

A. Kelebihan Pemikiran Muhammad Sa'id Al-Asmawi Tentang Hijab

Bila dibandingkan dengan pemikiran *hifab* yang ditetapkan oleh para ulama', maka pemikiran al-Ashmawi> sangat kontroversial dan tidak ada yang menyerupainya, bahkan bila dibandingkan dengan konsep pemikir liberal semisal

Kontroversial pemikiran al-Ashmawi>tersebut, tidak lain karena kerangka metodologis yang dipakainya dalam menggali hukum dari ayat al-Qur'an dan *hādīth* tentang *hijab* tidak sama dengan yang dipakai oleh kebanyakan ulama' pada umumnya. Kebanyakan ulama' dalam menafsirkan ayat lebih mengedepankan keumuman teks dari pada kekhususan *asbab al-nuzul*, sedangkan al-Ashmawi>lebih mengedepankan *asbab al-nuzul*, karena merupakan prasyarat utama untuk bisa memahami dengan tepat dan benar terhadap kandungan ayat dan *hādīth* Nabi saw.

¹ Qasim Amia menolak penerapan *hijab* dalam arti tertutupan karena dianggap sebagai bentuk restriksi yang memberatkan eksistensi peran kaum wanita, bahkan dianggap sebagai bentuk perbudakan yang sangat dalam dan mengerikan; tetapi ia tetap mengakui kewajiban *hijab* dalam arti menutup seluruh badan selain wajah dan kedua telapak tangan. Lihat Qasim Amia, *al-Mar'ah al-Jadidah* (Mesir: Matba'ah al-Sha'ab, 1993), 156, 169. Sedangkan Muḥammad Sahrur berpendapat bahwa pakaian perempuan hendaknya bergerak antara batas minimal (*al-ḥād al-adna*), yaitu menutupi anggota tubuh perempuan yang tergolong *juyub* atau *zinah makhfiyah* (bagian antara payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan kedua pantat), dan batas maksimal (*al-ḥād al-a'la*), yaitu pakaian perempuan hendaknya tidak sampai menutupi wajah dan kedua telapak tangan. Lihat Muḥammad Sahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'asfrah* (t.t.: t.p., t.t.), 607, 610.

[illegible]

Islam sangat menghargai bentuk usaha pencarian hakikat hukum sesuatu, yang kemudian dikenal dengan istilah ijtihad.³ Dalam kaitan ini, Nabi saw. bersabda:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ⁴

Dalam konteks inilah, pemikiran al-Ashmawi tentang *hijab* dapat “ditolerir”. Ia berusaha memberikan pemahaman yang tepat tentang *hijab* dan menyalisirkannya dari legitimasi kelompok-kelompok politik atas nama agama, dan mengklaim kafir bagi mereka yang tidak mau memakai *hijab*.

² Amin al-Khuli, *Manahij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961), 2.

³ Ijtihad adalah mencurahkan segala upaya untuk mengetahui hukum shara'. Lihat Wahbah al-Zuhayli, *Ushul Fiqh al-Islami*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 1038.

⁴ Muslim, *Sahih al-Muslim*, vol 2 (t.t.: Nur Asia, t.t.), 62.

⁴ Muslim, *Sáhhah al-Muslim*, vol 2 (t.t.: Nur Asia, t.t.), 62.

Kekurangan Pemikiran Muhammad Sa'id Al-Asmawi Tentang Hijab

Di samping mempunyai nilai positif, pemikiran al-Ashmawi tentang *hijab*, menurut penulis juga banyak mempunyai kekurangan, karena secara epistemologis atau metodologis, ia banyak memilih metode-metode yang di kalangan mayoritas ulama dinilai *marjuh* (lemah).

Al-Ashmawi dalam memahami ayat-ayat tentang *hijab* (surat al-Ahzab/33: 53, 59; dan al-Nur/24: 31), terlalu memprioritaskan sebab turun ayat (*asbab al-nuzul*), dari pada keumuman teks ayat.

Di samping mempunyai nilai positif, pemikiran al-Ashmawi tentang *hijab*, menurut penulis juga banyak mempunyai kekurangan, karena secara epistemologis atau metodologis, ia banyak memilih metode-metode yang di kalangan mayoritas ulama dinilai *marjuh*(lemah).

Menurut hemat penulis, hal itu merupakan cara yang tidak tepat dalam memahami dan menggali hukum yang terkandung dalam al-Qur'an, sebab membuat ketetapan hukum-hukumnya menjadi bersifat temporal dan tidak pasti, karena bergantung *asbab al-nuzul* yang bersifat lokal dan temporal. Hal ini, menurut penulis, paradoks dengan karakter hukum Islam bersifat universal, meliputi seluruh alam tanpa tapal batas, tidak dibatasi pada daerah tertentu, seperti ajaran-ajaran nabi sebelumnya. Ia berlaku bagi orang Arab, dan 'Ajam (non Arab), kulit putih dan kulit

hitam, para isteri nabi saw. dan kaum wanita mukminah yang lain; dan dinamis, cocok untuk setiap zaman atau *sābiḥ li kulli makānin wa zamānin*.⁵ Sebagaimana firman Allah SWT. dalam surat Saba'/34 ayat 28:

“Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya.”⁶

Walau demikian, memang ada sebagian ulama yang lebih memilih mengedepankan kekhususan *asbab al-nuzul* daripada keumuman teks ayat (*al-'ibrah bi khusuf al-sabab la-bi 'umum al-lafz*), tetapi ini merupakan pendapat yang tidak

⁶ CD Program al-Qur'an

⁸ Muḥammad Ali al-Sabūʿi, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: 'Akim al-Kutub, 1985), 29. Lihat juga Manna' al-Qattan, *Mabādh fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1994), 83-84.

Kekurangan al-Ashma'wi bisa dilihat lagi ketika ia memahami Surat al-Ahزاب/33: 53. Menurutnya, berdasarkan sebab turun ayat ini, ketetapan hukum *hijab* hanya khusus untuk para isteri Nabi saw. saja, tidak untuk kaum wanita mukminah yang lain. Menurut penulis, pendapat seperti itu tidak tepat, karena dalam persoalan hukum shari'ah, kaum wanita mukminah sama dengan para isteri Nabi saw. Jadi, dalam hal ini, menurut penulis, al-Ashma'wi terlalu terjebak pada sebab turun ayat yang seolah-olah merupakan 'illat hukum, sehingga ketetapan hukumnya harus sesuai dengannya, akibatnya karakteristik hukumnya, menjadi temporal dan spesifik - tidak universal dan dinamis - karena harus bergantung pada sebab turun ayat yang bercorak spesifik dan temporal.

⁹ Ibid., 85.

Menurut penulis, cara seperti ini akan melahirkan pemahaman yang sempit, karena kalimat-kalimat dalam ayat tersebut saling berhubungan dan saling melengkapi antara satu item dengan item lainnya. Bila dilihat sebelumnya ada firman Allah: **وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** dan sesudahnya ada firman Allah: **وَلَا يُبْدِينَ** **زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ**, firman-firman ini merupakan pijakan ketetapan hukum memakai **hijab**. Jadi, makna ayat ini, jika dipahami secara global dan komprehensif adalah bahwa bagi kaum wanita mukminah yang sudah dewasa wajib menjaga pandangan dan kemaluannya dari hal-hal yang tidak halal, dan tidak menampakkan hiasannya kecuali yang biasa tampak (wajah dan kedua telapak tangan), kecuali pada suaminya, mahramnya, dan lain sebagainya.

[illegible]

Menurut penulis, al-Ashmawi terlalu berani menganalogikan al-Qur'an (dalam hal ini surat al-Nur/24: 31) dengan hādīth. Ini merupakan logika analogi (*qiyas*) yang terbalik, sebab semestinya hādīth yang dianalogikan kepada al-Qur'an, karena al-Qur'an adalah hujjah pertama (*al-asl*), dan hādīth adalah hujjah kedua (*al-far'*). Di samping itu, dalam kajian hukum Islam, makna hādīth harus direferensikan kepada al-Qur'an, bukan sebaliknya, karena apa yang dijelaskan oleh hādīth, pasti sudah dijelaskan oleh al-Qur'an baik secara global, maupun terperinci.¹⁰ Sebagaimana firman Allah SWT. dalam surat al-Nah/16 ayat 89, dan surat al-An'am/6 ayat 38:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

¹⁰ Muhammad al-Khudari, *Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 242.

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

“Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam al-Kitab.”¹²

Menurut penulis, apa yang dinyatakan al-Ashmawi sebagai *'illat hukum* adalah *hikmah* perintah memperhatikan ketertutupan dan kesopanan, yakni bahwa perintah menutup, bersikap sopan dan mengulurkan *jilbab* mereka atas seluruh badan mereka (*hifjab*) menjadikan mereka lebih dekat serta lebih mudah dikenal dan dibedakan dari selain mereka, yaitu para wanita hamba sahaya. Oleh karena itu,

¹² Ibid.

Mayoritas ulama' membedakan antara *hikmah* dengan '*illat*. Menurut mereka banyak syarat yang harus dipenuhi untuk menamakan sesuatu sebagai '*illat*. Salah satu di antaranya, ia merupakan sesuatu yang jelas lagi dapat terukur dan yang atas dasar adanya, hukum ditetapkan, lalu sebaliknya atas dasar ketiadaannya, hukum menjadi tidak berlaku. Tetapi kalau sesuatu itu tidak dapat diukur, maka ia hanya dinamakan *hikmah* bukan '*illat*. Misalnya, dibolehkannya meng-*qasr* shalat (mempersingkat shalat yang empat rakaat menjadi dua rakaat) bagi seorang *musafir*; *hikmah*-nya adalah meringankan serta memberi kemudahan. Keringanan dan kemudahan itu adalah sesuatu yang sifatnya tidak terukur dan atas dasar itu, ia tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum atau membatalkannya. Yang jelas serta dapat terukur adalah *safar* (perjalanan), sehingga inilah yang menjadi '*illat* dan dengan demikian, kalau ada perjalanan (yang jelas dan terukur jaraknya), maka meng-*qasr* shalat menjadi boleh dan bila tidak ada perjalanan, maka meng-*qasr* shalat tidak lagi dibenarkan.¹³

¹³ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Usul al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da‘wah al-Islamiyah, t.t.), 64-65.

Menurut hemat penulis, logika al-Ashma'wī ini, tidak sepenuhnya tepat. Al-Qur'an bukanlah kitab hukum yang disusun sebagaimana kitab hukum ciptaan manusia. Al-Qur'an menganekaragamkan redaksi-redaksi tuntunannya sehingga ketetapan hukumnya tersusun dalam bahasa yang segar dan menyegarkan, tidak kaku sebagaimana kitab undang-undang ciptaan manusia. Di sisi lain, al-Qur'an yang berdialog langsung dengan masyarakat dan berfungsi sebagai kitab dakwah, tidak jarang mengulangi tuntunannya, karena boleh jadi di waktu pertama manusia belum menyambutnya dengan baik, atau ditujukan kepada pihak lain yang belum melaksanakannya secara sempurna. Itu sebabnya, berulang-ulang perintah al-Qur'an untuk melaksanakan ṣalāt, atau zakat dan lain-lain, kendati kesemuanya mengandung perintah yang sama, yakni kewajiban melaksanakan ṣalāt dan zakat. Kalau tidak demikian pemahamannya, maka bisa jadi ṣalāt dan zakat tidak wajib dilaksanakan, lantaran terjadi keanekaragaman (pengulang-ulangan) ayat yang menjelaskannya; dan ini menurut penulis sangat tidak benar.

[illegible]

Pendapat ini, menurut penulis, tidak sepenuhnya benar juga. Memang benar *ḥādīth aḥqad* bersifat dugaan (*ẓān*), tidak mengandung kepastian, seperti *ḥādīth mutawātir*, tetapi dugaan tersebut dikuatkan oleh keadilan, dan kesempurnaan *ḍābiṭ* dan obyektivitas para perawi, sehingga dugaan tersebut menjadi kuat, dan ini cukup untuk menjadi argumen kewajiban mengamalkan *ḥādīth aḥqad* sebagai dasar ketetapan hukum. Sebagai contoh, hakim boleh memutuskan suatu perkara berdasarkan kesaksian seorang saksi, karena persaksiannya dinilai mengandung dugaan yang kuat; mengetahui arah kiblat adalah syarat keabsahan *ṣalāt*, dan hal ini berdasarkan dugaan yang kuat, sudah cukup untuk menilai *ṣalāt* yang dilakukan sah.¹⁴ Kalau tidak demikian, alangkah banyaknya ketetapan-ketetapan hukum yang selama ini kita jalani berdasarkan *ḥādīth aḥqad* menjadi sesuatu yang tidak penting kita lakukan lantaran dasarnya tidak dari sesuatu yang *qatʿi*

¹⁴ Ibid., 43.

