

PENAFSIRAN QASIM
AMIN TENTANG HIJAB

Elya Munfarida

STAIN Purwokerto

lia.keysa@gmail.com

Abstrak: *Persinggungan Arab Islam dengan kolonialisme dan modernitas melahirkan dinamika intelektual Arab Islam yang menandai satu fase kebangkitan Islam yang berpretensi untuk melakukan reinterpretasi tradisi Islam. Qasim Amin sebagai salah satu tokoh kebangkitan Islam juga berupaya untuk menafsirkan kembali ajaran dan tradisi Islam, terutama yang terkait dengan perempuan, dengan mengakomodir pemikiran-pemikiran dan budaya modern. Berbasis pada kritiknya terhadap pemakaian niqab dan burqa yang dianggap sebagai praktik hijab yang berlebihan dan justru mensubordinasi perempuan, Amin berupaya untuk memaknai kembali tradisi hijab tersebut dengan mengkaji historisitas hijab, menggali kembali teks-teks al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang perempuan dan hijab, penafsiran para ulama terhadap kedua teks tersebut, nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar dari syari'at Islam yang melandasi legislasi Islam, serta pemikiran feminisme liberal. Dalam konteks hijab, Amin menawarkan model hijab syar'i (moderat) yang tidak menutup seluruh tubuh perempuan dan menyisakan bagian muka dan kedua telapak tangan dalam kondisi terbuka. Secara teologis, model ini justru sesuai dengan teks-teks al-Qur'an dan hadis yang membolehkan perempuan memperlihatkan kedua bagian itu, karena dalam sejarah manusia keduanya sangat penting untuk melakukan aktivitas sehari-hari baik dalam ruang privat maupun publik. Sementara secara sosial, hijab syar'i lebih sesuai dengan syari'at Islam terutama terkait dengan prinsip kemudahan, karena lebih memungkinkan perempuan untuk bisa terlibat baik dalam urusan domestik maupun publik secara lebih mudah dan leluasa. Kemudahan dalam partisipasi sosial ini akan berdampak secara signifikan bagi peningkatan kualitas intelektual dan kesejahteraan sosial perempuan. Secara makro, partisipasi perempuan yang lebih luas dalam ranah publik akan berkontribusi penting bagi pencapaian progresi bangsa, sehingga bangsa-bangsa Arab mampu mencapai kemajuan seperti yang telah dicapai oleh bangsa-bangsa Barat.*

Abstract: *Intersection between Islamic Arab with colonialism and modernity make Islamic Arab intellectual dynamics that mark the Islamic revival phase that pretend to perform a reinterpretation of Islamic tradition. Qasim Amin as one of the leaders of Islamic resurgence has also sought to reinterpret the teachings and traditions of Islam, especially those related to women, to accommodate the ideas and modern culture. Based on his criticism of the use of the niqab and burqa that is regarded as excessive and practice of hijab, actually it is a practice of subordinating women. Amin attempted to re-interpret the hijab tradition by examining the hijab historicity, dig up the texts of the Qur'an and hadiths that talk about women and hijab, the interpretation of the scholars of the two texts, the values and principles of Islamic Shariah underlying Islamic legislation, as well as the idea of liberal*

feminism. In the context of hijab, Amin offers hijab syar'i models (moderate) that do not cover the entire female body and leaves the face and both palm of the hands in an open condition. Theologically, this model precisely in accordance with the texts of the Qur'an and the Hadith which allow women shows both that part, because in human history are both very important to perform daily activities in both the private and public spaces. While socially, hijab syar'i more in line with Islamic Shari'ah principles, especially related to convenience, since it allows women to be involved in both domestic and public affairs more easily and freely. The ease in social participation will significantly impact to the improvement of the quality of the intellectual and social well-being of women. At the macro level, the wider participation of women in the public sphere will contribute significantly to the achievement of the progression of the nation, so that the Arabs are able to achieve such progress that has been achieved by Western nations.

Kata Kunci: Penafsiran, Seklusi Perempuan, Hijab Syar'i.

A. PENDAHULUAN

Perjumpaan Arab Islam dan kolonialisme melahirkan beragam respon di kalangan intelektual yang pada gilirannya memunculkan satu fase baru yang disebut Ibrahim M. Abu-Rabi sebagai kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*). Kebangkitan ini ditandai dengan munculnya dinamika intelektual Muslim sebagai respon atas penetrasi modernitas yang dibawa kolonialisme dalam semua aspek kehidupan umat Islam baik dalam bidang agama, sosial, politik, budaya, ekonomi, dan lain-lain.

Berbagai upaya rekonstruksi dan reinterpretasi ajaran Islam dilakukan sebagai manifestasi kesadaran intelektual yang baru terkait tentang relasi masyarakat dan agama, kultur populer dan elite, dan peran kaum intelegensia dalam negara/bangsa modern atau sekuler,¹ sehingga melahirkan konsep-konsep baru dalam diskursus Arab Islam seperti konsep tradisi (*turas*), kemunduran Arab/Islam, renaissans (*nahdah*), Westernisasi, modernisasi/ modernitas, otoritas, rekonstruksi, kritik, dan lain-lain.²

Berbagai konsep di atas lahir sebagai upaya untuk mensintesis ajaran-ajaran Islam dengan pemikiran-pemikiran modern. Sumber-sumber dan ide-ide Barat diakomodir untuk merekonstruksi tradisi Islam, sehingga bisa hadir sebagai *frame of reference* bagi masyarakat Islam dalam determinasi sosial dan budaya modernitas. Gerakan ini kemudian melahirkan beberapa intelektual yang memiliki kesadaran kritis untuk melihat kembali tradisinya dengan menggunakan perspektif Barat. Hal ini, misalnya, seperti yang dilakukan oleh Qasim Amin yang menerima ide-ide westernisasi, seperti kesetaraan dan emansipasi perempuan, untuk

¹Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996), hlm. 5

² *Ibid.*, hlm. 3.

memaknai kembali tradisi Islam tentang perempuan. Qasim Amin, misalnya, justru memanfaatkan teori-teori Barat terutama feminisme liberal untuk mengafirmasi kesetaraan dan hak-hak publik perempuan dengan tetap berpijak pada tradisi Islam.

Dalam konteks ini, ekspresi intelektual renaisans Islam, menarik untuk dielaborasi lebih dalam, karena memiliki kekhasan dan keunikan baik dalam mensintesis Islam dan ide-ide modernitas maupun artikulasi intelektual mereka dalam mengapropriasikan ide-ide Barat tersebut dalam konteks Arab Islam. Dalam hal ini, Qasim Amin merupakan salah satu representasi intelektual renaisans Islam yang berupaya mengkritisi tradisinya terutama terkait dengan persoalan perempuan dan merekonstruksinya dalam konseptualisasi yang baru. Tokoh ini menarik untuk dikaji karena beberapa orientalis menyebutnya sebagai bapak feminisme Arab pertama.

Tulisan ini berpretensi untuk mengkaji salah satu pemikirannya yang saat itu cukup kontroversial, karena dipandang bertentangan dengan keyakinan dan pandangan ortodoksi, yakni kritiknya terhadap hijab yang berlebihan (*niqab* dan *burqa*). Praktik hijab seperti ini merupakan praktik religius yang dipandang Amin sangat membelenggu dan membatasi kebebasan perempuan di ruang publik. Alih-alih untuk menjaga moralitas masyarakat, praktik hijab ini justru dijadikan dalih untuk mensubordinasi perempuan dengan membatasi aktivitasnya di ruang domestik dan sekaligus merenggut hak-hak eksistensialnya untuk mendapatkan pendidikan formal dan bekerja di ruang publik.

B. GENEALOGI INTELEKTUAL QASIM AMIN

Persinggungan Arab Islam dengan modernitas pada abad 19 dan 20 yang direpresentasikan oleh kolonialisme, memunculkan ketegangan di dunia Islam. Bassam Tibi menganggap perjumpaan ini tidak hanya sekedar perbenturan dua universalime atau perbenturan peradaban (*clash of civilizations*), meminjam istilah Samuel P. Huntington, tapi justru perang peradaban (*war of civilizations*) karena adanya kompetisi berbagai pandangan dunia yang digunakan sebagai kerangka pemaknaan realitas.³ Dengan pemaknaan ini, di samping masing-masing peradaban dianggap memiliki pandangan dan klaim sendiri yang bersifat universal yang dipakai sebagai *frame of reference* dalam memaknai dunia, juga ada persaingan untuk melakukan hegemoni dan mendapatkan penerimaan publik agar pandangan dunianya diterima atau bahkan mempenetrasi peradaban lainnya.

³ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley; University of California Press, 1998), p. 15-16.

Beragam respon muncul yang pada gilirannya menciptakan dinamika intelektual Arab yang menurut Ibrahim M. Abu-Rabi' menandai satu fase penting dalam sejarah intelektual Arab yang disebut kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*).⁴ Disebut kebangkitan Islam, karena pada masa ini penetrasi Barat terjadi secara masif dalam berbagai bidang tidak hanya pada wilayah politik, tapi juga sosial, kultural dan religius. Hal ini mendorong para intelektual untuk mencurahkan semua energinya untuk melakukan reinterpretasi maupun rekonstruksi ajaran-ajaran Islam dalam semua aspek. Dalam fase ini, berbagai isu dan konsep muncul dalam diskursus intelektual Arab modern, seperti konsep tradisi (*turas*), kemunduran Arab/Islam, renaissans (*nahdah*), Westernisasi, modernisasi/modernitas, otoritas, rekonstruksi, kritik, dan lain-lain.⁵ Konsep-konsep tersebut muncul sebagai refleksi intelektual atas realitas Arab modern yang bersinggungan dengan modernitas dan kolonialisme, yang kemudian memunculkan beragam pertanyaan terkait tentang relasi masyarakat dan agama, kultur populer dan elite, dan peran kaum intelegensia dalam negara/bangsa modern atau sekuler.⁶

Dengan nada yang sama, M. Arkoun menegaskan bahwa perjumpaan dunia Arab dan Barat menciptakan ekspresi intelektual Arab dan Muslim yang baru yang terefleksikan dalam orientasi linguisitik, filosofis, psikologis dan sosio-kultural dalam dunia Arab modern. Lebih lanjut, Arkoun menyatakan bahwa modernitas pada level filosofis berdampak pada munculnya corak pemikiran filosofis yang dicirikan dengan daya kritis, inovasi, dan orientasi futuristik.⁷

Respon ini, menurut Albert Hourani, sekaligus menunjukkan adanya krisis intelektual, sosial dan religius di dunia Arab⁸ yang mendorong para intelektual untuk melakukan sintesis antara tradisi Islam dengan modernitas dan produk pemikirannya. Kontinuitas epistemik ini terepresentasikan dalam tiga konsep yang mewakili progresi pemikiran Arab pada awal abad 19 sampai sekarang, yakni *nahdah* (renaisans), *sawrah* (revolusi); dan '*awdah* (kembali ke asal).⁹ Di antara ketiga konsep gerakan di atas, *nahdah* merupakan bentuk kebangkitan yang bersifat eklektis yang meminjam sumber-sumber Barat dalam merekonstruksi tradisi Islam.

⁴ Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins ...*, hlm. 1.

⁵ *Ibid.*, hlm. 3.

⁶ *Ibid.*, hlm. 5.

⁷ M. Arkoun, *Arab Thought* (New Delhi: S. Chand and Company, 1988), hlm. 78-79.

⁸ A. Hourani, *Islam in European Thought* (New York: Cambridge University Press, 1991), hlm. 109.

⁹ *Nahdah* adalah gerakan yang berupaya menjaga dan merevitalisasi eksistensi nalar Islam dengan menegaskan kontinuitas dengan tradisi lama dan sekaligus juga meminjam atau mengakomodir referensi Barat; *thawrah* adalah gerakan yang menandai munculnya *nation-state* dalam rangka resistensi dominasi politik dan ekonomi Barat; dan '*awdah* adalah gerakan yang berusaha menterjemahkan Islam sebagai sebuah ideologi politis yang menunjukkan adanya konfrontasi antara status quo dari kalangan sekuler dan militer dengan gerakan-gerakan Islamis yang membawa banner "*true religion*". Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins...*, hlm. 9.

Meski, menurut Bernard Lewis, sikap ini terkadang memunculkan ambivalensi terkait dengan penerimaan terhadap modernitas dan penolakan terhadap ide-ide westernisasi,¹⁰ namun penilaian tersebut tidak dapat digeneralisasi, karena ada juga intelektual Arab yang juga menerima ide-ide westernisasi, seperti kesetaraan dan emansipasi perempuan, untuk memaknai kembali tradisi Islam tentang perempuan. Qasim Amin, misalnya, justru memanfaatkan teori-teori Barat terutama feminisme liberal untuk mengafirmasi kesetaraan dan hak-hak publik perempuan dengan tetap berpijak pada tradisi Islam.

Kecenderungan di atas, seperti *nahdah*, juga terjadi di Mesir ketika mengalami kolonialisme Inggris. Beberapa kalangan elit terdidik muncul dan mendapatkan kesempatan untuk menempuh sistem pendidikan Inggris yang memiliki karakter dan konten yang berbeda dengan pendidikan lokal Mesir. Salah satu tokoh yang merupakan hasil dari perjumpaan kolonialisme dengan Islam di Mesir adalah Qasim Amin, yang kemudian dipandang beberapa intelektual sebagai bapak feminisme Arab. Hampir semua studi yang mengkaji tentang gerakan reformasi di Arab dan Mesir khususnya serta kajian tentang perempuan di Arab dan terutama Mesir, pasti akan menyebutkan nama Qasim Amin sebagai salah satu tokoh yang berpengaruh dalam gerakan reformasi Mesir (gerakan *nahdah*).

Beberapa karyanya, terutama *Tahrir al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-Jadidah*,¹¹ menunjukkan posisi Qasim Amin sebagai salah satu eksponen gerakan renaisans Arab Islam terutama dalam hal pembelaan terhadap kebebasan dan hak-hak perempuan baik dalam lingkup keluarga maupun masyarakat. Perhatiannya yang besar terhadap persoalan-persoalan perempuan tersebut, menjadikan Qasim Amin disebut sebagai pioner munculnya feminisme Arab.¹² Hal ini menunjukkan peran yang signifikan yang diperankan oleh Qasim Amin dalam diskursus feminisme Islam yang pada gilirannya mempengaruhi perkembangan wacana feminisme di Arab khususnya maupun di dunia Islam pada umumnya. Ini yang kemudian memunculkan banyaknya kajian-kajian yang memberikan perhatian utamanya pada pemikiran feminis Qasim Amin.

¹⁰ Bernard Lewis, *What Went Wrong, the Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 73.

¹¹ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t) dan *Al-Mar'ah al-Jadidah* (Kairo: t.p., 1900). Kedua kitab ini kemudian dikumpulkan dengan pandangan-pandangan Qasim Amin yang lain oleh Muhammad Imarah dalam *Qasim Amin, Al-A'mal al-Kamilah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1977).

¹² Dalam salah artikelnya, Margot Bardan menganggap Qasim Amin sebagai penggagas feminisme Islam, karena dalam beberapa karyanya ia membangun argumentasi yang komprehensif untuk menegaskan kesetaraan gender dan kebebasan perempuan baik di ruang domestik maupun di ruang publik. Margot Bardan, "Women, Qasim Amin, and the Rise of Feminism", dalam *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009).

Terlahir di Alexandria tanggal 1 Desember 1863, Qasim Amin berasal dari kalangan aristokrat Turki Usmani. Ayahnya, Muhammed Bey Amin Khan, adalah seorang gubernur Kurdistan sebelum ia pindah bersama keluarganya ke Alexandria Mesir, tempat Amin lahir. Di Mesir, ayahnya bekerja sebagai komandan pasukan Khedive Ali Pasha. Ia juga menguasai sejumlah tanah feodal yang luas di Alexandria dan Mesir. Sementara ibunya adalah putri dari Akhmad Bey Khattab, salah satu anggota keluarga Muhammad Ali Pasha. Qasim tercatat sebagai keturunan Bey baik secara paternal maupun maternal.¹³

Sebagai keturunan aristokrat, Amin mendapatkan kesempatan pendidikan di sekolah-sekolah yang paling prestise di Mesir. Dia menempuh pendidikan dasar di Alexandria, kemudian diteruskan dengan pendidikan persiapan di Kairo pada tahun 1875. Kurikulum yang digunakan di kedua sekolah tersebut adalah kurikulum yang sudah disesuaikan dengan kurikulum Eropa. Pada tahun 1881, dia mendapatkan gelar sarjana hokum dari sekolah Khedival dan merupakan salah satu murid yang memperoleh beasiswa pemerintah untuk melanjutkan pendidikan di University de Montepellier di Perancis yang berlangsung selama empat tahun.¹⁴

Setelah selesai menempuh pendidikannya, Amin menjadi bagian dari kelas pegawai kerajaan. Pada tahun 1885, dia menjadi anggota juri di pengadilan campuran, sebuah sistem peradilan yang dipengaruhi oleh sistem Barat. Sistem ini, yang dibentuk 10 tahun sebelum penunjukan Amin, diciptakan dengan mengkombinasikan sistem peradilan Napoleonik dan hukum Islam. Oleh karena itu, anggota tidak hanya berasal dari kalangan Islam, Mesir, tapi juga dari Barat seperti Inggris, Austria, Jerman dan Perancis yang justru mendominasi dalam menentukan juri-juri lokalnya. Selanjutnya, karir Amin semakin sukses di lembaga peradilan ini, yang kemudian mengantarkannya bekerja di kantor pemerintah Mesir bagian persoalan-persoalan hukum. Pada tahun 1889, ia ditunjuk sebagai hakim Mesir di pengadilan nasional.¹⁵

Di samping sebagai hakim, Amin juga seorang intelektual yang menulis dan menghasilkan beberapa karya yang cukup monumental yang mewarnai diskursus tentang perempuan di Mesir. Tahun 1894, ia menulis *Les Egyptiens, Response a M. le duc D'Harteourt* yang ditulis sebagai respon terhadap kritik Harteourt tentang kehidupan dan perempuan Mesir. Dalam buku ini, Amin tidak membela perempuan Mesir, tapi melakukan pembelaan akan perhatian Islam terhadap perempuan. Pada tahun 1899, ia menulis *Tahrir al-Mar'ah* dan tahun 1900 menulis *al-Mar'ah al-Jadidah* yang keduanya berisi tentang kondisi

¹³ Wikipedia, "Qasim Amin", di http://en.wikipedia.org/wiki/Qasim_Amin.

¹⁴ *Ibid.* Nergiz Mazid, "Western Mimicry or Cultural Hybridity: Deconstructing Qasim Amin's "Decolonized Voice", dalam *The American Journal of Islamic Sosial Science*, 19:4, hlm. 53.

¹⁵ *Ibid.*

perempuan Mesir, kritik terhadap keterbelakangan perempuan serta reinterpretasinya terhadap ajaran dan tradisi Islam terutama tentang perempuan.¹⁶

Dengan latar belakang pendidikan di lembaga yang dipengaruhi atau menggunakan kurikulum Barat serta karier di instansi yang diintervensi oleh pengaruh dan hukum Barat, tentu sangat mempengaruhi konstruksi pemikiran Amin yang terepresentasikan dalam karya-karyanya di atas. Dalam berbagai kesempatan, ia menyatakan bahwa Barat seharusnya dijadikan sebagai model yang harus diikuti oleh masyarakat Mesir agar bisa mencapai kemajuan seperti yang dialami oleh negara-negara Barat. Berbagai aturan dan tradisi Barat perlu diimitasi sehingga bangsa dan masyarakat Mesir bisa menjadi bangsa dan masyarakat yang maju dan beradab dan pada gilirannya menjadi bangsa yang dominan dan superior.

Di samping itu, Amin juga menggunakan argumentasi modernis Islam dalam menjalankan reformasi gendernya untuk membebaskan perempuan Mesir dari dominasi kekuasaan patriarki. Gerakan ini tidak hanya dipandang semata-mata sebagai reformasi gender saja, tapi juga merupakan bagian dari reformasi religius dan regenerasi nasional.¹⁷ Dalam hal ini, Margot Badran menegaskan bahwa munculnya feminisme Arab merupakan hasil persimpangan antara diskursus Arabisme dan Islam, antara diskursus feminisme dan nasionalisme, serta antara feminisme nasional dari negara-negara Timur yang terjajah dan feminisme internasional yang didominasi Barat.¹⁸ Deskripsi ini menunjukkan bahwa feminisme Arab Islam, yang salah satunya diwakili oleh pemikiran Qasim Amin, merupakan hasil interseksi antara ke-Arab-an, Islam, nasionalisme, feminisme dan kolonialisme.

Sementara bagi Edward Said, penggunaan paradigma Barat (modernitas) dalam menilai dan mengkritik bangsa Mesir ini, menunjukkan adanya reproduksi orientalisme yang disebut sebagai “*a style of thought based upon ontological and epistemological distinction between ‘the Orient’ and ‘the Occident’*”.¹⁹ Pemaknaan ini mengisyaratkan beberapa hal. Pertama, adanya oposisi biner antara Timur dan Barat dengan basis ontologis dan epistemologisnya masing-masing. Kedua, karena bersifat oposisional, maka keduanya memiliki basis yang tidak hanya berbeda tapi juga berlawanan. Ketiga, sebagai kelanjutan dari pemaknaan yang kedua, maka ada dimensi superioritas dan inferioritas dari kedua kubu oposisi tersebut. Keempat, karena ada superioritas dan inferioritas, maka ada dominasi dari salah satu kubu yang kemudian menjadikan dirinya sebagai pusat (*axis*) di mana yang marginal harus

¹⁶ Margot Badran, *Feminist, Islam, and Nation, Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 1995), hlm. 18. Wikipedia, “Qasim Amin”, di http://en.wikipedia.org/wiki/Qasim_Amin.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 18-19.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 223.

¹⁹ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), hlm. 2.

mengorientasikan dirinya dan menirunya (mimikri).

Dengan pemaknaan di atas, Barat memandang timur sebagai sebagian diimajinasikan dan sebagian lagi riil. Dalam posisi ini, ke-Timur-an tidak sepenuhnya merupakan realitas yang riil tapi juga sesuatu yang diimajinasikan oleh Barat untuk menegaskan eksistensinya dan superioritasnya. Dalam pengertian ini, kolonialisme tidak hanya semata-mata dimaknai dalam pengertian spasial-fisik tapi juga ideologis psikis. Kedua wilayah tersebut sama-sama penting untuk menjaga agar kekuasaan kolonial bisa tetap terpelihara.

Said menjelaskan bahwa dengan orientalisme, Timur (*the Orient*) harus dipahami dan direstrukturisasi baik secara fisik maupun ideologis dengan *framework* dan istilah-istilah Barat.²⁰ Selanjutnya tubuh politik, sosial, dan pengetahuan akademik yang ter-Barat-kan akan berkembang dan mempenetrasi, mendominasi dan menguasai otoritas atas Timur.²¹ Timur pada gilirannya menjadi Timur yang ‘terdefiniskan’, bukan Timur yang didefinisikan dan diartikulasikan oleh Timur itu sendiri.

Karena bersifat ideologis, proses kolonisasi kesadaran ini dilakukan melalui lembaga-lembaga non-represif, meminjam istilah Louis Althusser apparatus non represif, seperti lembaga pendidikan, pengadilan, media, dan lain-lain. Sementara, eksistensi institusi dan tradisi lokal dianggap stagnan dan tidak progresif, sehingga perlu direformasi sesuai dengan konsep dan standar Barat. Dalam konteks ini, Mazid mengutip the Earl of Cromer yang menyebut Islam sebagai sistem sosial yang gagal dan mengklaim bahwa “(t)he special aptitude shown by the Englishmen in the government of the Oriental races...(is the) most effective and beneficent instrument for the gradual introduction of the European civilization to Egypt”.²²

Kecenderungan orientalis ini juga meresapi kesadaran Amin yang terepresentasikan dalam pemikiran-pemikirannya yang berorientasi Barat. Kemajuan Mesir hanya bisa dicapai kalau mengikuti langkah-langkah progresif Barat. Berbagai institusi yang ada harus direformasi dan direstrukturisasi sesuai dengan standar institusi-institusi Barat. Dengan mengutip teori *survival* dari Darwin, Amin menyatakan bahwa jika orang-orang tidak melakukan modernisasi seperti yang dilakukan oleh Eropa, maka mereka tidak akan berhasil berkompetisi dengan Barat dan bertahan dan bahkan akan tenggelam atau hilang (*the fittest the survival*).²³

Dalam konteks reformasi ini, ia terlibat di pengadilan campuran dan nasional dan menjadi

²⁰ *Ibid.*, hlm. 2-3.

²¹ *Ibid.*, hlm. 3

²² Nergiz Mazid, "Western Mimicry...", hlm. 52-53.

²³ *Ibid.*

hakim di pengadilan nasional yang mengintegrasikan hukum Barat dengan hukum Islam. Selain itu, ia juga menegaskan pentingnya emansipasi perempuan di ruang publik agar dapat mengakses pendidikan sehingga bisa berkualitas dan memberikan dampak positif bagi kemajuan masyarakat dan negara. Dengan mengkomparasikan perempuan Mesir dan perempuan di Barat yang memiliki kebebasan beraktivitas di ruang publik, Amin memandang adanya korelasi positif antara kemajuan negara dengan partisipasi perempuan. Di samping itu, kalau perempuan terdidik, maka mereka bisa menciptakan generasi yang lebih berkualitas dan pada gilirannya akan menciptakan masa depan negara yang lebih maju seperti yang dialami Barat.²⁴

Beberapa pemikiran Amin di atas menunjukkan kuatnya pengaruh Barat dalam konstruksi pemikirannya sehingga ia menjadikan Barat sebagai rujukan utama untuk mencapai kemajuan. Inferioritas Mesir (Timur) hanya dapat diatasi dengan mekanisme-mekanisme seperti yang ditempuh dan dilakukan oleh Barat sebagai modelnya. Dalam pengertian ini, Amin tampaknya mereproduksi dan mengartikulasikan kembali visi kolonialisme dan imperialisme untuk menjadikan Timur sebagai subyek yang beradab (*civilized*), seperti kritik yang dinyatakan oleh Leila Ahmed terhadap Amin yang menyebutnya sebagai mimikri kolonial.²⁵

Namun demikian, menurut Mazid, elaborasi lebih dalam terhadap konstruksi pemikiran Amin terutama tentang perempuan akan menampilkan kecenderungan yang lebih kompleks daripada hanya sekedar dipandang sebagai reproduksi kolonialisme. Meski ia menggunakan perspektif Barat, namun Amin tetap mendasarkan pemikirannya pada ajaran-ajaran Islam. Sebagai salah satu murid yang mengembangkan pemikiran Muhammad Abduh, Amin berupaya mengintegrasikan ajaran-ajaran Islam dengan pemikiran Barat.²⁶ Dengan pemaknaan ini, maka pemikiran-pemikiran Amin tidak sepenuhnya reproduksi atas pemikiran dan pandangan Barat atau orientalis, namun produksi pemaknaan baru atas ajaran Islam berbasis realitas yang dihadapi dan pemikiran Barat.

C. HIJAB DAN SEKLUSI PEREMPUAN

Dalam proyek politiknya untuk membangun Mesir yang maju seperti Barat, Amin menekankan pentingnya pemberian kesempatan yang luas bagi perempuan untuk

²⁴ Qasim Amin, *Tahrir...*, hlm. 64.

²⁵ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), hlm. 167-168.

²⁶ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (New York: Cambridge University Press, 1993), hlm. 166.

berpartisipasi di ruang publik, karena kemajuan suatu bangsa hanya bisa dicapai oleh adanya partisipasi dan kontribusi bersama antara laki-laki dan perempuan. Berbasis asumsi ini, Qasim Amin sangat menentang adanya berbagai praktik yang menseklusikan perempuan dari wilayah publik dan membatasi kiprahnya hanya di ruang domestik. Domestifikasi ini justru bersifat kontra produktif bagi pencapaian progresi suatu bangsa karena praktik ini berarti pengabaian potensi perempuan yang juga sangat dibutuhkan oleh keluarga, masyarakat dan negara.

Dengan mengafirmasi pentingnya partisipasi perempuan seperti yang dilakukan oleh perempuan di Barat, Amin mengkritik penggunaan jilbab yang berlebihan (*niqab* dan *burqa*) yang menutupi seluruh tubuh perempuan. Qasim Amin sangat menentang seklusi perempuan melalui hijab yang menutupi seluruh tubuhnya dengan argumentasi bahwa kedua praktik tersebut tidak terdapat dalam hukum Islam dan justru akan menjatuhkan peradaban Islam di hadapan peradaban Barat. Selain itu, dengan merujuk pada tradisi Barat, perempuan tetap dapat menjaga kesopanannya tanpa harus menutup semua anggota tubuhnya, termasuk wajahnya.²⁷ Pemikirannya ini tentu saja menimbulkan reaksi keras di kalangan para hakim yang masih memegang ortodoksi Islam yang cenderung berpegang pada pembatasan ruang publik perempuan dan model hijab yang menutup seluruh tubuhnya.

Selain itu, model *niqab* dan *burqa* tersebut dipandang sebagai praktik pembatasan perempuan agar tidak bergerak di ruang publik dan hanya berkutat di wilayah domestik. Kondisi ini justru menjadikan perempuan malas dan tidak memiliki kemampuan untuk mendidik anak yang memiliki nilai moral tinggi. Di samping itu, perempuan juga tidak berkontribusi terhadap penguatan fondasi pengetahuan dan urusan-urusan publik. Jika dibandingkan dengan perempuan di Barat, Amin menyatakan bahwa mereka ikut terlibat secara aktif bersama dengan laki-laki di berbagai aspek kehidupan, baik dalam perdagangan, industri, pengetahuan dan lain-lain.²⁸

Kritiknya ini merupakan konsekuensi logis yang dibangun Amin tentang afirmasinya terhadap pendidikan perempuan. Menurutnya, "*Education would end the tyranny, and in doing so it would also end the veiling and seclusion of women*".²⁹ Dengan memberikan kesempatan dan kebebasan perempuan untuk berpartisipasi di ruang publik, yakni menempuh pendidikan kemudian melakukan profesi-profesi publik, maka penggunaan hijab yang berlebihan menjadi dipersoalkan karena dapat mengganggu aktivitas dan kebebasan

²⁷ Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2008), hlm. 200

²⁸ *Ibid.*, hlm.43

²⁹ Hourani, *Arabic Thought...*, hlm. 165.

perempuan. Sementara Mazid berpandangan bahwa kritik Amin atas praktik hijab muncul karena anggapan bahwa hijab telah menutupi identitasnya sebagai orang Mesir.³⁰

Pandangan Amin di atas sangat dipengaruhi oleh feminisme liberal yang menuntut kebebasan dan partisipasi yang luas dari perempuan terutama di wilayah publik. Dengan berbasis pada konsep-konsep liberal seperti individualisme (*individualism*), kesetaraan (*equality*), kebebasan (*liberty*), dan opresi (*oppression*), segala bentuk praktik yang bertentangan dengan konsep-konsep tersebut sangat ditentang. Praktik hijab merupakan salah persoalan yang banyak dikritik oleh para feminis liberal. Praktik ini dianggap sebagai salah satu praktik sosial yang mensubordinasi perempuan dengan mengekang kebebasan mereka.³¹ Sebagai salah bentuk praktik yang berbahaya (*harmful practices*), penggunaan hijab atau bahkan *niqab* dipandang sebagai praktik kultural yang opresif terhadap perempuan. Menurut Radhika Coomaraswamy, sebagaimana dikutip Sheila Jeffreys, praktik tersebut “...*restrict women movement and their right for expression*”.³²

Meskipun demikian, pandangan-pandangan Qasim Amin ini, terutama terkait dengan hijab, tidak sepenuhnya merupakan reproduksi tesis feminisme liberal, karena proyek kritiknya terhadap pemakaian hijab tidak diorientasikan untuk mendorong perempuan untuk melepas hijab namun hanya mengkritik bentuk hijab yang dipandangnya mengekang kebebasan perempuan. Dalam hal ini, seperti dikatakan Mazid, pemikiran-pemikiran Amin tidak dapat dipandang sebagai mimikri kolonial tapi lebih pada hibriditas beberapa kultur yang disintesakan dalam kerangka pikir Islam.

Hanya saja seperti kecenderungan pemikiran-pemikiran feminis modern, pola pikir kebebasan dan politik progresif sebagai ideal sosial masih sangat kuat mendasari konstruksi pemikiran feminis Muslim, termasuk Qasim Amin. Pemikiran ini, seperti dikritik oleh Saba Mahmood, membatasi atau bahkan menutup ruang pemaknaan lain di luar oposisi biner kebebasan/opresi, progresi/regresi, dominasi/subordinasi, dan lain-lain.³³ Padahal, seperti ditegaskan oleh Katherine Bullock, ada beragam signifikansi yang perempuan lekatkan terhadap praktik penggunaan hijab atau bahkan *niqab* sekalipun yang tidak bisa disederhanakan semata-mata dalam pola pikir biner dominasi/subordinasi atau kebebasan/opresi. Lebih lanjut Bullock, mengelaborasi beberapa pemaknaan hijab seperti

³⁰ Mazid, “Western Mimicry...”, hlm. 59.

³¹ Katherine Bullock, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes* (USA: the International Institute of Islamic Thought, 2002), hlm. xv-xiv

³² Sheila Jeffreys, *Beauty and Misogyny: Harmful Cultural Practices in the West*, (London & New York: Routledge, 2005), hlm. 34.

³³ Saba Mahmood, *The Politics of Piety, the Islamic revival and the Feminist Subject* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), hlm. 10-15.

hijab sebagai pembebasan, proteksi terhadap perempuan dari pandangan laki-laki, simbol feminitas, pilihan bebas perempuan dan tanda religiusitas.³⁴

Beragam pemaknaan ini yang, menurut Miriam Cooke, muncul dari *double critiques* atau *double consciousness*, penting bagi perempuan untuk mengatasi kontradiksi dan determinasi lingkungan mereka dengan tetap mempertahankan agensi mereka.³⁵ Dengan strategi ini, perempuan dan feminis Muslim, dapat menegosiasi beragam identitas mereka baik dalam arena lokal maupun global. Dengan cara seperti ini, mereka dapat berbicara secara efektif kepada berbagai audiens yang berbeda dan mengkritik komunitas mereka sendiri.³⁶ Selain itu, posisi ini justru dapat menjaga eksistensi beragam identitas mereka baik sebagai perempuan atau feminis Muslim secara harmonis.

D. HIJAB SYAR'I DAN PARTISIPASI PUBLIK PEREMPUAN

Meski mengkritik hijab dengan keras sehingga menimbulkan kritik tajam dari berbagai kalangan, namun Qasim Amin tidak berpretensi untuk menghapus praktik hijab, karena menurutnya hijab merupakan salah satu sarana untuk melindungi moral. Yang ingin dia bangun adalah bagaimana penggunaan hijab itu sesuai dengan ketetapan syari'ah yang digariskan dalam al-Qur'an dan hadis.³⁷ Penafsiran Qasim Amin ini dikonstruksi melalui kajian atas historisitas hijab, penafsiran kembali teks-teks al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang perempuan dan hijab, pemaparan tentang penafsiran para ulama terhadap kedua teks tersebut, penggalian nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar dari syari'at Islam yang melandasi legislasi Islam, serta pengadopsian ide-ide dan kultur Barat dan pemikiran feminisme liberal.

Terkait dengan historisitas hijab, Amin menyatakan bahwa hijab merupakan praktik sosial yang digunakan perempuan di berbagai masyarakat hingga saat ini. Secara historis, praktik penggunaan hijab yang sudah dipraktikkan pada zaman Yunani biasanya dipakai perempuan ketika keluar rumah. Sementara dalam tradisi agama samawi, hijab atau *himar* digunakan tidak hanya ketika perempuan keluar rumah, tapi juga ketika melakukan ibadah (shalat).³⁸

Senada dengan deskripsi Amin, Murthadha Muthahhari juga menjelaskan bahwa secara historis pakaian tertutup atau hijab bukan praktik sosial yang dimonopoli oleh masyarakat

³⁴ Bullock, *Rethinking Muslim...*, hlm. 183-219.

³⁵ Miriam Cooke, "Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies", dalam Laura E. Donaldson and Kwok Pui Lan, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (New York and London: Routledge, 2002), hlm. 149-151.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 156.

³⁷ Amin, *Tahrir...*, hlm. 77.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 79.

Arab. Praktik ini juga telah dikenal oleh masyarakat kuno, terutama oleh orang-orang Sassan Iran. Bahkan, menurutnya, di India dan Iran model berpakaian seperti ini justru diterapkan secara lebih ketat dan keras.³⁹ Sementara menurut Quraish Shihab, masyarakat Arab baik pada masa jahiliyah maupun awal masa Islam, justru memiliki kebiasaan berpakaian yang sebaliknya, yakni memakai pakaian yang terbuka dan meski menggunakan kerudung tapi kerudungnya hanya sekedar ditempelkan di kepala menjulur ke belakang dan tidak menutupi dada dan perhiasan di leher.⁴⁰

Beberapa pendapat di atas menyiratkan adanya beberapa pemaknaan sosial yang berbeda terkait dengan makna hijab. Pendapat Amin dan Muthahhari menyiratkan bahwa pemakaian hijab lebih terkait pada persoalan kesopanan atau moralitas, sehingga penggunaannya tidak terbatas pada aktivitas profan tapi juga spiritual. Bahkan di beberapa tempat justru penggunaannya lebih rigid dan ketat. Sementara praktik hijab di Arab pra Islam, seperti dideskripsikan Quraish Shihab, tampaknya lebih menekankan pada aspek dekoratif atau hiasan dalam penampilan, karena beberapa bagian tubuh yang biasa dikenakan perhiasan justru tidak ditutupi.

Dari beberapa praktik hijab pra Islam, Islam mengakomodir penggunaan hijab karena didasari oleh pertimbangan bahwa tradisi hijab memiliki manfaat positif, sehingga tradisi itu diadopsi oleh Islam dan menjadi pakaian agama.⁴¹ Ini berarti praktik hijab pada dasarnya adalah praktik adat dan bukan syara'. Meski kemudian dikemas sebagai bagian dari ajaran agama, tapi menurut Amin tidak ada satu teks pun dalam syari'at yang mewajibkan penggunaan hijab sebagai sesuatu yang mengikat.⁴² Dengan pengertian ini, maka tradisi hijab mengalami transformasi tidak hanya nilainya tapi juga bentuknya sesuai dengan nilai-nilai moral Islam yang mendasarinya. Meski dalam masyarakat Arab, hijab hanya bermakna hiasan, namun karena adanya nilai positif di dalamnya maka tradisi hijab diadopsi dan dirubah makna dan bentuknya sesuai dengan ajaran Islam dan nilai-nilai moral dan kesopanan yang terdapat dalam Islam.

Meski memandang hijab sebagai adat, namun Amin tidak berpretensi untuk menyerukan gerakan untuk tidak berhijab. Yang ingin ia tawarkan adalah hijab yang sesuai dengan tujuan syari'at Islam yang dinyatakan dalam al-Qur'an dan hadis. Amin pada gilirannya mengajukan konsep hijab syar'i sebagai bentuk hijab yang dipandanginya lebih sesuai dengan pemaknaan dan signifikansi teks (al-Qur'an dan hadis). Bentuk hijab ini bukan *niqab* yang menutupi

³⁹ Murthadha Muthahhari, *Gaya Hidup Wanita Islam* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 34.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 37.

⁴¹ Muhammad Imarah, *Qasim Amin...*, hlm. 58.

⁴² *Ibid.*, hlm.80.

seluruh tubuh perempuan seperti yang dikritiknya, namun hijab yang masih menyisakan beberapa bagian tubuh perempuan terbuka seperti wajah dan kedua tangannya sebagaimana dideskripsikan dalam teks.⁴³ Ini berarti hijab syar'i memiliki pendasaran tekstual teologis dan karenanya lebih sesuai dengan tujuan syari'at Islam.

Untuk merekonstruksi konsep hijab syar'i tersebut, Amin menggunakan dua pendekatan, yakni pendekatan teologis dan sosial. Secara teologis, dalam ayat al-Qur'an disebutkan:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ
بِمَا يَصْنَعُونَ. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ
زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى 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 أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي
الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ
بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ

Artinya: “Katakanlah kepada laki-laki yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah lebih mengetahui apa yang mereka perbuat’. Katakanlah kepada wanita yang beriman: “hendaklah mereka menahan pandangannya dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupi kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka atau saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak memiliki keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan;

⁴³ Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah*.... hlm 78.

dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang beriman supaya kamu beruntung”. (QS. an-Nur: 30-31)⁴⁴

Ayat ini menyatakan bahwa ada kebolehan bagi perempuan untuk tidak menutupi bagian-bagian tertentu dari tubuhnya yang biasa terlihat sesuai dengan tradisi yang ada. Menurut para ulama, bagian-bagian tersebut adalah wajah dan kedua telapak tangannya, sehingga kedua bagian itu bisa terbuka. Meski ada beberapa ulama menyatakan bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya kecuali muka dan kedua telapak tangannya, namun kebolehan untuk tidak menutupi kedua bagian itu tidak didasarkan karenanya keduanya aurat tapi lebih pada kekhawatiran timbulnya fitnah. Jika tidak ada fitnah, maka diperbolehkan membuka kedua bagian tersebut.⁴⁵

Hal ini juga diperkuat oleh hadis Nabi saw. yang menjelaskan bahwa ada bagian-bagian tertentu dari tubuh perempuan yang dapat diperlihatkan, yakni wajah dan kedua telapak tangannya.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- وَقَالَ « يَا أَسْمَاءُ إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصَلُحْ أَنْ يَرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا ». وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ.⁴⁶

Dari Aisyah ra. bahwasanya Asma' binti Abi Bakar menghadap Rasulullah saw. sementara dia menggunakan pakaian yang tipis. Maka Rasulullah saw. berpaling darinya dan berkata: “hai Asma’, sesungguhnya seorang perempuan jika sudah mengalami haid tidak pantas terlihat darinya (tubuhnya) kecuali yang ini dan itu”. Dan Rasulullah memberikan isyarat (bagian-bagian itu adalah) wajah dan kedua telapak tangannya.

Adanya pengecualian kedua bagian itu, menurut Amin dengan mengutip pendapatnya Muhammad Sadiq Hasan, didasari oleh pertimbangan bahwa keduanya memiliki signifikansi praktis dalam menjalankan tugas dan aktivitas sehari-hari baik dalam wilayah domestik maupun publik.⁴⁷ Lebih lanjut, Amin juga berargumentasi bahwa kebolehan membuka kedua bagian tersebut didasari oleh hikmah syari’ah yang justru merupakan *raison d’etre* hadirnya hukum agama. Bagaimana perempuan dapat berinteraksi dan beraktivitas dalam bidang

⁴⁴ Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahannya* (Surabaya: UD. Mekar Surabaya, 2000), hlm. 554.

⁴⁵ Amin, *Tahrir al-Mar’ah...*, hlm. 81-83.

⁴⁶ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Juz XII, hlm. 169, dalam *Al-Maktabah al-Samilah*.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 83.

perdagangan kalau dia menutup seluruh tubuhnya. Dalam bidang lain, seperti hukum peradilan, perempuan yang berperkara atau menjadi saksi akan sulit menjalankan perannya kalau dia tertutup, karena dengan terbukanya wajah dan kedua telapak tangannya, hakim dapat melihat tanda-tanda kejujuran yang akan digunakannya sebagai salah satu dasar dalam penetapan hukum.⁴⁸ Pendapat ini mengasumsikan bahwa ajaran dan kewajiban agama bersifat historis dan untuk kemaslahatan manusia. Oleh karena itu, realitas dan kondisi objektif masyarakat menjadi pertimbangan utama dalam mengkonstruksi legislasi aturan-aturan agama. Penetapan hukum pada gilirannya sangat mempertimbangkan sejauh mana hukum tersebut memberikan kemanfaatan bagi manusia dalam menjalani kehidupannya.

Terkait dengan persoalan fitnah yang sering kali dihubungkan dengan keharusan perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya, Amin menganggapnya hanya sebagai kekhawatiran laki-laki saja dan bukan dari perempuan. Al-Qur'an mengajarkan bahwa kalau dikhawatirkan terjadi fitnah maka dianjurkan untuk menahan pandangan baik dari pihak laki-laki maupun perempuan, dan bukan dengan menutup tubuhnya. Kalau kemudian perempuan diharuskan menutup tubuhnya untuk menghindari fitnah, maka laki-laki pun juga harus menutup tubuhnya.⁴⁹ Ketika beban hukum dalam persoalan hijab ini berbeda padahal keduanya (laki-laki dan perempuan) sama-sama memiliki potensi untuk memunculkan fitnah, berarti ada ketidaksetaraan dalam memandang eksistensi kedua belah pihak. Dalam hal ini, diskursus ulama hanya melabelkan potensi fitnah pada perempuan saja yang pada gilirannya berimplikasi pada kewajiban menggunakan hijab.

Dengan berbagai argumentasi di atas, penggunaan hijab syar'i, menurut Amin, dianggap lebih tepat karena tidak menciptakan masyarakat yang tersegregasi (terpisah) di mana perempuan yang berhijab tidak dapat beraktivitas secara leluasa di publik baik dalam bidang sosial, ekonomi, hukum dan lain sebagainya.⁵⁰ Ini berarti dengan berhijab syar'i, perempuan tetap bisa berpartisipasi dalam urusan-urusan publik serta berinteraksi dengan laki-laki baik dalam pekerjaan maupun pendidikan, seperti halnya yang terjadi di masyarakat Barat. Kerja sama antara perempuan dan laki-laki di ruang publik dinilai memiliki kontribusi yang positif dalam meraih kemajuan dan kesejahteraan baik yang bersifat individual maupun sosial.

Sementara model hijab seperti *niqab* dan *burqa*, justru tidak berdasar secara syar'i baik dengan alasan untuk beribadah atau etika. Secara historis, keduanya dipandang sebagai adat

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 85-86.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 87-88.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 84-85.

sebelum Islam dan tidak dikenal di berbagai negara-negara Islam.⁵¹ Penerapan kedua bentuk hijab ini, kalau dikaitkan dengan penjelasan Amin tentang fitnah, diberlakukan sebagai manifestasi kekhawatiran laki-laki atas fitnah perempuan yang dapat berimplikasi pada demoralisasi individu dan masyarakat. Asumsi ini yang selalu dipegang oleh sementara kalangan yang mengharuskan perempuan menutup seluruh tubuhnya.

Selain itu, kritik Amin terhadap praktik *niqab* dan *burqa* juga didasari oleh argumentasi bahwa model hijab seperti ini justru akan menyulitkan perempuan untuk beraktivitas dan berinteraksi di ruang publik sehingga akan menimbulkan dampak negatif bagi perempuan sendiri. Kesejahteraan sosial yang sangat ditekankan oleh ajaran Islam bahkan akan tereduksi atau tereliminir karena adanya seklusi perempuan. Selain itu, hak-hak perempuan untuk menikmati kebebasan yang dijamin secara teologis maupun natural akan terenggut karena praktik tersebut, sehingga mereka tidak bisa mengembangkan potensi-potensinya.⁵²

Dengan demikian, Amin menentang adanya seklusi perempuan di ruang domestik, karena tidak memiliki legitimasi apapun termasuk legitimasi teologis. Terkait dengan ayat al-Qur'an yang menerangkan bahwa interaksi perempuan dan laki-laki hanya boleh dilakukan di balik hijab, itu hanya dikhususkan untuk istri-istri Nabi saw. sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali kalau kamu diizinkan... Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak pula mengawini isteri-isterinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar dosanya di sisi Allah”. QS. al-Ahzab: 53.⁵³

Sementara perempuan Muslim biasa dapat berinteraksi dengan orang lain atau dengan laki-laki tanpa hijab. Interaksi yang tidak diperbolehkan dengan lawan jenis adalah ketika berduaan tidak ada muhrimnya (*halwat*).⁵⁴ Dengan demikian, perempuan bisa beraktivitas di

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 88.

⁵² Hourani, *Arabic Thought...*, hlm. 165.

⁵³ Departemen Agama, *Al-Qur'an...*, hlm. 677.

⁵⁴ Amin, *Tahrir al-Mar'ah...*, hlm. 89-91.

ranah publik baik terkait dengan aktivitas pekerjaan maupun pendidikan. Di samping itu, penggunaan hijab syar'i dan partisipasi publik perempuan itu penting karena didasari oleh pertimbangan adanya prinsip syari'at Islam yang memberikan kemudahan bagi umat Islam dan bukan kesulitan, sebagaimana dinyatakan dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". QS. al-Baqarah: 185⁵⁵

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan". QS. al-Hajj: 78.⁵⁶

Kedua ayat di atas menegaskan bahwa Islam sangat menekankan pada prinsip kemudahan bagi umatnya, agar dapat menjalankan kewajiban keagamaannya dengan baik. Secara eksistensial, prinsip ini sangat signifikan dan humanis karena merespon kondisi manusia yang memiliki banyak keterbatasan baik karena faktor individual maupun karena faktor determinasi sosial kultural, sehingga tidak selalu dapat menjalankan kewajiban sosial dan agamanya secara sempurna.

Berbasis pada prinsip kemudahan ini, praktik hijab yang sesuai dengan syari'at Islam adalah hijab moderat yang memungkinkan perempuan dapat beraktivitas secara aktif dalam wilayah publik dan berinteraksi dengan banyak orang. Kemudahan dalam partisipasi publik dan interaksi sosial ini akan berimplikasi pada kemudahan bagi perempuan untuk mendapatkan kesejahteraan ekonomi dan sosial. Di samping itu, penggunaan hijab syar'i lebih memenuhi prinsip kemudahan, karena tidak menghalangi perempuan beraktivitas dan mendapatkan hak-haknya baik sebagai anggota masyarakat maupun negara.

Sementara dari perspektif sosial, Amin mencoba melihat hijab dalam hubungannya yang dialektis dengan pendidikan perempuan. Wacana hijab yang berlebihan seringkali berimplikasi pada seklusi dan pembatasan akses perempuan terhadap pendidikan formal yang diselenggarakan di luar rumah. Berbasis pada eksistensi perempuan yang bisa menimbulkan fitnah, perempuan hanya dapat menikmati pendidikan informal yang dilakukan di rumah. Kondisi ini, menurut Amin, berdampak negatif terhadap pengembangan berbagai potensi perempuan yang akan berkembang secara parsial. Lebih lanjut, kapasitas intelektual, partisipasi dan perilaku perempuan hanya bisa dikembangkan secara maksimal dan

⁵⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'an...*, hlm. 45.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 523.

komprehensif kalau proses pendidikannya dilaksanakan dengan berinteraksi langsung dengan realitas obyektif. Pembelajaran tidak hanya dilaksanakan dengan membaca buku di rumah, tapi lebih-lebih dengan metode pengamatan (observasi) realitas, interaksi dan eksperimentasi sosial.⁵⁷ Dengan berbagai metode pembelajaran ini, perempuan diharapkan tidak hanya dapat mengasah keilmuannya, tapi juga berkontribusi aktif terhadap pengembangan keilmuan baik ilmu-ilmu alam maupun ilmu-ilmu sosial. Untuk mencapai tujuan itu, beberapa metode di atas, dalam keilmuan Barat, merupakan basis epistemologis dari konstruksi ilmu baik alam maupun sosial. Jadi, dalam hal ini, Amin berupaya untuk mengakomodir paradigma keilmuan Barat untuk mengkonstruksi dan mengembangkan keilmuan Islam dengan melibatkan partisipasi perempuan di dalamnya.

Kontras dengan pandangan sebagian besar ulama yang menghubungkan hijab secara rigid dengan moralitas dan perilaku sosial, Amin justru menegaskan bahwa adanya demoralisasi dan perilaku-perilaku menyimpang atau negatif tidak melulu terkait dengan hijab, namun lebih berhubungan dengan kebodohan dan pendidikan yang tidak baik.⁵⁸ Ini berdasarkan pada dua asumsi yang dipegang oleh Amin. Pertama, persoalan fitnah tidak ada hubungannya dengan penampakan anggota tubuh, tapi lebih pada perbuatan atau bagaimana seseorang menggunakan anggota tubuhnya.⁵⁹ Oleh karenanya, baik seseorang berhijab atau tidak, kalau gerak tubuhnya diorientasikan untuk mengundang ketertarikan atau syahwat dari lain jenis, maka perbuatannya bisa dikategorikan dapat menimbulkan fitnah.

Asumsi kedua adalah penekanan Amin terhadap peran signifikan yang dimainkan oleh pendidikan tidak hanya untuk menciptakan manusia yang berkualitas secara kognitif tapi juga secara afektif. Dengan mendapatkan pendidikan yang baik, maka seseorang akan mendapatkan ilmu yang merupakan instrumen penting untuk mendapatkan kebahagiaan material dan immaterial (ruhani).⁶⁰ Secara material, ilmu dapat memberikan kebahagiaan di dunia karena orang yang berpendidikan akan memiliki akses dan kesempatan yang lebih besar untuk mendapatkan pekerjaan yang prospektif, sehingga bisa meningkatkan kesejahteraan hidupnya. Sementara secara spiritual, ilmu dapat meningkatkan pemahaman yang lebih dalam tentang agama, sehingga bisa memberikan ketenangan dalam hidup. Dalam pengertian ini, Amin meyakini bahwa ilmu adalah satu-satunya sarana yang dapat meningkatkan posisi dan kualitas manusia.⁶¹

⁵⁷ Amin, *Tahrir al-Mar'ah...*, hlm. 96-97.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 106.

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 88.

⁶⁰ *Ibid.*, hal 46.

⁶¹ *Ibid.*

Dengan adanya pendidikan yang baik, maka setiap individu baik laki-laki maupun perempuan akan memiliki pengetahuan dan kesadaran yang lebih baik terkait dengan adanya kesamaan hak asasi manusia. Baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak yang sama dan setara untuk memperoleh pendidikan dan berpartisipasi di ranah publik sebagai bentuk realisasi potensi yang diberikan oleh Allah untuk mensejahterakan diri, keluarga, masyarakat, negara dan dunia. Selain itu, pendidikan juga akan memberikan kesadaran bahwa penggunaan hijab yang berlebihan dapat meniadakan identitas perempuan karena terhalang untuk berinteraksi dan berpartisipasi sosial.⁶²

Hubungan antara hijab dan peniadaan identitas perempuan dalam pandangan Amin ini, menegaskan adanya politik identitas, artinya bagaimana persoalan identitas berpengaruh terhadap upaya untuk meredusir kedirian dan eksistensi perempuan melalui praktik hijab. Dengan meminjam pernyataan Charles Taylor, identitas merupakan “*what perceived as my self understanding about my self*”.⁶³ Identitas dalam hal ini tidak hanya berasal dari pemahaman individu tapi juga masyarakat. Ketika identitas seseorang tidak dapat dipisahkan dari orang lain atau masyarakat, maka pengakuan (*recognition*) dari orang lain menjadi penting dalam mengkonstruksi identitas. Dengan pengertian ini, adanya pengakuan (*being recognized*), salah pengakuan (*being misrecognized*) atau bahkan tidak adanya pengakuan (*being unrecognized*) akan berdampak signifikan bagi eksistensi individu baik dalam wilayah individual, sosial, politik dan lain sebagainya. Dengan perspektif ini, diakui (*being recognized*) berarti afirmasi terhadap eksistensi seseorang baik secara individual, anggota masyarakat dan warga Negara. Sebaliknya, tidak diakui (*being unrecognized*) bermakna eksklusi, marginalisasi dan opresi di semua ranah tersebut. Ini yang kemudian memunculkan politik pengakuan (*politics of recognition*) dimana pengakuan terhadap seseorang akan menghasilkan berbagai praktik di atas.⁶⁴ Dengan teori ini, Amin ingin menegaskan bahwa identitas perempuan yang sejati (otentik) adalah keterlibatannya secara aktif baik dalam pengembangan keilmuan maupun partisipasi sosial sebagai bentuk realisasi potensi yang diberikan oleh Allah kepadanya. Namun, identitas ini dalam realitas sosial perempuan Mesir, tidak diakui (*being unrecognized*) yang pada gilirannya melahirkan praktik sosial, politik, budaya dan agama yang opresif dan subordinatif terhadap perempuan.

Pendekatan sosial yang digunakan oleh Amin untuk menjelaskan dan mengkaji tentang diskursus hijab, berpretensi untuk merekonstruksi wacana hijab tidak hanya melihatnya dari

⁶² *Ibid.*, hlm. 115.

⁶³ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, (New Jersey: Princeton University Press, 1994), hlm. 25, 32.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm.. 37-39.

perspektif agama saja, tapi juga dari perspektif sosial terkait dengan implikasi sosialnya bagi partisipasi perempuan di ruang publik. Tawarannya tentang hijab syar'i (moderat) merupakan hasil dari pengamatan dan refleksinya terhadap realitas sosial Mesir dalam penerapan hijab yang berlebihan (*niqab* dan *burqa*) yang justru memberikan lebih berat *madarat* (dampak negatif) daripada *maslahah* (dampak positif) bagi perempuan secara sosial. Hak untuk mengembangkan keilmuan dan berpartisipasi di masyarakat mengalami hambatan atau bahkan pembatasan, karena tuntutan hijab yang berlebihan pada gilirannya tidak hanya berdampak negatif bagi perempuan saja secara individual, tapi juga kemaslahatan keluarga, masyarakat dan negara.

Penggunaan pendekatan sosial ini juga sekaligus menjadi ruang bagi Amin untuk menerapkan ide-ide modernitas terutama yang terkait dengan kesetaraan partisipasi laki-laki dan perempuan di ranah publik. Dengan mendasarkan pada referensi tekstual-teologis serta pendapat para ulama, Amin berupaya untuk mengkontekstualisasikan dan mengapropiasi pemikiran-pemikiran feminisme liberal dalam kerangka Islam dan dalam konteks masyarakat Islam Mesir. Langkah kontekstualisasi ini yang justru menjadikan penafsiran Amin terkait dengan hijab bersifat unik dan orisinal karena dibangun oleh jaringan intertekstualitas berbagai teks dan diskursus yang melingkupinya. Dalam pengertian ini, seperti ditegaskan Mazid bahwa proyek pembebasan perempuan Amin tidak bisa dikatakan sebagai mimikri kolonial, tapi lebih sebagai hibriditas berbagai kultur yang ada dalam realitas sosial Mesir saat itu.

E. KESIMPULAN

Pertemuan Arab Islam dengan kolonialisme dengan ide-ide modernitasnya melahirkan ekspresi intelektual baru yang menandai satu fase kebangkitan Islam yang berorientasi untuk melakukan reinterpretasi ajaran-ajaran dan tradisi Islam dengan perspektif yang berbeda. Hadirnya ide-ide dan kultur Barat memberikan sebuah perspektif yang berbeda dan baru dalam melihat realitas sosial dan mendorong intelektual Arab Islam untuk mensintesis ide-ide tersebut dengan tradisi Islam sehingga menghasilkan suatu artikulasi intelektual yang baru dalam menafsirkan dan menerapkan ajaran Islam dalam masyarakat Islam.

Salah satu intelektual Islam dalam era kebangkitan Islam ini adalah Qasim Amin yang dengan pendidikan Islam dan Baratnya, berupaya untuk mereinterpretasikan kembali ajaran-ajaran dan tradisi Islam, terutama yang terkait dengan perempuan, dengan mengakomodir pemikiran-pemikiran dan budaya modern/Barat. Berbasis pada kondisi perempuan Mesir

yang mengalami subordinasi dan marginalisasi, yang salah satunya melalui praktik hijab, Amin berupaya untuk memaknai kembali tradisi hijab tersebut dengan mengkaji sejarah hijab, menggali kembali teks-teks al-Qur'an dan hadis yang berbicara tentang perempuan dan hijab dan bagaimana para ulama menafsirkan kedua teks tersebut. Selain itu, ia juga mencari nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar dari syari'at Islam yang dijadikan dasar untuk mengkritisi tradisi hijab yang justru mengekang kebebasan perempuan untuk mendapatkan hak-hak dasarnya dan sekaligus merealisasikan potensi yang dimilikinya. Ide-ide dan pemikiran Barat juga diakomodir sebagai dasar teoritik untuk melakukan proyek reformasi tradisi dan pemikiran Islam.

Amin pada gilirannya mengkritik praktik seklusi perempuan melalui penggunaan hijab yang berlebihan (*niqab* dan *burqa*) karena selain tidak memiliki justifikasi tekstual-teologis juga menutupi atau bahkan menghilangkan identitas perempuan, sehingga mereka tidak dapat mendapatkan akses pendidikan formal dan berpartisipasi di ruang publik. Sebagai gantinya, Amin menawarkan hijab syar'i (moderat) yang tidak menutup seluruh tubuh perempuan dan menyisakan bagian muka dan kedua telapak tangan dalam kondisi terbuka. Hijab syar'i ini secara teologis justru sesuai dengan teks-teks al-Qur'an dan hadis yang membolehkan perempuan memperlihatkan kedua bagian itu. Kebolehan secara tekstual ini bukannya tanpa alasan historis. Kedua bagian itu dalam sejarah manusia sangat penting untuk melakukan aktivitas sehari-hari dalam bidang privat dan publik.

Secara sosial, hijab syar'i lebih sesuai dengan syari'at Islam terutama terkait dengan prinsip kemudahan, karena lebih memungkinkan perempuan untuk bisa terlibat baik dalam urusan domestik maupun publik secara lebih mudah dan leluasa. Kemudahan dalam partisipasi sosial ini akan berdampak secara signifikan bagi peningkatan kualitas intelektual dan kesejahteraan sosial perempuan. Secara makro, partisipasi perempuan yang lebih luas dalam ranah publik akan berkontribusi penting bagi pencapaian progresi bangsa, sehingga bangsa-bangsa Arab mampu mencapai kemajuan seperti yang dinikmati oleh bangsa-bangsa Barat.

DAFTAR PUSTAKA

Abu-Rabi, Ibrahim M, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, Albany: State University of New York Press, 1996.

- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992.
- Amin, Qasim, *Al-Mar'ah al-Jadidah*, Kairo: t.p., 1900.
- _____, *Tahrir al-Mar'ah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Arkoun, M., *Arab Thought*, New Delhi: S. Chand and Company, 1988.
- Bardan, Margot, "Women, Qasim Amin, and the Rise of Feminism", dalam *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld, 2009.
- Bullock, Katherine, *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*, USA: the International Institute of Islamic Thought, 2002.
- Cooke, Miriam "Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies", Laura E. Donaldson and Kwok Pui Lan, *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, New York and London: Routledge, 2002.
- Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surabaya: UD. Mekar Surabaya, 2000.
- Hourani, A., *Islam in European Thought*, New York: Cambridge University Press, 1991.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, New York: Cambridge University Press, 1993.
- Imarah, Muhammad, *Qasim Amin, Al-A'mal al-Kamilah*, Kairo: Dar al-Syuruq, 1977.
- Jeffreys, Sheila, *Beauty and Misogyny: Harmful Cultural Practices in the West*, London & New York: Routledge, 2005.
- Lewis, Bernard, *What Went Wrong, the Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Mahmood, Saba, *The Politics of Piety, the Islamic revival and the Feminist Subject*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Mazid, Nergiz, "Western Mimicry or Cultural Hybridity: Deconstructing Qasim Amin's "Decolonized Voice", *The American Journal of Islamic Social Science*, 19:4.
- Muthahari, Murthadha, *Gaya Hidup Wanita Islam*, Bandung: Mizan, 1990.
- Said, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.
- Shihab, M. Quraish, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley: University of California Press, 1998.
- Tucker, Judith E., *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2008.

Wikipedia, “Qasim Amin”, di http://en.wikipedia.org/wiki/Qasim_Amin.