

JILBAB DALAM PANDANGAN MUHAMMAD SA'ID AL-'ASMAWI

Udin Safala dan Rodli Makmun

Jurusan Sayari'ah STAIN Ponorogo,
Jl. Pramuka 156 Ponorogo

email: rodlimakmun@yahoo.com, udinsafala73@yahoo.com

Abstract: *Discussing the headscarf as a dress model in Islam is truly like talking about an outdated case because so many academics both from the West and the Islamic world itself has discussed it before. Yet, when confronted with the theoretical framework and approach or contemporary perspective, probably there is still academic space that can be used as a basis of analysis of long debate related to the jilbab, khimār, muqna', or clothing that are believed having value of sharī (Islamic laws). This paper attempts to explore, within its limitations, the concept of the veil/ headscarf through the thinking of Muhammad Sa'īd al-'Asthmā wī which are categorized by Wael B. Hallāq as a person in the area of liberal Islam. Through the theoretical framework of law, by using the historical approach of assets of jurisprudence (uṣūl al-fiqh), al-'Asthmā wī, the writer tries to position the concept of veil in Islamic teaching which is different from other islamic thinkers.*

الملخص: إن الحديث عن الجلباب -كنوع من اللباس في الإسلام- حديث قديم، بحث فيه المفكرون في الغرب والشرق (العلماء والمفكرون المسلمون). ولكن ثمة إمكانية الحديث عنه ثانية بإطار نظري حديث أو مدخل جديد. حاولت هذه المقالة -بما فيها من قصور- العثور على فكرة محمد سعيد العصماوي عن الجلباب، وهو من المفكرين المتحررين في الإسلام كما قاله ويلب. حلاق. حاول العصماوي وضع مفهوم الجلباب في الإسلام بإطار نظري حكمي ومدخل الأصول التاريخية مختلفا عما يراه المفكرون الآخرون.

Abstrak: *Membincang jilbab sebagai sebuah model pakaian dalam Islam sejatinya merupakan perbincangan yang -mungkin- sudah usang karena sangat banyak akademisi baik dari dunia Barat maupun dari dunia Islam sendiri yang telah mendiskusikannya. Namun, ketika dihadapkan dengan theoretical framework dan pendekatan atau perspektif kontemporer, mungkin masih tersisa ruang akademis*

yang dapat dijadikan basis analisis terhadap perdebatan panjang terkait jilbab, khimār, muqna', atau pakaian yang diyakini sebagai hal yang memiliki nilai shar'ī ini. Tulisan ini mencoba untuk menelusuri, dengan keterbatasan yang ada, konsep jilbab melalui pemikiran Muḥammad Sa'īd al-'Asmāwī yang dikategorikan Wael B. Hallāq sebagai seorang berada pada wilayah liberalis Islam. Melalui theoretical framework hukum, dengan menggunakan pendekatan sejarah dan uṣūl al-fiqh, al-'Asmāwī mencoba memposisikan konsep jilbab dalam ajaran Islam secara berbeda dengan pemikir lain.

Keywords: jilbab, hijāb, sharī'ah, perbedaan status wanita

PENDAHULUAN

Hukum Islam, dari aspek metodologis, dapat dipahami sebagai hukum yang tidak saja berdasar al-Qur'ān sebagai sumber primer, tetapi juga berdasar sunnah Nabi sebagai sumber skunder melalui operasi proses penalaran kreatif atau ijtihad.¹ Al-Qur'ān sebagai kitab suci dan sumber hukum diyakini umat Islam sebagai ajaran yang kebenarannya tidak saja karena esensi, universalitas, dan kesederhanaannya, tetapi juga karena karakter inklusifnya terhadap sistem religi sebelumnya,² serta kemampuannya untuk merespon perubahan dan perkembangan. Dalam wilayah hukum Islam, terdapat banyak sekali varian teoretisi hukum baik klasik maupun kontemporer yang, melalui epistem yang dibangunnya, mengkonstruksi definisi, deskripsi, dan aplikasi beragam teori hukum dalam banyak entitas yang menjadi kecenderungan yang dimiliki masing-masing teoretisi. Perkembangan pemikiran Islam kontemporer di dunia Islam, khususnya dunia Arab, semakin nampak jelas dan memaksa para pemikir Islam Arab –dan beberapa pemikir non Islam– sejak “Arab” sebagai bangsa dikalahkan Israel dalam perang yang hanya berlangsung selama enam hari pada bulan Juni 1967.

Kekalahan tersebut, menurut Issa J. Boullata, merupakan sebuah kejutan (*shock*) yang menjadi suplemen pada sejumlah bangsa Arab termasuk para pemikirnya untuk merenungkan kembali kajian berbagai pemikiran yang mereka miliki. Beragam pemikir-

¹Ghufron A. Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 1998), 1.

²Sayyid Hossein Nasr, *Islam: Agama, Sejarah dan Peradaban*, terj. Koes Adiwijayanto (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), 6.

an kontemporer ini dimulai sejak abad ke-19 dan awal abad ke-20³ melalui berbagai karya yang pada intinya didedikasikan untuk menjawab tantangan modernitas. Walaupun tidak semua karya ditulis oleh para spesialis, tetapi beberapa di antara karya tersebut ditulis oleh *lex specialist*; Sosiolog muda Arab, politisi, para paedagogis, sejarawan, dan beberapa guru besar dalam bidang filsafat.⁴ Pemikiran kontemporer –dunia Islam-, menurutnya terbagi menjadi tiga kelompok: *pertama* kelompok intelektual Arab yang melihat bahwa tidak ada satupun yang bermanfaat selain sebuah revolusi budaya. Walaupun tidak terlalu radikal, namun kelompok ini secara umum cenderung kekiri-kirian dan memiliki tujuan untuk mentransformasi masyarakat Arab dengan cara memasukkan ide-ide dan nilai-nilai baru ke dalamnya. *Kedua* kelompok yang mempertahankan kultur Arab tradisional dan memakainya dalam era modern hanya jika diinterpretasikan dan dipahami melalui cara-cara modern dan jika elemen-elemen tipikalnya dikembangkan dalam sinaran kebutuhan-kebutuhan modern serta pengalaman bangsa-bangsa modern. *Ketiga* kelompok vokal intelektual Arab yang memiliki komitmen terhadap aspek agamis kultur Arab. Kelompok ini melihat bahwa unsur-unsur budaya Islami Arab sebagai suatu yang prinsipil, walaupun bukan satu-satunya, tetapi budaya Islami ini adalah salah satu unsur yang harus diunggulkan. Kelompok terakhir ini menegaskan bahwa harus ada eliminasi masyarakat Arab dari seluruh pengaruh luar, terutama dunia Barat, dan menyeru untuk kembali pada orisinalitas, esensi murni Islam seperti ketika ia diberlakukan pada abad-abad pertama dan khususnya ketika Nabi Saw. masih hidup.⁵

Secara spesifik, dalam ranah hukum Islam, Wael B. Hallāq mengkategorisasikan dua kelompok pemikiran, tradisional dan

³Watt, sebelumnya, telah mendiskripsikan bahwa awal mula kebangkitan Islam – bukan karena adanya perang salib tetapi- dimulai sejak masyarakat Islam bersinggungan dengan komunitas bangsa Eropa khususnya ketika Vasco De Gama, pada tahun 1498, membuka jalan laut ke India melalui Tanjung Harapan dan menyebar ke berbagai wilayah komunitas Islam yang berlangsung secara maraton sampai munculnya tokoh-tokoh awal para pemikir dan pembaharu serta aktivis konservatif seperti Muḥammad ‘Abduh, (1849-1905), Hassān al-Bannā (1906-1949), Mauwūdī (1904-1979), sampai pada Qadāfi, dan sekte Ahmadiyah. Kajian detai tema ini, lihat William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 91-127.

⁴Issa J. Boulatta, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought* (New York: State University of New York Press, 1990), 1.

⁵*Ibid.*, 2.

sekular atau dalam istilah yang digunakannya sendiri berbentuk utilitarianisme keagamaan dan liberalisme keagamaan. Kelompok pertama (tradisional) bertujuan menerapkan shari'ah dalam bentuknya yang utuh dan kelompok kedua (sekuler) bertujuan untuk mempertahankan pandangan dan satu kekuatan yang agak pinggir dan berpegang pada pandangan bahwa Islam harus membatalkan (merombak total) secara keseluruhan aspek keagamaan untuk merespon kehidupan modern.⁶ Kelompok kedua ini diwakili oleh nama-nama seperti Muḥammad Sa'īd al-'Asmāwī, Faḥrur Raḥmān, dan Muḥammad Shaḥrūr.

Nama yang pertama, Sa'īd al-'Asmāwī akan dieksplorasi pemikiran hukumnya, namun dalam subyek yang spesifik seperti ditunjukkan dalam judul tulisan ini. Salah satu subyek kajian yang menjadi bidikan al-'Asmāwī adalah jilbab. Jilbab atau permasalahan yang meliputinya seringkali ditarik ke beragam arah sesuai dengan 'tujuan' seorang pemikir, atau komunitas tertentu untuk tujuan-tujuan tertentu pula. Salah satu dari berbagai arah atau tujuan itu adalah bahwa wilayah-wilayah pemikiran keagamaan dicampur-aduk dengan ungkapan-ungkapan shari' melalui warisan 'cerita' dan keyakinan tradisional yang beredar di masyarakat (*folklore*)⁷ yang membawa pada sulitnya membedakan antara realitas dan 'dugaan' (*al-wahm*). Pada tataran tertentu *folklore* ini menjadi 'bagian' dari aspek-aspek kemasyarakatan (*al-muwāza'āt al-ijtimā'iyah*). Masalah jilbab ini, sebagai bagian dari permasalahan *al-hijāb* merupakan salah satu bentuk 'pencampuradukan' pemikiran keagamaan dengan *folklore*, dan pada perjalanan selanjutnya masyarakat berpendapat bahwa *al-hijāb* termasuk di dalamnya jilbab merupakan sebuah kewajiban –agama- Islam, sedangkan pada wilayah masyarakat yang lain menegaskan bahwa *al-hijāb* merupakan shi'ar politik⁸ yang di Indonesia mungkin ditunjuk-

⁶Tema detail kajian ini lihat Wael B. Ḥallāq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 307-388.

⁷Muḥammad Sa'īd al-'Asmāwī, *Ḥaqīqat al-Hijāb wa Ḥujjiyat al-Ḥadīth* (Mesir: Maktabah Madbūfī al-Ṣaghīr, 1995), 5 dan selanjutnya disebut al-'Asmāwī *Folklor*; traditional stories and beliefs. *Folklore* merupakan cerita dan keyakinan tradisional -yang beredar dalam masyarakat tertentu. Lihat Ano, *English Dictionary for Student* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1992) untuk kata *folklore*.

⁸Al-'Asmāwī, *Ḥaqīqat al-Hijāb*, 6.

kan oleh partai politik tertentu untuk menunjukkan ‘identitas’nya. Jika kata (*al-ḥijāb*) dan jilbab, *Khimār*, *muqna*’ dan mungkin ada kata lain yang memiliki famili makna dengannya berkaitan secara substansial dengan pernyataan bahwa rambut wanita –termasuk budaya ‘gelungan’ orang Jawa- merupakan bagian dari aurat atau tidak? Maka pada tulisan ini akan dieksplorasi pemikiran al-‘Asmāwī seputar permasalahan tersebut.

SHARI’AH

Sebuah kata termasuk kata shari’ah bukanlah entitas dunia yang dapat berbicara dengan sendirinya yang mampu menunjukkan makna dan maksudnya, ia merupakan susunan obyek yang maknanya ‘dibentuk’ dari ranah sosial, diambil dari definisi sosial.⁹ Kata shari’ah, menurut al-‘Asmāwī, telah ada dalam bahasa Arab sebelum al-Qur’ān diturunkan. Dari sisi sejarah, ternyata dapat ditemukan kata yang memiliki makna yang ‘sama’ atau mirip dengan kata shari’ah yang ada dalam al-Qur’ān. Kata ini akan dieksplorasi melalui kajian sejarah, khususnya munculnya kata ini dalam kitab Taurat dan Injil, sebelum memahami maknanya dalam bahasa Arab yang dipakai dalam al-Qur’ān¹⁰ versi al-‘Asmāwī.

Shari’ah yang dalam bahasa Inggris diartikan sebagai *canonical, law of Islam*,¹¹ atau sebagai sebuah terminologi teknis (*terminus technicus*) dapat diartikan *the canon law of Islām* (aturan hukum Islam, *the totality of Allah’s commandments*).¹² Kata ini dari sisi terminologi juga digunakan secara identik dengan kata *ḥukm-ahkām*, sinonim dengan kata *shir’a* yang digunakan untuk makna yang merujuk pada sebuah kebiasaan masyarakat (*custom*), pada masa-masa belakangan menjadi sebuah hal yang mutlak (*absolute*),¹³ menjadi

⁹Al-‘Asmāwī, ‘*Uṣūl al-Shari’ah*’, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2012), 3.

¹⁰*Ibid.*, 8.

¹¹Kata ini (shari’ah) merupakan bentuk *singular*, bentuk *plural*nya *sharā’i*’ dapat berarti *water hole, drinking place; approach to a water hole; law* atau *the revealed, or canonical, law of Islam*. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (ed.) J. Milton Cowan (London: Macdonald & Evans Ltd., 1974), 466.

¹²Carra De Vaux, “Shari’a”, *The First Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7, (ed.) M. Th. Houstma, et al. (Leiden: E.J. Brill, 1987), 320.

¹³Derivasi kata shari’ah, *shāri*’ digunakan untuk merujuk kepada Nabi Saw. sebagai penyampai (*preacher*) shari’ah, namun kata ini lebih sering diaplikasikan untuk Allah sebagai ‘pemberi’ hukum. *Ibid.*

aturan hukum baku yang mengikat masyarakat Islam. Kata benda jadian (*maṣḍar*) dari kata kerja lampau (*māẓi*) *shara'a* yang memiliki beragam makna sebagaimana diurai di atas pada dasarnya dihubungkan dengan kata agama dan hukum agama.¹⁴

Kata ini lebih lanjut dikenal oleh masyarakat penutur bahasa Arab Timur Tengah didesain secara total untuk agama-agama yang berdasar pada ranah kenabian (*prophetic religion*), karenanya frasa-frasa umum seperti *sharī'at Mūsā*, *sharī'at al-Maṣīḥ* (*the law/religion of Moses or the Messiah*), *sharī'at al-Majūs* (*the Zoroastrian religion*), dan *sharī'atunā* yang berarti agama kita dan merujuk pada sejumlah sistem keyakinan monoteis selalu muncul dalam banyak kajian yang mengeksplorasinya.¹⁵ Dalam wacana masyarakat muslim, *sharī'ah* merujuk pada aturan-aturan yang mengatur kehidupan masyarakat muslim, diambil dari hal-hal yang prinsipil tidak saja dari al-Qur'ān, tetapi juga ḥadīth.¹⁶ Dalam pengertian tersebut kata *sharī'ah* diasosiasikan dengan *fiqh*, yang berarti diskusi akademik terkait dengan hukum Tuhan. Dalam ranah penggunaan sekuler yang luas, eksplorasi dan analisis leksikografi Arab tradisional, terdapat –paling tidak- lima penggunaan kata *sharī'ah*: kata *sharī'ah* yang terdapat di dalam al-Qur'ān; *sharī'ah* dalam literatur Yahudi dan Kristen; *sharī'ah* dalam literatur Islam; *sharī'ah* yang terkait dengan fikih; dan *sharī'ah* dalam tradisi leksikografi,¹⁷ yang agak mirip dengan apa yang dieksplorasi al-'Asmāwī.

Menurut al-'Asmāwī, kata *sharī'ah* atau kata yang mirip dengannya ditemukan dalam Taurat (literatur Yahudi), dan ditemukan pula dalam bahasa Ibrani, yaitu **השכס** yang dalam bahasa Arab diucapkan *taurāh*.¹⁸ Kata *sharī'at* disebut dalam kitab Keluaran yang menjelaskan kewajiban mengenai paskah dan berlaku tidak saja bagi penduduk asli, tetapi juga orang asing yang tinggal di

¹⁴Depaule J. Ch, "Sharī'ah", *The Encyclopaedia of Islam*, (ed.) C.E. Bosworth at al. Vol. 11 (Leiden: Brill, 1997), 321.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Kata *sharī'ah* dalam bentuk bahasa Ibrani ini disebutkan dalam Taurat sebanyak dua ratus kali, yang mengisyaratkan pada makna "kehendak Tuhan yang diwahyukan sebagai wujud kekuasaan-Nya atas segala perbuatan manusia." Lihat al-'Asmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah*, 8-9.

tengah mereka; kitab Imamat yang terkait dengan shari'at kurban sebagai sajian untuk Tuhan.¹⁹ Sejumlah kata yang terkait dengan beberapa hal di atas, sebagaimana eksplorasi yang dilakukan al-'Asmāwī, tidak berkaitan dengan shari'ah yang berarti peraturan –undang-undang- tetapi berkaitan dengan cara (*al-manhaj wa al-ṭ-ariqah*). Kata shari'ah dalam pengertian aturan –undang-undang- (*al-qānūn*) pertama kali muncul dalam Taurat Mūsā as. dalam kitab Daniel yang merujuk pada undang-undang Media dan Persia, dan karenanya tidak terkait dengan shari'ah Tuhan. Kata shari'ah yang merujuk pada shari'ah yang diterima Nabi Mūsā as. berada pada lima kitab pertama dalam Perjanjian Lama, yaitu kitab-kitab yang –menurut al-'Asmāwī, diduga memuat shari'ah, kewajiban, hukum, dan perintah yang diterima Nabi Mūsā as. yang berarti peraturan –undang-undang- (*al-qānūn*), yang secara umum berlaku untuk segala aturan.²⁰

Injil juga mengungkap shari'ah, tetapi bukan melalui kata yang sama. Kata shari'ah, menurut al-'Asmāwī, dapat 'dibandingkan' dengan kata *nāmūs*, berasal dari bahasa Yunani yang memiliki arti dasar, asas, landasan yang lurus (*qadhīb mustaqīm*) yang kemudian dimaknai dengan "perbuatan untuk meluruskan sesuatu." Selain digunakan untuk makna tersebut, kata ini juga digunakan untuk merujuk pada kata dasar yang digunakan sebagai 'pengokoh' dua bangunan, serta merujuk pada makna abstrak berupa aturan hukum, undang-undang, dan adat kebiasaan (*al-taqālid*).²¹ Dalam sejumlah teks Injil, bagi al-'Asmāwī, kata *namūs* mungkin diartikan sama dengan shari'ah. *Al-Masīh* tidak merubah shari'at Mūsā as., tetapi hanya mengganti makna-makna yang dimilikinya serta merubah dasar-dasarnya. Yang dimaksud shari'ah bagi *al-Masīh* adalah aturan dalam pengertian umum, karenanya ia berfungsi sebagai ruh agama, shari'ah Mūsā as. sebagai sebuah aturan yang sudah ada sebelum *al-Masīh*.²²

Shari'ah, dalam literatur Islam, dapat ditemukan tidak saja dalam al-Qur'an, tetapi juga dalam ḥadis. Kata shari'ah muncul

¹⁹Ada sejumlah shari'at kurban dalam Taurat yang terkait dengan kurban bakaran, sajian, penghapus dosa, penebus salah, penahbisian, dan keselamatan. *Ibid.*, 9-10.

²⁰Kajian lebih detail topik ini, termasuk ketika kata ini digunakan dalam Talmud. Lihat *Ibid.*, 15-18.

²¹Kajian singkat topik ini, lihat al-'Asmāwī, '*Uṣūl al-Shari'ah*', 18-19.

²²*Ibid.*, 19.

hanya satu kali dalam al-Qur'ān pada surat al-Jāthiyah: 18.²³ Arti ayat ini adalah: “Kemudian Kami jadikan kamu berada dia atas suatu shari’at (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah shari’at itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang tidak mengetahui.”²⁴

Kata ini dan kata lain seperti shara’ū dalam QS. al-Shu’arā’: 13 dan 21 dan shir’ah yang ditemukan dalam QS. al-Mā’idah: 48²⁵ belum menjadi istilah teknis, karena istilah teknis kata ini dikembalikan pada al-Qur’ān khususnya QS. al-Shu’arā’: 17 (versi penanggalan Nöldeke-Schwally) yang merujuk pada periode Makkah akhir.²⁶ Definisi lama kata shari’ah diberikan al-Ṭabāri melalui al-Qur’ān bahwa ia terdiri dari hukum waris, ḥadd hukuman, perintah dan larangan.²⁷ Dalam sistem –hukum- setelah itu kata shari’ah dan shar’u dipahami sebagai perintah Allah yang dikaitkan dengan aktivitas manusia, yang memiliki relasi dengan etika (adab dan akhlak), fikih, ilmu tafsir dan ḥadis. Namun seringkali kata ini digunakan bersinonim dengan kata fiqh, dan uṣūl al-fiqh dengan nama uṣūl al-shar’i. Menurut pandangan *orthodox*, shari’ah merupakan basis (*mansha’*) untuk menjastifikasi perbuatan baik atau buruk yang hanya datang dari Allah. Perintah shari’ah difokuskan untuk memenuhi bentuk-bentuk –tindakan- yang tampak dan telah ditentukan sebelumnya, dan sebagai justifikasi hukum segala tindakan yang didasarkan padanya, atau sebagai

²³Carra De Vaux, “Shari’a”, *The First Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7, (ed.) M. Th. Houstma, et al (Leiden: E.J. Brill, 1987), 321. Lihat juga al-‘Asmāwī, ‘*Uṣūl al-Shari’ah*, 19.

²⁴Mujamma’ Khādim al-Ḥaramain al-Sharīfain al-Malik al-Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Madīnah al-Munawwarah: Mujamma’, 1990), 817.

²⁵Al-‘Asmāwī, ‘*Uṣūl al-Shari’ah*, 10-20.

²⁶Model penanggalan turunnya ayat al-Qur’ān versi barat khususnya yang dikembangkan Teodor Nöldeke, Schwally, dan dikembangkan oleh Richar Bell, disempurnakan oleh Watt berbeda dengan versi Islam; namun QS. al-Nūr versi Nöldeke berada pada masa Madīnah, sama dengan versi Islam khususnya yang terdapat dalam *Muṣḥaf Uthmānī* yang termasuk surat *madāniyah*. Surat-surat al-Qur’ān yang diturunkan pada periode Madīnah tidak menunjukkan perbedaan yang mencolok dengan periode Makkah akhir, gaya bahasa relatif sama, namun Nabi Saw. Telah dikenal oleh seluruh komunitas, dan wahyu memuat hukum-hukum dan aturan-aturan bagi komunitas Islam. Seringkali masyarakat (orang-orang tertentu) menjadi bidikan langsung wahyu. Beberapa komentar terkait sejumlah peristiwa disebutkan dan membuatnya lebih jelas.. Lihat W. Montgomery Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970/7), 108- 120 khususnya 109-111. Lihat juga. Vaux, “Shari’a”, 320.

²⁷Voux, “Shari’ah”, 320.

putusan peradilan (*judicial verdict*) yang difokuskan pada hal-hal luar (*external circumstances*) yang kontradiktif dengan kesadaran dan perasaan keagamaan sebagai tanggung jawab pribadi dalam hubungannya dengan Allah.²⁸

Karena alasan inilah kata *sharī'ah* bukanlah 'hukum' dalam pengertian modern, karena ia memuat hal yang jauh lebih banyak dari pada yang ia miliki. Ia memuat sebuah doktrin yang sempurna dari etika agama, politik, sosial, kehidupan privat dan publik -dan banyak hal- 'tanpa batas'. Kata ini, sebagaimana diurai Voux, dapat dikelompokkan menjadi dua kategori utama sesuai dengan subyek kajian: (1) aturan-aturan yang terkait dengan ibadah dan kewajiban ritus (*regulations relating to worship and ritual duties*); (2) aturan-aturan dasar hukum dan politik (*regulations of a juridical and political nature*).²⁹ Dua hal ini benar-benar sesuai dengan pandangan komunitas muslim, walaupun yang pertama yang disebut sebagai *ibādah* sangat terkait dengan hubungan individu dengan Allah.

Pada satu sisi, *sharī'ah* ini, menurut al-'Asmāwī, berarti metode (al-manhaj) atau cara (al-ṭarīqah), namun di sisi yang lain ia berupa –seperti yang ditegaskan Voux, “agama yang berisi berbagai perintah yang digariskan Allah seperti shalat, puasa, zakat, haji, dan segala amal perbuatan yang baik,” semua bentuk peraturan agama selain hukum mu'āmalah.³⁰ Namun, bagi al-'Asmāwī, kata *sharī'ah* dalam ranah fikih Islam telah mengalami perubahan makna sebagaimana kata “Taurat” dalam tradisi Yahudi. *Sharī'ah* yang semula dapat berarti cara, metode berubah dan berarti menjadi jalan agama, aturan *ibādah*, legislasi hukum, dan mu'āmalah. Hal ini membawanya pada makna bahwa ia merupakan semua hukum agama, aturan *ibādah*, legislasi hukum, dan mu'āmalah; semua yang termuat dalam ḥadis Nabi Saw.; semua pendapat para juris Islam (*fuqahā'*), mufassir, pandangan para komentar, dan ajaran-ajaran tokoh agama.³¹ Karena itu sumber-sumber hukum *sharī'ah*, bagi al-'Asmāwī, telah melampaui kata *sharī'ah* yang ada dalam al-Qur'ān dan ḥadis Nabi Saw., bahkan melampaui *ijmā'* dan *qiyās*.

Kerangka teori al-'Asmāwī pada dasarnya ingin membedakan antara agama sebagai ide murni dengan pemikiran yang ber-

²⁸*Ibid.*, 321.

²⁹*Ibid.*

³⁰Al-'Asmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah*, 20.

³¹*Ibid.*, 23.

fungsi sebagai uraian detail terkait ide murni tersebut.³² Tujuan utama, pendekatan yang dianutnya, yaitu pendekatan liberalis, adalah memahami bahwa teks wahyu tidak tergantung pada suatu penafsiran literalis, tetapi lebih pada penafsiran terhadap semangat dan tujuan yang ada di balik bahasa khusus teks wahyu. Pemikiran agama adalah hasil pemikiran kreatif (ijtihad) manusia dan selalu terkait dengan masyarakat tertentu dalam waktu dan tempat tertentu pula serta sejarah yang melingkupi masyarakat tersebut yang akan tampak dalam beragam tema kajian, termasuk jilbab.

JILBAB DALAM PANDANGAN AL-‘ASMĀWĪ

Pandangan al-‘Asmāwī terkait masalah jilbab pada dasarnya menjadi bagian dari perdebatan dua *mainstream* pemikiran di Mesir pada tahun 90an, satu kelompok diwakili Ṭanṭawī dan kelompok lainnya diwakili al-‘Asmāwī. Kontroversi tersebut terjadi melalui media cetak³³ yang berbeda di Mesir. Pada kajian berikut akan dieksplorasi kajian masing-masing kelompok dengan beragam bangunan argumentasi yang ditawarkan.

Kelompok pertama diwakili oleh Ṭanṭawī yang juga mewakili pandangan tradisional yang membantah pemikiran al-‘Asmāwī. Kontroversi tersebut sejatinya menggunakan dasar teologis yang sama, yakni tiga (3) ayat dalam al-Qur’ān dan satu atau beberapa hadīth sebagai penguat argumentasi hukum yang mereka eksplorasi. Tiga ayat al-Qur’ān tersebut adalah QS.al-Aḥzāb:53; QS. al-Nūr: 31; dan al-Aḥzāb: 59.

Ayat pertama yang menjadi pembahasan tentang jilbab sbagi berikut:

“Yā ayyuhā al-lazīna ‘āmanū lā tadhkhalū buyūta al-Nabiy illā ‘an yu’dhana lakum ‘ilā ṭa’amin ghaira nādīrīna ‘ināhu wa lākin ‘izā du’itum fa ‘adkhalū fa ‘izā ṭa’imtum fa ‘antashirū wa lā musta’nisīna liḥadīthin, ‘Inna dhālikum kāna yu’dhī al-Nabiyya fayastahyī minkum, wa Allāhu lā yastahyī min al-ḥaqq, wa idhā sa’altumūhunna matā’an fa as’alūhunna min warā’i ḥijābin, dhālikum ‘aṭharu liqulūbikum

³²Wael B. Hallāq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Uṣūl al-Fiqh Madhhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat & Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), 345.

³³Kontroversi ini terjadi antara bulan April sampai dengan Juni tahun 1994 di sejumlah koran, majalah, dan jurnal yang berbeda. Lihat al-‘Asmāwī, *Ḥaqāiqat al-Ḥijāb wa Hujjiyat al-Ḥadīth* (Mesir: Maktabah Madbūlī al-Ṣaghīr, 1995), 25-43.

wa qulūbinna, wa mā kāna lakum ‘an tu’dhū Rasūl Allāhi wa lā ‘an tankihū ‘azwājahū min ba’dihī ‘abadan, ‘inna dhālikum kāna ‘inda Allāhi ‘aḍīmā.” QS. al-Aḥzāb: 53³⁴

Menurut, Ṭanṭāwī, ayat ini tidak semata-mata diperuntukkan bagi para isteri Nabi Saw. sebagaimana uraian al-’Asmāwī. Menurutnya, ayat ini juga dijadikan landasan hukum bagi para wanita mukmin karena permasalahan tersebut berkaitan dengan hukum shara’ (*al-hukm al-shar’iy*) yang mengajak pada kebaikan moral, dan tidak dapat dimasukkan pada wilayah *takhshīṣ*. Dalam ayat tersebut terdapat teks yang berbunyi “dhālikum aḥaru liqulūbikum wa qulūbihinna.” Yang, menurut Ṭanṭāwī, berfungsi sebagai *general ratio legis* (*‘illah ‘ammah*) yang menunjukkan pada keumuman hukum, yaitu bahwa semua laki-laki dan wanita dalam setiap masa dan waktu harus menjaga hati dan jiwa mereka. Secara tegas, ayat tersebut menunjukkan kewajiban –adanya- *ḥijāb* sebagai hukum yang berlaku umum, tidak hanya diperuntukkan bagi para isteri Nabi walaupun *lafad* teks ditujukan secara khusus bagi mereka (para isteri Nabi Saw.) bahwa keumuman *‘illah* berarti harus memperlakukan keumuman hukum.³⁵

Dalam ayat yang lain, yaitu QS. al-Nūr: 31:

“Wa qul li al-mu’mināti yaghḥuzna min abṣārihinna wa yaḥḥadna furūjahunna wa lā yubḍina zīnatahunna illā mā ḍahara minhā, wa al-yazribna bi khumurihinna ‘alā juyūbihinna. Wa lā yubḍina zīnatahunna illā li bu’ūlatihinna aw ābā’ihinna aw abā’i bu’ūlatihinna aw abnā’ihinna aw abnā’i bu’ūlatihinna aw ikhwānihinna aw banī ikhwānihinna aw banī akhawātihinna aw nisā’ihinna aw mā malakat aimānuhunna aw il-tābī’ina gairi ulī al-irbati min al-rijāli aw al-ṭ

³⁴“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali jika 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 Allāh 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) rasūl Allāh dan tidak boleh (pula) mengawini isteri-isterinya selamanya sesudah beliau wafat. Sesungguhnya perbuatan itu amat besar (dosanya) di sisi Allāh” QS. al-Aḥzāb: 53. Lihat al-Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 677.

³⁵Ṭanṭāwī juga menyitir imām al-Qurṭūbī yang tafsirnya banyak dijadikan landasan argumentasi al-’Asmāwī, Qurṭūbī, dalam mengurai problem kesembilan tafsir teks ayat di atas juga memasukkan semua wanita dari sisi makna yang dikandungnya. Lihat al-’Asmāwī, *Ḥaqīqat al-Hijāb*, 26.

ifli al-ladhīna lam yaḍharū ‘alā ‘aurāt al-nisā’i, wa lā yazribna bi arjulihinna liyu’lama mā yukhfina min zīnatihinna, wa tūbū ilā Allāhi jamī’an ayyuha al-mu’minūn la’allakum tufliḥūna,” QS. al-Nūr: 31³⁶

Ṭanṭāwī melihat teks ayat ini, tidak seperti al-’Asmāwī yang ‘mengabaikan’ penafsiran teks sebelum dan sesudahnya, sejatinya terfokus (*mahall al-shāhid*) pada *al-hijāb* “*wa lā yubḍina zīnatahunna illā mā ḍahara minhā*” yang ditafsirkannya “..... dan janganlah para wanita mukmin itu menampakkan aurat (‘perhiasan’) mereka kecuali wajah dan kedua telapak tangan mereka kepada selain para suami mereka atau” Fokus teks tersebut, bagi Ṭanṭāwī, adalah larangan menampakkan aurat pada laki-laki lain selain pengecualian yang disebut dalam teks ayat dengan alasan dikhawatirkan timbulnya fitnah. Terdapat beragam pendapat ulāmā’ terkait teks “*mā yaḍhuru min al-zīnah*”, Sa’īd ibn Jabīr, ‘Aṭā’ dan al-Awzā’ī menafsiri teks tersebut dengan *al-wajhu wa al-kaffāni*.³⁷ Karena secara umum aurat yang nampak adalah wajah dan dua telapak tangan tidak saja pada ranah ibadah, tetapi juga pada ranah budaya, maka kedua anggota badan inilah, bagi Ṭanṭāwī, yang lebih kuat karena alasan moral, kehati-hatian (*ikhṭiyāt*) dan membentengi dekadensi moral pada tiap masa.³⁸ Melalui argumentasi teologis tersebut, ia berkesimpulan bahwa para wanita muslimah harus menutupi aurat mereka; menutupi rambut mereka, menutupi leher serta dada mereka dengan kain ‘kerudung’ penutup (*khumur*).³⁹

³⁶“Katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangan mereka, dan memelihara kemaluan mereka, dan janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dada mereka, dan janganlah menampakkan perhiasan mereka kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putere-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung” QS. al-Nūr: 31. Al-Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 548.

³⁷Al-’Asmāwī, *Ḥaḳīqat al-Hijāb*, 27.

³⁸*Ibid.*

³⁹*Khumur (khimār-akhmirah)* menurut Wehr adalah *veil covering head and face of a woman*. Lihat Hans Wehr, *A Dictionary*, 261 dalam kamus *English Dictionary for Students*, kata *veil* berarti *light cloth which can cover a woman’s head or face*.

Dalil ketiga yang jadi kontroversi di Mesir pada tahun 1990an ini adalah QS. al-Aḥzāb: 59, sebagai berikut:

“Yā ayyuhā al-Nabiy qul li azwājika wa banātika wa nisā’i al-mu’minīna yudnīna ‘alaihinna min jalābībihinna, dhālika adnā an yu’rafna fa lā yu’dhaina, wa kāna Allāhu ghafūran raḥīmā.”⁴⁰

Ayat ini, menurut kelompok pertama yang diwakili Ṭanṭāwī, menjelaskan dengan tegas bahwa Allāh memerintah Nabi Saw. agar memerintah para isteri dan puterinya serta para wanita mukmin untuk menutupi seluruh anggota tubuhnya -yang dianggap aurat- supaya lebih dikenali, disamping membedakannya dengan pada budak (*imā’*) agar tidak mendapat gangguan dari orang-orang musyrik yang tidak bertanggungjawab, tidak memiliki moral karena ada ‘penyakit’ dalam hati mereka. Bagi eksponen ini yang dimaksud dengan *nisā’ al-mu’minīn* adalah para wanita tidak saja yang merdeka, tetapi juga para wanita budak, karenanya perintah memakai jilbab dikenakan bagi mereka semua tanpa ada pengecualian.⁴¹

Kontroversi antara dua kubu ulāmā’ ini sejatinya bukan pada ranah jilbab belaka, karena jilbab hanyalah rentetan kontroversi yang muncul karena –mungkin- ketidaksepakatan al-‘Asmāwī terhadap penafsiran Ṭanṭāwī pada beberapa hal, termasuk fatwanya terkait sewa rumah di Mesir saat itu.⁴²

Kelompok kedua yang diwakili Ṭanṭāwī berargumen bahwa ayat *al-hijāb* dalam QS. al-Aḥzāb: 35 sejatinya ‘audience’nya

⁴⁰“Wahai 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 dikenali, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allāh adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” QS. al-Aḥzāb: 59. al-Fahd, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 678.

⁴¹Al-‘Asmāwī, *Ḥaḳīqat al-Hijāb*, 28-29. Ṭanṭāwī juga menolak dua ḥadīth Nabi Saw. yang dijadikan al-‘Asmāwī untuk mempertahankan gagasan hukum yang dieksplorasinya.

⁴²Ketidaksetujuan al-‘Asmāwī dipicu karena “fatwa” yang tidak mengikat dijadikan landasan banyak masyarakat Mesir untuk menetapkan rentang waktu sewa rumah bagi para penyewa rumah di negeri ini. Menurut Ṭanṭāwī sewa rumah tidak boleh melebihi delapan atau sepuluh tahun, tanpa ada perpanjangan kontrak baru dengan harga baru pula, yang secara konstitusi diperbolehkan dan rentang waktu tidak ditentukan, boleh lima tahun, boleh kurang dari lima tahun atau lebih. Alasan ketidaksepakatan al-‘Asmāwī adalah bahwa Ṭanṭāwī mendasarkan fatwanya pada QS. al-Qaṣas: 27 yang sejatinya berkaitan dengan cerita Nabi Mūsā as. dengan Nabi Shuayb as. dan kedua puterinya (Ṣafira dan Ṣafūra) yang intinya pada teks delapan dan sepuluh tahun. *Ibid.*, 35.

adalah orang-orang mukmin; kata *hijāb* dari sisi bahasa atau budaya (*lughatan wa 'urfan*) pada masa diturunkannya al-Qur'ān berarti *al-sātir* –melalui *lisān al-'Arab-* al-'Asmāwī menjelaskan bahwa kata *hijāb* berarti *sātir* sesuai dengan *asbab al-nuzūl* ayat tersebut. Ayat tersebut, baginya, diturunkan khusus pada para isteri Nabi Saw. dengan tujuan untuk menempatkan para isteri beliau di belakang *sātir* agar tidak dapat melihat para laki-laki mukmin dan tidak dapat dilihat mereka.⁴³ Ayat ini turun berkaitan dengan 'pesta nikāh' Nabi Saw. dengan Zainab binti Jahsh (*imra'at Zayd*), tatkala Nabi Saw. mengundang banyak orang. Namun ketika para tamu undangan pesta nikah ini telah selesai menyantap hidangan, terdapat sebagian undangan yang tetap di tempat dan bercengkrama di rumah Nabi sampai Zainab memalingkan wajahnya ke dinding, dan nabi merasa berat –untuk meminta mereka pulang-, karena kasus itulah ayat ini turun. Al-Qurṭūbī menafsirkan teks ini dengan perintah untuk makan hidangan pesta nikah, namun setelah selesai diperintah untuk segera pulang, bukan tetap duduk lama sambil bercengkrama.⁴⁴ Secara garis besar ayat ini menjelaskan tiga hal: (1) Ayat ini terkait dengan tatacara orang mukmin tatkala berada pada pesta hidangan nikah Nabi Saw.; (2) Perintah untuk meletakkan *sātir* yang berfungsi untuk memisahkan para isteri Nabi Saw. dengan laki-laki mukmin; (3) Larangan untuk tidak menikahi isteri Nabi Saw. setelah beliau wafat. Eksplorasi al-'Asmāwī sampai pada penjelasan bahwa ayat ini, jauh atau dekat, tidak sampai pada sebuah kewajiban untuk menutup kepala wanita mukmin, karena kata *ghīṭā'*, 'penutup' kepala tidak tepat jika digunakan sebagai pengganti kata *hijāb*.⁴⁵ *Ratio legis (illat al-hukm)* ayat ini sejatinya tidak terkait dengan urusan agama, dan karenanya tidak dapat dikaitkan dengan persoalan agama karena *hijāb* yang berarti *sātir* memiliki implikasi makna '*ilmī*'.⁴⁶

Dalam kontroversi ayat kedua QS. al-Nūr: 31, al-'Asmāwī menegaskan bahwa para wanita pada masa Nabi Saw. menutupi kepala

⁴³*Ibid.*, 36.

⁴⁴Ada satu atau dua versi *sabab al-nuzu>l* lain yang dimunculkan al-'Asmāwī, kajian singkat topik ini, lihat. *Ibid.*, 14.

⁴⁵Argumen al-'Asmāwī walaupun tidak panjang karena hanya dua atau tiga halaman saja, namun cukup dapat mewakili sanggahannya terhadap makna *hijāb* yang tidak sama dengan kata *ghīṭā'*. Beberapa statemen al-Asmāwī masih nampak bahasa media, bukan jurnal ilmiah. Lihat. *Ibid.*, 36-37.

⁴⁶*Ibid.*, 36.

mereka dengan *khumur* atau kain semacam kerudung (*muqna'-maqāni'*) untuk menutupi kepala mereka, namun dada atas dan leher tidak tertutupi. Ayat tiga-puluh satu surat *al-Nūr* tersebut, menurut Al-'Asmāwī memerintahkan mereka untuk menutupi dada karena dianggap 'aurat sebagai ganti adat (budaya masyarakat waktu itu). Namun ayat, sebagaimana tampak dengan jelas, menunjukkan bahwa hal tersebut merupakan gaya atau mode pakaian yang sudah umum (*uslūb⁴⁷ malbas kāna shā'i'an*) dengan tujuan menutup dada agar tidak nampak, tidak sampai pada memakai penutup untuk menutupi kepala. Lebih jauh, al-'Asmāwī menjelaskan bahwa pakaian (*malbas*) merupakan bagian dari permasalahan *al-'urf*, sebuah kebiasaan (*traditional, conventional, usual, common, customary, dan habitual*) dan adat atau budaya masyarakat tertentu (*al-'ādāt*), bukan merupakan urusan kewajiban (*al-furūz*) dan ibadah.⁴⁸ 'Aurat yang menurut Ṭanṭāwī harus ditutupi kecuali wajah dan tangan disanggah al-'Asmāwī dengan menyatakan bahwa hal tersebut, bersama-sama dengan banyak permasalahan lain termasuk di antaranya adalah rambut dan suara wanita, masih menjadi perselisihan para juris Islam klasik. Jika rambut, suara, dada, dan leher merupakan aurat maka seorang laki-laki tidak boleh melihat aurat tersebut; wanita muslimah tidak boleh bekerja di luar rumah; wanita muslimah tidak memiliki hak untuk bersosialisasi dengan para laki-laki di berbagai tempat, di jalan raya serta tempat-tempat transportasi lainnya.

Illat al-ḥukm dalam surat *al-Nūr* ayat 31 di atas, menurut al-'Asmāwī dapat berupa: (1) ia berkaitan dengan kebiasaan masyarakat saat turunnya ayat, (2) *Illat al-ḥukm* yang paling valid dari ayat ini adalah untuk membedakan antara para wanita mukmin dengan wanita non-mukmin yang membuka dada mereka dalam pakaian, dan hal ini disamakan al-'Asmāwī dengan ḥadīth Nabi Saw. yang ditujukan bagi para laki-laki *Ikhfāu al-shawāriba wa akhliqū al-lihya*, dan ḥadīth ini hampir disepakati para juris Islam klasik sebagai ḥadīth yang berlaku temporer.⁴⁹ Kesimpulan akhir Al-'Asmāwī adalah bahwa tujuan utama dari ayat tersebut,

⁴⁷*Uslūb – Asālib* menurut Wehr memiliki makna beragam, ia dapat berarti *method, way, procedure; course; manner; mode, fashion; style* dan beberapa makna lainnya. Lihat Wehr, *A Dictionary*, 420.

⁴⁸Al-'Asmāwī, *'Usūl al-Sharīah*, 37.

⁴⁹*Ibid.*, 16.

termasuk ḥadīth Nabi Saw. di atas, adalah untuk membedakan antara para wanita mukmin dengan wanita non-mukmin dan antara laki-laki mukmin dengan laki-laki non-mukmin, dan hukum yang berlaku adalah temporer, terkait dengan masa tertentu selama fungsi itu dapat dijadikan parameter pertimbangan, bukan hukum yang berlaku selamanya.

Kontroversi ayat terakhir yang menjadi perdebatan, sebagaimana teks di atas adalah QS. al-Aḥzāb: 59. Sabab al-nuzūl ayat tersebut adalah kesamaan atau tumpang-tindihnya (*al-tabadhdhul*) kebiasaan para wanita Arab masa itu dengan kebiasaan para wanita budak (pada masa ketika masih berlangsungnya perbudakan), yakni bahwa mereka sama-sama membuka wajah mereka. Para wanita tidak saja yang muslimah, tetapi juga yang budak pada masa Nabi Saw. membuang hajat, mandi, dan keperluan yang semacamnya tidak dilakukan di kamar mandi atau kakus (WC) (*al-kunūf, dawrāt al-miyāh*) yang berada di dalam rumah seperti sekarang ini –karena memang budaya masa itu masih relatif tradisional–, tetapi mereka melakukannya jauh di luar rumah, di tempat semacam MCK umum saat ini, namun berada di tanah lapang. Karena aktivitas tersebut dilakukan jauh di luar rumah, di tanah lapang, maka terdapat sebagian laki-laki yang tidak bertanggung jawab ('hidung belang'), kurang ajar, biadab atau *al-fujjār*⁵⁰ mengganggu para wanita mukmin yang merdeka karena dianggap budak atau wanita lacur. Karena itu ayat di atas tidak difungsikan sebagai sebuah beban kewajiban agama melainkan sebagai bentuk deferensiasi antara wanita mukmin yang merdeka dengan wanita budak dan wanita 'lacur' agar tidak diganggu lagi oleh laki-laki yang tidak bertanggung jawab.

Hal lain yang mungkin tidak kalah pentingnya untuk dieksplorasi di sini adalah sebuah kajian terkait dengan ranah '*uṣūl al-fiqh*. Dalam ranah kajian keilmuan ini, paling tidak terdapat sebuah konsep yang dapat dipertimbangkan dalam hubungannya dengan *ḥijāb* atau jilbab yang menjadi kontroversi di atas. Membincang sebuah kajian hukum khususnya dalam Islam, maka penetapan sebuah hukum yang didasarkan atas sumber hukum Islam al-Qur'ān dan al-sunnah tidak lepas dari *illah*. *Illat al-ḥukm* atau *ratio legis* dalam

⁵⁰Hans Wehr memberikan makna beragam terkait kata ini, *fājir – fujjār: libertine, profligate, debauchee, roué, rake; adulterer; liar; insolent, impudent, shameless, dan brazen*. Lihat Wehr, *A Dictionary*, 697.

'*uṣūl al-fiqh* selalu dependen dengan –diberlakukannya- hukum. 'dependensi' hukum dengan *ratio legis* membentuk kaidah hukum yang berbunyi *al-ḥukm yadūru ma'a al-illati wujūdan wa 'adaman*. Dependensi tersebut membawa pada pemahaman sebagaimana diungkap dalam *Ḥaḳīqat al-ḥijāb wa ḥujjiyat al-ḥadīth*. Jika *ratio legis* dapat ditemukan dalam sebuah hukum, maka hukum tersebut dapat diberlakukan⁵¹ dan mengikat, namun apabila *ratio legis* telah tidak ada atau tidak dapat ditemukan –karena alasan tertentu- maka hukum yang ada mesti ditiadakan atau dihapus, walaupun dari sisi teks masih tetap ada. Pada kasus kontroversi jilbab ini *ratio legis* ketiga ayat yang jadi fokus utama perdebatan adalah: (1) ayat pertama menegaskan pada sisi 'moralitas' individu dalam suatu masyarakat tertentu, khususnya pada masa Nabi Saw. dan terkait dengan 'hidangan pesta nikah' ...dst; (2) ayat kedua memiliki *ratio legis* yang menjelaskan diferensiasi antara wanita mukmin dengan wanita non-mukmin yang berlaku temporal; (3) ayat terakhir berkaitan dengan *ratio legis* yang mengurai diferensiasi antara wanita mukmin yang merdeka dengan budak wanita dan wanita lacur.

Ketiga hal tersebut, dalam konteks Indonesia bahkan dunia saat ini sudah sulit atau bahkan tidak ada budak yang ditemukan. Egalitarianisme dan humanisme yang juga jadi basis ajaran Islam sudah tidak mengizinkan lagi perbudakan, *human trafficking*, atau hal lain yang memiliki makna yang relatif sama. Walaupun dalam kasus-kasus tertentu seperti prostitusi masih sulit untuk diminimalisir atau bahkan dihapus dari muka bumi, karena wilayah ini (baca:prostitusi) merupakan 'profesi' yang paling tua yang dimiliki manusia seumur dengan keberadaan manusia itu sendiri. Jilbab di mata masyarakat Indonesia juga menjadi sebuah hal yang *debatable* tergantung siapa dan kelompok masyarakat mana yang memaknainya. Bagi satu masyarakat, jilbab, kerudung atau apapun namanya merupakan produk budaya yang dapat dimodifikasi sesuai dengan lingkungan masyarakat tersebut. Namun, bagi masyarakat lain mungkin dimaknai seperti apa yang diyakini Ṭanṭāwī, bahkan dijadikan tidak saja simbol agama dan ketaatan seseorang khusus-

⁵¹Statemen di atas agak berbeda dengan teks yang diurai al-'Asmāwī, karena dalam teks asli tertulis sebagai berikut: “*Inna al-ḥukma yadūru ma'a al-'illati wujūdan wa 'adaman*.” “*fa'in wujida al-ḥukmu wujidat al-'illah, wa idhā intafat al-'illah intafā (ay rufi'a) al-ḥukmu*.” Lihat al-'Asmāwī, *Ḥaḳīqat al-Hijāb*, 18.

nya wanita tetapi juga sebagai simbol politik seperti yang diungkap al-'Asmāwī dalam masyarakat Mesir.

PENUTUP

Kontroversi jilbab yang terjadi di sejumlah media cetak Mesir pada dekade 90an antara kelompok konservatif yang diwakili Ṭanṭāwī dengan kelompok 'liberal' yang diwakili al-'Asmāwī sejatinya imbas dari beragam permasalahan, khususnya hukum positif Mesir terkait kontrak sewa rumah yang seharusnya mengikat, namun seringkali tidak dijadikan pijakan masyarakat karena ada fatwa yang memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Kontroversi yang terjadi terkait dengan jilbab ini pada dasarnya tertumpu pada wilayah *ratio legis*; satu kelompok (konservatif) memaknai bahwa *ratio legis* yang berlaku pada semua ayat adalah umum, dan karena itu berjilbab bagi wanita muslimah yang sudah mencapai usia dewasa merupakan sebuah kewajiban agama. Kelompok lain, diwakili al-'Asmāwī menegaskan bahwa jilbab bukan sebuah kewajiban agama karena *ratio legis* ketiga ayat yang dijadikan landasan argumentasi hukum sudah tidak ada lagi, ia (jilbab) merupakan produk budaya yang menjadi trend dan kebiasaan masyarakat waktu itu, dan dalam wilayah masyarakat yang berbeda dapat dimodifikasi dalam beragam mode.

Masing-masing pemikiran keagamaan kelompok di atas merupakan hasil pemikiran kreatif (*ijtihād*) manusia yang salah satunya berbentuk fatwa. Fatwa merupakan wilayah hukum, di Indonesia, yang tidak mengikat dan dapat dijalankan atau tidak sama sekali. Contoh di Indonesia yang barangkali sesuai untuk kasus ini adalah model 'gelungan' orang Jawa, atau rambut yang dibiarkan terbuka tanpa penutup sama sekali. Hal ini dapat dibenarkan karena sebuah ijtihad tidak dapat menghapus ijtihad lain yang *nota bene* sama-sama tidak mengikat pada masyarakat.

Melalui teori lain, khususnya *maqāsid al-sharī'ah* para jurist klasik, mungkin dua kontroversi ini dapat didamaikan. Teori al-Juwayni, al-Ghazālī atau lainnya dalam ranah ini –mungkin- dapat dijadikan pisau analisis namun dengan eksplorasi yang agak panjang melalui tulisan lain.

DAFTAR RUJUKAN

- Al-'Asmāwī, Muḥammad Sa'īd. *'Uṣūl al-Sharī'ah*. terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Al-'Asmāwī, Muḥammad Sa'īd. *Ḥaḳīqat al-Ḥijāb wa Ḥujjiyat al-Ḥadīth*. Mesir: Maktabah Madbūlī al-Ṣaghīr, 1995.
- Al-Fahd, Muḥamma' Khādīm al-Ḥaramain al-Sharīfain al-Malik. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Madīnah al-Munawwarah: Muḥamma', 1990.
- Ano. *English Dictionary for Student*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1992.
- Boulatta, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University of New York Press, 1990.
- Ch Depaule, J. "Sharī'ah", dalam *The Encyclopaedia of Islam*. (ed.) C.E. Bosworth at al. Vol. 11. Leiden: Brill, 1997.
- Ḥallāq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam*. terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Mas'adi, Ghufron A. *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo, 1998.
- Nasr, Sayyid Hossein. *Islam: Agama, Sejarah dan Peradaban*. terj. Koes Adiwijayanto. Surabaya: Risalah Gusti, 2003.
- Vaux, Carra De. "Sharī'a", dalam *The First Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7, (ed.) M. Th. Houstma, et al., Leiden: E.J. Brill, 1987
- Watt, W. Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970/7.
- Watt, William Montgomery. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*. terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. (ed.) J. Milton Cowan. London: Macdonald & Evans Ltd., 1974.