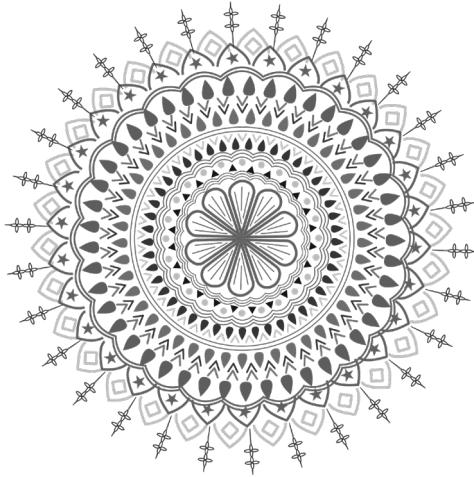


Aurat Wanita
Perspektif Ibnu Asyur
&
Al-Asyma'wi



Maria Ulpah

**AURAT WANITA
PERSPEKTIF IBNU ‘ÂSYÛR**



MARIA ULPAH

**Sanksi Pelanggaran Pasal 72 Undang-undang Nomor
19 Tahun
2002 Tentang Hak Cipta:**

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak ciptaan pencipta atau memberi izin untuk itu, dapat dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait, dapat dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

AURAT WANITA PERSPEKTIF IBNU 'ĀSYŪR

Sidoarjo, Penerbit Kafein

xvi+265 halaman, 14.5x20.5

Cetakan Pertama, April 2021

ISBN : 978-623-6210-16-1

Penulis : Maria Ulpah

Penyunting : R. Wardani

Desain Sampul : Devia Suci Rahmadhani

Tata Letak : Nayasmita

Redaksi :

Ds. Kepatihan, Tulangan, Sidoarjo, 61273

Email : penerbitkafein@gmail.com



Instagram : @penerbitkafein

Whatsapp : 082142982646

Wattpad : @PenerbitKafein



مقدم

بحث عن عورات النساء عند ابن عاشور و محمد سعيد العشماوي
في كتابي تفسير (التحرير والتنوير و حقيقة الحجاب و حجية الحديث)
جمع وإعداد «ماريا ألفة» برقم الطلاب:

قد تفاعل هذا البحث بمكتبة، وهو مقبول فيها. أما الكتاب الذي
راجعت فيه كتاب تفسير (التحرير والتنوير و حقيقة الحجاب
وحجية الحديث)، وطريقة البحث نظرية النسبية في قرب التاريخية
والفلسفة.

أما النتائج التي حصلت على الباحث ما يلي : قال ابن عاشور في
حد عورات النساء : هو الوجه، واليدان، والرجلان، والشعر إن كان
ستره صعبة، وقال محمد سعيد العشماوي : أن الشعر ليس من
العورة لأن الحديث الذي استنبطه حديث آحاد لا تقبل حجته.

ابن عاشور ومحمد سعيد العشماري لم ينظرا إلى ثلاث آيات (الأحزاب ٥٣، النور ٣١، الأحزاب ٥٩) من الآيات التي وجبت ستر الرأس. أما الفرق بين قوليهما، قال ابن عاشور في تفسيره أن تطويل جلبيّة النساء مختلف باختلاف عادات الناس، وقال محمد سعيد العشماري لا ينطبق على ذلك. هذان رأيان لا يناسبان عند أكثر الناس في إندونيسيا؛ لأنهم رأوا كل أعضاء جسم المرأة عورة ما عدا الوجه واليدان، وإن كان يطابق ذلك عند عوام الناس فقد حيّروا.



KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim,

Segala syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. yang senantiasa memberikan ketekunan, kekuatan dan kesabaran buku yang telah lama dipersiapkan ini akhirnya dapat dirampungkan. Buku yang berada di hadapan pembaca dengan berbagai kelebihan dan kekurangannya ini berasal dari tesis yang dipertahankan dalam sidang ujian munaqosyah di Program Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur`an (IIQ) Jakarta pada Kamis, 2 Juli 2020.

Sumber bacaan pokok dari penulisan buku ini adalah kitab Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr karya Ibnu Âsyûr, kitab Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts karya Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, sebagai pelengkap juga diambil dari kitab-kitab antara lain kitab tafsir klasik seperti, Tafsir Al-Qur`ân al-‘Âzhim karya Ibnu Katsir, Tafsir Jâmi' al-Bayân karya Imam at-Thabari,

Kitab tafsir Al-Jâmi li Ahkâm Al-Qur`ân karya Imam Al-Qurthubî, dan kitab tafsir kontemporer seperti Adhwa al-Bayan karya as-Syinqithy, Tafsir al-Marâghî karya Ahmad Muṣṭhafa al-Marâghî, Tafsir Âyât al-Ahkâm.

Buku ini diharapkan bisa menjadi bahan penambah pengetahuan tentang tafsir Al-Qur`an terutama untuk mahasiswa program studi Ilmu Al-Qur`an dan tafsir bahwa terdapat pandangan sementara mufassir dan cendekiawan kontemporer yang terkesan berbeda dengan cara pandang mayoritas kita. Tujuannya adalah agar kedepannya setiap kita bisa belajar memahami argumentasi pendapat yang berbeda dan tidak mudah menyalahkan apalagi sampai mengkafir-kafirkan sesama.

Buku ini terdiri dari empat bagian, bagian pertama berisi pendahuluan, bagian kedua berisi teori tentang aurat, bagian ketiga berisi tentang profil tokoh dan bagian keempat berisi perbandingan pandangan tentang aurat menurut kedua tokoh.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah berkontribusi sehingga dapat diterbitkannya buku ini. Penulis juga mengahturkan ribuan maaf jika terdapat hal-hal yang kurang tepat dan luput dari pengamatan, oleh karena itu segala kritik yang konstruktif dan saran yang membangun sangat penulis

harapkan.

Akhirnya semoga buku ini dapat bermanfaat bagi pembaca yang ingin belajar dan mengetahui pandangan lain tentang aurat dan jilbab yang boleh jadi berbeda dengan arus utama atau mayoritas ulama.

Jakarta, 14 Mei 2020 M

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Maria Ulpah' with a stylized flourish at the end.

Maria Ulpah

DAFTAR ISI



KATA PENGANTARvi

DAFTAR ISIix

PEDOMAN TRANSLITERASIxi

BAB I

PENDAHULUAN 1

BAB II

**AURAT WANITA DALAM WACANA
TEORITIS9**

- A. Pengertian Aurat dan Perbedaan Pendapat Ulama Mazhab10
- B. Definisi dan Sejarah, Hijab, Khimar, Jilbab, Cadar serta Polemiknya di Indonesia26
- C. Dalil Al-Qur'an Tentang Aurat Menurut Mufassir50
- D. Dalil Hadis Tentang Aurat88

BAB III

**BIOGRAFI IBNU ÂSYÛR DAN KITAB TAFSIR
AT-TAHRÎR WA AT-TANWÎR, MUHAMMAD
SA'ID AL-'ASYMÂWI DAN KITAB HAQÎQAT
AL-HIJÂB WAHUJJIYAT AL-HADÎTS 108**

A. Biografi Ibnu Âsyûr 109

B. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi 125

BAB IV

**PENAFSIRAN IBNU ÂSYÛR DAN
MUHAMMAD SA'ID AL-'ASYMÂWI
TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG
AURAT 145**

A. Penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Al-
'Asymâwi (w. 1435 H) Terhadap Ayat-ayat
Tentang Aurat 146

B. Analisis Perbandingan Penafsiran Ibnu Âsyûr
(w. 1393 H) dan Al-'Asymâwi (w. 1435 H) 216

C. Relevansi Pandangan Ibnu Âsyûr (w. 1393 H)
dan Al-'Asymâwi (w. 1435 H) dalam Konteks
Kekinian 238

BAB V

PENUTUP 245

DAFTAR PUSTAKA 248

LAMPIRAN 260

TENTANG PENULIS 264

PEDOMAN TRANSLITERASI



Tesis ini ditulis dengan menggunakan pedoman transliterasi sebagaimana diuraikan di bawah ini. Transliterasi adalah penyalinan dengan penggantian huruf dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Dalam penulisan tesis dan disertasi di Program Pascasarjana IIQ Jakarta, transliterasi Arab-Latin mengacu pada berikut ini:

1. Konsonan

أ	: a		ط	: th
ب	: b		ظ	: zh
ت	: t		ع	: ‘
ث	: ts		غ	: gh
ج	: j		ف	: f
ح	: <u>h</u>		ق	: q
خ	: kh		ك	: k

د	: d		ل	: l
ذ	: dz		م	: m
ر	: r		ن	: n
ز	: z		و	: w
س	: s		هـ	: h
ش	: sy		ء	: `
ص	: sh		ي	: y
ض	: dh			

2. Vocal

Vocal Tunggal Vocal Panjang: Vocal Rangkap:

Fathah: a أ: â ...يُ: ai

Kasrah : i ي: î و: au

Dhammah: u و: û

3. Kata Sandang

- a. Kata sandang yang diikuti oleh alif lam (ال) *qamariyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, Contoh:

البقرة : Al-Baqarah المائدة : Al-Mâidah

- b. Kata sandang yang diikuti oleh alif lam (ال) *syamsiyah* ditransliterasikan sesuai dengan

aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Contoh:

الرجل : ar-Rajulu السيدة : as-Sayyidah

الشمس : asy-Syams الدارمي : ad-Dârimî

- c. *Syaddah* (Tasydîd) dalam sistem aksara Arab digunakan lambang (ّ), sedangkan untuk alih aksara dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan cara menggandakan huruf yang bertanda *tasydîd*. Aturan ini berlaku secara umum, baik *tasydîd* yang berada di tengah kata, di akhir kata ataupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *syamsiyah*. Contoh:

أَمَّنَّا بِاللَّهِ : *Âmannâbillâhi*

أَمَّنَ السُّفَهَاءُ : *Âmana as-Sufahâ'u*

إِنَّ الَّذِينَ : *Inna al-ladzîna*

وَالرُّكَّعِ : *war-rukka'i*

- d. *Ta Marbûthah*(ة)

Ta Marbûthah (ة) apabila berdiri sendiri, waqaf atau diikuti oleh kata sifat (*na'at*), maka huruf

tersebut dialih aksarakan menjadi huruf “h”.

Contoh:

- الأَفْئِدَة : *al-Af'idah*
- الْجَامِعَة الْإِسْلَامِيَّة : *al-Jâmiyah al-Islâmiyah*

Sedangkan *ta marbûthah* (ð) yang diikuti atau disambungkan (*di-washal*) dengan kata benda (*ism*), maka dialih aksarakan menjadi huruf “t”.

Contoh:

- عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ : *Âmilatun Nâshibah*
- الْآيَةُ الْكُبْرَى : *al-Âyat al-Kubrâ*

e. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf Arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila telah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) Bahasa Indonesia, seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada EYD berlaku pula dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (**bold**) dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri yang diawali dengan kata sandang,

maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandangnya. Contoh: ‘Alî Hasan al-‘Âridh, al-‘Asqallânî, al-Farmawî dan seterusnya. Khususnya untuk penulisan kata Al-Qur`an dan nama-nama surahnya menggunakan huruf kapital. Contoh: Al-Qur`an, Al-Baqarah, Al-Fâtihah dan seterusnya.

**“Orang yang paling baik di antara kalian
adalah orang yang belajar Al-Qur`an dan
mengajarkannya.”**

HR. Al-Bukhari

BAB I

PENDAHULUAN



Syariat dan fikih merupakan dua kata yang sering kali tidak dapat dibedakan oleh sebagian pihak, sehingga membuat individu tersebut menjadi “alergi” dengan perbedaan pandangan. Dari paparan berikut akan diketahui bahwa umat Islam sepakat terhadap persoalan syariat dan tidak mustahil untuk tidak sepandangan dalam persoalan fikih. Syariat mempunyai definisi yang sangat luas. Namun, dalam hukum Islam definisi syariat ialah sebuah ketentuan hukum Islam yang sumbernya berasal dari *nash* yang *qath’i*.¹ Sementara itu, fikih

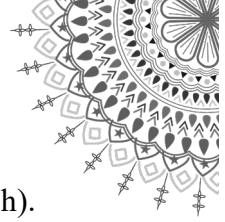
1. *Qath’i* terbagi dua *qath’i ats-tsubut/ qath’i al-wurud* yakni pasti dari segi datangnya dan *qath’i ad-dilalah* yakni pasti lafalnya (tidak membutuhkan penafsiran/ ijtihad). Semua ayat Al-Qur’an bersifat *qath’i ats-tsubut* akan tetapi tidak semua ayat Al-Qur’an itu bersifat *qath’i ad-dilalah*. Begitu juga dengan hadis mutawattir juga bersifat *qath’i al-wurud* yakni pasti dari segi datangnya. Namun, tidak semua hadis mutawattir bersifat *qath’i ad-dilalah*. Sehingga dapat dipahami bahwa seluruh ayat Al-Qur’an dan hadis mutawattir bersifat *qath’i ats-tsubut* atau *qath’i al-wurud*. Sedangkan *qath’i ad-dilalah* adalah sebagian ayat Al-Qur’an dan sebagian hadis mutawattir. Disampaikan oleh Nadirsyah Hosen dalam “Ngaji online bareng Gus Nadir, Perbedaan Syariat dan fikih” pada 19 Maret 2020.



merupakan ketentuan hukum Islam yang sumbernya berasal dari *nash* yang *zhanni*.²

Syariat tersusun atas *nash qath'i* sedangkan fikih tersusun dari *nash zhanni*. Berikut ini contoh praktisnya. Kewajiban untuk puasa Ramadhan. (*Nash-nya qath'i* dan ini syariat), kapan memulai berpuasa atau kapan Ramadhan? (*Nash-nya zhanni* dan ini fikih), hadis mengatakan bahwa harus melihat bulan, akan tetapi kata “melihat” ini mengandung aneka penafsiran. Membasuh kepala pada saat berwudu itu wajib (*Nash qath'i* dan ini syariat), akan tetapi sampai mana membasuh kepala tersebut? (*Nash-nya zhanni* dan ini fikih), kata “بِ” pada *وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ* terbuka untuk ditafsirkan. Memulai shalat harus dengan niat. (*Nash qath'i* dan ini syariat). Apakah niat itu diucapkan (dengan *ushalli*) atau cukup niat dalam hati? (Ini fikih). Menutup aurat itu wajib bagi lelaki dan perempuan (*Nash qath'i* dan ini syariat).

2. *Zhanni*, pun terbagi atas *zhanni ad-dalalah* dan *zhanni al-wurud*. *zhanni ad-dalalah* yakni dari segi lafalnya membutuhkan adanya penafsiran atau ijtihad, terdapat sejumlah ayat Al-Qur'an dan hadis yang bersifat *zhanni ad-dalalah*. Sedangkan *zhanni al-wurud* adalah dari segi kedatangan bersifat tidak pasti yang termasuk golongan ini adalah hadis masyhur dan hadis ahad. Sehingga dapat disimpulkan bahwa wajar jika terdapat perbedaan pendapat mengenai hadis masyhur dan ahad karena dari segi datangnya dan juga lafalnya bersifat tidak pasti. Disampaikan oleh Nadirsyah Hosen dalam “Ngaji online bareng Gus Nadir, Perbedaan Syariat dan fikih” pada 19 Maret 2020. Lihat juga, Umi Cholifah, “Membumikan Qath'i dan Zhanni (Konsep Absolut dan Relativitas Hukum)” dalam *Jurnal an-Nuha*, Vol. 4, No. 2, Desember 2017, h. 156-160



Apa batasan aurat laki-laki dan perempuan? (Ini fikh).³ Dengan demikian, pertanyaan apakah jilbab itu wajib adalah kurang tepat, yang wajib adalah menutup aurat (apakah akan ditutup dengan kerudung atau dengan kain biasa).

Aurat sendiri seperti yang penulis sadur dari Kamus Besar Bahasa Indonesia ialah bagian fisik seseorang yang semestinya tidak patut diperlihatkan menurut perintah agama Islam, kemaluan, atau organ perkembangbiakan.⁴ Sedangkan secara terminologi dalam Hukum Islam, aurat adalah sesuatu yang menimbulkan rasa malu, sehingga seseorang terdorong untuk menutupnya, batas minimal bagian tubuh manusia yang wajib ditutup berdasarkan perintah Allah.⁵

Para Ulama bersepakat bahwa aurat itu hukumnya wajib untuk ditutup. Adapun yang menjadi persoalan pokok selanjutnya adalah apa sajakah batasan aurat bagi perempuan itu? Apakah rambut, telinga, wajah dan leher itu termasuk ke dalam aurat sehingga wajib untuk ditutup. Para ulama berbeda dalam menjawabnya.

Mengenai batasan aurat wanita ada tiga pendapat:

3. Ibrahim Hosen dan Nadirsyah Hosen, *Ngaji Fikh Pemahaman tekstual dengan Aplikasi yang Kontekstual*, (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2020), Cet. 1, h. 2-6.
4. Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), ed. 2, Cet. 7, h. 66
5. Muhammad Sudirman Sesse “Aurat Wanita Dan Hukum Menutupnya Menurut Hukum Islam” Dalam *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 9 No. 2 Juli-Desember 2016, h. 315, Yang mengutip dari Al-Husayni, *Kifayatul al-Akhyar*, Kairo: Isa al-Halaby,t.t., Juz. I, h.92



pertama, pendapat yang mengatakan bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat. *Kedua*, pendapat yang mengatakan seluruh tubuh perempuan adalah aurat kecuali muka dan telapak tangan (ada yang menambahkan setengah lengan dan juga kaki). *Ketiga*, pandangan cendekiawan kontemporer yang berpendapat bahwa unsur adat, kebiasaan dan kebutuhanlah yang dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan batasan-batasan aurat namun tetap berpedoman kepada kaidah-kaidah agama yang juga diakui para ulama sebelumnya.⁶

Terlepas dari polemik tersebut, yang jelas bahwa penyebab utama timbulnya kontroversi yakni dikarenakan *nash*-nya *zhanni*. Ayat Al-Qur`an yang membahas tentang batasan-batasan aurat perempuan tidak memberikan ketegasan yang pasti, oleh karena itu ulama-ulama banyak yang melihat keterangan pada hadis Rasulullah Saw., juga kebiasaan perempuan-perempuan Muslimah pada zaman Nabi saw. Begitu juga dalam memahami hadis Nabi, ada sebagian pihak yang menjadikan hadis tertentu sebagai landasan tetapi pihak lain menilai hadis itu dhaif sehingga sebagian pihak melahirkan pendapat yang berbeda dengan pihak lainnya, ada yang ketat dan pihak lainnya ada yang lebih longgar.

Seperti pendapat Muhammad ath-Thâhir Ibnu

6. Lihat, Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2018), lihat juga kesimpulan (Irfan Soleh, “Aurat Perempuan di Mata Pengkritik Syahrur” Skripsi Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010. Tidak diterbitkan (t.d)



‘Âsyûr⁷ ketika menafsirkan QS. An-Nûr [24]: 31 pada kalimat إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا menuturkan bahwa adapun makna firman Allah yang berbunyi: “*Janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak dari padanya.*” Perhiasan yang dikecualikan untuk ditutup oleh wanita di dalam ayat tersebut adalah wajah, dan dua telapak tangan dan kaki. Sekelompok ulama menafsirkan bahwa perhiasan wanita adalah seluruh tubuhnya, adapun yang dikecualikan untuk ditutup adalah wajah dan dua telapak tangan, bahkan ada pendapat yang menyatakan bahwa dua telapak kaki dan rambut juga ikut dikecualikan.⁸

7. Nama lengkapnya adalah Muhammad ath-Thâhir bin Muhammad ath-Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir ‘Âsyûr, pengarang kitab tafsir *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*; lahir di Tunisia pada tahun 1879 M dan wafat pada Tahun 1973 M. Beliau terkenal sebagai “Sang Pencerah” karena menanamkan kecerdasan berfikir, daya nalar yang kritis dan toleransi yang “tinggi”. Dapat dikatakan bahwa nilai-nilai besar yang terkandung di dalam kajian tafsir *At-Tahrîr wa at-Tanwîr* ini sangat dibutuhkan oleh setiap orang, demi memperkaya wawasan ke-Islaman yang lebih luas. Lihat, Afrizal Nur MIS dkk, “Sumbangan Tafsir ath-Tahrîr wa at-Tanwîr Ibn ‘Asyûr dan Relasinya dengan Tafsir al-Mishbah M. Quraish Shihab”, dalam *Jurnal al-Turath*, Vol. 2, No. 2, 2017, h. 78

8. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*; (Tunisia: ad-Dâr at-Tunisiyah Li an-Nasyr, t.p, t.t), h. 207 dimana redaksinya:

فمعنى ما ظَهَرَ مِنْهَا ما كان موضعه مما لا تستره المرأة و هو الوجه و الكفان و القدمان. و فسر جمع من المفسرين الزينة بالجسد كله و فسر ما ظهر بالوجه و الكفين قيل و القدمين و الشعر.



Kemudian pendapat seorang mantan Hakim Agung Mesir, Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi⁹ ketika membahas ayat yang sama (QS. An-Nûr [24]: 31) menuturkan bahwa hukum yang ditetapkan dalam ayat ini (mengenai khimâr) bersifat temporal. Selama masa dibutuhkannya pembedaan itu (*Asbâb an-nuzûl* ayat ini adalah untuk membedakan wanita mukmin dengan yang bukan mukmin¹⁰) maka hukum ayat ini bukan merupakan hukum yang kekal (*hukm mu'abbad*).¹¹

9. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, seorang cendekiawan kontemporer, pengarang kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, lahir di Kairo 1932 M. Al-'Asymâwi adalah lulusan Fakultas Hukum di Cairo University pada tahun 1954 M. Kemudian, Al-'Asymâwi menjadi pembantu jaksa wilayah dan selanjutnya menjabat sebagai jaksa wilayah di Alexandria. Pada tahun 1961 M, Al-'Asymâwi diangkat menjadi hakim dan berturut-turut menjadi hakim ketua pada Pengadilan Tinggi, Pengadilan Tinggi Banding dan Pengadilan Kriminal Tinggi serta Pengadilan Tinggi Keamanan Negara, yang telah menjatuhkan hukuman kepada orang-orang radikal Islâm yang melakukan kampanye menentang otoritarianisme negara Mesir. Lihat, Bustami Saladin, "Potret Ideologi Pemikiran M. Sa'id Al-'Asymâwi tentang ayat Ahkam dengan Metode Kontekstual", dalam *Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam Dan Taf-sîr*, Vol. 1, No. 2, Desember 2018, h. 113
10. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, (Mesir: Madbûli ash-Shagîr, 1995), Cet. 2, h. 15
11. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, Cet. 2, h. 16 dimana redaksinya:

فالواضح من السياق في الآية السالفة والحديث السابق أن القصد الحقيقي منهما هو وضع فارق أو علامة واضحة بين المؤمنتين والمؤمنات وغير المؤمنتين وغير المؤمنات. ومعنى ذلك أن الحكم في كل أمر حكم وقتي يتعلق بالعصر الذي أُرِيدَ فيه وضع التمييز وليس حكما مؤبدا



Ini merupakan persoalan yang cukup untuk diteliti lebih lanjut, untuk memahami seperti apa argumentasi sebenarnya dari kedua tokoh di atas yakni Muhammad at-Thâhir Ibnu Âsyûr (w. 1973 M) dalam kitabnya *Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr* dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) dalam kitabnya *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* memahami ayat-ayat tentang aurat sehingga pandangan keduanya dimungkinkan mampu untuk merespon masalah yang actual mengenai jilbab.

Berkenaan dengan masalah jilbab ini baru-baru ini ada sebuah pernyataan yang membuat warganet bereaksi keras bahkan ada yang sampai tega mengucapkan kata-kata kasar yakni pernyataan dari Ibu Sinta Nuriyah¹², istri KH. Abdurrahman Wahid tersebut memberikan pernyataan bahwa tidak ada kewajiban bagi seorang Muslimah untuk mengenakan jilbab.¹³ Sebagian kalangan tampaknya memang belum terbiasa berbeda pandangan dengan santun. Lebih dalam lagi, sebagian kalangan tampaknya belum terbiasa untuk belajar memahami

12. Dr. (H.C) Dra. Hj. Sinta Nuriyah Wahid, M.Hum promotor gerakan kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan Puan Amal Hayati adalah istri dari Presiden Indonesia keempat Abdurrahman Wahid. Lihat, Indo Santalia, “KH. Abdurrahman Wahid: Agama dan Negara, Pluralisme, Demokratisasi dan Pribumisasi”, dalam *Jurnal al-Adyân*, Vol. 1, No. 2, Desember 2015, h. 138.
13. Ibu Sinta Nuriyah dan anaknya berada di chanel Youtube Deddy Corbuzier pada Rabu, 15 Januari 2020, dengan tema “Kontroversi Jilbab, Ibu Sinta Nuriyah Mengenang Gus Dur”, durasi video 46 menit 30 detik. Video tersebut telah ditonton sebanyak 972.136 kali serta komentar yang tertera sebanyak 25 ribuan. Diakses pada tanggal 24 Februari 2020, jam 09.53 WIB.



argumentasi pandangan yang berbeda.

Melihat permasalahan di atas maka penulis lewat karya ilmiah ini hendak menunjukkan kepada masyarakat Islam Indonesia khususnya, pandangan sementara mufassir dan cendekiawan kontemporer yang bisa jadi berbeda dengan cara pandang mayoritas kita, agar setiap orang bisa belajar memahami argumentasi pendapat yang berbeda dan mampu menumbuhkan sikap toleransi yang tinggi.

Terdapat sejumlah alasan akademik mengapa penulis memilih penelitian dengan tema “aurat wanita” dan mengapa objek materialnya kitab *Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr* dan kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* dalam riset ini dan bukan yang lain. *Pertama*, tema batasan aurat wanita merupakan tema yang sedang hangat dibicarakan saat ini khususnya di Indonesia. *Kedua*, tema ini juga merupakan tema yang di dalamnya terjadi selisih pendapat di kalangan para mufassir. *Ketiga*, penafsiran terhadap ayat-ayat aurat yang dipahami oleh Muhammad at-Thâhir Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) relative berbeda dengan pemahaman para ulama sebelumnya serta memiliki hubungan keterlibatan yang signifikan dalam penafsiran Al-Qur'an, terutama dalam rangka memberikan respons terkait isu yang actual seperti isu tentang hijab atau jilbab seperti pandangan Ibu Sinta Nuriyah di atas.

BAB II

AURAT WANITA DALAM WACANA TEORITIS



Serupa dengan pembahasan yang sudah penulis Sutarakan pada penjelasan yang telah lalu bahwa tema penelitian ini adalah bagaimana batasan aurat wanita menurut Ibnu ‘Âsyûr dan Muhammad Sa’id Al-’Asymâwi. Namun sebelum membahas pandangan kedua tokoh, penulis akan kemukakan terlebih dahulu uraian yang berkenaan dengan aurat itu sendiri. Dalam penjabaran bab ini penulis akan menggunakan metode *deskriptif* yakni penulis akan uraikan secara terperinci mengenai pengertian aurat dan perbedaan pendapat ulama, definisi dan sejarah hijab, khimar, jilbab, cadar serta polemiknya di Indonesia, dalil Al-Qur`an tentang aurat menurut Mufassir klasik dan kontemporer, serta dalil hadis mengenai aurat dan jilbab.



A. Pengertian Aurat dan Perbedaan Pendapat Ulama Mazhab

Aurat yang dimaksud penulis dalam penelitian ini adalah bagian dari fisik wanita. Secara etimologi kata aurat berawal dari *mufradat* berikut:

1. Bahasa Arab عورة (*'aurah*) yang menurut sebagian ulama terambil dari kata عور (*'awara*) yang berarti *hilang perasaan*. Ketika makna ini dihubungkan dengan *mata*, kata tersebut memiliki arti *hilang potensi pandangannya (buta)*.¹⁴
2. Ada yang mengatakan aurat bermula dari kata عار (*'âra*) yang berarti *menutup* atau *menimbun* seperti menutup mata air lalu menimbunnya.¹⁵
3. Lainnya berpikiran bahwa kata aurat berawal dari اعور (*a'wara*) yakni sesuatu yang apabila dipandang akan mendatangkan aib dan malu.¹⁶ Bila diganti dengan *kalimat* maka ia berarti *ucapan yang tidak mengandung kebenaran atau tidak memiliki dasar atau ucapan yang tidak baik sehingga akan membuat marah yang mendengarnya*.

14. Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-Arab*, (Qahira, Mishr: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), Jilid 5, h. 3164-3167

15. Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Jilid 5, h. 3165

16. Ibn al-Manzhûr, *Lisan al-Arâb*, Jilid 5, h. 3166



Sedangkan menurut terminologi, Aurat di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia bermakna bagian badan yang tidak boleh kelihatan menurut hukum Islam; kemaluan; organ untuk mengadakan perkembangbiakan.¹⁷ Dari pengertian ini penulis pahami bahwa aurat dalam Bahasa Indonesia lebih bermakna bagian tubuh yang vital, yakni seperti kubul dan dubur.

Pengertian dalam Hukum Islam, aurat adalah sesuatu yang menimbulkan rasa malu, sehingga seseorang terdorong untuk menutupnya atau batas minimal bagian tubuh manusia yang wajib ditutup berdasarkan perintah Allah.¹⁸ Pengertian ini lebih luas lagi jika dibandingkan pengertian yang pertama, dalam pengertian ini aurat itu bermakna anggota badan yang jika terbuka membuat malu.

Dalam buku Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam, aurat ialah sesuatu yang menyebabkan berahi atau syahwat, membangkitkan nafsu angkara

-
17. Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), ed. 2, Cet. 7, h. 66
 18. Muhammad Sudirman Sesse “Aurat Wanita Dan Hukum Menutupnya Menurut Hukum Islam” Dalam *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 9 No. 2 Juli-Desember 2016, h. 315, Yang mengutip dari Al-Husayni, *Kifāyah al-Akhyār*, Kairo: Isa al-Halaby,t.t., Juz. I, h.92



murka sedangkan manusia mempunyai kehormatan dibungkus oleh rasa malu supaya ditutup rapi dan dipelihara agar tidak mengganggu manusia lainnya serta menyebabkan timbulnya kemungkar, karena kedamaian dan ketentraman hidup harus selalu dijaga dengan sebaik-baiknya.¹⁹ Adapun menurut pengertian ini aurat adalah bagian badan manusia yang mampu membangkitkan berahi orang yang melihatnya sehingga aurat ini berbahaya jika dilihat oleh individu yang tidak memiliki hak atas itu.

Dari berbagai macam definisi mengenai aurat di atas, penulis simpulkan bahwa aurat berasal dari bahasa arab عورة yang menurut para ulama berasal dari kata عور, عار, اعور, sedangkan menurut istilah ada beberapa pemahaman yang bisa penulis ambil diantaranya adalah:

1. Aurat adalah sesuatu yang harus ditutup dengan sebaik-baiknya karena membuka aurat menandakan hilangnya perasaan malu.
2. Aurat adalah sesuatu yang apabila dipandang akan menimbulkan aib atau malu, baik bagi yang memandang maupun yang dipandang.

19. Fuad Mohd Facruddiin, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islaam*, (Jakarta: Yayasan al-Amin, 1984), h. 1



3. Aurat adalah sesuatu yang buruk dan dapat mencemarkan. Menutupnya adalah satu kemeſtian karena dapat menghindari akibat buruk yang timbul karenanya.

Adapun makna aurat dalam Al-Qur`an menurut mufassir, ada beberapa pemaknaan, pertama aurat berdasarkan QS. Al-Ahzâb [33]: 13 berikut:

وَإِذْ قَالَتْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا

“Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mereka berkata, “Wahai penduduk Yasrib (Madinah)! Tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu.” Dan sebagian dari mereka meminta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata, “Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (tidak ada penjaga).” Padahal rumah-rumah itu tidak terbuka, mereka hanyalah hendak lari.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 13)

Al-Qurthubî (w. 671 H) mengartikan aurat dalam ayat ini dengan yang lepas, yang hilang tidak terpelihara dan memungkinkan pencuri untuk memasuk ke dalamnya karena tidak ada



orang. Berkata al-Harawi bahwa setiap tempat yang tidak diperbolehkan masuk atau yang tidak ditutup dinamakan aurat.²⁰ Al-Maraghi (w. 1945 M) menafsirkan aurat dalam ayat ini dengan terbuka karena tidak ada penjaganya, sehingga dikhawatirkan akan ada musuh atau pencuri yang masuk.²¹

Quraish Shihab (L. 1944 M) kata *aurat* ditafsirkan dalam arti *sesuatu yang buruk* atau sesuatu yang seharusnya diperhatikan dengan baik karena aurat itu kosong atau rawan dan dapat menimbulkan bahaya dan rasa malu. Al-Qur`an juga memakai istilah rawan ini ketika menggambarkan perkataan kaum munafik yang tidak mau meninggalkan kampung halaman mereka menuju medan perjuangan. Kaum munafik beralasan sebagaimana yang dapat dibaca pada QS. Al-Ahzâb [33]: 13 di atas.²²

20. Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, (Beirut: Muasasah ar-Risâlah, 2006), Jilid 17, h. 98
21. Ahmad Musthofa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghî*, (t.t: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1946), Jilid 21, h. 141
22. M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2018), h. 51. Lihat juga, Huzaemah T. Yanggo, *Fiqh Perempuan Kontemporer*, (Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2001), Cet. 1, h. 18



Ketiga mufassir di atas ketika memaknai kata aurat dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 13, Al-Qurthubî (w. 671 H) dan Al-Maraghi (w. 1945 M) serta Quraish Shihab (L. 1944 M) sependapat bahwa aurat dalam ayat ini bermakna sesuatu yang terbuka, yang rawan sehingga jika dibiarkan terbuka bisa menimbulkan bahaya, sama seperti rumah yang ditinggalkan tidak berpenghuni akan rawan dimasuki oleh orang asing.

Kedua di dalam QS. An-Nur [24]: 58 berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ
صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ
وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ
وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ
عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ

*“Wahai orang-orang yang beriman!
Hendaklah hamba sahaya (laki-laki dan
perempuan) yang kamu miliki, dan orang-
orang yang belum balig (dewasa) di antara
kamu, meminta izin kepada kamu pada tiga*



kali (kesempatan) yaitu, sebelum shalat Subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari, dan setelah shalat Isya. (Itulah) tiga aurat (waktu) bagi kamu. Tidak ada dosa bagimu dan tidak (pula) bagi mereka selain dari (tiga waktu) itu; mereka keluar masuk melayani kamu, sebagian kamu atas sebagian yang lain. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat itu kepadamu. Dan Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.”
(QS. An-Nur [24]: 58)

Dikatakan Quraish Shihab bahwasanya ada tiga waktu yang dinyatakan sebagai ‘*aurat* (dengan makna rawan) sehingga siapa pun, termasuk anak-anak, harus mendapatkan izin terlebih dahulu sebelum masuk atau ingin bertemu seseorang pada waktu-waktu itu. Waktu-waktu inilah yang dimaksud oleh An-Nûr ayat 58 tersebut: *Pertama*, sebelum masuknya sholat subuh, karena ketika itu adalah waktu bangun tidur ketika belum dikenakannya pakaian sehari-hari. *Kedua*, ketika seseorang melepaskan pakaian luarnya pada tengah hari (sebab saat itu seseorang akan berbaring atau beristirahat). *Ketiga*, yakni waktu selesai sholat



isya' (hingga sepanjang malam, sebab saat waktu seseorang sudah bersiap untuk tidur atau sedang tertidur).²³ Dari ayat kedua ini pun Quraish Shihab memaknai aurat dengan makna rawan, sehingga maksud ayat ini adalah ketiga waktu tersebut *rawan* karena bisa menyebabkan terganggunya privasi orang sehingga membutuhkan adanya izin terlebih dahulu supaya tiap-tiap individu bisa merasa aman dari gangguan orang lain.

Penetapan batasan-batasan aurat juga bukanlah agar menghalangi wanita ikut serta dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan, sebab apa pun yang diharuskan oleh agama untuk tidak diperlihatkan, sama sekali bukan untuk menghalangi kegiatan-kegiatan wanita. Oleh sebab demikian mayoritas ulama sebelumnya yang menjadikan *masyaqqah* (kesulitan) sebagai bahan pertimbangan yang dipakai sebagai dasar untuk membolehkan terbukanya bagian-bagian tertentu dari badan wanita. Berkenaan dengan hal ini ada sebuah riwayat yang disandarkan kepada Abu Hanifah dikatakan: menurut Abu Hanifah kaki perempuan bukan aurat sehingga boleh dibuka dengan argumen bahwa menutup kaki membuat wanita lebih sulit

23. M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 52



dibandingkan tangan, terkhusus bagi perempuan-perempuan miskin di daerah pedalaman yang (saat itu) acap kali kaki mereka tidak menggunakan alas ketika sedang melakukan pekerjaan mereka. Imam Abu Hanifah tinggal di Kufah, di mana wanita biasa bekerja. Oleh sebab itu adat dan kebutuhan bergeser dan berbeda.

Sedangkan Abu Yusuf (w. 182 H)²⁴ murid dari Imam Abu Hanifah berpandangan lebih jauh bahwa lengan wanita juga bukan merupakan bagian fisik yang semestinya ditutup sebab jika menutup keduanya juga melahirkan kesulitan.”²⁵ Pada hakikatnya apapun yang disuruh oleh Islam supaya tidak ditampakkan dari tubuh wanita tidak menjadi penghalang untuknya supaya ikut serta dalam aktifitas yang positif. Seorang wanita tidak harus memperlihatkan punggung atau perutnya

-
24. Seorang murid senior Imam **Abu Hanifah** dan Ketua Mahkamah Agung di masa Khalifah **Harun ar-Rasyid**. Nama lengkapnya Imam Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim bin Habib al-Ansâri al-Jalbi al-Kufi al-Baghdâdi lahir pada tahun 113 H/ 731/ 732 M di Kufah dan pernah tinggal di Baghdad, serta meninggal pada tahun 182 H/798 M. **Lihat Rachmatullah Oky “Teori Pajak Menurut Abu Yusuf Sebuah Alternatif Solusi Perpajakan Di Indonesia” dalam *Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam* Vol. 8 No. 1 April 2019, h. 11**
25. Muhammad ‘Ali as-Sâiyis, *Tafsir Âyât al-Ahkâm Muqarrar as-Sanah ats-Tsâlisah*, (Mesir: ‘Ali Shubaih, 1953), h. 161



baik sedikit apalagi banyak ketika wanita akan melaksanakan kegiatan apa saja yang terhormat juga bermanfaat bahkan seperti berolahraga.²⁶

Dari penjelasan ini penulis dapat tarik benang merah bahwa Islam memberikan batasan-batasan aurat kepada wanita adalah agar wanita menjadi mulia, menjadi terhormat. Islam dengan aturan batasan aurat ini sama sekali tidak menghalangi wanita untuk ikut andil melakukan kegiatan apapun yang bermanfaat baik dalam lingkup yang kecil maupun dalam ruang publik. Pun jika memang ketika dalam melakukan kegiatan ternyata masih mengalami kesulitan semisal para wanita di pedesaan yang ketika bekerja akan kesulitan jika kaki mereka ditutup maka para ulama bersepakat bahwa bolehnya membuka bagian-bagian tertentu dari tubuh wanita yang menimbulkan kesulitan tersebut.

Adapun perbedaan pendapat tentang batasan aurat menurut Ulama Mazhab dapat dipaparkan secara umum sebagai berikut:

Aurat perempuan pada saat melaksanakan shalat adalah segenap badannya tidak termasuk

26.. M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 58



muka dan telapak tangannya.²⁷

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ
قَتَادَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ
النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ
قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ سَعِيدٌ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ الْحَسَنِ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه ابو داود)²⁸

*“Telah menceritakan kepada kami
Muhammad bin al-Mutsanna telah
menceritakan kepada kami Hajjaj bin Minhal
telah menceritakan kepada kami Hammad
dari Qatadah dari Muhammad bin Sirin dari
Shafiyah binti Haris dari Aisyah ra dari Nabi
Saw bersabda bahwa: Allah tidak menerima
shalat wanita yang sudah haid (baligh) kecuali
dengan memakai khimar”* Abi Dâwud berkata

27. Ibrahim Muhammad al-Jamal, *Fiqih Muslimah Ibadah-Mu'amalah*, (Jakarta: Pustaka Amani, 1999), h. 74
28. Abi Dâwud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani, *Sunan Abi Dâwud*, Kitab shalat, Bab Wanita Shalat tanpa mengenakan kerudung, Hadis no. 546, Lihat juga, *Sunan Ibnu Majah*, Kitab Thaharah dan Sunah-sunahnya, Bab jika gadis telah haid maka wajib mengenakan kerudung, Hadis no. 647, Lihat juga, *Sunan At-Tirmidzi*, Kitab Shalat, Bab tidak diterima shalat wanita selain berkerudung, Hadis no. 344, Lihat juga *Musnad Ahmad*, Kitab sisa musnad sahabat Anshar, Bab lanjutan musnad yang lalu, Hadis no. 24012



ini diriwayatkan dari oleh Sa'id bin Abi 'Arubah dari Qatadah dari Hasan dari Nabi Saw. (HR. Abî Dâwud)

Melalui hadis ini para ulama bersepakat bahwa ketika wanita melaksanakan sholat, ia harus menutupi seluruh tubuhnya kecuali muka dan telapak tangannya karena kedua bagian ini termasuk anggota sujud yang tidak boleh ditutupi.

Aurat wanita dihadapan kerabat yang mahram dan sesama wanita muslimah adalah antara pusar dan lututnya (menurut madzhab Syafi'i). Sedangkan menurut mazhab Hanbali, seluruh badan kecuali wajah, leher kepala dan kedua tangan serta kaki dan betis. Dalam mazhab Maliki sama dengan mazhab Hanbali, kecuali betis (jadi bagi kaum Malikiah betis tetap ditutup meskipun di hadapan mahram dan sesama muslimah).²⁹

Berikut ini adalah penjelasan tentang persoalan mahram dan siapa-siapa yang termasuk di dalamnya seperti yang tercantum firman Allah:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ

29. Huzaemah T. Yanggo, *Fiqih Perempuan Kontemporer*, h. 19



بُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي
إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ
أَوْ الشُّعْبَانَ غَيْرِ أَوْلَىٰ الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الذِّيئِ لَمْ
يُظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ
مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُؤْتُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang belum mengerti tentang



aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.” (QS. An-Nûr [24]: 31)

Jadi yang dimaksud dengan mahram adalah: Suami, ayah, ayah mertua, putra laki-laki, putra suami (anak tiri), saudara laki-laki, keponakan laki-laki dari saudara laki-laki, keponakan laki-laki dari saudara wanita, wanita lainnya, budaknya wanita, laki-laki yang mendampingi akan tetapi laki-laki itu tidak memiliki keinginan lagi terhadap wanita, anak kecil yang belum memahami tentang aurat wanita, paman (saudara dari ayah) dan paman (saudara dari ibu).³⁰

Perbedaan pandangan para ulama terhadap batasan aurat wanita ketika berhadapan dengan mahramnya di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama:* dalam Mazhab Syafi’i yang tidak termasuk aurat adalah dari pusar ke atas dan dari lutut hingga ke kaki wanita. *Kedua:* dalam Mazhab Hambali yang bukan aurat adalah kepala, leher, tangan, betis dan kaki. *Ketiga:* dalam

30. Huzaemah T. Yanggo, *Fiqih Perempuan Kontemporer*, h. 20



Mazhab Maliki yang bukan aurat adalah kepala, leher, tangan dan kaki.

Adapun aurat wanita di hadapan wanita non muslimah adalah seluruh tubuhnya kecuali yang boleh ditampakkan pada saat mengerjakan aktifitas yang berhubungan dengan aktifitas di dalam rumah, ini menurut mazhab Syafi'i. Sedangkan menurut mazhab Maliki dan Hanbali aurat wanita ketika tampil di depan wanita kafir sama dengan aurat wanita ketika tampil di depan mahram.

Adapun aurat wanita di hadapan lelaki yang bukan mahram, para ulama berselisih pandangan ketika memutuskan muka, telapak tangan atau kaki tergolong aurat atau tidak. Berkenaan masalah ini sejumlah ulama berpandangan antara lain:

- a. Pandangan mayoritas ulama diantaranya, sebagian Syiah Zaidiyah dan Imam Malik, Ibn Hazm dari golongan Syiah Zahiriah sebagaimana riwayat yang mashur dari keduanya, Syiah Imamiyah dan Hanafiyah menurut sebuah riwayat para sahabat Nabi dan Tabi'in antara lain Ali, Ibn Abbas, 'Aisyah, 'Atha, Mujahid, al-Hasan bahwa muka dan telapak tangan tidak termasuk aurat.



- b. Pandangan al-Hafiah, al-Muzanni, ats-Tsauri dan Syi'ah Imamiah sebagaimana riwayat yang shahih yaitu muka dan kedua telapak tangan juga telapak kaki bukan tergolong aurat.
- c. Pandangan Imam Ahmad berdasarkan salah satu riwayat pendapat Abu Rahman dan Abu Bakr dari kalangan Tabi'in bahwa seluruh badan wanita tergolong aurat.
- d. Pandangan Imam Ahmad berdasarkan satu riwayat dan pendapat sebagian Syiah Zaidiyah dan Daud az-Dzahiri yaitu muka saja yang tidak tergolong aurat.³¹

Berdasarkan penjelasan mengenai batasan aurat wanita di hadapan yang bukan mahram di atas dapat dipahami bahwa mayoritas ulama berpandangan bahwa muka dan telapak tangan bukanlah aurat, dengan alasan bahwa pada saat melaksanakan shalat dan haji, wajah dan kedua telapak tangan adalah bagian yang terbiasa terbuka, sehingga dengan pertimbangan inilah mayoritas ulama menetapkan bahwa batasan aurat wanita ketika di depan yang bukan mahram juga seluruh

31. Asy-Syaukani, *Nail Al-Authâr*; (Mesir: Al-Halaby, t.t) Jilid 2, h. 68 sebagaimana yang dikutip oleh Huzaemah T. Yango, *Fiqih Perempuan Kontemporer*, h. 21.



badannya kecuali wajah dan kedua telapak tangan. Perbedaan pendapat antara para ulama mazhab fiqih terkait batasan aurat wanita dihadapan selain mahramnya hanya berkisar antara menganggap muka, telapak tangan atau kaki adalah aurat atau bukan, tidak lebih dari itu.

B. Definisi dan Sejarah, Hijab, Khimar, Jilbab, Cadar serta Polemiknya di Indonesia

1. Pengertian

Secara bahasa hijab berasal dari kata *hijb*, *hijab* yang jamaknya *hujub* yakni menutup atau menghalangi. Sedangkan secara terminologi hijab berarti sesuatu yang digunakan untuk mencegah jangan sampai terjadi sesuatu yang buruk.³² Dengan demikian hijab adalah upaya wanita menutupi tubuhnya untuk menghalangi dari tatapan orang lain dengan maksud agar terhindar dari hal-hal yang tidak dikehendaki.

Berikut ini nama dan jenis hijab: *Khimâr*, pakaian yang dikenakan oleh wanita untuk menutup kepala. Cara mengenakan khimar

32. Syaikh Abdul Wahhab Abdul Salam Tahwilah, *Panduan Berbusana Islami*, Terj. Saifuddin Zuhri, (Jakarta: Al-Mahira, 2007), Cet. 1 h. 173



adalah dengan meletakkannya di atas kepala, kemudian membelitkan salah satu ujungnya untuk menutupi bagian dada sedangkan ujung lainnya ke bagian leher hingga menutup sekeliling wajah. *Barqu* atau *Burqa*’, jenis pakaian yang lazim dikenakan untuk menutupi wajah oleh wanita. *Nuqâb*, sama seperti *burqa* dikenakan untuk menutup wajah wanita dari bagian hidung sampai ke dagu.³³

Model kain penutup kepala wanita di Indonesia pada awalnya lebih populer dengan sebutan kerudung. Akan tetapi pada awal tahun 1980-an lebih terkenal dengan jilbab. Kata jilbab berasal dari *jalaba* yang bermakna menghimpun dan membawa. Jilbab ketika zaman Nabi Muhammad Saw, merupakan jenis pakaian luar yang menyelimuti segenap bagian tubuh mulai kepala sampai ke kaki wanita dewasa. Jilbab diartikan sebagai penutup kepala cuma dikenal di Indonesia.³⁴ Kenyataan yang timbul saat ini

-
33. Syaikh Abdul Wahhab Abdul Salam Tahwilah, *Panduan Berbusana Islami Berpenampilan Sesuai Tuntunan Al-Qur`an dan As-Sunnah*, Terj. Saifuddin Zuhri, Cet. 1 h. 176-177
34. Nong Darol Mahmada (Ed) dalam buku *Kritik Atas Jilbab*, Terj. Novriantoni Kahar dan Oppie Tj, (Jakarta: The Asian Foundation, 2003), h. vii



terutama pada masyarakat Indonesia jilbab acap kali dijadikan sebagai patokan keimanan seorang wanita, ketika jilbab yang dipakai semakin lebar maka semakin besar juga keimanan wanita tersebut.³⁵

Adapun cadar, cadar didefinisikan sebagai sebuah model pakaian penutup sebagian muka seorang wanita, minimal bagian yang ditutupi dengan kain ini adalah hidung hingga mulut. Sehingga bagian wajah yang kelihatan hanya kedua matanya saja. Istilah cadar ini dalam bahasa Arab sering kali disamakan dengan istilah *khimar*; *niqab* atau *burqa'*.³⁶

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa hijab adalah sesuatu yang digunakan untuk menutupi bagian tubuh wanita, *khimâr*, *jilbab*, *burqa'*, *nuqâb*, dan *cadar* termasuk ke dalam jenis hijab ini. *Jilbab* ketika zaman Nabi bermakna sebagai sebuah pakaian

35 Lihat juga, Haidir Rahman “Cadar Perspektif Mufasir: Interpretasi Mufasir Salaf Hingga Muta’akhirin Terhadap Ayat 59 Surah al-Ahzâb”, dalam *Jurnal Diyâ al-Afkâr*, Vol. 5, No. 1, Juni 2017, h. 148

36. Lisa Aisiyah Rasyid dan Rosdalina Bukido, “Problematics of Cadar Law in Islam: A Normativehistorical Review”, dalam *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2018, h. 77-78



yang dikenakan di atas pakaian penutup aurat, bentuknya menyelimuti seluruh badan wanita dari kepala hingga ke kaki. Namun jika dalam konteks Indonesia yang sebelumnya terkenal dengan sebutan kerudung maka *jilbab* bermakna sebagai penutup kepala (rambut) saja sama seperti *khimâr* bukan pakaian yang menyelimuti badan. Sedangkan *burqa'*, *nuqâb*, dan *cadar* adalah pakaian yang digunakan sebagai penutup wajah wanita. Berikut penulis berikan rekapitulasinya.

No.	Nama	Pengertian
1.	<i>Hijab</i>	<i>Hijab</i> berarti sesuatu yang digunakan untuk mencegah jangan sampai terjadi sesuatu yang buruk.
2.	<i>Khimâr</i>	Pakaian yang dikenakan oleh wanita untuk menutup kepalalnya, terulur kebawah dan memiliki dua ujung yang satu untuk menutupi dada dan satunya lagi untuk menutup leher.
3.	<i>Barqu</i> atau <i>Burqa'</i>	Jenis kain yang dikenakan wanita sebagai penutup wajah.



4.	<i>Nuqâb</i>	Sama seperti <i>burqa</i> dikenakan sebagai penutup muka dari hidung hingga ke dagu.
5.	<i>Jilbab</i>	Jenis pakaian luar (mantel) yang menyelimuti segenap bagian tubuh mulai kepala sampai ke kaki wanita dewasa. Jilbab sebagai sinonim dari kerudung atau khimar hanya dikenal di Indonesia
6.	<i>Cadar</i>	Sama seperti <i>burqa</i> dan <i>niqab</i> .

Sumber: Syaikh Abdul Wahhab Abdul Salam Tahwilah, 2007: 173, Nong Darol Mahmada (Ed), 2003: vii, Lisa Aisyah Rasyid dan Rosdalina Bukido, Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, 2018: 71-72

2. Sejarah

Secara historis, model pakaian bagi kalangan perempuan yang tertutup seluruh badannya tidak murni digunakan dalam masyarakat Arab. Model pakaian ini, lebih dahulu populer dipakai oleh perempuan di negeri-negeri tetangga Arab. Model pakaian yang memiliki peradaban lebih maju, seperti Byzantium dan Sassania. *Hijâb* juga digunakan oleh para wanita pemeluk Agama Yahudi dan Nasrani. Bahkan model pakaian ini



pada masa lampau bersifat universal tidak hanya dipakai oleh perempuan akan tetapi juga laki-laki.³⁷ Oleh sebab itulah jauh sebelum Islam lahir ke muka bumi dan melahirkan tradisi ini, tradisi jilbab sudah lebih dahulu ada dalam kebiasaan masyarakat Sassaniyah-Persia. Qâsim Amîn mengutip pernyataan Lârûs menjelaskan bahwa para wanita Yunani memakai kerudung ketika keluar rumah dan menyembunyikan wajahnya.³⁸

Struktur social adalah bagian yang tak terpisahkan terhadap sebuah perkembangan budaya yang terjadi di lingkup masyarakat. Sebagaimana konteks jilbab menjadi bagian dari tradisi yang dipraktekkan oleh Masyarakat Arab pra-Islam. Sebagaimana yang dipaparkan oleh Soerjono Soekanto (L. 1942 M), adanya perubahan social yang terjadi di dalam masyarakat dapat terjadi disebabkan beberapa alasan yang disebabkan masyarakat itu sendiri atau dari luar. Perubahan social akan mudah terjadi ketika sering mengadakan kontak dengan

-
37. Fadwan El Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan*, terj. Mujiburrahman (Jakarta: Serambi, 2003), h. 39
38. Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar'ah*, (al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, t.t), h. 79



masyarakat-masyarakat lain, memiliki penduduk yang heterogen serta masyarakat yang tidak puas dengan bidang kehidupan tertentu.³⁹ Oleh karena itu pakaian tradisi jilbab juga dimuat dalam syair-syair yang menggambarkan kebiasaan pakaian perempuan-perempuan Arab yang dinukil Imri' al-Qais:

“Aku keluar bersama dia, aku berjalan, dia menyertai di belakang kami pada bekas kainnya yang kepanjangan yang terbuat dari kain halus bergambar. Ketika kami keluar dari halaman suku Hayy, dan sampai pada tempat yang tenang yang dikelilingi oleh pasir yang tinggi nan indah.

“Kutarik dua sisi rambutnya (kepangnya) maka dia menyandar padaku dengan pinggangnya yang ramping betisnya yang halus. Pinggangnya yang halus putih tidak gendut, dadanya bersih berkilau seperti cermin.”

Dalam syair yang lain juga disebutkan:

“Rekanku peminum yang mulia nan ceria bagai bintang, lalu datang pada kami budak

39. Soerjono Soekantono, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), h. 110



perempuan (menyanyi) dengan pakaian yang disemprot minyak wangi, bajunya kedodoran dengan belahan dada yang lebar ada yang manis mau saja disentuh tangan para pemabuk, begitu merangsang ketika tidak ditutup.”⁴⁰

Gambaran syair tersebut, merupakan potret kehidupan orang-orang Arab waktu itu dengan pakaian yang terbuka. Pada bagian dada dan pinggangnya sehingga mengundang syahwat para lelaki. Dengan kebiasaan pakaian yang panjang seolah memperlihatkan kesan sifat berlebih-lebihan ketika berjalan, pakaiannya harus diangkat dan kakinya kadang-kadang terbuka. Potret kehidupan seperti ini menjadi respon awal Al-Qur`an untuk menata nilai-nilai social dan etika yang berkembang pada tatanan masyarakat Arab pada waktu itu. Upaya Al-Qur`an itu dilakukan dengan memerintahkan kepada wanita-wanita merdeka agar menjulurkan jilbabnya ke seluruh badan mereka agar terhindar dari segala gangguan dan godaan laki-laki usil.

40. Imam Muchlas, “Hubungan Sebab Antara Turunya Ayat-ayat dan Adat Kebiasaan dalam Tradisi Kebudayaan Arab Jahiliyyah”, Disertasi PPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990, h. 294-295



Potret itu di formulasikan dari Al-Qur`an pada QS. Al-Ahzâb [33]: 53. Dari analisis ini penulis menukil pernyataan Fattima Mernisi bahwa di beberapa Negara Arab secara umum lebih mengenal kata *hijab* yang berarti pemisah, tabir. Kemudian seiring perjalanan sejarah terjadilah masa depolitisasi/penghapusan dalam sejarah wanita Islam, maka *hijab* beralih arti menjadi *jilbab* (kerudung).⁴¹

Fenomena penggunaan hijab yang dikaitkan dengan gaun tertutup tidak murni (*genuine*) sebagai ajaran Islam, namun ia merupakan tradisi yang telah populer di kalangan bangsa-bangsa selain Arab dan agama-agama sebelum Islam. Sebagaimana yang dijelaskan Syahrur bahwa jilbab yang biasa dipakai oleh tradisi agama-agama Persia. Dari analisis Syahrur ini mengindikasikan bahwa konteks jilbab dalam Al-Qur`an bukan hal yang baru dan sesuatu yang disyariatkan sebelum Islam datang. Lebih lanjut Syahrur mengemukakan konsep jilbab yang

41. Lihat Fatimah Mernisi, *Menengok Kontroversi Peran Wanita dalam Politik*, Terj. M. Masyur Abadi (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997) h. 35 sebagaimana dikutip oleh Mabrur dalam "Jilbab dalam Al-Qur`an", Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014. Tidak diterbitkan (t.d).



pada awalnya untuk membedakan perempuan budak atau antara perempuan ningrat dengan perempuan biasa. Penafsiran seperti inilah yang kemudian berlangsung sampai masa setelah kenabian Muhammad Saw.⁴² Melihat realitas ini Qâsim Amîn menyatakan pakaian tertutup bukan bagian dari syariat Islam baik dengan alasan ibadah atau tata karma, melainkan bagian dari tradisi yang populer dalam mayoritas bangsa Timur yang tidak beragama Islam.⁴³

Oleh karena itu dalam kajian penelitian sejarah diketahui bahwa pada era Arab Jahiliyyah sudah dikenal term *khimâr*, *jilbâb* dan term lain yang mempunyai kesamaan makna seperti *dir*, *idzal*, *burqa* dan *ridâ*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *jilbâb* dan *khimâr* adalah termasuk pakaian jahiliyyah.⁴⁴

Di dalam Tafsir Al-Qur`an Tematik Kementerian Agama memberikan paparan yang senada bahwa pada masa Jahiliyyah

42. Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah*, h. 33

43. Qâsim Amîn, *Tahrîr al-Mar`ah*, (al-Qâhirah: Dâr al-Ma`ârif, t.t), h. 89

44. Abu Shuqqah, *Busana dan Perhiasan Wanita menurut Al-Qur`an dan Sunnah* (Bandung: al-Bayan, 1998) h. 194-198



sebelumnya hadirnya Islam para wanita masa itu sudah terbiasa menggunakan penutup kepala (kerudung) walaupun cara penggunaannya belum seperti sekarang. Penutup kepala waktu itu dikenakan seadanya dengan rambut dan leher yang masih kelihatan. Wanita Jahiliyyah juga senang memamerkan kecantikannya juga perhiasan-perhiasan yang dimilikinya dihadapan para lelaki. Sehingga Islam hadir dan tetap mempertahankan adat kebiasaan ini. Dari adat dan kebiasaan orang mampu menilai bahwa wanita-wanita yang mengenakan penutup kepala adalah wanita-wanita yang dianggap terhormat dan sebaliknya menjadi wanita tidak terhormat orang-orang yang tidak mengenakannya.⁴⁵

Walaupun adat dan kebiasaan menggunakan penutup kepala ini merupakan tradisi dari zaman Jahiliyyah namun ini tidak berarti bahwa Islam itu meniru tradisi Jahiliyyah tersebut, akan tetapi menurut mayoritas ulama berpendapat bahwa bagi wanita yang beragama Islam mengenakan penutup kepala ini adalah sebuah keharusan yang

45. Lihat, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: Kamis Pustaka, 2014), Cet. 1, h. 67



diperintahkan oleh Allah.⁴⁶

Dalam tradisi Islam konsep *Khimâr*, *Hijâb* dan *Jilbâb* sebagai pakaian wanita mukmin yang diperintahkan oleh Allah di adopsi oleh Al-Qur`an pada surat An-Nur [24]: 31, Al-Ahzab [33]: 53, Al-Ahzab [33]: 59 yang menegaskan kewajiban untuk menggunakan *khimâr*, *hijâb* dan *jilbâb* dengan kebiasaan wanita Arab Jahiliyyah yang memakai *khimâr* dengan mengulurkannya ke belakang, hingga bagian dada mereka terlihat. Realitas wanita Arab seperti inilah salah satu tujuan Al-Qur`an merespon demikian, guna menata nilai-nilai etika dengan memerintahkan mereka menutupi auratnya dengan *khimâr*, *hijâb* dan *jilbâb*.

Namun Hasbi Ash-Shiddiqiy (w. 1975 M) menuturkan bahwa memikirkan adanya kebiasaan suatu negeri sebagai sebuah bahan pertimbangan berfikir untuk mengkonsepkan sebuah hukum Islam baru menjadi sesuatu hal yang niscaya. Misalnya adalah seperti jenis pakaian penutup kepala di Indonesia, model pakaian penutup kepala ini acap kali dimaknai sama seperti model pakaian yang dikenakan oleh

46 . Huzaemah T. Yanggo, *Fiqh Perempuan Kontemporer*, h. 17



masyarakat Arab. Menurut Hasbi Ash-Shiddiqiy hal tersebut kurang tepat, semestinya model pakaian itu disesuaikan dengan sosial budaya di Indonesia.

Hasbi melanjutkan penjelasannya bahwa setiap tempat memiliki adat dan tradisinya sendiri-sendiri yang mana tidak bisa disamakan antara satu dengan yang lainnya. Contohnya seperti baju kurung yang menjadi adat masyarakat Minang atau baju kebaya seperti yang sering dikenakan oleh masyarakat Jawa. Jika diperhatikan jenis pakaian tersebut hampir mirip dengan baju yang dikenakan masyarakat Arab, hanya saja perbedaannya terletak pada penggunaan penutup kepala. Masyarakat Indonesia memandang bagian kepala adalah bagian yang biasa nampak, hal ini menurut Hasbi dapat dimengerti karena memang begitulah karakter masyarakat Indonesia. Menampakkan sebagian rambut tentu saja berlainan dengan karakter di daerah lainnya khususnya seperti di masyarakat Arab. Oleh sebab perbedaan seperti inilah menurut Hasbi sudah sepatutnya bahwa adat atau karakter masyarakat dijadikan dasar



pertimbangan untuk merumuskan sebuah hukum, sesuai dengan kaidah “*al-hukm yadur ma’al ‘illat wujudan wa ‘adaman*”.⁴⁷

Dari paparan beberapa sumber mengenai sejarah pakaian penutup kepala di atas bisa dipahami bahwa jauh sebelum agama Islam datang, wanita-wanita saat itu sudah terbiasa menggunakan kain penutup kepala seperti kebiasaan masyarakat Sassaniyah-Persia dan juga wanita-wanita pada zaman Jahiliyyah. Pada zaman Jahiliyyah penutup kepala dikenakan secara seadanya dengan rambut, leher dan dada yang tetap terlihat. Penggunaan penutup kepala bagi wanita ini menjadi adat kebiasaan yang terus berlanjut hingga agama Islam datang. Melalui adat dan kebiasaan ini masyarakat bisa menilai bahwa wanita yang mengenakan penutup kepala adalah wanita yang terhormat dan menjadi kurang terhormat orang yang tidak menggunakannya. Melalui sejarah ini juga sehingga wajar jika ada beberapa ulama atau cendekiawan kontemporer yang mengatakan bahwa model penutup kepala

47. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang: 1966). hlm. 43. Sebagaimana yang dikutip oleh M. Sulaeman Jajuli, *Fiqh Madhzhab ‘Ala Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublish, 2015), Cet. 1, h. 144



itu bukan kewajiban, ia hanyalah tradisi lama yang terus dipertahankan karena dinilai baik. Akan tetapi mayoritas ulama fiqih berpandangan meskipun model pakaian penutup kepala ini tergolong tradisi zaman Jahiliyyah bukan berarti Islam meniru tradisi tersebut, namun penggunaan pakaian penutup kepala bagi wanita ini adalah kewajiban yang diperintahkan langsung oleh Allah.

3. Polemik Jilbab dan Cadar di Indonesia

Di Indonesia, Budiati dalam jurnalnya menuturkan bahwa jilbab pada awalnya pernah menjadi bagian dari politik Negara. Pakaian penutup kepala atau yang yang dikenal sebagai jilbab di Indonesia ini sekitar tahun 1970-1980-an pernah menjadi sesuatu yang terlarang keberadaannya di kegiatan publik khususnya seperti di sekolah-sekolah. Pernah dikeluarkan aturan mengenai bentuk dan pemakaian baju sekolah bagi siswa di sekolah negeri oleh pemerintah pada masa Orde Baru dengan surat keputusan (SK) 052/C/Kep/D/82. Pada waktu itu banyak timbul masalah-masalah



siswa perempuan mengenakan jilbab di sekolah negeri yang disuruh memilih untuk tetap sekolah namun harus melepas jilbabnya atau tetap mempertahankan jilbab tetapi harus berhenti dari sekolah tersebut. Kasus seperti ini sungguh ironis karena seharusnya agama itu merupakan perkara yang bersifat perseorangan namun sudah direnggut oleh pemerintah dengan alasan supaya berkurangnya konflik atau agar terjaganya keseimbangan perdamaian social dan lain sebagainya. Di sejumlah kantor perusahaan maupun kantor pemerintahan dan semacamnya juga cenderung tidak menerima mempekerjakan wanita yang menggunakan penutup kepala. Adapun yang menjadi dasar penolakan ini diantaranya supaya lancar ketika melakukan proses produksi atau ketika berinteraksi.

Kadaan pada tahun 1990-an ini kemudian berbalik, dilarangnya siswa perempuan mengenakan jilbab sudah dicabut dan dikeluarkan surat keputusan baru yang isinya membolehkan pelajar perempuan mengenakan penutup kepala pada saat belajar di sekolah. Kemudian pada akhir tahun 1990-an istilah jilbaber (pemakai jilbab)



menjadi trend. Saat itu gaung kemerdekaan untuk berekspresi mulai diperbolehkan sehingga banyak individu mulai mengungkapkan keinginannya yang selama ini terbelenggu. Dari situ banyaklah wanita-wanita yang kemudian memilih memakai penutup kepala. Namun dari keadaan yang seperti ini banyak dari pemakai jilbab yang tidak memperhatikan aturan-aturan yang tercantum dalam Al-Qur`an dan Sunnah. Syarat penggunaan jilbab tidak diperdulikan karena pada hakikatnya tidak ada keinginan mengenakan jilbab karena perintah agama namun karena berjilbab sudah menjadi trend dan juga karena pemerintah sudah memberikan kebebasan dalam beragama. Keadaan seperti ini akhirnya membuat pengguna jilbab hanya sebagai bentuk lain dari berdandan dan berpakaian bukan menjadi simbol keimanan dan ketaatan beragama.⁴⁸

Dalam konteks Indonesia, kurang dari dua puluh tahun jilbab yang pada awalnya dilarang hingga menjadi sesuatu yang biasa keberadaannya di tempat umum menarik untuk dicermati. Terlebih pada perkembangannya diikuti juga oleh pergantian makna dari yang

48. Ahmad Suhendra, "Kontestasi Identitas Melalui Pergeseran Interpretasi Hijab Dan Jilbab Dalam Al Qur'an", dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 1, Juni 2015. h. 17



awalnya adalah pakaian yang berguna untuk menutup aurat yang diperintahkan oleh agama hingga hanya sebagai *life style*. Kenyataan ini tidak dapat dilihat seakan-akan perkembangan sosial saja tetapi harus menjadi bahan renungan terlebih bagi wanita muslimah di Indonesia.⁴⁹

Bentuk kelanjutan dari pemakaian jilbab adalah cadar, dalam literature agama keterangan-keterangan yang memberikan aturan berkenaan harus atau tidak harusnya pemakaian cadar memang diperselisihkan. Akan tetapi sebuah hal yang jelas, pemakaian cadar mendatangkan akibat penolakan yang lebih keras dari jilbab. Selain permasalahan persepsi yang diberikan kepada wanita bercadar yaitu termasuk pemahaman Islam yang saklek juga berkaitan dengan terorisme, cadar ini juga menjumpai penolakan terkhusus yang berhubungan dengan pelayanan publik.⁵⁰

Berkenaan dengan cadar, Rektor UIN Sunan Kalijaga memberikan sirkuler yang

-
49. Ahmad Suhendra, "Kontestasi Identitas Melalui Pergeseran Interpretasi Hijab Dan Jilbab Dalam Al Qur'an", dalam *Jurnal Palastren*, Vol. 6, No. 1, Juni 2015. h. 18
 50. Lisa Aisyah Rasyid dan Rosdalina Bukido, "Problematics of Cadar Law in Islam: A Normativehistorical Review", dalam *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2018, h. 75



berisikan pembaruan untuk mahasiswi yang mengenakan cadar sehingga pro dan kontra pun menyeruak kembali. Walaupun akhirnya Rektor mencabut kembali kebijakannya tersebut, namun masyarakat umum di media sosial sudah terlanjur ramai membicarakan masalah cadar, terkhusus mengenai kebijakan yang Rektor UIN Sunan Kalijaga keluarkan. Pandangan masyarakat umum berkenaan dengan kejadian ini pada akhirnya terbagi atas dua golongan, ada yang menyetujui terhadap pelarangan penggunaan cadar di lingkungan perkuliahan dan ada yang tidak menyetujui mengenai kebijakan tersebut. Sejumlah argumentasi yang diberikan oleh golongan yang menyetujui, mulai dari cadar berkaitan dengan radikalisme, tradisi Arab yang tidak cocok diterapkan di Indonesia, aliran keras, teroris atau para pengguna cadar yang cenderung kurang berinteraksi dengan masyarakat. Adapun argument golongan yang tidak setuju atas keputusan ini berpendapat bahwa cadar termasuk ajaran Islam, sehingga wajar-wajar saja jika seorang individu melaksanakan agamanya. Terkhusus masalah agama sudah tertuang dalam



UUD 1945.⁵¹

Larangan bercadar bukan hanya terjadi di Indonesia, larangan bercadar di rumah sakit dan sekolah seperti di Turki, Universitas Cairo dan di beberapa negara Eropa. Polemik cadar umumnya berkuat pada aturan berbusana tersebut dipandang bertentangan dengan Pancasila dan UUD 45 pasal 29, 42. Sepakat bahwa tiap orang punya hak untuk beribadah sesuai agamanya dan itu harus dihargai. Namun lembaga, tempat kerja, kampus atau pesantren juga mempunyai wewenang untuk menetapkan peraturan. Sudah lumrah bahwa siapapun, sebagai pekerja, pelajar atau pegawai harus taat pada aturan lembaga atau institusi. Boleh tidaknya mahasiswi/dosen mengenakan cadar di lingkungan perkuliahan sangat membutuhkan adanya alasan psikologis dan sosiologis rektor. Keputusan yang diambil tidak hanya mengandalkan kepentingan pribadi atau asumsi namun harus mempertimbangkan kemaslahatan luas dan harus melewati riset

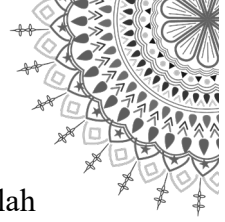
51. Muhammad Kudhori, “Kontroversi Hukum Cadar Dalam Perspektif Dialektika Syariat dan Adat” dalam *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 18, No. 1, Juni 2018, h. 34



terlebih dahulu.⁵²

Muh. Sudirman dalam kesimpulan jurnalnya mengatakan bahwa cadar adalah salah satu model pakaian yang dikenakan oleh sebagian wanita di zaman Jahiliyyah. Selanjutnya jenis pakaian ini terus digunakan sampai masa Islam. Model pakaian seperti ini oleh Nabi Muhammad saw. tidak dipermasalahkan, namun juga tidak mengharuskan, menyunahkan ataupun menganjurkan jenis pakaian ini bagi wanita. Menurut Muh. Sudirman andai saja cadar diartikan sebagai pakaian yang bisa membuat harga diri wanita dan sebuah jalan untuk melindungi kelangsungan hidup wanita seperti pernyataan beberapa pihak maka tentu Nabi Muhammad Saw. akan mengharuskan cadar bagi isteri-isterinya yang tentunya paling utama untuk dilindungi oleh Nabi. Akan tetapi justru Nabi tidak melakukannya. Sahabat-sahabat wanita Nabi juga tidak diberlakukan. Muh. Sudirman melanjutkan bahwa cadar hanya jenis pakaian yang biasa dikenakan sejumlah wanita Arab

52. Fathonah K. Daud “Tren Jilbab Syar’i dan Polemik Cadar Mencermati Geliat Keislaman Kontemporer Di Indonesia” dalam *2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars STAI Al-Hikmah Tuban*, h. 50



sejak pra-Islam seperti pemaparan yang telah lalu maupun setelah Islam datang. Sehingga tidak ditemukan perintah tersendiri mengenai cadar ini, baik perintah wajib maupun anjuran sunnahnya.⁵³

Adapun menurut Fathonah K. Daud dalam jurnalnya bahwa memakai cadar merupakan kepercayaan individu. Tiap-tiap kepercayaan bergantung kepada pemahamannya atas Al-Qur`an dan Hadis atau boleh jadi disebabkan karena mengikuti pandangan minoritas ulama. Maka termasuk kategori khilafiyah dan amalannya tidak wajib. Oleh karena itu cadar ini tergolong masalah yang diperdebatkan. Dengan begitu melarang penggunaan cadar tidak menjadi sesuatu yang menentang perintah agama, kecuali keyakinan yang dilarang tersebut adalah sesuatu yang semua ulama menyepakatinya seperti membayar zakat atau melaksanakan ibadah haji bagi yang mampu.⁵⁴

53. Muh. Sudirman, “Cadar Bagi Wanita Muslimah (Suatu Kajian Perspektif Sejarah)”, dalam *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum*”, Vol. 17 No. 1 Juli 2019, h. 61-62.

54. Fathonah K. Daud “Tren Jilbab Syar’i dan Polemik Cadar Mencermati Geliat Keislaman Kontemporer Di Indonesia” dalam *2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars STAI Al-Hikmah Tuban*, h. 50-51



Dua ormas terbesar di Indonesia juga ikut menanggapi permasalahan cadar ini yaitu Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Menurut keputusan Keputusan Muktamar Nahdlatul Ulama ke-8 di Jakarta pada tanggal 7 Mei 1933 M tentang hukum mengenakan cadar yang memberikan anjuran kepada wanita muslimah saat ingin keluar rumah untuk menutupi muka dan telapak tangannya. Ada dua pandangan mengeni masalah ini yang pertama pandangan yang mewajibkan penggunaan cadar ini bagi wanita dan pandangan kedua yaitu pandangan yang tidak mewajibkan cadar. Dua pandangan tersebut dirujuk dari dua kitab *Bajuri Hasyiyah Fathul Qarib* dan kitab *Maraqil Falah Syarh Nurul Idhah*. Akhir keputusan musyawarah ini dengan memakai metode *qauli* yakni mengikuti pandangan-pandangan ulama dalam lingkup mazhab yang empat sehingga dua pandangan tadi boleh diikuti oleh warga Nahdlatul Ulama.⁵⁵

Sedangkan Majelis Tarjih dan Tajdid

-
55. Silmi Fitrotunnisa, "Hukum Memakai Cadar (Studi Komparatif Terhadap Putusan Hukum Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Dengan Majelis Tarjih Dan Tajdid Muhammadiyah)", dalam *Jurnal Penelitian Medan Agama*, Vol. 9, No. 2, 2018, h. 243



Muhammadiyah dalam keputusan sidangnya pada tanggal 3 Juli 2009 M., bahwa penggunaan cadar itu tidak diwajibkan dan tidak disuruh untuk menggunakannya karena tidak ditemukan dalil yang memuat hukum cadar ini. Sehingga dapat ditarik benang merah bahwa Muhammadiyah tidak membolehkan dengan dengan alasan karena tidak ada perintah khusus dari Al-Qur`an dan hadis mengenai hukum penggunaan cadar ini sedangkan Nahdlatul Ulama membolehkan penggunaan cadar ini.⁵⁶

Kesimpulan dari paparan di atas adalah bahwa di Indonesia sekitar tahun 1970 M hingga 1980 M model penutup kepala atau kerudung, dilarang keberadaannya ditempat umum seperti di sekolah-sekolah. Akan tetapi sekitar tahun 1990 M pelarangan ini pun dicabut, kebebasan berekspresi dimulai sehingga saat itu wanita yang memakai kerudung semakin banyak dan modelnya pun berubah-ubah seiring perkembangan zaman, sehingga yang pada awalnya penutup kepala

56. Silmi Fitrotunnisa, "Hukum Memakai Cadar (Studi Komparatif Terhadap Putusan Hukum Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Dengan Majelis Tarjih Dan Tajdid Muhammadiyah)", dalam *Jurnal Penelitian Medan Agama*, Vol. 9, No. 2, 2018, h. 243-244



dikenakan sebagai sebuah kepatuhan menutup aurat karena perintah Allah hingga menjadi sebuah *life style* saja. Sama halnya dengan penggunaan penutup wajah atau cadar yang pada awalnya juga mendapatkan penolakan yang bahkan lebih keras dari jilbab tadi. Rektor UIN Sunan Kalijaga melarang pemakaian cadar di kampus. Pro kontra pun terjadi, namun akhirnya keputusan ini juga dicabut dan dikembalikan kepada masing-masing pihak. Dua ormas besar di Indonesia juga memberikan tanggapan terhadap hal ini, Nahdlatul Ulama memberikan pandangan bahwa cadar boleh saja digunakan, sedangkan Muhammadiyah tidak membolehkan dengan alasan tidak ada perintah khusus terhadap hal ini.

C. Dalil Al-Qur'an Tentang Aurat Menurut Mufasssir

1. Pandangan Mufasssir Klasik

a. Ayat Khimar: QS. An-Nûr [24]: 31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ
وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ
عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ



أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ
أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَاعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ
الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ
بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا
أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang



belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.” (QS. An-Nûr [24]: 31)

Sebab-sebab turunnya ayat:

Ibnu Abi Hatim (w. 327 H) meriwayatkan dari Muqatil bahwa mereka mendapat kabar bahwa Jabir bin Abdillah menceritakan bahwa Asma' binti Martsad ketika itu sedang berada dikebun kurmanya. Tiba-tiba beberapa wanita masuk ke kebun tanpa mengenakan busana sehingga terlihat perhiasaan (yakni gelang) di kaki mereka, juga terlihat dada dan rambut mereka. Maka Asma berkata, “Alangkah buruknya hal ini!” maka Allah menurunkan ayat mengenai hal itu, ‘*Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya*’.⁵⁷

Ibnu Jarir (w. 923 M) meriwayatkan dari seseorang yang berasal dari Hadramaut bahwa seorang wanita memasang dua gelang perak

57. Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, (Beirut, Lebanon: Muassasah al-Kutub as-Saqâfiyah, 2002), h. 187



dan mengenakan batu kumala, lalu ia lewat di depan sekelompok orang dan ia menghentakkan kakinya sehingga gelang kakinya membentur batu kumala dan mengeluarkan suara. Maka Allah menurunkan ayat, ‘*Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya*’.⁵⁸

Mengenai ayat ini, Ibnu Jarir (w. 923 M) meriwayatkan dari Sa’id bin Jubair tentang إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا adalah muka serta telapak tangan. Ibnu Jarir juga mengutip riwayat dari Atha tentang firman Allah إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا adalah kedua telapak tangan dan wajah.⁵⁹

Adapun Al-Maraghi (w. 1945 M) menuturkan mengenai ayat ini bahwa janganlah para lelaki melihat bagian tubuh perempuan yang belum halal (dari pusarnya hingga lututnya). Begitu juga jika memandang selain yang tidak diharamkan tadi namun disertai dorongan syahwat, maka hukumnya haram. Namun jika melihat dengan tidak ada dorongan syahwat maka tidak haram akan tetapi

58 Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, 187

59 Abu Ja’far Muhammad bin Jarir ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur’ân*, (t.t: Dâr Hijr Lithibâ’ah wa an-Nasyr, 2001), Juz 17, h. 258



dengan menundukkan pandangan merupakan yang lebih baik. Hendaknya para wanita menjaga kemaluannya dari tingkah laku yang diharamkan misalnya berzina dan hendaknya menutupi aurat tersebut agar tidak dilihat oleh siapa pun.

Persoalan mengenai ayat *إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* al-Maraghi (w. 1945 M) melanjutkan penjelasan sebaiknya para wanita tidak menunjukkan sedikit maupun banyak perhiasannya kepada para lelaki yang bukan mahram, kecuali bagian yang sudah biasa terlihat dan sangat sulit untuk tidak diperlihatkan, seperti lipstick celak, mata dan cincin. Maka dengan begini wanita tidak akan mendapat siksaan. Berbeda lagi jika wanita menunjukkan perhiasan-perhiasan yang harusnya tidak diperlihatkan seperti gelang tangan, gelang kaki, kalung, mahkota, selempang dan anting-anting sebab seluruh perhiasan ini terdapat pada bagian fisik yang tidak halal untuk dilihat. Berikutnya Allah memberikan petunjuk agar tidak memperlihatkan sebagian anggota tubuh tempat perhiasaan. Hendaklah mereka mengulurkan kerudungnya ke dada bagian atas di bawah leher, agar dengan demikian mereka dapat menutupi rambut, leher dan



dadanya, sehingga tidak sedikitpun darinya yang terlihat. Selanjutnya petunjuk untuk wanita-wanita mukminat, hendaklah mereka tidak menampakkan perhiasan yang tersembunyi, kecuali kepada suami mereka dan orang-orang seperti yang disebutkan dalam ayat.⁶⁰

Dari penjelasan kedua mufassir klasik di atas dapat dipahami bahwa keduanya menyepakati bahwa khimar dalam ayat ini bersifat wajib dikenakan bagi wanita. Adapun Ibn Jarir (w. 923 M) dalam masalah batas aurat memiliki pandangan bahwa muka dan telapak tangan adalah anggota badan wanita yang boleh diperlihatkan. Sedangkan Al-Maraghi (w. 1945 M) tidak memberikan pengecualian sama sekali sehingga dapat disimpulkan bahwa mufassir Al-Maraghi (w. 1945 M) berpandangan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat sehingga wajah wanita pun merupakan bagian yang harus ditutup.

b. Ayat Jilbab: QS. Al-Ahzâb [33]: 59

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ

60. Ahmad Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), Jilid 6, h. 270-271



اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

“Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 59)

Sebab-sebab turunnya ayat:

Ada riwayat yang menceritakan bahwa laki-laki munafik di Madinah acap kali keluar pada malam hari dan mereka suka memperhatikan kaum wanita. Kecilnya kota Madinah, tidak dapat menghindarkan wanita-wanita mukminah untuk keluar di waktu malam ketika hendak *qada' hajat*. Orang-orang fasik tersebut, tak ayat memperhatikan mereka. Apabila mereka wanita-wanita tersebut berjilbab, mereka meninggalkannya seraya berkata: “Mereka adalah wanita merdeka”. Sedangkan bila mereka tidak berjilbab, mereka mulai mengganggu wanita tersebut karena dianggap hamba sahaya.⁶¹

Ibnu Sa'ad di dalam kitab *ath-Thabaqât*,

61. Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Beirut: Dâr al-Manâr, 2002), Juz 3, h. 515



mengutip pendapat dari Abu Malik yang mengatakan, “Istri-istri Nabi sering kali keluar pada malam hari untuk menunaikan hajatnya di Padang Pasir. Namun, sejumlah lelaki munafik mengganggu mereka sehingga istri-istri Nabi merasa terganggu. Ketika kejadian seperti itu diberitahukan kepada Nabi maka Nabi menegur para lelaki itu. Namun, para lelaki munafik itu malah berkata ‘Sebenarnya kami hanya melakukannya dengan isyarat menunjuk-nunjuk mereka dengan jari. Oleh kejadian inilah turun ayat ini.’⁶²

Imam al-Bukhârî (w. 256 H) meriwayatkan dari Aisyah, “Setelah turunnya perintah berhijab, suatu ketika Sau`dah (salah seorang istri Rasulullah) keluar untuk buang hajat. Sau`dah adalah seorang wanita berbadan besar sehingga akan langsung dikenali jika berpapasan dengan orang yang telah mengenalnya. Di tengah jalan, Umar melihatnya. Umar lalu berkata, ‘Wahai Sau`dah, kami sungguh masih dapat mengenali engkau. Oleh karena itu pertimbangkanlah kembali bagaimana cara engkau keluar!’

Mendengar ucapan Umar itu, Sau`dah

62. Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, h. 214



langsung berbalik pulang dengan cepat. Pada saat itu, Rasulullah tengah makan malam di rumah saya dan di tangan beliau tengah terenggam minuman. Ketika masuk ke rumah, Beliau langsung berkata, ‘Wahai Rasulullah, baru saja saya keluar untuk menunaikan hajat. Akan tetapi, Umar lalu berkata begini dan begini kepada saya. ‘Tiba-tiba turun wahyu kepada Rasulullah. Ketika wahyu selesai dan beliau kembali ke kondisi semula, minuman yang ketika itu beliau pegang masih tetap berada di tangannya. Rasulullah lalu berkata, ‘*Sesungguhnya telah diizinkan bagi kalian keluar rumah untuk menunaikan hajat kalian*’⁶³

Penafsiran makna kalimat

ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ

“... Agar mereka dikenal dan tidak diganggu....”

Pakartafsir Ibnu Jarir (w. 923 H) meriwayatkan bahwa Muhammad Ibn Sirin bertanya kepada ‘Abidah as-Salami tentang maksud penggalan ayat itu, lalu ‘Abidah mengangkat semacam selendang

63. Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, kitab at-Tafsîr, hadis no. 4795, lihat juga, Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, h. 214



yang dipakainya dan memakainya sambil menutup seluruh kepalanya hingga menutupi pula kedua alisnya dan menutupi wajahnya dan membuka mata kirinya untuk melihat dari arah sebelah kirinya. As-Suddi berkata, “Wanita menutup salah satu matanya dan dahinya demikian juga bagian lain dari wajahnya kecuali satu mata saja.”⁶⁴

Imam Ibn Katsir (w. 1373 M) berkenaan dengan ayat ini memberikan penjelasan tentang definisi jilbab. Menurut beliau jilbab adalah kain penutup yang digunakan di atas kerudung. Sedangkan menurut Ibn Mas’ud, ‘Ubaidah, Qatâdah, Hasan al-Bashri, Sa’id bin Jabir, Ibrahim al-Nakha’î dan lain-lain berpendapat bahwa jilbab adalah pakaian yang dipakai untuk menutup bagian yang tertutup kain pada masa sekarang ini, sedangkan yang lainnya menganggap bahwa kain yang menyelubungi atau menyelimuti badan itulah yang disebut jilbab. Ibnu Arabi (L. 1165 M) sependapat dengan menambahkan bahwa wajah yang tertutup hanya menampakkan mata kiri saja.⁶⁵

Pakar tafsir al-Alûsi (w. 1270 H), setelah

-
64. Abu Ja’far Muhammad bin Jarir ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, Juz 19, h. 171
65. Abu Bakar Muhammad bin Abdullah Ibn Araby, *Ahkâm al-Qur`ân*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), bag. 3 h. 625



mengemukakan berbagai pendapat berkesimpulan bahwa maksud dari kata *عَلَيْهِنَّ* ialah *ke sekujur badan wanita*. Namun, terdapat juga pandangan menyatakan bahwa maksud dari kalimat itu ialah *pada kepala wanita* atau *pada muka mereka* dengan alasan bahwa muka wanita ialah bagian yang terbiasa kelihatan pada zaman jahiliyyah.”⁶⁶

Dari penjelasan di atas dapat penulis simpulkan bahwa mengenai penafsiran QS. Al-Ahzâb [33]: 59, Ibn Katsir (w. 1373 M) dan al-Alûsi (w. 1270 H) memaknai jilbab dalam ayat ini berupa pakaian yang digunakan setelah seluruh aurat tertutup, jadi setelah wanita mengenakan kerudung maka selanjutnya dikenakan lagi jilbab yang menutupi ke sekujur tubuh dari kepala hingga ke kaki. Sedangkan Mufassir Ibn Jarir (w. 923 H) dan Ibn Arabi (L. 1165 M) menambahkan lagi penjelasan bahwa jilbab ialah seperti sebuah selendang yang diletakkan di atas kepala wanita menutupi seluruh rambut berikut juga wajahnya hingga menyisakan satu mata kiri saja.

66. Mahmud al-Alûsi, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur`ân al-'Azîm wa Sab' al-Matsânî*, (Beirut: Idârah at-Thibâ'ah al-Muniriyyah, t.t), Jilid 21, h. 11-12



c. Ayat Hijab: QS. Al-Ahzab [33]: 53

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤَدََّنَّ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَظِيرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤَدَّى النَّبِيِّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu dipanggil maka masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi sehingga dia (Nabi) malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka



mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah (Nabi wafat). Sungguh, yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 53)

Asbâb an- nuzûl turunnya ayat.

Imam al-Bukhârî (w. 870 M) dan Muslim (w. 875 M) meriwayatkan dari Anas bin Malik ra yang berkata, pada saat Nabi Saw menikahi Zainab binti Jahsy, Nabi kemudian melakukan resepsi di rumah beliau. Setelah orang-orang yang datang di acara tersebut selesai makan, mereka tidak langsung pergi akan tetapi tetap duduk di situ dan berbincang-bincang. Melihat hal itu Nabi kemudian berdiri supaya orang-orang yang hadir tadi berdiri. Hadirin pun ikut berdiri, akan tetapi ada tiga orang yang tetap tidak beranjak dari tempatnya dan baru keluar setelah beberapa waktu kemudian. Setelah semuanya keluar aku (Anas) kemudian mendatangi Nabi dan memberitahu hal itu. Nabi pun masuk kembali ke dalam rumah dan aku (Anas) juga ikut



masuk. Namun, Nabi kemudian menurunkan tabir yang memisahkan antara aku dan Nabi. Kemudian Allah menurunkan ayat ini hingga selesai.⁶⁷

Imam at-Tirmidzi (w. 892 M) mengutip sebuah riwayat dari Anas bin Malik. Riwayat ini dinilai oleh at-Tirmidzi dengan kualitas hasan. Anas mengatakan bahwa ia berjalan bersama Nabi. Nabi mendatangi rumah istrinya Zainab binti Jahsy. Namun ternyata di dalam rumah itu masih banyak sahabat-sahabat sehingga Nabi mengurungkan niatnya. Setelah beberapa waktu kemudian Nabi kembali dan melihat sahabat-sahabat tadi sudah keluar. Kemudian Nabi masuk ke dalam rumah dan menurunkan tirai yang menghalangi antara aku (Anas) dengan Nabi. Aku lantas menceritakan kejadian ini kepada Abu Thalhah dan ia pun berkata ‘jika memang benar demikian maka pasti akan segera turun ayat yang berkenaan dengan peristiwa itu. Kemudian tidak lama setelah itu turunlah ayat berkenaan tirai/hijab ini.

Dalam riwayat Ibn Mirdawaih (w. 498 H) yang bersumber dari Ibnu Abbas dikemukakan

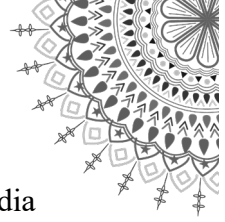
67. Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitab Tafsîr, hadis no. 4791, Lihat juga, Al-Imam Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, kitab an-Nikâh, hadis no. 1428



bahwa seorang laki-laki datang kepada Nabi Saw dan berlama-lama di tempat duduk sehingga Nabi Saw keluar rumah sampai tiga kali agar orang itu mengikutinya keluar, akan tetapi ia tetap tidak keluar. Ketika itu masuklah Umar yang memperlihatkan rasa kebencian di wajahnya. Ia mengatakan kepada orang tersebut “Mungkin engkau telah mengganggu Rasulullah Saw”. Bersabdalah Nabi Saw: “Aku telah berdiri tiga kali agar orang itu mengikuti aku, akan tetapi ia tidak melakukannya”. Umar berkata: “Wahai Rasulullah, bagaimana sekiranya tuan membuat hijab, karena istri tuan bukan seperti istri-istri yang lain. Hal ini akan lebih menentramkan dan mensucikan hati mereka.” Berkenaan dengan peristiwa ini turunlah ayat tentang hijab QS. Al-Ahzâb [33]: 53.⁶⁸

Dalam riwayat lain dikemukakan bahwa seorang laki-laki datang kepada seorang istri Rasulullah Saw, dan bercakap-cakap dengannya. Laki-laki itu adalah anak paman istri Rasulullah. Bersabda Rasulullah Saw: “Janganlah kamu berbuat lagi seperti ini”. Berkatalah orang itu: “Ya Rasulullah, ia adalah putri pamanku. Demi

68. Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, h. 212



Allah, aku tidak berkata yang munkar dan dia pun tidak berkata yang munkar pula”. Bersabda Rasulullah Saw: “Aku tahu hal itu, tidak ada yang lebih cemburu daripada Allah dan tidak ada seorangpun yang lebih cemburu daripada aku”. Dengan rasa dongkol orang itu pergi dan berkata: “Ia menghalangi aku bercakap-cakap dengan anak pamanku, pasti aku akan kawin dengannya setelah ia wafat”.⁶⁹

Asbâb an-nuzul ayat ini adalah riwayat yang menceritakan bahwa, suatu saat Aisyah ra. makan dengan baginda Nabi, lalu Umar ra. datang, maka baginda Nabi Saw, mempersilahkan untuk makan bersama. Pada saat makan, jari Aisyah ra. tersentuh oleh Umar ra. dan Umar pun berkata: “Aduhai sekiranya usul saya diterima maka (untuk memasang hijab), tak seorangpun yang dapat melihat istrimu (Istri Nabi Saw).⁷⁰

Al-Hafidz Ibnu Hajjar (w. 1449 M) mengatakan bahwa riwayat-riwayat *Asbâb an-nuzûl* yang berbeda-beda ini bisa dikompromikan

-
69. Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, h. 213
70. Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, h. 212, Lihat juga, Qomarudin Shalih, *Asbab an-Nuzul*, (Bandung: CV, Diponegoro, 1995), Cet. 17, h. 405-406



yakni dengan memahami bahwa kejadian Umar menyarankan Nabi untuk memasang tirai itu terjadi sebelum kejadian penjamuan pada resepsi Nabi dengan Zainab. Namun karena dekatnya waktu kejadian kedua peristiwa itu sehingga peristiwa Umar tadi juga disebutkan sebagai sebab turunnya ayat tentang tabir ini, atau juga tidak salah jika mengatakan bahwa ayat tabir ini memiliki sebab turun ayat yang lebih dari satu.⁷¹

Ibnu Katsir (w. 1373 M) menerangkan tentang وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ (apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi Saw) maka mintalah dari belakang tabir. Beliau menjelaskan bahwa, ini merupakan larangan kepada para sahabat agar jangan memandangi istri-istri Nabi secara langsung, meskipun dengan alasan ada keperluan.⁷²

Pendapat senada juga di utarakan oleh mufassir Al-Qurthubî (w. 671 H) bahwa وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ merupakan dalil bahwa Allah mengizinkan kepada para sahabat yang memiliki permasalahan ataupun keperluan

71. Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fathul Bâri*, Jilid 8, h. 531

72. Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur`ân al-`Azîm*, (Beirut: Dâr al-Manâr, 2002), Juz 3, h. 502



kepada istri-istri Nabi agar memintanya dari balik hijab ini. Selain kepada istri-istri Nabi hukum ini berlaku juga untuk seluruh wanita muslimah lainnya karena wanita seluruhnya adalah aurat termasuk badannya dan juga suaranya, sehingga tidak boleh diperlihatkan kecuali ada keperluan.⁷³

Oleh karena itu dari pandangan kedua mufassir di atas terhadap QS. Al-Ahzâb [33]: 53 ini penulis tarik kesimpulan bahwa mufassir Al-Qurthubî (w. 671 H) dan Ibnu katsir (w. 1373 M) memiliki kesamaan pendapat bahwa hijab dalam ayat ini bermakna pembatas atau tabir yang berguna untuk melindungi istri-istri Nabi agar para sahabat yang ingin bertemu dengan mereka tidak bertatap muka secara langsung. Hijab ini menurut kedua mufassir diperuntukkan atau berlaku kepada seluruh istri-istri Nabi dan juga wanita muslimah lainnya.

2. Pandangan Mufassir Kontemporer

a. Ayat Khimar: QS. An-Nûr [24]: 31

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ

73. Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, (Beirut: Muasasah ar-Risâlah, 2006), Jilid 17, h. 208



وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ
بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ
أُولَى الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى
عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنَ
زِينَتِهِنَّ وَتُؤْتُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang



belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.” (QS. An-Nûr [24]: 31)

Mengenai QS. An-Nûr [24]: 31, Asy-Syinqithy (w. 1972 M) dalam Tafsir *Adhwa al-Bayan* menuturkan mengenai penjelasan orang yang mengatakan tentang makna *إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* adalah telapak tangan dan wajah. Menurutny di dalam ayat terdapat perbandingan yang menunjukkan ketidakbenaran pendapat ini, karena perhiasan di dalam bahasa Arab merupakan segala hal yang menghiasi seorang wanita yang keluar dari asal ciptaannya, seperti kalung, maka penafsiran perhiasan dengan bagian badan wanita itu menyalahi zhahir ayat, dan tidak boleh mengambilnya, kecuali dengan bukti dalil yang harus kembali kepadanya. Dengan demikian kamu dapat mengetahui bahwa pendapat sementara pihak yang mengungkapkan bahwa perhiasan yang biasa terlihat itu adalah muka serta telapak tangan menyalahi zhahirnya maksud redaksi ayat,



dan perbandingan itu menunjukkan tidak adanya kebenaran pada pendapat ini.⁷⁴

Adapun M. Quraish Shihab (L. 1944 M) memaparkan mengenai ayat ini bahwa ayat ini memberikan pesan kepada wanita agar mereka menutupi bagian dadanya dengan kerudung. Apakah dengan maksud teks ini rambut juga harus ditutupi tentu saja jawabannya iya. Begitulah menurut pendapat yang logis, apalagi jika disadari bahwa “Rambut adalah perhiasan/ mahkota wanita”. Namun agaknya tidak usah disebutkan bahwa ayat ini tidak menyebutkan secara jelas bahwa rambut harus ditutup. Bukankah wanita yang memakai kerudung bermaksud menutup rambutnya? Memang ada pandangan yang mengatakan bahwa firman Allah *إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* adalah disamping muka, kedua telapak tangan, termasuk pula kaki serta rambut begitu menurut Ibnu Âsyûr (w. 1393 H).⁷⁵

Dari paparan kedua mufassir kontemporer

-
74. Muhammad al-Amîn Asy-Syinqithy, *Tafsir Adhwâ al-Bayân fi Îdhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, (t.t: Dâr al-Fawâid: t.t) Jilid 6, h. 222
75. Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Kesan, Pesan dan Keresasian Al-Qur`an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Cet. 5, Vol. 8, h. 528



pada QS. An-Nûr [24]: 31, dapat ditarik benang merah bahwa Asy-Syinqithy (w. 1972 M) dalam masalah batas aurat wanita berpandangan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat karena menurutnya pandangan yang mengatakan bahwa perhiasan yang boleh ditampakkan itu muka dan telapak tangan adalah salah, karena menurutnya perhiasan itu adalah harus berupa sesuatu yang keluar dari asal ciptaannya. Sedangkan mufassir Qurasih Shihab (L. 1944 M) berpandangan bahwa muka, telapak tangan dan kaki adalah perhiasan yang boleh ditampakkan.

b. Ayat Jilbab: QS. Al-Ahzâb [33]: 59

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ
عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۗ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ
اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

“Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha



Penyayang.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 59)

Al-Maraghi (w. 1945 M) memberikan penjelasan bahwa jilbab ialah kain penutup. Kain penutup itu dikenakan hingga tidak memperlihatkan anggota-anggota badan yang bisa mendatangkan fitnah, seperti kepala, dada, kedua tangan hingga ke siku dan lain-lain.⁷⁶ Al-Maraghi melanjutkan penjelasan bahwa wanita-wanita yang menutup aurat terhindar dari hal-hal buruk yang timbul dari orang-orang yang buruk perangainya. Mengenakan jilbab atau penutup aurat merupakan penghormatan bagi kaum wanita.⁷⁷

Firman Allah:

ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ

“*Agar mereka dikenal dan tidak diganggu*”

Asy-Syinqithy (w. 1972 M) mengomentari ayat ini dengan dalam ayat Al-Qur`an tersebut terdapat *qarinah* yang jelas bahwa ayat *yudnîna* “*Hendaknya para wanita menjulurkan jilbabnya ke segenap tubuhnya*” maksudnya kalimat itu

76. Ahmad Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), Jilid 6, h. 24

77. Ahmad Musthafa al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Jilid 6, h. 24



ialah menutupi wajah mereka dengan menjulurkan jilbab kepada wajah tadi. *Qarinah* tersebut adalah ayat *kulli azwâjika* “Katakanlah kepada istri-istrimu” dan kewajiban hijab istri-istri beliau serta menutup wajah mereka. Tidak ada perselisihan di kalangan umat Islam. Penyebutan istri-istri dengan anak perempuan dan perempuan mukmin menunjukkan kewajiban menutup muka dengan menjulurkan jilbab.⁷⁸

Ali Ash-Shabuny (L. 1930 M) menjelaskan makna ayat:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ

“Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin...” (QS. Al-Ahzâb [33]: 59)

Ayat ini merupakan seruan kepada Nabi Saw agar memulai pelaksanaan perintah Allah dari diri dan keluarga beliau sebagai teladan bagi wanita-wanita mukmin. Begitu juga sikap beliau memerintahkan istri-istri dan anak-anak menutup aurat, juga menjadi teladan bagi kaum laki-laki

78. Muhammad al-Amîn Asy-Syinqithy, *Tafsir Adhwâ al-Bayân fi Idhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, (t.t: Dâr al-Fawâid: t.t) Jilid 6, h. 646



mukmin agar memerintahkan pula anak dan istri-istri mereka menutup aurat.⁷⁹

Lebih lanjut diterangkan tentang istri-istri beliau kala itu yang masih hidup hingga wafatnya baginda adalah Aisyah, Hafsah, Ummu Habibah, Saudah, Ummu Salamah, Maimunah, Zainab bin Jahsy, Juwairyah dan Az-Zahra, Zainab, Ruqayyah dan Ummu Kalsum.⁸⁰

Allah Swt mengajarkan kepada Rasul-Nya agar dalam menyampaikan sebuah ajakan dan perintah Allah kepada Hamba-Nya, beliau Saw mengedepankan prinsip keteladanan. Dalam hal ini, keteladanan beliau Saw dan keluarganya merupakan salah satu upaya agar ajakan dan seruan beliau lebih efektif dan efisien.

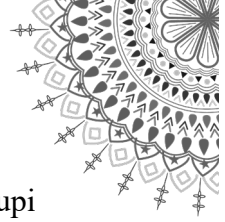
أَنْ يُدْنِينَ مِنْ جَلَابِيهِنَّ

“Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”

Ali Ash-Shabuniy (L. 1930 M) menjelaskan bahwa yang diulurkan adalah kain lebar di atas

79. Muhammad Ali Ash-Shabuny, *Rawâi`u al-Bayân Tafsīr Âyât al-Ahkâm min al-Qur`ân* (Damaskus: Maktabah al-Ghazali, t.t), Juz 2, h. 376

80. Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshary Al-Qurthubi, *Al-Jâmi`li Ahkâm al-Qur`ân* (Kairo: Dar al-Hadits, 2002), Juz 2, h. 532-531



penutup aurat yang lazim, sehingga menutupi wajah dan seluruh badan.⁸¹

Adapun Syaikh Muhammad Ali as-Sayis (w. 1976 M), menjelaskan bahwa pemakaian jilbab di atas pakaian biasa yang sudah menutupi aurat merupakan tindakan kehati-hatian dan sebagai tambahan bagi kaum wanita. Perintah memakai jilbab terutama untuk membedakan wanita-wanita merdeka dengan hamba sahaya, juga untuk menghindarkan mereka dari gangguan orang-orang yang berpenyakit hatinya.⁸²

Beliau juga menerangkan bahwa bila tidak ada kekhawatiran wanita di ganggu, auratnya tertutup rapi dan terhindar dari kemungkinan adanya fitnah maka ia tidak mesti mengenakan kain labuh yang menutupi seluruh badan tersebut.⁸³ Syaikh Muhammad Ali as-Sayis (w. 1976 M) menerangkan kalimat di atas dengan menyatakan bahwa maksudnya adalah dikenal dengan keutamaan akhlak dan ketaatan mereka dalam menjaga kesucian, dengan demikian tidak

81. Muhammad Ali Ash-Shabuny, *Rawâi'u al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, Juz 2, h. 376

82. Muhammad Ali as-Sayis, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, (Kairo: Muassasah al-Mukhtar, 2002), Jilid 2, h. 247

83.. Muhammad Ali as-Sayis, *Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, h. 247



menimbulkan kecenderungan dihati orang-orang fasik untuk mengganggu dan melecehkan mereka. Beliau mengambil perumpamaan dengan para pemimpin dan ulama yang dikenal dengan melihat kebiasaan mereka berpakaian.⁸⁴

Mufassir Quraish Shihab (L. 1944 M) memberikan penjelasan QS. Al-Ahzâb [33]: 59 menurutnya pendapat yang menyatakan bahwa segenap fisik wanita adalah aurat juga termasuk muka serta telapak tangan, kata jilbab bermakna baju luar yang menyelimuti penutup kepala dan baju yang sedang dikenakan sehingga jilbab ini bisa dimaknai seperti selimut. Sejumlah besar ulama memberikan pandangan bahwa ayat ini berlaku mulai dari zaman Nabi hingga sepanjang masa diperuntukkan kepada istri-istri Nabi maupun seluruh wanita untuk mengenakan jilbab. Akan tetapi, sejumlah ulama kontemporer memberikan pandangan berbeda, bahwa ayat ini hanya berlaku untuk istri-istri Nabi disebabkan karena pada saat itu diperlukan adanya pembedaan antara keduanya (wanita terhormat dan kurang terhormat) supaya para wanita yang terhormat tidak lagi diganggu lelaki hidung belang. Ulama

84.. Muhammad Ali as-Sayis, *Tafsir Âyât al-Ahkâm*, h. 248



kontemporer memberikan pandangan baru bahwa sebuah pakaian dikatakan sudah sesuai dengan tuntunan agama jika sudah memenuhi dua tujuan ayat tadi yakni sudah bisa menampilkan wanita dalam bentuk yang terhormat dan sudah bisa menghindarkan wanita dari gangguan lelaki dan pakaian ini tidak mesti berupa jilbab.⁸⁵

Melalui para penjelasan mufassir di atas dapat dipahami bahwa, Mufassir Asy-Syinqithy (w. 1972 M) dan Ali Ash-Shabuny (L. 1930 M) sepakat memaknai kalimat “menjulurkan jilbab” adalah dengan kewajiban menutup wajah wanita tersebut dengan kain. Adapun Al-Maraghi (w. 1945 M) Syaikh Muhammad Ali as-Sayis (w. 1976 M) dan Quraish Shihab (L. 1944 M) memaknai jilbab merupakan kain lebar yang digunakan untuk menyelimuti badan termasuk menutupi kepala hingga ke kaki, pemakaiannya di atas penutup aurat yang biasa. Pemakaian jilbab umumnya juga bertujuan untuk membedakan wanita-wanita merdeka dengan hamba sahaya seperti peristiwa yang melatarbelakangi ayat ini turun. Syaikh Muhammad Ali as-Sayis dan Quraish Shihab memiliki kesamaan pendapat dalam hal ini bahwa

85. M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 82



pemakaian jilbab ini adalah sebuah bentuk kehati-hatian. Jika sudah tidak lagi khawatir wanita diganggu maka wanita tidak mesti menggunakan kain lebar ini.

d. Ayat Hijab: QS. Al-Ahzab [33]: 53

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤَدَّبَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ
نُظِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا
مُسْتَأْنَسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤَدَّى النَّبِيِّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ
لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ
حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا
رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكَحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ
عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

*“Wahai orang-orang yang beriman!
Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi
kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa
menunggu waktu masak (makanannya), tetapi
jika kamu dipanggil maka masuklah dan apabila
kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa
memperpanjang percakapan. Sesungguhnya
yang demikian itu adalah mengganggu Nabi
sehingga dia (Nabi) malu kepadamu (untuk
menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu
(menerangkan) yang benar. Apabila kamu*



meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah (Nabi wafat). Sungguh, yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 53)

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَكُلُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْسًا فِي قَعْبٍ
فَمَرَّ عُمَرُ فَدَعَاهُ فَأَكَلَ فَأَصَابَتْ أُصْبُعُهُ إِصْبِعِي فَقَالَ حَسَنٌ أَوْ أَوْهٌ لَوْ أَطَاعَ
فِيكَ مَارَاتُكَ عَيْنٌ فَنَزَلَ الْحِجَابُ.⁸¹

Mufassir Asy-Syinqithy (w. 1972 M) menuturkan bahwa tidak benar pendapat yang mengatakan ayat ini khusus bagi istri-istri Nabi Saw. Ayat ini merupakan dalil yang jelas bahwa kewajiban hijab adalah hukum yang berlaku umum kepada semua perempuan, tidak khusus untuk istri-istri Nabi Saw saja, meski asal lafazh itu sendiri khusus mengenai kasus mereka, karena keumuman *illat* itu jelas yaitu lebih suci bagi hati laki-laki dan perempuan dari keraguan. Ini merupakan *qarinah* yang jelas



terhadap keinginan memberlakukan hukum secara umum. Tidak seorang pun diantara kaum Muslim yang menyatakan bahwa selain istri-istri Nabi Saw tidak membutuhkan kesucian hati dan hati laki-laki dari keraguan terhadap perempuan.⁸⁶

Mengenai ayat ini Quraish Shihab (L. 1944 M) menuturkan bahwa ada dua pokok masalah dalam ayat ini (masalah dalam konteks aurat) yang menjadi bahan diskusi para ulama. *Pertama*, apa yang dimaksud dengan hijab? *Kedua*, apakah ayat yang memerintahkan hijab ini merupakan ketentuan khusus teruntuk istri-istri Nabi Muhammad Saw saja atau mencakup semua kalangan wanita Muslimah?

Untuk permasalahan hijab, dapat dikatakan pada mulanya bahasa menggunakan kata hijab sebagai sesuatu yang menghalangi antara sesuatu dengan sesuatu yang lain. Ketika ada dua orang yang ingin bertemu namun dihalangi oleh seseorang, maka seseorang itu disebut *hâjjib*. Kata hijab juga memiliki

86. Muhammad al-Amîn Asy-Syinqithy, *Tafsir Adhwâ al-Bayân fi Idhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, (t.t: Dâr al-Fawâid: t.t) Jilid 6, h. 643



arti penutup. Ada juga yang memaknai hijab sebagai tabir, ini menurut tim penyusun Al-Qur`an dan terjemahnya Depag RI. Sejumlah besar ulama yang memiliki pandangan bahwa segenap fisik wanita adalah aurat memaknai hijab ini berarti tabir. Akan tetapi kesimpulan mereka tujuan hijab ini adalah agar segenap fisik wanita tertutup karena tabir itu membuat orang yang ada dibelakangnya menjadi tidak terlihat. Seorang pakar tafsir ahkam Al-Jashshâsh contohnya mengatakan, ‘Ayat ini menunjukkan bolehnya kaum mukmin meminta sesuatu kepada istri-istri Nabi seperti mengajukan pertanyaan yang perlu adanya jawaban akan tetapi harus di balik tabir. Wanita seluruh bagian fisiknya adalah aurat bahkan bentuknya pun juga aurat, memperlihatkannya adalah tidak boleh sama sekali kecuali jika ada hal yang mendesak seperti untuk pengobatan atau untuk sebuah kesaksian.⁸⁷

Berkaitan dengan persoalan kedua, apakah kewajiban hijab hanya ditujukan hanya

87. Abu Bakar Muhammad Ibn ‘Abdillah Ibn al-‘Araby, *Ahkâm Al-Qur`ân*, (Mesir: Isa Al-Halabi, 1958), Jilid 3, h. 1567. Sebagaimana yang dikutip oleh M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 58



untuk *ummul mukminin* atau juga kepada seluruh wanita yang beragama Islam?

Sejumlah besar ulama yang menganut bahwa segenap fisik wanita adalah aurat berpandangan bahwa ayat hijab ini juga termasuk untuk seluruh wanita yang beragama Islam. Argumen sejumlah ulama ini adalah bahwa saat itu bukan hanya *ummul mukminin* saja yang menggunakan hijab akan tetapi sahabat-sahabat perempuan Nabi pun begitu. Kemudian larangan masuk ke rumah Nabi tanpa seizin Nabi juga bukan bermakna bahwa rumah Nabi saja yang dilarang sedangkan rumah orang lain boleh, inilah menurut mereka bahwa meski redaksi ayatnya khusus ditujukan kepada *ummul mukminin* namun hukumnya berlaku untuk semua wanita yang beragama Islam. Ketiga, Firman Allah ذَلِكُمْ أَطَهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ “itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka.” memiliki hati yang suci tentu bukan hanya dibutuhkan oleh *ummul mukminin* akan tetapi semua kaum muslim pun juga membutuhkan kesucian hati. Perintah dalam ayat hijab ini menurut sejumlah ulama ini walaupun



turunnya terkhusus kepada ummul mukminin namun maknanya umum mengikat juga kepada wanita-wanita selain istri-istri Nabi tersebut. Argumentasinya lagi adalah karena semua umat Islam harus meneladani dan mengikuti Nabi dan keluarganya kacuali untuk hal-hal yang dikhususkan.⁸⁸

Quraish Shihab (L. 1944 M) melanjutkan penjelasannya bahwa dari pemahaman sejumlah ulama seperti di atas yakni berlaku juga untuk wanita-wanita muslimah maka makna menutup segenap bagian fisik juga bermakna menutupi diri dengan memasang tirai ketika ada ingin berbicara dengan mereka ketika berada di dalam rumah dan menggunakan pelindung seperti kubah yang menghalangi dari orang-orang yang melihat jika berada di luar rumah.

Hal penting yang perlu disadari menurut Quraish Shihab bahwa penafsiran-penafsiran di atas bukanlah berdasarkan bunyi teks ayat secara tegas, melainkan semata-mata berdasarkan penafsiran dan logika masing-masing serta

88. Ada beberapa hal yang merupakan kekhususan untuk Nabi dan tidak boleh diikuti oleh umatnya seperti menghimpun sembilan orang istri dalam waktu yang sama.



beberapa hadis Nabi yang juga tidak terlepas dari unsur penafsiran tersebut. Karena itu kalau kita menoleh kepada pendapat-pendapat yang lain maka kita akan menemukan sejumlah ulama memahami ayat di atas berbeda dengan penafsiran yang lalu. Mereka tidak memahami *hijab* dalam arti pakaian, tetapi *tabir* atau *tirai* karena bahasa tidak menggunakannya demikian. Memang, kata penganut paham ini ada istilah *wanita mutahajjiban* tetapi ia adalah makna baru dalam perkembangan bahasa dan belum dikenal pada masa turunnya Al-Qur'an. Atas dasar itu tidak tepat menurut mereka memahami *hijab* pada ayat Al-Ahzâb [33]: 53 itu dengan arti pakaian. Menurut ulama-ulama yang menganut pandangan ini bisa jadi istri-istri Nabi ketika di dalam rumah tidak mengenakan jilbab dan sedang berpakaian rumahan sehingga mengharuskan mereka berbicara di balik tabir. Para ulama yang setuju dengan pandangan ini juga tidak menganggap bahwa ayat ini tertuju juga untuk seluruh wanita muslimah.

Ketika zaman Nabi para wanita muslimah juga menggunakan *hijab* bukan hanya istri-istri



Nabi, menjadikan ini sebagai penguat bahwa berarti ayat ini juga wajib untuk seluruh wanita muslimah tidaklah tepat menurut para ulama yang menolak paham ini. Alasan mereka adalah bahwa berapa banyak pengalaman dan tingkah laku Nabi dan keluarga Nabi yang diikuti oleh para sahabat dan istrinya meskipun itu tidak diwajibkan kepada mereka.⁸⁹

Dari kedua pandangan mufassir kontemporer di atas terdapat perbedaan pandangan jika Asy-Syinqithy (w. 1972 M) menetapkan pendapatnya bahwa hijab dalam ayat ini berlaku untuk seluruh wanita muslimah karena bukan hanya istri-istri Nabi yang membutuhkan kesucian hati tapi wanita muslimah lain pun juga demikian. Sehingga menurutnya tidak tepat jika memaknai hijab dalam ayat ini hanya berlaku untuk istri-istri Nabi. Adapun mufassir Quraish Shihab (L. 1944 M) memaparkan pendapat yang seimbang, mufassir Quraish Shihab berusaha menyampaikan argument dari kedua pendapat. *Pertama*, juga pendapat hijab ini untuk seluruh

89. M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 75-76



wanita muslimah dengan argument bahwa hijab dalam ayat ini bermakna tabir, dengan tujuan agar seluruh tubuh wanita tidak terlihat oleh lawan bicara sehingga jika wanita berada di dalam rumah maka wajib menggunakan pelindung ini dan jika berada di luar rumah harus menutupi diri menggunakan semacam kubah agar orang-orang tidak bisa melihat mereka di luar rumah. *Kedua*, pendapat yang menyatakan hijab ini khusus untuk istri-istri Nabi dengan alasan bahwa hijab dalam ayat ini bermakna tabir, tirai pemisah bukan pakaian seperti penutup kepala, jika banyak sahabat wanita dulu yang ikut menerapkan hijab ini, hal itu karena mereka semata-mata meneladani keluarga Nabi, bukan karena hal ini wajib untuk mereka. Namun hingga akhir penjelasannya mengenai ayat ini Quraish Shihab tidak menguatkan salah satu dari kedua pendapat yang beliau paparkan.

Penjelasan beberapa mufassir baik dari kalangan klasik maupun mufassir kalangan kontemporer mengenai penafsiran QS. An-Nûr [24]: 31, QS. Al-Ahzâb [33]: 59 dan juga QS.



Al-Ahzâb [33]: 53 di atas dapat dipahami oleh penulis bahwa ayat-ayat yang biasa dijadikan dalil oleh para ulama untuk menetapkan batasan aurat wanita juga dalil kewajiban menggunakan khimar, hijab dan jilbab memiliki perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat ini dapat penulis klasifikasikan menjadi dua kelompok yakni *pertama* kelompok mufassir yang menganut bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat dalam hal ini diantaranya seperti al-Jashshas (w. 981 M), Asy-Syinqithy (w. 1972 M), Al-Maraghi (w. 1945 M) dan lainnya. Sehingga kelompok mufassir ini jelas akan memaknai ayat perintah “mengulurkan jilbab” pada QS. Al-Ahzâb [33]: 59 sebagai sebuah kewajiban menutup wajah bagi wanita. *Kedua* kelompok mufassir yang menganut bahwa Sebagian tubuh wanita aurat, yakni mengecualikan muka dan telapak tangan juga diantaranya mengecualikan kaki adalah Ibnu Jarir at-Thabari (w. 923 M), Muhammad Ali as-Sayis (w. 1976 M), Quraish Shihab (L. 1944 M). Sehingga kelompok mufassir ini akan memaknai ayat perintah “mengulurkan jilbab” pada QS. Al-Ahzâb [33]: 59 sebagai perintah



memakai kain lebar yang menyelimuti tubuh di atas pakaian penutup aurat biasa. Akan tetapi keseluruhan mufassir di atas bersepakat bahwa khimar, hijab dan jilbab adalah perintah yang harus dilaksanakan tidak hanya untuk istri-istri Nabi akan tetapi juga untuk seluruh wanita muslimah.

D. Dalil Hadis Tentang Aurat

Adapun dalil hadis pendapat-pendapat mengenai batas aurat tersebut adalah sebagai berikut:

1. Seluruh Badan Wanita adalah Aurat

Ada tiga riwayat yang dipakai sebagai landasan oleh kelompok ini, yakni:

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ (رواه الترمذی)⁹⁰

Dari Ibnu Mas'ud ra dari Nabi Saw, bahwasanya beliau telah bersabda: "Wanita adalah aurat, maka apabila ia keluar (rumah), maka syaitan tampil membelalakkan matanya dan bermaksud kepadanya. (HR.

90. Muhammad bin 'Isa bin Saurah bin Musa as-Sulami at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Kitab Penyusunan, Bab dimakruhkan menemui wanita yang ditinggal pergi suami. Hadis nomor 1093



at-Tirmidzî)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ عَنْ مُجَاهِدٍ
عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : كَانَ الرُّكْبَانُ يَمْرُونَ بِنَا وَ نَحْنُ
مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرِمَاتٌ، فَإِذَا حَادُوا بِنَا أَسَدَلْتُ إِخْدَانَا
جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزُونَا كَشَفْنَاهُ (رواه أحمد وأبو داود
وابن ماجه)⁹¹

“Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Hanbal, telah menceritakan kepada kami Husyaim, telah mengabarkan kepada kami Yazid bin Abu Ziyad dari Ummul Mukminin ra, beliau berkata: “para penunggang unta atau kuda melewati kami, sedang saat itu kami sedang bersama Rasulullah Saw dan kami dalam keadaan berihram, maka bila mereka lewat di hadapan kami, maka masing-masing kami mengulurkan jilbab dari kepala untuk (menutupi) wajah masing-masing dan bila mereka telah berlalu kamipun membukanya wajah kami”. (HR. Ahmad, Ibnu Mâjah, Abî Dâwud)

91 Abî Dâwud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani, *Sunan Abî Dâwud*, kitab Manasik bab wanita yang ihram menutup wajahnya, hadis no. 1562, Musnad Ahmad, kitab sisa musnad sahabat anshar, bab hadis Sayyidah Aisyah ra. hadis no. 22894



عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَتَّقِبُ الْمَرْأَةُ
الْمُخْرِمَةَ وَلَا تَلْبَسُ الْفُقَّازِينَ (رواه احمد والخاري والنسائي)⁹²

“*Dari Ibnu Umar ra, ia berkata bahwa Nabi Saw telah bersabda: “Tidak dibenarkan wanita yang sedang berihram memakai cadar (penutup wajah) dan tidak juga memakai kaus tangan”.* (HR. Ahmad, al-Bukhârî dan an-Nasâ`i)

Hadisyangpertamaadayangmenganggapnya hasan dan gharib. Namun meskipun sah, tidak berarti tekstual, sehingga membuat seluruh tubuh wanita adalah aurat, yakni dapat berarti bagian-bagian tertentu dari badan atau gerak yang rawan yang mendatangkan rangsangan berahi. Hadis ini, bagaimanapun tidak bisa dijadikan dasar tidak bolehnya wanita-wanita muslimah untuk keluar rumah atau sebagai perintah untuk para wanita muslimah supaya menutup auratnya dengan baik

92. Ahmad bin Syu`aib Al Khurasany, *Sunan An-Nasâ`i*, Kitab Manasik Haji, Bab larangan memakai sarung tangan, Hadis no. 2633. Lihat Juga, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitab Hajji, Bab wewangian yang dilarang bagi orang yang ihram baik laki-laki maupun perempuan. Hadis no. 1707. Lihat Juga, Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asad Al Marwazi Al Baghdadi/Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Kitab Musnad sahabat yang banyak meriwayatkan hadis, bab Musnad Abdullah bin Umar bin Al-Khattab ra. nomor hadis 5731



dan berlaku sopan santun sesuai perintah agama. Terlebih lagi bila wanita keluar rumah agar tidak memancing kehadiran dan gangguan setan baik dari golongan jin maupun manusia. Terdapat berpuluh-puluh hadis yang menyatakan bahwa wanita-wanita zaman Nabi boleh keluar rumah untuk melakukan berbagai kegiatan yang baik.⁹³

Bila hadis ini dipahami secara tekstual, maka aturan menutup aurat akan terasa amat berat karena hadis di atas menyebut wanita sebagai individu yang utuh yang keseluruhannya adalah aurat. Jika demikian, maka itu berarti keseluruhan tubuh wanita tanpa kecuali wajib ditutup. Tentu saja ini tidak dapat diterima secara logis, mengingat aktifitas wanita, terutama masa-masa sekarang ini amat tidak memungkinkan mereka untuk melaksanakan hadis tersebut secara total. Wanita sesuai dengan aktifitas, profesi dan kariernya dituntut untuk berbusana dengan pakaian yang tidak menghalangi kelancaran rutinitasnya. Karena itu, memahami hadis di atas secara tekstual saja akan menghalangi terwujudnya maksud agama Islam yang memberi kemudahan kepada kaum muslimin dalam menjalankan ajarannya.

93. M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 115



Hadis kedua dianggap dhaif (lemah) oleh para ulama yang berpandangan bahwa wajah dan telapak tangan bukan aurat karena dalam sanad hadis ini terdapat seseorang yang bernama Yazîd bin Abî Ziyâd yang dinilai sebagai seorang perawi yang lemah oleh banyak ulama. Hadis ini juga dikatakan bersumber dari Mujâhid yang diterima dari Aisyah ra, akan tetapi Mujâhid tidak pernah bertemu dan tidak semasa dengan Aisyah ra.⁹⁴

Hadis ketiga ini isinya justru bertentangan dengan hadis kedua. Matan hadis di atas memang mengisyaratkan bahwa kaum wanita dalam hal ini istri-istri Rasulullah Saw. dan para sahabat wanita lainnya menutup badan secara keseluruhan, akan tetapi pendapat ini juga ditolak oleh para ulama yang berpandangan bahwa wajah dan telapak tangan bukan aurat karena dalam redaksi hadis tidak menunjukkan bahwa seluruh wanita muslimah waktu itu menutup wajahnya dalam kesehariannya, hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya hadis yang menunjukkan bahwa banyak wanita waktu itu tidak mengenakan cadar, pun jika mereka menggunakannya itu bukan atas

94. Muhammad Ibn ‘Ali Asy-Syaukâni, *Nail al-Authâr*, (Mesir: Al-Halabi, 1052 H), Cet. 2, Jilid 5, h. 7



dasar kewajiban agama melainkan atas kehendak mereka sendiri.

2. Seluruh Tubuh Wanita adalah Aurat kecuali Wajah dan Tangan

Nash hadis yang dijadikan landasan oleh kelompok ini adalah:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ كَعْبٍ الْأَنْطَاقِيُّ وَمُؤَمَّلُ بْنُ الْمُضَلِّ الْحَرَّانِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ خَالِدٍ قَالَ قَالَ يَعْقُوبُ ابْنُ دُرَيْكٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ لَمْ تَصَلُحْ أَنْ يَرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَيَّ وَجْهِهِ وَكَفَّمِيهِ قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا مُرْسَلٌ خَالِدُ بْنُ دُرَيْكٍ لَمْ يَدْرِكْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (رواه أبو داود)⁹⁵

“Telah menceritakan kepada kami Ya’qub bin Ka’b Al Anthaki dan Muammal Ibnul Fadhl Al Harrani keduanya berkata; telah menceritakan kepada kami Al Walid dari Sa’id bin Basyir dari Qatadah dari Khalid berkata; Ya’qub bin Duraik berkata dari ‘Aisyah radhiyallahu ‘anha, bahwa Asma binti Abu Bakr masuk menemui Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam dengan

95. Abî Dâwud Sulaiman bin Al-Asy’ats As-Sijistani, *Sunan Abî Dâwud*, Kitab Pakaian, Bab Perhiasan yang boleh ditampilkan wanita, Hadis no. 3580



mengenakan kain yang tipis, maka Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam pun berpaling darinya. Beliau bersabda: “Wahai Asma’, sesungguhnya seorang wanita jika telah baligh tidak boleh terlihat darinya kecuali ini dan ini -beliau menunjuk wajah dan kedua telapak tangannya- Abî Dâwud berkata hadis ini mursal. Khalid bin Duraik belum pernah bertemu dengan Aisyah r.a (HR. Abî Dâwud)

Hadis di atas dinilai mursal oleh yang meriwayatkannya yakni Abî Dâwud sendiri. Hal ini disebabkan karena seorang perawi yang bernama Khâlid bin Duraik menyebutkan bahwa ia mendapatkan hadis tersebut dari Aisyah ra akan tetapi Khâlid tidak mengenal Aisyah secara pribadi dan tidak juga semasa dengan Aisyah sehingga hadis ini menjadi mursal.⁹⁶ Banyak ulama menilai bahwa hadis mursal tidak dapat dijadikan hujjah. Dalam konteks ini pakar hadis Imam Muslim menyatakan menyatakan bahwa hadis mursal menurut pendapat kami dan pakar-pakar riwayat

96. Abî Dâwud Sulaiman bin Al-Asy’ats As-Sijistani, *Sunan Abî Dâwud*, Kitab Pakaian, Bab Perhiasan yang boleh ditampilkan wanita, Hadis no. 3580



tidak dapat dijadikan hujjah.⁹⁷

Hadis lain yang dijadikan pertimbangan adalah riwayat Ath-Thabâri dari Qatâdah r.a sementara ulama menguatkan hadis di atas dengan hadis ini:

عَنْ قَتَادَةَ رَضِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَجِلُّ لِمَرْأَةٍ تُوْمِنُو
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ إِذَا عَرَكَتْ أَنْ تُظْهِرَ إِلَّا وَجْهَهَا وَيَدَيْهَا إِلَى هَهْنَا (وَقَبْصَ
نِصْفِ الذَّرَاعِ) (رواه الطبري)⁹⁸

*“Tidak halal bagi seorang wanita yang percaya kepada Allah dan hari Kemudian dan telah Haid untuk menampakkan kecuali wajahnya dan tangannya sampai di sini (lalu beliau memegang setengah tangan beliau)”.
(HR. Ath-Thabarî)*

Ada dua penggunaan kata yang dipakai pada riwayat-riwayat di atas. Untuk pelarangan memperlihatkan segenap fisik kecuali muka serta tangan digunakan lafaz *lâ yashluhu* (tidak baik). Sedangkan pada perintah menutupi segenap tubuh

97. Shubhi as-Shâlih, *‘Ulûm al-Hâdits Wa Musthalahu*, (Beirut: Dâr al-Mâlayîn, 1977), h. 166

98. Abu Ja’far Muhammad bin Jarir ath-Thabarî, *Tafsîr ath-Thabarî*, (t.t: Dâr Hijr Lithibâ’ah wa an-Nasyr, 2001), Juz 17, h. 259



kecuali muka serta tangan hingga pergelangan di atas digunakan *lâ yahillu* (tidak halal). Perbedaan ini membawa penafsiran berat dan ringannya perintah itu dan akibat menampakkannya. Sehingga kita dapat memahami bahwa menutup seluruh badan kecuali wajah dan tangan itu tindakan yang amat baik dan terhormat serta terjaga. Sedangkan larangan menampakkan selain wajah dan pergelangan tangan atau setengahnya menunjukkan larangan yang agak keras hingga dikatakan tidak halal.

Menurut al-Albâni, hadis yang membolehkan menampakkan setengah tangan itu dinilai oleh Abû al-A'la al-Maudhûdi (w. 1979 M) seorang ulama kontemporer asal Pakistan, beranggapan bahwa kebolehan menampakkan wajah dan tangan itu sesuai dengan kebiasaan. Sedang kebolehan untuk memperlihatkan setengah tangan, apabila adanya keperluan karena adanya perbedaan pendapat mengenai ukuran tangan yang boleh ditampakkan, yakni selain hanya telapak tangan saja yang boleh ditampakkan, ada lagi yang berpendapat bahwa yang boleh dilihat adalah hingga ke pergelangan



tangan. Sedangkan yang lainnya lagi menganggap hingga dua pertiga lengan tangan (hingga siku).⁹⁹

Hadis kedua yang dijadikan dasar bolehnya menampakkan wajah dan telapak tangan wanita adalah hadis Abdillah Ibn Abbas r.a berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ
يَسَارٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَرَدَفَ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ يَوْمَ النَّحْرِ خَلَفَهُ عَلَى
عَظْمِ رِجْلَيْهِ وَكَانَ الْفَضْلُ رَجُلًا وَضِيئًا فَوَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ لِلنَّاسِ يُفْتِيهِمْ وَأَقْبَلَتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَنَعَمٍ وَضِيئَةٌ تَسْتَفْتِي رَسُولَ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَطَفِقَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَأَعْجَبَهُ حُسْنُهَا
فَالْتَفَتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا فَأَخْلَفَ بِيَدِهِ
فَأَخَذَ بِذَقَنِ الْفَضْلِ فَعَدَلَ وَجْهَهُ عَنِ النَّظْرِ إِلَيْهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ
إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ أَذْرَكْتُ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَسْتَطِيعُ
أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَهَلْ يَقْضِي عَنْهُ أَنْ أُحْجَّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ (رواه

البخارى)¹⁰⁰

-
99. Nâshiruddin al-Albâni, *Jilbâb al-Mar'ah al-Muslimah fi al-Kitâb Wa as-Sunnah*, (Yordania: al-Maktabah al-Islamiyah, 1413 H), Cet. 2, h. 46 sebagaimana yang dikutip oleh M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 123
100. Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitab meminta izin, Bab Firman Allah “Jangan kalian masuk rumah”, Hadis no. 5760, lihat juga, Muhammad Nasharuddin al-Albâni, *Fatwa Penting Sehariani (Ensiklopedi Fatwa Syaikh Albani)*, Terj. Rudi Hartono, (Jakarta: Pustaka as-Sunnah, 2009), Cet. 9, h. 476



“Telah menceritakan kepada kami Abu Al Yaman telah mengabarkan kepada kami Syu’aib dari Az Zuhri dia berkata; telah mengabarkan kepadaku Sulaiman bin Yasar telah mengabarkan kepadaku Abdullah bin Abbas radhiyallahu ‘anhuma dia berkata; “Pada hari Iedul Kurban, Al Fadlu bin Abbas pernah membonceng Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam di belakang hewan tunggangannya, Al Fadl adalah orang yang cakap wajahnya, lalu Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam berhenti sejenak untuk memberi fatwa di hadapan orang-orang, ternyata ada seorang wanita berwajah cantik dari Kaitsam datang kepada Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam untuk meminta fatwa, segera Al Fadlu memandang wanita tersebut, ia merasa heran dengan kecantikannya, ketika Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam menoleh ke arah Al Fadl, dia masih saja memandangi wanita tersebut, akhirnya beliau memutar tangan ke arah belakang dan memegang dagu Al Fadl serta memalingkan wajahnya ke arah lain.



Wanita tersebut bertanya; “Wahai Rasulullah, sesungguhnya Allah telah mewajibkan ibadah haji kepada para hamba-Nya, sementara ayahku baru mampu melaksanakan haji saat dia telah lanjut usia hingga menyebabkan ia tidak mampu naik kendaraan. Apakah saya boleh berhaji untuknya?” beliau menjawab; “Ya.” (HR. al-Bukhârî)

Melalui hadis ini para ulama memahami bahwa jika saja wajah itu aurat yang harus ditutup. Sudah pasti Rasulullah Saw tidak membenarkan wanita itu untuk membuka wajahnya di hadapan banyak, dan sudah pasti beliau menyuruh melabuhkan pakaiannya dari atas. Dan seandainya wajahnya tertutup niscaya al-Fadl itu tidak akan tahu apakah wanita itu cantik atau jelek.¹⁰¹

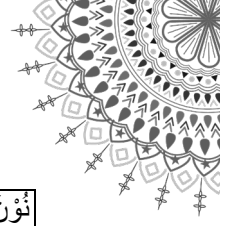
Berikut penulis lampirkan rekapitulasi dalil Al-Qu`an dan Hadis yang dijadikan pertimbangan oleh para ulama tentang aurat wanita.

101. Yusuf Qardhawi, *Hadî al-Islâm Fatâwî Mu`âshirah*, Terj. As`ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), Cet. 1, h. 445

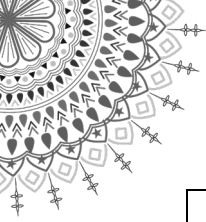


1) Al-Qur'an

No.	Kata dalam ayat	Ayat lengkap
1. An-Nûr [24]: 31	<i>Khimar</i>	<p>وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا عَلَىٰ بُحُرِهِنَّ وَلْيَضْرِبْنَ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ حُجُوبَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا أَخَوْتِهِنَّ أَوْ نِسَابِهِنَّ مَلَكَتِ أَيْمَانَهُنَّ أَوِ التَّائِبِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ إِلَى اللَّهِ مِنَ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا</p>



		نُونَ لَعَلَّكُمْ جَمِيعًا آيَةَ الْمُؤْمِنِينَ تُفْلِحُونَ
2. QS. Al-Ahzab [33]: 5	<i>Jalâbîb</i>	يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْرِينَ عَلَى مَنْ مِنْ ذَلِكَ أَذْنَى أَنْ جَلَابِيبَهُنَّ يُعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا
3. QS. Al-Ahzâb [33]: 53	<i>Hijâb</i>	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَظِيرِ دُعِيَّتِهِمْ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا فَادْخَلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَاتَّقِسُوا وَلَا مَسْتَأْذِينَ لِحَدِيثٍ ۗ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ ذَلِكُمْ حِجَابًا رَأْعَمْنَ ۗ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۗ وَمَا

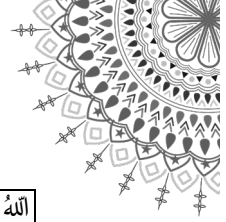


		<p>كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَتَّكِفُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا</p>
--	--	---

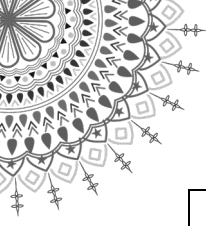
Sumber: Quraish Shihab, 2018: 6

2) Hadis

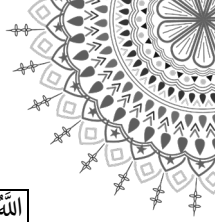
No.	Kata dalam hadis	Hadis Lengkap
1. HR. At-Tirmidzi	<i>Aurat</i>	<p>عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الْمَرْأَةُ <u>عَوْرَةٌ</u> إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ (رواه ال ترمذی)</p>
2. HR. Abî Dâwud	<i>Jilbâb</i>	<p>عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : كَانَ الرُّكْبَانُ يَمْرُؤُونَ بِنَا وَ تَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى</p>



		<p>اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُحْرَمَاتٌ، فَإِذَا حَادُوا بِنَا أَسَدَلْتُ مِنْ رَأْسِهَا <u>اجْتِنَابَهُ</u> إِحْدَانَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزُونَا كَتَفْنَاهُ (رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه)</p>
3. HR. Ahmad, al- Bukhârî dan An- Nasa'î	<i>Al-Quffâzain</i>	<p>عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ لَا تَنْتَقِبُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ <u>الْمَرْأَةُ الْمُحْرَمَةُ وَلَا تَلْبَسُ</u> <u>(الْقَفَّازِينَ)</u> رواه احمد والخاري وال نساىي)</p>
4. HR. Abî Dâwud	<i>Wajhihi wa kaffaihi</i>	<p>حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ كَعْبٍ الْأَنْطَاكِيُّ وَمُؤَمَّلُ بْنُ الْفَضْلِ الْحَرَّانِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ بَشِيرٍ الْوَلِيدُ عَنْ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ خَالِدِ قَالَ يَعْقُوبُ ابْنُ دُرَيْكِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ</p>



		<p>عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ عَنْهَا رِقَاقٌ فَأَعْرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى قَالَ أَبُو دَاوُدَ <u>وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ</u> دُبْنُ دُرَيْكٍ هَذَا مُرْسَلٌ خَالِدٌ لَمْ يُذْرِكْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ (عَنْهَا) (رواه أبو داود)</p>
5. HR. Ath-Tabari	<i>Wajjihâ wa yadaiha</i>	<p>عَنْ قَتَادَةَ رَضِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَجِلُّ لِامْرَأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ إِذَا عَرَكَتْ وَالْيَوْمَ الْآخِرِ <u>وَجْهَهَا</u> أَنْ تُنْظِرُ إِلَّا إِلَى هَهُنَا (وَقَبْضَ <u>وَيَدَيْهَا</u> نَصَفَ الذَّرَاعِ) (رواه الطبري)</p>
6. HR. al-Bukhârî	<i>Imra`ah min khats'am</i>	<p>عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ أَرَدَفَ</p>



	<i>dhî`ah</i>	<p>اللَّهُ عَلَيْهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى وَسَلَّمَ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ يَوْمَ النَّحْرِ خَلْفَهُ عَلَى عَجْرٍ رَاجِلْتِهِ وَكَانَ الْفَضْلُ رَجُلًا وَضِيئًا فَوَقَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلنَّاسِ <u>امْرَأَةً مِنْ يُفْتِيهِمْ وَأَقْبَلَتْ</u> <u>تَسْتَفْتِي مُخْتَعَمَ وَضِيئًا</u> رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَطَفِقَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَأَعْجَبَهُ حُسْنُهَا فَأَلْفَقَتْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا فَأَخْلَفَ بِيَدِهِ فَأَخَذَ فَضْلٌ فَعَدَلَ وَجْهَهُ بِذَقْنِ الْأ عَنْ النَّظَرِ إِلَيْهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَيَّ الرَّاحِلَةَ فَهَلْ يُفْضِي عَنْهُ</p>
--	---------------	---



		هُ قَالَ نَعَمْ أَنْ أُحِجَّ عَدَّ (سراخبل ا هاور)
--	--	---

Sumber: Quraish Shihab, 2018: 114

Kesimpulan dari bahasan dalam bab ini adalah bahwa aurat itu merupakan sesuatu yang jika dipandang akan membuat malu baik bagi yang memandang maupun yang dipandang. Aurat wajib ditutup. Ulama mazhab maupun Mufassir bersepakat akan hal ini, hanya saja mereka berbeda pandangan dalam menentukan batasan-batasan yang wajib ditutup tersebut. Perbedaan pandangan ini yang jelas disebabkan karena perbedaan dalam memahami, ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw memiliki banyak interpretasi, dipengaruhi juga oleh situasi dan kondisi yang melatarbelakangi para tokoh tersebut. Dari perbedaan pandangan itu dapat dikelompokkan dalam dua pandangan mayoritas yakni *pertama*, pandangan yang menyatakan seluruh tubuh wanita adalah aurat. *Kedua*, pandangan yang



mengecualikan muka dan telapak tangan, (ada juga yang menambahkan kaki dan setengah lengan).

Setelah pemaparan mengenai pengertian aurat dan kontroversi pendapat ulama, pembahasan tentang jilbab dan dalam kajian tentang aurat, dalil Al-Qur`an tentang aurat menurut Mufasssir klasik dan kontemporer, dalil hadis mengenai aurat dan jilbab. Maka sebelum penulis memaparkan bahasan mengenai cara pandang sementara pihak yang boleh jadi berbeda dengan cara pandang mayoritas para ulama yang telah penulis bahas dalam bab ini mengenai aurat. Perlu diketahui terlebih dahulu dua orang tokoh yang karyanya menjadi objek dalam kajian ini yakni Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Kitab Tafsirnya *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi dengan Kitabnya *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*.

BAB III

BIOGRAFI IBNU ÂSYÛR DAN KITAB TAFSIR *AT-TAHRÎR WA AT-TANWÎR*, MUHAMMAD SA'ID AL-'ASYMÂWI DAN KITAB *HAQÎQAT AL-HIJÂB WA HUJJIYAT AL-HADÎTS*.

Sebuah karya yang baik tentunya tidak akan bisa lepas dari peran seorang tokoh dan juga guru-guru tokoh tersebut yang ahli dibidangnya. Begitu pula dengan Ibnu 'Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H). Dalam penjabaran bab ini penulis akan menggunakan metode *deskriptif analitis* yakni akan mendeskripsikan riwayat hidup kedua tokoh, pendidikan serta karier intelektual, karya-karya intelektual, profil singkat dari kitab tafsir *At-Tahrîr wa at-Tanwîr* serta kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* dan selanjutnya penulis juga menganalisis di berbagai sisi seperti metodologi yang digunakan tokoh dalam menafsirkan ayat jika tokoh belum menjelaskan hal tersebut dalam kitabnya.



A. Biografi Ibnu Âsyûr

1. Riwayat Hidup

Kota Tunisia¹⁰² pada abad ke-19 dan abad ke-20 pernah memiliki dua orang ulama yang dikenal dengan nama Muhammad ath-Thâhir ibn Âsyûr. Pertama adalah Muhammad ath-Thâhir bin Muhammad asy-Syâdziliy bin Abd al-Qâdir bin Muhammad bin ‘Âsyûr (kakek Muhammad ath-Thâhir ibn Âsyûr). Adapun sosok kedua adalah Muhammad ath-Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin Muhammad

102. Tunisia, adalah sebuah Negara yang terletak di bagian utara benua Afrika. Negara ini berbatasan dengan Aljazair di sebelah barat dan Libya di sebelah tenggara, sedangkan utara dan timurnya adalah Laut Mediterania. Nama Tunisia ini pada dasarnya berasal dari sebuah yang saat ini dijadikan ibukotanya, yaitu kota Tunis yang terletak di pantai timur laut Tunisia. Dalam sejarahnya Tunisia yang pada zaman kuno dihuni oleh suku Barber ini dikuasai oleh Kerajaan Romawi pada tahun 194 SM dan memperkenalkan agama Kristen serta seni arsitekturnya. Namun pada abad pertama Hijriah, orang Arab menakluk Negara ini dan diikuti oleh penaklukkan kekaisaran Muslimterbesar yakni Kekaisaran Ottoman pada tahun 1534 hingga 1881. Setelah jatuhnya Kekaisaran Ottoman, Tunisia dikuasai oleh Prancis hingga memperoleh kemerdekaan. Tanggal 20 Maret 1956 diperingati sebagai hari kemerdekaanya. Mayoritas penduduk Tunisia adalah etnis Arab (98%) dan beragama Islam (99,1%). Bahasa resmi Tunisia adalah bahasa Arab namun bahasa Prancis juga dijadikan sebagai bahasa komersil. Lihat Profil Negara Tunisia, <http://ilmupengetahuanumum.com/profil-negara-tunisia/> diakses pada Sabtu, 29 Februari 2020, jam 08:26 WIB



bin Muhammad asy-Syâdziliy bin Abd Qâdir bin Muhammad bin Âsyûr.¹⁰³ Beberapa orang mempersingkat namanya menjadi Muhammad ath-Thâhir bin Muhammad bin Muhammad ath-Thâhir bin ‘Âsyûr sosok yang kedua inilah yang dimaksud penulis dalam penelitian ini.¹⁰⁴

Ibnu ‘Âsyûr lahir di utara kota Tunis, di pantai timur laut Mediterania yang dinamakan distrik La Marsa. Ibnu ‘Âsyûr lahir di rumah kakeknya dari pihak ibu yaitu Muhammad al-‘Azîz Bû ‘atûr pada tahun 1296 H/ 1879 M. Ibnu ‘Âsyûr tumbuh di bawah pengasuhan ayahnya yang sangat mengharapkan Ibnu ‘Âsyûr dapat mewarisi keilmuan kakeknya Muhammad ath-Thâhir bin ‘Âsyûr pertama, serta kakek dari pihak ibu yang juga mengharapkan Ibnu ‘Âsyûr ini kelak dapat menjadi penggantinya sebagai Wazir Agung urusan kesekretarian.¹⁰⁵ Ibnu

103. Muhammad ath-Thâhir bin Âsyûr, *Syarh al-Muqoddimah al-Asahiyah li Syarh al-Marzuqî ‘ala dîwâni al-Hamâsati liabî Tammâm*, (Riyadh:Maktabah dâr al- Minhâj, 1431 H), h. 14

104. Balqâsim al-Ghâli, *Al-Imâm asy-Syeikh al-Jami’ al-A’zam Muhammad ath-Thâhir ibn Âsyûr Hayâtuhu wa Âthâruhu*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996), h. 35

105. Balqâsim al-Ghâli, *Al-Imâm asy-Syeikh al-Jami’ al-A’zam Muhammad ath-Thâhir ibn Âsyûr Hayâtuhu wa Âthâruhu*, h. 37



‘Âsyûr wafat sebelum shalat magrib pada hari ahad, 3 rajab 1393 H.¹⁰⁶

Kakek Ibnu ‘Âsyûr dari pihak ayah adalah Hakim Agung sedangkan kakek dari pihak ibu Wazir Agung, ia tumbuh di tengah keluarga yang seperti ini yang memiliki tradisi keilmuan yang baik.¹⁰⁷ Pada usia enam tahun Ibnu ‘Âsyûr memulai pendidikan tingkat dasar. Ibnu ‘Âsyûr telah belajar bahasa Persia dan juga telah menghafal Al-Qur`an. Selanjutnya Ibnu ‘Âsyûr mempelajari kitab-kitab fiqih mazhab Maliki dan ilmu-ilmu dalam bidang bahasa.¹⁰⁸ Pada usia 14 tahun ia melanjutkan pendidikan di Universitas Zaitunah pada

106. Muhammad ath-Thâhir bin ‘Âsyûr, *Syarh al-Muqoddimah al-Asahiyah li Syarh al-Marzuqî ‘ala dîwâni al-Hamâsati li-abî Tammâm*, h. 19

107. Al-Mahdi bin Humaidah, Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr ‘Alam wa Sirah, dalam majalah online Turess, <https://www.turess.com/alwasat/126>, diakses pada Sabtu, 29 Februari 2020, jam 08:55 wib.

108. Ibnu ‘Âsyûr mengikuti mazhab Maliki, karena di samping banyak belajar pada guru-guru yang bermazhab Maliki, beliau juga banyak menulis karya dengan berpedoman pada ushul fiqih mazhab Maliki, selain itu beliau juga pernah menjabat sebagai mufti dalam mazhab Maliki. Lihat Safriadi, “Kontribusi Ibnu ‘Âsyûr dalam Kajian Maqâsid asy-Syâriah”, dalam *Jurnal Islam Futura*, Vol. XIII, No. 2, Februari 2014, h. 81



tahun 1893 M.¹⁰⁹ Di Universitas Zaitunah ini ia mempelajari bahasa Prancis dan diberikan pemahaman pentingnya pembaharuan pemikiran Islam. Slogan mereka yang paling terkenal adalah “Agama Islam adalah Agama pemikiran, peradaban, pengetahuan dan modernitas.”¹¹⁰

Setelah menyelesaikan studinya di Universitas Zaitunah, ia mengabdikan dirinya pada almamaternya tersebut. Selama masa hidupnya Ibnu ‘Âsyûr sudah mencetak berbagai prestasi dalam bidang perkantoran ataupun mahkamah syariah. Dalam bidang perkantoran Ibnu ‘Âsyûr pernah menjabat sebagai Anggota Majelis Idarah al-Jam’iyah al-Khalduniyah,

-
109. Universitas Zaitunah adalah Institusi pendidikan tinggi Islam tertua di wilayah Maghribi yang sudah ada sejak abad 8 M. pada awalnya ia berupa sebuah masjid yang dibangun oleh Gubernur Afrika “Ubayd Allah ibn al-Habhab pada tahun 116/737 M di masa pemeritahan Hisyam ibn ‘Abd al-Malik dari Dinasti Umayyah, kemudian dijadikan sebagai pusat kegiatan keagamaan yang sebagian besarnya menganut madzhab Maliki, da nada sebagian yang menganut mazhab Hanafi. Safriadi, “Kontribusi Ibnu ‘Âsyûr dalam Kajian Maqâsid asy-Syâriah”, dalam *Jurnal Islam Futura*, Vol. XIII, No. 2, Februari 2014, h. 81
110. Saifuddin Herlambang Munthe, *Studi Tokoh Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer*, (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018), Cet. 1, h. 82-83



anggota Lajnah al-Mukhallifah yang mengatur atau mengelola buku-buku dan naskah-naskah di Maktabah ash-Shadiqiyah pada tahun 1905 M, delegasi Negara dalam penelitian ilmiah pada tahun 1907, anggota Lajnah Tanqih Baramij at-Ta'lim tahun 1908, Anggota Majelis Madrasah, dan Majelis Idarah al-Madrasah ash-Shadiqiyah tahun 1910, Anggota Majelis Ishlah al-Ta'lim ke-2 di jami'ah Zaitunah pada tahun 1910, anggota Majelis al-Auqaf pertama pada tahun 1911, anggota Majelis Ishlah ke-3 pada tahun 1924, anggota Majelis Ishlah ke-4 pada tahun 1930, anggota penelitian ilmiah dan Pimpinan Ahli Syura di Majelis asy-Sya'i, sebagai Syeikh al-Jamiah al-A'zam tahun 1932-1933, sebagai Pimpinan Syeikh di al-Jami' al-A'zham pada tahun 1956-1960, sebagai Pimpinan di Jami'ah az-Zaitunah pada tahun 1956-1960.

Adapun di bidang mahkamah syar'iyah, sebagai hakim di Majelis al-Mukhtalish al-'Aqariy pada tahun 1911. Qadhi atau Hakim Negara di Majelis asy-Syar'iy pada tahun 1913-1923. Mufti pada tahun 1923, sebagai Pimpinan Ahli Syura pada tahun 1927. Syaikhul Islam al-Maliki pada



tahun 1950. Majma' Ilmi al-'Arabi di Damaskus pada tahun 1955.¹¹¹

Selain kepada ayah, ibu dan kedua kakeknya, ia pun mempelajari ilmu-ilmu dari Ulama yang agung sifatnya dan dalam ilmunya. Tingginya ilmu dan wawasan Ibnu 'Âsyûr tentu saja tidak lepas dari peran guru-guru yang ahli dibidangnya.

Kakek Ibn Asyûr dari jalur ibu Syaikh Muhammad al-'Azîz ibn Muhammad al-Habib Ibn Muhammad al-Thayyibin al-Wazir Muhammad Ibn Muhammad Bû'atr. Dari kakeknya ini, Ibnu 'Âsyûr belajar tentang politik kenegaraan dan ilmu kemasyarakatan. Syaikh 'Umar Ibn al-Syeikh (1239-1329 H), ia mengajar *al-Muthawwal 'ala Matan at-Talkhîsh, Sayarh al-Ahymûnî 'ala al-Khulâshah, Mughni al-Labib, al-Mahalli 'ala Jam' al-Jawâmi, Tafsir al-Baidhawî*. Syaikh Salim Bûhâjib (1243-1343 H), ia adalah alumni sekaligus pengajar di Universitas Zaitunah selama tiga puluh tahun. Gurunya ini konsisten memberikan masukan pada karya tulisnya di bidang hadis. Muhammad an-Najjâr (1247-1331 H). Nama lengkap ia adalah Abû 'Abdillah Muhammad ibn Utsmân

111. Muhammad al-Jaib ibn al-Kaujâh, *Syaikh al-Islam al-Imâm al-Akbar Muhammad ath-Thâhir ibn 'Âsyûr*, (Beirut: Dar Muassasah Manbu' li al-Tauzi, 2004), jilid. 1, h. 166-168



adalah pengarang kitab *Majmû' al-Fatâwa, Bughyat al-Musytâq fi Masâ'il al-Istihqâq, Fiqh Abî Hurairah, Tahrîh al-Maqâl*. Shâlih asy-Syarîf, ia mengajar tafsir al-Kassyâf karya az-Zamakhsyarî, kemungkinan ini yang menjadikan Ibnu 'Âsyûr sering menukil dan mengikuti metodenya dari segi kebahasaan dalam menulis tafsirnya *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Shâlih asy-Syarîf juga mengajar *Syarh as-Sa'd al-'Aqâid al-Nafasiyyah*. Muhammad an-Nakhili, ia merupakan salah satu ulama pakar bidang *naql* dan '*aql* di Zaitunah.

Ibnu 'Âsyûr juga memiliki murid yang mengambil ilmu darinya. Diantaranya adalah:

- a. Syaikh Muhammad al-Fadl ibn 'Âsyûr yakni putra ia sendiri.
- b. Syaikh 'Abd al-Humaid Ba Idris
- c. Syaikh al-Fadil Muhammad as-Syazili an-Naisafuri
- d. Syaikh Doktor Muhammad al-Habib bin Kaijah, ia dan an-Naisafuri menjadi rektor di Universitas az-Zaituniyyah.¹¹²

2. Karya-karya Intelektual

112. Balqâsim al-Ghâli, *Al-Imâm asy-Syeikh al-Jami' al-A'zam Muhammad ath-Thâhir ibn Âsyûr Hayâtuhu wa Âthâruhu*, h. 40



Ibnu ‘Âsyûr mencetak karya-karya dalam bidang keilmuan seperti fiqih, Ushul Fiqih dan Sastra Arab. Ia juga mencurahkan perhatiannya terhadap ide-ide pembaharuan. Di antara karya-karya Ibnu ‘Âsyûr adalah:

a. Bidang keilmuan Islam

- 1) *Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr*
- 2) *Ushûl an-Nizâm al-Ijtimâ’i fî al-Islâm*
- 3) *Alaisa ash-Subh bi Qarîb*
- 4) *Al-Waqf Atsâruhu fî al-Islâm*
- 5) *Kasyf al-Mu’thî min al-Ma’ânî wa al-Alfâzh al-Wâqi’ah fî al-Muwaththâ*
- 6) *Qishah al-Maulid*
- 7) *Hawâsyî ‘alâ al-Tanqîh li Syihâb ad-Dîn al-Qarâfî fî Ushûl al-Fiqh*
- 8) *Radd ‘alâ al-Islâm wa Uûl al-Hukm, Ta’lif ‘Ali ‘Abd ar-Râziq.*
- 9) *Fâtawâ wa Rasâ’il Fiqhiyyah*
- 10) *At-Tawdîh wa at-Tashîh fî Usûl al-Fiqh*
- 11) *An-Nadzr al-Fashih ‘ind Madhâyiq al-Anzhâr fî al-Jâmi’ as-Sahîh*
- 12) *Ta’lîq wa Tahqîq ‘alâ Syarh Hadîts Umm Zar*



13) *Qadâyâ Syar'iyah wa Ahkâm Fiqhiyyah wa 'Arâ' Ijtihâdiyyah wa Masâ'il 'Ilmiyyah.*

14) *Âmâl 'alâ Mukhtashar Khalîl*

15) *Ta'âliq 'alâ al-Muthawwal wa Hasyiyyah as-Siyâlakûfî*

16) *Âmâl 'alâ Dalâ'il al-I'jâz*

17) *Ushûl al-Taqaddum fî fî Al-Islâm*

18) *Murâja'ât Tata'allaq bi Kitâbî Mu'jiz Ahmad wa al-Lâmi' li al-Azîzî.*

3. Kitab Tafsir *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*

a. Latar Belakang Penulisan

Dalam pengantar tafsirnya Ibnu 'Âsyûr menuturkan, cita-citanya untuk menafsirkan Al-Qur'an sudah ada sejak lama. Cita-citanya tersebut baru bisa terealisasikan setelah Ibnu 'Âsyûr tidak lagi menjabat akhirnya Ibnu 'Âsyûr pun akhirnya berkutat di rumah mengerjakan rutinitasnya yaitu membaca dan menulis.¹¹³

Menurut Ibnu 'Âsyûr tafsir-tafsir yang banyak beredar saat itu sebagian besarnya hanya seperti memindahkan dari tafsir-tafsir yang

113. Mani' Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, (PT RajaGrafindo Persada, 2006), h. 315



sebelumnya. Menurutnya sang mufassir kurang menonjolkan peranannya sebagai mufassir selain hanya memindahkan, meringkas dari tafsir sebelumnya kemudian mengomentari.¹¹⁴

Kemudian lanjut Ibnu ‘Âsyûr para mufassir saat itu terbagi atas dua kelompok yakni kelompok mufassir yang selalu mengikuti apa yang dipahami oleh ulama-ulama terdahulunya dan kelompok yang menolak sama sekali untuk mengikuti ulama-ulama sebelumnya. Hal inilah yang menurut Ibnu ‘Âsyûr sangat berbahaya, oleh sebab itulah Ibnu ‘Âsyûr membulatkan niatnya untuk menulis sebuah tafsir yang tetap mengikuti apa yang dipahami ulama-ulama sebelumnya kemudian memaparkan sehingga menjadi lebih jelas, memperbaiki penafsiran yang menurutnya kurang tepat dan menambahkan penafsiran-penafsiran baru sehingga mampu menjadi penengah dari kedua kelompok tersebut.¹¹⁵

b. Latar Belakang Penamaan Tafsir *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*

-
114. Muhammad ath-Thâhîr ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*; Jilid 1, h. 6
115. Muhammad ath-Thâhîr ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*; Jilid 1, h. 6-7



Dalam muqaddimah tafsirnya Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan bahwa kitab tafsirnya dinamakan dengan *Tahrîr al-Ma’na as-Sadîd wa Tanwîr al-‘Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd* (Memilih makna yang tepat dan mencerahkan akal yang baru dari Al-Qur`an). Nama tersebut kemudian diringkas menjadi *At-Tahrîr wa at-Tanwîr min at-Tafsîr*. Sesuai namanya, mungkin misi Ibnu ‘Âsyûr dalam kitab tafsirnya ada dua yakni, mengungkap makna Al-Qur`an dan mengemukakan ide-ide baru terhadap penafsiran Al-Qur`an. Ibnu ‘Âsyûr ingin agar umat Islam sadar bahwa Al-Qur`an adalah kalam Allah yang agung dan memiliki keindahan bahasa.¹¹⁶

c. Metodologi Penafsiran

Metode penafsiran yang dipakai oleh Ibn ‘Âsyûr adalah metode tahlili, yang mana metode ini merupakan metode yang menafsirkan Al-Qur`an sesuai dengan urutannya dalam mushaf, dari ayat per ayat hingga surat persurat, dengan metode tahlili juga semua aspek-aspek yang berguna untuk memberikan pemahaman juga

116. Muhammad ath-Thâhîr ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 1, h. 7-8



dijelaskan seperti kata perkata, kandungan ayat, hukum yang dikeluarkan dari ayat, hadis-hadis Nabi yang memiliki keterkaitan dengan ayat, gaya bahasa, *balaghah*, *qirâ`ât*, *Asbâb an-nuzûl* (latar belakang turunnya ayat) serta *munasabah* (keterkaitan antar ayat atau antar surat).

d. Sumber Penafsiran dan Referensi

Sumber penafsiran sebuah karya sangat penting untuk diketahui agar pembaca mengetahui sejauh mana kapasitas riwayat dan kapasitas *ra`yi* atau logika dalam tafsir tersebut. Dengan kata lain, apakah tafsir itu hasil penukilan dari tafsir Nabi Saw, Sahabat, Tabi`in atau hasil ijtihad Ibnu `Âsyûr seluruhnya ataukah hasil campuran antara *tafsir bi al-ma`tsur* dan *tafsir bi ar-ra`yi*.¹¹⁷ Sumber-sumber penafsiran yang digunakan Ibnu `Âsyûr dalam tafsirnya adalah Al-Qur`an, Hadis, logika, kitab-kitab klasik, *qirâ`ât* serta pendapat Ulama. Berikut ini referensi yang digunakan Ibnu `Âsyûr dalam menulis tafsinya.

117. Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizi, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, (Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 115-118\



- 1) *Jâmi' al-Bayân fî tafsîr al-Qur`ân* karya ath-Thabarî
 - 2) *Al-Kasysyaf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyuni al-Aqâwîl fî Wujuh at-Ta'wîl* karya az-Zamaksyari
 - 3) *Mafâatih al-Ghaib* karya ar-Râzi
 - 4) *Rûh al-Ma'âni* karya Al-Alusî
 - 5) *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân* karya al-Qurthubî
 - 6) *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl* karya al-Baidhwî
 - 7) *Ahkam Al-Qur`an* karya al-Jashshâsh
 - 8) *Ma'âlim at-Tanzîl* karya al-Baghawî
 - 9) *Tafsîr Al-Qur`ân al-Azîm* karya Ibn Katsîr
 - 10) *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha
- e. Corak Penafsiran

Corak yang ada dalam kitab tafsir ini lebih cenderung bercorak ilmiah dan kebahasaan. Cenderung bercorak ilmiah dan kebahasaan karena tafsir ini menggunakan penjelasan ilmiah dan bahasa sebagai bahan untuk mengungkapkan kandungan-kandungan ayat.



Banyaknya bidang keilmuan yang dikuasai Ibnu ‘Âsyûr nampaknya tidak terlalu mempengaruhi kitab tafsinya tersebut, hanya keilmuan di bidang bahasa yang banyak mempengaruhinya seperti *nahwu*, *balaghah*, dan *qirâ`ât*. Corak penafsirannya juga dapat dikatakan bercorak *Adabi Ijtima`i* hal ini dikarenakan Ibnu ‘Âsyûr di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an ia sering menghubungkan dengan adat dan budaya masyarakat agar Al-Qur`an sebagai pedoman umat Islam bisa memberikan jalan keluar atas segala permasalahan yang ada.¹¹⁸

f. Sistematika Penulisan

Kitab tafsir *At-Tahrîr wa at-Tanwîr* dimulai dengan muqaddimah Ibnu ‘Âsyûr tulis sendiri hingga seratus halaman lebih. Muqaddimah tersebut menjelaskan alasan ia menyusun kitab tafsir ini, menjelaskan masalah-masalah yang akan ia bahas dalam kitab tafsirnya, kemudian menjelaskan alasan penamaan kitab tafsir ini. Kemudian pada pembahasan selanjutnya Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan beberapa muqaddimah

118. Abdul Halim, “Epistimologi Ibn ‘Asyur Dalam Kitab Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr”, Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010. Tidak diterbitkan (t.d), h. 18



yang di dalamnya memuat penjelasan-penjelasan seputar pengetahuan dasar untuk memahami seluk beluk gaya bahasa seorang mufassir saat menafsirkan. Muqaddimah ini terbagi kepada sepuluh bagian, isinya berkenaan dengan hal-hal yang berfungsi sebagai alat bantu mufassir dalam menafsirkan Al-Qur`an diantaranya yang dibahas Ibnu ‘Âsyûr adalah keabsahan sekaligus makna *tafsir bi ar-ra`yi*, *Asbâb an-nuzûl*, *qirâ`ât*, kisah-kisah dalam Al-Qur`an, nama-nama Al-Qur`an beserta ayat-ayatnya serta *I`jaz Al-Qur`ân*.¹¹⁹

Selanjutnya teknik penulisan yang diuraikan Ibnu ‘Âsyûr dalam tafsirnya dimulai dengan menyebutkan beberapa riwayat tentang penamaan surat, jumlah ayat serta kategori surat *makkiyah* atau *madaniyah*, menjelaskan urutan tiap surat sesuai dengan susunan turunnya dalam *Asbâb an-nuzûl* dan menjelaskan *Asbâb an-nuzûl* surat, menguraikan *aghrad* Al-Qur`an yang terdapat dalam setiap surat, menjelaskan *tanasub al-ayat* dalam Al-Qur`an kemudian menjelaskan isi kandungan surat tersebut ayat

119. Muhammad ath-Thâhîr ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 1, h. 10-100



perayat dalam poin-poin yang berbeda-beda sesuai dengan tema dan masalah yang dibahas. Dalam menjelaskan isi kandungan ayat perayat Ibnu ‘Âsyûr menjelaskannya secara rinci, Ibnu ‘Âsyûr terlebih dahulu menganalisa makna kosa kata *i’rab* dan pemaparan *i’jaz lughawinya*. Bila perlu ia menjelaskan syair-syair arab jahili sebagai penguat kebahasaannya, selanjutnya Ibnu ‘Âsyûr memaparkan tafsir ayat dengan ayat, hadis ataupun perkataan ulama salaf kemudian mendeskripsikan iktilaf qirâ`ât dan menguraikan penafsiran dari macam-macam qirâ`ât serta mentarjih pendapat yang lebih kuat. Setelah itu Ibnu ‘Âsyûr menunjukkan pendapat sejumlah Ulama kemudian mengkomparatifkan pendapat itu atau kadang melakukan tarjih padanya. Ibnu ‘Âsyûr juga mendeskripsikan keterikatan dengan aspek sejarah, membentangkan kekeliruan *Israiliyyat*, menjelaskan bidang keilmuan yang ada kaitannya dengan ayat seperti fiqih atau ushul fiqih, juga bidang keilmuan modern seperti filsafat dan fisika.¹²⁰

120. Muhammad ath-Thâhîr ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 1, h. 24



g. Karakteristik Penafsiran

Karakteristik yang menonjol dalam *Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr* diantaranya adalah sebagai berikut:

- 1) Memperhatikan terhadap masalah bahasa Arab
- 2) Memperhatikan terhadap masalah qirâ`ât
- 3) Memperhatikan terhadap masalah fiqih.¹²¹

B. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi

1. Riwayat Hidup dan Karier Intelektual

Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi dilahirkan di Kairo, Mesir¹²² pada tahun 1932 M, dan wafat pada

121. Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizi, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, (Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 125-126
122. Mesir atau dalam bahasa Inggris disebut dengan *Egypt* adalah sebuah Negara yang terletak di dua benua yakni benua Afrika dan benua Asia. Berbagai media dan organisasi internasional juga sering menggolongkan Mesir sebagai Negara yang berada dikawasan Timur Tengah. Nama lengkapnya adalah Republik Arab Mesir yang beribu kota di Kairo sebelumnya pernah beribu kota di Alexandria. Mesir mayoritas penduduknya beragama Islam (sekitar 90%) dan (sekitar 10%) penduduknya beragama Kristen dengan jumlah penduduk tahun 2020 sebanyak 104. 124. 440 jiwa. Bahasa Arab merupakan bahasa resmi penduduk Mesir, namun penduduk Mesir yang berpendidikan juga mengerti bahasa Inggris dan bahasa Prancis. Lihat, <http://ilmupengetahuanumum.com/profil-negara-mesir-egypt/> diakses pada Selasa, 28 April 2020, jam 08:19 WIB.



tahun 7 November 2013.¹²³ Ia telah mempunyai ketertarikan lebih terhadap pemikiran keislaman bahkan sedari muda. Secara akademik maupun karier ia sudah berkutat dengan bidang perundang-undangan dan hukum bahkan sejak usianya masih belia. Salah satunya yaitu mendapatkan gelar sarjana hukum dari Cairo University pada tahun 1954.¹²⁴

Al-‘Asymâwi memulai karir hukum dan intelektualnya dari bawah dalam instansi peradilan pemerintah yakni sebagai asisten jaksa di Provinsi Alexandria. Al-‘Asymâwi diangkat menjadi hakim ketua pada Pengadilan Tinggi, Pengadilan Tinggi Banding, Pengadilan Kriminal Tinggi dan Pengadilan Tinggi Keamanan Negara sebuah pengadilan khusus yang mengurus persoalan-persoalan subversive dan perlawanan kepada Negara.¹²⁵ Pada pengadilan ini, Al-‘Asymâwi

123. Moh. Shofiyul Huda MF, “Prinsip-Prinsip Umum Syari’ah dalam Perspektif Muhammad sa’id Al-Asymâwi dan Implementasinya dalam Istinbath Hukum”, dalam *Istinbath Journal of Islamic Law*, Vol. 16, No. 22, Desember 2017, h. 446

124. Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi, *Kritik Atas Jilbab*, Terj. Novriantoni Kahar dan Oppie Tj, (Jakarta: The Asian Foundation, 2003), h. 171,

125. Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi, *Nalar Kritis Syari’ah*, Terj. Lutfi Thomafi, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 241.



pernah mengadili pihak-pihak yang berpandangan Islam Radikal dan melakukan kampanye menentang otoritarianisme pemerintah Mesir. Al-‘Asymâwi juga menjadi anggota Kejaksaan Agung Mesir serta aktif dalam sejumlah konferensi serta menulis secara luas dalam majalah di Mesir. Perhatian Al-‘Asymâwi dalam karya tulisnya banyak menitikberatkan pada persoalan-persoalan Islam.¹²⁶

Al-‘Asymâwi juga mengembangkan keahliannya dibidang teologi Islam dan Syari’ah serta dibidang hukum perbandingan. Oleh sebab belum puasnya terhadap keilmuan, Al-‘Asymâwi melanjutkan pendidikannya di Harvard Law School dan di berbagai tempat di USA pada tahun 1978.¹²⁷ Selanjutnya Al-‘Asymâwi melanjutkan kariernya menjadi seorang pengajar di American University di Kairo, serta di sejumlah universitas-universitas

-
126. Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi, “Syariah: Kodifikasi Hukum Islam”, dalam *Islam Liberal, Tej. Bahrul Ulum*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 39
 127. Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi, *Kritik Atas Jilbab*, Terj. Novriantoni Kahar dan Oppie Tj, h. 171, Lihat juga, Bustami Saladin, “Potret Ideologi Pemikiran M. Sa’id Al-‘Asymâwi tentang ayat Ahkam dengan Metode Kontekstual”, dalam *Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam Dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2, Desember 2018, h. 5



dan institut di Amerika Serikat dan Eropa. Selama menjadi pengajar inilah Al-‘Asymâwi terkenal karena telah menulis cukup banyak artikel serta buku, ia juga terkenal sebagai seorang pengkritik yang cukup keras terhadap terorisme, ekstrimisme serta kecenderungan Islamisis.

Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) dikenal sebagai intelektual dan juris yang menentang aktivisme politik mengatasnamakan Islam. Ia menjadi pelopor diantara banyak suara kaum intelektual juris dan ilmuwan yang menentang politisasi dan eksploitasi Islam untuk membenarkan kekerasan sebagai alat politik. Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) adalah salah satu penulis Mesir yang paling sering dikutip. Komentar-komentarnya tentang permasalahan regional selalu dikutip oleh pers barat, termasuk pers Amerika. Ia dengan panjang lebar mengomentari pengadilan syaikh Omar Abdel Rahman, dimana ia mengakhawatirkan adanya balas dendam serupa oleh kaum Islam. Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) secara terang-terangan mengkritik keputusan pengadilan banding mesir padatahun 1995 M. Saat itu pengadilan memutuskan bahwa Nashr Hamid Abu Zaid dinyatakan sebagai



murtad dari Islam karena tulisan-tulisannya. Sebagai hukumannya ia diceraikan dari istrinya karena tuduhan murtad. Dalam kasus yang banyak mendapatkan perhatian baik dari barat maupun di timur tengah sendiri. Tesis doktoral profesor Abu Zaid dianggap oleh para penguji Islamnya sebagai anti Islam. Akibatnya, pengadilan memutuskan bahwa seorang murtad tidak diperbolehkan untuk mengawini seorang muslimah sehingga pasangan tersebut harus dipisahkan.¹²⁸

Mengenai kasus ini Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) mengomentari bahwa peraturan ini sangat berbahaya, karena akan mendorong orang untuk mengajukan gugatan melawan setiap penulis atau intelektual yang berani berbicara jujur melawan kaum ekstremis. Al-‘Asymâwi sebagai seorang pemikir yang dianggap oleh para islamisis sebagai pemikir liberal mungkin dianggap agar mujur ketimbang pemikir-pemikir liberal yang berasal dari timur tengah lainnya.¹²⁹ Pasalnya setelah dia

128. Lihat, Mohammad Thoyyib Madani dan Rifki Rufaida, “Maqasid Syari’ah Sa’id Al-Asymawi”, h. 2-3

129. Moh. Shofiyul Huda MF, “Prinsip-Prinsip Umum Syari’ah dalam Perspektif Muhammad sa’id Al-Asymâwi dan Implementasinya dalam Istinbath Hukum”, dalam *Istinbath Journal of Islamic Law*, Vol. 16, No. 22, Desember 2017, h. 448



menerbitkan *ushul al-syariah* (akar-akar hukum Islam) pada tahun 1979 yang melesatkan karirnya di Mesir sebagai seorang pemikir hukum yang provokatif dan tidak biasa dia mendapatkan ancaman dari kelompok-kelompok militan.

Hal senada dituliskan oleh Moh. Helmi dalam jurnalnya bahwa ide-ide yang dilontarkan Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) acap kali menyulut amarah dan mengundang reaksi keras dari sejumlah pihak yang berpegang teguh pada pandangan lama seperti Mufti Mesir Muhammad Sayyid al-Thanthawi. Alasan kemarahan ini dikarenakan Al-‘Asymâwi memahami Al-Qur`an disesuaikan dengan latar belakang turunnya ayat yang mana hal ini jika dipahami oleh kaum Islamisis sebagai sebuah metode penafsiran yang dapat merusak validitas agama. Meskipun demikian, Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) masih tergolong beruntung jika dibandingkan tokoh-tokoh kontroversial yang lain.¹³⁰

Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) sadar akan pemahaman-pemahamannya yang sangat

130. Moh. Hefni, “Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi (Mencabar Pemikirannya tentang Penerapan Syari’ah di Mesir)”, dalam *Jurnal Al-Ahkam*, Vo. IV, No. 1 Juni 2015, h. 3



mengundang perdebatan terkhusus bagi kalangan Islamisis yang masih menyebar luas di masyarakat Mesir, oleh sebab itu Al-‘Asymâwi sangat berhati-hati akan keamanannya. Pada tahun 1980, penguasa Mesir meminta Al-‘Asymâwi untuk mendapatkan kawalan polisi.¹³¹ Sebagai sebuah kehati-hatiannya Al-‘Asymâwi juga tidak mudah memberikan kontakannya kepada individu-individu yang baru dikenalnya. Meskipun begitu, pada setiap bukunya Al-‘Asymâwi menyertakan alamat rumahnya, Al-‘Asymâwi sengaja melakukan hal tersebut supaya pihak-pihak yang berkeinginan menemuinya atau ingin mengkritiknya dapat mengirim surat. Sungguh memperkenalkan sebuah pemahaman yang luas dan baru di tengah-tengah kuatnya perlakuan teror kalangan-kalangan Muslim yang berpandangan radikal ekstrim sebagaimana yang banyak kejadian di Mesir pastilah membutuhkan modal keberanian.

Pemikiran Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari kondisi yang melingkarinya. Berbagai gagasan yang

131. Moh. Hefni, “Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi (Mencabar Pemikirannya tentang Penerapan Syari’ah di Mesir)”, dalam *Jurnal Al-Ahkam*, Vo. IV, No. 1 Juni 2015, h. 4



tumbuh subur di Mesir menjadi inspirasi bagi Al-'Asymâwi (w. 1435 H) untuk memperbanyak gagasan-gagasannya. Walaupun di sana dia juga melontarkan kritik terhadap gagasan yang berkembang di Mesir tersebut. Tetapi hal ini wajar sebagai bentuk dialektika pemikiran sehingga ide-ide yang muncul lebih produktif dan dinamis. Al-'Asymâwi (w. 1435 H) adalah seorang pemikir yang kritis dia menerapkan kerangka pemikiran kritis ini alam semua objek kajiannya. Selain memanfaatkan metode historis, dia juga berusaha untuk kritik terhadap berbagai persoalan. Penggunaan akal merupakan landasan perlunya reformasi dalam Islam. Baginya akal merupakan elemen kunci dalam tradisi humanis Islam. Karena seseorang harus banyak berfikir dalam semua hal.¹³²

2. Karya-karya Intelektual

Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435

-
132. Abidatul Marfuah "Pemahaman Hadis tentang Jilbab (Perbandingan Pemahaman antara Yusuf Al-Qardhawi dalam Kitab *Al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm* dan Muhmmad Sa'id Al-'Asymâwi dalam kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*)" Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019, Tidak diterbitkan (t.d), h. 67



H) adalah seorang pakar hukum Islam. Karya teristimewanya adalah *Al-Islam as-Siyasi*, yang acap kali dicari serta dijadikan banyak kalangan sebagai keterangan lanjutan (rujukan) untuk memahami nalar dan fenomena ideologisasi agama di Timur Tengah khususnya.

Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) tergolong pemikir yang lumayan produktif dan berhasil menyusun beberapa buku¹³³, diantaranya adalah:

- a. *Ushul Asy-Syari'ah*
- b. *ar-Ribâ wal Fâidah fî al-Islâm*
- c. *al-Islâm as-Siyâsi*
- d. *Jawhar al-Islâm*
- e. *Tarikh al-Wujudiyah fî al-Fikr al-Basyari*
- f. *Asy-Syar'iah al-Islamiyyah wa al-Qanun al-Mishri*
- g. *Jawawir al-Fikr*
- h. *Ruh ad-Din*
- i. *Hayat al-Insan*
- j. *Dhamir al-'Ashr*
- k. *Al-Khilafah al-Islamiyyah*

133. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Kritik Atas Jilbab*, Terj. Novriantoni Kahar dan Oppie Tj, (Jakarta: The Asian Foundation, 2003), h. 171



- l. *Ma'alim al-Islam*
- m. *Hashad al-Aql*
- n. *Ruh al-'Adalah*
- o. *Al-Khilâfah al-Islâmiyah*
- p. *Risalah al-Wujud*
- q. *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*

Tiga dari karya-karya di atas yang tertulis dalam bahasa Arab diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris yakni:

- a. *Al-Islam as-Siyasi (Islam and The Political Order)* yang juga diterjemahkan dalam bahasa Prancis (*L'Islamisme Contre L'Islam*)
- b. *Ushul asy-Syarî'ah (Roots of Islamic Law)* yang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul (Nalar Kritik Syariah)
- c. *Rûh ad-Dîn (Religion for The Future)*
- d. Sedangkan *Haqâqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul (Kritik Atas Jilbab).

Karya-karya Al-'Asyimaâwi lainnya yang ditulis dalam bahasa Inggris adalah:

- a. *Islam and Religion*



b. *Militant Doctrine in Islam*

c. *Development of Religion*

Tulisan Al-Asymâwi yang pernah dipublikasikan dalam bahasa Prancis bersama dengan karya cendekiawan lain yakni:

a. *Riflession Guiridica sul Problema della "Condificazione" della Shari'a*, sebuah paper yang diterbitkan dalam bahasa Itali pada tahun 1995 oleh The Giovanni Agnelli Foundation.

b. *Contre L'Integrisme Islamisme*¹³⁴

3. Kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*

a. Latar Belakang Penulisan

Dalam pembuka kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* yang ditulis pada 8 Oktober 1994, Al-'Asymâwi (w. 1435 H) menuliskan bahwa ia telah menulis bagian pertama dari buku ini yakni tentang hijab dalam Islam sudah sejak dua tahun yang lalu, atas permintaan beberapa perhimpunan perempuan di Mesir. Ketika perhimpunan tersebut menyebarkan copy-an yang ia tulis,

134. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Nalar Kritis Syari'ah*, Terj. Lutfi Thomafi, h. 242



muncul gagasan agar tulisan itu dibukukan agar manfaatnya lebih besar.¹³⁵

Awalnya ketika menulis bagian pertama dari buku ini disebabkan karena menurutnya pemahaman agama dan *folklore* (cerita rakyat) ¹³⁶ telah bercampur memberikan dampak yang tidak baik bagi pemahaman keagamaan. Persoalan inilah yang membuat banyak masalah yang bertumpuk tercampur dan memunculkan kekaburan sehingga mengakibatkan cerita rakyat tadi dianggap sebagai sebuah pemahaman keagamaan ataupun sebaliknya. Hal ini juga mengakibatkan pemahaman fikih yang sifatnya klise ditetapkan sebagai syariat yang bersifat absah. Dengan keadaan yang seperti ini membuat konsep-konsep agama jadi berantakan, retorika agama bercampur aduk dan nilai dasar agama menjadi lemah. Hasil akhirnya menyebabkan masyarakat

135. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, (Mesir: Madbûli ash-Shagîr, 1995), Cet. 2, h. 6

136. Folklor adalah adat istiadat tradisional dancerita rakyat yang diwariskan secara turun temurun, tetapi tidak dibukukan. Lihat, *Kamus Besar Bahasa Indonesiam*, online.



terjerumus ke dalam angan-angan yang tak mampu membedakan antara kebenaran dengan propaganda saja.¹³⁷

Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) melanjutkan penjelasan, jika sebuah persoalan agama dicampuri oleh politik, maka kedua hal ini akan membentuk sebuah ideologi yang dictator yang lama kelamaan berubah menjadi kepercayaan yang kaku. Ketika percampuran ini sedang berkembang ia akan menyentuh segala unsur, menjangkit ke segala aktivitas dan tentu membuat pemikiran dengan tradisi yang berkembang dalam masyarakat juga bercampur pun mencampuradukkan ayat Al-Qur’an dengan klise-klise tertentu sehingga permasalahan menjadi kabur bagi banyak orang.

Jika sudah seperti ini lanjut Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) tidak gampang lagi membedakan antara pemahaman agama yang asli dengan budaya masyarakat. Lanjut Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) contoh permasalahan yang terkait dengan ini adalah masalah hijab

137. Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi, *Haqiqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, Cet. 2, h. 5



(penutup kepala bagi wanita). Persoalan pakaian penutup kepala adalah bukti bercampurnya pemahaman agama dengan budaya masyarakat. Akhirnya, banyak yang kesulitan menngungkap hakikatnya. Sementara pihak akhirnya meyakini bahwa penutup kepala adalah kewajiban agama dan sebagian pihak yang lain memandangnya sebagai slogan politik saja.¹³⁸

Berdasarkan pendapatnya inilah Al-'Asymâwi (w. 1435 H) kemudian menulis bagian pertama seperti yang telah disebutkan di atas.

b. Sumber dan Referensi Kitab

Sumber yang digunakan Al-'Asymâwi (w. 1435 H) di dalam kitabnya *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* ini diantaranya adalah:

- 1) *Tafsir Al-Qurthubî* karya Imam Al-Qurthubî
- 2) *Tafsir Adwhâ al-Bayân* karya Asy-Syinqithiy
- 3) *Sunan Abî Dâwud*

138. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, Cet. 2, h. 5



- 4) *Hijab al-Mar'ah wa Libâsuhâ fi as-Shalât* karya Ibn Taimiyah
- 5) *Mashâdirut Tasyri'il Marinah* karya Abdul Wahab Khalaf
- 6) *Al-Mukhtârrâtul Fathiyyah fi Târîkhit Tasyri' wa Ushûlil Fiqh* karya Ahmad Abul Fath
- 7) *Tahrîrul Mar'ah fi 'Ashril Risâlah* karya Abdul Halim Abu Syaqaqah
- 8) *Ushûlul Fiqhil Islâmiy* karya Zakaria Al-Birri
- 9) *Al-Bâ'itsul Hatsîts fi Syarhi Ikhtishâri 'Ulûmil Hadîts lil Hâfidz Ibni Katsîr* karya Ahmad Muhammad Syakir
- 10) *Al-Khilâfatul Islâmiyyah* karya Al-'Asymâwi
- 11) *Hadîtsul Âhaâd wa Makânatuhu fi As-Sunnah* karya Muhammad Fuad Syakir
- 12) Majalah *Al-Azhar*
- 13) *Qâmus Lisânul 'Arab*
- 14) *Mu'jam al-Washîth*



c. Metodologi Penafsiran Ayat

Metode penafsiran ayat yang digunakan oleh Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) dalam kitabnya *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* menurut penulis menggunakan Metode *Maudhu'i*.¹³⁹ Pertama-tama Al-Asymâwi memberi judul berupa “soal pertama: ayat hijab”, setelah itu ia langsung menerangkan apa itu hijab, setelah itu mencantumkan ayat tentang hijab yakni QS. Al-Ahzâb [33]: 53. Kemudian setelah itu mengemukakan *Asbâb an-nuzûl* ayat ini dengan mengutip dari tafsir *Al-Qurthubî*, kemudian Al-'Asymâwi (w. 1435 H) melanjutkan dengan penafsirannya atas ayat ini dengan dikuatkan oleh hadis yang ia kemukakan.¹⁴⁰

139. Suatu pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an, di mana seorang mufassir berupaya menghimpun ayat-ayat Alqur'an dari berbagai surat yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya, kemudian penafsir membahas dan menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut, sehingga menjadi suatu kesatuan yang utuh. Lihat M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Mizan: Bandung, 1999), h. 87.

140. Lihat Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, Cet. 2, h. 14-15



d. Sistematika Penulisan

Kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* memiliki daftar isi yang meliputi: Muqaddimah, bab pertama, Hijab dalam perspektif Islam, di dalamnya terdapat sub bab, soal pertama ayat hijab, soal kedua ayat khimar, soal ketiga ayat *jalâbîb*, kritik argument hadis, prinsip etik hukum Islam, butir-butir kesimpulan.

Kemudian dilanjutkan dengan bab kedua yakni perdebatan hijab, di dalamnya terdapat sub bab wacana hijab dan propaganda politik, tanggapan mufti Mesir “hijab adalah kewajiban Agama Islam”, Jawaban atas tanggapan “hijab bukan kewajiban Agama Islam”, Fatwa Al-Azhar tentang hijab tidak valid, rambut perempuan bukan aurat, mitos tentang rambut dalam peradaban kuno, mitos tentang rambut dalam ajaran Yahudi, mitos tentang rambut dalam ajaran Masehi, mitos tentang rambut dalam ajaran Islam, ringkasan. Kemudian bab ketiga yakni Islam politik atau ideologisasi islam.

Kemudian bab keempat yakni tentang



validitas hadis, terdapat beberapa sub bab yaitu mendiskusikan argument hadis, pengertian hadis, periode pengumpulan hadis, metode pengumpulan hadis, faktor-faktor penyebab munculnya hadis palsu, beberapa kriteria hadis yang shahih, beberapa karakter hadis, soal temporasi hukum Islam, hadis dan hijab, kesimpulan serta penutup.

Berdasarkan pemaparan yang telah dilakukan dalam bab ini diketahui bahwa Ibnu Âsyûr dilahirkan pada tahun 1296 H dan wafat pada 1393 H. Ia merupakan seorang tokoh pembaharu yang berasal dari Tunisia, lulusan dari Universitas Zaitunah dan mengabdikan dirinya di almamaternya tersebut. Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) mengikuti madzhab Maliki karena ia berguru kepada banyak tokoh yang bermadzhab Maliki bahkan beliau pernah menjadi mufti dalam madzhab Maliki. Banyak karya yang telah beliau hasilkan diantaranya yaitu kitab *Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Kitab ini terdiri dari 12 jilid, menggunakan metode tahlili, sumbernya Al-Qur`an, Hadis, logika, kitab-kitab klasik, qirâ`ât serta pendapat Ulama, coraknya adalah



kebahasaan dan ilmu, ada juga yang mengatakan bercorak *adabi al-ijtima'i* dengan karakteristik yakni memperhatikan pada masalah bahasa Arab, fiqih dan *qirâ'ât*.

Adapun tokoh kedua yakni Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, ia dilahirkan Kairo 1932 M dan wafat pada 7 November 2013. Ia merupakan lulusan Cairo University dan Harvard Law School serta menjadi dosen di American University di Kairo dan juga diangkat menjadi Hakim Ketua pada Pengadilan Tinggi Negara. Ia terkenal sebagai pengkritik yang luar biasa dan telah menulis sejumlah besar artikel dan buku. Salah satunya yaitu kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* yang pada awalnya hanya disiarkan di majalah *Rosel Yossef* dan atas permintaan beberapa perhimpunan perempuan di Mesir akhirnya dibukukan pada 1994 M. Kitab ini menurut penulis dalam menafsirkan ayat menggunakan metode maudhu'i, dengan sumber tafsir Al-Qur'an seperti Tafsir *Al-Qurthubî* dan Tafsir *Adhwa al-Bayân*.

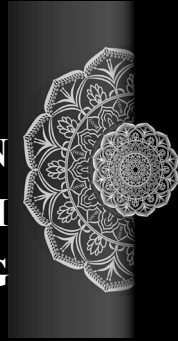
Setelah penulis memaparkan biografi kedua tokoh yakni Ibnu 'Âsyûr dan Muhammad Sa'id



Al-'Asymâwi (w. 1435 H) serta profil singkat terhadap kitab karya dari kedua tokoh tersebut yakni profil singkat dari kitab tafsir *At-Tahrîr wa at-Tanwîr* dan kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*. Maka pada bab selanjutnya akan penulis paparkan bahasan mengenai penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) terhadap ayat-ayat tentang aurat wanita, bab ini terdiri dari empat sub bab yaitu: penafsiran Ibnu Âsyûr dan penafsiran Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, analisis perbandingan penafsiran Ibnu Âsyûr dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi serta relevansi pandangan kedua tokoh tentang batasan aurat wanita dalam konteks saat ini.

BAB IV

PENAFSIRAN IBNU ÂSYÛR DAN MUHAMMAD SA'ID AL-'ASYMÂWI TERHADAP AYAT-AYAT TENTANG AURAT



Seperi yang telah dijelaskan dalam latar belakang masalah penelitian, penulis hendak menunjukkan kepada masyarakat Islam Indonesia khususnya, cara pandang sementara pihak yang bisa jadi berbeda dengan cara pandang mayoritas kita mengenai batasan aurat wanita. Pada pemaparan bab ini penulis akan menggunakan metode *deskriptif komparatif*. Melihat bahwa penulis memilih karya tokoh yakni Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) sebagai objek dalam penelitian ini, maka berikut ini akan penulis deskripsikan bagaimana penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dalam kitabnya *Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr* dan Muhammad Sa'id Al-



'Asymâwi (w. 1435 H) dalam kitabnya *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts* terhadap ayat-ayat tentang aurat, persamaan, perbedaan, kekurangan dan kelebihan kedua pendapat tokoh serta analisis relevansi pendapat kedua tokoh dalam konteks Indonesia sekarang ini.

A. Penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Al-'Asymâwi (w. 1435 H) Terhadap Ayat-ayat Tentang Aurat

Adapun penafsiran Ibnu Âsyûr terhadap ayat-ayat tentang aurat wanita adalah sebagai berikut:

1. Ayat Hijab, Surat Al-Ahzâb [33]: 53

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَظِيرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَسِرُوا وَلَا مَسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُوجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا



“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi Saw kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu dipanggil maka masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi Saw sehingga dia (Nabi Saw) malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi Saw), maka mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah (Nabi Saw wafat). Sungguh, yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 53)

Selepas Allah pada ayat sebelumnya menjelaskan bagaimana hendaknya Nabi Saw



berbuat pada para istrinya,¹⁴¹ dilanjutkan pada ayat ini bagaimana adab dan etika yang benar daripada umat Nabi Saw terhadap istri-istri Nabi Saw. Adapun *Asbâb an-nuzûl* (sebab turunnya ayat ini yang termaktub dalam kitab hadis *Shahîh Bukhârî* dan selainnya, dari Anas bin Malik ia berkata: “Ketika Rasulullah Saw. menikahi Zainab binti Jahsy, beliau mengundang sejumlah orang, lalu menjamu mereka, kemudian mereka bercakap-cakap di majelis itu. Kemudian kelihatan beliau Saw. hendak bangkit, dan kaum masih duduk-duduk saja. Melihat keadaan itu beliau terus bangkit. Ketika beliau bangkit, sebagian orang bangkit pula, tetapi masih ada tiga orang yang tetap duduk. Nabi Saw. datang lagi dan hendak masuk (ke kamar pengantin), tetapi ternyata

141. QS. Al-Ahzâb [33]: 52

لَا يَجِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ
أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
رَاقِبًا

Tidak halal bagimu (Muhammad) menikahi perempuan-perempuan (lain) setelah itu, dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang engkau miliki. Dan Allah Maha Mengawasi segala sesuatu.



masih ada sejumlah orang yang masih duduk dan belum pergi. Bahkan oleh sebab itu, Nabi Saw keluar dari rumah ke rumah para istrinya untuk meminta bahan suguhan untuk tamu-tamu tersebut. Tidak lama kemudian mereka bangkit dan pergi. Lalu Aku (Anas bin Malik) menghadap dan menceritakan kepada Nabi Saw bahwa kaum telah pergi. Lalu Nabi Saw bangkit hendak masuk, dan aku pergi mengikutinya. Tetapi tiba-tiba beliau menurunkan hijab antara beliau dan aku, lalu turunlah firman Allah Swt.: ‘Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi Saw kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya). Tetapi jika kamu diundang, maka masuklah; dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu’ (Al-Ahzâb: 53), hingga akhir ayat.”

Di hadis lainnya, di dalam kitab *Shahîh Bukhârî*, dari sahabat Anas juga, bahwa Umar pernah berkata ke Rasulullah: “*Wahai Rasulullah, sesungguhnya istri-istrimu banyak ditemui oleh orang-orang, di antaranya ada*



yang bertakwa dan ada yang durhaka (yakni ada yang baik dan ada yang buruk), maka sekiranya engkau buatlah hijab untuk mereka,' lalu turunlah ayat hijab ini.¹⁴²

Dari kedua sebab turun di atas sesungguhnya tidak ada kontradiksi. Boleh jadi perkataan Umar terjadi sesaat sebelum Nabi Saw membangun rumah tangga dengan Zainab binti Jahsy, dan saat selepas acara resepsi pernikahan, sehingga keduanya menjadi latar belakang turunnya ayat ini menurut Ibn Âsyûr.

Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) melanjutkan penjelasan bahwa syariat hijab dimulai dengan dilarangnya para sahabat Nabi Saw lelaki masuk ke rumah beliau kecuali ketika Nabi Saw mengundang makan mereka saja, sehingga Nabi Saw menyiapkan tempat duduk khusus di Masjid, agar siapapun yang memiliki keperluan dengan Nabi Saw, pergi ke sana saja (tanpa harus ke rumah Nabi Saw). Namun yang perlu diingat, datang diundang untuk makan bukanlah satu-

142. Muhammad ath-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, (Tunisia: ad-Dâr at-Tunisiyah Li an-Nasyr, t.p, t.t), Jilid 22, h. 81



satunya aturan untuk datang ke rumah Nabi Saw, adapun penjelasan ayat tersebut yang berbunyi kecuali diundang makan, hanyalah satu contoh bentuk undangan. Adapun pengkhususan undangan makan, karena masalah itulah ayat ini turun. Jadi undangan untuk makan ini salah satu bentuk alasan diperbolehkan untuk masuk rumah Nabi Saw, dan undangan lain pun juga tidak mengapa, asal ada undangan dan izin Nabi Saw walaupun tidak berkaitan dengan masalah makanan atau jamuan.¹⁴³

Salah satunya terdapat kisah Abi Hurairah yang meminta dibacakan sebuah ayat dan diterangkan maknanya oleh Umar. Saat itu Abu Hurairah dalam keadaan lapar dan meminta dijelaskan satu ayat adalah modusnya untuk diajak makan. Sayangnya Umar hanya menjawab dan melewatinya begitu saja, tanpa mengajak Abu Hurairah makan. Adapun ketika Abu Hurairah berada di hadapan Nabi Muhammad, Nabi Saw tahu maksud terselubung Abu Hurairah, lantas mengajaknya untuk makan ke rumah Nabi Saw dan kebetulan waktu itu

143. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 81



terdapat susu. Kemudian Abu Hurairah mampu menghilangkan lapar dan dahaganya lewat susu tersebut, bahkan mengundang teman-temannya yang lapar juga untuk meminum susu tersebut. Hanya disebutkan masalah undangan makanan sebagai izin hanya sebagai sebuah contoh saja, dan berkesesuaian dengan sebab turunya ayat.¹⁴⁴

Pada ayat ini bahwa pelarangan untuk masuk ke rumah Nabi Saw tidaklah mutlak, dan terdapat perkecualian diantaranya sampai Nabi Saw mengizinkannya. Kata *yu'zan* (نذوي) juga bisa diartikan diundang Nabi Saw, jika ditransitifkan dengan kata *يؤل* yang seakan mengisyaratkan jangan kamu seperti anak kecil yang meminta diizinkan, sehingga memaksa Nabi Saw mengizinkan, tetapi tunggulah Nabi Saw untuk mengundang, maka datanglah dan masuklah kerumahnya. Jadi terdapat dua syarat untuk masuk ke rumah Nabi Saw yaitu undangan dan izin. Undangan biasanya bisa terlebih dahulu daripada izin, dan terkadang berbarengan seperti hadis Anas bin Malik atau kisah Abu Hurairah.

144. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*; Jilid 22, h. 81-82



Pendapat dari Ibnu Abbas bahwa ayat ini diturunkan untuk sahabat Nabi Saw yang mencari kesempatan agar bisa makan gratis di rumah Nabi Saw. Mereka masuk ke rumah Nabi Saw sebelum waktu makan, sembari duduk berlama-lama sampai waktu makan, agar Nabi Saw mengajaknya dan mereka dapat makan. Sayangnya selepas selesai makan, mereka tidak beranjak dari rumah Nabi Saw, dan meneruskan bersantai dan duduk. Kejadian ini sering diulangi mereka bahkan sebelum Nabi Saw mengundang mereka untuk merayakan resepsi pernikahannya dengan Zainab, dan peristiwa tersebut menjadi sebab turunnya ayat yang melarang perbuatan mereka, dan menjadi hari terakhir mereka melancarkan aksi tersebut. Kata menunggu (راظنتنا) dalam firman Allah adalah sindiran halus untuk mereka yang datang awal waktu untuk diajak makan saat waktu makan, hal inilah menampakkan kerakusan mereka, sehingga dapat disimpulkan bahwa ayat ini hadir bukan untuk melarang tamu untuk datang sebelum siapnya santapan.¹⁴⁵

145. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 83



Oleh sebab itu dari penjelasan Ibn Âsyûr di atas diketahui bahwa menurutnya ayat ini adalah syariat pertama diperintakkannya hijab. Ayat ini menegaskan etika bahwa para sahabat muslim dilarang untuk memasuki rumah Nabi kecuali ketika Nabi mengundang atau ketika Nabi mengizinkan. Ayat ini juga memberitahukan para sahabat yang diundang agar tidak datang terlebih dahulu sebelum makanan selesai disediakan, serta agar tidak berbincang-bincang setelah santapan habis, karena keseluruhan sikap ini mengganggu orang yang mengundang.

Adapun firman Allah yang berbunyi: *“Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi Saw), maka mintalah dari belakang tabir”*. Ayat ini masih berkaitan dengan ayat sebelumnya yang melarang untuk masuk rumah Nabi Saw, bahkan menambah ketegasan dan penegasan larangan untuk masuk ke rumah Nabi Saw (karena terdapat istri-istri Nabi Saw), jadi tidak sembarang masuk dan berdiri di depan pintu rumah Nabi Saw kecuali karena sangat



penting sekali. Ini adalah syari'at hijab bagi istri-istiri Nabi Saw, dan banyak pendapat yang menyatakan bahwa ayat ini diturunkan pada bulan Dzul Qaidah tahun ke 5 Hijriah.¹⁴⁶ Penjelasan Ibn Âsyûr di sini menegaskan bahwa syari'at hijab dalam ayat ini khusus kepada istri-istri Nabi.

Kata ganti plural untuk perempuan merujuk pada istri-istiri Nabi Saw, penghuni setia rumah. Kaitan rumah dengan istri sangatlah erat, orang Arab dulu tidak membangun rumah kecuali selepas menikahi seorang wanita, bahkan Ibnu Umar bercerita bahwa dulu dirinya bermalam di Masjid Nabawi. Oleh karenanya hubungan pernikahan dinamakan rumah tangga. Memang hubungan perempuan dengan rumah adalah suatu keharusan (untuk menjaganya dan lain-lain). Tentu ketika kita menyebut rumah yang terlintas langsung adanya penjaga di dalamnya, sebagaimana ketika di surga langsung identik dengan bidadari di dalamnya, seperti dalam QS. Al-Waqi'ah [56]: 35 *“Sesungguhnya Kami menciptakan mereka (bidadari-bidadari)*

146. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 90



dengan langsung (di surga)''.

Adapun **عاتملا** adalah sesuatu yang bermanfaat dan dibutuhkan baik berupa benda-benda, hutang, ataupun pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan Al-Qur`an. Sebagian sahabat lelaki kalau menanyakan masalah agama langsung pergi ke rumah Aisyah. Hijab adalah kain penutup yang terletak di depan pintu. Penutup tersebut menghadap ke arah dalam Masjid, sehingga ketika Nabi Saw hendak wafat, dan ingin menyaksikan umatnya untuk terakhir kali dia, menyibak tirai rumahnya dan ketika puas menurunkannya kembali.¹⁴⁷

Namun tidak seenaknya lelaki bisa berinteraksi dengan istri-istri Nabi Saw ketika memerlukan sesuatu, yaitu terdapat batasan antara pemberi dan penerima yaitu harus di balik tirai. Kata **مكل اذ** semakin membatasi dan keharusan untuk berinteraksi dibalik tirai.

Dan kata **رطا** bermakna menambah kesucian, artinya hal tersebut (hijab) menambah kesucian

147. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 90



hatimu (lelaki asing) dan hati istri-istri Nabi Saw, bukan karena hati kedua kelompok ini kotor. Hati kedua kelompok ini baik sahabat Nabi Saw ataupun istri Nabi Saw suci dengan ketakwaan dan mengagungkan hak-hak Allah dan Rasulallah. Namun, ketakwaan mereka tidak mampu menghantarkan mereka menjadi orang *ma'shum*, sehingga dimungkinkan lintasan-lintasan nafsu syaitan lewat dalam benak mereka, Allah ingin menambah kesucian mereka dengan memutus sebab-sebab tiupan nafsu iblis dari syaitan baik dari para sahabat Nabi Saw maupun istri-istri suci Nabi Saw. Allah ingin menutup sebab-sebab syahwat, bahkan walaupun masih berupa dugaan (bisa saja walau dibuka hijab/ tirai rumah mereka, pikiran mereka masih terjaga).¹⁴⁸

Hemat penulis penjelasan Ibn Âsyûr di atas memaknai bahwa hijab dalam ayat ini adalah sebuah kain penutup yang diletakkan di depan pintu. Ketika sahabat yang memiliki keperluan untuk sesuatu yang bermanfaat kepada istri-istri Nabi maka para sahabat dapat berbicara lewat

148. Muhammad ath-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 90-91



balik hijab ini. Hal ini menurut Ibn Âsyûr agar kedua belah pihak terjaga kesucian hatinya. Dapat disimpulkan bahwa hijab dalam ayat ini tidak diartikan sebagai penutup kepala oleh Ibn Âsyûr.

Di satu sisi, manusia memiliki yang namanya prasangka-prasangka buruk baik dari orang keras kepala, munafik ataupun yang hatinya lemah. Tentu hadirnya kewajiban hijab bagi istri-istri Nabi Saw untuk menumpas gosip-gosip miring yang sangat mungkin terjadi baik secara sengaja ataupun tidak disengaja, seperti saat kejadian *Ifk* (hoaks) yang sudah diterangkan pada QS. An-Nûr. Di balik itu juga, terdapat hikmah agung diwajibkan hijab bagi istri-istri Nabi Saw, karena semakin memperkuat status keibuan mereka bagi umat Islam. Memang mereka bukan ibu kandung, namun syariat mengibukan mereka bagi kaum beriman. Dengan membatasi pandangan mereka (kaum beriman) pada ibu-ibu syariat mereka, semakin memperkuat rasa mereka akan keibuan para istri-istri Nabi Saw, karena identitas mereka sebagai seorang fulanah hilang



tidak terlihat, dan hanya meninggalkan identitas keibuan mereka. Inilah salah satu hikmah hijab, yang bahkan para raja-raja dahulu menjadikan hal yang sama untuk semakin menambahkan ketaatan pada mereka.¹⁴⁹

Adapun ayat ini dan ayat sebelumnya, menekankan hijab bagi istri-istri Nabi Saw Muhammad berupa menetapnya mereka dalam rumah dan tidak menampakkan seluruh badannya, bahkan wajah dan telapak tangannya. Ini adalah hijab yang khusus bagi mereka, dan tidak wajib bagi selain mereka. Namun, kebanyakan umat Islam mengikuti mereka karena rasa *wara'* yang besar (walaupun ada beberapa perbedaan bentuk, berdasarkan adat). Hal tersebut pernah disenandungkan oleh Namiri dihadapan Hajaj yang berbunyi: 'Para Wanita Muslim berjilbab hingga menutupi jari kukunya karena rasa takwa dan mereka keluar dengan penutup kepala yang rapat. Hajaj yang mendengar tersebut memuji wanita-wanita tersebut dan menyifatnya sebagai wanita muslimah yang merdeka.'

149. Muhammad ath-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 91-92



Adapun firman Allah yang berbunyi: *“Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka”*, merujuk pada para istri-istri Nabi Saw, selain itu juga pada anak-anak Nabi Saw seperti Fatimah As. Oleh karenanya, pada saat wafatnya (Fatimah) di beri kubah guna menutupi bentuk jenazahnya, hal tersebut juga dilakukan oleh Umar bin Khatab pada istri Nabi Saw, Zainab Bint Jahsy. Tentu interaksi para wanita Nabi Saw pada lelaki lain dibatasi baik karena terdapat sahabat yang meminta sesuatu seperti pada ayat *“Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-istri Nabi Saw), maka mintalah dari belakang tabir”*. Atau berhubungan dengan ayahnya semata seperti ditegaskan pada ayat *“Tidak ada dosa atas isteri-isteri Nabi Saw (untuk berjumpa tanpa tabir) dengan bapak-bapak mereka”*.¹⁵⁰

Berdasarkan pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) memahami ayat hijab yakni QS. Al-Ahzâb [33]: 53 bahwa Hijab itu tirai yang memisahkan istri Nabi dengan para Muslim lain yang

150. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 92



punya keperluan yakni berupa sesuatu yang bermanfaat dan dibutuhkan seperti benda-benda, hutang, ataupun pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan Al-Qur`an. Sebagian sahabat lelaki kalau menanyakan masalah agama langsung pergi ke rumah Aisyah. Ibnu ‘Âsyûr melanjutkan penjelasan Hijab adalah kain penutup yang terletak di depan pintu. Penutup tersebut menghadap ke arah dalam Masjid, sehingga ketika Nabi Saw hendak wafat, dan ingin menyaksikan umatnya untuk terakhir kali, Nabi menyibak tirai rumahnya dan ketika puas menurunkannya kembali. Hukumnya hijab ini menurut Ibnu ‘Âsyûr khusus bagi mereka, yakni istri-istri Nabi dan tidak wajib bagi selain mereka. Namun, kebanyakan umat Islam mengikuti mereka karena rasa *wara'* yang besar (walaupun ada beberapa perbedaan bentuk, berdasarkan adat).

2. Ayat Khimar Surat An-Nûr [24]: 31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ
فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ
بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ



أَوْ آبَائِهِمْ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِمْ أَوْ أَبْنَائِهِمْ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِمْ
أَوْ إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ النَّبِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ
الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ
وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ
وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan)



atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.” (QS. An-Nûr [24]: 31)

Selepas memerintahkan kaum lelaki yang beriman untuk menjaga pandangan dan kemaluannya yang ditegaskan pada QS. An-Nûr [24]: 30, Allah juga perintakan hal tersebut pada wanita-wanita beriman. Tentu, dua perintah yang diarahkan pada dua objek berbeda tersebut memiliki hikmah atau tujuan yang sama. Selain itu, hal tersebut menjadi penjabar bahwa hal apapun yang telah ditetapkan syariat pada lelaki, juga meliputi kaum wanita (Syariat Islam tidak bias gender). Di sisi lain, walaupun masalah ketidakterjagaan pandangan dan kemaluan sering diidentikkan dengan para lelaki, namun perintah tersebut tidak terbatas pada lelaki semata, tetapi juga meliputi kaum wanita (agar perintah untuk menjaga pandangan dan kemaluan tidak terkesan khusus untuk



lelaki saja, akibat banyaknya kasus lelaki yang tidak menjaga pandangan dan kemaluannya).

Pembahasan selepas aturan untuk kaum lelaki yang beriman adalah aturan bagi kaum wanita yang beriman, berupa pelarangan untuk menampakkan sesuatu yang secara sembrono, memancing pandangan, dan biasa ditampakkan dengan kebanggaan. Al-Qur`an menyebutnya sebagai *zinah* (perhiasan wanita), dan larangan tersebut berbunyi: *“dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya (zinah), kecuali yang (biasa) nampak dari padanya”*. Secara kebahasaan, lafaz *zinah* adalah sesuatu yang menghasilkan kemanisan atau keelokkan (*zayn*). Selain itu, terdapat pendapat yang meyakini bahwa kata *zayn* bersinonimitas dengan kata *hasan* (indah), seperti disebutkan dalam QS. Ali-Imrân [3]: 14 yang berbunyi: *“Dijadikan indah (zuyyinnah) pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi*



Allah-lah tempat kembali yang baik (surga)”, atau pada QS. Al-Hijr [15]: 16 yang berbunyi: Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan gugusan bintang-bintang (di langit) dan Kami telah mengindahkannya (zayyanaha) langit dengan itu bagi orang-orang yang memandangnya). Kata zinah sendiri secara kebahasaan adalah isim masdar dari kata kerja present yaitu zanah.¹⁵¹

Selanjutnya Ibn Âsyûr mengutip perkataan Umar bin Abi Rabiah (w. 719 M) yang berkata: Allah telah membentuk sedemikian indah dan agungnya wajah sebagai hiasan bagi anak Adam (manusia). Perhiasan wanita terbagi menjadi dua, yaitu perhiasan yang bersifat alami dan terbawa sejak lahir dan perhiasan yang non-alami karena hasil penambahan dan inovasi wanita dalam memperindah dirinya. Adapun perhiasan alami dan terbawa sejak lahir diantaranya adalah wajah, dua telapak tangan, dan dua lengan atas. Adapun perhiasan yang non alami dan bukan bawaan sejak lahir diantaranya adalah pakaian yang indah,

151. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 205



perhiasan, sipat mata (celak), dan pewarna kuku yang berasal dari tumbuhan pacar air. Jikalau kita kaji secara mendalam, beberapa kata *zinah* (perhiasan) memang merujuk pada pakaian yang indah seperti pada QS. Al-A'râf [7]: 31-32, *“Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu (ziyânatakum) yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan, Katakanlah, “Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah (merujuk pada pakaian pada ayat sebelumnya) yang telah dikeluarkannya untuk hamba-hambanya”*.

Hemat penulis pada penjelasan di atas diketahui bahwa Ibn Âsyûr membagi *zinah* (perhiasan wanita) dalam dua bagian, *pertama*: perhiasan yang sudah melekat di badan wanita, bawaan sejak lahir, berupa wajah dan seluruh anggota badannya. *Kedua*, perhiasan yang bisa diusakan yakni berupa pakaian yang bagus, asesoris seperti anting, kalung yang menambah kecantikan dan lain sebagainya yang bisa di lepaskan atau dipasangkan kapan saja.



Selain itu, pada QS. Thâhâ [20]: 59 yang berbunyi: “*Berkata Musa: “Waktu untuk pertemuan (kami dengan) kamu itu ialah di hari dipakainya baju-baju indah (hari raya)”*”. Menghiasi diri atau menampakkan perhiasan yang terdapat pada diri wanita, menambahkan aura kecantikan baginya dan menjadikannya sebagai pusat perhatian banyak pasang mata. Hal tersebut bertambah parah, ketika wanita memang hanya bermaksud menonjolkan kecantikannya semata, maka dia akan semakin menjadi pusat perhatian dari lelaki. Oleh karenanya Allah dalam firman-Nya melarang wanita untuk menampakkan perhiasannya atau bersolek secara berlebihan dihadapan lawan jenis kecuali pada lelaki yang tidak tergerak syahwatnya saat melihat keindahan wanita tersebut, baik karena alasan persaudaraan, kekerabatan, ataupun per-iparan.¹⁵²

Namun Al-Qur`an memperkecualikan beberapa perhiasan wanita yang boleh ditampakkan karena alasan sulitnya perhiasan tersebut untuk ditutupi atau akan menghambat

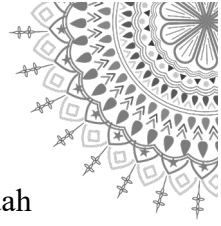
152. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 206



pekerjaan wanita jika dipaksakan untuk ditutup (tentu pada bagian-bagian yang tidak wajib ditutup), seperti celak pada mata, cincin, atau cat pada kuku tangan. Ibnu Arabi juga berkata: bahwa perhiasan wanita ada dua macam: perhiasan alami (terbawa sejak lahir) dan non alami. Adapun yang alami adalah sebagian besar tubuh wanita, lebih khususnya lagi seperti wajah, dua pergelangan tangan, dua lengan atas, dua payudara, dua betis, dan rambut. Adapun perhiasan yang non alami diantaranya perhiasan, manik-manik pada baju, dan berbagai macam pewarnaan baik pewarnaan pada mata (celak) atau kuku (secara kebiasaan, wanita selalu bergantung pada benda-benda ini).¹⁵³

Adapun perhiasan yang bersifat alami, terdapat yang sulit untuk ditutupi (menghambat wanita dalam bekerja) seperti wajah dan dua telapak tangan dan kaki, dan ada juga perhiasan yang tidak sulit untuk ditutupi atau tingkat hambatannya rendah jikalau ditutup seperti betis, pergelangan tangan, lengan atas, leher, dan dua telinga. Perhiasan non alami pun

153. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 206



terbagi menjadi dua, ada juga yang mudah ditutupi dan daya hambatnya rendah, dan ada juga yang perhiasan-perhiasan yang dibutuhkan wanita baik untuk kepentingan suaminya serta untuk kepentingan atau kebutuhan dirinya dihadapan teman-teman perempuan sebayanya (menjaga keindahan bentuknya agar tidak kalah saing). Tentu sangat merepotkan kalau perhiasan tersebut yang sulit dilepas atau ditanggalkan, kemudian diperintahkan dihapus ketika dihadapan lawan jenis yang berpotensi naik libidonya, dan kemudian perempuan itu kenakan kembali ketika berada di dalam rumahnya yang kosong dari lelaki-lelaki tersebut (perlu dikenakan kembali bisa jadi untuk menjadi penghibur suaminya). Apalagi perhiasan tersebut tidak berada pada tempat-tempat yang tidak diperintahkan untuk ditutup seperti penggunaan cincin pada jari, berbeda pada anting yang diletakkan pada telinga yang merupakan tempat yang diperintahkan untuk ditutup.

Mengenai gelang tangan dan kaki, terdapat perbedaan diantara ulama, namun yang benar



keduanya adalah perhiasan yang nampak (dan mudah sekali melepasnya saat di depan lawan jenis, dan memakainya saat berada di rumah), sehingga Al-Qur`an menetapkan batasan dan aturan akan penggunaan gelang kaki seperti disebutkan dalam firman-Nya yang berbunyi: *“Dan janganlah mereka berjalan dengan (gelang pada) kakinya agar diketahui (oleh lelaki lawan jenis dan masih berlibido) yang mereka sembunyikan”*. Pembahasan mengenai ini akan dibahas lebih lanjut dan detail di ayat selanjutnya.

Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) mengutip dari Ibnu Arabi berkata bahwa pernah diriwayatkan oleh Ibnu Qasim dari Malik bahwa pewarna kuku (yang berbahan dasar pacar atau hal lain yang mampu menyerap air) bukanlah perhiasan baik pada tangan ataupun kaki (periwiyat tidak membatasi apakah untuk ditangan atau dikaki). Namun Ibnu Arabi berpendapat bahwa pewarna kuku yang berada di kaki adalah perhiasan, namun perhiasan yang bersifat tersembunyi (implikasinya dia tidak dibatasi oleh aturannya seperti perhiasan buatan yang tampak).



Adapun makna firman Allah yang berbunyi: *“Janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya.”* perhiasan yang dikecualikan untuk ditutup oleh wanita dalam ayat tersebut adalah wajah, dan dua telapak tangan dan kaki. Sekelompok ulama menafsirkan bahwa perhiasan wanita adalah seluruh tubuhnya, adapun yang dikecualikan untuk ditutup adalah wajah dan dua telapak tangan, bahkan ada pendapat yang menyatakan bahwa dua telapak kaki dan rambut juga ikut dikecualikan. Tentu berdasarkan penafsiran diatas, pengecualian Allah pada beberapa titik perhiasan wanita, melihat konteks lingkungan pedalaman (kebaduan) pada masa itu yang tentu jika wajah dan telapak tangan diperintahkan untuk ditutup, akan menggugurkan kemanfaatan dari dua bagian tubuh tersebut (wajah terdapat mata, hidung, dan mulut yang jika ditutup akan menghilangkan fungsi organ-organ tersebut, hal itu juga terjadi pada tangan). Adapun dua telapak kaki, jika ditutup mereka masih bisa beraktivitas sebagai mana mestinya dan



kemanfaatan organ tersebut tidak gugur, namun bukan berarti dua telapak kaki harus ditutup, mengingat akan menyulitkan para wanita saat berjalan. Di satu sisi, wanita pedalaman suka berjalan telanjang kaki (sehingga kaki juga diperbolehkan untuk tidak ditutup).¹⁵⁴

Berdasarkan penjelasan Ibn Âsyûr di atas dapat dipahami bahwa dalam memahami kalimat *وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* 'tidak boleh menampilkan perhiasan kecuali apa yang biasa nampak' ditafsirkan dengan wajah, kedua telapak tangan, dan kaki. Namun Ibn Âsyûr juga menampilkan pandangan mufassir lain yang mengatakan bahwa perhiasan yang biasa ditampakkan itu adalah wajah, kedua telapak tangan, kaki dan juga rambut, meskipun Ibn Âsyûr tidak menyebutkan dengan jelas siapakah mufassir yang mengatakan demikian.

Namun, pembahasan mengenai bolehnya telapak kaki wanita menjadi perdebatan di tengah para penafsir. Di Mazhab Maliki, terdapat dua pendapat: yang paling masyhur adalah kewajiban menutupkan kedua telapak

154. Muhammad ath-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 207



kaki pada wanita, namun ada juga pendapat yang tidak mewajibkannya. Adapun pendapat Imam Abu Hanifah yaitu tidak wajib menutup kedua telapak kaki, adapun selain itu yang merupakan perhiasan alami wanita dan tidak menyulitkan ketika ditutup maka harus ditutup seperti leher, payudara, lengan atas, pergelangan tangan, dan bagian atas betis. Selain itu semua, bagian-bagian tubuh wanita seperti pantat maupun paha tidak boleh diketatkan (berpakaian saja tidak cukup), dan melonggarkan pakaian pada bagian tersebut dinilai tidak masalah dan berbahaya (tidak menggururkan fungsi organ tersebut).¹⁵⁵

Imam Malik (w. 179 H) dalam Kitab Muwatta' meriwayatkan hadis Nabi Saw yang berbunyi: *“Bahwa wanita yang berpakaian tetapi telanjang sembari berjalan dengan penuh lenggak-lengok tidak masuk surga”*. Ibn Abdul Bar berkata: (maksud dari hadis ini) adalah merujuk pada perempuan-perempuan yang memakai baju yang mini, dan tidak menutup perhiasan penting dari tubuhnya, sehingga mereka di satu waktu dikatakan berpakaian,

155. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 207



tetapi juga disaat bersamaan telanjang. Namun dalam naskah Kitab Muwatta' milik Ibn Bashkuwâl (w. 1183), terdapat penafsiran Imam Malik yang menyatakan bahwa berpakaian tetapi telanjang adalah keadaan dimana gaya berpakaian kaum wanita yang beriman sangatlah tipis hingga lekuk tubuhnya terbentuk dan terlihat jelas.

Adapun berdasarkan pendengaran dari Ibnul Qasim yang terdapat dalam kitab *Jamiul Atabah*, Imam Malik pernah berkata: bahwa telah sampaikan padaku bahwa Umar Bin Khatab melarang wanita memakai pakaian jenis Qibath. Ibnu Rusd menerangkan bahwa Qibath adalah jenis pakaian yang super sempit dan membentuk lekuk tubuh, sehingga nampak ukuran pemakainya baik yang gemuk maupun yang kurus. Selain itu juga nampak bagian-bagian yang menjadi pusat penglihatan lelaki, tentu ini berseberangan dengan firman Tuhan yang berbunyi: “*Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya*”. Oleh karenanya, dalam riwayat Ibn Wahab dari kitab *Jamiul*



Atabah, bahwa Imam Malik menyuruh dan mengapresiasi perempuan yang mengenakan tambahan jubah di luar pakaian intinya yang tebal agar tidak membentuk lekuk tubuhnya.¹⁵⁶

Lewat ayat ini juga, wanita dilarang memakai sembrono kerudung-kerudung mereka. Kerudung adalah kain yang dikenakan oleh perempuan di atas kepalanya guna menutup rambut, leher, dan telinganya. Dahulu, para wanita Arab hanya menyelempangkan kerudung mereka di punggung-punggung dan bahu-bahu mereka seperti yang marak kita lihat pada wanita muslimah yang awam pada masa kini. Gaya memakai kerudung tersebut menyebabkan leher, tengkuk, telinga, dan rambut tidak tertutup secara benar, oleh karenanya mereka diperintahkan untuk menutupkan kain kerudung ke dadanya.

Dalam perintahnya, Al-Qur`an memakai kata *dharb* (برض) yang memiliki arti membenarkan atau memperkuat posisi. Kata tersebut juga telah disebutkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 26 yang berbunyi: “*Sesungguhnya*

156. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 207



Allah tiada segan membuat (daraba) perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu". Melihat dari kebahasaan, dapat disimpulkan bahwa ayat ini berpesan agar para wanita-wanita Arab untuk membenarkan posisi kerudung mereka agar menutupi dada-dada mereka, agar juga tidak nampak kulit leher mereka.¹⁵⁷

Adapun huruf *ba* dalam ayat نهرمخ ب untuk menekankan pentingnya peletakkan posisi kerudung di atas dada wanita, huruf *ba* disini juga berfungsi menambahkan penegasan dan penguatan dari penegasan sebelumnya dari kata kerja نبرضي. Kata *juyûb* (بويج) yang merupakan bentuk plural dari kata *jaybu* (بيج) dengan men-*fathah*-kan huruf *jim*, memiliki arti kerah pakaian dibawah leher. Artinya, Allah perintahkan bagi kita untuk meletakkan kerudung tersebut di atas kerah-kerah, agar bertemunya ujung kerudung dengan awal kerah tersebut dapat menutupi warna kulit leher.¹⁵⁸

157. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 208

158. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 208



Penjelasan Ibn Âsyûr di atas dipahami bahwa kata *khimar* menurutnya adalah kain yang digunakan wanita di atas kepalanya. Wanita arab dahulu sudah terbiasa menggunakan kerudung dengan menyelempangkannya ke belakang punggung. Sehingga menurut Ibn Âsyûr ayat ini memerintahkan untuk meletakkan dengan mantap kerudung ke bagian kerah baju di bawah leher hingga ke bagian dada, sehingga dengan kerudung itu tidak tampak warna kulit leher dan juga dada wanita.

Adapun firman Allah Swt yang berbunyi: *“Dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka”* hampir mengulang bagian sebelumnya dari ayat yang sama yang berbunyi: *“dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya”*. Pengulangan ini untuk menegaskan dan memperkuat penjelasan bagian ayat sebelumnya, dan untuk menjelaskan pengecualian lelaki yang boleh melihat bagian-bagian yang harusnya tertutup.

Diantaranya disebutkan dalam firman-nya yang berbunyi: *“kecuali kepada suami*



mereka”. Selain suami, dalam ayat tersebut dijelaskan banyak lagi kaum lelaki yang boleh menyaksikan bagian-bagian wanita yang harus ditutup, yang dijelaskan pada lanjutan ayat tersebut, dan terdapat huruf *Athaf* (kata sambung). Artinya, tidak boleh bagi wanita menampakkan bagian-bagian yang haram ditampakkan kecuali kepada beberapa orang tertentu yang dikecualikan, dikarenakan jika diwajibkan pada wanita untuk menutup aurat dihadapan mereka, pasti akan memberatkan para wanita muslimah, karena intensitas pertemuan mereka baik dengan kerabat atau mantu laki-laki sangat banyak dan berulang-ulang, dan ayat ini menjelaskan dua belas golongan yang dikecualikan dan mereka dapat melihat wanita tanpa penutup, adalah golongan terdekat wanita yang terhitung sering keluar masuk kerumah wanita muslimah tersebut (baik karena alasan persaudaraan, keturunan, permantuan, ataupun perbudakan). Dan ayat Al-Qur`an tidak berbicara lebih dari dua belas golongan tersebut.¹⁵⁹

159. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*; Jilid 18, h. 208



Selain itu, dalam QS. An-Nûr [24]: 31 disebutkan beberapa larangan seperti: “*Dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan*”. Diriwayatkan dari ath-Thabari (w. 923 M) dari Hadromî bahwasanya perempuan-perempuan memakaikan gelang-gelang perak di kaki-kaki mereka ketika beraktivitas dan melewati sekelompok lelaki. Dia sengaja berjalan menghentak-hentakkan kakinya ke jalan, yang menimbulkan bunyi gemerincing gelang. Inilah sebab turunnya ayat ini. Kenyataannya, wanita-wanita Jahiliyah pada masa dahulu jika mengenakan gelang kaki mereka berjalan dengan memukulkan kakinya dengan keras ke jalan agar terdengar gemerincing gelang di kaki mereka. Mereka berbuat demikian karena genit (ingin dilihat) maupun membanggakan diri. Maka Islam melarang hal itu, bersamaan dengan pelarangan terhadap menampilkan bagian-bagian indah wanita.¹⁶⁰

Dari ayat ini, dapat kita peroleh pelarangan Islam bagi wanita untuk melakukan hal-hal

160. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 213



yang mampu membuat lelaki bergelora dan naik libidonya baik dengan menampakkan perhiasan, bergerak yang berlebihan (seperti berjalan melenggak-lenggok), ataupun dengan memerdu-merdukan suara baik dalam nyanyian atau dalam pembacaan puisi. Oleh karenanya sangat dilarang, jika dalam perkumpulan yang terdapat lelaki asing terdapat wanita yang menari atau memakai minyak wangi yang sangat mengikat dan terlalu semerbak. Hal itu adalah telah diisyaratkan dalam firman Allah yang berbunyi: “*Dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan*”. Tentu sebab dari pengharaman hal tersebut adalah karena hal tersebut mampu menambah birahi pria, jadi setiap yang menambah atau mendorong birahi pria dilarang. Salah satu bentuk menghias diri yang diharamkan adalah merenggangkan gigi dan menato badan bagi perempuan, bahkan terdapat larangan dan kutukan dari Nabi Saw Muhammad bagi perempuan demikian.¹⁶¹

Ayat ini diakhiri dengan seruan taubat,

161. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 213-214



yang berbunyi : “*Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung*”. Selepas dijelaskan larangan maupun perintah yang ditujukan pada pria dan wanita muslim, ayat ini diakhiri dengan seruan bertaubat kepada Allah Swt, dan hal ini mengisyaratkan bahwa perintah dan larangan yang dibebankan pada orang beriman pada hakikatnya berseberangan dan berlawanan dengan penyakit umat manusia yaitu syahwat dan nafsunya, sehingga dalam menjalankan aturam diperlukan keteguhan, namun terkadang penyakit sering timbul dan menghinggap, sehingga terjadi penyelewengan dari aturan. Hadirlah taubat sebagai ajang mengintropeksi diri dari kasus pelanggaran yang terjadi, agar kesalahan akibat virus atau penyakit yang menghinggapi diri kita, tidak terulang dan menjadi lebih berbahaya (karena menganggap tidak terampuni, maka berbuat hal yang lebih nekat).¹⁶²

Kalimat ini: “ *Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang*

162. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 214



beriman supaya kamu beruntung” merupakan lanjutan dari firman Allah pada ayat sebelumnya yang diawali dari: “Katakanlah (Muhammad) kepada laki-laki yang beriman, sampai dengan seterusnya. Terjadi perubahan objek yang diseru oleh Allah Swt, selepas menyeru Nabi Saw, Allah dalam konteks taubat menyeru pada seluruh orang yang beriman, ini mengisyaratkan bahwa terdapat perintah untuk bertobat secara umum atas tindakan mereka yang tidak menjaga pandangan atau kemaluan di masa lalu, dan ternyata ayat ini bukan menandai sebuah kewajiban aturan baru, tetapi sebagai pengingat aturan yang sering dilupakan (jadi sebelum ayat ini, aturan untuk menjaga pandangan dan kemaluan juga berlaku, sehingga ketika hadirnya ayat ini, mereka diperintahkan juga untuk bertobat atas kesalahan di masa lalu).¹⁶³

Berdasarkan pemaparan di atas dapat ditarik benang merah bahwa penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) pada QS. An-Nûr [24]: 31 terutama pada *وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ* bahwa ayat ini berpesan agar para wanita-wanita Arab untuk membenarkan posisi

163. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 18, h. 214



kerudung mereka agar menutupi dada-dada mereka, agar juga tidak nampak kulit leher mereka. Menurut Ibn Âsyur para wanita Arab dahulu hanya menyelempangkan kerudung mereka di punggung-punggung dan bahu-bahu mereka sehingga Allah perintahkan bagi kita untuk meletakkan kerudung tersebut di atas kerah-kerah (lubang pada baju untuk memasukkan kepala), agar bertemunya ujung kerudung dengan awal kerah tersebut agar dapat menutupi warna kulit leher. Penulis memahami penjelasan Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) ini bahwa yang ditekankan oleh ayat ini adalah meletakkan kerudung mereka ke dada agar dada tertutup dengan kerudung itu. Apakah rambut juga ikut tertutupi maka jawabannya adalah iya karena memakai kerudung pasti akan ikut menutup rambut. Namun melihat penjelasan Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) pada kalimat *“وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا*” *“Janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya.”* ada pendapat yang mengatakan perhiasan yang dikecualikan untuk ditutup oleh wanita dalam ayat tersebut



adalah wajah, dan dua telapak tangan dan kaki serta rambut. Menurut hemat penulis ini dapat diartikan bahwa Ibnu ‘Asyûr masih mentoleransi bahwa rambut wanita termasuk perhiasan yang boleh ditampilkan apabila dalam konteks keadaan setempat dengan menutup rambut membuat wanita kesulitan.

3. Ayat Jalâbib Surat Al-Ahzâb [33]: 59

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ
عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۗ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ
وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

“Wahai Nabi Saw! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 59)

Allah menyertakan larangan untuk mengganggu perempuan mukminat dengan mewajibkan atas mukminat menutupi sebab-



sebab ketergangguan mereka. Memang tidak bisa dipungkiri, jikalau kita ingin mewujudkan sesuatu harus berusaha menyediakan sarana-prasana yang dapat mewujudkan hal tersebut. Seperti dalam QS. Al-Isra [17] : 19 yang berbunyi: *“Dan barangsiapa yang menghendaki kehidupan akhirat dan berusaha ke arah itu dengan sungguh-sungguh“* Abu Al-Aswad berkata: *Bagaimana sih? Engkau ingin sukses tapi tidak ada usahanya, anda seperti ingin memperjalankan perahu diatas padang pasir.*¹⁶⁴

Perintah ini (menutup aurat) tidak lain mengukuhkan sebuah kaidah Islami yang memerintahkan untuk melakukan hal-hal yang membawa maslahat dan menjauhi perbuatan yang membahayakan. Salah satunya dalam hadis disebutkan bahwa Allah merahmati siapapun, diantaranya orang tua ketika membantu anak berbakti. Sebenarnya hadis ini sangat lemah, namun maknanya sangat benar dan layak jadi pegangan, karena berbakti pada orang tua adalah kewajiban, adapun bantuan

164. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 106



orang tua kepada anak agar berbakti padanya adalah kebaikan yang besar (termasuk wanita yang menutup aurat dinilai membantu kaum lelaki untuk menjaga pandangannya).¹⁶⁵

Perintah menutup aurat diawali dengan istri-istri dan anak-anak Nabi Saw karena mereka adalah paling sempurna perempuan di muka bumi. Adapun penyebutan mereka yang terpisah dengan wanita-wanita umumnya menunjukkan perhatian lebih pada kedudukan mereka. Kata *ءاسنلا* atau banyak perempuan adalah bentuk plural dari kata *ءارما* yang menunjukkan arti perempuan yang singular. Kata *ءاسنلا* tidak memiliki bentuk singular. Adapun penyebutan *ءاسنلا نم مؤملا* di sini bukan bermakna perempuan yang disunting oleh lelaki yang muslim, tetapi bermakna perempuan yang beriman. Seakan penyandaran dua kata tersebut disela dengan kata *نم* (dari), yang berarti menunjukkan makna perempuan dari kalangan yang beriman.¹⁶⁶

Adapun kata *ببءالء* adalah bentuk

165. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 106

166. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 106



plural dari kata *بابلج* yang berarti sebuah pakaian yang lebih kecil dari jubah tapi lebih besar dari kerudung atau penutup wajah. Para wanita menggunakannya di atas kepala yang dua sisi jilbab tersebut digelayutkan dileher, sehingga menutup pundak dan punggung. Pakaian tersebut dipakai saat hendak keluar atau bepergian. Bentuk berjilbab berbeda-beda tergantung adat yang meliputi si perempuan. Adapun maksud dari kewajiban jilbab adalah yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal.¹⁶⁷ Memakai jilbab adalah simbol wanita merdeka, adapun budak perempuan tidak diperkenankan untuk memakainya. Wanita merdeka memakainya ketika hendak keluar atau berkunjung ke tempat orang lain. Dahulu, mereka tidak mengenakan jilbab, ketika mereka memiliki hajat baik buang air kecil maupun besar, mereka keluar pada malam hari (ke padang pasir), tentu lelaki hidung belang sering memanfaatkan hal tersebut untuk mengintip mereka dengan menyangka bahwa wanita tersebut budak atau dimanfaatkan oleh

167. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 107



kaum munafik untuk mencari kelemahan kaum mukminat, agar disampaikan pada khalayak umum agar menyakiti hati mereka, jadi kewajiban jilbab adalah upaya untuk menutup sebesar-besarnya ancaman dari kedua belah pihak tersebut.¹⁶⁸

Dari paparan Ibn Âsyûr di atas diketahui bahwa menurut Ibn Âsyûr jilbab itu adalah pakaian yang lebih kecil dari jubah dan lebih besar dari kerudung. Kemudian wanita pada zaman Nabi tidak mengenakan jilbab ketika keluar rumah. Setelah terjadinya gangguan dari lelaki hidung belang ketika wanita sedang keluar rumah untuk buang hajat maka sejak itulah perintah untuk mengenakan jilbab ini turun. Hal ini dapat disimpulkan bahwa *jilbab* dan *khimar* adalah dua hal yang berbeda menurut Ibn Âsyûr karena pada antara *khimar* dalam pembahasan sebelumnya yakni QS. An-Nûr [24]: 31, Ibn Âsyûr mengatakan bahwa wanita arab saat itu sudah terbiasa mengenakan *khimar*. Sedangkan *jilbab* dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 59 ini Ibn Âsyûr mengatakan wanita zaman ini tidak

168. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*; Jilid 22, h. 107



mengenakan jilbab ketika keluar rumah.

Kemudian Ibn ‘Âsyûr melanjutkan penjelasan bahwa kata *ءاندا* yang merupakan kata benda masdar dari *ىندا* di sandarkan pada kata *لكل اذ* hal ini menunjukkan arti bahwa pakaian tersebut hal yang paling dekat atau mudah dikenali sebagai tanda wanita merdeka, sehingga lelaki asing dan hidung belang menjauhi mereka, dan mereka dapat hidup dalam keadaan tenang. Di masa pemerintahannya, Umar sempat melarang dan memukul wanita budak yang memakai penutup kepala, agar tidak memakai pakaian simbol wanita merdeka. Adapun diakhir ditutup dengan ayat yang berbunyi bahwa Allah adalah maha pengampun dan penyayang, untuk menunjukkan penerimaan maaf Allah pada mereka para wanita sebelum berjilbab atau beradab dengan pakaian islami macam ini.¹⁶⁹

Berdasarkan paparan di atas penulis dapat tarik kesimpulan bahwa Ibnu ‘Âsyûr memahami QS. Al-Ahzâb [33]: 59 bahwa kata *jalâbib* adalah bentuk plural dari kata *jilbab*

169. Muhammad ath-Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Tafsir at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Jilid 22, h. 107



yang berarti sebuah pakaian yang lebih kecil dari jubah dan lebih besar dari kerudung dan penutup wajah. Para wanita menggunakannya di atas kepala yang dua sisi jilbab tersebut digelayutkan di leher, sehingga menutup pundak dan punggung. Pakaian tersebut dipakai saat hendak keluar atau bepergian. Bentuk berjilbab berbeda-beda tergantung adat yang meliputi si wanita. Adapun maksud dari kewajiban jilbab adalah yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal. Memakai jilbab adalah simbol wanita merdeka, adapun budak perempuan tidak diperkenankan untuk memakainya. Dahulu, mereka tidak mengenakan jilbab, ketika mereka memiliki hajat baik buang air kecil maupun besar, mereka keluar pada malam hari (ke padang pasir), tentu lelaki hidung belang sering memanfaatkan hal tersebut untuk mengintip mereka dengan menyangka bahwa wanita tersebut berstatus sebagai budak. Diperkuat dengan penjelasan Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) bahwa pakaian tersebut hal yang paling dekat atau mudah dikenali sebagai tanda wanita merdeka, sehingga lelaki



asing dan hidung belang menjauhi mereka, dan mereka dapat hidup dalam keadaan tenang. Di masa pemerintahannya, Umar juga melarang dan memukul wanita budak yang memakai penutup kepala, hal ini dilakukan agar wanita budak tidak memakai pakaian yang menjadi simbol wanita merdeka.

Adapun penafsiran Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) terhadap ayat-ayat tentang aurat wanita adalah sebagai berikut:

1. **Ayat Hijab QS. Al-Ahzâb [33]: 53**

Hijâb secara kebahasaan berarti penutup (رتاسل). رتسءى شلا ب ج ح artinya رتس (menutupnya). Wanita yang mengenakan hijab bermakna wanita yang berlindung dengan penutup tertentu. Jika dicermati lebih dalam ayat Al-Qur'an yang membicarakan hal yang berkenaan dengan hijab wanita sebenarnya adalah aturan yang khusus kepada isteri-isteri Nabi Saw. Ayat itu asal mulanya merupakan (perintah) mengenakan penutup/tirai yang memisahkan antara istri-istri Nabi dengan



kaum laki-laki mukmin.¹⁷⁰

Dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 53 Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نُظْرٍ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْسَبِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُوجَاتِهِ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi Saw kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu dipanggil maka masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi Saw sehingga dia (Nabi Saw) malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan)

170. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, (Mesir: Madbûli ash-Shagîr, 1995), Cet. 2, h. 13-14



yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi Saw), maka mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah (Nabi wafat). Sungguh, yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 53)

Ayat ini menurut Al-‘Asymâwi memiliki tiga kandungan hukum Pertama, memberikan penerangan etika yang seharusnya kaum mukmin perhatikan apabila diundang untuk datang ke perjamuan yang dibuat oleh Nabi Saw. Kedua, anjuran pentingnya menempatkan hijab atau tirai antara kaum mukmin umumnya dengan isteri Nabi Saw. Ketiga, perintah pelarangan menikahi mantan isteri-isteri Nabi Saw setelah Nabi wafat.

Mengenai kandungan ayat tentang etika yang harus diperhatikan kaum mukmin memiliki sebab turun bahwa, dahulu ketika Nabi Saw menikahi Zainab binti Jahsy (mantan isteri Zaid



bin Usamah, anak angkat Nabi Saw). Oleh sebab peristiwa inilah Allah menurunkan ayat ini agar memberikan pemahaman kepada kaum mukmin supaya tidak memasuki rumah Nabi Saw ketika diundang dalam sebuah acara kecuali setelah makanan siap sedia. Selanjutnya apabila telah selesai memakan jamuan, sebaiknya mereka segera keluar dari rumah Nabi, dan tidak duduk lama kemudian berbincang-bincang.¹⁷¹

Asbâb an-nuzûl untuk perintah memasang hijab yang dikhususkan bagi isteri-isteri Nabi bahwa pada suatu waktu Umar bin Khattab sempat mengusulkan kepada Nabi Saw: “*Wahai Rasulullah, isteri-isteri Engkau banyak didatangi orang yang entah mereka baik atau jahat, untuk berbagai keperluan. Bukankah lebih baik sekiranya Engkau perintahkan mereka untuk memasang hijab?*” Oleh sebab saran Umar inilah kemudian turun ayat ini.

Terdapat pendapat bahwa seluruh hukum di atas (etika ketika diundang makan-makan di rumah Nabi, perintah memasang hijab dan

171. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 14



larangan menikahi mantan istri Nabi) yaitu bahwa semuanya berkenaan dengan undangan makan yang diadakan oleh Nabi Muhammad setelah diadakannya pernikahan antara Nabi dengan Zainab.¹⁷²

Pemahaman yang dapat diambil dari ayat ini adalah perintah untuk memasang tabir yang dapat menghalangi istri-istri Nabi dengan kaum mukmin. Ini dipasang ketika kaum mukmin datang ke rumah Nabi dan memiliki keperluan seperti ingin bertanya atau meminta suatu hal kepada Istri Nabi agar semua itu dilakukan di belakang tabir ini sehingga kaum mukmin dan istri-istri Nabi tidak saling bertatap-tatapan.

Hijab yang memiliki pengertian sebagai penutup ini merupakan suruhan yang ditujukan khusus untuk istri-istri Nabi dan wanita selain mereka tidak mendapatkan kewajiban. Dalil mengenai hal tersebut dapat dikemukakan dari apa yang diceritakan Anas bin Malik. Dikatakan, suatu ketika Nabi Saw sempat bermalam antara Khaibar dan Madinah selama tiga hari ketika

172. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 14-15



menikahi Shafiyah binti Huyay. Ketika itu kaum mukmin menganjurkan agar memasang penutup antara kaum mukmin dengan istri Nabi, karena menurut kebiasaan saat itu jika dia tidak tertutup maka akan dicap sebagai seorang budak. Pada saat bepergian, Nabi Saw melindungi Shafiyah dengan duduk belakangnya Nabi, juga memasang tabir antara Nabi dengan para mukmin lainnya. Dengan sikap seperti itu, kaum mukmin pun memahami jikalau Shafiyah adalah isteri Nabi Saw, dan telah menjadi ibu atas kaum mukmin seluruhnya, tidak lagi berstatus sebagai seorang budak.¹⁷³

Penulis dapat tarik benang merah dari paparan di atas bahwa penafsiran Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) pada kata hijab dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 53 adalah bermakna tirai dan bahwa kandungan dari ayat ini adalah perintah dipasangkan tirai yang memisahkan antara kaum mukmin dengan istri-istri Nabi Saw. Sehingga apabila kaum mukmin memiliki keperluan dengan salah satu dari istri-istri Nabi

173. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 15



Saw kaum mukmin akan melakukannya di antara tirai. Dengan begitu antara kaum mukmin dengan istri-istri Nabi Saw tidak saling melihat satu sama lain. Hijab yang memiliki makna tirai ini adalah perintah yang ditujukan khusus bagi istri-istri Nabi Saw, sehingga wanita lain yakni sahabat perempuan Nabi, hamba sahaya dan puteri- puteri beliau tidak berlaku sebagai sebuah keharusan.

2. Ayat Khimâr Surat An-Nûr [24]: 31

Ayat tentang khimâr tercantum dalam QS. An-Nûr [24]: 31, sebagai berikut:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ
فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ
بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ
أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ
أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَابَةِ مِنَ
الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ
وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا
إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ



“Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu



beruntung.” (QS. An-Nûr [24]: 31)

Asbâb an-nuzûl tentang ayat ini adalah turun dengan keadaan di mana wanita-wanita pada zaman Nabi Saw sudah memiliki kebiasaan mengenakan khimar yakni penutup kepala yang ujungnya mereka julurkan ke arah punggung sehingga menyebabkan leher dan dada mereka terbuka. Turunlah ayat ini sebagai pengoreksi kebiasaan tersebut sehingga yang awalnya khimar dijulurkan ke belakang kini harus di julurkan ke depan menutupi dada.¹⁷⁴

Alasan hukum yang ada dalam ayat ini menurut Al-‘Asymawi adalah sebuah koreksi atas kebiasaan perempuan waktu itu yang ketika mengenakan penutup kepala selalu dijumbaikan ke arah punggung sehingga bagian dadanya kelihatan. Untuk itulah ayat ini memberikan perintah agar ujung khimarnya itu dijumbaikan ke depan agar bagian dada tertutupi dengan baik sebagai ganti dari kebiasaan yang membiarkannya terbuka dan bukan bermaksud menetapkan bahwa khimarnya ini adalah kewajiban.

174. Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 15



Alasan hukum yang kedua menurutnya boleh jadi ayat ini turun dengan tujuan untuk membedakan antara wanita mukmin dengan wanita yang bukan mukmin yang saat itu gemar menjumbaikan kerudungnya ke arah punggung dan bagian dadanya kelihatan. Ini sama halnya seperti perintah dalam hadis Nabi yang menyuruh mencukur kumis dan memelihara jenggot yang mana hampir semua ulama fiqih menyetujui bahwa suruhan ini merupakan suruhan yang bermakna sementara (يتقو و دصقل) yakni dengan alasan agar mudah membedakan antara laki-laki mukmin dengan laki-laki yang bukan mukmin yang saat itu gemar melakukan hal sebaliknya yakni memelihara kumis dan memotong jenggotnya. Jadi Al-Asymâwi berasumsi bahwa ayat ini dan hadis tersebut memiliki kesamaan tujuan yaitu untuk membedakan.¹⁷⁵

Dari pemaparan yang sebelumnya menurut Al-Asymâwi telah diketahui bahwa tujuan ayat ini adalah untuk membedakan perempuan mukmin dengan perempuan yang bukan mukmin sama

175. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqiqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 16



seperti hadis tadi yang tujuannya membedakan antara laki-laki mukmin dengan laki-laki yang bukan mukmin. Ini menandakan bahwa perintah dalam ayat ini juga bersifat sementara hanya berlaku untuk saat itu yang masih membutuhkan perbedaan (bukan hukum yang kekal *امكح* (ادبؤم).¹⁷⁶

Al-Asymâwi tidak mengomentari kalimat *وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* yang dalam ayat itu seperti Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) yang mengecualikan wajah, telapak tangan, kaki dan rambut, namun Al-Asymâwi memberikan sebuah bahasan khusus dalam kitab nya bahwa rambut wanita bukanlah aurat. Menurut Al-Asymâwi selama hidupnya, Nabi Muhammad Saw, senang menghindari dari tradisi-tradisi yang menyerupai komunitas Mekkah (kaum Musyrik) dan cenderung lebih memilih kebiasaan-kebiasaan Ahli Kitab. Ketika masih bermukim di Mekkah, Nabi memang terbiasa mencukur rambut seperti yang banyak dilakukan oleh penduduk Mekkah pada umumnya. Namun, setelah hijrah ke Madinah dan Nabi Saw mengamati kaum Ahli

176. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqiqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 17



Kitab gemar memanjangkan rambut, Nabi pun turut memanjangkan rambut.

Sebagaimana tradisi Ahli Kitab, kebanyakan kaum muslimin juga mengenakan *thâqiyah* (songkok) di atas kepala mereka guna menutup rambut yang selayaknya tidak ditampakkan ketika menghadap Allah. Hal itu dimaksudkan untuk mengekspresikan kelemahan, kehambaan, ketundukan serta kesederhanaan di hadapan kemuliaan Allah. Kaum perempuan muslimat juga mengenakan kerudung ketika shalat seperti tradisi perempuan Ahli Kitab dengan tujuan dan maksud yang sama.

Perintah menutup rambut yang dianggap aurat bagi kaum perempuan ketika shalat pernah disabdakan Nabi Muhammad Saw dalam hadis berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا
حَمَّادٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ
الْحَارِثِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ
قَالَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ حَائِضٍ إِلَّا بِخِمَارٍ قَالَ أَبُو دَاوُدَ
رَوَاهُ سَعِيدٌ يَعْنِي ابْنَ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ



عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه ابو داود)¹⁷⁷

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin al-Mutsanna telah menceritakan kepada kami Hajjaj bin Minhal telah menceritakan kepada kami Hammad dari Qatadah dari Muhammad bin Sirin dari Shafiyah binti Haris dari Aisyah ra. dari Nabi Saw bersabda bahwa: Allah tidak menerima shalat wanita yang sudah haid (baligh) kecuali dengan memakai khimar” Abî Dâwud berkata ini diriwayatkan dari oleh Sa’id bin Abi ‘Arubah dari Qatadah dari Hasan dari Nabi Saw. (HR. Abî Dâwud)

Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud, Ibnu Hambal, Ibnu Mâjah dan At-Tirmidzi. Artinya perempuan yang sudah baligh diharuskan mengenakan penutup rambut yang biasa dikenal

177. Abî Dâwud Sulaiman bin Al-Asy’ats As-Sijistani, *Sunan Abî Dâwud*, Kitab shalat, Bab Wanita Shalat tanpa mengenakan kerudung. Hadis no. 546, Lihat juga, *Sunan Ibnu Majah*, Kitab Thaharah dan Sunah-sunahnya, Bab jika gadis telah haid maka wajib mengenakan kerudung, Hadis no. 647, Lihat juga, *Sunan At-Tirmidzi*, Kitab Shalat, Bab tidak diterima shalat wanita selain berkerudung, Hadis no. 344, Lihat juga *Musnad Ahmad*, Kitab sisa musnad sahabat Anshar, Bab lanjutan musnad yang lalu, Hadis no. 24012



dengan khimar atau *tharhah* ketika melaksanakan shalat.

Menurut Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) hadis Nabi ini secara langsung ataupun tidak sebenarnya melemahkan keshahihan hadis riwayat Abu Daud yang berbunyi:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ كَعْبِ الْأَنْطَاكِيِّ وَمُؤَمَّلُ بْنُ الْفَضْلِ
الْحَرَّانِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ
خَالِدٍ قَالَ قَالَ يَعْقُوبُ ابْنُ دُرَيْكِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ
أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ الْمَحِيضَ
لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يَرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ
وَكَفَيْهِ قَالَ أَبُو دَاوُدَ هَذَا مُرْسَلٌ خَالِدُ بْنُ دُرَيْكِ لَمْ يُدْرِكْ
عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (رواه أبو داود)¹⁷⁸

*“Telah menceritakan kepada kami
Ya’qub bin Ka’b Al Anthaki dan Muammal
Ibnul Fadhl Al Harrani keduanya berkata;
telah menceritakan kepada kami Al Walid
dari Sa’id bin Basyir dari Qatadah dari
Khalid berkata; Ya’qub bin Duraik berkata*

178. Abî Dâwud Sulaiman bin Al-Asy’ats As-Sijistani, *Sunan Abî Dâwud*, Kitab Pakaian, Bab Perhiasan yang boleh ditampilkan wanita, Hadis no. 3580



dari 'Aisyah radhiyallahu 'anha, bahwa Asma binti Abu Bakr masuk menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam dengan mengenakan kain yang tipis, maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pun berpaling darinya. Beliau bersabda: "Wahai Asma', sesungguhnya seorang wanita jika telah baligh tidak boleh terlihat darinya kecuali ini dan ini -beliau menunjuk wajah dan kedua telapak tangannya- Abî Dâwud berkata hadis ini mursal. Khalid bin Duraik belum pernah bertemu dengan Aisyah r.a (HR. Abî Dâwud)

Ini bisa dipahami bahwa hadis yang memerintahkan untuk menutup rambut ketika shalat (saja), melemahkan hadis yang memerintahkan penutupan seluruh organ tubuh kecuali muka dan dua telapak tangan secara umum dan dalam tiap saat. Sebab jika asalnya setiap perempuan sudah mengenakan penutup rambut sekiranya mereka mengikuti perintah hadis kedua dalam tiap saat dan kesempatan, maka tidak relevan lagi Nabi memerintahkan penutupan rambut secara spesifik dalam waktu



shalat sebagaimana bunyi hadis pertama. Hadis pertama ini justru menunjukkan sebenarnya kaum perempuan muslimah di masa Nabi, memang asalnya tidak mengenakan kerudung. Dengan begitu hadis pertama lalu berpesan agar mereka mengenakan kerudung pada waktu shalat supaya rambut mereka tertutup. Jadi perintah ini berlaku spesifik ketika waktu shalat saja.

Status hadis kedua di atas semakin melemah ketika diriwayatkan Abu Daud dalam kitabnya *Sunan Abu Daud*, lantaran kitab tersebut pada dasarnya tidak terlalu ketat jika dibandingkan dengan kitab lainnya memperhatikan sisi periwayatan hadis. Di samping itu hadis ini juga tidak pernah diriwayatkan ulama hadis lainnya. Selain Abu Daud seorang. Sementara hadis yang pertama meskipun diriwayatkan oleh Abu Daud dalam kitab yang sama, tetapi juga dimuat Ibnu Hanbal dalam kitab *Musnad*-nya dan Ibnu Mâjah dan at-Tirmidzi dalam masing-masing kitab hadis mereka. Dengan begitu hadis ini diriwayatkan oleh empat ulama hadis sedangkan hadis kedua hanya dikeluarkan oleh perawi tunggal. Lebih dari itu kedua hadis yang dinukil



ini tidak pernah diriwayatkan oleh al-Bukhârî dalam kitab *shahih*-nya yang merupakan kitab hadis yang paling shahih.

Lanjut Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) bahwa ia cenderung berpendapat seperti yang ia paparkan sebelumnya bahwa ayat yang memerintahkan berhijab QS. An-Nûr [24]: 31 merupakan ayat yang konteks turunnya berhubungan dengan perlurusan tradisi miring yang sedang membudaya ketika turunnya ayat. Kaum perempuan ketika itu sudah biasa memakai kerudung yang dijumbaikan kearah punggung, sementara dada mereka tetap terlihat dan cenderung transparan. Maka dari itu mereka justru diperintahkan menjumbaikan kerudung mereka ke bagian dada ketimbang ke arah punggung agar dada mereka yang merupakan aurat menjadi tertutup.

Namun, sekiranya konteks ayat tadi masih dielakkan, bisa berargumen dengan cara lain, yaitu menganggap ayat dan hadis yang berbicara tentang khimar tadi, sebagai dua dalil yang saling melengkapi satu sama lain. Dengan begitu baik ayat maupun hadis bisa digabungkan sebagai perintah untuk mengenakan kerudung pada waktu



shalat saja sebagai implementasi hadis yang lebih kuat, sekaligus perintah menjumbaikan kerudung ke bagian dada (sebagai implementasi ayat khimar). Kedua hadis yang disebutkan tadi merupakan hadis ahad yang biasanya hanya digunakan untuk pembandingan dan sekedar berlaku dalam urusan yang berkenaan dengan kehidupan sehari-hari. Hadis ini tidak dapat digunakan untuk hal-hal yang berkenaan dengan agama atau syariat. Dengan demikian hadis ini tidak bisa memberi ketentuan *fardhu* atau wajib dalam kaca mata agama.¹⁷⁹

Akhir penjelasannya menurut Al-Asymâwi dari pembahasan yang telah lalu mengenai makna ayat-ayat yang berkenaan dengan masalah penutup kepala ini tidak menyebabkan sebuah akibat hukum yang *qat'i* agar setiap wanita muslimah mengenakan model pakaian tertentu secara mutlak. Menurut Al-Asymâwi sekiranya salah satu dari tiga ayat (QS. Al-Ahzâb [33]: 53, 59 dan An-Nûr [24]: 31) sudah memberikan hukum yang meyakinkan maka tentu saja

179. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqiqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 61-63



tidak perlu lagi adanya pengulangan perintah pada ayat yang lainnya. Ini mengindikasikan bahwa sebenarnya setiap ayat dari ketiganya itu membicarakan permasalahan yang berbeda.

Hemat penulis dari uraian di atas dapat dipahami bahwa penafsiran Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) pada QS. An-Nûr [24]: 31 hanya berfokus pada kata *khimar*, menurutnya kaum perempuan di zaman Nabi Saw sudah mempunyai tradisi menutup kepala mereka dengan *khimâr*. Namun mereka menjumbaikan kerudung ke bagian punggung, sementara bagian sebelah atas dada dan leher tidak tertutup. Ayat ini lantas menganjurkan perempuan mukminah untuk meralat tradisi itu dengan menjumbaikan kerudung (justru) ke bagian dada. Atas anjuran itu, perempuan mukminah pun menjumbaikan kerudung ke bagian dada agar tertutupi. Jadi, ayat ini menurut Al-Asymâwi lebih bersifat koreksian akan tradisi cara pemakaian kerudung saat itu bukan bermaksud menetapkan wajibnya berkerudung. Al-Asymâwi (w. 1435 H) tidak menganggap rambut wanita sebagai aurat yang harus ditutupi karena menurutnya hadis yang



biasa dijadikan dalil atas hal ini hanyalah hadis ahad yang hanya bisa dijadikan sebagai hadis pelengkap bukan hadis utama dalam menentukan wajib atau tidak. Adapun argumen hukum yang kedua menurut Al-‘Asymâwi adalah anjuran ini bertujuan supaya dapat membedakan antara perempuan mukminah dengan perempuan yang bukan mukminah (yang pada waktu itu gemar membiarkan dada nya transparan karena sering menjulurkan khimar ke arah punggung). Anjuran begini sama halnya seperti anjuran mencukur kumis dan memanjangkan jenggot (yang hampir disepakati mayoritas ulama fikih sebagai suruhan yang berbatas waktu) bagi lelaki mukmin agar berbeda dengan lelaki yang bukan mukmin yang memiliki kebiasaan sebaliknya. Jadi, anjuran menjumbaikan khimar ini bersifat temporal (memiliki batas waktu) yakni selama diperlukanya membedakan antara perempuan mukminah dengan yang bukan mukminah.

3. **Ayat Jalâbib Surat Al-Ahzâb [33]: 59**

Adapun ayat jalâbîb, dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 59 termuat sebagai berikut:



يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ
عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۗ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ
وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

“Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.” (QS. Al-Ahzâb [33]: 59)

Sejarah turunnya ayat ini berkenaan dengan tradisi perempuan Arab ketika itu yang terbiasa melakukan لذبتل (bersenang-senang). Mereka membiarkan muka mereka terbuka sebagaimana hamba sahaya perempuan, dan oleh kondisi tertentu, mereka terpaksa membuang hajat di Padang pasir (sebelum adanya toilet di perumahan). Beberapa laki-laki yang nakal seringkali berlaku buruk terhadap mereka dengan anggapan kalau mereka adalah hamba sahaya atau golongan yang kurang terhormat.



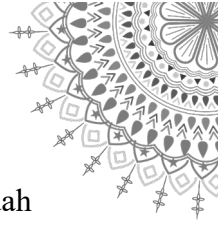
Lantaran merasa diganggu, mereka melaporkan hal tersebut kepada Nabi Saw. Lalu turunlah ayat ini untuk membedakan antara perempuan mukminah merdeka dengan hamba sahaya. Tanda pembedaan itu dilakukan dengan cara memanjangkan pakaian, sehingga mereka relatif mudah dikenal dan tidak mendapat perlakuan buruk dari laki-laki nakal yang menguntit mereka (sebagian karena tak dapat membedakan antara perempuan merdeka dengan hamba sahaya).¹⁸⁰

Sebagian pendapat menyebut jilbab itu bermakna *ءادرلا* (sorban); pihak lainnya mendefinisikan sebagai pakaian yang lebih besar ketimbang *رامخلا* (kerudung) dan yang lain menyebutnya *عانقلا* (penutup muka, atau juga kerudung). Tetapi makna yang benar adalah mantel dan gaun besar yang menutupi sekujur tubuh.¹⁸¹

Tujuan hukum dalam ayat ini menurut Al-Asymâwi adalah supaya bisa membedakan antara wanita terhormat dengan budak wanita. Dengan

180. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqiqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 16

181. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqiqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 16



berpakaian begitu membuat mereka mudah dikenali dan tidak mengalami kesalahpahaman dan dengan pakaian ini juga membuat perempuan terhormat terhindar dari perlakuan yang tidak baik dari laki-laki usil. Dalilnya, Umar bin Khattab pernah memberikan peringatan kepada budak perempuan yang mengenakan penutup kepala dan menjulurkan mantelnya. Umar bersikap seperti ini dengan alasan bahwa pakaian itu adalah ciri khusus pakaian perempuan terhormat. Para pakar fikih bersilang pendapat dalam memaknai kalimat (بـيـبـالـجـلـاـءـانـدا) / memanjangkan mantel) dengan sangat panjang lebar. Hanya saja, rasanya kurang perlu untuk diungkap di sini. Tapi yang terkuat dari pendapat itu, anjuran itu berfungsi agar tubuh perempuan tidak terlihat.¹⁸²

Dalam kaidah usul fikih, dikenal diktum bahwa (امـدـعـو ادـوجـو ؤلـعـلا عم رودي مكـحـلا) (hukum itu ada selama adanya alasan, jika alasan sudah terpenuhi maka hukumnya tidak berlaku lagi). Maknanya adalah apabila ada sebuah hukum maka pasti akan ada alasan dibalik hukum

182. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 17



tersebut. Apabila alasannya tidak ada maka hukumnya juga tidak ada. Berdasarkan kaidah inilah maka dapat dipahami bahwa alasan hukum yang terdapat dalam kandungan ayat di atas adalah agar dapat membedakan antara perempuan terhormat dengan budak perempuan sehingga perempuan terhormat tidak akan diganggu, dan berkenaan dengan kedua alasan ini sudah tidak kita jumpai lagi. Lebih jelasnya bahwa zaman sekarang sudah tidak lagi ditemukan adanya budak perempuan. Oleh sebab itulah tujuan agar perempuan terhormat dapat dibedakan itu sudah tidak diperlukan lagi, juga saat ini tidak ditemukan lagi perempuan yang membuang hajat di Padang pasir dan mendapat perlakuan buruk dari lelaki usil. Hilangnya alasan tersebut menjadikan hilang pula hukumnya. Maka menurut Al-Asymâwi pada masa sekarang sudah tidaklah relevan lagi jika menyebut perintah ini sebagai hukum syari'at.¹⁸³

Dari paparan di atas penulis dapat tarik kesimpulan bahwa pada QS. Al-Ahzâb [33]: 59

183. Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi, *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*, h. 17



Al-‘Asymâwi memahami jilbab sebagai gaun besar yang menutupi sekujur tubuh atau mantel. Menurutnya dengan tujuan menjulurkan jilbab ke seluruh tubuh adalah supaya orang-orang bisa mengenali mana perempuan terhormat dan mana perempuan yang kurang terhormat. Sehingga dengan berpakaian seperti itu mereka tidak mengalami gangguan dan pelecehan dari laki-laki hidung belang. Dalilnya menurut Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) adalah bahwa Umar bin Khattab pernah memberikan peringatan kepada budak perempuan yang mencoba menjulurkan jilbabnya karena jenis pakaian ini adalah sebagai ciri dari perempuan terhormat. Kemudian Al-‘Asymâwi melanjutkan penjelasan bahwa dalam kaidah usul fikih, dikenal kaidah bahwa ada atau tidak adanya hukum itu bergantung kepada ada atau tidak adanya alasan. Jika alasan tidak ada lagi maka hukumnya juga tidak lagi berlaku. Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) menyimpulkan bahwa saat ini sudah tidak relevan lagi menamakan hukum ini dengan sebutan syariat karena alasan perintah ini adalah agar perempuan itu mudah dikenali sebagai perempuan terhormat dan



supaya mereka tidak mendapat perlakuan yang tidak baik dari laki-laki hidung belang. Dalam situasi sekarang ini sudah tidak ditemukan adanya budak perempuan juga tidak ditemukan pula perempuan yang membuang hajat di luar rumah dan mendapat pelecehan dari laki-laki usil. Oleh karena itu hukum yang dikandung ayat ini tidak lagi berlaku dalam konteks kekinian.

B. Analisis Perbandingan Penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Al-‘Asymâwi (w. 1435 H).

1. Persamaan Penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Al-‘Asymâwi (w. 1435 H)

Dari penafsiran kedua tokoh di atas penulis menemukan titik persamaan diantaranya adalah:

Pertama, menurut penulis yang dipahami oleh kedua tokoh yakni Ibnu ‘Asyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) pada ayat hijab pada QS. Al-Ahzâb [33]: 53 ayat ini memiliki tiga hukum yang harus diperhatikan yakni ayat ini berkaitan

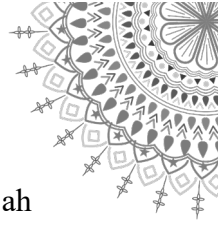


dengan tata cara orang mukmin tatkala berada pada pesta perkawinan Nabi Saw. Kandungan selanjutnya adalah ayat ini memberikan larangan untuk menikahi istri-istri Nabi Saw setelah Nabi Saw wafat. Ayat ini juga merupakan perintah meletakkan tirai pemisah atau tabir ketika berada di dalam rumah yang gunanya untuk memisahkan para istri Nabi Saw dengan laki-laki mukmin yang memiliki keperluan kepada istri-istri Nabi agar kedua belah pihak tidak bertatap muka secara langsung. Kedua tokoh mengeksplorasi penjelasan ayat hijab ini tidak sampai kepada kewajiban untuk menutup kepala wanita mukmin jadi lebih tegasnya kedua tokoh tidak memandang hijab dalam ayat ini sebagai sebuah pakaian penutup kepala seperti yang dipahami masyarakat pada umumnya yang memahami bahwa hijab dalam ayat ini adalah kata lain dari kerudung. Adapun hukum hijab yang ada dalam ayat ini baik Ibnu ‘Asyûr maupun Al-’Asymâwi menetapkan pandangan yang sama bahwa perintah meletakkan hijab dalam ayat ini hanya berlaku untuk istri-istri Nabi Saw dan tidak berlaku untuk wanita



muslimah lainnya.

Kedua, adapun pada QS. An-Nûr [24]: 31, kedua tokoh memaknai khimar sebagai penutup kepala (kerudung) dan menyepakati bahwa ayat ini menekankan untuk kaum perempuan mukmin agar menjulurkan khimar-nya ke dada mereka. Dapat dikatakan bahwa ayat ini turun untuk mengoreksi tradisi saat itu, karena perempuan zaman itu biasa memakai khimar namun dijulurkan ke arah punggung sehingga dada mereka kelihatan. Mengenai redaksi *'tidak boleh menampakkan perhiasan kecuali apa yang biasa nampak'*, Ibnu 'Asyûr dalam hal ini mengatakan bahwa wajah, kedua telapak tangan, kaki juga rambut adalah perhiasan yang boleh ditampakkan dengan lanjutan penjelasan bahwa ini memperhatikan konteks lingkungan wanita itu sehingga boleh dibuka jika dengan menutupnya menimbulkan kesulitan seperti kondisi wanita di pedalaman. Sedang Al-'Asymâwi (w. 1435 H) mengatakan bahwa rambut bukanlah termasuk aurat karena hadis yang biasa dijadikan dalil batasan aurat



bahwa yang boleh ditampakkan hanya wajah dan kedua telapak tangan hanyalah hadis yang berstatus ahad yang menurut Al-Asymawî tidak dapat dijadikan hujjah. Sehingga dapat disimpulkan bahwa kedua tokoh ini sama-sama membolehkan terlihatnya rambut.

Ketiga, Adapun pada QS. Al-Ahzâb [33]: 59 Ibnu ‘Asyûr dan Muhammad Sa’id Al-’Asymâwi (w. 1435 H) memaknai ayat ini sama yakni berkenaan dengan kaum perempuan zaman itu yang ingin buang hajat, (mandi dan keperluan lainnya yang dilakukan tidak di dalam rumah seperti sekarang ini) karena budaya saat itu memang masih tradisional. Karena kegiatan ini dilakukan di Padang Pasir dan jauh dari rumah maka terdapat sebagian lelaki munafik (hidung belang) mengganggu wanita mukmin tersebut, yang menyangka bahwa wanita mukmin adalah seorang budak, maka turunlah perintah menjulurkan jilbab ini sebagai tanda pembeda bahwa mereka ada perempuan merdeka dan bukan budak.



2. Perbedaan Penafsiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Al-'Asymâwi (w. 1435 H)

Adapun titik perbedaan dari kedua tokoh yakni Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) pada ayat-ayat tentang aurat antara lain:

Pertama, pada QS. Al-Ahzâb [33]: 53 Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) memang sama-sama menuturkan jika hijab dalam ayat ini hanya berlaku untuk istri-istri Nabi Saw dan tidak berlaku untuk selainnya akan tetapi Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) menambahkan lagi penjelasannya bahwa jika wanita-wanita Mukmin ingin mengikuti hal ini, itu adalah hal yang baik sebagai tanda ke-*wara-an* nya. Artinya Ibnu Asyûr memandang hijab ini bagi wanita selain istri-istri Nabi adalah sebuah anjuran yang baik untuk diikuti namun tidak sampai kepada sebuah kewajiban.

Kedua, pada QS. An-Nûr [24]: 31 yakni ayat khimar, Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) tidak menegaskan secara pasti apakah hukum mengenakan khimar ini wajib dan berlaku hingga



saat ini atau hanya pada zaman saat turunnya Al-Qur`an saja. Sedangkan Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) menegaskan bahwa hukumnya sudah tidak berlaku lagi.

Ketiga, pada QS. Al-Ahzâb [33]: 59 yakni ayat jalâbib, Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) memaknai kata *jilbab* dengan pakaian yang lebih kecil dari jubah tetapi lebih besar dari kerudung atau penutup wajah. Ini diletakkan wanita di atas kepala dan terulur kedua sisinya melalui pipi hingga keseluruh bahu dan punggung belakangnya. Ibnu ‘Asyûr menambahkan bahwa bentuk berjilbab bisa berbeda-beda tergantung adat kebiasaan yang meliputi si perempuan. Ini bisa dipahami bahwa jika suatu tempat mayoritas wanita menggunakan penutup wajah maka bisa berarti sebagai “menutup wajah” begitupun sebaliknya. Berbeda dengan Al-‘Asymâwi (w. 1435 H), Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) tidak memaparkan apakah perintah menggunakan *jilbab* itu berlaku sampai saat ini, sedangkan Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) memahami makna *jilbab* sebagai sebuah mantel yakni gaun besar yang menutupi seujur tubuh. Ini digunakan dengan tujuan agar seluruh tubuh



wanita tidak terlihat. Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) memandang bahwa hukum ayat ini tidak berlaku lagi dalam konteks sekarang sebab sudah tidak diperlukan lagi adanya pembeda antara perempuan merdeka dengan budak wanita, juga karena sudah tidak ada lagi wanita yang buang hajat di luar rumah seperti saat ayat ini turun.

3. Perbedaan Penafsiran Kedua Tokoh dengan Ulama Sebelumnya

Adapun perbedaan pandangan antara Ulama terdahulu dengan kedua tokoh menurut hemat penulis adalah sebagai berikut:

Pertama, mengapa pandangan kedua tokoh tersebut berbeda dengan pandangan ulama pada umumnya adalah karena memang dari segi pemaknaan untuk siapa ayat itu ditujukan juga sudah berbeda. Pada ayat hijab (QS. Al-Ahzâb [33]: 53) Ulama terdahulu memaknai bahwa ayat ini memang redaksinya ditujukan untuk istri-istri Nabi Saw akan tetapi berlaku juga secara umum untuk para wanita muslimah. Tabir yang dimaksud ayat ini berguna agar seluruh



tubuh wanita tidak terlihat, sehingga ulama yang menganut bahwa seluruh tubuh wanita tanpa terkecuali adalah aurat menjadikan ayat ini sebagai dalil. Sehingga bisa dimaknai ketika keluar rumah harus berpakaian serba tertutup bahkan hanya boleh membuka sebelah mata saja atau menggunakan pelindung semacam kubah ketika di luar rumah seperti yang telah penulis paparkan pada bahasan sebelumnya. Alasannya adalah dapat dipetik dari redaksi dalam ayat ini bahwa '*yang demikian itu lebih suci untuk hatimu dan hati mereka*'. Berangkat dari sini ulama terdahulu mengatakan bahwa hukum ini berlaku hingga saat ini karena baik laki-laki maupun perempuan, baik istri-istri Nabi maupun kaum perempuan muslimah sama-sama membutuhkan kebersihan hati dan kesucian jiwa.

Sedangkan yang dipahami oleh Ibn Âsyûr dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) adalah sebaliknya yakni hijab dalam ayat ini hanya berlaku untuk istri-istri Nabi Saw, saja dan tidak berlaku untuk wanita Muslim lainnya karena memang ayat ini turun berkenaan dengan acara penjamuan dalam pesta pernikahan



Nabi Saw. Beberapa laki-laki Mukmin setelah selesai acara tetap duduk di tempat sehingga mengganggu. Kedua tokoh lebih mengedepankan kekhususan kepada siapa ayat itu ditujukan. Menurut keduanya ayat ini tidak membicarakan sedikitpun mengenai bentuk kain penutup kepala yang dikenakan perempuan mukmin. Penyebutan penutup rambut ini secara salah kaprah disebut orang kebanyakan sebagai *hijab*, dan melandaskannya dengan QS. Al-Ahzâb [33]: 53 ini padahal *hijab* yang dimaksud dalam ayat adalah hal yang berbeda. Ini seperti upaya mencari hukum syariat dari sebuah ayat yang tidak bermaksud demikian.

Kedua, Pada perbedaan pendapat ayat khimar (QS. An-Nûr: [24]: 31) ulama terdahulu melihat teks ayat ini tidak seperti yang dipahami kedua tokoh. Ulama terdahulu memaknai perintah menjulurkan khimar ke dada dalam ayat ini artinya kewajiban mengenakan penutup kepala, leher serta dada dengan khimar tersebut, dan perintah '*tidak boleh menampakkan perhiasan kecuali yang biasa tampak*' bagian yang biasa tampak ini ditafsirkan oleh mufassir terdahulu dengan



berbagai macam pendapat seperti pakaian luar, celak mata, pacar kuku, juga cincin, ini menurut mufassir yang menganut seluruh tubuh wanita adalah aurat. Sedangkan mufassir terdahulu yang menganut pandangan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat kecuali muka dan kedua telapak tangan maka akan menafsirkan bagian yang biasa nampak ini dengan wajah dan kedua telapak tangan, juga ada yang menambahkan kedua kaki dan juga setengah lengan. Kedua kelompok di atas menguatkan argumennya dengan hadis-hadis Nabi Saw, seperti yang telah penulis deskripsikan pada bahasan sebelumnya.

Sedangkan Ibn Âsyûr dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) melihat teks ayat ini bahwa khimar itu merupakan mode pakaian yang sudah biasa dipakai pada saat itu, hanya cara pemakaiannya tidak sesuai yakni dijulurkan ke belakang sehingga dada wanita yang merupakan aurat itu terlihat. Ayat ini menurut penulis dipahami kedua tokoh sebagai koreksi pakaian yang ada saat itu dan bukan bermaksud menetapkan bahwa khimar itu sebagai kewajiban. Sebagaimana diketahui, masalah pakaian adalah masalah



tradisi dan kebiasaan bukan masalah ibadah. Kemudian perintah *'tidak boleh menampakkan perhiasan kecuali yang biasa tampak'* bagian yang biasa tampak ini ditafsirkan Ibn Asyûr dengan wajah, kedua telapak tangan, kedua kaki dan juga rambut. Adapun Al-'Asymâwi memang tidak memberikan keterangan mengenai bagian yang biasa nampak ini, akan tetapi yang Al-'Asymâwi tegaskan bahwa menurutnya rambut wanita bukanlah aurat. Mengenai hal ini telah diketahui pula bahwa mufassir terdahulu pun berbeda pendapat mengenai bagian yang biasa nampak, yang mana lebih tegasnya bahwa hal ini juga merupakan perbedaan pendapat antar manusia yang dikatakan dalam keadaan dan waktu mereka. Disimpulkan ini bukanlah merupakan hukum agama yang jelas dan pasti. Pun hadis yang mengatakan bahwa *'apabila wanita telah haid maka tidak lagi wajar terlihat darinya kecuali wajah dan kedua telapak tangan'* yang biasa digunakan sebagai dalil batasan aurat oleh ulama terdahulu hanyalah hadis ahad yang menurut Al-'Asymâwi hanya dapat digunakan sebagai dalil penguat bukan sebagai dalil penentu



sesuatu menjadi wajib atau haram.

Ketiga, perbedaan pendapat pada ayat jilbab (QS. Al-Ahzâb[33]: 59 Ulama terdahulu berbeda pendapat mengenai apa makna dari perintah menjulurkan jilbab dalam ayat ini, ada yang berpendapat bahwa maksud menjulurkan jilbab adalah dengan menutup wajah, pun ada juga yang berpendapat bahwa menjulurkan jilbab ini maknanya ialah mengenakan kain labuh yang dipakai di atas pakaian penutup aurat biasa, kain ini menyelimuti seluruh tubuh. Namun, Ulama terdahulu sepakat bahwa ayat ini turun berkenaan dengan terganggunya wanita mukmin ketika ingin buang hajat oleh lelaki tidak bertanggung jawab yang mengira bahwa mereka adalah seorang budak sehingga jilbab pada waktu itu merupakan pakaian yang khusus agar ia mudah dikenal sebagai wanita yang merdeka. Ulama terdahulu menganggap sebab turun ayat ini sebagai hikmah saja sehingga kewajiban menjulurkan jilbab ini tetap berlaku sampai saat ini meskipun sekarang sudah tidak lagi diperlukan adanya pembeda.

Sedangkan kedua tokoh memahami perintah



menjelaskan jilbab ayat ini bukan sebagai kewajiban menutup kepala yang diartikan sebagai jilbab seperti yang dipahami masyarakat umumnya. Ibn Asyûr memahami jilbab dalam ayat ini sebagai sebuah pakaian yang lebih kecil dari jubah namun lebih besar dari kerudung atau penutup wajah, menurutnya bentuk jilbab ini berbeda-beda tergantung adat tiap wanita. Adapun Al-‘Asymâwi memahami jilbab sebagai sebuah gaun besar yang menutupi sekujur tubuh wanita. Kedua tokoh tidak memandang jilbab ini sebagai penutup kepala, karena menurut keduanya penutup kepala adalah khimar bukan jilbab. Sama seperti ulama sebelumnya kedua tokoh juga mengatakan bahwa jilbab ini adalah pakaian paling dekat sebagai tanda bahwa mereka adalah wanita merdeka, karena budak tidak diperkenankan mengenakan jilbab ini. Al-‘Asymâwi menambahkan pendapatnya lagi bahwa sekarang ini semua kegiatan seperti buang hajat, mandi dan keperluan lain tidak lagi dilakukan di luar rumah seperti saat ayat tersebut turun sehingga menurut Al-‘Asymâwi wanita sekarang sudah tidak perlu lagi mengenakan



gaun besar ini. Akan tetapi perintah dari ayat yang terus berlaku sampai sekarang menurut Al-'Asymâwi adalah menjaga kehormatan dan kesopanan.

4. Faktor yang Melatarbelakangi Pandangan Kedua Tokoh

Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) hidup pada abad ke-19 Masehi. Pada masa-masa ini telah terjadi pergantian poros kemajuan dunia yang pada awalnya berada di bawah pengaruh peradaban timur dengan Islam sebagai ujung kekuatannya, setelah itu berganti menjadi pengaruh dari peradaban barat.¹⁸⁴ Penulis menduga bahwa peradaban barat yang mendominasi ke dunia timur tentu sedikit banyak akan mendatangkan implikasi terhadap pola hidup serta cara pandang seseorang terhadap lingkungannya.

Pemikiran Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dipengaruhi tiga gerakan social penting pada masanya. *Pertama,*

184. Haidir Rahman, "Cadar Perspektif Mufasir: Interpretasi Mufasir Salaf Hingga Muta'akhirin Terhadap Ayat 59 Surah al-Ahzab", dalam *Jurnal Diyâ al-Afkâr*, Vol. 5, No. 1, Junii 2017, h. 147



pembaharuan sistem pendidikan Al-Zaitunah. Al-Zaitunah pada masa Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) bukan sekadar universitas yang mengembangkan keilmuan tradisional Islam melainkan juga mengembangkan ide-ide pembaharuan. Adanya majalah Al-Hadira dan jurnal-jurnal keilmuan menjadi ciri utama pengembangan keilmuan yang berorientasi pembaharuan. Universitas ini didukung para aktivis Muslim yang berorientasi pembaharuan. *Kedua*, pembaharuan nasionalis Tunisia, Khairuddin al-Tunisi. Dia politikus yang mendorong kemajuan di Tunisia, diantara sumbangan pentingnya adalah berkembangnya teknik percetakan. *Ketiga*, pembaharuan Jamaluddin Afghani (w. 1897 M) dan Muhammad Abduh (w. 1905 M), Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) sangat antusias terhadap kampanye pembaharuan kedua tokoh modernis tersebut, berkat Muhammad Abduh juga Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) mengenal karya as-Syathibi yakni kitab *al-Muwafaqât* yang berisi kajian *Maqasid as-Syari'ah*. Sehingga karena pengaruh pemikiran pembaharuan inilah ia bertekad untuk menulis sebuah tafsir yang tetap berpegang kepada yang disepakati



Mufassir terdahulu kemudian memperbaiki yang menurutnya kurang dan mengungkapkan ide-ide baru sehingga mampu menjadi penengah antara pihak yang selalu berpegang pada pandangan ulama terdahulu dan pihak yang menolak sama sekali pandangan ulama terdahulu.

Adapun pemikiran Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) sebenarnya juga tidak bisa dilepaskan dari kondisi yang melingkarinya. Berbagai gagasan yang tumbuh subur di Mesir, menjadi inspirasi bagi Al-'Asymâwi (w. 1435 H) untuk memperbanyak gagasan-gagasannya. Walaupun di sana dia juga melontarkan kritik terhadap gagasan yang berkembang di Mesir tersebut. Salah satu gagasan yang ia tentang adalah ideologisasi agama Islam. Al-'Asymâwi (w. 1435 H) yang merupakan seorang ahli dalam perbandingan hukum Islam dan hukum konvensional dan mantan Hakim Agung itu menentang ideologisasi agama Islam yang ada di Negeri Mesir tersebut. Misalnya seperti wajibnya perempuan mengenakan hijab (bahasa sekarang kerudung/jilbab). Ideologisasi agama ini menurutnya akan menggiring agama pada



diktatorisme dan monopoli kemutlakan. Dengan monopoli kemutlakan itu seakan-akan hanya pandangan mereka saja yang benar sementara pandangan selain mereka sama dengan kafir, komunitas mereka saja yang benar dan lainnya adalah kafir. Ideologisasi agama selalu saja tak mampu memilah antar Islam sebagai keyakinan yang bersifat universal dengan sejarah yang merupakan pengalaman konkrit dari manusia. Hal ini juga terjadi pada syari'at. Seperangkat aturan Allah yang namanya syari'at mereka campur-adukkan dengan fikih yang merupakan produk pemikiran manusia. Batasan aurat dan hijab (kerudung) menurutnya masuk dalam ranah fikih yang jika berbeda tidak harus dicap sebagai kafir. Dengan ideologisasi Islam inilah mereka merasa berhak untuk mengatur seluruh kehidupan masyarakat dan mengarahkan setiap orientasi kehidupan sesuai dengan pandangan mereka, dan tidak lupa menyematkan stigma kekafiran atas orang yang bersebrangan ide dengan mereka. Inilah pemikiran orang-orang Mesir yang Al-'Asymâwi (w. 1435 H) kritisi sehingga memunculkan pandangannya tentang hijab ini.



Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) seorang ahli hukum, ahli fiqih dan juga mufassir terutama penafsiran dengan perspektif *maqasid as-Syari'ah*-nya. Sementara Al-‘Asymâwi (w. 1435 H) memiliki konsen di bidang hukum, seorang hakim agung, pernah menjadi jaksa di Mesir sehingga pikiran-pikirannya berangkat dari fenomena yang ia tangani setiap hari, sehingga dalam konteks tertentu ia dapat dikatakan sebagai pemikir yang liberal. Walaupun kedua tokoh ini berbeda zaman (selisih sekitar 45 tahun), dan juga berbeda kota (Ibn Asyûr berasal dari Tunisia dan Al-Asymâwi dari Mesir) namun ada titik temu antara keduanya Ibn Asyûr dengan pendekatan *maqasidi* sedangkan Al-Asymâwi dengan menggunakan praktek-praktek keseharian yang ia alami selama menjadi jaksa dan hakim agung, sehingga terkesan memang pandangan kedua tokoh ini dalam kasus jilbab mungkin tidak sesuai dengan arus utama atau pandangan mayoritas ulama.

5. Kelebihan dari Penafsiran Kedua Tokoh

Adapun kelebihan dari penafsiran kedua tokoh menurut penulis antara lain:



Pertama, pandangan ini merupakan sebuah gagasan yang didedikasikan untuk menjawab tantangan modernitas, banyak riwayat yang menceritakan bahwa para sahabat wanita tidak menutupi wajah mereka, meskipun ada juga yang menutupinya karena mereka meneladani para Ummul Mukminin. Riwayat-riwayat tersebut jelas menggambarkan aturan yang diterapkan di masa Nabi Saw di mana kegiatan wanita masih relative sederhana dan berada dalam kondisi yang amat memungkinkan untuk melaksanakan perintah di atas. Permasalahan muncul ketika kondisi wanita berada dalam kondisi yang mengharuskannya untuk melakukan kegiatan melebihi keadaan sebelumnya, seperti yang kita temui sekarang ini. Wanita masa kini memiliki seribu satu aktifitas. Bahkan tak jarang ada yang terpaksa harus menggeluti pekerjaan yang seharusnya dilakukan kaum pria, misalnya menjadi sopir, kondektur bahkan ojek. Ada juga yang menjadi pemulung, tukang sampah (yang mesti berjuang keras untuk mengendalikan gerobak sampah yang cukup besar). Pekerjaan lain seperti tukang bengkel, kuli bangunan, praktisi mesin, praktisi bisnis, pegawai



negeri, polisi, tentara bahkan astronot bukan lagi monopoli kaum laki-laki. Beragam profesi ini membuat kita menyadari bahwa perbedaan pendapat mengenai batas aurat wanita menjadi amat wajar sekali.

Kedua, pandangan kedua tokoh ini dapat menyaingi pandangan ekstrim yang berpandangan perempuan harus tertutup di rumah, tidak boleh bekerja, berkarir dan berpartisipasi dalam kehidupan publik.

Ketiga, menambah khazanah keislaman terutama dalam bidang tafsir. Pandangan kedua tokoh ini sebagai bukti bahwa tafsir itu bersifat dinamis. Tafsir merupakan hasil pemikiran dari seorang mufassir yang tidak lepas dari situasi dan kondisi yang melingkupinya sehingga memungkinkan adanya perubahan (dinamika). Permasalahan aurat wanita dan jilbab sejatinya memang merupakan permasalahan yang sudah usang, karena telah banyak mufassir yang membahasnya, namun jika dihadapkan dengan perspektif kontemporer mungkin masalah aurat wanita dan jilbab ini masih menyisakan ruang diskusi.



Kedua, rambut yang dibiarkan terbuka tanpa penutup kepala (kerudung/ jilbab) ini dapat dibenarkan, karena sebuah ijhtihad dapat menghapus ijhtihad yang lain yang notabene sama-sama tidak mengikat.

6. Kekurangan dari Penafsiran Kedua Tokoh

Adapun kekurangan dari pendapat kedua tokoh menurut penulis antara lain:

Pertama, Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhmmad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) dalam menafsirkan ayat-ayat tentang aurat QS. Al-Ahzâb [33]: 53, QS. An-Nûr [24]: 31 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 59 keduanya lebih mengedepankan *Asbâb an-nuzûl dibandingkan* keumuman teks ayat. Sehingga hukum yang terdapat dalam ayat menjadi bersifat sementara dan menjadi tidak pasti karena terfokus pada *Asbâb an-nuzûl* ayat yang sifatnya lokal dan terbatas waktu. Inilah yang membuat pendapat ini dipandang lemah oleh para ulama yang meyakini bahwa ayat dengan *Asbâb an-nuzûl*-nya bukan merupakan sebuah sebab akibat yang apabila sebabnya hilang maka hilang pula



hukumnya.

Kedua, apa yang dipandang sebagai alasan/illat oleh kedua tokoh hanya dipandang sebagai sebuah hikmah oleh ulama sebelumnya. Menurut ulama sebelumnya yang dinamakan illat adalah harus berupa sesuatu yang terukur seperti bolehnya mengqashar shalat apabila seseorang melakukan perjalanan dengan jarak tertentu.

Ketiga, pendapat Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) mengenai batasan aurat wanita yang membolehkan terbukanya wajah, kedua telapak tangan, kedua kaki dan juga rambut ini bisa membuat masyarakat awam menjadi kebingungan, menjadi ragu dalam mengamalkan ayat sehingga yang tadinya mengenakan penutup kepala bisa menjadi tidak lagi mengenakannya.

Keempat, pendapat Al-Asymâwi yang hanya mengatakan bahwa rambut wanita bukanlah aurat tanpa memberikan keterangan yang jelas mengenai batasan tersebut mungkin bisa menyebabkan masyarakat awam menjadi kebablasan dalam menentukan batas aurat.

Keempat, pendapat kedua tokoh ini dapat memunculkan peluang bagi pihak-pihak yang



tidak menyukai akan Islam berusaha agar merobohkan Islam dari dalam dengan menggagas sebuah pemahaman baru terhadap syari'at-syaria't Islam yang telah disepakati dengan berargumen berdasarkan adat dan kebiasaan. Menghubungkan wahyu dengan social budaya dari sebuah lingkungan dengan tidak diberikan keterangan yang lebih tegas berkenaan batasan-batasannya akan mengakibatkan sesuatu yang fatal bagi hukum Islam. Terutama jika wacana ini diterima oleh pihak yang memiliki faham liberal.

C. Relevansi Pandangan Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Al-'Asymâwi (w. 1435 H) dalam Konteks Kekinian.

Menurut hemat penulis pandangan yang digagas oleh kedua tokoh mengenai ayat-ayat tentang aurat telah melampaui pandangan-pandangan ulama terdahulu karena memang inilah ciri dari tafsir era kontemporer yakni metode kontekstual yang sebelumnya sudah diperkenalkan oleh Amin al-Kulli (L. 1895 M) dan Fazlur Rahman (w. 1988 M). Metode kontekstual ini digunakan dengan



tujuan agar mampu menjelaskan pesan-pesan Al-Qur'an dengan tidak hanya melihat kondisi social dan kebudayaan masyarakat Arab saat turunnya Al-Qur'an melainkan juga disesuaikan dengan segi social dan kebudayaan masyarakat era modern sekarang ini.

Pada pembahasan ketiga ayat yang dijadikan dalil batasan aurat wanita, Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) berpandangan bahwa wajah, telapak tangan bahkan rambut boleh terlihat. Sedangkan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) berpandangan bahwa rambut wanita bukanlah aurat. Menutup aurat itu wajib dan menutupnya tidak harus dengan jilbab. Kedua tokoh mengembalikan bentuk jilbab kepada adat atau kebiasaan yang meliputi wanita. Bukanlah hal yang baru bahwa keadaan seperti cara-cara berpakaian termasuk dalam kategori adat kebiasaan. Lebih dalam lagi, adat dari suatu masyarakat tidak bisa dipaksakan kepada masyarakat lainnya. Setiap tempat mempunyai standar kesopanan masing-masing yang berbeda dengan tempat lainnya. Dalam konteks masyarakat pedesaan di Indonesia seperti di Kalimantan Tengah misalnya (desa tempat tinggal penulis), wanita terbuka rambut adalah hal



yang biasa dan sopan-sopan saja. Hal ini tidak menjadi alasan laki-laki di desa untuk mengganggu mereka. Juga pakaian dengan model jilbab seperti yang digunakan oleh wanita Indonesia tempo dulu yakni berkebaya dan menggunakan penutup kepala dengan rambut yang masih terlihat, selama dengan berpakaian tersebut wanita tidak diganggu dan kedudukannya tetap terpuji, maka sudah sesuai dengan apa yang dipahami oleh kedua tokoh ini.

Melihat kondisi sekarang khususnya di Indonesia daerah perkotaan model-model jilbab yang bermacam-macam malah banyak yang kembali seperti masa turunnya Al-Qur'an yakni memakai jilbab (kepala tertutup) dengan sisi kanan dan kiri yang dijulurkan kebelakang atau diikatkan ke leher, sehingga bentuk dada tetap terlihat. Kemudian juga karena sekarang jilbab sudah menjadi sebuah trend mode banyak perempuan yang berjilbab tapi tetap pergi ke klub malam dan menggandeng laki-laki yang bukan mahram dan lain sebagainya. Inilah yang ditekankan oleh Al-'Asymâwi (w. 1435 H) khususnya bahwa hakikat berhijab itu adalah tentang pengendalian diri dari syahwat dan dosa, bukan tentang menetapkan model pakaian tertentu.



Penulis menyetujui bahwa menata diri dan pikiran tidak berlaku hanya untuk wanita saja melainkan juga laki-laki, karena tidak sedikit kasus yang perempuannya sudah berjilbab bahkan selebar apapun jilbabnya tetap menjadi korban pelecehan karena lelaki tidak mampu menahan pandangan dan menjaga kemaluannya.

Namun, jika secara global relevankah pandangan kedua tokoh jika diterapkan di Indonesia sekarang ini, maka menurut penulis tidak relevan, pandangan ini tidak sesuai dengan kondisi masyarakat di Indonesia karena secara umum mayoritas masyarakat di Indonesia menganut pandangan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat kecuali muka dan telapak tangan. Perspektif masyarakat umum menilai bahwa wanita yang tidak berjilbab menandakan kurang ilmu agama dan wanita yang berjilbab dipandang lebih sopan daripada yang tidak berjilbab. Sama halnya dengan cadar tidak relevan juga diterapkan di Indonesia karena dinilai masyarakat umum sebagai sesuatu yang berlebihan dalam beragama atau ciri pemahaman Islam yang radikal. Penulis tidak menyetujui pemikiran yang menjadikan besar dan kecilnya jilbab yang dipakai



sebagai standar keimanan seseorang. Penulis sendiri menganut pandangan yang membolehkan terbukanya muka dan telapak tangan seperti yang sampaikan mayoritas ulama bahwa pada kedua bagian itu terdapat anggota-anggota sujud dan karena selama ini yang biasa tampak dari wanita ketika shalat dan haji adalah muka dan telapak tangannya maka sebaiknya redaksi dari *'tidak boleh menampakkan perhiasan kecuali apa yang biasa nampak'* diartikan sebagai kecuali muka dan telapak tangan. Pandangan ini merupakan pandangan mayoritas ulama dan pandangan yang paling kuat menurut penulis karena tidak terlalu ketat dan tidak terlalu longgar.

Pendapat Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) tentu saja tidak lebih banyak dukungannya dibandingkan dua pendapat sebelumnya yakni seluruh tubuh adalah aurat dan seluruh tubuh adalah aurat kecuali muka dan telapak tangan. Namun, pendapat yang ketiga ini patut diapresiasi meskipun banyak terdapat berbagai kekurangan di dalamnya. Tetapi upaya besar dan berani itu sepatutnya diberikan ruang untuk kembali diteliti dan didiskusikan oleh para pakar selanjutnya



sebagai upaya perbaikan. Para ulama tidak selalu berbeda dalam segala hal, seluruh ulama sepakat jika menyangkut permasalahan syari'at, karena pada ranah syari'at hukumnya sudah jelas. Namun para ulama bisa berbeda pandangan dalam masalah fiqih sebab ranah fiqih membolehkan adanya penafsiran atau ijtihad. Berdasarkan hal ini seperti yang telah penulis sampaikan pada bahasan sebelumnya bahwa seluruh ulama sepakat bahwa menutup aurat adalah wajib dan ini syari'at akan tetapi apa saja batasan aurat adalah fiqih sehingga mengenai hal ini ulama berbeda pandangan.

Kepada masyarakat Islam khususnya Indonesia apabila bertemu dengan pihak yang menganut paham ketiga ini, sebaiknya tidak langsung menyalahkan apalagi sampai kafir mengkafirkan antar sesama. Alangkah lebih baik jika memahami terlebih dahulu bagaimana argumentasinya (jalan pikiran) pihak tersebut. Serta tidak diharuskan untuk menyetujui kesimpulan akhirnya, akan tetapi yang terpenting adalah bersikap sopan dan santun kepada sesama saudara yang harus tetap dijaga ketika berbeda pandangan.

Pada pembahasan ini penulis telah memaparkan



bagaimana penafsiran kedua tokoh yakni Ibnu Âsyûr (w. 1393 H) dalam kitabnya *Tafsir Tahrîr wa at-Tanwîr* dan Muhammad Sa'id Al-'Asymâwi (w. 1435 H) dalam kitabnya *Haqiqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadits* mengenai ayat-ayat tentang aurat wanita yakni QS. Al-Ahzâb [33]: 53, QS. An-Nûr [24]: 31 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 59, dan telah diketahui bersama bahwa penafsiran kedua tokoh ini mampu merespon masalah yang membuat warganet bereaksi keras di Indonesia yakni “wanita tidak wajib mengenakan jilbab” seperti yang diutarakan oleh Ibu Sinta Nuriyah.

BAB V

PENUTUP



Dari pemaparan yang telah penulis deskripsikan pada bahasan yang telah lalu maka penulis mengambil simpulan sebagai jawaban terhadap rumusan masalah yakni sebagai berikut:

Ibnu ‘Asyûr dan Muhammad Sa’id Al-’Asymâwi (w. 1435 H) memaknai hijab pada QS. Al-Ahzâb [33]: 53 sebagai sebuah tirai pemisah atau tabir yang memisahkan antara orang-orang mukmin dengan istri-istri Nabi. Hijab dalam ayat ini tidak ada sangkut pautnya dengan model pakaian penutup kepala. Adapun hukum hijab ini disepakati kedua tokoh di atas hanya diberlakukan untuk istri-istri Nabi dan tidak berlaku untuk kaum muslimah lainnya. Adapun pada QS. An-Nûr [24]: 31 kedua tokoh menyepakati bahwa saat ayat ini turun wanita pada masa itu sudah mengenakan khimar. Hanya saja cara pemakaiannya tidak benar sehingga ayat ini turun untuk membenarkan cara



berpakaian itu. Ibnu ‘Asyûr membolehkan terbukanya muka, telapak tangan, kaki dan juga rambut, tentu saja ini berlaku jika dengan menutupnya menimbulkan kesulitan. Sedangkan Muhammad Sa’id Al-’Asymâwi (w. 1435 H) berpandangan bahwa rambut wanita bukanlah aurat. Adapun pada QS. Al-Ahzâb [33]: 59 Ibnu ‘Asyûr memaknai jilbab sebagai pakaian yang lebih kecil dari jubah. Sedangkan Muhammad Sa’id Al-’Asymâwi memaknai jilbab dengan gaun besar yang menutupi sekujur tubuh. Perintah menjulurkan jilbab ini sebagai tanda pembeda bahwa mereka adalah perempuan merdeka.

Adapun perbedaan pendapat dari kedua tokoh adalah Ibnu ‘Asyûr (w. 1393 H) pada ayat perintah menjulurkan jilbab (pakaian yang lebih kecil dari jubah menurut Ibnu ‘Asyûr) ia mengatakan bahwa bentuk jilbab berbedabeda tergantung adat yang meliputi si perempuan. Penulis memahami bahwa model jilbab ini tetap berlaku sampai saat ini namun disesuaikan dengan adat dan kebiasaan si wanita. Sedangkan Al-’Asymâwi (w. 1435 H) memandang bahwa menjulurkan jilbab (gaun besar atau mantel menurut Al-’Asymâwi) tidak berlaku lagi pada zaman sekarang.

Menurut hemat penulis, pandangan kedua tokoh ini tidak sesuai atau tidak relevan dengan kondisi



masyarakat di Indonesia. Secara umum mayoritas masyarakat di Indonesia menganut pandangan bahwa segenap bagian fisik wanita adalah aurat terkecuali wajah dan telapak tangan. Jika pendapat ini diterapkan ditakutkan masyarakat awam menjadi kebingungan dan bahkan terlalu jauh dalam menentukan batas aurat. Perspektif masyarakat umum menilai bahwa wanita yang tidak berjilbab menandakan kurang ilmu agama dan wanita Muslimah yang berjilbab dipandang lebih sopan daripada yang tidak berjilbab. Penulis juga tidak menyetujui pemikiran yang menjadikan besar dan kecilnya jilbab sebagai standar tinggi rendahnya keimanan seseorang. Namun, jika seandainya bertemu dengan seseorang yang menganut pandangan bahwa jilbab tidak wajib bagi muslimah, alangkah lebih baik jika kita memahami argumentasinya terlebih dahulu, dan tidak diharuskan menyetujui kesimpulan akhirnya. Karena yang terpenting adalah meskipun berbeda pendapat tetapi tetap dilakukan dengan santun.



DAFTAR PUSTAKA

al-Alûsi, Mahmud. *Rûh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur`ân al-'Azîm wa Sab' al-Matsânî*, Beirut: Idârah at-Thibâ'ah al-Muniriyah, t.t.

al-Albânî, Muhammad Nasharuddin, *Fatwa Penting Sehari-hari (Ensiklopedi Fatwa Syaikh Albani)*, Terj. Rudi Hartono, Jakarta: Pustaka as-Sunnah, 2009

Amîn, Qâsim. *Tahrîr al-Mar'ah*, al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, t.t.

Al-'Asymâwi, Muhammad Sa'id, *Haqîqat al-Hijâb Wa Hujjiyat al-Hadist*, Mesir: Madbûli ash-Shagîr, 1995.

_____, *Kritik Atas Jilbab*, Terj. Novriantoni Kahar dan Oppie Tj, Jakarta: The Asian Foundation, 2003.



_____, *Nalar Kritis Syari'ah*, Terj. Lutfi Thomafi,
Yogyakarta: LKiS, 2004.

Asy'ari, Mohammad, "Studi Kritis Pemikiran Muhammad Sa'id Al-Asymâwi tentang Hijab dalam kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjîyat al-Hadîts*" Tesis Konsentrasi Syari'ah Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006. Tidak diterbitkan (t.d)

Baidan, Nasaruddin dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016

al-Bukhârî, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail, *Shahih al-Bukhârî*, Kitab Hajji, Bab wewangian yang dilarang bagi orang yang ihram baik laki-laki maupun perempuan. Hadis no. 1707.

Daud, Fathonah K. "Tren Jilbab Syar'i dan Polemik Cadar Mencermati Geliat Keislaman Kontemporer Di Indonesia" dalam *2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars STAI Al-Hikmah Tuban*, Tidak diterbitkan (t.d)



Dickson, “Profil Negara Tunisia”, <http://ilmupengetahuanumum.com/profil-negara-tunisia/>, diakses tanggal 29 Februari 2020.

_____, “Profil Negara Mesir”, <http://ilmupengetahuanumum.com/profil-negara-mesir-egypt/>, diakses tanggal 28 April 2020.

Elida, Mita, “Perempuan dan Aurat dalam Perspektif Hukum Islam (Analisis Tekstual dan Kontekstual dalam Berbusana)” Tesis Konsentrasi Ilmu Syari’ah, Pascasarjana IIQ Jakarta, 2010. Tidak diterbitkan (t.d)

Facruddin, Fuad Mohd. *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta: Yayasan al-Amin, 1984.

al-Ghâli, Balqâsim *Al-Imâm asy-Syeikh al-Jami’ al-A’zam Muhammad ath-Thâhir ibn Âsyûr Hayâtuhu wa Âthâruhu*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996.

El-Guindi, Fadwan. *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan dan Perlawanan, terj. Mujiburrahman* Jakarta: Serambi, 2003.



Halim, Abdul “Epistimologi Ibn ‘Asyur Dalam Kitab Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr”, Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010. Tidak diterbitkan (t.d).

Hanbal, Ahmad bin, *Musnad Ahmad*, Kitab sisa musnad sahabat Anshar, Bab lanjutan musnad yang lalu, Hadis no. 24012

Hosen, Ibrahim dan Nadirsyah Hosen, *Ngaji Fikih Pemahaman tekstual dengan Aplikasi yang Kontekstual*, Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2020.

Hosen, Nadirsyah dalam “Ngaji online bareng Gus Nadir, Perbedaan Syariat dan fikih”. Tidak diterbitkan (t.d)

Ibn Âsyûr, Muhammad ath-Thâhir, *Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Tunisia: ad-Dâr at-Tunisiyah Li an-Nasyr, t.p, t.t.

_____, *Syarh al-Muqoddimah al-Asahiyyah li Syarh al-Marzuqî ‘ala dîwâni al-Hamâsati*, Riyadh: Maktabah dâr al- Minhâj, 1431 H.



Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm*, Beirut: Dâr al-Manâr, 2002.

Ibn al-`Araby, Abu Bakar Muhammad Ibn `Abdillah, *Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.

Ibn al-Manzhûr., *Lisân al-Arab*, Qahira, Mishr: Dâr al-Ma`ârif, t.t.

Ibn Majah, Abu Abdillah Muhammad bin Yazî, *Sunan Ibnu Mâjah*, Kitab Taharah dan Sunah-sunahnya, Bab jika gadis telah haid maka wajib mengenakan kerudung, Hadis no. 647.

Ibn Humaidah, Mahdi, “Muhammad ath-Thâhir ibn `Âsyûr `Alam wa Sîrah”, dalam majalah online *Turess*, <https://www.turess.com/alwasat/126>, diakses tanggal, 29 Februari 2020.

Ibn al-Kaujah, Muhammad al-Jaib, *Syaikh al-Islam al-Imâm al-Akbar Muhammad ath-Thâhir ibn `Âsyûr*; Beirut: Dar Muassasah Manbu` li al-Tauzi, 2004.

Irawan, Prasetyo dkk. *Metode Penelitian*, Jakarta: Universitas Terbuka, 2009.



- Iskandar, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2009.
- al-Jamal, Ibrahim Muhammad, *Fiqh Muslimah Ibadah-Mu'amalah*, Jakarta: Pustaka Amani, 1999.
- Jajuli, M. Sulaeman, *Fiqh Madhzhab 'Ala Indonesia*, Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Al-Khurasany, Ahmad bin Syu'aib, *Sunan An-Nasa'I*, Kitab Manasik Haji, Bab larangan memakai sarung tangan, Hadis no. 2633.
- Komaruddin, *Kamus Riset*, Bandung: Angkasa, 1989.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Agama RI Kementrian, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Kamis Pustaka, 2014.
- Mabrur dalam "Jilbab dalam Al-Qur'an", Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014, tidak diterbitkan (t.d)
- Mahmud, Mani' Abdul Halim *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, PT RajaGrafindo Persada, 2006.



al-Marâghî, Ahmad Musthofa. *Tafsir al-Marâghî*, Beirut: Dar al-Fikr, 1974.

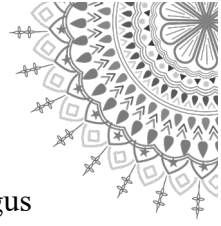
Marfuah, Abidatul “Penafsiran Hadis tentang Jilbab (Perbandingan Penafsiran antara Yusuf Al-Qardhawi dalam Kitab *Al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm* dan Muhammad Sa’id Al-‘Asymâwi dalam kitab *Haqîqat al-Hijâb wa Hujjiyat al-Hadîts*)” Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019, Tidak diterbitkan (t.d).

al-Maudhûdi, Abû al-Alâ, *Purdah and The Status of Women in Islam*, Terj. Achmad Noer. Z, Bandung: Gema Risalah Press, 1993.

Mernissi, Fatimah. *Menengok Kontroversi Peran Wanita dalam Politik*, Terj. M. Masyhur Abadi, Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.

Muchlas, Imam. “Hubungan Sebab Antara Turunya Ayat-ayat dan Adat Kebiasaan dalam Tradisi Kebudayaan Arab Jahiliyyah”, Disertasi PPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1990.

Munthe, Saifuddin Herlambang, *Studi Tokoh Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer*, Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2018



Muthahhari, Murtadha. *On The Islamic Hijab*, Terj. Agus Efendy dan Alwiyah Abdurrahman, Bandung: Mizan, 1990

an-Naisaburi, Al-Imam Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. *Shahîh Muslim*, kitab an-Nikâh, hadis no. 1428

Najiah, Lana, “Implikasi Ragam Qirâ`ât terhadap Penafsiran Ayat-ayat Ahkam (Telaah Tafsir At-Tahrîr wa at-Tanwîr karya Ibnu ‘âsyûr pada Surat Al-Baqarah sampai Al-Mâidah)”, Tesis Konsentrasi Ulumul Qur`an dan Ulumul Hadis, Pascasarjana IIQ Jakarta, 2015, Tidak diterbitkan (t.d)

Qardhawi, Yusuf, *Hadî al-Islâm Fatâwî Mu`âshirah*, Terj. As`ad Yasin, Jakarta: Gema Insani Press, 1995

Al-Qurthubî, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshary, *Al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur`ân*, Beirut: Muasasah ar-Risâlah, 2006.

Sari, Rosa Lita, “Penafsiran Ayat-ayat tentang Jilbab (Studi Komparatif Tafsir Muhammad Quraish Shihab dan Tafsir Muhammad Ali Ash-



Shabuni)”, Skripsi Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin IIQ Jakarta, 2016. Tidak diterbitkan (t.d)

as-Sâ'yis, Muhammad ‘Ali, *Tafsir Âyât al-Ahkâm Muqarrar as-Sanah ats-Tsâlisah*, Mesir: ‘Ali Shubaih, 1953.

Ash-Shabuny, Muhammad Ali. *Rawâi’u al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur`ân*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, t.t.

Shalih, Qomarudin. *Asbâb an-Nuzûl*, Bandung: CV, Diponegoro, 1995.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

_____, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, Jakarta: Lentera Hati, 2018

_____, *Membumikan Al-Qur`an*, Mizan: Bandung, 1999.

Shuqqah, Abu. *Busana dan Perhiasan Wanita menurut Al-Qur`an dan Sunnah* Bandung: al-Bayan, 1998.



As-Sijistani, Abî Dâwud Sulaiman bin Al-Asy'ats, *Sunan Abî Dâwud*, Kitab shalat, Bab Wanita Shalat tanpa mengenakan kerudung. Hadis no. 546.

as-Suyuthi, Jalaluddin. *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, Beirut, Lebanon: Muassasah al-Kutub as-Saqâfiyah, 2002.

Soleh, Irfan, “Aurat Perempuan di Mata Pengkritik Syahrur” Skripsi Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010. Tidak diterbitkan (t.d)

Soekantono, Soerjono *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.

Asy-Syaukani, *Nail Al-Authâr*, Mesir: Al-Halaby, t.t.

Syamsudin, Syahiron *Pemetaan Terhadap Pengkritik Pemikiran Syahrur*, Yogyakarta: el-SAQ, 2008.

Asy-Syinqithy, Muhammad al-Amîn *Tafsir Adhwa al-Bayan fî Idhâh al-Qur`an bi al-Qur`an*, t.t: Dâr al-Fawâid, t.t.

Syibromalisi, Faizah Ali dan Jauhar Azizi, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, Lembaga Penelitian



UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

Thalib, Sayuti. *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: UI Press, 1986.

ath-Thabarî, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Tafsir ath-Thabarî*, t.t: Dâr Hijr Lithibâ'ah wa an-Nasyr, 2001.

at-Tirmidzi, Muhammad bin Isa, *Sunan At-Tirmidzi*, Kitab Shalat, Bab tidak diterima shalat wanita selain berkerudung, Hadis no. 344.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.

Winarto, *Ilmu Pengantar Ilmiah Dasar Metode Teknik*, Bandung: Trasinto, 1978.

Yanggo, Huzaemah T., *Fiqih Perempuan Kontemporer*, Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2001.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Quran Karim*, Jakarta: PT. Hida Karya Agung, 2004.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: yayasan Obor, 2004.



Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam Vol. 8 No. 1 April 2019.

Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum, Vol. 17 No. 1 Juli 2019.

Jurnal Penelitian Medan Agama Vol. 9, No. 2, 2018.

Jurnal Sosiologi Reflektif, Vol. 13, No. 1, Oktober 2018

Jurnal Sosial, Politik, Kajian Islam Dan Tafsir, Vol. 1, No. 2, Desember 2018

Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah Vol. 16 No. 1 Tahun 2018

Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan,
Vol. 18, No. 1, Juni 2018

Jurnal al-Turath, Vol. 2, No. 2; 2017

Jurnal Diyâ al-Afkâr, Vol. 5, No. 1, Juni 2017

Jurnal an-Nuha, Vol. 4, No. 2, Desember 2017

Istinbath Journal of Islamic Law, Vol. 16, No. 22,
Desember 2017

Jurnal Al-Maiyyah, Vol. 9 No. 2 Juli-Desember 2016

Jurnal al-Adyân, Vol. 1, No. 2, Desember 2015



LAMPIRAN

Model jilbab yang digunakan wanita Indonesia dari masa ke masa:



Gambar 1: Foto sekitar tahun 1903. Sumber KITLV



Gambar 2: Perempuan dan laki-laki di Pantai Barat Sumatera.



Foto sekitar tahun 1885

Gambar 3: Rahmah El Yunusiyah di Kuala Simpang, Aceh pada tahun 1929



Gambar 4: Ida Royani (aktris Senior) berjilbab dan Benyamin Sueb, Foto sekitar tahun 1978-an.



Gambar 5: Wisuda IIQ Jakarta ke-I, tahun 1981



Gambar 6: Grup Qasidah Nasyida Ria, Populer tahun 1990-an



Gambar 7: Model jilbab era 4.0



Gambar 8: Model jilbab 4. 0



Gambar 9: Model jilbab syar'i era 4.0



TENTANG PENULIS



Maria Ulfah, Tempat, Tanggal Lahir, Bapinang Hulu, 17 Desember 1996. Putri pertama dari Bapak Luqman Edi Subara dan Ibu Djaliah. Pengalaman pendidikan SDN 2 Satiruk, Kalimantan Tengah tahun 2002-2008, Madrasah Tsanawiyah Sabilal Muhtadin, Kalimantan Tengah tahun 2008-2011, Madrasah Aliyah Al-Falah 2 Nagreg, Bandung tahun 2011-2014. Kemudian melanjutkan pendidikan S1 di Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Dakwah tahun 2014-2018 dan menyelesaikan Program Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta pada tahun 2020 dengan prodi yang sama.



Adapun prestasi yang pernah diraih diantaranya, Juara II Tilawah Golongan Anak-Anak pada MTQ tingkat Provinsi Kalimantan Tengah pada tahun 2010. Juara I Tilawah Golongan Anak-Anak pada STQ Provinsi Kalimantan Tengah pada tahun 2011. Juara III Tilawah Golongan Remaja MTQ tingkat Provinsi Kalimantan Tengah tahun 2012. Juara II Tilawah Golongan Remaja pada STQ Provinsi Kalimantan Tengah pada tahun 2013. Juara III Tilawah Golongan Remaja MTQ tingkat Provinsi Kalimantan Tengah tahun 2014.