bertentangan dengan terminologi feminisme modern. Tulisan ini sendiri berangkat dari sebuah hipotesis awal bahwa ketiga ayat itu sebenarnya lebih menekankan upaya preventif al-Qur'an untuk menghindari eksese negatif dalam interaksi bagi laki-laki dan perempuan secara berimbang. Meskipun begitu, tidak berarti bahwa hipotesa itu merupakan suatu interpretasi yang liar dan tidak memiliki basis metodologi yang kuat. Dalam konteks modern, upaya reinterpretasi terhadap ketiga ayat itu masih menjadi objek perdebatan yang melibatkan berbagai paradigma yang dianut, di mana jika mengikuti teori interpretasi modern, dapat dipetakan dalam tiga arus, yaitu kontekstualis (*contextualist*), semi-tekstualis (*semi-textualist*) dan tekstualis (*textualist*).⁵

Mewakili pandangan kontekstualis (*contextualist*), Qasim Amīn (w. 1908) dalam bukunya Tahjīb al-Mar'ah (1993) misalnya, ia mulai mengkritisi produk *fiqh* klasik yang melegitimasi penggunaan niqāb, burqa' atau ḥijāb secara berlebihan, yang cenderung merugikan perempuan dan seolah hanya menempatkan mereka sebagai perabot (أداة من الأدوات) atau sumber kepemilikan (ماتعة للمقتنيات) laki-laki. Qasim lebih berpandangan bahwa penggunaan pakaian atau penutup wajah itu tidak bersifat wajib atau *fard*, karena tradisi itu telah ada jauh

sebelum Islam (min al-'adab al-qadimah as-sabiqah 'ala al-islam wa al-baqiyat ba'dah). Selain menempatkan instruksi dalam QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 itu sebagai dasar etika (usūb al-adab), lebih jauh, posisi kritik Qasim itu sebenarnya digunakan sebagai landasan untuk mengajukan “pendidikan perempuan” (tarbiyat an-nisa) sebagai solusi atas ketertinggalan dan lemahnya dunia muslim dari negara-negara Barat, yang menurutnya, disebabkan oleh kurangnya keterlibatan perempuan pada sektor pendidikan, ekonomi, sosial dan sebagainya. Menariknya, hal itu di antaranya justru disebabkan oleh berbagai pandangan yang “dianggap” sebagai konsepsi Islam, termasuk melalui penggunaan hġab bagi perempuan.

Kritik *fiqh* Qasim terhadap legitimasi hġab itu kemudian dikembangkan oleh Sa'id al-Asymawi dalam karyanya *Haqiqat al-Hġab wa Hġjiyat al-Hadis* (1995). Asymawi melihat bahwa *'illat* hukum dalam ayat-ayat itu adalah pengubahan adat yang berlaku pada masa pewahyuan, terkait dengan perilaku perempuan masyarakat Arab, di antaranya dalam berpakaian. Meskipun demikian, menurutnya, bukan berarti bahwa QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 ditujukan untuk menetapkan cara atau model berpakaian secara universal. Lebih lanjut, Khaled M. Abou El Fadl dalam karyanya *And God Knows The Soldiers* (2001) mengajukan kritik terhadap sisi otoritarianisme pemberlakuan regulasi hġab itu, baik dalam *fiqh* klasik maupun modern. Sementara dari sudut pandang feminisme, Salman Ghazim dalam karyanya *Min Haqaiq al-Qur'an* (2000) dan Fatima Mernissi dengan karyanya *Women and Islam* (1991) mengajukan kritik terhadap diskriminasi terhadap perempuan yang justru terjadi dalam institusionalisasi hġab dan jilbab.

Tidak terhenti di situ, upaya rekonstruksi hukum hġab bahkan dikembangkan kembali oleh Syahġus dalam karyanya *al-Kitab wa al-Qur'an* (1990) dan Nahw Usūb Jadidah li al-Fiqh al-Islami (2000). Melalui teori batasnya, Syahġus berupaya menetapkan batas minimal (*had al-adna*) berpakaian bagi perempuan yang diekspektasikan mampu berlaku secara universal. Meskipun pandangan Syahġus ini kemudian banyak dinilai berlebihan, sebagaimana diungkap Nasġ Hamid (w. 2010) dalam karyanya *Dawa'ir al-Khauf* (2004), bahkan diklaim juga oleh M. Quraish Shihab dalam karyanya *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah* (2004)

sebagai kekeliruan karena “kedangkalan” pengetahuan Syahjua tentang kaidah penafsiran.⁶

Pada arus semi-tekstualis (*semi-textualist*), Rasyid Ridha (w. 1935) dalam karyanya *Huquq an-Nisa fi al-Islam* (1984) berpandangan bahwa penggunaan hijab yang dideduksi dari QS. al-Ahzab (33): 53, 59 dan an-Nu'r (24): 31 tidak berkedudukan sebagai dasar syari'ah (*la min asy'ar as-syari'ah*). Melalui penekanannya pada analisa bahasa dan berbagai riwayat yang merekam bahwa perempuan pada masa Nabi saw, bebas berbaur bahkan mengikuti peperangan bersama laki-laki, Ridha lebih memandang bahwa ayat-ayat itu lebih ditujukan sebagai upaya preventif (*sad az-zari'ah*) atas segala eksekusi negatif yang dimungkinkan terhadap perempuan dalam setiap interaksinya dengan laki-laki. Upaya preventif ini yang dinilai Ridha berlaku secara universal, termasuk dalam konteks modern. Namun berbeda dengan Qasim yang mengarahkan kritiknya terhadap konstruksi *fiqh*, meskipun memberi penekanan pada dimensi etika, Ridha tetap berpandangan bahwa berbagai produk hukum bagi perempuan, semisal dalam kewajiban bepergian disertai mahjam atau menggunakan hijab itu tetap berlaku, dalam arti tetap relevan secara universal. Pandangan yang kurang lebih senada dengan Ridha ini, meskipun dengan penekanan yang berbeda, dalam perkembangannya diikuti oleh 'Abbas Mahmud al-'Aqqad (w. 1964) dalam karyanya *al-Mar'ah fi al-Qur'an* (2003), Muhammad al-Ghazali dalam karyanya *Qadaya al-Mar'ah* (1991) dan 'Abd al-Halim Abu Syuqqah dalam karyanya *Tahji al-Mar'ah fi 'Asf ar-Risalah* (1999). Pandangan senada juga diikuti oleh Murtada Mutahhari (w. 1979), mewakili tradisi Syi'ah, dalam karyanya *On the Islamic Hijab* (1987). Melalui berbagai pendekatan, Mutahhari menolak berbagai alasan yang menyatakan bahwa berbagai regulasi bagi perempuan, termasuk dalam penggunaan hijab memiliki tujuan untuk menempatkan perempuan dalam status yang inferior. Menurutnya, ayat-ayat itu justru dimaksudkan sebagai suatu bentuk perlindungan terhadap harkat dan martabat perempuan.⁷

Pandangan yang terakhir adalah arus tekstualis (*textualist*). Arus pemikiran ini memperhatikan konteks historis dan modern, namun jauh lebih restriktif terhadap perempuan, bahkan cenderung diskriminatif. Abu al-A'la Maududi (w. 1979) dengan karyanya *Purdah and the Status of Woman in Islam* (t.t) misalnya. Dalam mengomentari QS. an-Nu'r (24): 30-31 ia mengatakan:

Jelas bahwa untuk melindungi moral perempuan, tidak cukup hanya dengan menahan mata dan menjaga kemaluan mereka, tetapi juga harus mematuhi beberapa hukum yang lain.

Maududi berpandangan bahwa QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 menunjukkan pemaknaan yang jelas (*clear injunction*) di mana setiap perempuan diharuskan menggunakan berbagai varian penutup itu sebagai upaya pengendalian moralitas mereka, tanpa membuka adanya reinterpretasi. Tidak hanya itu, Maududi juga nampak mengajukan kritik terhadap nilai-nilai dan kesalahan konsep (*wrong concept*) yang berkembang dalam tradisi dan peradaban, termasuk segala upaya di dunia muslim yang menurutnya dipengaruhi oleh Barat, dan mengajukan perspektif sistem sosial Islam tentang perempuan yang dianggapnya telah baku.⁸

Lepas dari metode yang digunakan serta produk pemahaman yang dihasilkan ketiga arus di atas, QS. al-Ahزاب (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31, dalam berbagai variasi penekanannya, memang tidak terlihat dipahami secara literalistik. Dalam arti tetap memperhatikan berbagai aspek yang melingkupi ayat-ayat itu, meliputi aspek bahasa, konteks sosio-historis maupun konteks modern. Beberapa pembahasan itu, di antaranya, juga tidak terlihat legalistik, dalam arti tidak hanya terpaku pada orientasi memproduksi atau menghasilkan kesimpulan hukum tentang batas *'aurat*, jenis pakaian yang digunakan, mana yang harus ditutup, mana yang tidak atau boleh terlihat dan sebagainya, sehingga terkesan mengesampingkan kandungan nilai-nilai moralitas di dalamnya, tentang bagaimana interaksi ideal antara laki-laki dan perempuan. Ketiga arus yang berbeda itu memang tidak dapat terelakkan, karena sangat bergantung pada paradigma dan tingkat penggunaan kriteria linguistik serta konteks sosio-historis yang dianut.

C. Metodologi Penelitian

Penelitian kepustakaan ini dilakukan secara deskriptif, analitis dan interpretatif. Pendekatan etika (filsafat moral) digunakan untuk mengamati realitas moral secara kritis, karena tidak semua persoalan kekinian terkait dengan moral termuat dalam wahyu.⁹ Sementara pendekatan feminis digunakan untuk mengidentifikasi sejauh mana terdapat kesesuaian antara pandangan feminis dan

pandangan keagamaan terhadap kedirian terkait dengan ketidakadilan dan praktik-praktik eksklusiver secara sosial yang melegitimasi superioritas laki-laki. Pendekatan ini juga berupaya mengungkap interaksi yang saling menguntungkan antara satu dengan yang lain.¹⁰

Sebagaimana uraian sebelumnya, tulisan ini menempatkan diri dalam arus yang pertama atau arus kontekstualis, sekaligus berupaya menegaskan hipotesa upaya preventif untuk menghindari eksese negatif interaksi laki-laki dan perempuan secara berimbang dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31, melalui penelusuran linguistik dan konteks sosio-historis secara ketat. Penelusuran kebahasaan dan konteks sosio-historis itu sendiri merupakan representasi dari teoritisasi metode sastra (al-manhaj al-adabi) milik Amīn al-Khulī (w. 1966) tentang dirasat maʿfi al-Qurʿān dan maḥāula al-Qurʿān.¹¹

Teoritisasi itu diturunkan dalam dua metode sebagaimana berikut: (1) Untuk memperoleh informasi tentang aspek lingistik dan gramatikal, penulis menggunakan beberapa kamus, seperti Lisān alʿArab karya Ibn Manẓūr (w. 1311), Muʿjam Mufradaṭ li-alfaz al-Qurʿān karya Raghīb al-Asfahānī (w. 1108), Muʿjam Maqayis al-Lughah karya Ibn Farīs (w. 1004) dan al-Qamūs al-Muḥīṭ karya Fairuzabadi (w. 1858); (2) Sementara untuk mengungkap informasi kronologi pewahyuan dan setting sosio-historis, penulis menggunakan Lubāb an-Nuquḥ fi-Asbāb an-Nuzul karya as-Suyutī (w. 1505) dan beberapa kitab tafsir dan hadis. Eksplorasi konteks sosio-historis lebih lanjut, dalam arti konteks makro juga digunakan untuk melihat bagaimana status dan kondisi perempuan Arab pada masa itu, baik dalam konteks sosial, ekonomi, politik, hukum dan budaya secara luas, sehingga konteks kesejarahan al-Qurʿān dapat dipahami secara komperhensif.

D. Hasil dan Pembahasan

Hasil penelitian ini ditampilkan dalam tiga bagian yang saling terkait dan melengkapi antara satu dengan yang lain. Bagian pertama menyuguhkan serpihan hasil analisis kebahasaan terhadap QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31, yang meniscayakan ketidakjelasan dan pemaknaan yang kompleks,¹² terkait dengan bagaimana memahami ketiga ayat itu secara proporsional. Bagian kedua melengkapinya dengan mengungkap bagaimana kondisi sosial masyarakat ketika ketiga ayat itu muncul. Sementara bagian yang ketiga dan yang terakhir

mencoba mensintesis nilai-nilai fundamental yang muncul dalam dua bagian sebelumnya. Ketiga bagian itu diurai secara singkat sebagaimana berikut:

Konteks Kebahasaan

Pertama, jika semua indikasi linguistik dan gramatikal dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 merujuk pada makna menutupi, maka apa atau bagian mana yang harus ditutup, siapa yang harus menutup dan apa yang digunakan untuk menutupi? Dalam hal ini, selain memiliki makna menutup, kata ḥijāb juga merujuk pada makna melindungi, menyembunyikan dan membatasi. Tidak hanya dalam konteks material, kata ḥijāb dapat juga memiliki makna memisahkan dalam berbagai konteks, termasuk dalam konteks metaforis dan eskatologis.¹³ Begitu juga dengan pemaknaan kata jalābīb dan khimaḥ di mana sejak generasi awal telah terjadi pertentangan atau perbedaan pendapat. Ada yang berpendapat bahwa jilbab merupakan pakaian yang digunakan untuk menutupi seluruh tubuh. Dalam hal ini ada yang berupaya memberi pengecualian bahwa jilbab adalah pakaian yang lebar, namun tidak sampai menutupi seluruh tubuh.¹⁴ Ada juga yang berupaya menguraikan gambaran detil, bahwa jilbab merupakan sejenis pakaian yang mirip dengan selimut atau mantel.¹⁵ Berbeda dengan itu, pendapat lain menguraikan bahwa jilbab tidak merujuk pada pakaian, melainkan sejenis ornamen atau perlengkapan tubuh yang digunakan untuk menutupi kepala, sebagaimana definisi khimaḥ sebagai penutup kepala perempuan.¹⁶

Jika beberapa bagian dari sesuatu yang harus tertutupi adalah perhiasan (ziḥah), beberapa lubang (juyub) dan 'aurat sebagaimana diuraikan dalam QS. an-Nuḥ (24): 31, maka pemaknaan ziḥah, juyub dan 'aurat dalam kalimat itu juga mengindikasikan pemaknaan yang kompleks. Hal ini karena kata juyub pada awalnya hanya merujuk pada makna berbagai lubang pada baju,¹⁷ namun kemudian berkembang pada beberapa bagian tubuh yang memiliki lubang atau celah dan secara alamiah tertutupi.¹⁸

Selain memiliki makna sesuatu yang indah dalam konteks yang luas,¹⁹ kata ziḥah juga dipetakan dalam berbagai pemetaan secara khusus. Ada yang memetakan perhiasan dalam dua konteks, yaitu konteks biologis alamiah, namun terbatas pada wajah dan dua telapak tangan serta perhiasan dalam konteks buatan seperti kalung, gelang, cincin, pakaian dan *make up*.²⁰ Dalam

perkembangannya, ada juga yang memetakan kembali makna kata *zina* pada konteks biologis secara konsisten, di mana ada yang secara alamiah terbuka maupun sebaliknya.²¹ Makna kata *zina* juga menjadi semakin kompleks karena dalam QS. an-Nuḥ (24): 61 disebut bahwa melepaskan slyab bagi perempuan lanjut usia adalah sesuatu yang diperbolehkan, meskipun bukan berarti tuntutan untuk tidak menampakkan (*mutabarrijaṭ*) *zina* mereka menjadi tidak berlaku. Begitu juga dengan penyebutan kata *zi>nah* terakhir, dari 3 (tiga) kali penyebutannya dalam QS. an-Nuḥ (31), yang justru merujuk pada perhiasan tersembunyi yang terletak pada kaki perempuan.

Selain itu, kata '*aurat*' juga tidak memiliki uraian yang cukup jelas terkait dengan bagian mana dan apa yang digunakan untuk menutupi.²² Terlebih, dalam QS. al-A'raf (7): 26 disebut bahwa pakaian taqwa (*libas at-taqwa*) merupakan sesuatu yang lebih baik dari pakaian material yang menutupi '*aurat*'.

Kedua, jika dilihat dari objek pembicaraan, juga asumsi kronologis,²³ ketiga ayat di atas menunjukkan adanya perluasan atau gradasi objek, dimulai dari aktifitas yang hanya terbatas kepada istri-istri Nabi saw, kemudian juga berkembang pada putri-putri beliau hingga perempuan *mu'min* secara umum. Objek pada QS. al-Aḥzāb (33): 53 sendiri merujuk pada laki-laki *mu'min* secara umum dan justru tidak ditujukan kepada kepada istri-istri Nabi saw,. Begitu juga dalam QS. an-Nuḥ (24): 31, yang meskipun secara khusus ditujukan kepada *mu'min* perempuan, namun hal itu merupakan rangkaian dari kalimat dalam ayat sebelumnya yang juga ditujukan kepada objek laki-laki, sehingga QS. an-Nuḥ(24): 31 ditutup dengan objek laki-laki dan perempuan secara bersamaan.

Ketiga, ketiga ayat di atas memiliki beberapa pengecualian, yaitu: (1) pengecualian menampakkan sesuatu yang biasa nampak (*illa>ma>ẓāhara minha*) yang merujuk pada berbagai varian yang kompleks seperti baju, wajah, telapak tangan, dua mata, satu mata, celah leher, setengah tangan, gelang, cincin dan kalung,²⁴ dan (2) pengecualian menutupi di hadapan mereka yang dipetakan sebagaimana berikut:

1. memiliki relasi seksual [suami (+) & anak kecil (-)],
2. pertalian darah [bapak, anak, saudara kandung, anak saudara kandung],
3. kekerabatan [mertua & anak suami],
4. kerja [budak, majikan, pelayan] dan

5. pengecualian untuk menanggalkan *siyab* bagi perempuan yang telah lanjut usia.

Jika dikaitkan dengan persoalan menutupi dalam poin pertama, maka pertanyaannya adalah bagaimana batasan dan aturan main untuk tidak menutupi di hadapan beberapa person yang ditunjuk secara tegas dalam poin ini. Misalnya, apakah seorang mertua atau majikan diperbolehkan melihat menantu atau budaknya dalam keadaan telanjang? Dalam hal ini, berbagai pengecualian itu dalam hemat penulis juga memiliki pemaknaan yang kompleks.

Keempat, uraian ketiga ayat di atas juga selalu disertai dengan rasionalitas, yaitu penjagaan kesucian baik bagi objek laki-laki maupun perempuan secara berimbang (*attharu li qulubikum wa qulubihinn*) dan agar lebih mudah dikenali serta tidak diganggu secara khusus bagi objek perempuan (*adnan yu'rafna fa la-yu'zain*). Perintah menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan bagi laki-laki maupun perempuan (*yaghduddu min absa'ihim & yaghduddu min absa'ihinn* dan *yahfazuu furujahum & yahfazna furujahunn*) juga memiliki rasionalitas agar keduanya beruntung (*la'allakum tuflihun*). Dalam hal ini kemudian muncul pertanyaan, misalnya terkait dengan bagaimana seorang perempuan dapat dikenali jika pengecualian menampakkan yang biasa nampak (*illa>ma>za>hara minha>*) hanya merujuk pada kedua mata, bahkan satu mata perempuan sebagaimana disebut dalam poin sebelumnya?

Kontes Sosio-Hositoris

Berdasarkan ragam konteks mikro QS. *al-Ahزاب* (33): 53, 59 dan *an-Nu>* (24): 31, dengan sedikit mengesampingkan riwayat tentang etika di dalam rumah Nabi saw, atau riwayat yang memperkuat larangan untuk menikahi istri beliau,²⁵ secara substansial hampir semua riwayat itu membicarakan tema yang berhubungan dengan aktifitas dan interaksi yang melibatkan perempuan, meskipun dengan pelaku dan kasus yang berbeda. Baik dalam interaksinya terhadap lawan jenis (laki-laki) maupun sesama jenis (perempuan) dan baik di dalam maupun di luar rumah. Hampir secara keseluruhan meniscayakan etika dalam berpakaian, berpenampilan atau membatasi dan menutupi diri (tipis, transparan, tidak menutupi rambut atau kepala, telinga, leher dan dada serta gelang kaki yang memunculkan bunyi di hadapan lawan jenis).²⁶ Namun jika hanya dikaitkan dengan persoalan menutupi tubuh perempuan, makna objektif

QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 belum dapat dipahami dalam konklusi yang jelas, apakah ditujukan dalam konteks berpakaian, gaya berpakaian (kostum), ornamen, perhiasan atau dalam konteks perlengkapan tubuh.

Teori Ibn Khaldūn (w. 1406) mengungkap bahwa berpakaian, merupakan transformasi dari budaya elementer menuju budaya yang lebih progresif.²⁷ Tentunya hal ini juga berlaku bagi penduduk Arab Makkah dan Madinah pada masa Nabi saw, yang dapat dikategorikan sebagai masyarakat padang pasir dengan segala keterbatasan pola hidup dan skala prioritas terhadap pakaian.

Terkait dengan akar ideologi menutupi tubuh (*veiling*), Nasaruddin Umar dalam penelitiannya menyatakan bahwa menutupi tubuh perempuan (bercadar atau berjilbab) pada awalnya merupakan salah satu bentuk tanda atau simbol (*menstrual creation*) bagi perempuan yang tengah mengalami siklus menstruasi. Menurutnya, hal itu sendiri berakar dari pandangan bahwa perempuan yang tengah mengalami menstruasi harus diasingkan dan dikucilkan karena anggapan pengaruh ketidakseimbangan makrokosmos, semisal terjadinya bencana alam, kemarau panjang dan gagal panen yang disebabkan oleh darah menstruasi mereka (*menstrual taboo*). Secara tidak langsung hal itu berimplikasi pada tradisi patriarkhal yang mengakar secara kuat dan meniscayakan kepatuhan total seorang istri kepada suami atau perempuan kepada laki-laki. Termasuk untuk mengelola rumah tangga, tidak memiliki hak waris dan tidak menampilkan diri mereka dari pandangan publik.²⁸ Dalam variabel ini, berpakaian berarti upaya penyembunyian, menutupi atau menjadikan tubuh perempuan (istri) tidak menarik, karena mereka adalah harta benda bagi laki-laki (suami).

QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 sendiri turun di Madinah dalam konteks pembangunan masyarakat yang dilakukan Nabi saw, dengan basis keadilan secara berimbang, khususnya bagi perempuan. Di antara masyarakat itu sendiri terdapat golongan yang tunduk pada Islam hanya secara politis, mengingat kedudukannya sebagai agama baru yang berkuasa di Madinah. Mereka disebut sebagai orang-orang munāfiq (munāfiqūn). Hal ini selaras dengan uraian dalam QS. al-Aḥzāb (33): 59-60 yang menunjukkan bahwa menggunakan jilbab atau jalābib bagi perempuan merupakan sebuah upaya preventif atas gangguan orang-orang munāfiq.

Baik pra maupun pasca datangnya Islam, beberapa bukti menunjukkan bahwa dalam aktifitas publiknya, perempuan Arab terlihat tidak mendapat perlakuan eksklusiver meskipun juga tidak berarti bahwa kedudukan perempuan pada waktu itu di atas atau setidaknya setara dengan laki-laki. Hal ini terlihat melalui berbagai laporan, misalnya ketika 'A'isyah (w. 678) dan para istri Nabi saw, yang lain serta perempuan muslim pada umumnya mengikuti berbagai perang,²⁹ bekerja, menunaikan ibadah haji, menghadiri shalat, mendengarkan ceramah dan khutbah Nabi saw, bersama para laki-laki di Masjid. Sebuah laporan juga menunjukkan bahwa ketika QS. an-Nuḥ (24): 31 turun, sebagian perempuan Anṣāb membuat kain terbuat dari bulu yang digunakan untuk menutupi kepala, leher dan dada. Namun hal itu tidak dilakukan oleh perempuan muslim secara keseluruhan, karena ditemukan juga berbagai informasi yang menyatakan bahwa perempuan masa itu bebas berbaur dengan laki-laki dalam berbagai forum tanpa menggunakan penutup kepala.³⁰

Di sisi lain, H}usain Haikal (w. 1956) (2001: 353) menulis bahwa interaksi laki-laki dan perempuan yang berlaku pada kebudayaan Arab masa itu lebih mirip sebagai hubungan "jantan-betina" dalam masyarakat primitif, tanpa adanya ketentuan yang jelas. Meskipun dikenal hubungan suami-istri, namun pemerkosaan dan pelacuran merupakan persoalan yang lazim dilakukan, khususnya di kalangan para budak. Hal itu juga dikonfirmasi oleh riwayat 'A'isyah, yang menyebut bahwa dalam kebudayaan Arab pra-Islam setidaknya terdapat empat model "perkawinan," yaitu: (1) perkawinan sebagaimana perkawinan secara umum yang ada pada masa sekarang, di mana seorang laki-laki melamar pada orang tua atau wali sang perempuan; (2) perkawinan dengan bertukar pasangan secara bebas; (3) perkawinan seorang perempuan dengan sekelompok laki-laki (3 s/d 10 orang); dan (4) perkawinan seorang perempuan yang bebas dilakukan dengan dengan siapapun, kapanpun dan di manapun. Dalam akhir uraiannya, 'A'isyah mengatakan bahwa Nabi saw, menentang dan menghapus 3 poin terakhir dari 4 model perkawinan itu.³¹

Pembebasan Perempuan

Lepas dari apakah QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 diturunkan dengan mengadopsi atau mengakomodir pergeseran peradaban sebelumnya dalam konteks menutupi tubuh perempuan, beberapa ayat al-Qur'an

sendiri memberi uraian yang cukup berbeda dari paradigma atau cara memandang status dan kedudukan perempuan yang negatif. Dalam QS. an-Nisa>(4): 1 misalnya, diuraikan bahwa manusia diciptakan dari jiwa yang satu (*nafs waḥidah*) sehingga kemudian berkembang biak menjadi laki-laki dan perempuan yang banyak. Dalam QS. al-Hujurat (49): 13 disebut bahwa manusia diciptakan dari laki-laki dan perempuan yang kemudian berafiliasi pada berbagai bangsa (*syu'uban*) dan komunitas (*qaba'ilah*) agar dapat saling mengenal, berikut tingkat kemuliaan di antara keduanya yang hanya ditentukan oleh ke-taqwa-an. Dalam QS. at-Taubah (9): 71 disebut bahwa laki-laki dan perempuan *mu'min* memiliki hak dan kewajiban yang sama untuk saling menjadi penolong (*auliyah*) bagi lawan jenisnya. Mereka yang berupaya melakukan suatu dalam konteks positif (*ya'muruḥa bil-ma'ruf*) dan mencegah atau menghindari potensi negatif (*yanhauna 'anil-munkar*), mendirikan shalat, memberikan zakat serta ta'at kepada Allah dan rasul-Nya memiliki potensi yang sama untuk mendapat rahmat Allah. QS. al-Aḥzab (33): 35 menyebut secara berurutan bahwa laki-laki dan perempuan yang muslim, beriman, taqwa, benar, sabar, khusyu', bersedekah, berpuasa, memelihara kemaluan (kehormatan) dan menyebut nama Allah, keduanya dijanjikan ampunan dan pahala yang besar. Dalam QS. Al- 'Imraḥ (3): 195 juga disebut bahwa Allah mengabulkan dan tidak akan menyianyikan amal perbuatan laki-laki dan perempuan tanpa terkecuali. Begitu juga dalam QS. an-Nisa>(4): 124 disebut bahwa laki-laki maupun perempuan yang melakukan amal saleh akan masuk surga.

Meskipun beberapa uraian al-Qur'an itu tidak mengatur relasi sosial antara laki-laki dan perempuan secara gamblang, namun al-Qur'an juga tidak nampak membedakan bahwa hakikat, status dan kedudukan perempuan lebih rendah dari laki-laki.³² Sebagaimana uraian itu, maka menjadi aneh jika QS. al-Aḥzab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 itu justru dipahami sebagai legitimasi atas seklusi, perlakuan ekslusiner dan subordinatif terhadap perempuan sebagaimana terjadi dalam berbagai tradisi dan peradaban sebelum datangnya Islam.

Uraian yang disebut secara langsung dalam QS. al-Aḥzab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 sebagaimana dalam analisa kebahasaan dan konteks sosio historisnya sendiri, lepas dari perdebatan apakah ditujukan pada konteks berpakaian sebagai alat perlindungan tubuh, simbol, estetika atau status sosial

dan lain sebagainya, ayat-ayat itu hanya memberi uraian untuk menjaga kesucian hati (*atḥar li qulubikum wa qulubihinn*) dan agar beruntung (*la'allakum tuflihun*) bagi objek laki-laki dan perempuan secara bersamaan, serta agar dikenali (*adnan yu'rafna*) dan tidak diganggu (*fa la-yu'zain*) secara khusus bagi objek perempuan. Dari sana, beberapa alasan seperti mengurung dari aktifitas sosial, penyembunyian atau menjadikan perempuan tidak menarik bagi laki-laki, bahkan menempatkan mereka dalam kategori gender karena kecemburuan merupakan argumen yang kurang sesuai.

Dalam pada itu, alasan agar dikenali bagi perempuan itu sendiri terkait dengan simbol yang menunjukkan identitas (visual non-verbal) sekaligus nilai kehormatan yang berimplikasi pada keamanan dari perlakuan atau ekses negatif yang mungkin ditimbulkan dalam segala bentuk interaksi, meskipun status sosial mereka tidak tinggi. Begitu juga dengan alasan kesucian, di mana hal itu terkait dengan batasan perilaku sosial yang jelas berimplikasi pada pengendalian seksualitas, mengingat fenomena seksualitas masyarakat Arab masa Nabi saw, yang tidak memiliki kontrol sebagaimana diurai di atas. Dari sana, bagi laki-laki, seharusnya instruksi dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 juga memberi dampak kontrol dalam setiap interaksi sosial (*sa'altumuhunna min waraḥijjab, yaghuḍḍu min absāḥ*) yang seharusnya juga berimplikasi pada seksualitas mereka (*wa yahfazu furujahum*). Sebagai nilai ideal yang diharapkan adalah lahirnya perasaan aktif dan tatanan yang saling menghargai (keamanan dan kenyamanan) bagi keduanya dalam segala bentuk interaksi (*atḥar li qulubikum wa qulubihinn, azkaḥahum, la'allakum tuflihun*). Karena itu, uraian dalam QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 di atas nampak tidak merujuk pada uraian yang menjelaskan jenis pakaian atau gaya berpakaian (*fashion*), melainkan lebih pada suatu platform atau landasan moral bagi interaksi sosial yang berimbang antara laki-laki dan perempuan.

E. Kesimpulan

Tulisan ini mengungkap bahwa platform etika atau moralitas serta perlindungan bagi laki-laki dan perempuan secara berimbang dalam segala bentuk interaksinya adalah nilai fundamental QS. al-Aḥzāb (33): 53, 59 dan an-Nuṣ (24): 31 yang dapat diterapkan atau diimplementasikan sesuai dengan norma, budaya dan tradisi masyarakat yang ada, termasuk di Indonesia. Berpakaian

sendiri, yang juga berarti berpenampilan dan berperilaku adalah kebutuhan manusia sesuai dengan tradisi, budaya dan kebiasaan suatu masyarakat yang meniscayakan platform etika dan moralitas itu. Selain tidak lahir dari tradisi Arab dan tidak nampak ditujukan untuk mengabadikan suatu jenis atau gaya pakaian tertentu, *hijab*, *jilbab* dan *khimar* pada masa itu adalah simbolisasi Islam sebagai kekuatan politik, sehingga melalui penggunaannya, perempuan terbebas dari ketimpangan, kekerasan dan pelecehan, utamanya terhadap seksualitas.

Ketimpangan, kekerasan dan pelecehan seksual itu adalah momok yang masih dihadapi perempuan hingga saat ini, meskipun sebenarnya banyak hukum dan regulasi negara, dalam arti kebijakan pemerintah yang tidak deduksi secara langsung dari prinsip-prinsip al-Qur'an namun secara implementasional telah memiliki semangat yang kurang lebih juga telah memenuhi nilai-nilai perlindungan terhadap perempuan. Fakta menunjukkan bahwa ketimpangan, kekerasan dan pelecehan seksual masih terjadi karena kompleksitas kondisi yang tidak hanya terkait dengan pelaku dan korbannya, melainkan melibatkan keluarga, lingkungan, masyarakat, pendidikan dan kondisi sosial-ekonomi yang melingkupi.

Dalam konteks pendidikan, utamanya pendidikan agama Islam, hal itu jelas menunjukkan bahwa bagaimanapun hukum itu dibangun akan tetap selalu meniscayakan kesadaran moral tentang nilai-nilai seksualitas, kesetaraan gender, tanggungjawab dan penghormatan yang berimbang antara laki-laki dan perempuan, di mana hal itu secara tegas diurai dalam al-Qur'an. Dari sana, lebih dari yang masih menjadi perdebatan dalam tradisi *fiqh* tentang batas '*aurat*' perempuan, yang harus dipahami adalah peranannya dalam konteks perlindungan, bukan seklusi atau subordinasi. Seharusnya perempuan dapat lebih memiliki hak kebebasan dan perlindungan untuk mengaktualisasikan dirinya dalam berbagai aspek kehidupan, karena jika dipahami secara holistik, QS. al-Ahzab (33): 53, 59 dan an-Nuḥ (24): 31 itu justru menegaskan upaya pembebasan terhadap segala bentuk belenggu terhadap perempuan.

Wallahu A'lam...

DAFTAR PUSTAKA



- 'Adawi> Mustafa> ibn al-. (1990). al-Hijab; Adillat al-Mujibin wa Syibh al-Mukhalifin. Jeddah: Maktabah at-Tarfain.
- 'Aqqad, 'Abbas> Mahmud al-. (2003). al-Mar'ah fi al-Qur'an. Kairo: Nahdetmisr.
- Ahmed, Leila. (1992). Women and Gender in Islam; Historical Roots of Modern Debate. USA: Yale University Press.
- Amal, Taufik Adnan. (2001). Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an. Yogyakarta: FkBA.
- Amin, Qasim. (1993). Tahqiq al-Mar'ah. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab.
- Asfahani> Raghib al-. (t.t). Mu'jam Mufradat li-Alfaz al-Qur'an. Damaskus: Da> al-Qalam.
- Asymawi> M. Sa'id al-. (1995). Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadis. Kairo: Madbuli> as-Sighi>
- Bukhari> Abu> 'Abdullah ibn Isma'ib> al-. (1982). al-Jami' as-Sahih> tahq. M.F.'A. al-Baqi> Kairo: Matba'ah as-Salafiyyah wa Maktabatuha>
- Dawud, Abu> (1997). Sunan Abi> Dawud tahq. 'Izzah 'Ubaid ad-Da'as. Beirut: Da> Ibn H&azm,.
- Darwazah, M. 'Izzah. (1963). at-Tafsir> wa al-Hadis> al-Murattab H&asb Tartib> an-Nuzul> Kairo: Da> al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Faris, Abu> Husain Ahmad ibn. (1979). Mu'jam Maqayis al-Lughah tahq. 'Abdusalam M. Harun. Beirut: Da> al-Fikr.
- Fadl, Khaled M. Abou El. (2001). And God Knows The Soldiers; The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse. Lanham: University Press of America.
- Fairuzabadi> M. Ibn Ya'qub. (2005). al-Qamus al-Muhit> tahq. M. Na'im. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.
- Ghanim, M. Salman. (2000). Kritik Ortodoksi; Tafsir Ayat Ibadah, Politik dan Feminisme terj. Kamran Arsyad Irsyadi. Yogyakarta: LKiS.
- Ghazali> Muhammad al-. (1991). Qadaya> al-Mar'ah; baina at-Taqa'id ar-Rakidah wa al-Wafidah. Kairo: Da> as-Syuruq.
- Haikal, M. Husain. (2001). Hayatu Muhammad. Aleksandria: Da> al-Ma'arif.

- Jabiri>M. 'Abid al-. (2008 & 2009). Fahm al-Qur'an al-Hakim; Tafsir al-Wadhj Hasb Tartib an-Nuzul al-Qism al-Awwal, as-Sani>& as-Salis. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- Khalid>, 'Abdurrahman ibn. (2001). Diwan al-Mubtada' wa al-Khabar fi>Tarikh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'Asrahum min>awi>as-Sya'n al-Akbar (Muqaddimah ibn Khalid>) tahq. Khalid>Syuhadah. Beirut: Da>al-Fikr.
- Khud>Amir al-. (1961). Manahij Tajdid fi>an-Nahwi wa al-Balaghah wa at-Tafsir wa al-Adab. Kairo: Da>al-Ma'rifah.
- Manz>Ibn. (t.t). Lisah al-'Arab tahq. 'A. 'Ali al-Kabi> Kairo: Da>al-Ma'arif.
- Maududi>Abu>al-A'la>(t.t). Purdah and the Status of Woman in Islam trans. al-Ash'ari. Lahore: Islamic Publication.
- Mernissi, Fatima. (1991). Women and Islam; An Historical and Theological Enquiry trans. Mary Jo Lakeland. Oxford: Basil Blackwell.
- Morgan, Sue. (1999). "Feminist Approaches" dalam Peter Connolly (ed.), Approaches to the Study of Religion. London: Continuum International Publishing.
- Muqaddam, M. Ibn Isma>il al-. (2004). Adillah al-Hijab; Bah>Jami' li-Fad>il al-Hijab wa Adillatu Wujubih wa ar-Raddu 'ala>Man Abah> as-Sufu> Aleksandria: Da> al-Ayman.
- _____ . (2004). ar-Radd al-'Ilmi>'ala Kitab Tazki> al-Ash> bi Tah>in an-Niqab. Aleksandria: Da>al-Ayman.
- Mut>hhari, Murtad>(1987). On the Islamic Hijab trans. Laleh Bakhtiar. Karachi: Islamic Propagation Organization.
- Qurt>bi>Abu>Bakr al-. (2006). al-Jami' li Ahkam al-Qur'an tahq. 'Abdul H>san at-Tarki> Beirut: ar-Risalah Publisher.
- Rid> M. Rasyid. (1984). Huquq an-Nisa> fi>al-Islam wa Hifz>hunn min al-As> al-Muhammadiyy tahq. M. Nas>ruddin al-Albani>Beirut: Maktabah al-Islami>
- Saeed, Abdullah. (2006). Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach. New York: Routledge.
- Shihab, M. Quraish. (2004). Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah; Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer. Jakarta: Lentera Hati.

- _____ . (2007). Tafsir al-Mibah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an. Jakarta: Lentera Hati.
- Suseno, Franz Magnis. (1987). Etika Dasar; Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral. Yogyakarta: Kanisius.
- Suyuti, Jalaluddin as-. (2002). Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul Beirut: Mu'assasah al-Kutub as-Saqqafiyyah.
- Syahjuri, M. (1990). al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'asirah. Damaskus: al-Ahli>
- _____ . (2000). Nahw Usul>Jadidah li al-Fiqh al-Islami>Fiqh al-Mar'ah. Damaskus: al-Ahli>
- Syuqqah, 'Abd al-Halim Abu>(1999). Tahji>al-Mar'ah fi>As>ar-Risalah; Dirasah Jami'ah li Nusus>al-Qur'an al-Karim wa Sah>ih>al-Bukhari>wa Muslim. Kuwait: Da>al-Qalam.
- Umar, Nasaruddin. (1995). "Teologi Menstruasi; Antara Mitologi dan Kitab Suci" dalam Ulumul Qur'an, No. 2, Vol. VI.
- Wadud, Amina. (1999). Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. New York: Oxford University Press.
- Zaid, Nasir Hamid Abu>(2004). Dawa'ir al-Khauf; Qira'ah fi>Khitab al-Mar'ah. Beirut: al-Markaz as-Saqqafi>al-'Arabi>
- _____ . (1994). Naqd al-Khitab ad-Dini>Kairo: Sin>in-Nasyr.

ENDNOTE

¹ Leila Ahmed, Women and Gender in Islam; Historical Roots of Modern Debate (USA: Yale University Press, 1992), hlm. 11-13.

² M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mibah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 2007), jilid 15, hlm 318-339.

³ Lihat misalnya M. Ibn Isma'ib>al-Muqaddam, Adillah al-H>jab; Bah>Jami' li-Fad>sil al-H>jab wa Adillatu Wujubih wa ar-Raddu 'ala>Man Abah> as-Sufus> & ar-Radd al-'Ilmi>'ala Kitab Tazki> al-Ash> bi Tahji> an-Niqab (Aleksandria: Da> al-Ayman> 2004), 1990). Lihat juga Must>fa>ibn al-'Adawi> al-H>jab; Adillat al-Mujibin wa Syibh al-Mukhalifin (Jeddah: Maktabah at>T>rfain, 1990).

⁴ QS. al-H>jurat(49): 13

⁵ Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach (New York: Routledge, 2006), hlm. 3-6.

⁶ Lihat Qasim Amin>, Tahji> al-Mar'ah (Kairo: al-Hai'ah al-Mis>iyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), M. Sa'id al-Asymawi> Ha>qiqat al-H>jab wa Hujjiyat al-H>dis> (Kairo: Madbul>as-S>ghir>, 1995), Khaled M. Abou El Fadl, And God Knows The Soldiers; The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse (Lanham: University Press of America, 2001), M. Salman Ghannim, Kritik Ortodoksi; Tafsir Ayat Ibadah,

Politik dan Feminisme terj. Kamran Arsyad Irsyadi (Yogyakarta: LKiS, 2000), Fatima Mernissi, *Women and Islam; An Historical and Theological Enquiry* trans. Mary Jo Lakeland (Oxford: Basil Blackwell, 1991), M. Syahjuri, *al-Kitab wa al-Qur'an*; Qira'ah Mu'asirah (Damaskus: al-Ahali>1990), Nahy Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami>Fiqh al-Mar'ah (Damaskus: al-Ahali>2000), N.H} Abu-Zaid, *Dawa'ir al-Khauf*; Qira'ah fi-Khitab al-Mar'ah (Beirut: al-Markaz as-Sa'qafi>al-'Arabi>2004), M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah; Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004).

⁷ M. Rasyid Ridha>Hüquq an-Nisa>fi>al-Islam wa Hijzühunn min al-Aslah>al-Muhammadiyy tahq. M. Nasruddin al-Albani>(Beirut: Maktabah al-Islami>1984), 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, *al-Mar'ah fi>al-Qur'an* (Kairo: Nahdetmisr, 2003), Muhammad al-Ghazali>Qadaya>al-Mar'ah; baina at-Taqa'id ar-Rakidah wa al-Wafidah (Kairo: Da> as-Syuruq, 1991), 'Abd al-Halim Abu-Syuuqah, *Tahqiq al-Mar'ah fi>Asf ar-Risalah*; *Dirasah Jami'ah li Nusus>al-Qur'an al-Karim wa Sahih>al-Bukhari>wa Muslim* (Kuwait: Da>al-Qalam, 1999), Murtada>Mutahhari, *On the Islamic Hijab* trans. Laleh Bakhtiar (Karachi: Islamic Propagation Organization, 1987).

⁸ Abu>al-A'la>Maududi>Purdah and the Status of Woman in Islam trans. al-Ash'ari (Lahore: Islamic Publication, t.t).

⁹ Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar; Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 1987) hlm. 16-17.

¹⁰ Sue Morgan, "Feminist Approaches" dalam Peter Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion* (London: Continuum International Publishing, 1999) hlm. 42-43.

¹¹ Amin al-Khuli, *Manabij Tajdid fi>an-Nahvi wa al-Balaghah wa at-Tafsir>wa al-Adab* (Kairo: Da>al-Ma'rifah, 1961), hlm. 233.

¹² Terkait dengan hal ini penulis lebih mengikuti pendapat Abdullah Saeed, di mana "makna" tidak statis, dalam arti selalu berubah berdasarkan perkembangan linguistik dan lingkungan budaya masyarakat. Perubahan ini terjadi bahkan pada level makna inti (core meaning), di mana makna ini ditentukan oleh pengalaman dan transfer definisi. Karena itu, teks memiliki makna yang tidak stabil (fluid), tidak pasti (indeterminant) dan kompleks (complex). Abdullah Saeed, *Interpreting...*, hlm 106. Berbeda dengan Saeed, Nasir Hamid berpendapat bahwa makna memiliki aksentuasi yang relatif stabil atau konstan yang dapat diperluas melalui signifikansi (maghza) yang diperoleh melalui konteks kultur-sosial (as>siyaq as>sa'qafi>al-ijtima'i>at>tarikh>) di mana teks>teks itu bergerak dan memproduksi makna. N.H} Abu-Zaid, *Naqd al-Khitab ad-Dini*>(Kairo: Siina>in>Nasyr, 1994), hlm. 210.

¹³ M. Ibn Ya'qub Fairuzabadi, *al-Qamus>al-Muhit>* tahq. M. Na'im (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2005), hlm. 72, Ibn Manzuri, *Lisan>al-'Arab* tahq. 'A. 'Ali al-Kabi>(Kairo: Da>al-Ma'arif t.t), hlm. 777 & Raghīb al-Asfahani>Mu'jam Mufrad>li>Alfaz>al-Qur'an (Damaskus: Da>al-Qalam, t.t), hlm. 106.

¹⁴ Fairuzabadi, *al-Qamus>al-Muhit>*..., hlm. 68.

¹⁵ Ibn Manzuri, *Lisan>al-'Arab* ..., hlm. 649

¹⁶ Abu>Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis>al-Lughah* tahq. 'Abdusalam M. Harun (Beirut: Da>al-Fikr, 1979), jilid. 2, hlm. 215 & Fairuzabadi, *al-Qamus>al-Muhit>*..., 387.

¹⁷ Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis>*..., jilid. 1, hlm. 497.

¹⁸ Syahjuri, *al-Kitab wa al-Qur'an>*..., hlm. 606-607.

¹⁹ Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis>*..., jilid. 3, hlm. 41.

²⁰ Abu>Bakr al-Qurtubi>al-Jami' li Ahkam>al-Qur'an tahq. 'Abdul Hasan at-Tarki>(Beirut: ar-Risalah Publisher, 2006), jilid. 15, hlm. 202-2015.

²¹ Syahjuri, *al-Kitab wa al-Qur'an>*..., hlm. 605.

²² Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis>*..., jilid. 4, hlm. 184-185, Fairuzabadi, *al-Qamus>al-Muhit>*..., hlm. 446 & Ibn Manzuri, *Lisan>al-'Arab* ..., hlm. 3167.

²³ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 86-103, M. 'Izzah Darwazah, *at-Tafsir>wa al-Hadis>al-Murattab>Hasb>Tartib>an-Nuzul>*(Kairo: Da>al-Kutub al-'Arabiyyah 1963), jilid. 1, hlm. 15-16 & M. 'Abid al-Jabiri>Fahm>al-Qur'an>al-Hakim; Tafsir>al-Wad'>Hasb>Tartib>an-Nuzul>(Beirut: Markaz Dirasat al-Wihd>ah>al-'Arabiyyah, 2008-9), jilid. 1-3.

²⁴ Syahjuri, *al-Kitab wa al-Qur'an>*..., hlm. 606.

²⁵ al-Qurtubi>al-Jami' li Ahkam>al-Qur'an>..., jilid. 17, hlm. 203-209.

²⁶ al-Qurtubi>al-Jami' li Ahkam>al-Qur'an>..., jilid. 15, hlm 211-215 & Jalaluddin as-Suyuti>Lubab>an-Nuqul>fi>Asbab>an-Nuzul>(Beirut: Mu'assasah al-Kutub as>Sa'qafiyyah, 2002), hlm. 187 & 214.

²⁷ 'Abdurrahman ibn Khaldun, *Diwan>al-Mubtada' wa al-Khabar fi>Tarikh>al-'Arab wa al-Barbar wa man>'Asrahum min>zawi>as>Sya'n>al-Akbar* tahq. Khalib>Syuhadah (Beirut: Da>al-Fikr, 2001), jilid. 1, hlm. 149.

²⁸ Nasaruddin Umar, "Teologi Menstruasi; Antara Mitologi dan Kitab Suci" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. 6, Tahun 1995, hlm. 30.

²⁹ Leila Ahmed, *Women and Gender...*, hlm. 70.

³⁰ Abu Dawud, Sunan Abi Dawud tahq. 'Izzah 'Ubaid ad-Da'as (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997), jilid. 4, hlm. 230, No. Hadis 4102.

³¹ Abu Abdullah ibn Isma'il al-Bukhari al-Jami' as-Sahih tahq. M. Fu'ad 'Abd al-Baqi (Kairo: Matba'ah as-Salafiyah wa Maktabatuha 1982), jilid. 3, hlm. 369-370, No. Hadis 5127.

³² Beberapa uraian al-Qur'an semisal dalam QS. al-Baqarah (2): 228 atau QS. an-Nisa (4): 34 memang nampak menunjukkan kelebihan laki-laki dari perempuan. Namun jika dikaitkan dengan uraian al-Qur'an yang lebih luas, menurut Amina Wadud misalnya, hal itu hanya ditujukan dalam beberapa konteks dan tidak berarti bahwa kedudukan laki-laki lebih tinggi dari perempuan secara absolut. Amina Wadud, *Qur'an and Woman; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 63-78.