

Constructions Of The Practice Of “Veiling” By Indonesian Muslim Women And Its Relation To The Concept Of Salvation

Inayah Rohmaniyah

Abstract

The paper will explore alternative constructions of the practice of “veiling” by Indonesian Muslim women and its relation to the concept of salvation. It will focus on sources and concepts of religious authority used to justify alternative practices and the ways in which this mode of social practice has become an element of religious, political and cultural discourse. Analysis builds on theoretical insights of Bourdieu concerning doxa and habitus and of al-Fadl concerning agency and authority. Referring to Miriam Cook categorization on feminism, For Islamist feminists veiling is linked to discourse and their habitus on sex, sexuality and morality and the concept of women as the guardian of social and theological values as well as the bearer of the safety of hereafter. The veil is theologically obligated and has significant theological role that determines the safety of both women an individual agency and the society. Islamic feminists, on the other hand, argue that the veil does not relate to sex and sexuality but rather to the norm to preserve one’s honor and modesty, which applies not only to women but also men. The habitus of veil is more sociological than theological. The most striking differences between Islamist and Islamic Feminists locate on the methods and approaches they employ and the habitus and doxa on religious authority and the ontological status of women and men. For Islamist feminist persuasive authority is part of the habitus and naturalization of habitus of religious practices, while women agency in the process of disposing habitus in Islamic feminist group remains strong.

A. Pendahuluan

Konsep dan fenomena praktek Jilbab di masyarakat Muslim menjadi salah satu tema yang masih saja aktual dan menarik untuk dikaji, baik dalam berbagai diskusi akademik yang bersifat diskursif dan empiris maupun kajian keagamaan yang bersifat normatif doktriner. Di satu sisi, dalam konteks Indonesia kontemporer Jilbab atau kerudung telah menjadi identitas kolektif yang dimaknai sebagai identitas dan simbol kesalehan perempuan Muslimah. Di sisi yang lain, fenomena jilbab atau kerudung dalam perspektif sejarah mengalami perkembangan baik terkait pemaknaan ontologis-teologis konsep jilbab atau kerudung, dan model serta prakteknya di ruang publik, yang dalam batas tertentu berkaitan erat dengan perkembangan model dan orientasi keagamaan masyarakat.

Keberagaman pemahaman, model dan praktek jilbab sepanjang sejarah serta beragam makna dan simbol yang melekat pada fenomena jilbab menjadi tema yang penting diteliti. Tulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi geneologi dan menganalisis perbedaan penafsiran tentang konsep Jilbab atau kerudung serta beragam argumentasi yang mendasari praktek jilbab di masyarakat. Analisis tentang konstruk jilbab penting karena secara langsung maupun tidak langsung akan menggambarkan perkembangan model dan orientasi keagamaan masyarakat yang dipengaruhi oleh berbagai hal, termasuk social, budaya dan politik. Tulisan

ini menganalisis tentang geneologi pemahaman dan praktek konsep jilbab yang secara fundamental berbeda dan dilanjutkan dengan menganalisisnya dari perspektif seksualitas dan identitas sebagaimana ditemukan dalam kelompok Muslim yang berbeda. Diharapkan tulisan ini dapat memberikan kontribusi terhadap pengayaan wacana jilbab atau kerudung khususnya terkait dengan studi perempuan dan studi gender dalam Islam. Pada ranah aksiologis diharapkan hal ini dapat mendorong pemahaman dan praktek keagamaan yang lebih mengedepankan penghargaan dan penghormatan terhadap adanya perbedaan, karena adanya kesadaran tentang perbedaan pemaknaan dan praktek keagamaan, dalam hal ini terkait dengan praktek jilbab atau kerudung, dalam penggal sejarah dan masyarakat yang berbeda.

Jilbab dari perspektif sejarah memberikan ilustrasi yang kaya tentang perkembangan sebuah masyarakat. Fenomena jilbab-- atau kerudung-- telah ada jauh sebelum Islam datang, namun pada perkembangannya seolah menjadi symbol yang secara khusus terkait dengan masyarakat Muslim. Dalam masyarakat Muslimpun, fenomena jilbab sebagai simbol dan identitas kelompok berikut pemaknaannya mengalami keberagaman dan perubahan yang dinamis. Gambaran tentang sejarah wacana dan praktek serta pemaknaan jilbab penting untuk dielaborasi. Geneologi sebagaimana dikonseptualisasikan oleh Michel Foucault bertujuan untuk menelusuri awal pembentukan episteme yang dapat terjadi kapan saja. Bagaimana wacana tentang kerudung atau jilbab dibentuk merupakan pertanyaan substansial sebagai diuraikan Foucault: *"First question: who is speaking? Who, among the totality of speaking individuals, is accorded the right to use this sort of language (langage)? Who is qualified to do so? Who derives from it his own special quality, his prestige, and from whom, in return, does he receive if not the assurance, at least the presumption that what he says is true? What is the status of the individuals who — alone — have the right, sanctioned by law or tradition, juridically defined or spontaneously accepted, to proffer such a discourse? The status of doctor involves criteria of competence and knowledge; institutions, systems, ((56)) pedagogic norms; legal conditions that give the right — though not without laying down certain limitations — to practise and to extend one's knowledge."*¹

Mengungkap fenomena jilbab dengan demikian dapat mengungkap keberagaman pengetahuan termasuk relasi kuasa pengetahuan tentang jilbab, budaya yang mempengaruhi, dan orientasi keberagaman masyarakat bersangkutan termasuk perspektif yang terkait dengan konstruksi tentang status dan peran perempuan. Hal ini disebabkan jilbab berfungsi sebagai bahasa yang menyampaikan pesan-pesan social dan budaya dari berbagai masyarakat yang telah mempraktekkan jilbab (kerudung) tersebut dalam legenda sepanjang zaman. Jilbab atau kerudung menjadi sebuah symbol mendasar yang bermakna ideologis bagi umat Kristen, merupakan ukuran kesalehan perempuan bagi wanita bagi umat

¹ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Routledge Classics, 2002), 55.

Katolik dan Muslim, dan bahkan menjadi symbol identitas dan alat resistensi dalam pergerakan Islam.²

Tulisan ini melihat konstruk yang ditemukan dalam tulisan beberapa tokoh yang dapat dikategorisasikan sebagai islamist feminis dan Islamic feminis. Dua kategorisasi ini menggambarkan dua kelompok yang secara ideologis dan kultural memiliki perbedaan prinsip dalam memahami berbagai fenomena kehidupan, termasuk perspektif mereka tentang konsep dan praktek jilbab. Pandangan dua kelompok ini akan dikomparasikan dalam rangka melihat wacana yang dibangun, norma yang berkaitan dan berbagai alasan dan justifikasi yang melandasi perbedaan tersebut. Persoalan yang akan diuraikan dalam tulisan ini mencakup bagaimana pengetahuan, norma dan praktek yang dibangun tentang jilbab menurut Islamic feminist dan Islamist feminis, dan bagaimana perbedaan dan persamaan argumentasi yang mereka bangun untuk menjustifikasi tentang konsep jilbab tersebut. Selain itu juga akan dijelaskan hubungan konsep yang mereka bangun dan praktek jilbab dengan orientasi keagamaan yang mereka miliki.

B. Kerangka Teori

1. *Feminisme: Metode Akademik dan Visi Sosial*

Definisi mendasar dari istilah feminisme menurut Rita gross adalah keyakinan tentang keberadaan perempuan sebagai manusia, bahwa perempuan benar-benar ada menghuni dunia manusia, dan bukan orang lain (the other) juga bukan species yang berbeda dari manusia.³ Definisi yang diberikan Gross lebih bersifat ontologis, bahwa keberadaan perempuan sama dengan keberadaan manusia lain yaitu laki-laki, bukan makhluk lain yang hanya menjadi pelengkap bagi penghuni bumi lainnya, dan bukan makhluk kedua yang diciptakan tidak lebih sempurna dari laki-laki yang dianggap lebih dahulu diciptakan. Feminisme merupakan keyakinan yang menempatkan kemanusiaan perempuan sebagai manusia utuh sebagaimana manusia lainnya. Keyakinan yang mengandaikan adanya perubahan, dari yang terkecil sampai perubahan radikal terkait dengan kesadaran mengenai status ontologis manusia perempuan dan laki-laki.

Feminisme menurut Azza Karam tidak hanya berhenti pada keyakinan, tetapi merupakan sebuah kesadaran, baik kesadaran individual maupun kesadaran kolektif bahwa perempuan tertindas dan ada upaya untuk membebaskan dari ketertindasan tersebut.⁴ Feminisme dengan demikian dapat diartikan secara komprehensif sebagai sebuah pemikiran tentang keberadaan diskriminasi dan ketidakadilan terhadap perempuan, yang dibarengi dengan munculnya kesadaran dan ditindaklanjuti dengan kegiatan, aksi atau gerakan untuk memperjuangkan hidup dan kehidupan perempuan

² Fadwa el Guindi, *Veil, Modesty, Privacy, and Resistance* (UK: Oxford International Publishers Ltd., 1999), 8-9.

³ Rita M Gross, *Feminism and Religion An Introduction* (Boston, Beacon Press, 1996), 16.

⁴ Azza Karam, *Women, Islamism, and the State* (New York: St. Martin's Press, 1998), 5.

demokrasi keadilan bagi semua. Dengan kata lain, feminisme bukan gerakan pemberontakan terhadap kaum laki-laki, upaya melawan pranata sosial (institusi rumah tangga, perkawinan), maupun upaya pemberontakan perempuan untuk mengingkari kodrat atau ketentuan agama.⁵ Feminisme merupakan perjuangan demi kesetaraan, martabat, dan kebebasan perempuan untuk mengontrol raga dan kehidupannya baik di dalam maupun di dalam rumah.

Miriam Cook menambahkan definisi feminisme dengan adanya kesadaran politik, yaitu kesadaran politik dan intelektual tentang adanya diskriminasi, penolakan terhadap berbagai tindakan yang melahirkan diskriminasi, dan melakukan advokasi untuk menyelenggarakan berbagai aktifitas dalam rangka menghentikan diskriminasi tersebut serta membuka kesempatan bagi perempuan untuk terlibat di dalam kehidupan public.⁶ Berbeda dengan Azza Karam, menurut Cook feminisme dengan demikian mencakup tiga aspek yang saling terkait tetapi tidak mengharuskan keberadaan ketiga-tiganya untuk dapat dikategorisasikan sebagai feminis yaitu, kesadaran, penolakan dan aktifisme.

Sebagai sebuah gerakan sosial politik, feminisme muncul pada abad 19th dan awal abad 20 yang ditandai dengan lahirnya gelombang pertama feminisme (the first wave of feminism) yang menitik beratkan perjuangan untuk mendapatkan atau menegakkan Kesetaraan hak-hak perempuan dalam politik atau hak pilih (Vote/Suffrage).⁷ Teori Kesetaraan yang dibangun pada tahap awal ini adalah bahwa semua manusia, termasuk perempuan, harus setara di hadapan hukum dan tidak ada seorangpun yang memiliki hak khusus (*All humans should be equal under the law, that no one should have special privileges or rights*). Feminisme menjadi gerakan politik yang terorganisasi dengan baik pada tahun 60an dengan membangun teori bahwa dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan bukan fenomena yang bersifat biologis tetapi merupakan konstruksi sosial. Laki-laki yang membangun atau mengkonstruksi standar dan nilai, sementara perempuan menjadi pihak lain (*the others*). Laki-laki dengan demikian adalah jenis kelamin pertama sementara perempuan adalah yang kedua (*Men are the first sex and Women are the second sex*).

Sebagai wacana intelektual, pemikiran feminis merupakan sebuah kritik yang tegas terhadap wacana dan sejarah spiritualitas, terutama dalam diskursus agama. Pemikiran kritis feminis tampil menantang pemahaman agama-agama tradisional yang bersifat eksklusif, menegasikan dan penuh diskriminasi terhadap perempuan. Feminis melihat bahwa sejarah pemahaman keagamaan pada umumnya dihubungkan dengan dominasi dan keutamaan laki-laki di surga dengan kerajaan mereka yang

⁵ Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 78.

⁶ Miriam Cooke, *Creating Islamic Feminism Through Literature: Women Claim Islam* (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001), x.

⁷ Judith Lorber, *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics* (California: Roxbury, 2001), 7.

penuh penindasan di bumi perempuan. Pemahaman keagamaan tidak dapat terlepas dari theisme laki-laki dan bahkan diasumsikan sebagai satu-satunya spiritualitas yang ada. Di sisi lain, pemikiran kritis feminis berusaha mencari dunia dan kehidupan yang lebih integral, yang memperkuat kemungkinan-kemungkinan yang bersifat religius. Dalam konteks ini, gerakan perempuan dengan demikian dapat dikatakan sebagai sebuah revolusi spiritual.⁸ Dalam berbagai tulisan tentang feminisme maupun spiritualisme, pencarian dan rekonstruksi spiritualitas yang terus hidup diekspresikan secara berbeda namun saling terkait. Bahkan, dalam perkembangannya, spiritualitas menjadi sebuah gerakan agama.

Terlepas dari perbedaan teori feminisme di atas dan keterkaitan antara beberapa aspeknya, menurut Rita M. Gross feminisme dapat dipahami dalam dua pengertian yang berbeda, feminisme sebagai sebuah metode akademis atau sebagai visi sosial.⁹ Sebagai sebuah metode dalam dunia akademis feminisme tidak harus terkait dengan kesadaran dan aksi. Seseorang bisa saja menggunakan feminisme sebagai metode akademik tanpa dia harus memahami feminisme sebagai sebuah visi sosial. Sebaliknya, seorang akademisi bisa saja menolak untuk merubah gaya hidup mereka dan melepaskan diri dari peran gender dan stereotipi yang memungkinkan mereka dapat mengakomodasi kemanusiaan perempuan secara penuh. Namun demikian, sebagai akademisi dia harus mengakui pentingnya studi perempuan sebagai studi yang serius, kritis dan empatik sebagaimana studi tentang laki-laki. Studi Perempuan (women studies) terbukti mampu merubah kebiasaan pengumpulan data yang dilakukan, sehingga pengkaji tidak akan pernah lagi hanya tertarik untuk mengetahui apa yang dilakukan dan dipikirkan oleh laki-laki, atau membaca referensi yang ditulis hanya oleh penulis laki-laki (kecuali jika laki-laki yang menjadi subyek kajian).

Feminisme dapat pula diartikan sebagai sebuah visi sosial, yaitu pandangan tentang tatanan dan interaksi sosial yang ideal antara laki-laki dan perempuan. Secara definisi seluruh perspektif feminis dengan demikian merupakan kritik secara radikal terhadap tatanan berbagai norma dan harapan konvensional yang ada, serta mendorong adanya perubahan pada tingkat tertentu dalam lembaga sosial, akademik, politik, agama dan ekonomi dalam rangka mengembangkan keadilan antara laki-laki dan perempuan.

Sebagai sebuah metode akademik, kemunculan metode feminis tidak dapat terlepas dari visi sosial, yang ditandai dengan adanya sebuah gerakan protes dan ketidakpuasan sosial. Bahkan tuntutan metodologis untuk mengumpulkan dan mengintegrasikan informasi tentang perempuan tidak akan muncul dan tumbuh dengan subur tanpa munculnya feminisme sebagai sebuah visi sosial sebagai alternatif. Protes menentang pembatasan pendapat perempuan di masyarakat Amerika

⁸King, Ursula. *Women and Spirituality: Voices of Protest* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993), 6.

⁹ Rita M. Gross, *Feminism and Religion...*, 17.

menjadi event yang mendorong akademisi feminis untuk memperhatikan dan mengenali androsentrisme, serta menciptakan metodologi studi perempuan.

2. *Paradigma Androsentrisme versus Paradigma Androgynous*

Tantangan terbesar yang dihadapi dalam studi perempuan adalah bagaimana bisa mengungkap dan mengkritisi androsentrisme yang melandasi hampir semua karya-karya akademik tradisional. Dalam konteks wacana dan praktek agama, androsentrisme artinya bahwa tradisi-tradisi agama dikonstruksi, dikembangkan oleh laki-laki dari perspektif laki-laki, dan oleh karenanya yang menjadi fokus utamanya adalah pengalaman laki-laki.¹⁰ Model kemanusiaan yang bersifat androsentris ditengarai memiliki tiga karakteristik.¹¹ Pertama bahwa norma laki-laki dan norma manusia dipandang sebagai sesuatu yang identik. Dengan kata lain norma laki-laki dipandang mewakili norma manusia. Keperempuanan dipandang sebagai sebuah pengecualian dari norma tersebut, sementara pengakuan bahwa kekelakian hanyalah salah satu dari pengalaman manusia sangat minim atau bahkan tidak ada.

Karakteristik kedua merupakan implikasi logis dari karakteristik pertama. Karena norma manusia dipandang identik dengan norma laki-laki, maka penyebutan laki-laki dan kajian tentang laki-laki dianggap sudah mencakup di dalamnya perempuan, sehingga tidak perlu adanya kajian khusus tentang perempuan. Sebagai hasilnya, tulisan tentang agama sesungguhnya berkaitan dengan kehidupan dan pikiran laki-laki, sedangkan kehidupan keagamaan perempuan ditempatkan sebagai sesuatu yang kurang penting, sebagai footnote maupun sebuah bab yang pendek dari bagian akhir sebuah buku. Banyak akademisi tidak menyadari bahwa kehidupan dan pemikiran-pemikiran laki-laki hanyalah sebagian dari sebuah situasi keagamaan.

Aspek yang paling problematik dari androsentrisme adalah kaitannya dengan adanya fakta bahwa karena laki-laki dan perempuan diajari untuk menjadi berbeda dalam semua budaya, maka istilah maskulin pada dasarnya tidak dapat mencakup hal-hal yang terkait dengan perempuan. Istilah maskulin hanya dapat diterapkan dalam agama-agama atau budaya yang tidak mengenal pembagian peran berdasarkan jenis kelamin, namun demikian tidak ada budaya yang demikian. Oleh karena itu, menurut Rita Gross dalam banyak kajian keagamaan laki-laki ditampilkan sebagai subyek agama dan pemberi nama dari realitas, sedangkan perempuan hanya ditampilkan dalam kaitannya dengan laki-laki yang dikaji, hanya sebagai obyek yang diberi nama oleh laki-laki yang dikaji, dan obyek sebagaimana tampak oleh laki-laki yang dikaji.¹²

Demikianlah, androsentrisme memunculkan patriarki, yaitu adanya dominasi dan superioritas laki-laki dalam wacana, praktek maupun kajian keagamaan. Agama atau lebih tepatnya pemahaman agama, lantas, menjadi sexis, artinya pemahaman

¹⁰ Lucinda Joy Peach *"Women and World Religions"* (Upper Saddle River New Jersey: Pearson Education, 2002), 1-2.

¹¹ Rita M Gross, *Feminism and Religion...*, 18.

¹² Rita M Gross, *Feminism and Religion...*, 20.

agama memberikan keistimewaan kepada laki-laki dan pengalaman laki-laki dan menempatkan laki-laki sebagai superior, sementara pada saat yang sama merendahkan perempuan dan menganggapnya inferior atau periperal.

Dalam kondisi seperti ini, pengalaman dan kontribusi perempuan terhadap agama tidak mendapatkan tempat dalam sejarah dan wacana agama atau tidak dipedulikan. Perempuan seakan tidak bersuara dan terpinggirkan dari proses formulasi doktrin-doktrin dan kepercayaan agama, dan dengan demikian lenyap dari sejarah agama. Lebih jauh lagi, patriarkhi, androsentrisme dan sexism kemudian melahirkan apa yang disebut perbedaan gender (gender differentiation), segregasi gender (gender segregation), ketidakadilan gender (gender injustice), dimana perempuan pada umumnya didiskriminasikan dan mendapatkan ketidakadilan. Tiga hal ini (patriarkhi, androsentrisme dan sexism) berbeda satu sama lain namun saling terkait dan merupakan fenomena mendasar yang sama dari tata realitas yang tidak seharusnya, sebagaimana dipahami secara tradisional. Dengan kesadaran baru feminis, kesalahan tatanan realitas yang penuh dengan androsentrisme, patriarkhi, dan sexism ini secara radikal dipertanyakan dan sebuah tata baru diupayakan.¹³

Tulisan tentang jilbab ini dilakukan dalam konteks kesadaran seperti disebutkan diatas, dari paradigma androsentrisme kemanusiaan kepada androgynous, yaitu model yang mengakui adanya dua jenis kelamin manusia, laki-laki dan perempuan. Model ini mengakui bahwa sesungguhnya di dalam setiap agama, kultur, atau masyarakat, peran-peran gender dan stereotipi memperkuat perbedaan gender yang bersifat biologis.¹⁴ Dengan kata lain, tulisan ini akan menampilkan informasi, sumber dan perspektif dari perempuan sebagai data pokok atau primer selain sumber data dari laki-laki.

Perempuan dalam berbagai tradisi keagamaan dapat dikategorisasikan sebagai feminis dan menggunakan idealisme feminis untuk mengkritisi serta memikirkan ulang tradisi keagamaan mereka. Oleh karena itu, meskipun berbeda dengan studi perempuan, feminisme sebagai visi social pada kenyataannya terkait erat dengan studi akademik tentang agama. Penggunaan terminologi feminisme oleh feminis sebagai sebuah visi social dalam melakukan refleksi terhadap agamanya, pada kenyataannya menjadi data bagi studi akademik tentang agama.

3. *Islamist Feminis dan Islamic Feminis*

Model refleksi feminis terhadap wacana dan praktek keagamaan, menurut Azza Karam, dapat dikategorisasikan dalam dua kelompok, yaitu Islamic feminis dan Islamist feminis. Islamic feminis merujuk pada mereka yang percaya bahwa Islam pada prinsipnya mengakui kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Kelompok ini mendorong adanya upaya kontekstualisasi nilai-nilai agama dan membuka

¹³Ursula King, *Women and Spirituality*, 20.

¹⁴ Rita M Gross, *Feminism and Religion ...*, 20.

kemungkinan melakukan reinterpretasi ulang terhadap teks-teks agama.¹⁵ Islamic Feminis pada umumnya adalah pemikir Islam yang mendiskusikan berbagai isu modern dengan merujuk kembali pada masa lalu, sebagaimana Islamic modernis, dalam rangka melakukan reinterpretasi ulang dan kontekstualisasi teks agama.¹⁶ Mereka percaya bahwa isu-isu modern seperti hak-hak asasi manusia, kesetaraan dan kebebasan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang universal bahkan berakar pada semangat dasar Islam.

Senada dengan Azza Karam, menurut Miriam Cook istilah Islamic menunjuk pada mereka, baik laki-laki maupun perempuan, yang memiliki komitmen keagamaan, percaya pada kemampuan dan otoritas mereka untuk melakukan interpretasi kembali dan mengkonstruksi ulang norma dan doktrin keagamaan. Seseorang dikatakan Islamic jika berkomitmen untuk mempertanyakan epistemology Islam sebagai pengembangan dari keyakinannya terhadap Islam, bukan penolakan terhadap keyakinan tersebut.¹⁷ Islamic feminist adalah mereka yang memiliki kesadaran kritis terhadap wacana Islam dan masyarakat dan terlibat dalam aktivisme yang bertujuan menuntut hak-hak kesetaraan dan keadilan perempuan dan sosial.

Berbeda dengan Islamic, Islamist menurut Cook merujuk pada mereka yang mempercayai urgensi dan perjuangan untuk menegakkan Negara Islam.¹⁸ Islamist feminis, sebagaimana diuraikan oleh Azza Karam, adalah mereka yang percaya bahwa penindasan yang dialami perempuan disebabkan oleh kesalahan perempuan sendiri. Tempat yang tidak seharusnya bagi perempuan dan penghinaan yang terjadi pada perempuan yang menyebabkan perempuan ditindas terjadi disebabkan keinginan dan upaya perempuan untuk bisa setara dengan laki-laki.¹⁹ Satu-satunya solusi menurut kelompok ini adalah kembali pada ajaran Islam yang benar sebagaimana mereka pahami, yang memberikan perempuan hak untuk berpartisipasi dalam berbagai bidang kehidupan dan juga kesetaraan tetapi dalam perbedaan. Menurut Islamist feminis, hak-hak asasi manusia, kesetaraan dan kebebasan bertentangan dengan Islam dan nilai-nilai Islam, sebab konsep tersebut berasal dari Barat. Kelompok ini mengkritik modernitas atas nama masa lalu, dan penegakan Negara Islam adalah solusinya.

Terminologi Islamist hampir sama dengan fundamentalist, yang ditandai dengan keberagamaan yang rigid, militan dan ekstrim. Seorang Islamist menggunakan Islam untuk tujuan politik, bukan untuk pengembangan spiritual and

¹⁵ Azza Karam, *Women, Islamism, and the State ...*, 12-13

¹⁶ Charles Curzman, *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998), 6.

¹⁷ Miriam Cooke, *Creating Islamic Feminism*, 60.

¹⁸ Miriam Cooke, *Creating Islamic Feminism*, 61

¹⁹ Azza Karam, *Women, Islamism, and the State...*, 10.

moral.²⁰ Prinsip agenda politik pertama dari seorang Islamist adalah menganulir atau menolak apapun yang di luar kelompok mereka, dan framework kultur dan moral yg dibangun sendiri atau oleh kelompoknya. Mereka percaya pada kebenaran absolute dan total, serta blueprint yang bersifat universal untuk keselamatan seluruh umat manusia. Oleh karena inilah, mereka menolak ide-ide dan standar social dan moral dari modernitas, karena dianggap merupakan produk dari sekelompok Negara Barat dan dengan demikian tidak dapat diterapkan dalam masyarakat Muslim.²¹

Diantara Islamic dan Islamist Cook melihat masih ada satu kategori yaitu Muslim, identitas yang diterima tanpa pernah dipertanyakan atau bahkan dipraktekkan. Termasuk dalam kategori ini adalah mereka yang mewarisi Islam dari orang tuanya yang beragama Islam, terlibat dalam masyarakat Muslim tanpa pernah mempertanyakan atau memikirkan identitas mereka sebagai seorang Muslim, dan tanpa serta merta menerima semua norma dan nilai-nilai Islam.²²

Sebagai sebuah studi tulisan ini akan menggunakan dua kategori, yaitu Islamic dan Islamist yang diharapkan dapat memberikan gambaran tentang upaya kaum Muslim, terutama perempuan, untuk memahami dan merekonstruksi konsep jilbab. Pemahaman, pemaknaan ulang, dan argumentasi yang memperkuat konsep masing-masing, dengan menampilkan figure perempuan dari masing-masing kelompok, akan dianalisis agar dapat menghasilkan studi perempuan (feminisme sebagai metode akademik) yang konprehensif.

C. Pengertian dan Sejarah Jilbab

1. Kerudung, Kudung, Hijab dan Jilbab

Istilah jilbab kadang dipakai secara bergantian dengan kerudung, tudung, kudung atau dalam bahasa Inggris sering disebut dengan *veil*. Namun demikian banyak teori yang membedakan arti dari masing-masing istilah tersebut. Nancy Hefner membedakan pengertian kerudung (atau kudung), *new veil* (jilbab), dan cadar. Menurutnya “Kerudung (atau kudung) adalah penutup kepala yang longgar panjang terbuat dari bahan transparan, yang dikenakan di atas rambut tergerai sampai bahu, dengan leher dan rambut kadang tampak.”²³ Berbeda dengan kerudung, menurutnya the new veil atau disebut juga dengan jilbab adalah sepotong bahan yang tidak

²⁰ Asghar Ali Engineer, Islam and Fundamentalism. *Islam and the Modern Age* 33, no. 3 (August 2002), 1-2.

²¹ Haideh Moghissi. *Feminism and Islamic Fundamentalism, The Limits of Postmodern Analysis*. (New York: Zed Books, 2002), 64.

²² Miriam Cooke, *Creating Islamic Feminism*, 61.

²³ Nancy J. Smith Hefner, “Javanese Women and the Veil in Post Soeharto Indonesia,” in *The Journal of Asian Studies*, Vol 66 No. 2 (Cambridge University Press, 2007), 390.

transparan berbentuk persegi empat dan lebar, dilipat dan dikenakan di sekitar wajah, menutupi rambut perempuan, leher dan telinga. Sementara itu cadar dipahami sebagai pakaian panjang, jubah panjang tanpa bentuk dan dilengkapi dengan kaos kaki, sarung tangan dan jilbab yang menutup seluruh wajah kecuali mata dan merupakan bentuk jilbab yang lebih radikal.²⁴

Pandangan Smith Hefner tidak sepenuhnya menggambarkan perspektif masyarakat dengan jilbab tersebut, hal ini kemungkinan disebabkan salah satunya karena obyek tulisan beliau adalah mahasiswa di dua Universitas besar di Yogyakarta, Indonesia. Berdasarkan riset kecil yang penulis lakukan pada 2010 melalui observasi dan short message service (SMS) dari 20 responden di Yogyakarta dan wawancara terhadap tujuh orang Perempuan Muslim yang tinggal di USA, dapat dikatakan bahwa hampir semua mengatakan bahwa tidak ada perbedaan pengertian antara kerudung, kudung atau jilbab.

Perempuan di Jawa bahkan menggunakan ketiga istilah tersebut secara bergantian. Sebagian responden mengatakan bahwa Kudung adalah istilah dalam bahasa Jawa sedangkan dalam bahasa Indonesia disebut kerudung, sedangkan jilbab adalah bahasa Arab. Ketiganya mempunyai makna yang sama. Kata jilbab merupakan kata baru yang mulai populer pada tahun 80an. Mereka membedakan antara kerudung/jilbab biasa dan kerudung/jilbab besar. Kerudung biasa maksudnya adalah kerudung yang menutupi kepala, leher dan kadang-kadang dada. Sedangkan kerudung/jilbab besar menutupi sebagian badan perempuan. Mereka menyebut kerudung tradisional yang panjang dan transparan sebagai kerudung atau kudung, tetapi tidak pernah disebut sebagai jilbab. Berbeda dengan kerudung, kudung atau jilbab, cadar adalah sepotong kain yang menutupi sebagian wajah, khususnya mulut dan hidung. Selain itu, pakaian panjang dan lebar yang menutupi seluruh badan disebut jubah atau gamis.

Selain kerudung, kudung, atau jilbab sebagian penulis buku banyak juga yang menggunakan istilah hijab. Husein Shahab menggunakan istilah hijab dan jilbab secara bergantian. Menurutnya, jilbab atau jilbab adalah satu diantara berbagai hukum syari'ah Allah yang secara tegas tertulis dalam al-Qur'an dan hadis. Hijab menurutnya sesuai makna harfiyahnya adalah pemisah dalam pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang tanpa adanya pemisah tersebut maka mereka akan sulit mengendalikan luapan nafsu syahwat yang merupakan naluri sangat kuat dan dominan pada manusia.²⁵ Menurutnya perempuan adalah simbol keindahan oleh karena itu jilbab atau hijab hanya dibebankan kepada kaum perempuan saja, yang memiliki kecenderungan untuk memamerkan tubuh dan kecantikannya untuk menarik perhatian laki-laki. Dengan hijab maka diyakini oleh Shahab perempuan akan lebih terhormat dan terpuja. Dalam konteks ini Shahab mengaitkan konsep hijab atau jilbab dengan persoalan seksualitas, terutama konstruksi seksualitas perempuan.

²⁴ Nancy J. Smith Hefner, "Javanese Women and the Veil...", 391.

²⁵ Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah* (Bandung: Mizan, 1986), 18-19.

Berbeda dengan shahab, Fatima Mernissi berpendapat bahwa hijab adalah pembatas antara dua laki-laki bukan antara laki-laki dan perempuan. Hijab menurutnya secara literal adalah tirai yang dipasang, bukan untuk membatasi antara laki-laki dan perempuan tetapi antara dua laki-laki.²⁶

Dalam tulisan yang menggunakan Bahasa Inggris, istilah yang banyak digunakan untuk menerjemahkan Jilbab adalah *veil*. Istilah *veil* biasa dipakai untuk menunjukkan penutup tradisional kepala, wajah (mata, hidung atau mulut) atau tubuh perempuan di Timur Tengah atau Asia Selatan.²⁷ Makna leksikal dari kata *veil* adalah penutup, atau menyembunyikan atau menyamarkan. Sebagai kata benda kata *veil* digunakan untuk menunjukkan kain panjang yang dipakai perempuan untuk menutup kepala, bahu dan kadang-kadang muka, rajutan panjang yang ditempelkan pada topi atau tutup kepala perempuan, bagian tutup kepala biarawati yang melingkari wajah menjukur ke bawah sampai menutupi bahu, atau sehelai kain tipis yang dipasang untuk memisahkan atau menyembunyikan sesuatu yang ada di baliknya.

2. Sejarah Jilbab

Sejarah jilbab dan keterkaitannya dengan persoalan pengisolasian atau peminggiran perempuan berakar pada masyarakat Non Arab Timur Tengah dan Mediterania, yaitu adanya sebuah teks hukum Assyria pada abad 13 sebelum Masehi. Pada awalnya jilbab menjadi symbol status social dan dipraktekkan secara khusus oleh perempuan elit terhormat, dan pada saat yang sama pekerja seks dilarang mengenaikannya.

Islam dengan demikian tidak memperkenalkan konsep jilbab karena jilbab sudah ada pada masyarakat jauh sebelum datangnya Islam. Kaum Muslim mengenal dan mengadopsi budaya jilbab dari masyarakat yang ditaklukan²⁸ yang kemudian dinyatakan dalam Alqur'an. Jilbab kemudian muncul sebagai symbol status yang populer semenjak masa kekuasaan khalifah Usman (1357-1924).

Jilbab di Timur Tengah dipandang sebagai sebuah jalinan ideologis antara praktek dan lembaga yang membentuk satu rangkaian kompleks antara jilbab-harem-budak-pemingitan-poligami.²⁹ Konstruksi tentang rangkaian tersebut terbangun berdasarkan realitas yang telah ada sejak ribuan tahun yang lalu, dalam peradaban Persia, Mesopotamia, Helenis, dan Bizantium. Dalam peradaban tersebut, undang-undang Achaemenid yaitu Dinasti yang berkuasa di Rusia kurang lebih sejak 550 SM

²⁶ Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991), hlm.85

²⁷ Fadwa el Guindi, *Veil, Modesty, Privacy* 29.

²⁸ Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women", in *Women, Gender, Religion, Troubling Categories and Transforming Knowledge*, Edit. by Elizabeth A. Castelli (New York; Palgrave, 2001), 422.

²⁹ Fadwa el Guindi, *Veil, Modesty, Privacy*, 25

– 330 SM, juga hukum Yunani, dan Parthian yaitu kekaisaran kuno di Asia yang didirikan pada 250 SM, dan Sassanian atau Dinasti Sasanid (224M – 651 M), telah mengatur tentang jilbab dan rangkaian permasalahan terkait.

Dalam perspektif feminis rangkaian jilbab-harem-budak-pemingitan-poligami dipandang menjadi ekspresi atau bahkan akar penindasan terhadap perempuan dari masa ke masa. Jilbab kemudian seolah melekat dan terkait secara langsung serta tidak dapat dipisahkan dengan persoalan harem, perbudakan perempuan, pemingitan perempuan dan poligami. Pendek kata jilbab identik dengan penindasan dan diskriminasi. Dari sinilah, banyak perdebatan feminis Barat, atau yang berideologi Barat, mendominasi wacana jilbab dan memandangnya sebagai gambaran budaya patriarkhi, ketertinggalan, subordinasi dan penindasan terhadap perempuan.

Dalam wacana isu gender dan perempuan, kebanyakan feminis tidak jeli memperhatikan perbedaan konteks dan menganggap bahwa perempuan berjilbab, terlebih mereka yang menjadi anggota kelompok Islamist atau fundamentalis, adalah perempuan yang bersikap pasrah tak berdaya, terisolasi, bukan pemikir, dan semata menjadi obyek serta simbol dari ideologi Islam fundamentalis. Bahkan, perempuan dalam kelompok Islamist/fundamentalis adalah "pihak lain" yang secara signifikan berbeda dengan Feminis Barat, atau orang lain yang menghadapi masa sulit di bawah penindasan dan isolasi.³⁰ Sebaliknya, bagi perempuan Islamist/fundamentalis feminisme hanyalah kesadaran yang keliru, dan gerakan yang tidak berdasarkan moral. Terinspirasi oleh kapitalisme dan sosialisme, feminisme dipandang mengakibatkan penindasan yang sesungguhnya dan penghancuran hak-hak asasi manusia, serta gagal mempromosikan gagasan kesetaraan.³¹

Pada abad 19, ketika jilbab dipromosikan oleh penjajah sebagai symbol yang lekat dengan masyarakat Muslim, jilbab di mata Barat lantas menjadi symbol inferioritas kultur Muslim.³² Jilbab diasumsikan identik dengan kebodohan, penindasan, isolasi, dan keterbelakangan, sebagai kebalikan dari modernitas Barat, kemerdekaan dan kebebasan, sebagai alat untuk mengatur dan mengontrol kehidupan perempuan. Gambaran tentang jilbab dalam pikiran kebanyakan orang Barat semata-mata jubah hitam aneh yang menutupi seluruh tubuh perempuan dan dirancang untuk menghambat mobilitas perempuan.³³ Isu Jilbab menjadi topik yang paling populer di Barat dan seringkali diasosiasikan dengan penindasan perempuan di dalam budaya Islam terlebih di dalam kelompok fundamentalisme. Gambaran tentang jilbab

³⁰ Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds....", 420.

³¹ Intishorul Karimah, "Pemberdayaan Perempuan Dalam Tinjauan Islam" (database on-line) (accessed 1 February 2005); available from http://annisa.majelis.mujaahidin.or.id/artikel/hukum/pemberdayaan_perempuan_dalam_tinjauan_islam.xhtml

³² Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds....", 421.

³³ Homa Hoodfar, The Veil in Their Minds ..., 424.

diidentifikasi sebagai dunia lain yang dalam batas tertentu dianggap sebagai musuh yang berbahaya.

Kekeliruan umum tentang konsep dan interpretasi mengenai jilbab dan perempuan berjilbab mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap baik kaum Muslim sendiri maupun pengamat Barat. Di satu sisi gambaran tentang perempuan Muslim Timur menjadi mekanisme bagi budaya Barat yang dominant untuk kembali menciptakan dan melanggengkan keyakinan tentang superioritas Barat dan inferioritas dunia lain (Timur). Di sisi lain, kolonialisme Barat telah mengakibatkan Perempuan Muslim menghadapi situasi yang lebih berat dan memaksa mereka untuk terus berjuang melindungi atau mempertahankan identitas cultural ataupun politik yang mereka miliki.

3. Fenomena Jilbab di Indonesia

Jilbab dalam pengertian kerudung yang menutupi kepala, leher dan kadang-kadang dada, atau bahkan kerudung besar yang menutupi separoh tubuh perempuan merupakan fenomena yang relatif baru di Indonesia. Hingga tahun 70an, jilbab belum populer di masyarakat Indonesia. Perempuan pada masa itu tidak mengenakan busana yang dinyatakan sebagai busana khas Islam termasuk Jilbab. Perempuan kadang-kadang menggunakan kain panjang transparan dan tipis yang di Jawa disebut sebagai kerudung atau kudung yang dikenakan di kepala dan kadang sekedar di gantungkan di leher mereka. Anak-anak perempuan di sekolah juga mengenakan seragam rok pendek dengan baju lengan pendek dan tanpa kerudung. Ketika keluar rumah perempuan biasanya mengenakan pakaian rok atau pakaian tradisional kadang-kadang ditambah dengan kerudung tipis tersebut. Di sekolah Islam ataupun pesantren, perempuan juga mengenakan busana yang sama seperti disebutkan di atas, baik guru maupun murid-muridnya.

Pada tahun 80an pengaruh gerakan Islam dari Timur Tengah mulai terlihat. Sejarah panjang Islamisasi di Indonesia memungkinkan adanya hubungan yang erat antara para akademisi Indonesia dengan para guru dari Timur Tengah.³⁴ Para mahasiswa yang dikirim oleh Dewan Dakwah untuk melanjutkan studi di Saudi Arabia atau mesir, kembali ke Indonesia membawa buku-buku dan gagasan tentang pentingnya pembaharuan kepercayaan dan praktek Islam. Oleh karena itu, salah satu karakteristik paling menonjol dari potret Islam di Indonesia sejak saat itu adalah hubungannya dengan gerakan global³⁵ dan munculnya symbol dan praktek Islam di Universitas, termasuk Jilbab. Sejak periode inilah istilah jilbab dengan bentuknya yang khas mulai dikenal dan dikenakan.

³⁴ International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix," *ICG Asia Report N°83*, 13 September 2004, p. 5.

³⁵ Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*, A Doctoral Dissertation, (database online) (accessed April, 11 2010) available from http://epress.anu.edu.au/islamic/islam_indo/mobile_devices/index.html

Jilbab dengan bentuknya yang baru menandai kebangkitan simbol dan praktek Islam meskipun makna dan motivasinya kemudian menjadi kompleks, beragam dan penuh perdebatan.”³⁶ Perubahan situasi ini lebih dikarenakan adanya disseminasi ideologi gerakan Islam, salah satunya Ikhwanul Muslimin.³⁷ Pengiriman mahasiswa ke al-Azhar University, Madinah University and Ibnu Su’ud University, dan penerjemahan buku-buku tulisan anggota Ikhwanul Muslimin pada akhir tahun 70an dan awal 80an mengantarkan pada munculnya apa yang kemudian dikenal dengan Islamisasi kampus dengan pendirian masjid kampus dan jilbabisasi. Salah satu penerbit yang paling terkenal menerbitkan buku-buku Ikhwanul Muslimin adalah Pustaka Salman yang dimotori oleh Imaduddin Abdulrahim di Institut Teknologi Bandung (ITB).

Masjid kampus ITB (Masjid Salam Al-Farisi), masjid pertama yang didirikan pada tahun 1972 di lingkungan Perguruan Tinggi Umum di Indonesia, menjadi pusat aktifisme dan tempat sekelompok mahasiswa mengkaji dan mensosialisasikan pemikiran social dan politik Ikhwanul Muslimin. Pada saat yang sama Pustaka Salman menerjemahkan dan menerbitkan buku-buku Ikhwanul Muslimin.³⁸ Imaduddin menginisiasi pembentukan kelompok diskusi mahasiswa (halaqah) yang dikenal dengan *Latihan Mujahid Dakwah*. Latihan diikuti oleh aktifis mahasiswa Muslim dari seluruh Indonesia.³⁹

Di kelompok ini perempuan didorong untuk mengenakan pakaian yang dianggap Islami dan sejak saat itulah jilbab mewarnai kehidupan kampus ITB. Pemikiran Hasan al-Banna’s tentang perempuan dalam Islam menjadi rujukan utama bagi mahasiswi dalam cara berpakaian dan bertindak. Salah satu prinsip al-Banna tentang perempuan terlihat dalam perkataan beliau sebagai berikut: “ ... *Namun, karena wanita itu berposisi sebagai makhluk yang lemah lembut, merupakan salah*

³⁶ Nancy J. Smith Hefner, “Javanese Women and the Veil in Post Soeharto Indonesia,” in *The Journal of Asian Studies*, Vol 66 No. 2 (Cambridge University Press, 2007), 389.

³⁷ According International Crisis Group, the movement which began in the 1980s developed largely because of four factors: “the availability of Saudi funding; the development of campus-based groups that spurred the growth of a Muslim publishing industry; the war in Afghanistan; and the establishment in Jakarta of the Institute for the Study of Islam and Arabic (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab, LIPIA) as a branch of the Imam Muhammad bin Saud University in Riyadh.” International Crisis Group, “Indonesia Backgrounder,” p. 6.

³⁸ Tempo Online, “Semangat Populis Partai Dakwah,” (database on-line) (accessed 23 March 2010); available from <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2009/03/30/LU/mbm.20090330.LU129923.id.html>

³⁹ Masjid Salman ITB, Sejarah Masjid Salman ITB (The History of Salman Mosque of ITB) (database on-line) (accessed 24 March 2010); available from <http://salmanitb.com/profil/sejarah/>

*satu obyek kenikmatan lelaki, dan keindahan, maka Allah memerintahkannya agar mengenakan hijab.*⁴⁰”

Buku lain yang diterjemahkan dan menjadi rujukan primer adalah buku-buku tentang ” peran dan fungsi wanita dalam Islam” yang ditulis oleh Abu A’la Maududi, pemimpin jama’ah Islamiyah dari Pakistan. Salah satu buku terpenting Maududi yang berbicara soal perempuan, *Hijab*, juga diterjemahkan dan beredar luas di masyarakat.⁴¹ Buku ini menempatkan hijab, yang diartikan sebagai pembatas atau pemisah dunia lelaki dan perempuan, baik secara fisik, berupa busana, ataupun tirai pemisah ruang, sebagai sistem sosial yang diidealkan Islam.

Demikianlah, di Jawa Barat tepatnya di ITB Imaduddin membentuk *halaqa* di Masjid Salman dengan anggota perempuan yang mengenakan jilbab dan kadang-kadang jubah. Tidak lama setelah itu, banyak Masjid dibangun dan halaqa dibentuk di Perguruan Tinggi umum di Indonesia, termasuk UGM di Yogyakarta. Universitas umum dengan demikian menjadi tempat aktifitas politik Islam dan mengobarkan kebangkitan dan transformasi Islam.⁴²

Pada awal 80an revolusi Iran (1979) memperkuat semangat para aktifis untuk bangkit menunjukkan identitas mereka. Pada saat yang sama, Pemerintahan Soeharto (1966-1998) mengharuskan semua partai politik atau organisasi sosial untuk mengakui Pancasila sebagai satu-satunya dasar lembaga dan melarang penggunaan simbol-simbol Islam.⁴³ Pengaruh berbagai factor eksternal dan internal ini secara bersamaan mendorong para aktifis untuk menentang Pemerintah dan menunjukkan simbol-simbol dan identitas Islam serta menerapkan Syariah sebagaimana mereka pahami. Dalam konteks ini Jilbab merupakan salah satu simbol yang paling nyata dari penentangan dan penegasan identitas.

Pada tahun 1982 Pemerintah melalui Departemen Pendidikan dan Kebudayaan mengeluarkan Surat Keputusan (SK) 052/C/Kep/D/82, yang mengatur bentuk dan penggunaan seragam sekolah di sekolah-sekolah negeri. Sebelum keluarnya SK tersebut, peraturan seragam sekolah ditetapkan oleh masing-masing sekolah negeri secara terpisah. Dengan adanya SK tersebut, maka peraturan seragam sekolah menjadi bersifat nasional dan diatur langsung oleh Departemen P dan K.

SK tersebut secara literal tidak melarang jilbab, namun hampir tidak memberikan kemungkinan untuk menggunakan seragam sekolah dalam bentuk lain,

⁴⁰ Hasan Al-Banna, “Al-Qur’an Menurut Hasan Al-Banna (6) Wanita Dalam Al-Qur’an,” (database on-line) (accessed 23 March 2010); available from <http://www.al-ikhwan.net/al-qur%e2%80%99an-menurut-hasan-al-banna-6-wanita-dalam-al-quran-3040/>

⁴¹ Redaktur, “Dari Jilbab gaya sampai Jilbab Paksa,” *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05/TH 1/ Mei 2008, hlm16.

⁴² Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London and New York: RoutledgeCurzon: 2002), 2.

⁴³ Martin Van Bruinessen, “Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia,” *South East Asia Research* 12, no. 2 (July 2002): 132.

termasuk kemungkinan mengenakan jilbab. Jika sebelum keluarnya SK sudah mulai bermunculan kasus-kasus pelarangan jilbab, maka setelah keluarnya SK semakin banyak siswi berjilbab yang memperoleh teguran, pelarangan, dan tekanan dari pihak sekolah. Menurut salah satu tulisan, kasus pelarangan jilbab yang pertama terjadi di sekolah-sekolah Negeri di Bandung pada tahun 1979.⁴⁴

Jilbab dalam bentuk menutup tubuh kecuali wajah dan tangan (bahkan sebagian sudah ada yang mewajibkan juga menutup wajah, dengan cadar) menurut alwi Shihab terutama dikenalkan pada para pelajar sekolah umum di dalam berbagai pelatihan keislaman yang diadakan oleh Pelajar Islam Indonesia (PII).⁴⁵ Oleh karena itu, pelajar PII yang pertama kali mengenakan jilbab di sekolah umum pada tahun 1980-an. Mereka mengikuti pelatihan tentang keislaman dengan para instruktur yang kebanyakan dari Jawa Barat (ITB).

Tindakan represif dari Orde Baru dipandang oleh beberapa pengamat justru mendorong mempopulerkan jilbab pada masyarakat yang lebih luas. Di satu sisi banyak orangtua melarang putrinya menggunakan jilbab karena kekhawatiran mereka dikeluarkan dari sekolah dan kelak kesulitan mendapatkan pekerjaan.⁴⁶ Di sisi lain pelarangan ini mengundang simpati masyarakat luas dan pada akhirnya menempatkan jilbab sebagai salah satu simbol perlawanan terhadap rezim.

Gelombang perlawanan terhadap larangan jilbab terus berkembang terutama dimotori para mahasiswa. Suasana berubah seiring dengan berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslimin Indonesia (ICMI) di awal 1990-an yang menandai fase hubungan Soeharto dengan Islam,⁴⁷ atau lebih tepatnya dengan kelompok Islam yang menghendaki penerapan Islam secara formal. Sejak saat itu jilbab menjadi lebih populer di masyarakat Indonesia. Istilah jilbab juga mulai menjadi lebih dikenal, kadang menggantikan istilah kerudung yang sudah dikenal sebelumnya. Jilbab pada masa tersebut dimaknai sebagai simbol aksi politik identitas.

Sebagai simbol politik identitas, jilbab menjadi alat yang efektif.⁴⁸ Kesadaran yang ditanamkan pada mereka yang memakai jilbab lebih bersifat teologis, jilbab sebagai sebuah ketentuan agama yang tidak dapat ditawar. Oleh karena itu, ketika terjadi pelarangan maka logika dan pembelaan yang mereka bangun juga bersifat teologis "mengapa pada saat ingin menjaga kemuliaan tubuh atas nama agama, Pemerintah dan mungkin juga keluarga justru melarang?"

⁴⁴ Alwi Alatas, Kasus jilbab di sekolah-sekolah negeri

⁴⁵ Alwi Alatas, Kasus jilbab di sekolah-sekolah negeri

⁴⁶ Farid Gaban, "Revolusi Jilbab Dalam Damai," *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05/TH 1/ Mei 2008, hlm. 96.

⁴⁷ Redaktur, "Dari Jilbab gaya sampai Jilbab Paksa," *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05/TH 1/ Mei 2008, hlm 10.

⁴⁸ Redaktur, "Jalan Panjang Kaum Jilbaber," *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05/TH 1/ Mei 2008, hlm 16.

Pada tahun 1998 gerakan reformasi berujung pada berakhirnya kekuasaan Orde Baru dengan turunnya Soeharto sebagai presiden RI. Era reformasi di satu sisi mendorong terciptanya proses demokratisasi dan pengakuan terhadap hak-hak asasi manusia di Indonesia. Namun demikian, di sisi lain era tersebut juga menjadi angin segar bagi kebangkitan lembaga-lembaga radikal yang menghendaki negara Islam dan penerapan Islam secara formal di Indonesia. Bahkan tulisan menunjukkan bahwa dukungan masyarakat terhadap radikalisme meningkat, bahkan salah satu potret paling nyata pasca era Soeharto adalah potret Islam radikal.⁴⁹

Fenomena jilbab pasca Orde Baru kemudian menjadi semakin kompleks. Jika pada masa Soeharto terjadi pelarangan Jilbab, maka yang terjadi pada masa ini adalah fenomena pemaksaan atau kewajiban jilbab. Seiring dengan diterapkannya Peraturan Daerah Syari'ah (Perda Syari'ah) di beberapa daerah seperti Purwakarta, Indramayu, Tangerang, Aceh dan Padang, kewajiban jilbab juga diatur dalam Perda.⁵⁰ Para siswi di sekolah Negeri, bahkan non Muslim, diwajibkan untuk memakai Jilbab. Selain itu, dalam perkembangannya di kota-kota besar dikenal istilah jilbab gaul,⁵¹ yang seringkali dimaksudkan dengan berjilbab (berkerudung) dan mengenakan celana blue jean dilengkapi dengan kaos ketat. Bahkan di beberapa daerah yang mewajibkan jilbab, banyak perempuan yang memakai jilbab dengan baju daster pendek berlengan pendek.

D. Konsep, Makna dan Praktek Jilbab

1. Jilbab menurut Islamist Feminis: Antara Seks, Seksualitas dan Moralitas

Istilah Islamist seringkali digunakan secara bergantian dengan radikal atau fundamentalis. Terlepas dari perdebatan tentang perbedaan dari masing-masing istilah tersebut, tulisan ini merujuk pada pendapat Manning Nash tentang ciri-ciri Islamist atau fundamentalis. Menurutnya, terdapat delapan ciri fundamentalisme di Asia Tenggara,⁵² yaitu: 1) mendasarkan argumen-argumennya pada pembacaan teks agama secara literal, tanpa ada perdebatan teologis atau interpretasi; 2) memuja dan mengidealisasikan masa lalu, masa keemasan Islam sebagai model; 3) menciptakan masyarakat ideal berdasarkan doktrin Islam (literal) dalam konteks realitas kontemporer; 4) mengorganisir sebuah jaringan di bawah satu pimpinan dalam

⁴⁹ Greg Fealy, "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?", *Southeast Asian Affairs ISEAS* (2004): 1; see also a survey conducted by Freedom Institute funded by the US government, published in the *Jakarta Post* on November 12, 2004; International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly \Don't Mix", *International Crisis Group Southeast Asia/Brussels* (13 September 2004): 3.

⁵⁰ Redaktur, "Dari Jilbab gaya sampai Jilbab Paksa....", 12.

⁵¹ Redaktur, "Dari Jilbab gaya sampai Jilbab Paksa....", 8.

⁵² Manning Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in *Fundamentalisms Observed* edited by Martin E. Marty & R. Scott Appleby (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 732-733

rangka menyebarkan ideology dan memonitor para pengikutnya; 5) menentang secara active modernitas Barat, lebih khusus lagi terkait dengan konsep hedonisme, materialisme, sekularisme, dan individualisme; 6) mengkombinasikan anti Modernisme di satu sisi dan di sisi lain mempertahankan identitas etnik; 7) bergantung pada pemimpin kharismatik yang dapat memobilisasi massa; dan 8) memegang konsep theodicy (konsep agama yang menjelaskan mengapa sesuatu yang buruk menimpa orang yang baik) yang dapat menjelaskan penderitaan ketidakadilan yang dialami.

Kelompok Islamist pada umumnya berpendapat bahwa Islam mewajibkan perempuan untuk mengenakan busana khusus ketika keluar rumah atau memasuki wilayah publik. Divisi Perempuan di *Majlis Mujahidin*, salah satu kelompok Islamist di Indonesia, menuliskan bahwa jilbab memiliki makna filosofis dan teologis. Esensi jilbab secara filosofis menurut mereka adalah demi keselamatan dan kebaikan perempuan sendiri, demi laki-laki dan demi masyarakat pada umumnya, sebagaimana disebutkan berikut ini:

*“kaum perempuan dengan menutup tubuhnya ketika di tengah kaum lelaki yang bukan muhrimnya, akan terhindar dari tatapan kaum lelaki. Dengan demikian, kaum perempuan akan aman dari gangguan dan sebaliknya, kaum lelaki juga akan terbebas dari pameran tubuh perempuan yang bukan muhrimnya. Dengan kata lain, Islam ingin mengontrol dan membatasi pelampiasan nafsu dalam lingkungan keluarga dan dalam kerangka perkawinan yang legal. Pakaian yang benar, menyebabkan wanita dan lelaki terhindar dari daya tarik seksual serta mewujudkan lingkungan yang sehat untuk bekerja dan beraktivitas.”*⁵³

Menurut kelompok ini, tubuh perempuan menjadi sumber godaan seksual dan dengan menutup tubuhnya maka perempuan dapat beraktifitas di ruang publik dengan aman, dan dengan demikian juga mengamankan laki-laki melakukan pelanggaran moral.

Mereka meyakini bahwa Islam bermaksud mengontrol dan membatasi penyaluran nafsu seksualitas melalui institusi perkawinan dan keluarga. Pakaian yang benar sebagaimana mereka pahami, menurut perempuan di An-Nisa MMI akan membantu wanita dan lelaki terhindar dari daya tarik seksual serta mewujudkan lingkungan yang sehat untuk bekerja dan beraktivitas. Fungsi ajaran jilbab dengan demikian dipahami sebagai strategi untuk menghindari kebobrokan moral.

⁵³ The administrator of *an-Nisa*; Administrator, “Ketakutan Negara Barat terhadap Jilbab (The Fear of the West about the Veil)”, (database on-line) (accessed 1 February 2005); available from http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/siyasah/ketakutan_negara_barat_terhadap_jilbab.xhtml

Administratur website An-Nisa menyatakan bahwa jilbab memiliki fungsi kontrol sosial dan seksual yang efektif. Menurutnya, hubungan bebas antara perempuan dan lelaki yang terjadi karena ketiadaan jilbab akan mengancam keselamatan masyarakat dan tatanan sosial:

*”hubungan tanpa batas antara perempuan dan lelaki akan mengancam keselamatan masyarakat. Akibatnya, kaum muda tidak lagi menginginkan untuk membentuk keluarga yang sehat. Hubungan tanpa batas serta kebobrokan moral akan berkembang luas. Penyakit-penyakit akibat seks bebas akan menyebar. Tatanan sosial pun akan rusak karena banyak bayi-bayi lahir tanpa ayah yang jelas. Masa depan mereka akan suram. Demikianlah seterusnya, masalah-masalah akan terus bermunculan silih berganti akibat ketiadaan jilbab ini.”*⁵⁴

Jilbab dipandang memiliki fungsi yang krusial bagi kaum muda dan berdampak langsung pada kepercayaan mereka terhadap pentingnya institusi keluarga sebagai wadah penyaluran hasrat seksual yang dibenarkan agama. Sebaliknya, tanpa jilbab berbagai problem sosial akan muncul, dari seks bebas, dekadensi moral, dan penyakit seksual menular. Jilbab di sisi lain dipandang memberi kemungkinan perempuan hadir dan terlibat di wilayah publik, dalam lapangan sosial dan politik dengan aman.

Jilbab tampaknya dipahami bukan hanya sebagai kerudung atau pakaian khas yang dikenakan oleh perempuan, tetapi juga pembatas baik fisik (pemisahan ruang) maupun non fisik (dimensi etis yang terkait dengan etika seksual) antara laki-laki dan perempuan. Jilbab dipandang memiliki makna yang sarat, terutama terkait dengan perempuan sebagai penjaga moralitas keluarga dan masyarakat, namun sekaligus memiliki tubuh yang menjadi pusat seksualitas dan sumber kerusakan moral tersebut.

Senada dengan An-Nisa, Syamsuddin Ramadlan al-Nawiy menyatakan bahwa Islam telah mensyariatkan pakaian tertentu yang harus dikenakan perempuan ketika dia berada di tengah masyarakat umum. Perempuan ketika keluar dari pintu rumahnya tidak boleh pergi dengan pakaian sembarangan tetapi wajib mengenakan *khimar* (kerudung) dan jilbab yang dikenakan di atas pakaian biasanya.⁵⁵ Menurutnya jilbab adalah baju kurung (*milhafah*) dan kain panjang yang tidak berjahit (*mula'ah*), baju atau pakaian longgar bagi perempuan selain baju kurung atau kain apa saja yang dapat menutup pakaian kesehariannya seperti halnya baju kurung.⁵⁶

⁵⁴ The administrator of *an-Nisa*; Administrator, “Ketakutan Negara Barat terhadap

⁵⁵ Syamsuddin Ramadlan al-Nawiy, *Hukum Islam Seputar Busana & Penampilan Wanita*, (Yogyakarta: Fauzan al Banjari, 2007), hlm.65-66

⁵⁶ Syamsuddin Ramadlan al-Nawiy, *Hukum Islam Seputar Busana & Penampilan Wanita*, (Yogyakarta: Fauzan al Banjari, 2007), hlm. 71-72.

Kewajiban mengenakan Jilbab bagi perempuan pada umumnya merujuk pada QS 33 ayat 59. Ayat tersebut menurut al-Nawiy merupakan perintah yang jelas kepada perempuan untuk mengenakan Jilbab dan tidak ada ruang untuk mempertanyakannya. Al-Nawiy menguraikan bentuk jilbab yang menurutnya benar yaitu harus diulurkan ke bawah sampai menutupi kedua mata kaki. Bahkan jika seorang perempuan menutupi kakinya dengan kaus kaki atau sepatu, maka ia belum disebut *irkha'* (mengulurkan) jilbab.⁵⁷ Penulis berkesimpulan bahwa jilbab wajib dikenakan ketika wanita keluar dari rumah, namun jika berada di dalam rumah maka tidak diwajibkan mengenakan jilbab tetapi cukup mengenakan pakaian sehari-hari.

Sejalan dengan pendapat sebelumnya, Fuad Mohd Fachruddin menyatakan bahwa Jilbab merupakan pakaian yang longgar dan menutup aurat perempuan. Kata-kata "jalaba" berarti menarik, menurutnya karena tubuh perempuan menarik pandangan laki-laki dan perhatian umum maka harus ditutupi.⁵⁸ Fachrudin memandang bahwa jilbab berfungsi bukan sekedar menutup tubuh, tetapi juga menghilangkan hasrat birahi yang menimbulkan syahwat. Bukan hanya tubuh perempuan, gambar menurutnya juga dapat merangsang lawan jenis.

Keterkaitan erat antara jilbab, seks dan moralitas dipaparkan lebih rinci oleh Fachruddin. Menurutnya aurat perempuan merupakan bagian yang sensitif dan sering menimbulkan rasa malu dan cemburu. Aurat yang terbuka menurutnya telah menyebabkan persoalan moralitas di masyarakat, sebagaimana dikatakan:

*"Dekadensi moral sudah jauh merayap dan menangkap para wanita yang belum bernoda dan bahkan masih remaja bahkan di bawah umur dewasa. Ini dilakukan oleh manusia-manusia muda dan tua bahkan oleh guru dan ayah sendiri yang dirayu oleh aurat terbuka, oleh payudara dan paha yang tersingkap."*⁵⁹

Berdasarkan argumentasi inilah Fachruddin menyatakan dengan tegas bahwa aurat perempuan harus dijaga dari mata laki-laki dengan memakai jilbab.

Makna jilbab menurut Fachruddin dengan demikian tidak hanya sebatas pakaian, tetapi juga menunjukkan kehormatan, kemuliaan dan keislaman seseorang. Jilbab juga menjadi simbol identitas yang penting untuk umat Islam. Menurutny:

*"jilbab ini adalah simbol Islam yang memberi arti sangat mendalam yakni pakaian Umat Islam/nasional/Islam/Kebangsaan Islam dan pakaian yang diinginkan Allah dan RasulNya."*⁶⁰

⁵⁷ Ibid., hlm 74-76

⁵⁸ Fuad Mohd Fachruddin, Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1984, hlm.24.

⁵⁹ Fuad Mohd Fachruddin, 42-43.

⁶⁰ Fuad Mohd Fachruddin..., 41.

Menurut Husein Shahab para ahli tafsir sepakat mengenai arti perkataan jilbab, yaitu pakaian yang longgar, luas dan menutupi kepala dan dada. Shahab berpandangan bahwa terdapat dua jenis penutup kepala yang biasa dikenakan perempuan pada masa turunnya al-Qur'an. Pertama adalah penutup kepala yang berukuran kecil, biasanya disebut kerudung, dipakai di dalam rumah, dan kedua adalah jenis penutup kepala yang ukurannya lebih besar sehingga juga menutup bagian-bagian tubuh lainnya yang biasa dipakai ketika perempuan keluar rumah.⁶¹

Menurutnya:

*“Bahan pakaian wanita muslimah tak boleh sedemikian tipis sehingga tidak menyembunyikan warna kulit yang ditutupi. Busana wanita semestinya adalah yang dapat menutup dirinya, tidak menampilkan tubuhnya maupun bentuk bagian-bagiannya. Busana itu harus tebal dan lebar.”*⁶²

Hijab menurut Shahab dimaksudkan untuk menutup tubuh perempuan dari pandangan lelaki yang bukan mahramnya. Hijab diartikan bukan sekedar pakaian tetapi sesuatu yang dapat menutup keberadaan perempuan, baik dinding, pembatas ataupun pakaian. Shahab berpendapat bahwa QS 33: 53 tentang perintah mengenakan jilbab memang ditujukan untuk para isteri Nabi Muhammad, namun demikian hukumnya menyeluruh untuk semua perempuan pengikut Nabi.

Shahab beragumen bahwa jilbab atau hijab ditujukan untuk melindungi kehormatan dan keselamatan perempuan, sebagaimana disebutkan:

*Wahai wanita muslimah, sesungguhnya hijab memelihara anda dari sorot mata yang beracun, yang memancar dari orang-orang yang hatinya berpenyakit dan orang-orang rendah berwatak anjing. Hijab akan memutuskan keinginan-keinginan gila dan meluap itu agar tidak sampai kepada anda. Maka konsistenlah dan berpegangteguh pada hijab anda. Jangan menoleh pada propaganda yang bertujuan buruk, yang akan memerangi dan meremehkan hijab. Karena propaganda itu bermaksud buruk terhadap anda.”*⁶³

Shahab menganggap bahwa pendapat ulama yang membolehkan perempuan membuka wajah adalah pendapat yang lemah. Pendapat tersebut menurut Shahab disertai dengan persyaratan yang sulit dipenuhi pada era sekarang ini, yaitu adanya jaminan aman dari fitnah, gangguan dan perbuatan maksiat. Shahab melihat bahwa kesadaran beragama pada laki-laki maupun perempuan pada zaman sekarang

⁶¹ Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*, (Bandung: Mizan, 1986), hlm.60.

⁶² Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al-Qur'an....*, 62

⁶³ Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al-Qur'an....*, hlm 77

melemah.⁶⁴ Hijab yang diartikan bukan hanya pakaian yang longgar tetapi juga dilengkapi dengan cadar dengan demikian menjadi sebuah keharusan bagi perempuan.

Tampak sekali bahwa persoalan seks, seksualitas dan moralitas menjadi argumen mendasar bagi kelompok ini. Jika pada awal sejarahnya rangkaian jilbab-harem-budak-pemingitan-poligami seolah melekat pada konsep jilbab, maka persoalan jilbab-seks-moralitas-ruang publik menjadi sebuah satu rangkaian erat yang tidak dapat dipisahkan menurut pandangan kelompok ini. Konsep perempuan sebagai makhluk penggoda dan sumber fitnah dan ruang publik sebagai wilayah dominasi laki-laki juga mewarnai argumentasi mereka untuk menjustifikasi keharusan memakai jilbab.

2. Jilbab menurut Islamic Feminis: Antara Kehormatan dan Kesopanan

Berbeda dengan istilah Islamist atau fundamentalis, istilah Islamic oleh sebagian akademisi sering dipadankan dengan modernis atau progressive. Kata kunci dari prinsip epistemologi kelompok ini dalam memandang wacana dan praktek keagamaan adalah reinterpretasi dan kontekstualisasi. Sebagaimana diuraikan di atas, Islamist atau modernis pada umumnya percaya pada prinsip universal Islam yang salah satunya adalah prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan. Mereka meyakini urgensi pembacaan ulang dan kontekstualisasi ajaran yang mengandaikan pentingnya perspektif sejarah dan sosiologi. Mereka juga percaya pada kemampuan dan otoritas mereka untuk melakukan interpretasi kembali dan mengkonstruksi ulang norma dan doktrin keagamaan.

Dalam upaya melakukan kajian yang bersifat *Androgynous*, kajian terhadap Islamist atau Muslim progressive lebih mudah dilakukan, karena tidak terlalu sulit menemukan referensi yang ditulis oleh perempuan. Jika dibandingkan dengan ketersediaan referensi yang ditulis oleh Muslim Islamist tentang permasalahan perempuan yang pada umumnya ditulis oleh laki-laki, maka banyak tersedia referensi dari Muslim progressive tentang isu perempuan yang ditulis oleh perempuan.

Salah satu buku yang cukup dikenal di masyarakat internasional termasuk di Indonesia adalah karya Fatima Mernissi *The Veil and Male Elite A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Dalam buku ini Mernissi menjelaskan bahwa secara historis ayat tentang hijab (surat 33 ayat 53) menggambarkan dua kejadian sekaligus, yaitu di satu sisi pewahyuan Tuhan terhadap Nabi yang merupakan dunia intelektual, dan disisi lain adalah dipasangnya kain atau tirai, sebuah obyek material.⁶⁵ Hijab menunjukkan tirai yang dipasang oleh Nabi untuk membatasi antara nabi sebagai penganten baru dan seseorang (laki-laki). Ayat tentang hijab ini menurut Mernissi diturunkan di kamar sepasang pengantin baru untuk

⁶⁴Husein Shahab, *Jilbab Menurut Al-Qur'an*...,76

⁶⁵ Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991), hlm.85.

melindungi hubungan intim mereka dari orang lain, dalam hal ini Anas bin Malik (salah seorang sahabat nabi).

Konsep hijab menurut Mernissi memiliki tiga dimensi dan keberadaan ketiga dimensi ini kadang-kadang kabur satu sama lain.⁶⁶ Dimensi pertama bersifat visual yaitu untuk menyembunyikan sesuatu dari pandangan, dimensi kedua ialah dimensi ruang yaitu untuk memisahkan, untuk menandai batas, dan dimensi ketiga adalah dimensi etis yaitu menunjukkan wilayah terlarang. Hijab dengan demikian dapat berarti menunjukkan dimensi ruang (*spatial dimention*) yang menunjukkan batas antara dua wilayah yang berbeda, dan dapat juga berarti menyembunyikan sesuatu dari pandangan.

Namun demikian hijab menurut Mernissi juga dapat menunjukkan hal sebaliknya, sebagaimana dalam konsep sufi, yaitu menutupi pengetahuan wahyu. Bagi Muslim Sufi hijab secara esensial bermakna fenomena negatif yaitu gangguan atau ketidakmampuan. Seseorang disebut *mahjub* (tertutup) manakala kesadarannya ditentukan oleh kesadaran sensual atau mental sehingga ia tidak bisa menangkap cahaya wahyu dalam jiwanya.⁶⁷ Orang yang *mahjub* berarti terjebak dalam realitas keduniawian. Menurut Mernissi kadang-kadang hijab di dalam al-Qur'an digunakan dalam pengertian seperti ini, yaitu tirai yang menutup Tuhan dari manusia (QS 41: 5) artinya menunjukkan ketidakmampuan seseorang untuk merasakan kehadiran Tuhan.

Mernissi berpendapat bahwa menyelidiki sejarah munculnya hijab dan pemahaman masyarakat tentang hijab penting dilakukan untuk dapat memahami bagaimana konsep tersebut mengalami distorsi, sebagaimana dijelaskan berikut ini:

*...this is necessity for us to investigate the hijab from its beginnings through its interpretation in the centuries that followed, will help us to understand its resurgence at the end of twentieth century, when Muslims in search of identity put the accent on the confinement of women as a solution for a pressing crisis.*⁶⁸

(penting untuk kita menyelidiki hijab sejak dari munculnya melalui pemahaman terhadap jilbab selama berabad-abad setelah kemunculannya, Hal ini untuk membantu kita memahami fenomena kebangkitan kembali hijab pada akhir abad 20, ketika kaum Muslim tengah mencari identitas mereka dan menekankan pengungkungan perempuan sebagai solusi untuk menekan adanya krisis).

Tubuh perempuan dianggap sebagai representasi simbolik dari sebuah masyarakat, maka pada masa krisis melindungi perempuan dari perubahan dengan memberi

⁶⁶ Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite*, 93.

⁶⁷ Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite*, 95.

⁶⁸ Fatima Mernissi, *The Veil dan Male Elite*, 99.

mereka hijab dan mencegah mereka dari dunia luar, dianggap melindungi masyarakat dari pengaruh Barat.

Hijab menurut Mernissi telah menjadi konsep kunci dalam peradaban Muslim. Mereduksi atau semata-mata menerima konsep tersebut sebagai sehelai kain yang dipaksakan laki-laki kepada perempuan ketika mereka keluar ke jalan merupakan pemiskinan terhadap terminologi hijab itu sendiri. Pendapat Mernissi dapat dipahami, khususnya dalam perspektif sejarah sebagaimana dijelaskan di awal bahwa penggunaan istilah hijab pada mulanya menunjukkan pembatas antara dua laki-laki. Pendek kata dari Mernissi menunjukkan bahwa dari tinjauan historis hijab digunakan untuk membatasi antara dua orang laki-laki, untuk membatasi wilayah privat dari publik, dan bukan untuk memisahkan perempuan dari laki-laki.

Praktek jilbab dan pemisahan perempuan dari dunia laki-laki menurut Homa Hoodfar adalah praktek yang dilakukan pada masa pra Islam dan bersumber dari masyarakat non Arab Timur Tengah dan Mediterania. Dalam sejarahnya jilbab yang dikaitkan dengan praktek isolasi terhadap perempuan dilakukan untuk menandakan status seseorang dan dipraktekkan oleh kaum elit pada masa kerajaan Romawi kuno, kerajaan Iran sebelum Islam dan Bizantium.⁶⁹ Sampai sekarang praktek jilbab dan isolasi perempuan dikenal luas baik oleh muslim dan non muslim, yang adopsi dari masyarakat yang ditaklukkan, sebagai fenomena yang Islami yang mendapatkan penguatan dari al-Qur'an.

Menurut Hoodfar posisi al-Qur'an tentang masalah jilbab terdapat pada dua ayat dalam surat An Nur (ayat 30-31) yang merekomendasikan perempuan agar menutup dada dan perhiasan mereka. Ayat lainnya yang terkait dengan jilbab (al-Ahzab:33) ditujukan kepada isteri Nabi Muhammad agar menutupkan jubah mereka ke seluruh tubuh sehingga mereka diketahui sebagai isteri Nabi dan tidak diganggu di ruang publik.

Jilbab dalam kajian historis yang dilakukan Hoodfar muncul sebagai simbol yang dikenal luas untuk menunjukkan status diantara para pejabat Muslim dan masyarakat elit kota pada masa kerajaan Sasanid (1501-1722) di Iran dan pada zaman Kerajaan Usmani (1357-1924). Hoodfar menunjukkan bahwa persoalan jilbab dan isolasi perempuan pada masa tersebut terkait dengan persoalan ekonomi:

It is irony of history that the more economic rights women have had, the more their sexuality has been subject to control through the development of complex social institutions. Nonetheless, outside, the well-to-do social elite, seclusion was rarely practiced to any considerable degree, since women's economic as well as reproductive labor was essential for the survival of their households.⁷⁰

⁶⁹ Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women", in *Women, Gender, Religion, Troubling Categories and Transforming Knowledge*, Edit. by Elizabeth A. Castelli (New York; Palgrave, 2001), 422.

⁷⁰ Homa Hoodfar, "The Veil in Their Minds and on Our Heads, 423.

Istilah jilbab menunjukkan kain yang menutupi dan menyembunyikan tubuh dari kepala sampai pergelangan kaki kecuali wajah, tangan dan kaki. Istilah ini menurut Hodfar juga menggambarkan secara akurat pakaian tradisional laki-laki di mayoritas dunia Arab meskipun pada perkembangannya pakaian tersebut kemudian diasosiasikan untuk perempuan. Perbedaan yang drastis mengenai pakaian laki-laki dan perempuan pada masyarakat Arab elit kota muncul karena adanya pengaruh Westernisasi dan kolonialisasi Masyarakat Muslim di Timur Tengah dan Afrika Utara. Dalam konteks ini laki-laki lebih cepat mencontoh cara berpakaian orang Eropa ketimbang perempuan.

Praktek jilbab dan isolasi perempuan sejak awalnya terkait dengan pandangan tentang perempuan sebagai penggoda dan tubuhnya sebagai obyek seks. Dalam persoalan ini, Islam menurut Nawal El Saadawi mewarisi gambaran lama tentang Hawa dan perempuan yang digambarkan sebagai alat serta pengikut setia iblis dan tubuh perempuan menjadi tempat tinggalnya.⁷¹ Seluruh pemikiran Islam dalam pandangan El Sadawi diwarnai oleh pandangan dan Sikap terhadap perempuan yang semacam ini. Perempuan dianggap sebagai sumber bahaya bagi laki-laki dan masyarakat sebagai akibat dari kekuatan daya tarik perempuan, atau *fitnah*. Sebagaimana diuraikan El-Sadawi:

*“Laki-laki yang dihadapkan kepada cobaan seperti ini digambarkan sebagai orang yang tidak berdaya, kehilangan seluruh kapasitasnya untuk berfikir positif atau melawan. Wanita dengan demikian dianggap oleh orang-orang Arab sebagai ancaman terhadap laki-laki dan masyarakat, dan satu-satunya cara untuk menjauhi kejahatan ia lakukan adalah dengan mengasingkan mereka di rumah, di mana mereka tidak memiliki hubungan dengan orang lain. Bila karena suatu alasan ia harus bergerak keluar dari dinding penjaranya, semua tindakan pencegahan perlu diambil agar tidak ada seorang pun yang melirik godaannya. Oleh karenanya ia ditutupi dengan cadar dan jubah yang berjela-jela, laksana bahan peledak yang harus dikemas sebaik mungkin.”*⁷²

Seperti pandangan hampir seluruh Islamist, El-Sadawi mengungkapkan bagaimana di dalam sejarah di satu sisi perempuan dianggap sebagai penjaga kehormatan keluarga dan masyarakat, namun disisi lain menjadi sumber potensial munculnya *fitnah*. Pandangan ini berimplikasi pada munculnya argument bawah munculnya kekerasan, pemberontakan, perlawanan, dan kerusakan di masyarakat juga disebabkan oleh perempuan. Bagi El-Sadawi semua ini merupakan bagian dari penindasan terhadap perempuan, eksploitasi dan tekanan social yang terjadi karena adanya system politik, ekonomi dan budaya dimana satu kelas menguasai kelas yang

⁷¹ Nawal El Sadawi, *The Hidden Face of Eve*, terj. Zuhilmiyasri (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001), 274.

⁷² Nawal El Sadawi, *The Hidden Face of Eve*, 275.

lain, dalam hal ini laki-laki menguasai perempuan. Menurut El-Sadawi perempuan Muslim di seluruh dunia harus bersatu menggalang solidaritas untuk menghadapi penindasan dan eksploitasi tersebut.

Senada dengan Mernissi dan el-Sadawi, Ratna Bantara Munti melihat konsep hijab dengan mengalisis sejarah ayat yang berbicara tentang hijab tersebut. Ayat tentang hijab menurut Ratna bermaksud menerangkan tentang bagaimana seharusnya etika memenuhi undangan Nabi dan bagaimana beliau memperlakukan isterinya. Ayat tentang hijab menurut Ratna merupakan perintah yang khusus ditujukan hanya kepada isteri-isteri Nabi saja dan tidak berlaku kepada yang lain. Hal ini berkaitan erat dengan posisi para isteri Nabi yang strategis karena menjadi sumber pengetahuan dan penyambung langsung dengan Nabi.⁷³ Ratna berargumentasi bahwa pengkhususan hijab hanya kepada isteri-isteri Nabi juga terlihat dengan perbedaan istilah yang digunakan al-Qur'an di dua ayat berikutnya yang sifatnya lebih umum (untuk semua perempuan Mukmin termasuk isteri Nabi). Istilah yang digunakan adalah *khimar* (kerudung) dan *jalabib* (daun besar yang menutupi sekujur tubuh atau mantel). Ratna menyatakan:

Inti dari perintah dalam Q.S An-Nur ayat 31 bukanlah kewajiban menggunakan kerudung atau jilbab karena pada saat itu jilbab merupakan tradisi atau budaya yang lazim dikenakan oleh perempuan. Namun, pesan yang hendak disampaikan adalah sebuah perintah kepada perempuan mukminat agar menjaga pandangan dan kehormatannya. Perintah ini tidak hanya ditujukan pada kaum perempuan saja, tetapi perintah yang sama juga ditujukan kepada laki-laki mukmin di ayat sebelumnya.⁷⁴

Masih menggunakan perspektif sejarah, Ratna melihat pentingnya memahami konteks turunnya kedua ayat tentang jilbab tersebut. Ayat diturunkan pada situasi ketika perempuan Mukmin rentan mendapatkan pelecehan atau gangguan dari laki-laki karena dianggap sebagai hamba sahaya (budak). Dalam situasi darurat, perempuan-perempuan pada masa tersebut kadang harus membuang air besar di tengah padang pasir, bahkan pada malam hari. Hal penting lain yang harus diperhatikan menurut Ratna adalah data sejarah yang menggambarkan cara berbusana perempuan pada saat itu, yaitu menggunakan kerudung atau jilbab tidak berbeda satu sama lain, dan disampirkan ke punggung, sehingga tidak menutupi bagian dadanya yang dibiarkan transparan.

Latar belakang inilah yang menurut Ratna menyebabkan diturunkannya ayat tentang perintah untuk menutup dada perempuan dengan tujuan agar mereka dikenali dan tidak diganggu karena dianggap budak. Selain konteks sejarah, Ratna mengalisis Hadis-Hadis yang terkait dengan jilbab dan menyimpulkan bahwa pada dasarnya

⁷³ Ratna Bantara Munti, Buklet Islam seri I Benarkah Islam mewajibkan berjilbab?, (Jakarta:KIAS, 2011), hlm. 12

⁷⁴Ratna Bantara Munti, Buklet Islam..., hlm 13-15

penggunaan kerudung hanya ditekankan ketika melakukan shalat. Hal ini berarti bahwa kewajiban jilbab di semua waktu di luar shalat bertentangan dengan muatan hadis. Jilbab dalam hal ini lebih dipahami sebagai identitas sosial, untuk membedakan kelas sosial perempuan, antara budak dan perempuan merdeka. Ratna tidak mengaitkan persoalan jilbab dengan persoalan seksualitas atau perempuan sebagai obyek seks.

Hal lain yang berkaitan erat dengan konsep hijab atau jilbab adalah konsep aurat yang tidak dapat dipisahkan dengan konsep pakaian. Menurut Quraish Shihab terdapat beberapa ayat yang menjelaskan tentang fungsi pakaian. Diantara ayat tersebut adalah QS al-A'raf: 26 yang menunjukkan dua fungsi pakaian yaitu untuk menutup aurat, yang artinya menurut Quraish hal-hal yang tidak wajar dilihat orang lain dan rawan "kecelakaan" dan sebagai hiasan bagi pemakainya.⁷⁵ Kata kecelakaan tampaknya dimaksudkan untuk menggambarkan hubungan seks di luar pernikahan. Dari pernyataan tersebut, Quraish mengisyaratkan bahwa konsep aurat relatif subyektif karena "hal-hal yang tidak wajar dan menyebabkan kecelakaan" dapat diartikan secara berbeda sesuai dengan konteks dan siapa yang menginterpretasikannya. Hal ini sebagaimana beliau katakan:

*Al-Qur'an tidak menentukan secara jelas dan rinci batas-batas aurat (bagian badan yang tidak boleh kelihatan karena rawan rangsangan). Seandainya ada ketentuan yang pasti dan batas yang jelas, maka dapat dipastikan pula bahwa kaum muslimin---termasuk ulama-ulamanya sejak dahulu hingga kini --- tidak akan berbeda pendapat.*⁷⁶

Selain itu, Quraish juga merujuk QS an-Nahl:81 yang menurutnya mengisyaratkan fungsi pakaian untuk melindungi manusia dari sengatan panas dan dingin serta membentengi dari hal-hal yang dapat mengganggu ketentrannya. Fungsi pakaian yang lain disebutkan dalam QS al-Ahzab: 59 yaitu sebagai pembeda antara seseorang dengan selainya dalam sifat atau profesinya. Quraish menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak menetapkan mode atau warna pakaian tertentu, baik ketika beribadah maupun di luar ibadah.

Selain mengingatkan tentang penetapan batas-batas aurat yang ramai diperdebatkan dan diwarnai perbedaan pendapat, Quraish menekankan bahwa konsep aurat tidak ada kaitannya dengan isolasi atau marginalisasi terhadap perempuan, sebagaimana dikatakan:

Pembatasan aurat perempuan juga tidak pernah dimaksudkan untuk menghalangi perempuan ikut berpartisipasi dalam aneka kegiatan kemasyarakatan, karena apa yang diperintahkan oleh Islam untuk ditutupi,

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), 42-43.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah...*, 52.

*sama sekali tidak menghalangi aktivitas mereka. Sekali lagi, penulis kemukakan ... bahwa masilebih baik dari masing-masing menggunakan logika dan kecenderungannya serta dipengaruhi secara sadar atau tidak dengan perkembangan dan kondisi social masyarakatnya.*⁷⁷

Disamping pakaian dalam pengertian fisik, Quraish juga mengingatkan tentang masalah takwa (Q.S al-A'raf:26) yang terkait dengan ketaatan manusia terhadap Tuhannya, sebagai pakaian yang diakui al-Qur'an lebih baik dari sekedar pakaian fisik. Quraish tampaknya lebih menekankan pengertian pakaian dalam artinya yang lebih bersifat spiritual. Perbedaan pemahaman menurut beliau harus dipahami dalam konteks ruang dan waktu serta manusia sebagai agen yang membangun pemahaman tersebut:

tan

*"Perbedaan para pakar hukum itu adalah perbedaan antara pendapat-pendapat manusia yang mereka kemukakan dalam konteks situasi zaman serta kondisi masa dan kemasyarakatan mereka, serta pertimbangan-pertimbangan nalar mereka, dan bukannya hukum Allah yang jelas, pasti dan tegas. Dari sini tidaklah keliru jika dikatakan bahwa masalah batas aurat wanita merupakan salah satu masalah khilafiyah, yang tidak harus menimbulkan tuduh mentuduh apalagi kafir mengkafirkan."*⁷⁸

Mengenai jilbab sebagai penutup kepala, Quraish menyatakan bahwa QS An-Nur (24): 31 hanya menunjukkan perintah kepada perempuan untuk menutup dada mereka dengan penutup kepala (kerudung) yang selama ini mereka kenakan. Ayat terkait dengan konteks dimana perempuan pada masa itu membiarkan dada mereka transparan sehingga diperintahkan untuk menutupinya dengan penutup kepala yang biasa mereka kenakan. Shihab menegaskan:

*"Seandainya Allah menghendaki agar kepala pun ditutup, maka pasti kalimat yang dipilih-Nya akan tegas dan jelas, misalnya dengan menyatakan, 'Dan hendaklah mereka menutup kepala dan dada mereka dengan kudung mereka.'" Demikian ungkap sementara orang.*⁷⁹

Sejalan dengan pandangan Quraish Shihab, Syahrur menjelaskan tentang konsep jilbab dan pakaian sebagai konstruk yang dipengaruhi oleh ruang dan waktu. Menurutny:

"Pakaian tertutup yang kini dinamai hijab (jilbab) bukanlah kewajiban agama tetapi ia adalah satu bentuk pakaian yang dituntut oleh kehidupan bermasyarakat dan lingkungan serta dapat berubah dengan

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah...*, 67.

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah...*, 180

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah...*, 175.

perubahan masyarakat. Seperti pakaian Khotijah ra. Yang disunting oleh Nabi Muhammad saw.--- adalah penutup kepala yang menampik sengatan panas dan menghimpun rambut sehingga tidak berantakan, serta pakaian panjang yang menutupi bagian bawah badan.⁸⁰

Pandangan Syahrur mengandaikan pentingnya memahami antropologi pakaian agar dapat memahami konsep aurat dan jilbab. Menurut Syahrur konsep jilbab terkait pula dengan kenyataan bahwa waktu itu belum dikenal adanya *pakaian dalam*. Pakaian perempuan merdeka yang dibedakan dengan budak pada waktu itu longgar, yang dimaksudkan agar perempuan memiliki kebebasan dalam bergerak melakukan segala aktivitas mereka, baik di dalam maupun di luar rumah. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa menurut Syahrur konsep jilbab dan aurat pada awalnya justru dimaksudkan untuk memberikan kemudahan bagi perempuan untuk dapat beraktifitas baik di wilayah domestik maupun publik, dan tidak terkait sama sekali dengan pemisahan perempuan dengan atau dari dunia laki-laki.

Penindasan, isolasi dan eksploitasi menurut Islamic Feminis tidak sejalan dengan semangat dan nilai dasar Islam. Tuhan menurut Qasim Amin memberikan tugas dan hak yang setara antara laki-laki dan perempuan. Menurut Qasim Amin, Tuhan tidak membagi dunia menjadi dua bagian, satu bagian untuk laki-laki dan satu bagian lain untuk perempuan, tetapi dunia yang dihuni, diperuntukkan dan dapat dikontrol baik oleh laki-laki dan perempuan. Amin menegaskan:

“God did not divide the universe, making one part of it to be enjoyed by women alone and another to be enjoyed by men, working in it segregated from women. In fact, He created the burdens of life to be shared and controlled by both men and women. How can a women enjoy all the pleasures, feelings, and power that God created for her, and how can she work in the universe if she is banned from the sight of any men except ablood relative orsome other man to whom she cannot be merried according to Islamic law?”⁸¹

Qasim amin meyakini bahwa diskriminasi terhadap perempuan tidak ada dasarnya dalam Islam. Menurutny tidak ada dasar untuk menyatakan bahwa jilbab merupakan hal penting terkait dengan tindakan perempuan yang menggoda laki-laki. Baginya tidak masuk akal mengaitkan tindak tanduk yang menggoda dengan menutup atau membuka wajah perempuan. Baik atau buruknya tindak tanduk seseorang tergantung pada niat dan apa yang dia lakukan, bukan pada penampilan ataupun pakaian yang dikenakan.

E. Kesimpulan

⁸⁰ Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islam* (Beirut: al-Ahali, 2002), 129.

⁸¹ Qasim Amin, *The Liberation of Women The New Women* (Egypt: The American University in Cairo Press, 1992), 40

Konsep jilbab menurut Islamist Feminist berkaitan erat dengan persoalan seks, seksualitas dan moralitas. Argumentasi mengapa Islam mewajibkan perempuan memakai jilbab menurut kelompok ini lebih disebabkan pada persoalan perempuan sebagai sumber fitnah karena daya tarik seks yang dimilikinya. Jika pada awal sejarahnya rangkaian jilbab-harem-budak-pemingitan-poligami seolah melekat pada konsep jilbab, maka persoalan jilbab-seks-moralitas-ruang publik menjadi sebuah satu rangkaian erat yang tidak dapat dipisahkan menurut pandangan kelompok ini. Berbeda dengan Islamist Feminist, Islamic Feminist yang menggunakan pendekatan sejarah menyimpulkan bahwa jilbab tidak terkait dengan persoalan seks tetapi lebih pada norma untuk menjaga kehormatan dan modesty (kesopanan), yang berlaku bukan hanya untuk perempuan tetapi juga laki-laki.

Perbedaan paling menyolok antara Islamist Feminist dan Islamic Feminist adalah pada metode dan pendekatan yang digunakan, serta asumsi yang dibangun tentang status ontologism perempuan dan laki-laki. Islamist Feminist menggunakan pendekatan teologis-normative sehingga metode yang bersifat tekstual literer serta anatomik dalam memahami teks menjadi dominan. Selain itu asumsi awal bahwa status ontologis perempuan dan laki-laki memang berbeda termasuk perbedaan baik secara biologis, kultural dan sosial juga mempengaruhi konsep mereka tentang jilbab. Berbeda dengan Islamist feminist, Islamic Feminist menggunakan pendekatan historis-sosiologis sehingga metode yang sering digunakan juga bersifat kontekstual dan rasional. Selain itu asumsi dasar bahwa laki-laki dan perempuan secara ontologis setara, juga berimplikasi pada kesimpulan yang mereka dapatkan tentang jilbab.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Dadang. *Methodologi Tulisan Agama, Perpektif Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Al-Banna, Hasan. "Al-Qur'an Menurut Hasan Al-Banna (6) Wanita Dalam Al-Qur'an," (database on-line) (accessed 23 March 2010); available from <http://www.al-ikhwan.net/al-qur%e2%80%99an-menurut-hasan-al-banna-6-wanita-dalam-al-quran-3040/>
- Al-Nawiy, Syamsuddin Ramadlan. *Hukum Islam Seputar Busana & Penampilan Wanita*,. Yogyakarta: Fauzan al Banjari, 2007.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu pendekatan Praktik*. Jakarta: Rienika Cipta, 1993.
- Bruinessen, Martin Van. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia," *South East Asia Research* 12, no. 2 (July 2002): 132.
- Cooke, Miriam. *Creating Islamic Feminism Through Literature: Women Claim Islam*. New York. Routledge Taylor & Francis Group, 2001.
- Curzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford University Press, 1998.
- El Guindi, Fadwa. *Veil, Modesty, Privacy, and Resistance*. UK: Oxford International Publishers Ltd., 1999.
- El Sadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve*, terj. Zuhilmiyasri. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Fundamentalism*. *Islam and the Modern Age* 33, no. 3 (August 2002), 1-2.
- Fachruddin, Fuad Mohd. *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*,. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1984.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta. Pustaka Pelajar, 1996.
- Fealy, Greg. "Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?," *Southeast Asian Affairs ISEAS* (2004)
- Gaban, Farid. "Revolusi Jilbab Dalam Damai," *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05/TH 1/ Mei 2008.
- Gross, Rita M. *Feminism and Religion An Introduction*. Boston. Beacon Press, 1996.
- Hefner, Nancy J. Smith. "Javanese Women and the Veil in Post Soeharto Indonesia," in *The Journal of Asian Studies*, Vol 66 No. 2 (Cambridge University Press, 2007.
- Hoodfar, Homa. "The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women", in *Women, Gender, Religion, Troubling Categories and Transforming Knowledge*, Edit. by Elizabeth A. Castelli. New York; Palgrave, 2001.

- International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly \Don't Mix," *International Crisis Group Southeast Asia/Brussels* (13 September 2004).
- Karam, Azza. *Women, Islamism, and the State*. New York. St. Martin's Press, 1998.
- Karimah, Intishorul. "Pemberdayaan Perempuan Dalam Tinjauan Islam" (database on-line) (accessed 1 February 2005); available from http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/hukum/pemberdayaan_perempuan_dalam_tinjauan_islam.xhtml
- King, Ursula. *Women and Spirituality: Voices of Protest*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993.
- Lorber, Judith. *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. California: Roxbury, 2001.
- Machmudi, Yon. Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS), A Doctoral Dissertation, (database online) (accessed April, 11 2010) available from http://epress.anu.edu.au/islamic/islam_indo/mobile_devices/index.html
- Mardalis, *Metode Tulisan Suatu Pendekatan Proposal*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008.
- Masjid Salman ITB, Sejarah Masjid Salman ITB (The History of Salman Mosque of ITB) (database on-line) (accessed 24 March 2010); available from <http://salmanitb.com/profil/sejarah/>
- Mernissi, Fatima. *The Veil dan Male Elite A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1991.
- Moghissi. Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism, The Limits of Postmodern Analysis*. New York: Zed Books, 2002.
- Munti, Ratna Bantara. Buklet Islam seri I Benarkah Islam mewajibkan berjilbab?. Jakarta: KIAS, 2011.
- Nash, Manning. "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in *Fundamentalisms Observed* edited by Martin E. Marty & R. Scott Appleby. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Peach, Lucinda Joy. *Women and World Religions*. Upper Saddle River New Jersey: Pearson Education, 2002.
- Porter, Donald J. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London and New York: RoutledgeCurzon: 2002.
- Redaktur, "Dari Jilbab gaya sampai Jilbab Paksa," *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05/TH 1/ Mei 2008.
- Redaktur, "Jalan Panjang Kaum Jilbaber," *Madina a Truly Islamic Magazine*, No. 05/TH 1/ Mei 2008,.
- Shahab, Husein. *Jilbab Menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*. Bandung: Mizan, 1986.
- Shihab, M. Quraish. *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Syahrur, Muhammad Nahwa. *Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islam*. Beirut: al-Ahali, 2002.

- Tempo Online, “Semangat Populis Partai Dakwah,” (database on-line) (accessed 23 March 2010); available from
<http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2009/03/30/LU/mbm.20090330.LU129923.id.html>
- The administrator of *an-Nisa*; Administrator, “Ketakutan Negara Barat terhadap Jilbab (The Fear of the West about the Veil)”, (database on-line) (accessed 1 February 2005); available from
http://annisa.majelis.mujahidin.or.id/artikel/siyasah/ketakutan_negara_barat_terhadap_jilbab.xhtml