

KONSTRUKS PEMIKIRAN QURAIISH SHIHAB TENTANG HUKUM JILBAB

Kajian Hermeneutika Kritis

Chamim Thohari

Universitas Muhammadiyah Malang

Abstract

The research inspected difference of opinions between majority of the moslem scholars and the contemporary of moslem reformers about law of using jilbab in Islam. One of the moslem scholar that chooses a certain opinion that using jilbab not be obligatory for the muslimah, is Quraish Shihab. With content analysis method, this research analyzes several of Quraish Shihab's opuses (books) and opinions in Tafsir al-Misbab that is based on reference for this research. Based on discovery of this study, researcher concludes that opinions of Quraish Shihab is influenced by feminism movement that had demanded freedom for women, than finally it influenced also to the opinions of the contemporary moslem scholars in Egypt and Tunisia, so they did not make compulsory in using jilbab.

PENDAHULUAN

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh perbedaan antara jumbuh ulama dengan para pembaharu Islam kontemporer tentang hukum jilbab. Salah satu yang berpendapat tidak wajibnya jilbab adalah Quraish Shihab, seorang ulama dan mufasir Indonesia yang berpendapat bahwa wanita Indonesia tidak wajib memakai jilbab. Penulis merasa penting mengkaji masalah ini karena sebelum melakukan pemihakan ilmiah, tentunya harus diketahui pendapat yang paling *rajih*, pendapat yang sesuai dengan kondisi sosial dan kebutuhan masyarakat, serta kelebihan dan kelemahan masing-masing argumen, baik yang mewajibkan maupun yang tidak mewajibkan jilbab. Karena sebagaimana diketahui bahwa para ulama masa lalu sepakat tentang bagian rambut wanita sebagai aurat, namun para ulama kontemporer, juga mayoritas ulama Indonesia pada masa lalu justru membolehkan wanita muslimah memakai kerudung (yang menampakkan sebagian rambut dan leher wanita). Fakta ini tentunya menimbulkan berbagai pertanyaan di benak kita yang ingin sekali dicarikan jawabannya.

Berangkat dari kegelisahan di atas, setidaknya ada empat pertanyaan pokok yang ingin dicarikan jawabannya melalui penelitian ini, yaitu: *Pertama*, bagaimana pandangan Quraish Shihab tentang penafsiran para ulama masa lalu dan kontemporer tentang ayat-ayat dan hadis-hadis jilbab? *Kedua*, metode-metode apa yang dipakai dalam membangun argumennya? *Ketiga*, adakah faktor eksternal yang mempengaruhi pendapat Quraish Shihab? *Keempat*, apa kelebihan dan kekurangan argumen Quraish Shihab?

Penelitian ini menggunakan metode analisis isi (*content analysis method*), sumber data berasal dari beberapa karya Quraish Shihab, diantaranya *Tafsir al-Misbab*, yang merupakan referensi pokok yang tidak bisa diabaikan dalam penelitian ini. Pengumpulan data dengan cara mengklasifikasikan ayat-ayat dan hadis-hadis yang dijadikan sumber perdebatan para ulama masa lalu dan kontemporer tentang hukum memakai jilbab dalam bentuk per-tema maupun per-bab. Selanjutnya analisis dilakukan dengan beberapa metode berikut: *Pertama*, metode *deduktif* digunakan untuk menjelaskan dan menyimpulkan prinsip-prinsip dan teori-teori *thariqatul istinbath al-ahkam* yang digunakan, serta faktor yang mempengaruhinya. *Kedua*, metode *hermeneutika-kritis* digunakan untuk memahami dan kemudian melakukan analisa kritis atas sumber, metode dan aplikasi ijtihad Quraish Shihab dalam masalah yang diteliti.

PEMBAHASAN

Ada dua sumber hukum yang dipakai para ulama dalam menentukan batas aurat wanita serta implikasinya dengan hukum memakai jilbab, yaitu al-Qur'an dan Hadis-hadis Nabi saw. Kedua sumber hukum tersebut ditafsirkan oleh para ulama masa lalu sebagai perintah untuk menutup aurat bagi wanita muslimah, akan tetapi para ulama kontemporer memiliki penafsiran yang berbeda dari para pendahulunya.

Ayat pertama ini dipakai oleh para ulama sebagai dasar dalam menetapkan batas aurat wanita, yaitu firman Allah dalam QS. An-Nur [24] : 31.

“Katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya...”

Perbedaan pendapat muncul di kalangan ulama dalam memaknai kalimat *illā mā z̤ahbara minhā* (kecuali apa yang nampak darinya (perhiasannya)) dalam ayat

ini. Al-Qurthubi mengemukakan bahwa Ibnu Mas'ud memahami makna *illā mā ḡhabara minhá* sebagai pakaian. Sedangkan Sa'id bin Jubair, Atha' dan al-Auza'i berpendapat bahwa yang boleh dilihat adalah wajah wanita, kedua telapak tangan di samping busana yang dipakainya (Al-Ghazali, 1989:58). Sementara Ibnu Abbas (Katsir, 1986), Qatadah dan Miswar bin Makhzumah berpendapat bahwa yang boleh dilihat termasuk juga celak mata, gelang, setengah dari tangan yang dalam kebiasaan wanita Arab dihiasi dengan pacar, anting, cincin dan semacamnya (Al-Qurthubi, 1998:335). Menurut keterangan Ibnu Umar, Ikrimah dan Atha' dalam riwayat Ibnu Katsir, perhiasan *ḡhabir* ialah muka dan kedua telapak tangan, serta cincin. Riwayat Ibnu Katsir yang lain menyatakan bahwa yang dimaksud dengan perhiasan *ḡhabir* ialah muka dan telapak tangan (Al-Dimsiqy, t.th:335). Sedangkan menurut Tafsir *Khazim*, Ibnu Mas'ud menerangkan bahwa kecuali apa yang *ḡhabir* itu adalah pakaian (Al-Khazin, 1399 H:235).

Ibnu Jarir al-Thabari, guru besar para mufasir, menjelaskan makna kalimat *illā mā ḡhabara minhá* tersebut sebagai muka dan tangan, dan mencakup pula celak mata, cincin, gelang dan cat kuku. Menurut al-Thabari, tafsiran yang paling benar adalah pendapat *ijma'* bahwa wajib bagi pria yang menjalankan shalat untuk menutup semua bagian tubuh yang disebut aurat, demikian pula bagi perempuan yang menjalankan shalat, kecuali muka dan telapak tangannya. Jika telah ada kesepakatan pendapat tentang itu, maka tak perlu diragukan lagi, bahwa kaum perempuan tetap diperbolehkan membuka bagian tubuhnya yang tidak termasuk aurat, karena tidak diharamkan. Itulah yang dimaksud dengan kalimat *illā mā ḡhabara minhá* (Al-Thabari, 1972:84).

Selanjutnya pakar yang lain, Ibnu Asyur berpendapat bahwa yang dimaksud hiasan adalah hiasan yang bersifat *kebilqiyah* (melekat) seperti wajah, pergelangan tangan, kedua siku sampai bahu, payudara, kedua betis dan rambut. Sedangkan maksud kalimat *illā mā ḡhabara minhá* mengacu pada hiasan *kebilqiyah* yang dapat ditoleransi karena dapat menimbulkan kesulitan apabila ditutup seperti wajah, kedua tangan dan kedua kaki (Asyur, t.th:206). Banyak ulama memahami kebiasaan yang dimaksud adalah kebiasaan pada masa turunnya al-Qur'an (Al-Albani, 1413 H:53).

Menanggapi perbedaan pandangan para mufasir sebelumnya, Quraish Shihab berpendapat bahwa masing-masing penganut pendapat di atas sebatas menggunakan logika dan kecenderungannya serta dipengaruhi secara sadar atau tidak dengan perkembangan dan kondisi sosial masyarakatnya. Batas aurat wanita tidaklah secara jelas ditegaskan dalam ayat tersebut. Sehingga ayat tersebut

tidak seharusnya menjadi dasar yang digunakan untuk menetapkan batas aurat wanita (Shihab, 2006:67). Selain itu, Quraish juga menegaskan bahwa perintah dan larangan Allah dan Rasul-Nya tidak selalu harus diartikan wajib atau haram, tetapi bisa juga perintah itu bermakna anjuran, sedangkan larangan-Nya dapat berarti sebaiknya ditinggalkan (Shihab, 2006:141-142).

Sementara dalam memahami kalimat *illâ mâ zâhabara minhá*, Quraish Shihab berpendapat bahwa sangat penting untuk menjadikan adat kebiasaan sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum, namun dengan catatan adat tersebut tidak lepas kendali dari prinsip-prinsip ajaran agama serta norma-norma umum. Karena itu ia sampai kepada pendapat bahwa pakaian adat atau pakaian nasional yang biasa dipakai oleh putri-putri Indonesia yang tidak mengenakan jilbab tidak dapat dikatakan sebagai telah melanggar aturan agama (Shihab, 1996:179, 2006:332-334).

Ayat kedua yang menjadi bahasan pokok tentang pakaian wanita, yaitu firman Allah dalam QS. Al-Ahzab [33]:59.

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 dikenal, Karena itu mereka tidak di ganggu. dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ketika membaca ayat ini juga muncul masalah tentang makna *jilbab*, karena di sini para mufasir berbeda pendapat. Ibnu Jarir meriwayatkan bahwa Muhammadiyah Ibn Sirin bertanya kepada Abidah al-Salamani tentang maksud penggalan ayat itu, lalu Abidah mengangkat semacam selendang yang dipakainya dan memakainya sambil menutup kepalanya hingga menutupi pula kedua alisnya dan wajahnya dan membuka mata kirinya untuk melihat dari arah sebelah kirinya. Al-Suddi menyatakan bahwa wanita menutup salah satu matanya dan dahinya, demikian jika bagian lain dari wajahnya kecuali satu mata saja. Pakar tafsir Al-Alusi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *'alaihinna* adalah seluruh tubuh mereka. Akan tetapi menurutnya ada juga yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah *di atas kepala* mereka atau *wajah mereka* karena yang nampak pada masa jahiliyah adalah wajah mereka (Al-Alusi, 1985:84).

Al-Biqâ'i menjelaskan beberapa pendapat seputar makna *jilbab*. Diantaranya adalah baju yang longgar atau kerudung penutup kepala wanita, atau pakaian yang menutupi baju dan kerudung yang dipakainya, atau semua pakaian yang

menutupi badan wanita. Semua pendapat ini menurut ulama itu dapat merupakan makna kata tersebut. Kalau yang dimaksud dengan *jilbab* adalah baju, maka ia adalah pakaian yang menutupi tangan dan kakinya. Kalau kerudung maka perintah mengulurkannya adalah menutup wajah dan lehernya. Kalau maknanya pakaian yang menutupi baju, maka perintah mengulurkannya adalah membuatnya longgar sehingga menutupi semua badan dan pakaian (Al-Biqā'i, 1995:135).

Hampir semua ulama sepakat bahwa perintah ayat di atas berlaku bukan saja pada zaman Nabi saw, tetapi juga sepanjang masa hingga kini dan masa yang akan datang. Namun sementara ulama kontemporer memahaminya hanya berlaku pada zaman Nabi saw di mana ketika itu ada perbudakan dan diperlukan adanya pembeda antara mereka dan wanita-wanita merdeka, serta bertujuan menghindarkan gangguan lelaki usil. Menurut penganut paham terakhir ini, jika tujuan tersebut telah dapat dicapai dengan satu dan cara lain, maka ketika itu pakaian yang dikenakan telah sejalan dengan tuntunan agama.

Terlepas apapun makna jilbab yang diyakini oleh tiap-tiap mufasir, yang lebih penting menurut Quraish Shihab adalah apakah perintah mengulurkan jilbab pada ayat tersebut berlaku hanya pada zaman Nabi saw atau berlaku sepanjang masa? Quraish Shihab memahami perintah tersebut hanya berlaku pada zaman Nabi saw, dimana ketika itu ada perbudakan dan diperlukan adanya pembeda antara mereka dan wanita-wanita merdeka, serta bertujuan menghindarkan gangguan lelaki usil. Menurutnya, sebelum turunnya ayat ini, cara berpakaian wanita merdeka atau budak – yang baik-baik atau yang kurang sopan hampir dapat dikatakan sama. Karena itu lelaki usil sering kali mengganggu wanita-wanita khususnya yang mereka ketahui atau duga sebagai sahaya. Untuk menghindarkan gangguan tersebut, serta menampakkan keterhormatan wanita muslimah ayat di atas turun (Shihab, 2006:309).

Adapun sumber hukum dari hadis (tentang batas aurat wanita) yang diperdebatkan para ulama diantaranya adalah hadis berikut:

Pertama, hadis dari Aisyah r.a., ia berkata:

“Bahwa Asma’ putri Abu Bakar r.a. datang menemui Rasulullah saw dengan mengenakan pakaian tipis (transparan), maka Rasulullah saw berpaling enggan melihatnya dan bersabda, “Hai Asma’, sesungguhnya perempuan jika telah haid maka tidak lagi wajar terlibat darinya kecuali ini dan ini?” (sambil beliau menunjuk ke arah wajah dan kedua telapak tangan belian) (Abu Dawud. kitab al-Libas, hadis no.4104).

Hadis ini dinilai dengan penilaian yang berbeda-beda oleh para pakar hadis. misalnya Abu Dawud menilai hadis ini *mursal* karena Khalid bin Duraik yang dalam sanadnya menyebut nama istri Nabi Aisyah r.a. secara pribadi, sedang ia tidak semasa dengan Aisyah (Dawud, t.th). Imam Muslim menyatakan hadis ini *mursal*, sehingga tidak dapat dijadikan hujjah (Al-Nawawi, t.th). Selain Khalid bin Duraik, terdapat nama perawi lain yang juga dianggap bermasalah menurut pandangan pakar hadis, yaitu Said bin Basyir ada yang menilainya *dba'if* (Al-Asqalani, t.th:9). Sedangkan dari sisi matan, hadis ini juga ditolak karena tidak mungkin Asma' yang terkenal sebagai wanita yang baik keberagamaan dan ketaqwaannya berani berpakaian tipis ketika menghadap Rasulullah saw (Ismail, t.th:339). Sedangkan al-Albani menilai hadis ini *shahih* dengan alasan bahwa ada sekian banyak riwayat yang senada dengannya, sehingga hadis di atas dapat dinilai *shahih* (Al-Albani, 1413 H:44). Hampir serupa dengan pendapat al-Albani, Syekh Muhammad al-Ghazali yang juga menilai hadis ini *mursal* menegaskan bahwa karena dikuatkan oleh beberapa riwayat lainnya, hadis ini jauh lebih kuat dibanding hadis yang dijadikan dasar kewajiban menutup seluruh tubuh wanita. Selain itu ia juga berpendapat bahwa ada sebagian wanita pada masa jahilyah dan juga pada masa Islam yang kadang-kadang menutupi wajah-wajah mereka seraya membiarkan mata mereka tanpa penutup. Perbuatan seperti ini menurutnya jelas termasuk adat-istiadat dan sama sekali tidak termasuk ibadah. Karena menurutnya tidak ada ibadah tanpa *nash* yang jelas (Al-Ghazali, 1989:55).

Kedua, hadis dari Abdullah bin Abbas r.a., ia berkata:

“Rasulullah saw membonceng al-Fadhl putra al-Abbas r.a. pada hari an-Nahr (lebaran Haji) di belakang kendaraan (unta) belian. Al-Fadhl adalah seorang pria yang berseri (gagah). Nabi saw berdiri memberi fatwa pada kehalayak. Lalu datang seorang perempuan dari suku Khats'am, berseri (cantik) dan bertanya kepada Rasulullah saw. al-Fadhl terus-menerus memandangnya dan kecantikan wanita itu menakjubkannya, maka Nabi menoleh sedang al-Fadhl melihat kepada wanita itu, lalu Nabi memalingkan dengan tangan belian dagu al-Fadhl, belian memalingkan wajah al-Fadhl dari pandangan kepada wanita itu. lalu wanita itu berkata, “Sesungguhnya kewajiban yang ditetapkan Allah atas hamba-hambanya adalah haji, tetapi saya mendapatkan ayah saya dalam keadaan tua tidak mampu duduk di atas kendaraan, maka apakah boleh saya menghajikan untuknya?” Nabi menjawab, “Ya.” (Bukhari, kitab al-Maghazi, hadis no.4048. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, Nasa'i, dan lain-lain).

Para ulama tidak mempermasalahkan ke-*shabih*-an hadis ini, meskipun terjadi perdebatan panjang tentang makna hadis tersebut. Hadis ini menunjukkan bahwa terdapat bagian tubuh wanita yang dapat dilihat atau tidak harus ditutup, dalam hal ini menurut banyak ulama adalah wajah dan tangannya. Ulama yang menyatakan seluruh tubuh wanita aurat menolak pemahaman seperti itu. Mereka berargumen dengan sederet alasan, diantaranya: *Pertama*, perbuatan Nabi saw memalingkan wajah al-Fadhil menunjukkan adanya larangan menampakkan wajah perempuan. Kalau hal itu dibolehkan, tentu Nabi saw tidak akan berbuat demikian. *Kedua*, bisa jadi kecantikan wanita dalam hadis tersebut diketahui melalui bentuk tubuhnya, atau jari-jarinya. *Ketiga*, walaupun dikatakan bahwa wajah wanita itu terbuka, maka itu disebabkan karena dia dalam keadaan berihram. Sedangkan wanita yang berihram boleh membuka wajahnya.

Sementara ulama yang mengecualikan wajah dan telapak tangan bukan aurat menolak argumen tersebut dengan alasan bahwa perbuatan Nabi membalikkan wajah al-Fadhil bukan karena wajah wanita aurat, tetapi karena Nabi saw khawatir akan hadirnya setan yang menjerumuskan keduanya apabila pandangan dilanjutkan, apalagi keduanya adalah pemuda dan pemudi. Selain itu, wanita dinilai cantik dengan tanpa melihat wajahnya dan hanya melihat bentuk tubuhnya adalah hal yang mustahil, lagipula peristiwa itu terjadi di Mina (yakni di hari dan tempat penyembelihan kurban) yang berarti wanita itu telah ber-*taballûl* dan melepas pakaian ihramnya.

Dalam mengomentari hadis ini Quraish Shihab berpendapat bahwa wanita dalam hadis itu terlihat cantik, tanpa menyatakan bahwa wajah dan telapak tangannya terbuka. Memang kecantikan sangat mudah hanya dapat diketahui dari wajah, sehingga kemungkinan terbukanya wajah wanita itu merupakan sesuatu yang sangat logis. Bahkan jika ada yang berkata bahwa selain wajahnya – misalnya setengah tangannya atau lebih dari itu terlihat pula – maka tidak dapat ditolak dengan hadis di atas (Shihab, 2006:107). Artinya bisa saja dikatakan bahwa kecantikan wanita itu terlihat jelas sedang ketika itu ia tidak menggunakan jilbab, dan pernyataan semacam ini tidak dapat disalahkan dengan hadis ini.

Selain hadis-hadis tersebut, masih ada sederet hadis-hadis lain yang selalu diikuti oleh perdebatan para ulama tentang interpretasinya. Namun yang dapat disimpulkan dari uraian di atas adalah bahwa para ulama masa lalu dan sebagian ulama kontemporer berbeda pendapat tentang apakah wajah dan telapak tangan aurat atau bukan, tetapi mereka sepakat bahwa rambut wanita adalah bagian dari aurat yang harus ditutup, kecuali bagi mahramnya.



Selain kedua pendapat di atas, masih ada lagi beberapa pendapat lain menyangkut aurat wanita – meskipun pendapat ini tidak populer, yaitu wajah, kedua telapak tangan dan kedua telapak kaki tidak termasuk aurat, ini adalah pendapat Ats-Tsauri dan Al-Muzani, ulama Hanafiyah serta Syi’ah Imamiyah menurut riwayat yang *shabih*. Pendapat lainnya menyatakan hanya wajah saja yang tidak termasuk aurat, ini juga pendapat Imam Ahmad dalam satu riwayat dan pendapat Daud Al-Zhahiri serta sebagian Syi’ah Zaidiyah (Rusyd, t.th:138, Al-Syaukani, t.th:68).

Adapun Quraish Shihab cenderung menganggap bahwa semua kemungkinan yang dikemukakan oleh kedua kelompok ulama tersebut dapat saja terjadi, meskipun ia merasa sebagian dalih yang dikemukakan terkesan agak dibuat-buat. Menurutnya, jilbab – baik dengan membuka wajah atau menutupnya – pada masa Nabi saw, disamping dipercaya sebagai tuntunan agama juga telah merupakan tuntunan budaya (Shihab, 2006:118). Sekali lagi Quraish menegaskan bahwa interpretasi dalil atau dalih yang dikemukakan oleh para ulama tidak sampai pada batas yang dapat membuktikan secara pasti pendapat masing-masing (Shihab, 2006:111). Dengan kata lain, Quraish tidak menganggap bahwa ayat al-Qur’an maupun hadis di atas tidak bisa dijadikan dasar pendapat bahwa selain wajah dan kedua telapak tangan, seluruh bagian tubuh wanita adalah aurat. Di sini Quraish Shihab tampaknya mulai melepaskan diri dari pendapat-pendapat ulama terdahulu yang selama ini menghegemoni pandangan kaum muslimin tentang batas aurat.

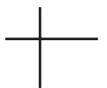
PENDEKATAN DAN METODE QURAISH SHIHAB

Dalam membangun argumennya, Quraish Shihab menggunakan beberapa pendekatan dan metode yang biasa dipakai oleh para ulama dalam berijtihad, yaitu:

Pertama, Pendekatan Tarjih. Kalau pemaknaan tarjih oleh ulama kontemporer - yang mengartikan tarjih sebagai upaya menyeleksi beragam pendapat yang berasal dari beragam madzhab, kemudian diambil pendapat yang rajih, berdasarkan kriteria yang telah ditentukan - dapat diterima, maka dapat dikatakan bahwa Quraish sebenarnya juga telah menerapkan pendekatan ini. Bahkan, kalau kita memakai definisi Coulson yang menyebut tarjih sebagai upaya *takhayyur* atau prinsip pilihan bebas (Coulson, 1964:185), maka dapat dipastikan bahwa Quraish Shihab telah menggunakan metode *tarjih*. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa Quraish Shihab telah

melemahkan semua dalil yang digunakan para ulama masa lalu dalam menetapkan batas aurat wanita dengan cara mengkritik satu-persatu keadaan sanad hadis yang menjadi dalil-dalil wajibnya jilbab, bahkan tidak hanya dari aspek sanad, tetapi juga dari segi cara-cara penafsiran-penafsiran yang dikemukakan para ulama dianggapnya tidak sampai pada derajat yang meyakinkan. Setelah melakukan tarjih atas hadis-hadis itu ia berpendapat bahwa perbedaan pendapat para pakar masa lampau tentang batas-batas yang ditoleransi untuk terlihat dari wanita, membuktikan bahwa mereka tidak sepakat tentang nilai ke-*shabih*-an riwayat-riwayat yang ada, dan ini sekaligus menunjukkan bahwa ketetapan hukum tentang batas yang ditoleransi itu bersifat *zhanniy* (dugaan) yang boleh jadi dinilai kuat oleh satu pihak dan dinilai lemah oleh pihak lain. Menurutnnya, seandainya terdapat hukum yang pasti yang bersumber dari al-Qur'an atau Sunnah, tentu mereka tidak akan berbeda dan tidak akan menggunakan nalar mereka dalam menentukan luas atau sempitnya batas-batas itu. selanjutnya ia menegaskan bahwa menutup seluruh kepala baru tegas menjadi wajib hanya jika para ulama bersepakat menilai *shabih* hadis Aisyah r.a. yang mengecualikan wajah dan telapak tangan untuk terbuka. Sedangkan kenyataannya para ulama berbeda pendapat tentang nilai serta interpretasi hadis tersebut.

Kedua, Pendekatan 'illat al-hukm. Secara bahasa, *'illat* adalah suatu sebab dimana hukum itu diterapkan. Adapun syarat utamanya adalah suatu *'illat* hukum mesti jelas, konsisten dan sesuai dengan *maqâshid syari'ah*, yaitu membawa kemaslahatan. Quraish Shihab menggunakan metode ini untuk memahami maksud QS. Al-Ahzab [33]: 59 yang memerintahkan wanita mengulurkan jilbab dengan tujuan membedakan antara wanita merdeka dengan hamba sahaya, atau antara wanita terhormat dengan yang tidak terhormat pada masa turunnya ayat tersebut, agar wanita terhormat tidak diganggu oleh lelaki usil. Adapun pada masa sekarang ketika perbudakan sudah tiada, dan pada konteks masyarakat tertentu keterhormatan atau ketidakterhormatan tidak disimbolkan dengan pakaian jilbab, maka jika demikian, yang penting dalam konteks pakaian wanita adalah memakai pakaian yang terhormat – sesuai dengan perkembangan budaya positif masyarakat terhormat – dan yang mengantar mereka tidak diganggu atau mengganggu dengan pakaiannya itu. di sisi lain, penampakan setengah betis telah menjadi kebiasaan umum dan tidak lagi menimbulkan rangsangan bagi masyarakat umum, dan juga tidak mengurangi keterhormatan seorang wanita. Sehingga berpakaian nasional dengan penampakan rambut serta setengah betis bagi wanita dapat dibenarkan. Hal itu disebabkan karena





ketidaan 'illat hukum dapat membatalkan diterapkannya hukum. 'Illat seperti ini termasuk dalam *dalalah syarahab*, yaitu 'illat yang disebutkan secara jelas oleh ayat jilbab tersebut.

Ketiga, Metode *istihsan (bi al-'Urf)*. Menurut penulis, Quraish Shihab tampak menggunakan metode *istihsan (bi al-'Urf)* dalam argumennya. Yaitu ketika ia memahami kalimat *illâ mâ zâhabara minhâ*, dan sampai pada pendapat bahwa sangat penting untuk menjadikan adat kebiasaan sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum (dengan catatan adat tersebut tidak lepas kendali dari prinsip-prinsip ajaran agama serta norma-norma umum), dan menggunakan alasan diamnya ulama Indonesia pada masa lalu melihat cara berpakaian wanita muslimah yang cenderung tradisionalis (tanpa memakai jilbab) sebagai bentuk kesepakatan dari cara berpakaian wanita muslimah ketika itu, dan sampainya ia pada pendapat bahwa pakaian adat atau pakaian nasional yang biasa dipakai oleh putri-putri Indonesia yang tidak mengenakan jilbab tidak dapat dikatakan sebagai telah melanggar aturan agama, maka ia tampak menggunakan metode *istihsan (bi al-'urf)*.

SIKAP QURAIISH SHIHAB TERHADAP PEMIKIRAN ULAMA KONTEMPORER

Gerakan feminisme di Mesir pada pergantian abad diterangkan sebagai sebuah gerakan sekuler yang dibawa bersama oleh wanita Muslim dan Kristen dari kelas atas dan pertengahan yang mengidentifikasi diri mereka sebagai orang Mesir (Badran, 1995:13-16). Seorang cendekiawan Mesir terkenal yang dianggap oleh banyak orang sebagai pendiri feminisme dalam kebudayaan Arab adalah Qasim Amin (1803-1908 M). Tanggapan untuk bukunya *Tabrîr al-Mar'ah* (Pembebasan Wanita) yang dipublikasikan tahun 1899 begitu kuat, dan bantahan terhadapnya juga begitu gencar. Pandangan dari dekat mengungkapkan bahwa Amin mengajak bukan pada reformasi feminis, tapi lebih pada sebuah perubahan sosial dan kultural fundamental bagi Mesir dan negara-negara muslim lainnya. Pada pusat reformasi ini, yang diajukan sebagai kunci bagi perubahan dan kemajuan dalam masyarakat, terdapat ajakan untuk menghapuskan jilbab. Pandangan mengenai tidak wajibnya wanita muslimah berjilbab ini kemudian – menurut beberapa penulis – didukung oleh seorang tokoh pembaharu terkenal, Syeikh Muhammad Abduh (1849-1905 M). Dan pada masa-masa berikutnya muncul cendekiawan dan ulama-ulama kontemporer yang mendukung pendapat ini dengan memunculkan penafsiran-penafsiran yang bercorak *bi ar-ra'yi* dan sangat memperhatikan konteks

perubahan sosial semacam Muhammad Thahir bin Asyur dan Muhammad Sa'id al-Asymawi.

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah dapat dikatakan bahwa pandangan para ulama kontemporer turut mempengaruhi cara berpikir Quraish Shihab? Dalam beberapa hal, Quraish tampak menyepakati argumen-argumen para ulama pembaharu tersebut. Kesepakatan Quraish ini tampak pada lima hal, yaitu: **Pertama**, sebelum ia berkesimpulan tentang tidak wajibnya jilbab, sebelumnya ia telah bersandar pada nama Qasim Amin dan Syeikh Muhammad Abduh yang juga memiliki pendapat yang berbeda dengan pendapat ulama terdahulu tentang hukum jilbab. Quraish Shihab tampaknya memberikan dukungan dari segi metodologis, karena pendapat Qasim Amin tersebut dianggap memiliki dalil dan metode yang diakui dan biasa dipakai oleh para ulama untuk menetapkan hukum (Shihab, 2006:127). **Kedua**, terhadap argumen al-Asymawi, ketika ia memahami bahwa sebab turunnya ayat yang memerintahkan mengulurkan jilbab itu bertujuan membedakan antara wanita merdeka dan hamba sahaya, lalu menyatakan bahwa itulah *'illat* hukumnya, Quraish membenarkan pendapat tersebut seraya menyayangkan sikap para ulama yang menilainya hanya sebagai hikmah. **Ketiga**, al-Asymawi menolak dua hadis dari Aisyah yang dijadikan dasar kewajiban jilbab (dengan dua alasan, ada dua hadis *abâd* dan redaksinya saling bertentangan). Menyikapi hal ini Quraish menyatakan bahwa kita tidak dapat memaksakan seseorang untuk menerima hadis yang menurutnya tidak *shahîh*, apalagi telah ada sekian banyak ulama masa lalu yang menolak hadis-hadis tersebut. **Keempat**, ketika mengomentari kalimat *illâ mâ zhabara minhâ* (kecuali apa yang nampak darinya), al-Asymawi berpendapat bahwa perbedaan para pakar hukum itu adalah perbedaan antara pendapat-pendapat manusia yang mereka kemukakan dalam konteks situasi zaman dan kondisi masa serta masyarakat mereka, bukannya hukum yang jelas, pasti dan tegas. Pendapat ini diperkuat Quraish Shihab bahwa batas yang ditoleransi itu bersifat *z'hanniy* (dugaan), dan seandainya ada hukum pasti dari al-Qur'an dan Sunnah, tentu mereka tidak akan berselisih pendapat. Beberapa poin di atas adalah bukti bahwa Quraish searah dengan pemikiran kelompok ulama kontemporer (Shihab, 2006:159,165,166 dan 168). Dan **kelima**, Quraish Shihab berpendapat bahwa jilbab tidak lebih dari ajaran budaya setempat, bukan ajaran syari'at Islam. Dan menurutnya, dengan mengutip perkataan Muhammad Thahir bin Asyur, *bahwa adat kebiasaan suatu kaum tidak boleh – dalam kedudukannya sebagai adat – untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan pula terhadap kaum itu*

(Asyur, 1999:233). Kemudian Ibnu Asyur – yang disepakati Quraish Shihab – memberikan beberapa contoh dari surat Al-Ahzab ayat 59, yang memerintahkan kaum *mukminah* agar mengulurkan jilbabnya. Asyur memberikan penjelasan kalau perintah mengulurkan jilbab adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak mendapatkan kewajiban (Shihab, 1996:178-179).

KAJIAN KRITIS

Menurut pembacaan penulis, kata *jilbab* pada QS. Al-Ahzab [33]: 59 tidak dimaksudkan untuk menyembunyikan perempuan muslim dari laki-laki muslim, tetapi untuk membuat mereka tampak jelas, sehingga bisa dikenali atau dibedakan oleh laki-laki jahiliyah, karena itu jilbab merupakan bentuk perlindungan terhadap para wanita.

Bentuk pengakuan atau perlindungan ini berakar dari struktur sosial masyarakat yang melegalkan kepemilikan budak, dimana pelecehan seksual – terutama terhadap para budak – merupakan fenomena umum. Meskipun sangat memuakkan, praktik-praktik pengekangan terhadap perempuan bukan hanya terjadi di negeri Arab, praktik tersebut bahkan dipandang normal pada masa itu. Dalam masyarakat kuno, wanita-wanita yang lalu lalang di depan publik dipandang sebagai pelacur. Karenanya dalam masyarakat semacam itu, ketentuan tentang jilbab berfungsi untuk membedakan perempuan yang berada di bawah perlindungan laki-laki dan perempuan yang bersedia dilecehkan secara seksual (Ahmed, 1992:15). Jadi dalam menetapkan ketentuan tentang jilbab, al-Qur'an secara eksplisit mengaitkan jilbab dengan masyarakat yang mengakui sistem perbudakan, dimana pelecehan perempuan oleh laki-laki nonmuslim sudah lumrah terjadi, dan tujuannya adalah untuk membedakan perempuan beriman yang merdeka dari para budak, yang biasanya dipandang oleh laki-laki jahiliyah sebagai perempuan nonmuslim sehingga dapat mereka perlakukan semau mereka.

Jadi, hanya dalam masyarakat jahiliyah yang mengakui sistem perbudakan itulah jilbab menandakan perlindungan dari pelecehan seksual, dan itupun sekiranya laki-laki jahiliyah mau memaknainya dengan cara seperti itu. konsekwensinya, meskipun dipakai oleh perempuan muslimah, jilbab menggambarkan fenomena pelecehan dan kebebasan seksual laki-laki jahiliyah pada masa ketika perempuan tidak memiliki perlindungan hukum atas pelecehan seksual, dan harus

mengandalkan diri sendiri untuk melindungi dirinya. Lebih jauh, seperti yang dinyatakan dengan tegas dalam ayat tersebut, pada masa pewahyuannya, beberapa laki-laki jahiliyah melancarkan propaganda terhadap kaum muslimin (termasuk juga upaya melecehkan istri Nabi, Aisyah r.a. dengan cara menyerang integritas pribadinya). Jadi, perempuan muslimah memiliki alasan ganda untuk bersikap hati-hati terhadap pelecehan oleh laki-laki nonmuslim.

Selama meneliti pemikiran Quraish Shihab tentang masalah jilbab ini, penulis mencatat beberapa poin yang penulis anggap sebagai kelebihan dan beberapa poin lagi yang penulis anggap sebagai kelemahan terhadap pemikirannya.

Adapun kelebihan diantaranya: **Pertama**, Kalau kita lihat dari sisi *'urf* bahasa, sebelum ayat 31 surat an-Nur, yaitu ayat 27 hingga 29 membicarakan tentang anjuran meminta izin terlebih dahulu ketika hendak memasuki rumah orang lain. Sedangkan pada ayat 32 (setelah ayat jilbab) membicarakan tentang anjuran membantu laki-laki atau wanita yang belum kawin dengan hamba sahaya (agar terhapus perbudakan). Berdasarkan *'urf* bahasa, kalau ayat sebelum dan sesudah ayat jilbab (ayat 31) tersebut berbicara tentang anjuran, maka ayat jilbab pun juga membicarakan tentang anjuran, bukan kewajiban. Hal tersebut didukung dengan kenyataan bahwa semua ayat baik sebelum maupun sesudah ayat jilbab, selalu dihubungkan dengan bentuk kata hubung *wa*. Sedang kata *wa* sebagaimana yang disepakati ahli bahasa, memiliki bentuk penekanan yang sama. **Kedua**, Hadis *mursal* adalah *dba'if* dan tidak bisa dijadikan hujjah. Ini adalah pendapat mayoritas ahli hadis. Pada dasarnya para ulama tidak mempermasalahkan tentang gugurnya periwayat dari tingkat sahabat, tetapi karena adanya kemungkinan yang gugur dalam urutan periwayatan hadis *mursal* tersebut adalah dari tingkat tabi'in. **Ketiga**, tidak ada pengharaman kecuali dengan nash yang *shabih* dan *sharih*. Pada dasarnya manusia terbebas dari tanggungan dan *taklif* (beban tugas), dan tidak ada *taklif* kecuali dengan nash yang pasti. Karena itu, masalah mewajibkan dan mengharamkan dalam agama merupakan suatu urusan yang serius, tidak boleh sembarangan. Sehingga apa yang tidak diwajibkan oleh Allah, atau tidak diharamkan oleh-Nya, maka manusia tidak boleh mewajibkan atau mengharamkannya. Tampaknya pendapat Quraish Shihab sejalan dengan kaidah fiqh berikut:

“Yang meragukan tentang hukum wajibnya, maka tidak wajib dilakukan”
(Taimiyah, 1422 H:265).

Selain beberapa kesepakatan tersebut, ada beberapa poin yang menjadi bahan kritikan peneliti terhadap argumen-argumen Quraish Shihab. **Pertama**, Quraish

Shihab menyatakan bahwa masalah batas aurat wanita merupakan salah satu masalah *khilafiyah* (Shihab, 2006:180). Pendapat itu memang benar, akan tetapi para ulama masa lalu tidak berselisih tentang wajibnya jilbab. Sebagaimana yang telah dijelaskan Quraish sendiri bahwa para ulama berbeda pendapat dalam menentukan batas aurat wanita. Mereka terbagi menjadi dua kelompok: *Pertama*, kelompok yang menyatakan seluruh tubuh wanita aurat; *Kedua*, kelompok yang menyatakan seluruh tubuh wanita aurat, kecuali wajah dan telapak tangan (Shihab, 2006:94). Artinya para ulama sepakat bahwa memakai jilbab adalah wajib, mereka hanya berbeda pendapat dalam masalah apakah wajah dan telapak tangan termasuk aurat atau tidak. Kecuali kalau Quraish Shihab memasukkan ulama kontemporer tentu dapat dibenarkan bahwa jilbab adalah masalah *khilafiyah*. Namun jika yang dimaksud adalah ulama masa lalu, maka tentu kurang tepat. **Kedua**, pemaparan Quraish Shihab tampak tidak seimbang. Sebab Quraish lebih banyak menyebutkan pendapat para ulama yang mewajibkan jilbab secara singkat tanpa menjelaskan argumen-argumen mereka secara memadai, sebaliknya ia hanya menyebut beberapa saja dari para ulama dan cendekiawan yang tidak mewajibkan jilbab, meskipun dengan mengemukakan argumen-argumen mereka yang sangat panjang. Hal seperti ini menurut penulis jika dilihat dari sudut pandang ilmiah dapat menurunkan objektivitas Quraish Shihab sebagai pemikir yang benar-benar ingin menyampaikan kebenaran.

PENUTUP

Quraish Shihab tidak mewajibkan wanita muslimah di Indonesia memakai jilbab. Menurutnya, memakai jilbab bukanlah termasuk perintah agama, karena tidak boleh dikatakan syari'at tanpa *nash* yang jelas. Sedangkan pendekatan yang digunakan Quraish adalah pendekatan tarjih dan pendekatan *'illat al-hukm*, serta metode *istihsan bi al-'urf*. Pandangan Quraish Shihab juga dipengaruhi oleh pemikiran para pembaharu dan cendekiawan kontemporer seperti Qasim Amin, Muhammad Abduh, Sa'id al-Asymawi, serta Thahir bin Asyur.

Beberapa hal yang menulis sepakati dari argumen Quraish adalah kesesuaiannya dengan *'urf* bahasa, tidak menggunakan hadis *mursal* sebagai dalil hukum, serta tidak mengharamkan kecuali dengan *nash* yang *shahih* dan *sharih*. Adapun kritikan penulis terhadap argumen Quraish Shihab adalah pernyataannya bahwa masalah batas aurat wanita adalah masalah *khilafiyah*. Itu memang benar, tetapi para ulama masa lalu sepakat tentang wajibnya rambut wanita ditutup baik di dalam

maupun diluar sholat. Selain itu pemaparan Quraish Shihab juga tampak tidak seimbang. Sebab Quraish lebih banyak menyebutkan pendapat para ulama yang mewajibkan jilbab secara singkat tanpa menjelaskan argumen-argumen mereka secara memadai, sebaliknya ia hanya menyebut beberapa saja dari para ulama dan cendikiawan yang tidak mewajibkan jilbab, meskipun dengan mengemukakan argumen-argumen mereka yang sangat panjang.

Demikian uraian panjang mengenai pemikiran Quraish Shihab tentang jilbab. Namun sebelum penulis mengakhiri hasil kajian ini, penulis menangkap kesan bahwa selama ini, kita hampir tidak bisa membedakan mana budaya Arab dan mana ajaran Islam. Ketidapahaman itu berakibat pada sikap sementara umat Islam yang *rejektif* terhadap budaya yang ada. Konsekwensinya Islam terasa sempit dan kaku. Menutup aurat merupakan ajaran Islam yang baku dan mesti dilakukan dimanapun. Ini merupakan contoh Islamisasi. Bagaimana cara menutup aurat? Islam memberikan kebebasan untuk memilihnya. Namun yang jelas menurut penulis, masalah menutup aurat diserahkan kepada adat masyarakat setempat.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Leila, 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, 1413 H, *Jilbab al-Mar'ah al-Muslimat fi al-Kitab wa As-Sunnah*, Yordan: Maktabah al-Islamiyah, cet.2.
- Al-Alusi, Mahmud, 1985, *Rub al-Ma'ani*, Kairo: Al-Muniriyah, cet.4, jilid 22.
- Al-Arabi, Ibn, 1958, *Abkam Al-Qur'an: Tabqiq Ali Muhammad al-Bajany*, Mesir: Dar al-Halabi, cet.1, jilid 3 dan 4.
- Al-Asqalani, Ahmad Ibnu Hajar, t.th, *Fath al-Bari*. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, cet. 2, Jilid 8.
- , t.th, *Tabdzib al-Tabdzib, Tabqiqi Musthafaa Abdul Qadir Atha'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, jilid 4.
- Al-Asymawi, Muhammad Sa'id, 1995, *Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadits*, Mesir: Madbuli As-Shaghir, 1995, cet.2.
- Al-Biq'a'i, Ibrahim bin Umar, 1995, *Nazhm ad-Durar fi Tanasub al-Ayat wa as-Suwar*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet.1, jilid 6.
- Al-Dimsiqy, Imaduddin Ismail Ibn Amr Ibn Katsir al-Quraisy, t.th, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Mesir: Dar Al-Halabiy.

- Al-Ghazali, Muhammad, 1989, *As-Sunnah An-Nabawiyah: Baina Abl Al-Fiqh wa Abl Al-Hadits*, Kairo: Dar Asy-syuruq, cet.5.
- Al-Khazin, Abdullah Ibn Muhammad, 1399 H, *Lubab Al-Ta'wil fi Ma'ani Al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Nawawi, t.th, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawiy*, Mekkah: Maktabah Dar al-Baz, jilid 1.
- Al-Qurthubi, Muhammad Ibn Ahmad al-Anshari, 1998, *Al-Jami' li al-Ahkam Al-Qur'an*. t.tp: Dar Ulum Al-Qur'an, Jilid 12 dan 14.
- Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir, 1972, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, juz 18.
- , t.th, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Libanon: Dar al-Fikr, jilid 3.
- Asyur, Muhammad Ath-Thahir Ibn, 1999, *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, Malaysia: Dar al-Fajr.
- , t.th, *Tafsir al-Tahrir wa at-Tanwir*, Tunisia: Ad-Dar at-Tunisiyah Li an-Nasyr, Jilid 18.
- Badran, Margot, 1995, *Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1995).
- Coulson, Noel J. 1964, *A History of Islamic Law*, Edinburg: Edinburg University Press.
- Dawud, Abu, t.th, *Tabqiqi Muhammad Abdul Aziz al-Khalidi*, Beirut: Dar as-Sunnah an-Nabawiyah, jilid 3.
- Husein, Muhammad, 1968, *Al-Ittihad al-Wathaniyyah fi al-Adab al-Mu'ashir*, Mesir: An-Numudzajiyat, cet. 2.
- Ismail, Muhammad Ahmad, t.th, *Audat al-Hijab*, Riyadh: Dar ath-Thibah, jilid 3.
- Katsir, Abu al-Fida' al-Wafa Ismail Ibn, 1986, *Tafsir Ibn Katsir*, Beirut: Dar al-Fikr, jilid 3.
- Rusyd, Ibn, t.th, *Bidayah al-Mujtabid*, Kairo: Maktabah Al-Kulliyah Al-Azhariyah, Jilid I.
- Shihab, Quraish, 1994, *Membumikan Al-Qur'an*, Jakarta : Mizan.
- , 1996, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mawdu'i atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan.
- , 2004, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah*, Jakarta: Lentera Hati.

Konstruksi Pemikiran Quraish Shibab Tentang Hukum Jilbab

—————, 2006, *Tafsir Al-Misbab: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, cet 6, Jilid 5 dan 9.

Syaukani, Muhammad, t.th, *Iryad al-Fubul ila Tabqiq al-Haq min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr.

