

*Artikel*

**Tafsiran al-Quran: Analisis terhadap Isu Hijab, Nusyuz menurut Pemikiran Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī**  
(*Interpretation of the Quran: An Analysis of the Issues of Hijab and Nusyuz in the Thought of Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī*)

Muhammad Syakirin Mohamed Haris, Mazlan Ibrahim & Ahmad Yunus Mohd. Nor\*

Pusat Kajian Usuluddin & Falsafah, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM),  
43600 Bangi, Selangor, Malaysia

\*Pengarang Koresponden: [syakirinharis@gmail.com](mailto:syakirinharis@gmail.com)

Diserah: 1 Mac 2025  
Diterima: 27 Mei 2025

**Abstrak:** Artikel ini menganalisis tafsiran al-Quran terhadap isu hijab dan nusyuz menurut pemikiran intelektual muslim kontemporari, Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī yang berasal daripada negara Timur Tengah, Mesir. Dari sudut latar belakang pendidikan, beliau merupakan seorang profesor Kesusasteraan Arab dan Tamadun Islam di Universiti Geneva. Selain menjalankan tugas sebagai ahli akademik, Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī turut melibatkan diri secara aktif berkarya dan menterjemah buku akademik di negaranya, Mesir. Walaubagaimanapun, hasil penulisan beliau banyak tertumpu pada memperjuangkan hak wanita. Kaedah berinteraksi dengan teks al-Quran pula mendasar kepada kaedah Hermeneutik dan membawa idea pentafsiran semula teks agama mengikut kesesuaian zaman moden. Oleh demikian kajian ini akan memfokuskan kepada perbandingan antara tafsiran beliau dengan pentafsiran ulama Muslim yang muktabar kemudian menganalisis kesan tafsiran liberal dalam memahami ayat hukum Syariah. Kajian ini menggunakan penyelidikan perpustakaan dan pendekatan analisis kandungan bagi pengumpulan data. Setelah itu data dianalisis secara induktif dan dibandingkan. Hasil penelitian mendapati para Ulama sebulat suara bersepakat mengenai kewajipan bertudung. Dalam pada itu, dasar ajaran Islam menggariskan menjadi satu kesalahan seandainya isteri keluar dari rumah tanpa mendapat kebenaran suami dan menghalang suami dari menyetubuhi dirinya. Kajian ini diharapkan dapat memberi penjelasan yang tepat bagi membentuk pemikiran masyarakat Islam yang madani dan memberi pendedahan mengenai penyelewengan tafsiran ayat al-Quran oleh golongan pemikir liberal kontemporari.

**Kata kunci:** Hijab; nusyuz; pemikiran; tafsiran liberal; hermeneutik; feminis

**Abstract:** This article analyzes the interpretation of the Quran on the issues of hijab and nusyuz according to the thoughts of contemporary Muslim intellectual, Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī, who hails from the Middle Eastern country of Egypt. From an educational background perspective, she is a professor of Arabic Literature and Islamic Civilization at the University of Geneva. In addition to her duties as an academic, Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī is actively involved in writing and translating academic books in her home country, Egypt. However, her writings are largely focus on advocating women's rights. The method of interaction with the Quranic text, on the other hand, is based on the Hermeneutic method and brings the idea of reinterpreting religious texts in line with contemporary contexts. Therefore, this study will contrast her interpretation with that of established Muslim scholars and then analyze the impact of liberal approaches on understanding Shariah legal verses. This study employs library research and a content analysis approach for data collection, which is then analyzed followed by inductive and comparative analysis. The research findings revealed that the scholars unanimously

agreed on the obligation of wearing hijab. Meanwhile, the fundamental teachings of Islam prohibit a wife leaves the house without her husband's permission and prevents her husband from having sexual relations with her. The study is expected to provide accurate explanations to shape the thinking of a civilized Islamic society and to expose the distortions in the interpretation of Quranic verses by contemporary liberal thinkers.

**Keywords:** Hijab; nusyuz; thought; liberal interpretation; hermeneutics; feminist

## Pengenalan

Al-Quran merupakan mukjizat bersifat kekal yang disampaikan secara berperingkat kepada Baginda SAW. Mukjizat al-Quran terserlah melalui redaksi dan keindahan sasteranya yang tidak dapat ditandingi oleh sasterawan sepanjang zaman. Pengetahuan tentang balaghah dan i'jaz akan membantu seseorang mendalami seni bahasa al-Quran (Muhamad Zaidi et al., 2019). Para Sahabat sangat menitikberatkan dalam memastikan ajaran al-Quran difahami dengan sahih. Lantaran itu, kaedah pengajian al-Quran para Sahabat menjalani proses yang terperinci sebagaimana al-Qattan (1995) dalam kitab *Mabāhith fi 'Ulum Al-Qur'an* menukilkan riwayat Abdul Rahman Al-Silmī menyebutkan bahawa, apabila para Sahabat mempelajari sepuluh ayat al-Quran mereka tidak melangkah ayat seterusnya hanya selepas mereka memahami dan beramal dengannya.

Menelusuri sejarah pentafsiran al-Quran, ilmu tafsir dilihat semakin berkembang menerusi tabiin dan generasi berikutnya. Biarpun begitu, selari dengan perkembangan keilmuan Islam, para Mufasir mula mengabaikan batasan disiplin ilmu tafsir. Ini berdasarkan kepada faktor seperti pengambilan sumber rujukan tidak lagi dipelihara yang tidak berpandukan al-Quran dan al-Sunnah (Isam al-Abd Zuhd & Jamal Mahmud al-Hubi, 1999) serta riwayat serta sanad telah diperincikan (Nur Zainatul Nadra & Latifah, 2012). Natijahnya keadaan ini membawa kepada penyerapan unsur tidak asli dan kemasukan rekaan sehingga memunculkan sebuah fenomena, apa yang dipanggil *al-Dakhīl* dalam bidang pentafsiran al-Quran.

Secara umumnya, fenomena tersebut membawa pengaruh terhadap penyelewengan tafsir al-Quran. Penyelewengan berasal dari perkataan seleweng yang bermaksud menyimpang. Penyelewengan menurut al-Razi (1981) telah disebutkan dalam kitab *Mafātīh al-Ghayb* adalah sesuatu yang menyimpang daripada kebenaran atau kegiatan menukar dan merubah sesebuah makna perkataan daripada maksud asalnya. Adapun penyelewengan dalam tafsir merupakan sebuah pentafsiran yang bercanggah dengan kaedah asas linguistik bahasa Arab dan tidak berpegang kepada ilmu yang melayakkan diri untuk mentafsir serta mengutamakan kehendak hawa nafsu tanpa mengikut adab sebagai mufasir dalam mentafsirkan al-Quran (Tengku Intan Zarina & Mazlan, 2017).

Polemik penyelewengan al-Quran dilihat semakin rancak apabila dikaitkan dengan tafsiran Islam Liberal, dimana idea tersebut dipelopori oleh pemikir Islam yang mendukung fahaman Liberalisme. Hal yang sama berlaku dalam apabila perbincangan mengenai pendidikan Islam mendapat halangan bagi mengintegrasikan prinsip Syariah Islam dengan pandangan liberal Barat (Ahmad Handalas et al., 2024). Perbincangan kekeliruan tafsir al-Quran timbul disebabkan mereka sering melakukan pentafsiran secara ijtihad menyeleweng (*Tafsir bi al-Ra'y Madhmūm*) yang mendorong kepada tafsiran menyimpang daripada makna sebenar al-Quran (al-Khalidi, 2008). Menurut Khalif Muammar (2018) ancaman pemikiran songsang liberalisme adalah sebuah kepercayaan pembebasan untuk melonggarkan cara hidup manusia daripada cengkaman agama. Penganut fahaman tersebut, memberikan kebebasan kepada penilaian akal dan mendasar pada rasional sebagai tunjang untuk memahami persoalan agama sehingga menjadikan kebenaran setiap tafsiran adalah bersifat relatif.

Memang tidak dinafikan setelah pengaruh pemikiran asing datang ke atas Islam terdapat kesan perubahan dapat dilihat mempengaruhi masyarakat Islam. Antaranya seperti desakan kesetaraan sosial terutama terhadap perempuan kerana menganggap agama Islam mengongkong hak asasi wanita (Wahidatul Hannan & Razali, 2022). Seterusnya, pendukung Islam Liberal menuntut agar status fikah dirangka semula agar sesuai dengan keinginan dan fahaman mereka sendiri (Ning Ratna, 2022). Mereka juga melakukan tafsiran al-Quran secara bebas dan bercanggah dengan maqasid syariah serta zahir ayat al-Quran (Syahbudin

et al., 2022). Ini bermaksud mereka cuba mengolah ilmu wahyu kepada tafsiran lebih moden yang bercorak kebebasan individu sehingga secara terang mengetepikan syariah.

Pada masa sama, aliran tersebut begitu ketara menyebarkan persepsi negatif terhadap para ulama Islam, ini disebabkan mereka bersangka pentafsiran ulama terdahulu dimonopoli oleh lelaki sehingga banyak memprotes perkara dalam Islam. Situasi ini jelas dilihat dari sudut kaedah mendalami maksud nas al-Quran, mereka tidak mengiktiraf manhaj mufasir terdahulu, tetapi lebih berminat menggunakan kaedah tersendiri. Golongan tersebut mengutamakan kaedah Hermeneutik dengan bersandarkan pada keadaan sosial, semasa melakukan kajian tafsir atau bagi menginterpretasikan ayat al-Quran (Setio, 2022). Menelusuri sejarah teori Hermeneutik sebenarnya dibangunkan oleh orang Yahudi dan ahli teologi Kristian untuk mengkaji teks agama seperti Perjanjian Lama serta Bible. Kemudian teras Hermeneutik bercambah, digunakan oleh pemikir Barat secara meluas berhubung kegiatan falsafah, sehingga akhirnya kaedah ini diterokai pula oleh ahli sarjana moden bagi memahami teks al-Quran (Muhammad Padlan et al., 2022).

Dengan gambaran diatas, penggunaan gagasan Liberalisasi dalam kajian al-Quran dapat dikesan dalam pemikiran seorang cendekiawan Arab Muslim, Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwi terutama bersangkutan dengan hukum Fikah wanita Islam. Kecenderungannya dalam usaha menginterpretasikan al-Quran pula, beliau mendasari kepada tafsir kontekstual atau Hermeneutik dan banyak mengaitkan dengan tafsiran perspektif feminisme. Hal ini menyebabkan hasil tafsirannya bersifat destruktif terhadap ayat al-Quran terutama berkaitan ayat-ayat hukum kaum Hawa dalam al-Quran. Pemikiran beliau banyak menyanggah tafsiran ulama antaranya seperti menolak kewajiban perempuan memakai hijab, menggugurkan beberapa hak suami terhadap isterinya dan menafikan kewajaran Islam memukul perempuan yang nusyuz.

## Sorotan Literatur

Memakai hijab adalah salah satu bentuk kewajiban bagi setiap individu perempuan beragama Islam (Nur Izzah & Ahmad Fadly, 2024). Pada dasarnya tubuh para Muslimah adalah aurat, justeru mereka tidak dibenarkan oleh agama Islam untuk mendedahkannya kepada pandangan khalayak umum (Amin Mukrimun et al., 2023). Walaupun demikian, pada pandangan Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Asmāwi mengenai isu hijab, katanya tiada sebarang nas menganjurkan wanita Islam untuk mengenakan hijab kerana baginya hijab menghalang golongan perempuan berkerjaya melibatkan diri dalam sektor pekerjaan.

Dengan cara pandang demikian, semasa mendalami ayat al-Quran mengenai hijab, beliau mendakwa kata hijab dalam ayat ke-53 daripada Surah al-Ahzab membawa erti penghalang, penutup atau tirai dan bukan dimaksudkan dengan memakai tudung. Beliau menghuraikan makna hijab dalam teks berkenaan sebagai *al-sitār* (tirai) bagi memisahkan antara kamar isteri Nabi Muhammad SAW dengan ruang kelaziman Baginda duduk bersama tamu daripada kalangan para Sahabat. Kain tersebut digunakan supaya menghalang orang yang mengunjungi rumah Rasulullah SAW daripada melihat dan bercakap secara langsung dengan isteri Baginda.

Kerancuan kedua, Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwi mengemukakan hujah bahawa firman Allah ke-59 dalam Surah al-Ahzab sama sekali bukan ayat kewajiban bagi para Wanita memakai tudung kepala tetapi harus difahami sebagai ayat pembelajaran al-Quran. Beliau mempertahankan hujahnya dengan memberitahu, teks tampil dengan ungkapan kata kerja *Qul* (قُلْ) iaitu katakanlah, dimana wacana al-Quran tidak memberi isyarat arahan. Sehubungan itu, beliau memahami esensi ayat berkenaan sekadar berisi makna nasihat supaya kaum Hawa menutup bahagian *juyyūb* dengan *jalābib*.

Kerancuan ketiga, semasa memahami petunjuk al-Quran yang sama, ayat ke-59. Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwi menyatakan hukum memakai tudung kepala hanya diwajibkan keatas tiga golongan, antaranya isteri, anak perempuan Rasulullah dan *nisā' al-mu'minīn*. Pemahaman ini didasarkan pada ayat (لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ). Alasan beliau kemukakan golongan berkenaan diwajibkan berhijab berdasarkan konteks latar belakang ayat diturunkan dan makna zahir ayat berikutnya (ذَلِكَ أَتَى أَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤَدِّنَ). Pendekatan kritik sejarah dalam hermeneutik digunakan bagi meninjau keadaan sosial semasa wahyu diturunkan (Mubaidi, 2020). Katanya, perempuan Muslimah mengenakan hijab (*khimār*) ketika dahulu merupakan sebahagian usaha mereka bagi mengelakkan berlaku gangguan di luar rumah dan kemudaratan pada waktu malam sewaktu membuang hadas. Dakwa beliau, para Wanita sepatutnya mengesampingkan memakai penutup kepala,

kerana keadaan masyarakat Islam sudah berubah dan Muslimah tidak lagi diganggu seperti apa yang berlaku semasa abad awal penurunan Islam di Madinah.

Kerancuan terakhir dalam isu hijab adalah penafian Fawzia al-Ashmāwi terhadap dalil hijab dalam Surah al-Ahzab 33: 59. Beliau secara tegas tidak bersetuju dengan jumhur mufasir menjadikan ayat ini sebagai dalil bagi perempuan memakai tudung kepala. Mengikut pandangan beliau ayat berkenaan tidak dinyatakan mengenai tudung kepala, kerana itu dakwa beliau tiada perintah untuk menutup kepala mahupun rambut. Beliau berhujah makna kalimah *jalābib* iaitu *jilbāb* dalam ayat bukan tudung kepala tetapi difahami dengan jubah (*ridāʿ*). Lebih daripada itu, menekankan ciri pakaian tersebut hendaklah labuh dan longgar serta tidak menampakkan lekuk badan.

Manakala dalam pemikiran Fawzia al-Ashmāwi mengenai isteri nusyuz pula, beliau mendakwa pandangan ulama klasik terutama dalam bab nusyuz merendahkan nilai dan hak para Isteri. Dalam hal ini, Amina Wadud seorang pemikir feminis turut berpendapat sama, bahawa sistem masyarakat menempatkan perempuan berada dibawah autoriti lelaki dan menyekat peranan kaum Hawa dalam masyarakat. Antaranya tidak memberikan wanita hak mereka sama ada melibatkan keluarga, pekerjaan, urusan keluarga dan bidang pendidikan (Shahidatul Ashikin et al., 2021).

Oleh demikian, Fawzia al-Ashmāwi cuba menghuraikan semula persoalan berkaitan nusyuz isteri dari sudut al-Quran menerusi Surah An-Nisaa' 4: 128. Menerusi firman Allah ini, Fawzia al-Ashmāwi mengeluarkan pendirian menolak pendapat pentafsir terdahulu dalam dua perkara. Pertama, beliau tidak bersetuju dengan pentafsiran ilmiah ulama yang melarang isteri dapat keluar dari rumah kecuali dengan izin suaminya. Kedua, beliau tidak menerima kenyataan ulama yang mengatakan sang isteri tidak berhak menolak permintaan suaminya di tempat tidur. Alasannya, beliau menjelaskan tuntutan untuk melakukan sedemikian tidak relevan untuk dipraktikkan pada zaman ini dan pada kebiasaannya seorang isteri perlu meninggalkan rumah atas urusan kerja tanpa meminta kebenaran suaminya.

Dengan ini membawa kepada persoalan seterusnya, bagaimana Fawzia al-Ashmāwi memahami *ayāt Darb* iaitu hukuman yang dikenakan terhadap seorang isteri nusyuz.

Berdasarkan pada potongan firman Allah SWT (فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ). Mengikut pandangan beliau ayat ini mempunyai tiga peringkat yang boleh diambil terhadap isteri nusyuz. Tindakan pertama suami hendaklah menegur pasangan mereka, kedua meninggalkan isteri di tempat tidur dan ketiga memukul mereka. Kendatipun begitu, beliau berkata cara ahli tafsir mentafsirkan ayat berkenaan cenderung meninggalkan peringkat pertama dan kedua serta terus berpegang pada peringkat ketiga, iaitu memukul. Tambahnya, dengan demikian memberi isyarat para Ulama lebih menekankan pada perintah memukul isteri dalam perbahasan nusyuz.

## Metodologi

Kajian ini menggunakan penyelidikan berupa kualitatif dan berbentuk kepustakaan. Dalam kaitan ini, kajian kepustakaan digunakan kerana bahan atau maklumat kajian yang diperlukan dalam bentuk tulisan. Pengkaji menggunakan sumber pustaka untuk mengumpul data mengenai tafsiran Fawzia al-Ashmāwi dalam persoalan hijab dan nusyuz. Pengkaji turut merujuk kepada kitab yang berkait dengan topik kajian, misalnya kitab klasik dan kontemporari meliputi kitab Hadith, kitab Sebab Nuzul, kamus bahasa Arab bagi membantu pengkaji menjawab tafsiran Fawzia al-Ashmāwi.

Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah analisis kandungan terhadap bahan bertulis. Kaedah pengumpulan data ini digunakan oleh pengkaji bertujuan menilai dan membandingkan maklumat daripada pelbagai sumber. Kaedah ini melibatkan sumber primer meliputi al-Quran dan Hadith Baginda SAW. Manakala sumber sekunder seperti naskhah ilmiah berkaitan penyelewengan pentafsiran al-Quran, kitab-kitab dalam bidang fikah, tatabahasa bahasa Arab dan tafsir al-Quran, buku rujukan, artikel. Dokumen ini diambil kerana penulisan mereka membahaskan topik mengenai isu hijab dan nusyuz.

Kemudian, kaedah induktif diterapkan untuk membina sebuah kesimpulan dengan menganalisis teori yang bersifat spesifik kepada teori yang bersifat umum (Idris, 2009). Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah induktif untuk mengenal pasti tema utama mengenai hijab dan nusyuz, kemudian kesimpulan menyeluruh akan dirumuskan daripada data diperolehi.

Kaedah komparatif turut dilakukan sebagai proses membentuk kesimpulan dengan membandingkan data atau fakta yang diperolehi dalam kajian (Idris, 2009). Analisis ini digunakan oleh pengkaji untuk menghuraikan nas-nas al-Quran melalui membandingkan tafsiran kaedah Fawzia al-<sup>◌</sup>Asmāwi dengan ulama Tafsir yang muktabar.

## Hasil Kajian dan Perbincangan

### 1. Isu Hijab

Menurut Fawzia al-<sup>◌</sup>Asmāwi kata hijab dalam ayat ke-53 daripada Surah al-Ahzab membawa erti penghalang, penutup atau tirai dan tiada dimaksudkan dengan memakai tudung, seperti kebiasaan difahami dan diterima oleh khalayak ramai.

Tentang hal ini, secara etimologi kata hijab merupakan serapan daripada bahasa Arab, dalam bahasa Inggeris ialah *veil*. Dalam kamus al-Misbāh al-Munīr, al-Fayyumi (1707) menjelaskan *al-Hijāb* berasal daripada akar kata kerja *ḥajaba* sebuah lafaz mufrad yang bermaksud menutup atau menyembunyikan (*sitr*) dan lafaz jamaknya *ḥujub* seperti kalimah *kitāb* jamaknya *kutūb*. Bagaimanapun, dalam kamus Tahdhīb al-Lughah, Abu Mansur (2001) memberitahu bahawa kebiasaan masyarakat Arab padankan kalimah hijab secara gabungan frasa (*muḍāf*) misalnya terdapat dalam ilmu perubatan, kata hijab membawa makna pangkal jantung atau diafragma jantung kerana bahagian tersebut terdapat satu lapisan yang memisahkan organ dada dan abdomen.

Demikian juga, dalam kamus *Lisān al-<sup>◌</sup>Arab*, al-Manzur (1994) menyatakan perkataan al-Hijāb menggambarkan keadaan tertutup, menghalang daripada melihat ataupun sembunyi dari sebalik tabir. Beliau memberitahu jika pembentukan perkataan dalam bahasa Arab bagi perlaku *fā'il* (*al-Hājib*) hijab berubah ertinya kepada pengawal peribadi yang bertugas melindungi tuannya dari bahaya. Tambahnya lagi pengertian hijab ternyata tidak hanya mewakili makna penghalang atau penjaga, tetapi hijab juga sinonim dengan pakaian perempuan muslimah. Ulama linguist Islam ini menyebutkan hijab adalah tudung yang disarungkan oleh para Wanita untuk menutup kepala mereka. Begitu juga, beberapa pandangan sarjana seperti Muhammad Daffa & Nayla Raisya (2024) menyatakan sebutan hijab merujuk kepada penutup kepala yang kebiasaan dipakai oleh wanita. Selain itu, Sisi Amaliah et al. (2024) menjelaskan bahawa kata hijab merupakan pakaian yang wajib dipakai oleh muslimah untuk menutup bahagian anggota muka, leher dan dada supaya tidak dilihat oleh lelaki ajnabi.

Sementara, ditemukan dua definisi dari segi istilah yang sering digunakan dalam kitab ulama Fuqaha. Istilah pertama, kata hijab berkisar pengurusan harta pusaka. Jika ditinjau istilah hijab mengikut ahli fikah, menerusi kitab *al-Fiqh al-Manhaji ʿala Madhhab al-Imām al-Shafīʿi* (1992) menyatakan hijab merujuk kepada sifat yang menghalang seorang individu bagi mendapatkan pembahagian hak warisan harta pusaka, sama ada secara keseluruhan atau sebahagian. Sedangkan, istilah kedua pula disebutkan oleh pekamus Ahmad Mukhtar (2008) dalam *Muʿjam al-Lughah al-<sup>◌</sup>Arabiyyah al-Muʿāṣarah* hijab berhubung erat dengan etika berpakaian mengikut syariat. Dalam konteks ini, perbincangan fikah tentang hijab dalam kitab Fikah Klasik terletak pada bab khusus seperti pembahasan menutup aurat, sama ada dalam solat dan di luar ibadah solat bagi seorang Muslimah.

Dalam pada itu, jika disoroti penggunaan kalimah hijab yang terkandung dalam nas al-Quran, perkataan tersebut digunakan meliputi makna Allah SWT memberitahu keadaan matahari terbenam (Ṣaād 38: 32), disandakan cara Allah SWT berkomunikasi dengan manusia (Asy-Syuraa 42: 51) begitu juga, didapati semasa Allah SWT mengkhabarkan keadaan orang tidak beriman di akhirat (al-Aʿraaf 7: 46, al-Mutaffifin 83: 15). Sementara hijab digunakan dalam Hadith membabitkan istilah tabir. Maksudnya: Waspadalah terhadap doa orang yang dizalimi kerana tidak ada tabir antara doa itu dengan Allah. Hadis berkenaan diriwayatkan oleh al-Bukhari (1993) dan merupakan sebahagian daripada pesanan Rasulullah kepada Muaz bin Jabal untuk menjadi hakim di Yaman.

Berdasarkan penerangan diatas memberi petunjuk jelas bahawa lafaz hijab membawa makna yang luas. Ahli sarjana dan Ulama Islam memberi dua pengertian, pertama halangan atau pemisah daripada suatu bercampur, sedangkan maksud kedua pula adalah pakaian yang berfungsi sebagai penutup aurat. Manakala,

dari segi istilah lafaz tersebut tidak berbeza dengan pengertian bahasanya, dimana hijab berkait rapat tentang pakaian Muslimah.

Oleh demikian berdasarkan definisi ini, secara tidak langsung membatalkan dakwaan Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī tentang lafaz hijab bukan bermakna tudung kepala. Hal ini kerana kata hijab bukan sekadar membawa erti penghalang, penutup dan tabir seperti disalah erti oleh beliau tetapi ungkapan hijab juga diikat dengan makna kain penutup kepala. Justeru ini terbukti, beliau menyempitkan makna hijab dan keliru untuk memahami erti lafaz tersebut disebabkan hanya berpegang kepada pengertian harfiah kalimah hijab iaitu dinding atau langsir.

Seterusnya, isu kedua dalam pemikiran Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī berkaitan hukum hijab, beliau memberitahu sebetulnya yang dimaksudkan dengan ayat ke-59 dalam Surah al-Ahzab adalah ayat tentang mengajar kaum Hawa agar berpakaian sopan dan menggalak mereka menutup anggota badan terutama bahagian *juyyūb* dengan *jilbāb*. Menurut wacana al-Quran menggunakan kata kerja (*Qul*) iaitu katakanlah, bukan kata kerja perintah *Amr* (أمر) iaitu suruhlah. Disebabkan kewujudan perkataan (*Qul*), beliau mendakwa ayat sekadar menunjukkan suatu pemberian nasihat dan pelajaran, bukan sebagai sebuah ayat imperatif.

Tentang hal ini, jika dicermati dalam ilmu tatabahasa Arab, kalimah *Qul* disini merupakan *fiʿil Amr* dan *dhamir* (kata ganti nama tersembunyi) ialah *anta* (lelaki tunggal). Dalam ilmu Saraf, kata akar bagi kata kerja *Qul* ialah *qāla* (*fiʿil māḍī*) dan *yaqūlu* (*muḍārī*). Justeru difahami, *Qāla* tergolong kata kerja *ajwāf* iaitu kosa kata yang mempunyai huruf *al-ʿIllah* pada huruf *ʿain* dalam *faʿala*.

Rentetan itu, mengikut kaedah morfologi bahasa Arab, para Ulama merumuskan kaedah membentuk *fiʿil Amr* daripada kata kerja *ajwāf* perlu menghilangkan dua elemen pada kalimah *yaqūlu* (*fiʿil muḍārī*), iaitu kata ganti nama yang bersambung dengan kata kerja dan huruf *ʿIllah* disebabkan bertemu dua baris mati dalam satu kalimat. Kerana itu menjadikan *fiʿil ʿAmr* bagi kata kerja *Qāla* adalah *Qul*. Dari penjelasan ringkas ini jelas membuktikan kata *Qul* bukan kata nama tetapi kata kerja yang berbentuk imperatif.

Dalam masa sama, apabila dirujuk kaedah *Qawaid Fiqhiyyah*, Abu al-Husayn (t.th.) menyatakan kata perintah adalah ucapan yang memberi kesan arahan untuk melakukan suatu perkara. Dalam hal ini, Muhammad Salih (2013) mentakrifkan perintah sebagai ucapan bersifat meminta melaksanakan suatu perbuatan dan dari segi hukum setiap bentuk perintah yang hakiki adalah wajib. Kemudian, beliau memperincikan ayat perintah hadir dengan pelbagai bentuk, antaranya struktur kata kerja perintah, menggunakan kata kerja *muḍārī* diiringi dengan *lam ʿamr*, kata terbitan yang mengambil tempat *fiʿil ʿamr*, ataupun sifat ayat *khbariyyah* mengandungi isyarat suruhan. Manakala, Siddiq Hasan Khan (1992) mengatakan ciri ayat suruhan disampaikan dari darjat tingkat tinggi ke rendah atau tiap tuntutan dari pihak autoriti ke taraf rendah.

Justeru berdasarkan justifikasi diatas, bagi membidas tafsiran beliau terhadap Firman Allah ke-59, dapat dijawab dari dua sudut. Pertama, nada ayat tersebut membawa makna wajib, kerana *Qul* (قُلْ) merupakan kata kerja yang berunsur arahan. Kedua, sebagaimana kaedah asal mengatakan, setiap lafaz yang disampaikan dari martabat tinggi ke rendah atau dalam konteks ini daripada sang pencipta kepada hamba mengandungi pengertian imperatif. Oleh demikian, melalui gandingan dua faktor ini, berinformasi bahawa memakai tudung adalah wajib kerana redaksi ayat dinyatakan jelas mengandungi keterangan perintah.

Mengulas lanjut, isu hijab ketiga dalam pemikiran Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī adalah mengenai persoalan fikah yang terdapat dalam Surah al-Ahzab ayat ke-59. Beliau menyatakan hukum memakai tudung bukan kepada perempuan muslim secara umum, tetapi hanya terpakai kepada isteri, anak perempuan Rasulullah dan *nisāʾ al-muʾminīn*.

Mengenai hal ini, Fawzia al-<sup>ʿ</sup>Ashmāwī tidak berkongsi kaedah dengan para Ulama dalam menghuraikan esensi nas al-Quran: (قُلْ لِّأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ). Ini disebabkan beliau menggunakan *Al-Ibrah bi Khusūs al-Sabab La bi Umūm al-Lafz*, dimana hukum yang ditetapkan oleh ayat terbatas pada individu atau sebab yang terkandung dalam nas sahaja. Penggunaan kaedah berkenaan secara jali tersasar daripada pengeluaran hukum majoriti Ulama Usul iaitu *Al-Ibrah bi Umūm al-Lafz Lā bi Khusūs al-Sabab*, yang mana ketetapan hukum yang tertuang dalam ayat bersifat umum dikenakan seluruh individu lain (al-Sabt, 1994).

Sehubungan itu, untuk menafikan tafsiran Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi terhadap frasa teks al-Quran: ( قُلْ لِّلرَّوٰجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ ) adalah dengan merujuk kaedah <sup>o</sup>Ulum al-Quran tersebut. Cara ini akan memberi implikasi lafaz *al-Mu'minīn* menerusi firman Allah ayat ke-59 “perempuan-perempuan yang beriman” adalah suatu ungkapan bersifat umum. Justeru, difahami Allah SWT mendedikasikan lafaz tersebut kepada semua isteri yang beriman, sama ada mereka yang hidup dari zaman Baginda dan zaman kini. Begitu juga, makna umum pada ayat sebelumnya menerusi firman Allah “isteri-isteri kamu dan anak perempuan kamu”. Walaupun ayat mengarah kepada para Isteri Rasulullah tetapi pengajaran untuk semua wanita Muslimah. Ini bermakna pelaksanaan hukum pemakaian hijab meliputi setiap perempuan yang bertakwa kecuali mereka yang musyrik dan kafir.

Isu hijab terakhir dalam pemikiran Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi adalah beliau dengan tegas tidak bersetuju dengan jumhur pakar sarjana Islam yang menjadikan firman Allah ke-59 daripada Surah al-Ahzab sebagai dalil mengenai wanita memakai tudung kepala. Dalam kaitan ini, dakwa beliau *jilbāb* dalam al-Quran bukan tudung kepala, sebaliknya menyerupai jubah (*ridā*). Dengan kata lain, beliau memiliki pandangan sendiri berkaitan maksud lafaz *jilbāb*.

Sebelum memberi penjelasan tentang jilbab, ditelusuri dahulu dalil umum kewajipan memakai tudung kepala. Para Ulama bersepakat dalam memahami hukum hijab wanita terdapat beberapa riwayat antaranya daripada Aisyah RA, Ummu Atiyah dan dua ayat ditemukan dalam al-Quran bagi menjelaskan tentang kewajipan tersebut, iaitu firman Allah SWT menerusi (Surah al-Ahzab 33: 59) dan dalil selanjutnya daripada al-Quran, menerusi firman Allah dalam (Surah An-Nuur 24: 31).

Lanjutan itu, apakah dimaksudkan dengan jilbab dalam firman Allah (Surah al-Ahzab 33:59). Sebagaimana diterangkan oleh Ahla & Ashif (2020) jilbab berasal daripada perkataan Arab, *jalābiyyah* iaitu baju kurung atau jubah. Menurut para Pentafsir generasi awal, antaranya Abu Hayyan (2000) beliau merangkumkan maksud jilbab daripada pelbagai ulama antaranya *al-ardiyah* (jubah yang menutup keseluruhan tubuh dari atas hingga ke bawah, *al-maqani*<sup>c</sup> (tudung), *malāhif* (selendang), pakaian yang dipakai oleh perempuan atas pakaian luar, penutup kepala dililit sekitar kening sehingga menutup bahagian hidung, dan ada juga mengatakan penutup wajah kecuali anggota mata untuk melihat. Mufasir seterusnya, Ibn Ashur (1984) menyatakan jilbab dalam ayat adalah pakaian wanita yang disarungkan dari kepala dan panjang ke bawah sehingga ke punggung, diikat pada wajah dan pipi, ukurannya besarnya antara *ridā* dan *khimar* (penutup kepala yang labuh) atau *qinā*<sup>c</sup> (tudung kecil). Begitu juga, keterangan diberikan oleh al-Qurtubi (1964) hampir dengan Ibn Ashur, beliau menyatakan jilbab merupakan pakaian longgar yang menutup seluruh tubuh, anggota dada dan sebahagian atau keseluruhan muka perempuan, saiznya besar berbanding khimar. Sementara, menurut al-Sha'rawi (1997) jilbab adalah pakaian lapisan kedua misalnya kemeja atau seluar panjang. Beliau berpendapat jilbab merujuk kepada khimar yang berfungsi untuk menutup rambut dan bentuk dada. Berdasarkan tulisan Abdul Rohman et al. (2024) menyatakan jilbab lebih sempurna untuk menutup aurat, disebabkan khimar sekadar kain penutup kepala hingga dada, sedangkan jilbab pula menutup keseluruhan tubuh merangkumi wajah dan tangan.

Dalam nada yang berbeza, apakah pula erti khimar pada Surah An-Nuur 24: 31. Menurut para Mufasir klasik, Abu Hayyan (2000) menyebutkan khimar adalah kain tudung yang dililit untuk menutup kepala wanita. Pengertian oleh Abu Hayyan sama seperti beberapa ulama Tafsir lain, antaranya Al-Alusi (1994) mentakrifkan khimar sebagai kain digunakan oleh perempuan untuk menutup kepala. Selain daripada itu, al-Sha'rawi (1997) memberi penjelasan bahawa khimar kebiasaan dipakai oleh Muslimah bagi menutup bahagian kepala. Begitu juga dalam kitab *al-Fiqh al-Manhajī ala Madhhab al-Imām al-Syāfi'ī* (1992) menyebutkan khimar dipakai oleh wanita untuk menutup kepala mereka. Walaupun demikian, Moh. Nailul (2021) pula memberi pendapat bahawa khimar berfungsi untuk menutup bahagian muka. Adapun Al-Razi (1981) mengatakan khimar sejenis tudung yang labuhnya meliputi bahu dan dada (*al-maqānī*<sup>c</sup>).

Seperkara lagi, para sarjana juga memiliki pandangan tentang hijab. Mengikut kajian Hidayatul Sakinah et al. (2021) mereka menyimpulkan bahawa jenis hijab lain mengikut syariah adalah Niqab dan Burka. Niqab adalah sejenis kain tudung yang digunakan oleh perempuan untuk menutup wajah kecuali kelopak mata. (Abu Mansur, 2001) Manakala, burka pula adalah penutup muka dan kepala, kainnya menutup seluruh bahagian muka dan badan, serta labuh hingga ke lutut (Rajab, 2002).

Dalam konteks ini, kata hijab turut dikenal dalam budaya masyarakat Nusantara sebagai tudung atau kerudung. Pada masa kini, tudung langsung berkembang menjadi sebuah fesyen sehingga didandan mengikut kebinekaan masyarakat setempat. Buktinya misalnya negara Malaysia, hijab digambarkan sebagai sehelai kain berbentuk empat segi yang disarung pada kepala hingga menutup rambut dan dada, ada kalanya ia dililitkan sekitar garis leher, bahagian tengkuk dan bahu sehingga menjadi selendang.

Oleh demikian, berdasarkan penjelasan diatas, jelas kalimah jilbab merupakan sejenis pakaian bersaiz besar seakan telekung yang biasa dipakai oleh wanita Malaysia, disebabkan memiliki ciri sama yang digunakan bagi menutup seluruh bentuk tubuh. Adapun kosa kata khimar adalah kain yang diikat sekitar kepala dan leher bagi menutup rambut dan dada wanita.

Penghuraian ini secara tidak langsung menafikan tafsiran Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi yang mengatakan firman Allah ke-59 daripada Surah al-Ahzab tidak disebutkan tudung kepala. Daripada penerangan pakar sarjana Tafsir dan Bahasa membuktikan pengertian jilbab tidak semestinya jubah tetapi terdiri daripada beragam sebutan nama. Kesemua panggilan tersebut dituju kepada makna yang satu, iaitu hijab. Ini disebabkan tujuan pakaian-pakaian tersebut dikenakan oleh kaum Hawa agar menutup aurat dan menjaga perhiasan mereka daripada pandangan ajnabi, sama ada berada di rumah, apalagi semasa keluar berjumpa orang ramai.

## 2. Isu Nusyuz

Menurut Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi dalam isu kederhakaan isteri terhadap suami, beliau berpandangan hak berkaitan keluar tanpa minta izin suami dan menolak permintaan suami ke tempat tidur tidak sesuai dengan masa sekarang, bahkan menyelar para Ulama sengaja menyatakan hal demikian membawa kepada nusyuz. Alasan beliau kemukakan mendasar pada faktor realiti kehidupan suri rumah sebelum ini berbeza dengan pada masa kini, berikutan kebanyakan mereka mempunyai kerjaya hakiki yang memerlukan meninggalkan rumah untuk bekerja.

Perlu ditegaskan bahawa pemikiran Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi menyimpang daripada pemahaman Islam yang benar. Secara asasnya dua situasi tersebut termasuk dalam kategori nusyuz bagi wanita. Berikutan maksud nusyuz sendiri dari sisi ahli fikah diistilahkan dengan derhaka (Rahmat, 2021). Dalam hal ini, berdasarkan empat mazhab utama sepakat mengatakan setiap perbuatan isteri yang melanggar perintah suami tanpa keuzuran Syarii termasuk sebagai isteri nusyuz (Andi Silva et al., 2025). Adapun di Malaysia, mengikut Undang-Undang Keluarga Islam (Wilayah Persekutuan) tahun 1984 yang terkandung dalam akta Seksyen 59(2) pula menjelaskan isteri disabitkan nusyuz apabila mengelak diri daripada melakukan hubungan intim bersama dengan suami, keluar dari rumah tanpa keizinan suami, atau menolak perintah suami tinggal dan menetap bersama tanpa alasan sah mengikut hukum Syarak (Amylia Fuziana et al., 2024). Selain itu, terdapat keterangan daripada Hadith Rasulullah SAW menyentuh tentang hal ini. Dalil yang dimaksudkan seperti berikut:

Hadith pertama, isteri yang menolak pelawaan suami untuk bersama, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhari (1993) daripada Abu Hurairah RA, Nabi SAW bersabda: “Apabila seorang wanita bermalam dalam keadaan meninggalkan tempat tidur suaminya, para malaikat melaknatnya sehingga ia kembali”

Hadith berkenaan menjelaskan ketetapan Syarak mewajibkan seorang isteri mentaati suami. Ini kerana para Suami memegang kedudukan tertinggi dalam rumahtangga. Dalam pembahasan mengenai hubungan intim, al-Zuhaili (1985) menjelaskan bahawa isteri hendaklah taat dan akur semasa suami memerlukan kehadiran isteri disisinya, walaupun sedang melakukan kerja rumah atau sibuk melakukan pekerjaan harian. Tetapi mereka diizinkan menolak ajakan tersebut. jika keadaan fizikal dirinya lemah atau sakit dan boleh menyebabkan kemudaratan pada faraj. (al-Asfahani, 1994) Bagaimanapun suami tetap perlu berbuat baik dan tidak sewajarnya berbuat perkara yang menyusahkan isterinya, sepertimana ditegaskan dalam firman Allah (Surah An-Nisaa’ 4: 14).

Hadith kedua, mengenai isteri yang mengabaikan perintah suami, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Tirmidhi (1975) Rasulullah SAW bersabda: “Apabila seorang suami memanggil isterinya untuk keperluannya, hendaklah dia segera datang kepadanya, walaupun dia sedang berada di dapur”

Hadith berkenaan menjelaskan setelah wanita mendirikan rumahtangga, kewajipan mentaati bukan lagi kepada orang tua mereka, tetapi beralih kepada suami. Dalam kitab Ihya Ulumuddin (1982) menjadi tugas

utama isteri menyenangkan hati suami. Beliau menggariskan peranan tersebut dengan menegaskan isteri wajib menurut permintaan pasangannya selagi tidak melibatkan perkara yang bertentangan dengan Syarak.

Lanjutan itu, pihak isteri, perlu memastikan berlaku taat kepada suami, selagi mana perintah tersebut tidak melanggar syariat atau bersifat maksiat, tidak memencilkan kata suami dan membantu memelihara harta suami, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Nasa'i (2018) daripada Abu Hurairah RA, apabila Rasulullah SAW ditanya oleh sahabat: Wanita manakah yang terbaik? Baginda menjawab: "Isteri yang menyenangkan hati apabila suami melihatnya, taat kepada suami apabila disuruh, dan tidak menyelisih suami pada diri dan hartanya dengan apa yang dibenci oleh suaminya."

Atas dasar ini, seorang isteri yang solehah dan patuh kepada perintah Allah wajib menetap di tempat tinggal yang disediakan oleh suami dan tidak boleh meninggalkan rumah sewenangnyanya tanpa kerelaan suami. Sebagaimana dalam kitab *Kifāyat al-Akhyār* (1994) menyatakan antara tanggungjawab isteri terhadap suami adalah berkhidmat dan tinggal bersama suami. Pada masa sama, mengenai hukum meninggalkan kediaman tanpa keizinan suami, pakar sarjana Islam bersepakat bahawa perlakuan tersebut termasuk dalam dosa besar dan ditegah dalam Islam. Namun ada ketika mereka dibenarkan keluar tanpa kebenaran suami dengan alasan yang diterima oleh Syarii (Hidayatul Sakinah et al., 2021) Justeru hadith mentaati suami ini menjadi hujah menolak pandangan Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi yang mengatakan isteri keluar dari rumah tanpa perlu keizinan suaminya bukan salah satu perbuatan nusyuz.

Dalam hal ini, ijmak ulama fikah daripada mazhab Syafii seperti dinyatakan dalam kitab *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah* (2006) menjelaskan bahawa terdapat situasi bagi seorang isteri diberi keuzuran oleh undang Syariah untuk keluar tanpa kebenaran ketua rumah dan tidak membawa kepada menderhaka kepada suami, antaranya seperti berikut:

- i. Isteri keluar dari rumah untuk mengadu perkara ke mahkamah bagi menuntut haknya
- ii. Isteri keluar mencari rezeki, disebabkan suami tidak menyediakan nafkah wang belanja atau makan dan minum.
- iii. Isteri keluar untuk menghadiri pengajian ilmu fardu ain atau berkaitan kelas agama, dengan syarat suami seorang jahil dan tidak ajarkan kepada mereka.
- iv. Berada dalam keadaan tersesak, keadaan sakit untuk mendapat rawatan.
- v. Menyelamatkan diri daripada bencana sekiranya berada di dalam rumah.
- vi. Keperluan menziarah ibu bapa yang sakit atau berlaku kematian ibu bapa mereka, bagi mengelakkan memutuskan hubungan silaturahim.

Bagaimanapun, kehendak Syarak menetapkan sedemikian tidak bermakna isteri dipaksa berkurung di rumah. Pertimbangan bagi perempuan untuk tinggal di rumah lebih baik kerana dapat melindungi kehormatan dan mencegah fitnah. Sebagaimana, dalam kitab *Ihya Ulumuddin* (1982) menyatakan bahawa seawal zaman Nubuwwah, para Wanita diizinkan oleh Baginda untuk keluar rumah terutama ke masjid. Baginda juga mengizinkan perempuan keluar pada hari raya atau menghadiri kelas agama. Namun setelah kewafatan Baginda, lingkaran kehidupan sahabat mula berubah kerana fitnah mudah tersebar. Ketika itu, para Sahabat seperti Abdullah bin Umar dan Aisyah berpandangan seorang perempuan sekiranya tiada hal penting, lebih baik menetap di rumah dan hanya keluar apabila keadaan terdesak bagi mengelakkan fitnah. Dengan mengikut dasar ini kehormatan diri perempuan lebih terjaga dan dapat mengelakkan daripada pandangan liar lelaki semasa berada di luar.

Mengulas lanjut, berhubung dengan dakwaan Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi mengenai pentafsiran al-Quran oleh cendekiawan Muslim lebih menekankan dengan memukul untuk mengajar isteri nusyuz dan melangkaui urutan yang disebut dalam ayat tersebut adalah kenyataan yang tidak berasas. Ini kerana, cara mengendalikan isteri tidak mentaati suami perlu dilakukan secara berturutan, sebagaimana firman Allah menjelaskan dalam (Surah An-Nisaa' 4: 34).

Dalam kitab *Şafwat al-Tafāsīr*, al-Sabuni (1997) menukulkan daripada Ibn Abbas, beliau menyatakan cara suami mengendalikan isteri derhaka terdiri daripada tiga peringkat. Bermula dengan memberi nasihat dan teguran tentang kewajipan dirinya terhadap rumahtangga. Seandainya isteri enggan menerima nasihat suaminya, pulaukan di tempat tidur secara sementara atau menghindari selama satu hingga tiga malam

sehingga mereka berhenti ingkar. Mengasingkan tempat tidur bermaksud berpantang daripada menggauli isteri, bukan mengabaikan dan tidak bercakap dengan mereka. Sekiranya masih tidak berkesan, suami berhak mengambil tindakan untuk memukul dengan niat mengajar, dilarang sama sekali menyakiti isteri badan dan wajah sehingga luka.

Pada masa sama, undang Syariah tidak sewenang-nya menjatuhkan hukum nusyuz. Menurut Imam Qurtubi kata kerja (تَخَافُونَ) pada ungkapan ayat: (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) adalah suatu yang jelas mengarah kepada keingkaran isteri menunaikan hak. Sekiranya ditinjau dalam kitab para Ulama lain misalnya, al-Baihaqi (2018) menyebutkan perkara yang sama. Beliau berkata syarat memukul dan menghindari isteri memerlukan bukti yang nyata dan tampak nusyuz berlaku dari perkataan atau perbuatan atau kedua sekali. Begitu juga Imam Syafii mensyaratkan untuk menjatuhkan hukum nusyuz bukan berpada pada lintasan fikiran, tetapi mesti dengan keyakinan isteri menunjukkan keingkaran dan didukung dengan bukti. Ketika mana para Suami khuatir keadaan akan berlanjutan, mereka haruslah bertindak dengan menasihati, memisahkan tempat tidur dan dibenarkan memukul dengan ringan (al-Syafii, 1990).

Kendatipun seorang suami mempunyai hak mendidik isteri nusyuz dengan pukulan bagi menyelesaikan masalah dan memulihkan hubungan rumahtangga, Imam Syafii menjelaskan hukuman tersebut makruh dan lebih utama ditinggalkan. Adapun dalam pembahasan ulama mengenai perbuatan derhaka yang berulang, Imam Syafii menerangkan hukuman para Suami mendidik isteri nusyuz sedikit berbeza. Apabila suami menghadapi krisis rumahtangga seperti ini, mereka diberi kelonggaran mendidik isterinya dengan mendahulukan tahap memisahkan tempat tidur dan memukul daripada memberi nasihat (al-Asfahani, 1994).

Dalam perbahasan ini, Imam al-Nawawi (1991) menyusun beberapa adab yang boleh diambil perhatian:

- i. Menjauhkan diri bermaksud tidak menyentuh, mestilah tidak lebih daripada tiga hari.
- ii. Tidak dibenarkan memukul dengan keras dan menyakiti sehingga luka dan darah. Ini kerana, tujuan utama pukulan tersebut hanya sebagai peringatan untuk kembali taat kepada suami dan menyedarkan kesalahan isteri.
- iii. Wajib elak daripada memukul ke wajah atau bahagian tubuh.
- iv. Mereka dilarang sama sekali memukul sehingga patah tulang, menyebabkan pendarahan dan memukul pada wajah.

Intinya, berdasarkan pandangan yang disebutkan mengisyaratkan bahawa dalam sukatan kaedah mendidik isteri derhaka, memukul bertujuan memberi kesedaran kepada isteri setelah gagal memberi nasihat dan memulaukan isteri. Bukan itu sahaja, para Ulama menyusun batas perbuatan memukul dengan ketat supaya mengelakkan menzalimi isteri. Ini kerana Islam melarang keras insan yang bergelar suami memperlakukan kekerasan dari segi mental atau fizikal terhadap isteri, sebaliknya mereka perlu menjadi pelindung perempuan, membimbing dan memimpin keluarga serta berusaha membina kemesraan dengan bergaul secara baik bersama mereka. Perkara ini ditegaskan oleh firman Allah menerusi (Surah al-Talaq 65: 6).

## Kesimpulan

Merumuskan perbincangan terhadap tafsiran Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi berhubung dengan hukum Syariah fikah kaum Hawa, meliputi hijab dan nusyuz seperti telah dibahaskan dalam kajian ini memaparkan, penerangan beliau menyalahi tuntutan agama, terutama mengenai kelakuan isteri yang keluar dari rumah tanpa mendapat kebenaran suami dan perihal menghalang suami dari menyetubuhi dirinya. Sedangkan, dasar ajaran Islam menggariskan menjadi satu kesalahan isteri melakukan perbuatan tersebut. Selain itu, semasa membahaskan permasalahan memukul untuk mengajar isteri nusyuz Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi dengan sengaja atau tidak telah berbuat kesalahan. Kekeliruan beliau memberi pendapat dilihat kerana tidak mendalami dalil Sunah secara komprehensif menyebabkan ulasan dan tafsiran yang terhasil daripada pemikiran beliau bercanggah dengan ketetapan hukum Allah. Dalam pada itu menerusi perbincangan hijab, beliau cuba mentafsirkan ayat al-Quran dengan kaedah Hermeneutik. Ini terjadi kerana beliau dilihat berinteraksi dengan teks al-Quran secara kontekstual. Beliau cuba membongkar makna nas bersandarkan perubahan sosial semasa dan fakta sejarah

turunnya ayat al-Quran yang dipengaruhi oleh pemikirannya. Beliau mendakwa bahawa, keadaan masyarakat masa sekarang dan dahulu sudah berbeza justeru pemakaian berhijab tidak lagi mampu menyumbang kebaikan khususnya kepada kebebasan hak perempuan. Atas alasan ini, beliau menjelaskan hukum asal bertudung perlu disingkatkan.

Jika meneroka lebih banyak tafsiran oleh Liberalis, tidak kisah sama ada di Nusantara dan Timur Tengah, hujah dan usul masalah mereka lontarkan tidak ada perbezaan antara satu sama lain. Intihanya, kajian ini penting kerana dapat menyumbang cebisan pengetahuan kepada masyarakat dan menghindarkan melakukan kesalahan dalam memahami masalah fikah oleh pemikir Liberal yang lain pada masa akan datang.

Kajian ini telah dilakukan perbandingan antara pentafsiran ulama Muktabar dari pelbagai bidang, dari klasik hingga kontemporari dengan tafsiran Fawzia al-<sup>o</sup>Ashmāwi yang banyak melonggarkan kefahaman agama Islam dari sudut fikah. Oleh itu, pelaksanaan kajian masa hadapan, disarankan pula menilai dari sudut pemikiran akidah beliau atau masih mengkaji bidang fikah tetapi meneroka pemikiran ahli akademik liberal yang lain.

**Penghargaan:** Pengarang mengisytiharkan bahawanya tiada penggunaan dana tajaan dari mana-mana pihak.

**Konflik Kepentingan:** Pengkaji tidak mempunyai sebarang konflik kepentingan di antara semua pihak yang terlibat secara langsung dan tidak langsung dalam kajian ini.

## Rujukan

- Abdul Rohman, Ghazi Abdullah, M., Faisal Hamad, Alm., Tigran, R., & Mohammad Deik. (2024). Challenging The Interpretation Of The Verse On Hijab By M. Quraish Shihab: A Critical Analysis Review. *Journal of Quran and Tafseer Studies*, 3(2), 192–215. <https://doi.org/https://doi.org/10.23917/qist.v3i2.4046>
- Abu Hayyan, M. (2000). *al-Bahru al-Muhit*. Dar Fikr.
- Abu Mansur, M. (2001). *Tahdhib Al-Lughah* (1st ed.). Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Ahla, S., & Ashif, A. Z. (2020). Hijab Bagi Wanita Muslimah Di Era Modern. *Ijtima'iyah: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, 13(1), 89–102. <https://doi.org/https://doi.org/10.24042/ijpmi.v13i1.6197>
- Ahmad Handalas, S., Che Zarrina, S., & Mohd Syukri, Z. A. (2024). Tasawwuf Literature in The Context of Islamic Education: A Bibliometric Study. *E-Bangi Journal of Social Science and Humanities*, 21(3), 177–194. <https://doi.org/https://doi.org/10.17576/ebangi.2024.2103.15>
- Ahmad Mukhtar, 'Abd al-Hamid 'Umar. (2008). *Mu'jam al-Lughat al-'Arabiyyah Al-Mu'asarah* (1st ed.). 'Alam al-Kutub.
- Al-Alusi, M. (1994). *Ruh al-Ma'ani Fi Tafsiri al-Qurani al-Azim wa Sab'u al-Mathani*. Dar al-Kutub Al-Ilmiah.
- al-Asfahani, A. (1994). *Kifayah al-Akhyar Fi Hal Ghayah al-Ikhtisar* (1st ed.). Dar Khair.
- al-Baihaqi, A. B. (2018). *Ahkam Quran Li Al-Syafii* (1st ed.). Dar Thakhair.
- al-Bukhari, A. A. M. (1993). *Sahih al-Bukhari* (5th ed.). Dar Ibn Kathir.
- al-Fayyumi, A. (1707). *Al-Misbah Al-Munir Fi Gharib al-Sharah al-Kabir*. Maktabah Ilmiah.
- al-Ghazali, A. H. M. (1982). *Ihya 'Ulum Al-Din*. Dar al-Ma'rifah.
- al-Khalidi, S. A. F. (2008). *Ta'rif al-Darisin bi-Manahij al-Mufasssir* (3rd ed.). Dar al-Qalam.
- al-Manzur, M. (1994). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Dar Sadir.
- al-Nasa'i, A. (2018). *al-Sunan al-Sughra* (1st ed.). Dar al-Risalah al-Alamiyyah.
- al-Nawawi, Y. (1991). *Raudah al-Talibin Wa 'Umdah al-Muftin* (3rd ed.). al-Maktab al-Islami.
- al-Qattan, M. K. (1995). *Mabahith fi Uhum al-Quran*. Maktabah Wahbah.
- al-Qurtubi, A. A. M. (1964). *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran* (2nd ed.). Dar Al-Kutub Al-Misriyyah.
- al-Razi, F. (1981). *Al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb* (1st ed., Vol. 3). Dar al-Fikr.
- al-Sabt, K. (1994). *Qawa'id Al-Tafsir*. Dar Ibn 'Affan.
- al-Sabuni, M. A. (1997). *Safwah Al-Tafasir* (1st ed.). Dar Al-Sabuni.

- al-Sha'rawi, M. M. (1997). *Tafsir Al-Sha'rawi*.  
 al-Syafii, M. (1990). *al-Umm* (3rd ed.). Dar al-Fikr.  
 al-Tirmidhi, M. (1975). *Jami' al-Tirmidhi* (2nd ed.). Syarikah Maktabah wa Matba'ah Mustafa.  
 al-Zuhaili, W. (1985). *al-Fiqh al-Islami Wa Adilatuh* (2nd ed.). Dar al-Fikr.  
 Amin Mukrimun, Moh. Faisal Aulia, Moch. Ridwan Almurtaqi, & Imam Muchlisin. (2023). Hijab According to the Interpretation of Quraish Shihab and Musthafa Al-Maraghi. *Al Fattah : Jurnal Pendidikan*, 2(2), 1–16. <https://doi.org/https://doi.org/10.1989/ca2rwc82>  
 Amylia Fuziana, A., Nor Laila, A., Mohamad Zaharuddin, Z., Nik Salida Suhaila, N. S., & Mushaddad, H. (2024). Unveiling The Significance Of Proposing Hibah As An Alternative To Nafkah Security For Widows. *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 12(2), 529–534. <https://doi.org/https://doi.org/10.33102/mjssl.vol12no2.947>  
 Andi Silva, Q., Rihan, D. P., Nur Ramadhani, & Kurniati, K. (2025). Nusyuz Suami dalam Hukum Islam : Analisis Dampak terhadap Kehidupan Keluarga. *Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat*, 2(2), 90–104. <https://doi.org/https://doi.org/10.61132/akhlak.v2i2.637>  
 Hidayatul Sakinah, Rafeah Saidon, & Azhar Abd Aziz. (2021). Perkahwinan Jarak Jauh Dalam Kalangan Masyarakat Islam Di Malaysia Menurut Perspektif Fiqh Dan Undang- Undang Keluarga Islam. *Jurnal Pengurusan Dan Penyelidikan Fatwa*, 26(2), 211–226. <https://doi.org/https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol26no2.393>  
 Ibn Ashur, M. T. (1984). *Tafsir Ibn Ashur Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*. Dar Al-Tunisiyyah .  
 Idris, A. (2009). *Penyelidikan Ilmiah Amalan Dalam Pengajian Islam* (1st ed.). Sri Elila Resources .  
 Isam al-Abd Zuhd, & Jamal Mahmud al-Hubi. (1999). *al-Tafsir wa Manahij al-Mufasssir* (3rd ed.). Al-Jamiah al-Islamiyyah.  
 Khalif Muammar, A. H. (2018). Islam dan Liberalisme: Antara Masalah dan Mafsadah. *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 20(2), 1–52.  
 Majmu'ah Min al-Muallifin. (2006). *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Wizarah Al-Awqaf Al-Shuun Al-Islamiyyah.  
 Moh. Nailul, M. (2021). The Issue of Unveiling the Aurah for Women in Quran. A Critical and Contextual Analysis of Surah al-Nūr [24]: 58-61. *Jurnal Ushuluddin*, 29(2), 118–129. <https://doi.org/https://doi.org/10.24014/jush.v29i2.13932>  
 Mubaidi, S. (2020). Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Hasan Hanafi dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia. *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, 1(2), 1–26.  
 Muhamad Zaidi, Z., Ibrahim, A., & Muhammad Luqman Ibnul Hakim, M. S. (2019). Ayat Tanya Dalam al-Quran: Satu Analisis Pragmatik (The Question Form Sentences in Al-Quran : A Pragmatics Analysis). *E-Bangi Journal of Social Science and Humanities*, 16(6), 1–884.  
 Muhammad, A. T. (2005). *Al-Mu'tamad Fi Usul Al-Fiqh* (1st ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.  
 Muhammad Daffa, A., & Nayla Raisya, A. (2024). Islam, Cadar, Jilbab dan Burqa Menurut Perspektif Al-Qur'an. *An-Najah: Jurnal Pendidikan Islam Dan Sosial Keagamaan*, 3(4), 1–10.  
 Muhammad Padlan, Muhammad Naufal, K., & Rahmat I. (2022). Hermeneutika Terhadap Tafsir Al-Qur'an. *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis*, 2(2), 190–202.  
 Muhammad Salih, A. (2013). *Usul Fiqh Qawa'id Fiqhiyyah* (5th ed.). Percetakan Zafa Sdn Bhd.  
 Muhammad Siddiq Khan, H. (1992). *Fath Al-Bayan Fi Maqasid Al-Qur'an*. Maktabah al-'Asriyyah.  
 Mustafa al-Khin, Mustafa al-Bugha, & Ali al-Sharbaji. (1992). *Al-Fiqh al-Manhaji Ala Mazhab al-Imam Al-Syafii* (4th ed.). Dar Qalam .  
 Ning Ratna, S. D. (2022). Liberalisme Dalam Pemikiran Islam. *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama (ARJ)*, 2(2), 186–198. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/arj.v2i2.12827>  
 Nur Izzah, I., & Ahmad Fadly, R. A. (2024). Hijab in the Qur'an and the Contemporary Context (Double Movement Theory Analysis). *Jurnal Transformatif (Islamic Studies)*, 8(1), 33–42. <https://doi.org/https://doi.org/10.23971/tf.v8i1.7989>  
 Nur Zainatul Nadra, binti Z., & Latifah, binti A. M. (2012). Sejarah Perkembangan Tafsir Pada Zaman Rasulullah SAW, Sahabat Dan Tabiin. *Journal of Techno-Social*, 4(2), 41–54.

- Rahmat, R. (2021). Analisis Kompilasi Hukum Islam Pasal 84 Tentang Nusyuz Istri Perspektif Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i. *Comparativa*, 2(1), 54–74. <https://doi.org/https://doi.org/10.24239/comparativa.v2i1.21>
- Rajab, 'Abdul Jawad. (2002). *al-Mu'jam al-'Arabi Li Asma al-Malabis* (1st ed.). Dar al-Afaq al-'Arabiyyah.
- Setio, B. (2022). Menakar Ulang Hermeneutika Al-Quran: Kritik Atas Pemikiran Muhammad Arkoun. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 24(1), 16–28. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.22373/substantia.v24i1.12127>
- Shahidatul Ashikin, S., Najah Nadiah, A., & Latifah, A. M. (2021). Bidang jihad bagi wanita menurut perspektif Amina Wadud. *Jurnal Al-Turath*, 6(1), 10–17. <https://doi.org/https://doi.org/10.17576/turath-2021-0601-02>
- Sisi Amaliah, N., Siti Anisah, R., & Yudha Putra, S. (2024). Pemahaman Jilbab, Cadar, Dan Burqa Dalam Al-Qur'an: Analisis Tafsir Maudhu'i. *Jurnal Pendidikan Islam Dan Sosial Keagamaan*, 3(4), 85–102.
- Syahbudin, L. H., Junuh, M. R., & Harun, M. S. (2022). Analisis Pendekatan Maqāṣid Al-Syari'ah Menurut Liberal Dalam Wacana Hukum Islam. *Faculty of Syariah and Law*, 5(2), 135–152. <https://doi.org/https://doi.org/10.53840/muwafaqat.v5i2.111>
- Tengku Intan Zarina, T. P., & Mazlan, I. (2017). *Penyelewengan dalam Tafsir Al-Quran* (2nd ed.). UKM Cetak Sdn Bhd.
- Wahidatul Hannan, N., & Razali, M. (2022). Gender Equality According to Muslim Feminists] Kesetaraan Gender menurut Golongan Feminis Muslim. *Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED)*, 7(45), 1–9.