BAB III

BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN

MUHAMMAD SA'ID AL-ASMAWI TENTANG *HIJAB*

A. Latar Belakang Pendidikan, Kiprah Sosial, dan Karya-Karya Intelektual Muhammad Sa'id al-Asmawi

Muhammad Sa'id al-Asmawi lahir di Kairo 1932. Sejak muda ia telah memiliki perhatian intensif terhadap pemikiran keislaman. Dari semenjak muda pula, ia sudah bergelut dengan bidang hukum dan perundang-undangan; baik secara akademik maupun karier, di mana dia memperoleh gelar sarjana hukum dari Cairo University pada 1954 dan dari Harvard University, USA. Ia adalah mantan hakim ketua pada Pengadilan Tinggi Banding *(Mahkamat Isti'naf al-Qahirah)* dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara *(Ra'is Mahkamat Amn al-Dawlah al-'Ulya),*[1]sebuah pengadilan khusus yang menangani kasus-kasus subversif dan perlawanan terhadap negara.[2] Di pengadilan ini, al-Ashmawi pernah mengadili orang-orang Islam radikal yang melakukan kampanye menentang otoritarianisme

[1] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar Iqra', 1983), 200. Lihat pula Hammis Syafaq, "Pemikiran Muhammad Sa'id al-Ashmawi tentang Penerapan Shari'at dalam Undang-undang Negara Mesir," dalam *Akademika: Jurnal Studi Keislaman,* vol. 16 (Surabaya: PPS IAIN SA, 2005), 31-48.

[2] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Nalar Kritis Syari'ah,* terj. Luthfi Thomafi (Yokyakarta: LKiS, 2004), 241.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemerintah Mesir.[3] Kini ia menjadi anggota Kejaksaan Agung Mesir.[4] Ia banyak andil dalam berbagai konferensi dan menulis secara luas dalam media massa Mesir, terutama masalah-masalah Islam, di sana ia menyerang keras ekstrimisme dan terorisme. Pemerintah menaruh perhatian pada kata-kata al-Ashmawi mengenai ekstrimisme keagamaan. Ia mendukung perdamaian dengan Israel, dengan pengecualian posisi Israel *vis a vis* orang-orang Palestina.[5]

Al-Ashmawi adalah figur pemikir yang hanya mengenyam pendidikan tinggi umum-sekuler. Karenanya ketika al-Ashmawi melekatkan pada dirinya gelar "Professor Bidang Teologi dan Shari‘ah Islam" *(al-Ustadh Muhadir fi Usul al-Din wa al-Shari'ah al-Islamiyah),*[6] langsung mendapat cibiran dari berbagai pihak, utamanya dari Muhammad 'Imarah. Mereka mengatakan, tidak ada satupun perguruan tinggi Islam yang akan mau menerimanya, dan kalau ada yang menerimanya, tentu itu merupakan perguruan tinggi Kristen atau sekuler, seperti Universitas Amerika di Kairo, Universitas California, Universitas Harvard, dan lain sebagainya.[7]

---

[3] Muhammad Sa‘id al-Ashmawi, "Syari'ah: Kodifikasi Hukum Islam" dalam *Islam Liberal,* ed. Charles Kurzman, terj. Bahrul Ulum et. al. (Jakarta: Paramadina, 2001), 39.
[4] al-Ashmawi, *Nalar,* 241.
[5] David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectual,* ter. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997), 88.
[6] al-Ashmawi, *Usul,* 200.
[7] Muhammad ‘Imarah, *Suqut al-Ghuluw al-‘Ilmani* (Kairo: Dar al-Sharuq, 1995), 9-10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ashmawi yang pernah mengklaim dirinya sebagai pencerah *(mustanir)* dalam gerakan pencerahan *(tanwir/enlightenment movement),*[8] merupakan salah seorang intelektual Muslim Mesir yang berpikiran liberal,[9] dan termasuk di antara daftar panjang nama-nama pemikir liberal Mesir sebelumnya, seperti Rifa'at al-Tahtawi (1801-1873), M. Abduh (1849-1905), Qasim 'Amin (1863-1908), ‘Ali Abd al-Raziq (1888-1966), Taha Husain (w. 1973), M. Ahmad Khalafullah (w. 1998), dan Hasan Hanafi (w. 1934).

Ide-ide al-Ashmawi yang liberal dan kontroversial seringkali memancing reaksi-reaksi keras dan menyulut amarah kalangan konservatif-ortodok, termasuk Rektor Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Tetapi al-Ashmawi masih beruntung dibanding tokoh-tokoh liberal dan kontroversial yang lain, ia hanya mendapat kecaman, tidak sampai dibunuh oleh ekstrimis Islam seperti dialami oleh Faraj Fuda (1992) atau diceraikan dari isterinya dengan dakwaan murtad dan diusir dari Mesir seperti dialami oleh Nasr Hamid Abu Zayd (1995). Saat ini, Abu Zayd mengasingkan diri bersama isterinya di Leiden, Belanda.

Al-Ashmawi menyadari bahwa pemikiran-pemikirannya sangat kontroversial, terutama bagi kalangan Islamiyin yang masih memasyarakat luas di Mesir, sehingga ia sangat menjaga keamanan dirinya. Ia tidak mudah meninggalkan

---

[8] Baca pernyataan al-Ashmawi yang penuh semangat dalam menyanjung dirinya, misalnya dengan idiom: *al-ijtihad, al-aqlaniyah* dan *al-tanwir;* dan memaki para oposannya dengan idiom: *al-talfiq al-madhabi, al-muzayyifun li al-faz, al-mubtadi'un li al-manahij.* 'Imarah, *Suqut,* 11. Lihat Muhammad Sa’id al-Ashmawi, *Ma‘alim al-Islam* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1989), 7-10.

[9] Islam liberal adalah istilah Charles Kurzman dalam bukunya yang terkenal *Liberal Islam: A Source Book.* Lihat Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nomor telepon apalagi untuk orang-orang yang baru dikenalnya. Namun demikian, dalam setiap bukunya, ia menyertakan alamat. Ia sengaja melakukannya agar orang yang ingin menemuinya atau mengkritiknya bisa berkirim surat.[10]

Sungguh, mengintrodusir sebuah pemikiran substantiv-liberal di tengah menguatnya ancaman teror kelompok-kelompok Islam radikal-ekstrim, seperti yang terjadi di Mesir, memerlukan modal keberanian pemikirannya. Mungkin karena sikap dan pemikirannya yang berani inilah, Charles Kurzman terdorong untuk memasukkan nama al-Ashmawi dalam deretan para tokoh pemikir Islam Liberal dunia, seperti yang terekam dalam bukunya yang sangat tersohor, *Liberal Islam*. Namun, menurut Azyumardi Azra dalam artikelnya *al-Ashmawi and Substantive Islam: Indonesian Path to Democracy* (1999), pemikiran al-Ashmawi hanya bisa disandingkan dengan substantivisme pemikiran Abdurrahman Wahid.[11]

Dalam dunia intelektual, al-Ashmawi sering mengisi ceramah-ceramah dalam berbagai diskusi, baik nasional maupun internasional. Ia pernah mengisi ceramah-ceramah di American University di Kairo, Harvard University, Princeton, Tempel, Marshall, dan beberapa perguruan tinggi di Eropa.[12]

Di samping itu, al-Ashmawi telah menulis lebih dari 20 buku dalam bahasa Arab, Inggris dan Prancis dengan tema-tema seputar hubungan agama dan Negara,

---

[10] M. Arif Hidayat, "Gus Dur dan Gurunya," dalam *Yahoo.com* (www.kmnu.org.copyright©nu mesir), 1.
[11] Abdul Muqsith Ghazali, Musoffa Basyir Rasyad, "Menolak Islam politik" dalam *Tashwirul Afkar: Deformalisasi Shari'ah,* 12 (Jakarta: LAKPESDAM NU, 2002), 174-181.
[12] al-Ashmawi, *Nalar,* 241.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerukunan umat beragama, shari'ah Islam, dan tema-tema penting lainnya. Beberapa karyanya dalam bahasa Arab, antara lain:[13]

- *Tarih al-Wujudiyah fi al-Fikr al-Bashari*
- *Hasad al-'Aql*
- *Damir al-'Asr*
- *Jawhar al-Islam*
- *al-Shari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun al-Masri (Dirasah Muqarin)*
- *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadith*
- *Ma'alim al-Islam*
- *Ruh al-'Adalah*
- *Al-Islam al-Siyasi*
- *Al-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islam*
- *Al-Khilafah al-Islamiyah*
- *Ruh al-Din*
- *Jawahir al-Fikr*
- *Hayat al-Insan*
- *Al-'Aql Fi al-Islam.*

Tiga di antara karya-karya tersebut yang ditulis dalam bahasa Arab telah diterjemahkan ke dalam bahas Inggris, yaitu *Usul al-Shari'ah (Roots of Islamic Law), Ruh al-Din (Religion for The Future),* dan *al-Islam al-Siyasi (Islam and The*

[13] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1996), 303.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Political Order). Khusus buku yang terakhir ini, yakni *al-Islam al-Siyasi,* telah diterjemahkan juga ke dalam bahasa Prancis, yaitu *L'Islamisme Contre L'Islam.*[14]

Karya-karya lain yang ditulis al-Ashmawi dalam bahasa Inggris, antara lain:[15]

- *Development of Religion*
- *Islam and Religion*
- *Militant Doctrine in Islam.*
- *Religion For The Future.*

Sedangkan karya-karya lain yang ditulis al-Ashmawi dalam bahasa Prancis, antara lain:[16]

- *Contre L'Integrisme Islamisme*
- *Rifession Guiridica sul Problema della "Condificazione" della Shari'a.*

Al-Ashmawi adalah salah satu pemikir Mesir yang sangat mempengaruhi pemikiran Abdurrahman Wahid, Mantan Presiden RI ke-4 yang 8 tahun lebih muda dari al-Ashmawi (Gus Dur lahir 1940), khususnya mengenai hubungan agama dan Negara. Kedua tokoh ini banyak memiliki sisi kesamaan, tidak hanya dalam aspek intelektualitas, namun juga dalam aspek preferensi. Konon, keduanya sama-sama menyukai musik klasik.[17]

---

[14]Ibid.
[15] Ibid.
[16] Ibid., 304. Dan lihat al-Ashmawi, *Nalar,* 242.
[17] Periksa tulisan-tulisan Gus Dur tentang pemikiran politik al-Ashmawi dalam Abdurrahman Wahid, *Islam, Negara, dan Demokrasi,* ed. Imam Anshori Shaleh (Jakarta: Erlangga, 1999), 17-18, 37-44. Lihat juga Hidayat, *Gus Dur*, 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Corak Pemikiran Muhammad Sa'id al-Ashmawi

Untuk memperjelas bagaimana sebenarnya corak pemikiran al-Ashmawi, perlu dicatat terlebih dahulu bahwa sesungguhnya telah terjadi transformasi pemikiran yang luar biasa dalam diri al-Ashmawi. Tokoh ini sebelumnya merupakan tokoh moderat (bahkan konservatif), khususnya ketika melihat shari'ah dalam konteks kehidupan bernegara. Sebelum tahun 70-an, al-Ashmawi berpandangan bahwa shari'ah adalah sistem ajaran yang komprehensif, mencakup seluruh aspek kehidupan.

Menurutnya Nabi Muhammad saw. datang dengan mengusung *risalah ilahiyah* sebagai wujud respons langit atas problem bumi yang terjadi kala itu. Al-Qur'an merupakan sistem ajaran yang paripurna untuk kehidupan agama (privat) dan umum (publik), individu dan masyarakat, serta kaum pemimpin dan terpimpin. Al-Qur'an berfungsi sebagai pengikat seluruh aktivitas manusia untuk selanjutnya menuntunnya ke satu arah, yakni Allah SWT. Dengan pola tersebut, irama kehidupan menjadi terbina dan gerak alam semesta menjadi beraturan. Pendeknya, keseluruhannya itu menyatu dalam ketundukan, ketaatan, dan kepatuhan terhadap Allah SWT. Hal itu sekaligus membenarkan firman-Nya dalam surat al-Dhariyat/51 ayat 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku."[18]

[18] CD Program al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut al-Ashmawi, ibadah bukan hanya sebatas menjalankan kewajiban-kewajiban ritual semata, namun justru tingkat yang tertinggi adalah kesesuaian dan keselarasan perilaku kehidupan kita dengan sesama manusia dan dengan Allah SWT.[19]

Al-Ashmawi mengakui kompleksitas isi al-Qur'an yang menata seluruh aspek kehidupan manusia. Menurutnya ayat-ayat al-Qur'an mengandung penjelasan tentang dasar-dasar keyakinan *(usul al-'aqidah),* pokok ajaran *(arkan al-din),* mekanisme ritual-penyembahan *(nizam al-'ibadah),* sanksi-sanksi shara' *(hudud al-shar'i),* dan hukum-hukum interaksi antarsesama manusia *(ahkam al-mu'amalah).* Dapat disimpulkan, bahwa al-Qur'an mencover hampir semua sisi kehidupan manusia, walaupun tidak secara keseluruhan. Sunnah yang berisi perilaku dan ucapan verbal Nabi saw. yang terkait dengan agama dan shari'ah, berdiri mendampingi al-Qur'an. Karenanya ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks Sunnah berbicara tentang beragam isu dan persoalan yang pada intinya berorientasi kepada penataan dan pembinaan kehidupan publik. Ayat-ayat yang turun pada periode Makkah lebih terfokus pada persoalan agama yang berdimensi personal (privat), sedangkan pada periode Madinah lebih menekankan pada penjelasan ajaran agama yang berdimensi sosial (publik) atau - jika meminjam term modern - memaparkan

[19] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Damir al-'Asr* (Kairo: Dar al-Sina, 1992), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum perundang-undangan *(qanun)* yang menata hubungan warga dengan negara dan interkasi antarsesama warga.[20]

Demikianlah rangkuman corak pemikiran moderat al-Ashmawi pra 70-an yang kemudian setelah tahun 70-an berubah total menjadi liberal. Titik penting yang menandai revolusi pemikiran al-Ashmawi adalah publikasi bukunya, *Usul al-Shari'ah* (1979) oleh Musa Sobari dalam bentuk esai bersambung di Majalah *al-Akhbar* antara Juli 1979-Januari 1980. Inilah titik awal pergulatan pemikiran liberal al-Ashmawi versus pemikiran konservatif-ortodoks terutama yang datang dari tokoh-tokoh pemikiran Universitas al-Azhar.[21]

Pergeseran pemikiran al-Ashmawi di atas bukan sekedar bermakna perubahan corak wacana semata, tetapi lebih dari itu, sehingga menempatkannya sebagai penentang sekaligus penghadang gerakan politik shari'ah (politik Islam), sebagaimana hal itu diakuinya secara terbuka dalam dua bukunya, *al-Islam al-Siyasi,* dan *Ma'alim al-Islam.*[22]

---

[20] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Hasad al-'Aql* (Kairo: Dar al-Sina, 1970), 39, 64.
[21] 'Imarah, *Suqut*, 6-7
[22]al-Ashmawi mengungkapkan, "setelah dekade 70-an, propaganda penerapan shari'ah Islam memperoleh momentum dan sambutan luar biasa dari umat. Sayangnya, antusiasme mereka itu tidak dibarengi dengan pemahaman yang memadai tentang apa yang mereka perjuangkan (baca: shari'ah). Sehingga, muara dari "politik shari'ah" tersebut adalah formalisasi fiqh sebagai hukum positif, pembekuan seluruh perangkat perundang-undangan lama, dan pengubahan sistem peradilan yang telah ada." Lihat al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi,* 211-212. Dalam *Ma'alim al-Islam,* hal. 7, dia menyatakan, "sebagai respons perkembangan mutakhir di Mesir kala itu, kami menerbitkan *Usul al-Shari'ah* pada Juli 1979. Lantas diikuti dengan publikasi serangkaian esai di Jurnal *al-Akhbar* antara Juli 1979-Januari 1980. Di dalamnya, kami menjelaskan beberapa substansi shari'ah dan fiqh Islam kecuali dalam sejumlah kecil poin yang memang tidak mungkin dipublikasikan tanpa penyesuaian dan ijtihad yang matang."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sejak saat itu, al-Ashmawi - yang sebelumnya memandang Islam dan al-Qur'an sebagai sistem ajaran yang komprehensif untuk kehidupan privat dan publik, warga dan negara, individu dan masyarakat, dan meliputi seluruh aspek kehidupan - berbalik meruntuhkan bangunan pemikiran yang sebelumnya diyakini. Melalui tulisan-tulisannya, dia menegaskan bahwa tidak ada undang-undang *(qanun)* dalam Islam, bahkan dia mengklaim bahwa shari'ah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. adalah ajaran kasih sayang, dan jauh dari aspek hukum dan undang-undang. Karenanya dia menuding bahwa kelompok yang mengimani risalah Muhammad merupakan risalah hukum *(risalah tashri'iyah)* sebagai kelompok yang mengubah agama Islam menjadi Yahudi dan mengganti shari'ah Islam dengan ajaran Isra'iliyat.[23]

Al-Ashmawi mengkritik pengertian shari'ah yang dominan selama ini. Dalam pandangannya, umat Islam cenderung membatasi pengertian shari'ah pada hukum legal, berhubungan dengan mu'amalah, dan dijauhkan dari ibadah dan akhlak, padahal shari'ah itu meliputi tiga aspek; yaitu ibadah, akhlak, dan hukum-hukum mu'amalah.[24] Dalam bukunya yang berjudul *Usul al-Shari'ah,* ia menjelaskan bahwa shari'ah harus dipahami dengan makna etimologis *(al-lughawi)* saja. Menurutnya, upaya dengan mengembalikan shari'ah ke dalam makna etimologis merupakan usaha untuk meluruskan pemahaman kaum muslimin yang dinilainya kurang bisa

---

[23] al-Ashmawi, *Usul,* 178-180.
[24]Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Shari'ah al-Islamiyah wa al-Qanun al-Masri* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1996), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membedakan, antara shari‘ah yang merupakan ajaran Tuhan, dan fiqh yang merupakan hasil ijtihad para ulama. Hal tersebut dapat dilihat dari kalangan yang ingin menerapkan shari‘ah dalam undang-undang namun dengan menerapkan fiqh hasil ijtihad ulama idola mereka.[25]

Al-Ashmawi membatasi pengertian shari‘ah pada tataran etimologisnya, yaitu berarti *murid al-ma'* (sumber air), *tariq,* dan *sabil* (jalan), *al-manhaj* (metode).[26] Menurutnya, pemaknaan kata shari‘ah secara terminologis, yang berarti seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari al-Qur'an dan Sunnah, bukan merupakan arti yang dikehendaki oleh al-Qur'an, akan tetapi hal itu merupakan konstruksi sejarah seiring dengan perjalanan waktu, dan penyelewengan makna dari ayat-ayat al-Qur'an.[27] Shari‘ah menurutnya hanya sebagai prinsip, nilai, dan norma yang menjiwai hukum, bukan sebagai produk baku yang menutup diri dari transformasi realitas sosial dan dinamika internal umat.

Dengan memahami kata shari‘ah pada tataran etimologisnya, akan membuat shari‘ah selalu relevan dan fleksibel mengikuti dinamika masyarakat, dan tidak gagap dalam menghadapi modernitas. Sebaliknya, jika kata shari‘ah dipahami pada tataran epistemologis seperti yang ada selama ini, akan membuat shari‘ah menjadi sempit, karena terjadi pereduksian makna. Shari‘ah akan menjadi *rigid,* kaku,

[25] Ibid., 22. Lihat juga al-Ashmawi, *Usul*, 178-179.
[26] Ibid., 30, 178.
[27] Ibid., 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

stagnan, dan sulit berdialog dengan transformasi sosial dan perkembangan internal masyarakat.[28]

Menurutnya, sangat salah jika membawa makna shari'ah menjadi pendapat-pendapat para ulama fiqh dan fatwa-fatwanya. Karenanya ia menyarankan untuk membedakan antara shari'ah dan fiqh. Menurutnya, fiqh adalah deduksi, ekstrapolasi, dan tafsiran para ulama terhadap al-Qur'an dan Sunnah sepanjang sejarah Islam. Sedangkan shari'ah adalah metode atau jalan yang dibuat oleh Allah, yang terdiri atas nilai dan prinsip yang baku, dan berbeda dengan fiqh sebagai himpunan legislasi, lebih fleksibel dan mengikuti perkembangan masyarakat.[29] Shari'ah adalah ketetapan Tuhan yang dituangkan secara langsung di dalam al-Qur'an dan Hadith, sementara fiqh adalah bentuk penyimpulan dari al-Qur'an dan Hadith, atau ijtihad seorang muslim mengenai hukum, karenanya ketetapan-ketetapan fiqh tidak *ma'sum,* tidak sakral, tidak kontinu, sebab ia adalah hasil pendapat manusia yang muncul di suatu tempat dan zaman tertentu, yang bisa berubah sesuai dengan perubahan zaman.[30]

Menurut al-Ashmawi bahwa esensi shari'ah Nabi Idris adalah *din,* yakni iman kepada Allah dan *istiqamah* (kontinu) dalam menjalaninya; esensi shari'ah Nabi Musa adalah *haq,* yakni penetapan sanksi mengiringi pemberlakuan kewajiban dan penerapan hukuman atas setiap dosa; esensi shari'at Nabi Isa adalah *hubb* (cinta);

---

[28] Ibid., 178.
[29] al-Ashmawi, *al-Shari'ah,* 25.
[30] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedangkan esensi shari‘ah Nabi Muhammad saw. adalah *rahmah* (kasih sayang), yakni kerahmatan yang menyatukan antara kebenaran dan kasih sayang, menggabungkan antara hukuman dengan pengampunan, menyerasikan antara perilaku keutamaan dengan kebaikan.[31]

Menurut al-Ashmawi, sesungguhnya inti risalah Nabi Muhammad saw. adalah *rahmah* (kasih sayang), dan ini berbeda secara prinsipil dari risalah Nabi Musa, yakni *tashri‘*. Dasar dari penyimpulan karakteristik risalah Nabi Muhammad di atas adalah statemen Rasulullah saw.:

أَنَا نَبِيُّ الرَّحْمَةِ [32]

“Aku adalah nabi penebar kasih sayang.”

إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاَقِ [33]

“Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak.”

Jelas risalah Nabi Muhammad tidak seperti risalah Nabi Musa, sebab yang diembannya itu adalah risalah *rahmah* (kasih sayang) dan *risalah akhlak* (moral), di mana *tashri‘* (pengundangan hukum) dipandang sebagai unsur sekunder dan tidak fundamental di dalamnya. Identifikasi risalah Nabi Muhammad sebagai risalah tashri‘ merupakan sebuah kesalahan fatal yang bersumber dari ketidak-mengertian terhadap hakikatnya. Unsur hukum dan perundang-undangan ibarat hanya kulit ari jika dibandingkan dengan muatan ajaran kasih-sayang dan moral. Ironisnya,

---

[31] Ibid.179-180
[32] Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah: Kitab al-Ahkam* (Mesir: ‘Isa al-Babi al-Halabi, 1952), 235.
[33] Ibnu Hanbal, *Musnad Ahmad* (Mesir: al-Matba’ah al-Munirah, t.t.), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kecendrungan di atas merupakan realitas dominan dalam kesadaran dan ketaksadaran umat Islam selama ini. Hal itu sekaligus telah mengubah Islam menjadi bercorak Yahudi. Juga bermakna penggunaan logika *isra'iliyat* dalam memahami shari'ah Islam.[34]

Menurut al-Ashmawi, dengan kewafatan Nabi Muhammad, otoritas *tashri'* beralih dari Allah kepada umat. Sebab, kontak langit-bumi menjadi terputus dan tuntunan hadith dan prinsip-prinsip Allah SWT. juga berhenti. Atau dengan ungkapan lain, hukum prinsip-prinsip itu bersifat temporal, hanya berlaku di masa hidup Nabi Muhammad saw., dan menjadi kadaluwarsa seiring dengan kewafatannya.

Al-Ashmawi berpandangan bahwa prinsip-prinsip hukum shari'ah di wilayah *mu'amalah* adalah temporal, tidak permanent, dan tidak abadi. Sebab, hukum merupakan produk jaman tertentu (baca: historis) yang hadir sebagai jawaban atas realitas empirik suatu kelompok masyarakat (baca: lokal). Karenanya tidak heran, hukum publik itu terkait erat dengan situasi *(al-zuruf)* dan peristiwa-peristiwa *(munasabat)* sosial setempat. Jika situasi atau peristiwa yang melatarbelakangi lahirnya suatu hukum itu telah berubah, maka - logikanya - harus dilakukan ijtihad baru untuk merespon perkembangan mutakhir yang tengah berlangsung.[35]

---

[34] al-Ashmawi, *al-Islam,* 34-36.

[35] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islam* (Kairo: Madbuli Saghir, 1988), 55-56. Dalam Usul Fiqh konsepsi seperti ini dikenal dengan kaidah *al-hukm yaduru ma'a al-'illat wujudan wa 'adaman.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam bidang politik, al-Ashmawi berpendapat bahwa Allah SWT. menghendaki Islam sebagai agama *(din)* bukan sebagai politik *(siyasah).* Islam bersifat universal dan berlaku sepanjang waktu dan zaman, sementara politik adalah kebalikan dari itu. Mengalihkan domain agama pada ranah politik, hanya akan mempersempit ruang gerak dari agama itu. Agama akan bersifat ekslusif, temporal, picik dan sebagainya.[36]

Al-Ashmawi dengan penuh keyakinan mengatakan bahwa pada awalnya Islam adalah agama moral. Tugas pokok Nabi Muhammad saw. sebagai nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral kepada manusia bukan untuk tujuan politik kekuasaan. Apa yang disampaikan oleh sebagian orang bahwa Islam menganjurkan umatnya mendirikan Negara dengan sistem politik Islami yang mengacu kepada shari‘ah Islam adalah kesimpulan keliru yang ditarik dari realitas sejarah. Contohnya adalah sistem *khilafah.* Menurut al-Ashmawi, institusi *khilafah* yang oleh sebagian kalangan dipandang sebagai sesuatu yang mutlak, tak lebih merupakan konstitusi sejarah *(tashkil wa binyah al-tarikh)* yang menjulur jauh ke belakang mulai dari masa Abu Bakar dan Umar bin al-Khattab hingga era Umaiyah dan Abbasiyah. Data historis, lanjut al-Ashmawi, membuktikan bahwa suksesi kepemimpinan dan sistem pemerintahan yang dijalankan oleh *khulafa' al-rashidin* terwujud ke dalam beragam bentuk sesuai dengan perubahan setting politik yang mengitarinya. Mekanisme kepemimpinan yang berlangsung

[36] al-Ashmawi, *al-Islam,* 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam Dinasti Umaiyah dan Abbasiyah telah menampilkan corak yang berbeda dari pola *khulafa' al-rashidin*. Bahkan sistem pemerintahan dari setiap lapis *khalifah* dari dua dinasti ini tidak tunggal, melainkan cukup beragam mengikuti keragaman karakter dari kecendrungan khalifahnya.[37]

Lebih jauh al-Ashmawi menyatakan bahwa kekhalifahan yang sudah menjadi pemerintahan keagamaan ini bukanlah suatu bentuk penerapan agama Islam, melainkan penolakan terhadapnya; bukan implementasi shari'ah melainkan penolakan terhadap prinsipnya. Suatu pemerintahan tidak dianggap sebagai pemerintahan Islam hanya karena pengakuan formal. Bagi al-Ashmawi, pemerintahan agama dalam sejarah Islam adalah bencana.[38]

Selanjutnya al-Ashmawi membedakan antara pengertian *ummah* dan *dawlah.* Menurutnya, kata *ummah* itu berarti golongan atau kelompok yang menunjuk kepada komunitas masyarakat yang dipersatukan oleh keyakinan agama yang sama antarmasing-masing individunya. Ayat-ayat al-Qur'an yang seringkali dijadikan dasar pijakan dalam kaitannya dengan definisi kata *ummah* adalah "*Sesungguhnya mereka adalah ummat yang satu".*[39] Sedangkan *dawlah* itu menunjuk kepada berbagai golongan yang berlainan ras dan akidah tergabung dalam satu wadah yang

---

[37] Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Min Wahyil Qalam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1996), 32.
[38] Taufik Abdullah et., al., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* jilid 6 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 2002), 60.
[39] al-Qur'an, 2: 213. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tunduk kepada seperangkat perundang-undangan hasil kesepakatan bersama. Hubungan masing-masing warga didasarkan kepada ikatan kependudukan.[40]

Dengan argumen-argumen seperti di atas, al-Ashmawi tidak segan-segan mengajukan gugatan terhadap agenda dan isu-isu yang diusung oleh kelompok "Islam politik". Menurutnya ada tiga prinsip Islam Politik yang harus ditolak: *Pertama*, politik adalah bagian integral dari Islam, karena itu politik wajib dilakukan oleh setiap orang Islam. Untuk masalah ini, dia menjelaskan bahwa politik bukanlah suatu kewajiban agama yang dijalankan oleh pemeluknya, politik merupakan perbuatan kehidupan biasa yang bisa salah dan benar. Karena itu, praktik agama harus bersifat nir-agama untuk menghindari terjadinya pendangkalan hakikat agama Islam kepada tingkat yang lebih rendah dan hina karena ulah para politikus yang mengatasnamakan agama. Sekali lagi bagi al-Ashmawi, Islam itu universal, sedangkan politik bersifat partikular.[41]

Kedua, kelompok Islam politik memandang Islam politik sudah menjadi anutan mayoritas kaum muslimin (*jama'ah al-Muslimin*), karena itu, orang yang tidak masuk dalam komunitas tersebut dianggap telah keluar dari komunitasnya (istilah fiqh: *murtad*). Dalam sejarah politik Islam, kenyataan ini pernah terjadi dalam kaum *khawarij*. Menurut al-Ashmawi, hal ini bertentangan dangan hakikat Islam sebagai agama kemanusiaan yang sangat menjunjung tinggi perbedaan. Islam adalah agama yang bersifat terbuka. Islam tidak hanya terbatas pada satu golongan,

[40] al-Ashmawi, *Min Wahyil,* 32.
[41] al-Ashmawi, *al-Islam,* 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perhimpunan dan komunitas tertentu saja. Selama seseorang mengucapkan kalimah shahadat dan mengimani rukun Islam, maka selamanya ia menjadi seorang yang Islam dan bebas menentukan komunitas-komunitasnya, pandangan politiknya, dan sebagainya. [42]

Ketiga, seruan menegakkan *jihad fi sabilillah*. Menurut al-Ashmawi, konsep jihad dalam Islam adalah jihad melawan hawa nafsu. Islam adalah agama yang mengajarkan kasih, kelembutan dan persaudaraan. Oleh sebab itu, mengobarkan semangat jihad dalam pengertian berperang terhadap orang kafir adalah bentuk pelecehan dan pengeringan makna Islam.[43]

Selain itu dalam pandangan al-Ashmawi, sistem pemerintahan dalam Islam tidak terumuskan secara jelas dan rinci dalam teks-teks agama, selain hanya keharusan untuk melandaskan praktik politik pada nilai-nilai universal seperti: keadilan, persamaan, kasih sayang, dan humanisme. Setiap pemerintahan yang memperjuangkan terwujudnya keadilan politik, kesejahteraan sosial, dan supremasi hukum adalah negara Islam yang sesungguhnya.[44]

---

[42] Ghazali, "Menolak Islam Politik", 180.
[43] Ibid.
[44] Lihat al-Ashmawi, *al-Islam,* 88, 120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Latar Belakang Pemikiran Muhammad Sa'id al-Ashmawi tentang *Hijab*

Pemikiran Muhammad Sa'id al-Ashmawi tentang *hijab* yang dituangkan dalam kitab *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadith* adalah bagian dari produk zaman yang secara epistemologis tidak terlepas dari fenomena sosial, karena pemikirannya merupakan respon terhadap problem sosi-religius yang terjadi pada saat itu.

Pemikiran al-Ashmawi tersebut muncul dengan dilatarbelakangi oleh sebuah kondisi masyarakat yang mencampuradukkan antara pemikiran agama dan teks shari'ah dengan tradisi-tradisi masyarakat *(folklore)*, mitos dan informasi-informasi yang berkembang dan menghegemoni masyarakat, akibatnya pemikiran agama nampak seperti tradisi masyarakat *(folklore)*, dan tradisi masyarakat nampak seperti pemikiran agama, bahkan teks shari'ah bisa menjadi terhapus. Hal ini melahirkan munculnya interpretasi-interpretasi yang rancu dan tidak obyektif, sehingga membuat masyarakat terperosok dalam jurang imajinasi dan igauan yang dalam, dan mereka menjadi tidak dapat membedakan antara realitas yang sesungguhnya *(eidos)* dengan prasangka.

Di samping itu, menurut al-Ashmawi, terjadinya percampuran antara agama *(din)* dan politik *(dawlah)*, dan partai-partai politik menjadikan shari'ah sebagai ideologi yang dianggap dapat mewadahi segala unsur dan kepentingan, mengakibatkan shari'ah menjadi bercorak diktator, picik, dan bercampur baur

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan tradisi dan mitos masyarakat, bahkan teks shari‘ah kemudian dianggap sebagai sama dengan fiqh.[45]

Di antara persoalan yang mengalami dilema seperti di atas, adalah persoalan *hijab.* Menurut al-Ashmawi, dalam persoalan *hijab* telah terjadi percampuran antara pemikiran agama dengan tradisi masyarakat, sehingga banyak masyarakat menjadi bingung tentang akar dan esensi persoalan *hijab,* akibatnya ada yang menganggap *hijab* sebagai kewajiban agama, dan ada pula yang menganggap syi'ar politik.

Pada mulanya pemikiran al-Ashmawi tentang *hijab* tidak begitu masyhur, tetapi setelah banyak digandakan oleh organisasi perempuan Mesir, tulisan itu menjadi masyhur, bahkan kemudian dikonter oleh Muhammad Sayyid Tantawi (Mufti Mesir dan Shekh al-Azhar) dan menjadi bahan perdebatan panjang antara mereka berdua yang diterbitkan secara estafet dalam majalah Ruz el-Yusuf (Kairo) pada tahun 90-an.[46]

---

[45] Muhammad Sa‘id al-Ashmawi, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadith* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1995), 5.
[46] Ibid., 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Metode-metode *Istinbat* Hukum Muhammad Sa'id al-Ashmawi dalam Masalah *Hijab*

Dalam membahas persoalan *hijab,* secara epistemologis Muhammad Sa'id al-Ashmawi tidak hanya menggunakan logika liberal semata, tetapi juga menggunakan metode-metode *istinbat* hukum yang dalam khazanah kajian hukum Islam sudah banyak dikenal. Metode-metode tersebut adalah:

1. *Asbab al-Nuzul*

Dalam Islam, selain dalam surat-surat awal -pada permulaan dakwah- sebuah ayat tidak akan diturunkan kecuali karena ada sebab. Sebab itu bisa berupa terjadinya suatu peristiwa dan Nabi saw. dimintai pendapat atau putusan hukum, sehingga ayat turun atas dasar sebab yang menghendaki. Oleh karena itu, sebagian ulama berpendapat bahwa Islam adalah agama empiris, yakni agama yang *concern* terhadap realitas, bukan bersifat teoritis dengan meletakkan teori-teori umum atas segala yang tidak terjadi atau segala yang tidak dialami oleh manusia.[47]

Sebab-sebab yang menjadi faktor turunnya al-Qur'an, terkadang memuat suatu hukum shara', kaidah-kaidah dasar, dan atau aturan-aturan moral. Hanya saja orang yang membaca al-Qur'an dengan tujuan pendidikan atau beribadah kadang terjebak sekedar membaca ayat, tanpa ada kepedulian untuk mengetahui sebab-sebab turunnya. Oleh karena itu, ia tidak dapat mengetahui bahwa ayat itu

[47] Muhammad Sa'id Al-Ashmawi, *Usul al-Shari'ah* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1983), 60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

turun atas sebab-sebab tertentu, sebagaimana ia tidak mampu memahami hakikat dan maksud ayat itu selama tidak mengetahui sebab-sebab turunnya ayat.

Generasi pertama kaum muslimin telah menyadari hal itu. Diriwayatkan, bahwa sahabat Umar bin Khattab di sela-sela waktu kosongnya pada suatu hari, bertanya-tanya tentang bagaimana umat Islam berselisih, padahal nabi dan kiblatnya sama (satu). ‘Abdullah bin ‘Abbas menjawab kepadanya: “Al-Qur’an telah diturunkan kepada kita. Kita membacanya, dan kita pun mengetahui bagaimana ayat itu turun. Suatu saat akan muncul kaum setelah kita yang membaca al-Qur’an dan tidak mengetahui bagaimana ia turun. Mereka memiliki pendapat-pendapat, mereka memperselisihkannya dan karena perbedaan pendapat itu mereka saling membunuh.[48]

Karena sebab-sebab turun ayat (*asbab al-nuzul)* sangat begitu urgen dan signifikan untuk memahami atau menafsirkan ayat dengan tepat dan benar, menurut al-Ashmawi, para sahabat Nabi saw. dan para *tabi‘in* sangat antusias untuk mengetahuinya. Jika mereka tidak mengetahui sebab turunnya, maka mereka tidak berani menafsirkan apa yang tidak mereka ketahui, dan mereka mengatakan kepada orang-orang yang menanyakan tentang tafsir suatu ayat: “Takutlah kepada Allah SWT., dan hendaklah kalian berpegang pada kebenaran. Sungguh orang-orang yang mengetahui sebab-sebab turun ayat telah pergi (meninggal dunia).”

[48] Ibid., 61-62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih lanjut, al-Ashmawi mengatakan, sebab-sebab turunnya ayat mungkin bisa dikatakan – dengan bahasa undang-undang modern – sebagai rancangan pembentukan konstitusi *(al-a'mal al-tahdhiriyah li al-qanun).* Apabila rancangan ini menjadi suatu keharusan untuk menjelaskan sebab-sebab peletakan teks-teks konstitusi, situasi yang melatarbelakanginya, dan usulan mengenai perubahan-perubahan hingga menjadi bentuk undang-undang yang matang, dan apabila rancangan-rancangan itu merupakan suatu keharusan bagi semua itu dan tanpanya teks-teks konstitusi tidak mungkin dapat dipahami dan diterapkan secara benar, maka sebab-sebab turunnya ayat itu sendiri merupakan rancangan pembentukan teks konstitusi. Ia menjadi salah satu keharusan dari sekian banyak keharusan dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an. Pada umumnya, kesalahan dalam menerapkan teks-teks konstitusi merupakan kesalahan individual dan konvensional yang mungkin dapat terjadi pada setiap orang yang hendak melakukannya tanpa rasa takut, sedangkan kesalahan dalam menerapkan ayat al-Qur'an atau hukum shara' dan kemudian menyandarkan pada agama, merupakan kesalahan yang sangat berbahaya karena dapat menimbulkan sosialisasi atas pemahaman yang salah atau menyebarkan hukum secara tergesa-gesa, dan pada akhirnya menyebabkan terjadinya pemalsuan shari'ah *(tazyif li al-shari'ah)* dan mengacaukan tujuannya yang mulia, sehingga manusia menerapkan hukum dengan tujuan-tujuan pribadi, pemahaman-pemahaman yang cacat dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

subyektif.[49] Jadi, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, termasuk ayat-ayat *hijab,* al-Ashmawi lebih mengedepankan *al-'ibrah bi khusus al-sabab* daripada *al-'ibrah bi 'umum al-lafz.*

2. *Usul Fiqh*

Menurut al-Ashmawi, di dalam ilmu Usul Fiqh terdapat kaidah الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما (ketetapan hukum bergantung pada *'illat* dalam keberadaan dan ketiadaannya). Apabila *'illat* itu ada*,* maka hukum ada, dan apabila *'illat* itu tidak ada, maka hukum tidak ada.[50] Kaidah ini dipakai oleh al-Ashmawi dalam memahami maksud hukum yang dikehendaki dalam ayat-ayat yang menjelaskan tentang *hijab,* sehingga keberlakuan ketetapan hukum *hijab*, menurut al-Ashmawi, bergantung pada ada dan tidaknya *'illat* hukum yang tersirat dalam ayat-ayat *hijab* tersebut.

3. Kehujjahan *Hadith*

Menurut al-Ashmawi, hadith (sunnah) yang diriwayatkan dari Nabi saw. terbagi menjadi tiga, yaitu *mutawatir, mashhur,* dan *ahad.*

Hadith *mutawatir* adalah apa yang diriwayatkan dari Nabi saw. oleh sekelompok sahabat, kemudian oleh sekelompok tabi'in dan sekelompok

[49] Ibid., 63.
[50] al-Ashmawi, *Haqiqat,* 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

generasi seterusnya. Hadith ini menjelaskan tentang ibadah dan syi'ar agama, seperti salat, haji dan umrah, sebagaimana hadith Nabi saw. sebagai berikut:

صَلُّوْا كَمَارَأَيْتُمُوْنِى أُصَلِّى

"Laksanakalah salat, seperti engkau melihatku salat."

خُذُوْا عَنِّى مَنَاسِكَكُمْ

"Ambillah teladan dariku untuk ibadah haji dan umrahmu."

Hadith (sunnah) *mutawatir* yang verbal, menurut al-Ashmawi, hanya ada satu, yaitu:

مَنْ كَذَبَ عَلَىَّ متَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

"Barangsiapa membuat kebohongan atas namaku, maka hendaklah ia memilih tempatnya di neraka."

Hadith *mutawatir,* menurut al-Ashmawi, dapat dijadikan landasan dalam persoalan-persoalan teologis, dan dapat melahirkan keharusan atau kewajiban-kewajiban agama.[51]

Hadith *mashhur* adalah hadith yang diriwayatkan oleh seorang atau sekelompok sahabat yang belum sampai pada jumlah *mutawatir* dari Nabi saw., kemudian pada generasi seterusnya diriwayatkan oleh sekelompok perawi yang

[51] Ibid., 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sudah sampai pada jumlah *mutawatir.* Hadith ini, menurut al-Ashmawi, hanya ada dua, yaitu:[52]

a. بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْس .....

b. إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ .....

Sedangkan hadith *ahad* adalah hadith yang diriwayatkan dari Nabi saw. oleh sekelompok perawi yang belum sampai pada jumlah *mutawatir* pada masa sahabat dan generasi kedua setelahnya *(tabi‘ al-tabi‘in)* atau hadith yang diriwayatkan oleh seorang perawi dari seorang perawi dan seterusnya. Dan hadith ini, menurut al-Ashmawi, merupakan hadith yang jumlahnya paling banyak.

Lebih lanjut, menurut al-Ashmawi, nisbat hadith *ahad* kepada Nabi saw. bersifat *zanni* (tidak pasti), karenanya tidak dapat menjadi landasan atau dasar yang bersifat pasti *(qat‘i).* Keraguan atau bahkan pengingkaran terhadap eksistensi hadith *ahad* sebagai landasan yang *qat‘i* ini pernah menjadi fenomena klasik yang pernah dilakukan oleh sekte Shi‘ah, sekte Mu‘tazilah, sekte Shi‘ah Rafidah, dan sebagian sekte Khawarij.[53]

Dari sini, al-Ashmawi kemudian mengambil kesimpulan bahwa hadith *ahad* tidak dapat dijadikan landasan bagi persoalan-persoalan ideologis, baik bersifat teologis maupun normatif (baca: shari‘ah, misalnya tentang *hijab*),

[52] Ibid., 103.
[53] Ibid., 104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena persoalan-persoalan ini harus berdasar dari hal-hal yang bersifat *qat'i* (pasti). Oleh karena itu, hadith *ahad* tidak dapat menimbulkan kewajiban agama atau ketetapan hukum, tetapi hanya tuntunan dan anjuran saja.[54]

4. Prinsip Kebebasan dalam Islam

Menurut al-Ashmawi, gaya al-Qur'an dan prinsip Islam dalam pelestarian atau aplikasi hukum adalah ketiadaan paksaan walaupun dalam bidang *hudud* (sanksi hukum pidana) sekalipun. Tetapi pelaksanaannya selalu dengan keteladanan yang baik, nasihat yang lemah lembut, serta saling berpesan dengan baik.[55] Allah SWT. berfirman:

لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ[56]

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)."

Menurut al-Ashmawi, apabila atauran yang pokok atau prinsipil adalah tidak ada paksaan dalam beragama, maka dalam penerapan atau aplikasi hukum dan kewajiban, tentu lebih tidak ada paksaan. Tetapi apabila hal ini disimpulkan tidak perlu ada penerapan dan aplikasi hukum, maka itu merupakan dosa, karena hal itu menyangkut hubungan vertikal manusia dengan Tuhannya.[57]

Lanjut al-Ashmawi, prinsip tidak ada paksaan ini juga menyangkut sanksi hukum pidana, karena kaidah yang berlaku adalah *"Tidak ada had* (sanksi

[54] Ibid.
[55] Ibid., 19.
[56] al-Qur'an, 2: 256.
[57] al-Ashmawi, *Haqiqat,* 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pidana) *bagi orang yang bertobat,"* artinya bahwa sanksi pidana tidak boleh diaplikasikan pada orang yang secara konkrit mengaku bertobat, tetapi diaplikasikan pada orang menolak bertobat dan selalu melakukan pelanggaran-pelanggaran pidana.

Atas dasar prinsip Islam dan kaidah al-Qur'an di atas, maka menurut al-Ashmawi, tidak boleh memaksa seorang perempuan atau gadis untuk memakai pakaian dengan mode tertentu, baik secara langsung dengan kekerasan, maupun secara tidak langsung dengan mengintimidasi atau mengklaim kufur. Apabila ada orang yang melakukan pemaksaan tersebut, maka ia berdosa, karena mengikuti cara yang tidak diajarkan oleh Islam dan al-Qur'an.[58]

Dengan demikian, menurut al-Ashmawi, pemaksaan terhadap kaum wanita untuk memakai *hijab* berarti mengharuskan kaum wanita memakai *hijab* dengan tendensi-tendensi subyektif (pamer dan kepura-puraan), dan bahkan terkadang - sambil memakai *hijab* - mereka memakai pewarna dan kosmetik wajah, datang ke club-club malam *(night club)* dan tempat-tempat dansa, atau duduk-duduk bersama laki-laki di tempat-tempat yang sepi tanpa ada muhrim yang mendampinginya. Ini merupakan kondisi yang sangat paradoks dengan makna *hijab* yang sesungguhnya. Oleh karena itu, menurut al-Ashmawi, *hijab*

[58] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sebenarnya adalah pengendalian diri dari syahwat dan pembentengan diri dari dosa, tanpa terkait dengan pakaian atau gaun tertentu.[59]

E. Pemikiran Muhammad Sa'id al-Ashmawi tentang Dalil-dalil *Hijab*

Dalil-dalil yang membahas *hijab,* meliputi ayat-ayat al-Qur'an dan hadith-hadith Nabi saw., sebagai berikut:

1. Ayat-ayat al-Qur'an tentang Hijab

a. Surat al-Ahzab/33:53

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلاَ مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

Menurut al-Ashmawi, ayat di atas mengandung tiga ketetapan hukum, yaitu:[60]

- Etika orang-orang mukmin ketika diundang makan oleh Nabi Muhammad saw.

[59] Ibid., 19-20.
[60] Ibid., 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- Perintah memasang *hijab* antara isteri-isteri Nabi dan orang-orang mukmin.
- Larangan bagi orang-orang mukmin menikahi isteri-isteri Nabi setelah Nabi wafat.

Sebab turun ketetapan hukum yang pertama – tulis al-Ashmawi dengan mengutip dari tafsir al-Qurtubi - terkait dengan pernikahan Nabi saw. dengan Zainab binti Jahish. Pada saat itu, Nabi saw. mengundang makan-makan para sahabat, namun setelah mereka selesai makan-makan, sebagian sahabat[61] masih tetap duduk di rumah Nabi saw. dan berbincang-bincang dengan Zainab yang ketika itu sambil memalingkan wajahnya ke arah dinding. Maka Nabi saw. merasa gelisah, lalu turunlah ayat di atas memberi nasihat kepada orang-orang mukmin, agar ketika diundang makan-makan oleh Nabi saw. mereka tidak masuk rumah Nabi kecuali setelah makanannya masak, dan setelah selesai makan, mereka langsung pulang, tanpa begadang atau berbincang-bincang dengan isteri-isteri Nabi saw.[62]

Untuk ketetapan hukum yang kedua – tulis al-Ashmawi seraya mengutip dari tafsir al-Qurtubi lagi - berkaitan dengan usulan sahabat 'Umar bin Khattab kepada Nabi sebagaimana dalam sebuah riwayat bahwa 'Umar berkata kepada Nabi saw.: Ya Rasulullah! Sesungguhnya ada orang baik dan buruk masuk menemui isteri-isterimu, maka apakah tidak sebaiknya engkau

[61] Dalam sebuah riwayat 3 orang sahabat.
[62] Ibid. Lihat al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an,* juz 14 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memasangkan *hijab* pada mereka. Lalu turunlah ayat di atas memerintahkan untuk memasang *hijab* pada isteri-isteri Nabi saw.[63]

Sedangkan untuk ketetapan hukum yang ketiga terjadi berdasarkan tekstualitas ayat di atas yang menjelaskan bahwa setelah Nabi saw. wafat, para isteri beliau tidak boleh dinikahi oleh orang-orang mukmin.[64]

Menurut al-Ashmawi, ayat di atas bermaksud agar dipasang *hijab* antara isteri-isteri Nabi saw. dan orang-orang mukmin, sehingga ketika salah seorang di antara mereka ingin berbicara atau ada kebutuhan dengan salah seorang isteri Nabi saw., mereka melakukannya di balik satir, hingga mereka tidak bisa saling melihat wajah, badan, dan bagian-bagian tubuh yang lain.[65]

Dengan demikian, menurut al-Asmawi, ketetapan hukum *hijab* (dengan makna penutup) hanya khusus untuk para isteri Nabi saw. saja, tidak untuk para wanita budak dan wanita mukminah yang lain. Hal ini dikuatkan oleh riwayat dari Anas bin Malik bahwasanya Nabi saw. bermukim di suatu daerah yang terletak antara Khaybar dan Madinah selama 3 hari, lalu beliau menikah dengan Safiyah binti Huyai. Kemudian orang-orang mukmin berkata: Apabila Nabi memakaikan *hijab* padanya (Safiyah), maka ia temasuk *ummahat al-mukminin* (isteri Nabi saw.), dan apabila Nabi tidak memakaikan *hijab,* maka ia termasuk wanita budak. Lalu ketika Nabi saw.

---

[63] al-Ashmawi, *Haqiqat,* 14.
[64] Ibid., 14-15.
[65] Ibid., 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meneruskan perjalanan, beliau membentangkan kain untuk Safiyah di belakang beliau dan memasangkan *hijab* antara Safiyah dan orang lain. Dengan demikian, orang-orang mukmin bisa memahami bahwa Safiyah adalah isteri Nabi saw. dan termasuk *ummahat al-mukminin* (bukan budak lagi).[66]

Lebih lanjut, tulis al-Asmawi - mengutip dari *Lisan al-Arab* - kata *hijab* dalam ayat di atas secara etimologis berarti penutup. Dan dalam perkembangan selanjutnya wanita yang tertutup oleh penutup atau memakai penutup, dinamakan *imra'ah mahjubah.* Dengan demikian, tidak benar memahami ayat di atas sebagai perintah meletakkan atau memakai penutup kepala, karena hal itu merupakan pemaksaan ayat pada hal yang tidak dimaksudkan.[67]

[66] Ibid. Riwayat ini dikutip oleh al-Ashmawi dari riwayat Bukhari dan Muslim.
[67] Ibid., 13, 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Surat al-Nur/24: 31.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَائِهِنَّ أَوْ ءَابَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي ٱلإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Menurut al-Ashmawi - dengan mengutip dari tafsir al-Qurtubi- bahwa sebab turun ayat di atas adalah karena wanita-wanita pada zaman Nabi saw. menutup kepala mereka dengan kerudung dan mengulurkannya ke arah punggung mereka, sehingga bagian atas dada dan leher dibiarkan tanpa sesuatu pun yang menutup keduanya. Maka turunlah ayat di atas memerintahkan para wanita mukminah untuk mengulurkan kerudung mereka ke depan menutupi bagian dada.[68]

Dengan demikian, menurut al-Ashmawi, *'illat* hukum dalam ayat di atas adalah mengubah atau memperbaiki tradisi menyimpang yang berlaku

[68] Ibid. Lihat al-Qurtubi, *al-Jami',* juz, 12, 231.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada saat ayat di atas diturunkan, yaitu ketika para wanita memakai kerudung di atas kepala, mereka mengulurkannya ke arah punggungnya, sehingga bagian dada nampak kelihatan menonjol. Oleh karena itu, ayat di atas bertujuan atau memerintahkan menutupi bagian dada, sebagai ganti keterbukaannya, dan bukan bermaksud menetapkan pakaian dengan mode tertentu.[69]

Mungkin juga, lanjut al-Ashmawi, *'illat* hukum dalam ayat di atas (dan ini menurutnya, pendapat yang superior) adalah melahirkan perbedaan antara wanita-wanita mukminah dengan wanita yang tidak mukminah yang pada saat itu suka membuka dadanya. Perintah seperti ini menyerupai perintah yang terdapat dalam hadith Nabi saw. yang ditujukan kepada kaum lelaki, yaitu:

إِحْفَوْا الشَّوَارِبَ وَأَطِلْقُوْا اللِّحْيَ

"Cukurlah kumis, dan panjangkanlah jenggotmu."

Hadith di atas, hampir disepakati oleh kebanyakan ulama' bahwa maksud atau tujuan hukumnya bersifat temporal, yaitu membedakan antara kaum pria mukmin dengan kaum pria yang bukan mukmin yang pada saat itu memanjangkan kumis dan memotong jenggot.

[69] al-Ashmawi, *Haqiqat,* 15-16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, pemahaman yang realistik terhadap ayat dan hadith di atas bahwa maksud sebenarnya dari keduanya adalah menetapkan pemisah atau pembeda atau tanda yang konkrit antara kaum pria mukmin dan mukminat dengan kaum pria dan wanita yang tidak mukmin. Artinya, bahwa ketetapan hukum dari kedua perintah di atas adalah bersifat temporal, berkaitan dengan saat dikehendaki adanya pembedaan tersebut, bukan suatu ketetapan hukum yang abadi.[70]

c. Surat al-Ahzab/33: 59

يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Menurut al-Ashmawi -dengan mengutip dari tafsir al-Qurtubi- bahwa ayat di atas diturunkan berkaitan dengan tradisi wanita-wanita Arab pada masa turunnya al-Qur'an, yakni *al-tabadhdhul* (kurang memperhatikan kesopanan/kewajaran dalam berpakaian dan bertingkah laku). Mereka membuka wajah mereka seperti yang dilakukan oleh para wanita budak, dan apabila wanita mukminah itu hendak buang air di padang pasir (sebelum adanya tradisi membuat WC di rumah-rumah), mereka seringkali mendapat gangguan dari lelaki usil atau durhaka, karena mereka diduga sebagai hamba-

[70] Ibid., 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hamba sahaya atau wanita tidak terhormat. Menyadari realitas itu, mereka mengadu kepada Nabi saw., dan dari sini ayat di atas turun guna meletakkan pemisah dan pembeda antara wanita-wanita merdeka yang mukminah dengan para wanita yang berstatus hamba sahaya dan wanita yang tidak terhormat. Pembeda tersebut adalah penguluran *jilbab* wanita-wanita mukminah sehingga mereka dikenal dan dengan demikian mereka tidak diganggu dengan ucapan dari orang-orang durhaka atau usil yang sering mengganggu wanita-wanita tanpa mampu membedakan antara wanita merdeka dengan wanita yang berstatus hamba sahaya atau tidak terhormat.[71]

Dengan demikian, tulis al-Ashmawi, *'illat* hukum pada ayat di atas atau tujuan dari penguluran *jilbab* adalah agar wanita-wanita merdeka dapat dikenal dan dibedakan dengan wanita-wanita hamba sahaya dan wanita-wanita tidak terhormat, agar tidak terjadi kerancuan menyangkut mereka dan agar masing-masing dikenal, sehingga wanita-wanita merdeka tidak mengalami gangguan dan dengan demikian terpangkas segala kehendak buruk terhadap mereka. Bukti tentang kebenaran hal ini adalah bahwa 'Umar ibn Khattab bila melihat seorang wanita yang berstatus hamba sahaya menggunakan penutup muka atau mengulurkan *jilbab*-nya, beliau

[71] Ibid. Lihat al-Qurtubi, *al-Jami',* juz 14, 220.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencambuk wanita itu. Ini guna memelihara (mempertahankan) pakaian wanita-wanita merdeka.[72]

Selanjutnya al-Ashmawi menegaskan, "Para ulama berbeda pendapat tentang makna *mengulurkan jilbab* dalam sekian banyak rincian, tetapi pendapat yang lebih tepat adalah bertujuan untuk tidak menampakkan tubuh wanita; dan jika kaidah dalam ilmu Usul Fiqh menyatakan bahwa ketetapan hukum selalu berbarengan dengan *'illat* dalam keberlakuan atau ketidakberlakuan hukum itu, maka *'illat* hukum yang disebut pada ayat di atas, yaitu membedakan antara wanita-wanita merdeka dan hamba sahaya, kini telah tiada, karena masa kini tidak ada lagi hamba-hamba sahaya, dan dengan demikian tidak ada lagi keharusan membedakan antara yang merdeka dengan yang berstatus hamba sahaya. Di samping itu, wanita-wanita mukminah tidak lagi keluar ke tempat terbuka untuk buang air dan tidak juga mereka diganggu oleh lelaki usil. Nah, akibat dari ketiadaan *'illat* hukum itu, maka ketetapan hukum dimaksud menjadi batal dan tidak wajib diterapkan berdasar shari'ah agama.[73]

Lebih jauh, menurut al-Ashmawi, bahwa ayat-ayat yang ditunjuk sebagai dalil kewajiban memakai *hijab* atau jilbab tidaklah mengandung ketetapan yang *qat'i* (pasti) tentang keharusan bagi wanita mukminah untuk

---

[72] al-Ashmawi, *Haqiqat,* 17. Riwayat 'Umar Ibn Khattab ini dikutip oleh al-Ashmawi dari Ibn Taimiyah dalam *Hijab al-Mar'at wa Libasuha fi al-Salat,* M. Nasir al-Din al-Albani ed. (t.t.: al-Maktab al-Islami, t.t.), 37.
[73] al-Ashmawi, *Haqiqat,*17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memakai pakaian tertentu secara mutlak dan sepanjang masa (permanen). Seandainya salah satu dari ayat-ayat tersebut mengandung makna kepastian itu, maka tentu tidaklah dibutuhkan adanya penegasan tentang hukum itu untuk yang kedua kalinya pada ayat yang lain. Keragaman ayat-ayat itu menunjukkan bahwa setiap ayat mempunyai arah khusus dan maksud tertentu serta perbedaan dengan yang lain, karena manusia penetap hukum pun tidak melakukan pengulangan atau sesuatu yang tidak berguna, apalagi Tuhan Penetap hukum yang Maha Agung.[74]

[74] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Hadith-hadith tentang *Hijab*

عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّه قَالَ: لاَيَحِلُّ لِامْرَأَة تؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ إذَا عَرَكَتْ (بَلَغَتْ) أَن تظْهِرَ إلاَّ وَجْهَهَا وَيَدَيْهَا إلَى هَهنَا، وَقَبَضَ عَلَى نِصْفِ الذِّرَاعِ.[75]

"Diriwayatkan dari 'A'ishah ra. bahwa Nabi saw. bersabda, "Tidak halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah SWT. dan hari akhir apabila telah baligh nampak darinya kecuali wajah dan kedua tangannya sampai di sini" (lalu beliau sambil memegang pertengahan pergelangan tangan beliau)."

عَنْ عَائشَةَ أَنَّ أَسْمَاءَ بنْتَ أَبىْ بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالَ لها: يَا أَسْمَاءَ أَنَّ الْمَرأَةَ إذَا بَلَغَتْ الْمَحِيْضَ لَم يَصْلُحْ أَن يُرَى فِيْها إلاَّ هَذَا، وَأَشَارَ إلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْه.[76]

"Diriwayatkan dari Abu Dawud ra. dari 'A'ishah ra. bahwa Asma' putri Abu Bakar ra. (suatu ketika) masuk menemui Nabi saw. Lalu beliau bersabda kepadanya, "Wahai Asma'! Sesungguhnya seorang perempuan apabila telah mencapai masa haid, tidak baik terlihat darinya kecuali ini" (beliau sambil mengisyaratkan wajah dan kedua telapak tangan beliau)."

---

[75] al-Ashmawi, *Haqiqat,* 17.

[76] Ibid., 17-18. Sedangkan dalam Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud,* juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 29, redaksinya adalah: عَنْ عَائشَةَ أَنَّ أَسْمَاءَ بنْتَ أَبىْ بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيهَا ثِيَاب رِقَاق، فَأَعْرَضَ عنهَا رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقَالَ: يَا أَسْمَاءَ أَنَّ الْمَرأَةَ إذَا بَلَغَتْ الْمَحِيْضَ لَم يَصْلُحْ (لَم تَصْلُحْ) لَها أَن يُرَى مِنْهَا إلاَّ هَذَا وهَذَا، وَأَشَارَ إلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut al-Ashmawi, hadith di atas termasuk hadith *ahad*, bukan bagian hadith yang disepakati, yakni yang *mutawatir* atau *mashhur,*[77] dan tidak dijumpai dalam kitab-kitab hadith yang dikenal dan diakui memuat hadith-hadith yang *sahih,* seperti Sahih al-Muslim dan al-Bukhari, Sunan Ibnu Majah, Sunan al-Nasa'i, dan lain sebagainya; serta dinilai kebanyakan ulama' sebagai hadith yang lemah *(da'if)* karena perawi yang mengeluarkan hadith, yakni Abu Dawud mengatakan *mursal,* disebabkan salah satu sanadnya, yakni Khalid bin Darik yang meriwayatkan hadith ini dari 'A'ishah, tidak pernah ketemu atau tidak hidup semasa dengan 'A'ishah.[78] Oleh karena itu, dalam penilaian yang benar *(sahih),* hadith *ahad* tersebut adalah hadith yang berfungsi sebagai tuntunan, anjuran dan pendukung, bukannya berfungsi menetapkan hukum, tidak juga membatalkan suatu hukum shari'ah.[79]

Lebih lanjut al-Ashmawi mengemukakan bahwa dari sisi yang lain, terbaca juga bahwa, kendati kedua hadith di atas bersumber dari satu sumber yakni dari A'ishah, isteri Nabi saw., namun telah terjadi kontradiksi antara keduanya, yakni pada hadith pertama dinyatakan bahwa Nabi saw. memegang

---

[77] Secara umum ulama hadith membagi hadith - dari segi jumlah perawinya - kepada tiga bagian. *Mutawatir* yaitu yang diriwayatkam oleh sejumlah orang yang menurut adat mereka mustahil bersepakat berbohong, jumlah orang itu menerimanya pula dari jumlah yang serupa, demikian seterusnya dari awal rentetan perawinya diriwayatkan, pertengahannya, dan akhirnya. Sedang *mashhur,* adalah yang diriwayatkan oleh sejumlah orang –namun tidak sampai tingkat *mutawatir,* sedang hadith *ahad* adalah yang diriwayatkan oleh perawi yang tidak mencapai tingkat *mutawatir* dan *mashhur,* dan boleh jadi hanya diriwayatkan oleh seorang, dan ketika itu ia dinamai *gharib,* atau dua orang dan ini dinamai *'aziz.*

[78] al-Ashmawi, *Haqiqat,* 101.

[79] Ibid., 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertengahan tangan beliau ketika mengucapkan hadithnya yang mengandung makna bolehnya seorang perempuan mukminah yang telah dewasa untuk memperlihatkan wajah dan setengah dari tangannya (termasuk kedua telapak tangannya), sedangkan hadith yang kedua membatasi kebolehan itu hanya pada wajah dan kedua telapak tangan saja (bukan sampai dengan setengah tangan). Dari sisi ketiga - menurut al-Ashmawi - hadith yang pertama menggunakan redaksi *halal* dan *haram,* sedang hadith kedua menggunakan redaksi *al-salah* yakni *kewajaran*. Perbedaan antara keduanya besar, karena *halal* dan *haram* masuk dalam kategori hukum shari'ah, sedang *al-salah* berkaitan dengan sesuatu yang *afdal* (lebih utama) dan lebih wajar dalam kondisi sosial masyarakat tertentu.[80]

Selanjutnya, menurut al-Ashmawi -untuk menguatkan pendapatnya- bersamaan dengan perbedaan yang jelas antara kedua hadith di atas, keduanya pun menimbulkan persoalan periodisasi ketetapan hukum, yakni batasan waktu tertentu dan masa tertentu bagi berlakunya hukum suatu hadith tertentu. Sementara ulama' berpendapat bahwa apa yang bersumber dari Nabi saw., walaupun dalam hal-hal yang berkaitan dengan ketetapan hukum, ada juga yang bersifat sementara waktu yang dipertimbangkan (oleh Nabi dalam penetapannya itu) menurut kondisi dan faktor tertentu. Ketiadaan pembedaan antara kedua macam hukum-hukum itu - yakni yang abadi dan yang temporal - telah

[80] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengakibatkan dampak yang besar bagi lahirnya perbedaan antara pakar-pakar hukum. Misalnya, sebagian mereka berpendapat atau menduga bahwa hukum yang ditetapkan Rasul ini adalah hukum yang bersifat umum, abadi dan tidak berubah, sedang sebagian yang lain berpendapat bahwa ketetapan hukum itu lahir akibat adanya *'illat* tertentu yang bersifat sementara dan bahwa ia adalah hukum yang ditetapkan untuk kemaslahatan khusus yang dapat berubah dalam perjalanan waktu.[81]

Al-Ashmawi melanjutkan, dengan memperhatikan pandangan di atas, maka apa yang dikemukakan oleh kedua hadith di atas, terutama hadith yang menggunakan redaksi *al-salah* (kewajaran), lebih tepat dipahami sebagai ketetapan hukum yang bersifat temporal berkaitan dengan kondisi masa itu dan sama sekali bukan ketetapan yang bersifat permanen dan abadi. Yang mendukung pendapatnya ini adalah apa yang telah dijelaskan (pada bagian yang lalu) menyangkut ayat kerudung *(khimar)*, yakni bahwa ia bertujuan mengubah tradisi yang berlaku serta pembedaan - yang bersifat umum - antara wanita-wanita mukminah dengan yang bukan mukminah, sebagaimana ayat jilbab bertujuan membedakan antara wanita-wanita merdeka dan wanita-wanita yang bestatus hamba sahaya atau antara wanita-wanita merdeka dan terhormat dengan wanita-wanita yang tidak terhormat.[82]

---

[81] Ibid.
[82] Ibid., 18-19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, kesimpulan al-Ashmawi, *hijab* bukan kewajiban agama yang pasti *(qat'i)* dan permanent dinyatakan al-Qur'an dan hadith, tetapi hanya syi'ar politik. Sebab *hijab* pada dasarnya diwajibkan oleh kelompok politik Islam untuk membedakan antara kaum wanita dari kelompok mereka dengan kaum wanita lain, baik muslimah maupun tidak muslimah, lalu mereka legitimasi dengan atas nama agama, seperti mereka mengklaim bahwa bentuk pakaian India (Pakistan) adalah bentuk pakaian yang Islami. Kelompok-kelompok politik ini secara konkrit hanya berpegang pada aspek formalitas saja tanpa mengkoneksikan dengan aspek substansi *hijab* dan etika. Karenanya, mereka sangat bersungguh-sungguh mewajibkan *hijab* kepada kaum wanita, meskipun dengan jalan paksa dan intimidatif, bahkan para penguasa banyak yang menampakkan pakaian *hijab* dengan tujuan politis agar pengaruh dan penganutnya bertambah; bukan agar terjaga dan terlihat sopan. [83]

[83] Ibid., 20-21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id