

DEKONSTRUKSI HIJAB
(Kajian Sosio-Historis terhadap Konstruksi Hukum Hijab dalam Islam)

Wardah Nuroniyah

*Fakultas Syari'ah IAIN Syekh Nurjati
Jl. Perjuangan Bypass Sunyaragi Cirebon Jawa Barat
Email: wardah.faza@yahoo.com*

Abstrak

Hijab selalu menjadi isu yang kontroversial. Sebagian umat Islam menganggapnya sebagai perintah Allah yang wajib dijalankan, sementara sebagian yang lain menganggapnya sebagai praktik budaya yang dapat berubah sehingga hukumnya bukanlah memakai hijab itu sendiri. Tulisan ini meneliti makna hijab dalam al-Qur'an dengan menggunakan mekanisme yang biasa disebut dengan *double investigations/double movement*, yaitu dengan meneliti konteks pertama kali hijab diturunkan, yaitu untuk siapa dan bagaimanakah konstruk sosial ketika ayat hijab itu diberlakukan. Investigasi berikutnya adalah makna semantis yang terkandung dari retorik hijab berikut implikasi-implikasi sosiologisnya. Dalam hal metodologi untuk kajian tentang hijab ini, penulis melakukan uji falsifikasi untuk mengetahui apakah konsep hijab yang selama ini ada masih relevan dengan realitas sekarang atau tidak, dan untuk mencari kebenaran yang disesuaikan dengan realitas sekarang. Tulisan ini berkesimpulan bahwa ajaran al-Qur'an tentang hijab dapat beradaptasi dengan konteks wanita modern semulus ia beradaptasi dengan komunitas muslim awal 14 abad silam. Adaptasi ini dapat dibuktikan jika nas itu ditafsirkan dengan memperhatikan konteks sosial masyarakat Muslim dengan perubahan sosial dan zamannya.

Kata kunci: *hijab, dekonstruksi, hukum Islam, double movement, konstruksi hukum*

Abstract

Hijab has always been a controversial issue. Some Muslims consider it a mandatory command of God, while others consider it a cultural practice that can change so that the law is not the wearing of hijab itself. This paper examines the meaning of hijab in the Qur'an by using a mechanism commonly referred to as double investigations / double movement, i.e. by examining the context of the first time the hijab was revealed, to whom and how was the social construct of the hijab when the verses of hijab was firstly enforced. The next investigation is the semantic meaning contained in the hijab rhetoric and its sociological implications. In terms of the methodology for this study of hijab, the authors perform a falsification test to find out whether the hijab concept that has existed is still relevant to present reality or not, and to seek the truth that is adapted to the present reality. This paper concludes that the Qur'anic teaching on hijab can adapt to the context of a modern woman as smoothly as it adapted to the early Muslim community 14 centuries ago. This adaptation can be proven if the Qur'anic texts are interpreted by taking into account the social context of Muslim societies with their social changes.

Keywords: *hijab, deconstruction, Islamic law, double movement, construction of law*

A. Pendahuluan

Hijab¹ telah menjadi isu yang sangat kontroversial dalam Islam. Sebagian umat Islam menganggapnya sebagai perintah Allah yang diberikan di dalam kitab suci al-Qur'an, kalangan umat Islam ortodoks, khususnya ulama, menganggap hijab bagi perempuan sebagai kebutuhan yang absolut, yang harus dijalankan kaku. Sementara sebagian muslim yang lain dan juga umat non-muslim, khususnya orang-orang Barat menganggapnya sebagai praktik budaya yang aneh.²

Hijab pada mulanya diturunkan untuk memisahkan pembicaraan isteri-isteri Nabi dari laki-laki asing di dalam rumah Rasulullah.³ Hijab merupakan tabir yang diturunkan oleh Allah untuk melindungi isteri-isteri Nabi dari gangguan orang-orang yang di dalam hatinya terdapat penyakit (*Allazīna fī qulūbihim maraḍun*). Dalam perspektif penafsiran kitab-kitab klasik, hijab (dalam surah al-Ahzab ayat 53) cenderung didefinisikan sebagai tirai.⁴ Bahkan pada wilayah konteksnya, Abu Syuqqah, misalnya memberi catatan bahwasanya hijab (tirai) hanya dikhususkan untuk isteri-isteri Nabi *an sich*, dan tidak berlaku untuk selain para isteri Nabi.⁵ Meskipun hijab diterapkan bagi isteri-isteri Nabi namun dinamika intelektualitas mereka tidak tereduksi karena adanya hijab. Aisyah, misalnya seorang yang mempunyai pengetahuan sangat dalam, dari sekian banyak para penulis hadis yang menerima dari 'Aisyah dan isteri-isteri lainnya, mereka menerimanya dari balik hijab atau tirai.⁶

Pada periode zaman berikutnya, pemahaman dan pemaknaan hijab mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Seiring dengan dinamika definisi hijab tersebut, para kritikus sosial dan kemanusiaan mensinyalir telah terjadi penyimpangan dan distorsi

makna hijab dari yang semula berlaku, di mana konsep hijab telah dijadikan instrumen politik untuk menghambat kaum perempuan.⁷ Dengan hijab, perempuan diarahkan menuju posisi yang marginal dengan hanya menhandel peran-peran domestik. Sesuai dengan isyarat etimologisnya, hijab disetting untuk membatasi kaum perempuan dalam berkarya dan mengembangkan diri di sektor publik.⁸ Jika demikian, ternyata interpretasi dan konsep hijab ini merupakan salah satu *cause* atas berlangsungnya nilai-nilai patriarkis. Sekian abad lamanya manusia terbelunggu dan hidup dalam bayang-bayang kultur patriarki.⁹ Sistem yang berdasar patriarki ini, biasanya mengasingkan perempuan di rumah. Dengan demikian, laki-laki lebih bisa menguasai kaum perempuan di rumah. Sementara itu, pengasingan perempuan di rumah menjadikan perempuan tidak mandiri secara ekonomis dan selanjutnya tergantung secara psikologis.¹⁰

Karya-karya yang berupa penafsiran terhadap al-Qur'an sering lebih berperan sebagai instrumen legitimasi laki-laki dalam mempertahankan *status quo-nya*, daripada sebuah refleksi murni terhadap ayat-ayat al-Qur'an, khususnya yang berisi hal-hal yang terkait dengan eksistensi kesetaraan gender. Makna-makna yang diklaim sebagai interpretasi yang benar dari al-Qur'an sejatinya merupakan makna yang didistorsi dan direduksi untuk menggiring kaum perempuan agar senantiasa berada dalam posisi subordinatif.¹¹ Fenomena politisasi tafsir yang berakhir dengan kesenjangan sosial, sebagaimana yang diulas di atas, mengundang keprihatinan dan perhatian dari pemikir Islam kontemporer, khususnya para feminis yang banyak mengkritisi pemahaman

keagamaan, baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun hadits-hadits Nabi.¹² Dikaitkan dengan feminisme, arah gerakan pemikiran mereka adalah mengupayakan sistem masyarakat yang memberikan jaminan bagi perempuan untuk memperoleh hak-haknya dalam keluarga dan masyarakat serta menghendaki peran lebih berarti dalam kehidupan, kemajuan pendidikan, juga kesempatan-kesempatan profesional lainnya. Mereka melakukan pemahaman ulang terhadap teks-teks keagamaan, seperti Muhammad Syahrur, Fatima Mernissi, Amina Wadud Muhsin, Rifaat Hasan, dan lainnya yang mencoba menggali teks-teks suci untuk dipahami ulang sesuai tuntutan konteks zaman.¹³

Pemaknaan terhadap al-Qur'an dapat menjadi sarana ideologis untuk mempertahankan kepentingan dan kekuasaan. Karena itulah, penafsiran-penafsiran itu harus didekonstruksi, yaitu dengan membiarkan al-Qur'an menguraikan sendiri maknanya tanpa campur tangan kultur yang menghegemoni masyarakat. Al-Qur'an harus diperlakukan sebagai sebuah teks yang netral dan *interpretable* terhadap berbagai pemaknaan dan pembacaan. Dan setiap hasil pemaknaan bukanlah doktrin final dari proses penafsiran al-Qur'an. Dalam konteks hijab, yang perlu direfleksikan kembali adalah diktum al-Qur'an yang membenarkan pembatas yang secara tegas membedakan dua dunia, yaitu dunia publik sebagai dunia laki-laki dan dunia domestik sebagai dunia perempuan. Apa yang sebenarnya tersembunyi di balik kata "hijab"? perintah agama, tradisi, seksualitas atau justru bagian dari relasi kuasa yang bias gender?

Adapun metodologi dalam mengungkap tentang hijab ini, penulis melakukan uji falsifikasi yaitu dengan mengemukakan teori-teori yang selama ini ada (khususnya tentang hijab) untuk mengetahui apakah konsep hijab yang

selama ini ada masih relevan dengan realitas sekarang atau tidak, dan untuk mencari kebenaran yang disesuaikan dengan realitas sekarang.¹⁴ Peneliti juga menggunakan metode hermeneutik atau biasa disebut dengan metode holistik fazlur Rahman. Langkah-langkahnya adalah *Pertama*, dimulai dengan mencari ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan hijab, dalam hal ini memahami al-Qur'an secara *coherent* (menyeluruh). *Kedua*, dilanjutkan dengan pendekatan linguistik, hijab dalam al-Qur'an, terutama yang tersirat dalam surat ahzab: 53 dan 59 diawali dengan membahas dari sudut pandang keahsaannya atau dimensi linguistiknya. Terkait dengan ini, hijab dilihat dari akar katanya dalam bahasa Arab dan kemungkinan makna yang terkandung di dalamnya. Selain menelusuri akar kata hijab, akan dilihat juga perkembangan makna hijab ketika dipahami oleh para ulama yang mewakili spesifikasi dan latar belakang keilmuan (epistemologi) yang berbeda. Dalam hal ini, misalnya ulama kalam (*mutakallimin*), ulama sufi, ahli fikih (fukaha), filsuf dan pakar bahasa. Dalam hal ini juga melibatkan teori linguistik modern, yaitu dengan membedah konsep hijab dan persepsi yang terbangun di kalangan umat Islam selama ini dari sudut pandang teori yang terangkum dalam linguistik, seperti semiotika dan hermeneutik.

Ketiga, pendekatan sejarah. Dalam merumuskan kembali (reinterpretasi) teks hijab dalam al-Qur'an, harus dilakukan dengan menelusuri fakta-fakta historis yang ada, baik yang berupa konteks historis yang melatar belakangi diturunkannya ayat hijab (*asbāb al-nuzūl*), maupun fakta historis yang ikut mengkonstruksi makna hijab di setiap zaman. Dalam menelusuri konteks historis yang menyebabkan ayat itu turun, tidak hanya menelaah sebab parsialnya, melainkan dengan menginvestigasi setting

masyarakat Islam secara luas, yaitu yang terkait dengan perkembangan politik dan isu kemasyarakatan. Karena konteks kesejarahan Islam atau bangsa Arab pada zaman Nabi, tepatnya pada tahun ke-5 H, ikut memberi kontribusi dan andil sangat besar dalam turunnya ayat tersebut, karena pada dasarnya, sebab historis yang parsial itu merupakan bagian dari sebab yang bersifat universal. Dengan kata lain, penggalan kisah yang dimasukkan sebagai penyebab dari turunnya ayat hijab, dianggap sebagai sebab yang bersifat parsial dan sebab yang bersifat general (konteks sosio-historis masyarakat Arab), kemudian akan diparalelkan sehingga diperoleh suatu kesimpulan yang jelas mengenai fakta historis yang menjadi penyebab mengapa ayat hijab itu diturunkan. Selain penelitian sekitar *asbāb al-nuzūl*, dilakukan juga investigasi atas konstruksi dan dinamika pemaknaan hijab pada periode-periode pasca Nabi. Yaitu mulai dengan melihat bagaimana hijab yang dipersepsikan pada zaman sahabat Nabi, periode pertengahan, kemudian pada periode modern.

Keempat, pendekatan sosiologis. Analisa sosiologis juga dipakai untuk mengkaji konteks masyarakat tertentu, karena hijab merupakan suatu hal yang tidak bisa dipisahkan dari kondisi sosial yang ada. Hijab yang dipahami sebagai harem dan cadar yang diberlakukan terhadap perempuan, memiliki keterkaitan dengan ranah kultural masyarakat yang sarat dengan budaya patriarki. Di samping itu, hijab juga sebagai implikasi dari kondisi ekonomi dan pendidikan masyarakat. Dikatakan memiliki keterkaitan dengan kondisi ekonomi dan pendidikan, karena mayoritas perempuan pada dasarnya, berada pada posisi subordinatif, sehingga mereka sangat tergantung secara psikologis. Kondisi sosial yang seperti ini memberi peluang terhadap pelestarian kultur patriarki, dengan

menggunakan berbagai piranti, di antaranya adalah *harem*. Harem adalah bentuk radikal dari upaya penghijaban terhadap kaum perempuan, karena melalui harem perempuan dihalangi kebebasannya untuk berperan secara sejajar dengan kaum laki-laki. Dengan demikian, telaah sosiologis dapat membuahkan kesimpulan tentang pergeseran interpretasi dan konsepsi hijab dari periode-periode sebelumnya.

Pada level metodis, dalam meneliti makna hijab dalam al-Qur'an digunakan suatu mekanisme yang biasa disebut dengan *double investigations/double movement* atau gerak ganda, yaitu dengan meneliti konteks pertama kali hijab diturunkan, yaitu untuk siapakah hijab itu diberlakukan? Kapan ayat hijab tersebut diturunkan? Bagaimanakah konstruk sosial masyarakatnya ketika ayat hijab itu diberlakukan? Investigasi berikutnya adalah makna semantis yang terkandung dari retorik hijab berikut implikasi-implikasi sosiologisnya.

B. Hijab dalam Teks dan Sejarah

1. Definisi Hijab

Secara literal-etimologis, kata hijab diambil dari kata kerja dasar *hajaba* yang berarti *al-sitr* (الستر) atau tabir. Jadi, setiap sesuatu yang dapat menjadi media untuk “menyelubungi”, “memisahkan”, “mentabiri”, “menyembunyikan”, “menutupi”, dapat disebut hijab.¹⁵ Menurut H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers dalam bukunya *Shorter Encyclopaedia of Islam*, hijab merupakan sesuatu yang dapat difungsikan sebagai sekat atau dinding yang memisahkan antara dua hal.¹⁶ Adapun dalam isyarat Qur'ani, kata hijab ini lebih merujuk pada makna “tirai” atau “kerudung”.¹⁷ Pada dataran kesadaran kolektif masyarakat, konteks hijab seringkali diidentikkan dengan pakaian yang khusus dipakai oleh kaum wanita dengan batasan tertentu sehingga

menjadi identitas yang juga mengandung sistem nilai, seperti etika atau kesopanan.¹⁸

Secara terminologis, hijab adalah sesuatu yang menghalangi antara dua pihak hingga yang satu tidak terlihat sama sekali.¹⁹ Sebagai instrumen untuk “menghalangi,” hijab pada ranah aplikatifnya telah diterjemahkan dalam banyak bentuk. Ada kalangan yang menerjemahkan hijab sebagai sekat yang menjadi penghalang wanita agar tidak tampak oleh laki-laki.²⁰ Hijab di sini berarti sebuah pakaian yang khusus dikenakan oleh kaum perempuan sehingga tak terlihat oleh lawan jenisnya. Asumsi semacam ini dikoreksi oleh Abu Syuqqah sebagai bentuk disinterpretasi terhadap konteks hijab sebagaimana yang diperlakukan pada masa Nabi. Hijab tidak hanya untuk menghalangi kaum perempuan dari perhatian kaum laki-laki, melainkan juga untuk menghalangi kaum laki-laki dari perhatian kaum perempuan.²¹ Dengan demikian, hijab yang dimaksud di sini adalah *al-sitr* (tirai).²²

Adapun pakaian yang khusus dikenakan oleh kaum perempuan, oleh Abu Syuqqah diidentifikasi sebagai *libās* (pakaian).²³ Namun, dokumentasi sejarah pemikiran umat Islam lebih mengenal konsep hijab sebagai pakaian (*libās*), bukan sebagai tirai. Dalam banyak literatur disebutkan bahwasanya hijab sebagai sebuah pakaian atau lebih tepatnya cadar, merupakan pakaian yang telah dipersepsikan sebagai pakaian yang telah diwajibkan syara’ kepada perempuan Islam. Pakaian tersebut dimaksudkan untuk menutupi aurat perempuan sehingga tidak dapat diperhatikan oleh kaum laki-laki yang bukan muhrimnya.²⁴ Tentang batasan aurat perempuan yang harus ditutupi, telah berkembang varian-varian persepsi di kalangan para fuqaha. Menurut Abu Hanifah, al-Syafi’i dan sebagian pengikut Ahmad ibnu Hanbal,

bahwasanya aurat perempuan meliputi seluruh tubuh perempuan kecuali wajah dan kedua tangannya. Oleh karena itu, merupakan suatu kebolehan dalam melihat wajah dan tangan perempuan *ajnabiyah*.²⁵ Adapun Imam Malik menegaskan bahwasanya seluruh bagian tubuh perempuan adalah aurat oleh karenanya haram untuk dilihat.²⁶ Dua persepsi tentang batasan (*ḥad*) aurat tersebut berimplikasi terhadap pandangan tentang hijab. Kalangan yang menganggap bagian wajah dan tangan perempuan bukan sebagai aurat akan menentukan hijab adalah pakaian yang menutupi seluruh tubuh perempuan kecuali wajah dan tangannya. Sedangkan kelompok yang berpandangan bahwasanya sekujur tubuh perempuan sebagai aurat akan menentukan bahwasanya hijab adalah pakaian yang menutupi seluruh tubuh perempuan, tak terkecuali mata dan kedua tangannya.

2. Sejarah Hijab

Jika dilacak secara antropologis dan historis, fenomena hijab (termasuk cadar, jilbab atau purdah) sebagai pakaian yang khas dikenakan kaum perempuan, telah muncul jauh sebelum Islam datang. Ada beberapa pendapat mengenai asal-usul penggunaan hijab. Pada beberapa literatur Yahudi ditemukan data bahwa penggunaan hijab berawal dari peristiwa dosa asal (*original sin*), yaitu Hawa isteri Adam telah berdosa menggoda suaminya memakan buah terlarang. Akibatnya, Hawa bersama seluruh kaumnya mendapat kutukan lebih berat. Dalam kitab Talmud dijelaskan 10 jenis penderitaan yang harus dialami Hawa dan kaumnya, salah satu di antaranya ialah Hawa harus menjalani siklus haid yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Dalam Bibel, Kitab Kejadian(3: 16) juga disebutkan bahwa: “*FirmanNya kepada perempuan itu: “Susah payahmu waktu mengandung akan kubuat sangat*

*banyak; dengan kesakitan engkau akan melahirkan anakmu ; namun engkau akan berahi kepada suamimu dan suamimu akan berkuasa atasmu“.*²⁷

Kalangan antropolog berpendapat bahwa hijab dan semacamnya bersumber dari ketabuan menstruasi (*menstrual taboo*).²⁸ Perempuan yang mengalami menstruasi diyakini berada dalam suasana tabu. Darah menstruasi (*menstrual blood*) dianggap darah tabu yang menuntut berbagai upacara dan perlakuan khusus. Menurut beberapa kepercayaan, seperti kepercayaan di dalam agama Yahudi, wanita menstruasi harus hidup dalam gubuk khusus (*menstrual hut*), gubuk yang dirancang sebagai tempat hunian wanita menstruasi. Di daerah yang mempunyai pegunungan, wanita haid biasa juga diasingkan di dalam goa-goa, seperti di sepanjang pegunungan Kaukasus.²⁹ Wanita haid harus betul-betul diwaspadai. Mereka tidak boleh membaur dengan masyarakat, termasuk keluarga dekatnya sendiri, dilarang melakukan hubungan seksual dan tatapan mata, yang bersangkutan tidak boleh berkeliaran ke mana-mana karena bisa mengundang malapetaka. Proses penggantian gubuk haid (*menstrual hut*) menjadi kerudung adalah hasil perjuangan perempuan bangsawan.³⁰ Belum ditemukan data pasti kapan proses peralihan ini terjadi atau kapan jilbab mulai dikenal luas.

Menurut Navabakhsh, hijab atau jilbab adalah bagian tradisi pra-Islam yang ditemukan di lingkungan wanita bangsawan kelas menengah atas di Syiria dan di kalangan orang-orang Yahudi dan Kristen serta orang-orang Sasanid. Pada tahun 500 sebelum Masehi, jilbab sudah menjadi pakaian kehormatan bagi wanita bangsawan di kerajaan Persi.³¹ Hijab atau jilbab merupakan bentuk peradaban yang sudah dikenal beratus-ratus tahun sebelum datangnya Islam, seperti pada

peradaban Yunani dan Romawi. dan masyarakat Arab jahiliyah, hijab memiliki bentuk yang sangat beragam dan memiliki banyak istilah seperti *niqāb*, *khimār*, *qinā*, *khābā* dan *khud*.³² Hal ini sekaligus mematahkan anggapan yang mengatakan, bahwa hijab hanya dikenal dalam tradisi Islam dan hanya dikenakan oleh wanita-wanita muslimah saja.

3. Hijab dalam al-Qur'an

Kata hijab dalam al-Qur'an sedikitnya terdapat dalam delapan ayat dengan konteks yang berbeda satu sama lain. Delapan ayat tersebut adalah: al-A'raf (7): 46, al-Isrā' (17): 45, Maryam (19): 17, Al-Aḥzāb (33): 53, Ṣād (38): 32, Fuṣṣilat (41): 5, Al-Syūrā (42): 51, Al-Muṭaffifin (83): 15.

Kedelapan ayat al-Qur'an tersebut memiliki ranah dan konteks masing-masing, kendati secara terminologis tidak terdapat perbedaan satu sama lain. Pada surat al-A'raf ayat 46, terma hijab tersebut mengindikasikan pada suatu konteks situasi setelah kehidupan dunia. Tepatnya konteks ayat tersebut berbicara tentang posisi dan fungsi hijab dalam wilayah eskatologis. Dalam ayat ini disebutkan bahwasanya antara penghuni surga dan penghuni neraka ada batas (hijab) yang kokoh sekali, berupa tembok yang tidak memungkinkan masing-masing untuk membuat jalan keluar dan untuk berpindah tempat.³³ Mustafa al-Maraghi dalam tafsirnya menyamakan garis pembatas ini dengan pagar yang sangat kokoh sebagaimana yang juga tersirat dalam Q.S. al-Ḥadīd ayat 13.³⁴ Al-Nisaburi mendefinisikan hijab dalam ayat ini sebagai *al-A'raf* yaitu “segala sesuatu yang tinggi”.³⁵

Pada surat al-Isrā' ayat: 45, hijab berkaitan erat dengan persoalan theologis, berhubungan dengan keyakinan seseorang dengan fenomena alam akhirat yang akan berlangsung pada

suatu ketika. Al-Tabari memberi catatan khusus bahwasanya hijab di sini berarti *al-sitr*, yaitu tabir atau penghalang yang menutupi hati orang-orang musyrik sehingga tidak mempercayai eksistensi hari akhirat.³⁶ Sedangkan hijab dalam surat Maryam ayat : 17 juga berarti *al-sitr*, yaitu tabir atau dinding yang memisahkan Maryam dari keluarganya dan masyarakat.³⁷ Jadi, melalui hijab Maryam diisolir oleh Allah dari kehidupan sosial, sehingga rencana Allah dalam kelahiran Isa berjalan dengan lancar.

Adapun hijab dalam surat al-Ahzab ayat 53 berisi tentang aturan dan etika para sahabat Nabi ketika berkomunikasi dengan Nabi pada saat beliau berada di tengah-tengah keluarganya. Ayat ini mengajarkan kesopanan di dalam permulaan rumah tangga Nabi supaya diperhatikan oleh seluruh tamu yang berkunjung ke rumah Rasulullah. Bilamana ada kepentingan untuk meminta sesuatu keperluan ke rumah-rumah istri Nabi maka hendaklah permintaan itu dilakukan dari belakang hijab yaitu *al-sitr* (tabir), karena yang demikian itu lebih mensucikan hati kedua belah pihak, tidak pula menyakiti hati Rasulullah SAW. Sementara yang termasuk perbuatan yang menyakiti hati Rasulullah lainnya dalam ayat ini, ialah menikahi istri-istrinya setelah Nabi meninggal dunia. Larangan tersebut berlaku untuk selama-lamanya.³⁸ Al-Alusi menafsirkan hijab dalam ayat ini sebagai *sitr*, “tirai atau tabir” yang melindungi istri-istri Nabi dari pandangan laki-laki *ajnabī*.³⁹ Hijab dalam surat al-Ahzab inilah yang menjadi titik tolak pandangan para ahli modern ketika mengkritisi konsep hijab yang selama ini dipahami oleh sebagian komunitas muslim. Alasan Mereka menggunakan surat al-Ahzab sebagai dasar pandangannya tentang hijab, karena ayat ini juga telah dijadikan dasar legitimasi sebagian ulama dalam

mewajibkan pemberlakuan hijab kepada kaum perempuan Islam (muslimah).

Hijab dalam surat al-Shad ayat : 32 merupakan bagian dari penggalan kisah dari Nabi Sulaiman. Al-Maraghi menafsirkan hijab dalam ayat di atas sebagai debu yang beterbangan oleh ujung-ujung kuku sehingga kuda-kuda itu hilang dari pandangan Nabi Sulaiman.⁴⁰ Dalam surat Fushshilat ayat : 5, hijab dapat dipersepsikan sebagai kesulitan-kesulitan kaum Quraisy yang terbiasa dengan tradisi politeistik, dalam memahami risalah nabi Muhammad SAW yang monoteistik. At-Tabari menyatakan bahwa hijab dalam ayat ini berarti “perbedaan agama yang menyebabkan konflik”.⁴¹ Hijab dalam al-Syura ayat 51 berarti tabir yang memisahkan Tuhan sebagai pemberi wahyu dengan hamba-Nya (nabi dan rasul) sebagai penerima wahyu sehingga sang pemberi wahyu tertutup dan tidak tampak oleh hamba-Nya (penerima wahyu).⁴² Sementara dalam surat Mutaffifin, kata *Mahjūb* berarti penghalang yang menyebabkan orang-orang munafik tercegah dari melihat Allah.⁴³

4. Penafsiran Ulama terhadap Surah al-Ahzab Ayat 53 dan 59

1. Surah al-Ahzāb Ayat 53

Surah al-Ahzab ayat 53 oleh Ibnu Kasir diklaim sebagai ayat hijab⁴⁴ dan di dalamnya mengandung beberapa hukum dan etika yang bersifat syar’i.⁴⁵ Etika pertama yaitu larangan memasuki rumah Nabi tanpa izin. Etika yang kedua adalah larangan menunggu masakannya makanan di rumah Nabi. Etika yang ketiga adalah perintah berhijab bagi isteri-isteri Nabi dan etika terakhir berisi larangan menikahi isteri-isteri Nabi setelah beliau meninggal.⁴⁶ Dalam kaitannya dengan perintah memakai tabir bagi isteri-isteri Nabi, Ibnu Kasir mengkhususkan hal tersebut bagi isteri-isteri Nabi.⁴⁷ Senada dengan apa yang

diuraikan oleh Ibnu Kasir, Al-Maraghi juga menerangkan bahwasanya ayat ini mengandung beberapa hukum dan etika sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya. Akan tetapi, dalam kaitannya dengan perintah hijab keduanya berbeda. Al-Maraghi merupakan salah satu ulama tafsir yang memberlakukan hijab dalam ayat ini sebagai perintah yang berlaku bagi isteri-isteri Nabi dan perempuan-perempuan mukmin lain yang bukan muhrim.⁴⁸

Adapun Al-Alusi, dalam kaitannya dengan perintah hijab menerangkan bahwasanya lafaz *hunna* dalam *waiza sa'altumūhunna fa-s'alūhunna min warā'i al-ḥijāb* kembali kepada (*yau'du ilā*) isteri-isteri Nabi. Adapun *madlūl*-nya adalah ayat ini turun dalam lingkup ruang domestik Nabi.⁴⁹ Kemudian Sayyid Qutb menjelaskan bahwa ayat ini mengandung etika yang belum dikenal saat itu, yaitu pertama; larangan memasuki rumah Nabi tanpa izin. Hal ini mengindikasikan bahwasanya ada sebagian sahabat yang memasuki rumah Nabi tanpa permisi sebagai dampak dijadikannya rumah Nabi sebagai pusat ilmu.⁵⁰ Kedua; larangan menunggu masakannya makanan dalam rumah nabi. Hal ini mengindikasikan bahwa ada sebagian sahabat secara sengaja masuk ketika melihat makanan dan menunggu sampai matang dengan maksud ingin mencicipi sekalipun tanpa diundang.⁵¹ Adapun dalam kaitannya dengan institusi hijab, Sayyid Qutb mengambil sikap bahwasanya ayat ini khusus berbicara dalam konteks isteri-isteri Nabi bukan selain mereka.⁵² Hal ini didasarkannya pada *asbāb al-nuzūl* ayat yang diriwayatkan oleh Anas bahwasanya “Umar berkata: “Wahai Nabi! Masuk ke rumahmu orang jahat dan orang baik karena itu aku mengusulkan agar engkau memerintahkan isteri-isterimu memakai hijab. Maka turunlah ayat ini (al-Ahzab

53).⁵³ Muhammad Ali as-Shabuni dalam tafsirnya berpendapat bahwa ayat 53 ini merupakan dalil pemberlakuan tabir bagi isteri-isteri Nabi ketika berbicara dengan laki-laki asing. Ketentuan ini juga berlaku untuk semua perempuan mukmin sebab walaupun ayat ini diturunkan khusus untuk isteri-isteri Nabi tetapi sebagai hukum ia berlaku umum dengan jalan *qiyas*, sedangkan *'illat*-nya adalah seluruh tubuh perempuan adalah merupakan aurat.⁵⁴

Al-Qurtubi dalam tafsirnya menerangkan bahwasanya terdapat dua poin penting (*entry point*) yang dimaksud ayat ini. Pertama; etika dalam urusan makan dan duduk, kedua; perintah berhijab.⁵⁵ Dalam kaitannya dengan perintah hijab, al-Qurtubi menjelaskan bahwasanya Allah swt mengizinkan isteri-isteri Nabi menyelesaikan urusan-urusan mereka tetapi harus dari balik tabir (hijab), baik urusan yang berhubungan dengan rumah tangga maupun perihal ilmu yaitu ketika mereka dimintai fatwa.⁵⁶ Kemudian al-Qurtubi melakukan generalisasi terhadap ayat ini yaitu hijab di sini juga berlaku bagi perempuan-perempuan selain isteri Nabi, dalam hal ini al-Qurtubi menyandarkan interpretasinya pada *Uṣūl al-Syarī'ah* “bahwasanya semua perempuan adalah aurat, baik tubuhnya maupun suaranya.⁵⁷

2. Surah al-Aḥzāb ayat 59

Secara umum, jumhur ulama tafsir dalam menginterpretasi ayat ini berkuat di sekitar pemaknaan sifat *idnā* dan *jilbāb*. Az-Zamaksyari' misalnya menafsirkan jilbab sebagai pakaian yang longgar dari kerudung dan lebih sempit dari selendang (*ridā*). Jilbab ini diulurkan dari kepala dan dibiarkan menjulur ke dada. Lafaz *min* dalam ayat ini merupakan *min tab'īd* (*min* yang menunjukkan makna sebagian) dan hal ini membawa dua kemungkinan arti. *Pertama*, agar wanita mengenakan

sebagian dari jilbab mereka; dan *kedua*, agar wanita mengulurkan sebagian jilbabnya ke kepala dan wajah mereka. Lafaz *yudnāna* diinterpretasikan sebagai menutupkan jilbab pada wajah dan ketiak.⁵⁸ At-Tabari menerangkan dalam tafsirnya pendapat beberapa ahli tafsir sehubungan dengan ayat ini. Menurutnya, bahwa sebelum turunnya ayat ini wanita-wanita memperlihatkan rambut dan wajah mereka ketika keluar rumah untuk suatu kepentingan sehingga terkesan tidak ada perbedaan antara wanita-wanita beriman yang merdeka dengan wanita-wanita budak. Maka, Allah Swt menurunkan Firman-Nya ini supaya wanita-wanita beriman yang merdeka tidak menyerupai wanita-wanita budak. Maka wanita-wanita merdeka pun memakai jilbab agar mereka tidak diganggu oleh laki-laki yang fasiq dan agar laki-laki mengetahui mereka adalah wanita-wanita terhormat.

Lebih lanjut, at-Thabari menerangkan bahwasanya ahli tafsir berbeda pendapat tentang sifat "*idnā*" yakni bagaimana yang dimaksud dengan "mengulurkan jilbab-jilbab". Menurut sebagian ahli tafsir, caranya ialah dengan menutup kepala dan wajah hingga tampak satu mata saja. Riwayat dari Ibnu Awn misalnya menerangkan bahwa mata yang dibiarkan keluar adalah mata kanan.⁵⁹ Lebih lanjut, at-Thabari menjelaskan bahwa sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *idnā* ialah mengulurkan jilbab dari atas kepala sampai kepada menutupi dahi. Ini adalah bersandar kepada riwayat dari Ibnu 'Abbas dan Ibnu Qatadah.⁶⁰

Ibnu Kasir dalam tafsirnya menerangkan bahwasanya perintah mengulurkan jilbab dalam ayat ini dimaksudkan untuk membedakan antara perempuan muslim dengan perempuan jahiliyyah dan budak. Adapun lafaz *jilbāb* dalam ayat ini oleh Ibnu Kasir diinterpretasikan sebagai selendang yang

lebih besar dari khimar. Lafaz *idnā* ditafsirkan sebagai menutup wajah dan rambut serta menampakkan salah satu mata. Interpretasi ini didasarkannya pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Muhammad Ibnu Sirrin.⁶¹ At-Tabataba'i dalam tafsirnya menerangkan bahwasanya lafaz *jalābib* merupakan jama' dari *jilbāb* yaitu pakaian yang menutupi seluruh tubuh perempuan atau kerudung (*khimār*) yang menutup kepala dan wajah. Sedangkan lafaz *idnā* diinterpretasikan sebagai mengulurkan jilbab sampai ke dada. Adapun lafaz *zālika adnā an yu'rafna* mengandung dua kemungkinan arti. *Pertama*; jilbab merupakan identitas kesholehan sehingga mereka tidak diganggu, *kedua*; jilbab sebagai identitas bahwa mereka yang memakai adalah perempuan merdeka. Al-Tabataba'i menganggap bahwa pendapat pertama adalah yang lebih shahih.⁶² Senada dengan al-Tabataba'i, al-Albani juga berpendapat bahwa perintah untuk berjilbab tidak terbatas atau tidak dikhususkan untuk wanita-wanita merdeka saja melainkan juga untuk wanita-wanita budak karena hal itu lebih utama untuk dilakukan agar menjaga martabat dan kehormatan seorang wanita.⁶³

D. Perkembangan Konstruksi Hijab

Analisa para feminis atas interpretasi makna hijab dalam al-Qur'an dapat dideskripsikan dan disimpulkan selama ini, bahwa pada dasarnya makna hijab sejak surat al-Ahzab diturunkan hingga abad modern, telah mengalami pergeseran-pergeseran yang bersifat evolutif. Pergeseran hijab tersebut mulai dari semula yang bersifat parsial menjadi general, dari yang bersifat historis menjadi wilayah yang bersifat ideologis. Hijab pada masa awal, tepatnya ketika al-Ahzab:53 tersebut pertama kali diturunkan, bermakna segregasi dengan sebab yang spesifik. Segresi tersebut dimaksudkan untuk

melindungi hak privasi Nabi sebagai suami dan kepala keluarga.⁶⁴ Teguran dari Allah melalui surat al-Ahzab ayat 53, diidentifikasi sebagai teguran untuk memiliki etika kepada Nabi, dapat dijadikan gambaran bahwa perlakuan para sahabat Nabi saat itu cenderung bebas, tanpa adanya batasan yang tegas, sehingga Nabi hampir tidak memiliki peluang untuk mengurus urusan domestiknya. Selain itu, hijab (termasuk di dalamnya cadar, jilbab dan lain-lain) pada masa itu, merupakan instrumen yang melindungi wanita dari gangguan orang-orang munafik sebagai dampak dari situasi kota Madinah yang saat itu sedang kacau balau akibat perang berkepanjangan. Pada masa itu, hijab tidak menjadi penghalang bagi isteri-isteri Nabi maupun perempuan muslim lainnya untuk beraktifitas di ruang publik.

Pada abad pertengahan, tepatnya pasca pemerintahan *khalifah al-rāsyidūn*. Hijab, pada masa ini telah mengalami reduksi makna, di mana hijab pada masa ini dijadikan alat melegitimasi kepentingan kelompok tertentu yang ingin melanggengkan *status quo* patriarki dengan menerapkan hijab sebagai penghalang kaum perempuan beraktifitas di ruang publik. Hijab pada masa ini, diaplikasikan dalam bentuk tembok-tembok harem dan cadar. Adapun pada abad modern, persepsi hijab memiliki kesamaan dengan persepsi hijab pada abad pertengahan, di mana hijab mengalami reduksi makna. Hijab, selain dimaknai sebagai pakaian yang khusus dikenakan kaum perempuan, juga berarti segregasi antara kaum perempuan dengan kaum laki-laki dalam berbagai bidang kehidupan, sebagaimana yang tersimbolisasi melalui sistem *harem*.⁶⁵ Mernissi mencatat, bahwa di abad ini, melalui harem perempuan sengaja diarahkan untuk menjadi bagian dari urusan dapur (domestik), sementara laki-

laki bebas memilih peran-peran publik yang diinginkan.

E. Relevansi Konsep Hijab di Zaman Sekarang

Hijab adalah suatu tema yang banyak diperbincangkan dari zaman ke zaman oleh banyak kalangan intelektual, dengan latar belakang disiplin keilmuan yang dimiliki, mulai dari fikih, kalam, tasawuf, tafsir, sejarah maupun hadis. Para pemikir tersebut menelaah, mengkaji, mendeskripsikan, menginterpretasi sampai menggugat, persepsi hijab yang telah terbangun selama ini. Ketertarikan para intelektual untuk mengkaji masalah hijab, karena masalah ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari isu gender.⁶⁶ Persoalan hijab ditempatkan sebagai bagian isu dari kemunculan kultur patriarki. Hijab yang secara harfiah berarti “menghalangi,” “membatasi,” dan “menutupi,” pada dataran filosofis, menjadi titik tolak penghalangan bagi perempuan untuk setara dengan laki-laki dalam konteks yang digolongkan sebagai urusan publik, yaitu pendidikan, ekonomi, budaya dan lain sebagainya.

Pemberlakuan hijab pada perempuan Islam setelah wafatnya Nabi, merupakan awal dari episode asimilasinya ajaran Islam dengan kultur lokal yang penuh dengan nuansa patriarki. Sebagaimana dicatat dalam dokumen sejarah, bahwa pada masa Islam awal, tepatnya ketika Nabi masih berada di tengah-tengah umat Islam, antara perempuan dan laki-laki kendati memiliki perbedaan secara biologis, tapi memiliki hak-hak yang sama dan saling menghormati masing-masing dalam bingkai egaliterianisme.⁶⁷ Wiebke Walther mendukung pendapat tersebut dengan mengemukakan beberapa bukti sejarah bahwa pada era awal Islam, yakni pada masa Rasulullah, kaum perempuan merasakan kemerdekaan yang tidak pernah mereka rasakan

sebelumnya. Belakangan setelah wilayah Islam meluas dan bersentuhan dengan budaya lain, khususnya paham asketisme Kristen dan misoginisme Yahudi, maka kedudukan dan kemerdekaan dalam dunia Islam mengalami kemunduran.⁶⁸ Situasi demokrasi dan egaliter mulai runtuh manakala Islam bersentuhan dengan kultur lokal. Penyebabnya adalah terintegrasinya kultur-kultur lokal ke wilayah paradigma keislaman, sehingga seringkali kultur lokal tersebut lebih mendominasi paradigma keislaman. Fenomena hijab (dengan arti cadar maupun *harem*) merupakan satu di antara sekian banyak kultur lokal yang terintegrasi ke area nilai keislaman. Seperti diketahui, hijab pada mulanya sudah dikenal dalam dunia pra-Islam, seperti yang tercermin dalam fenomena *menstrual taboo*⁶⁹ dan syair-syair klasik.⁷⁰ Berselang kemudian, hijab telah menjadi doktrin keagamaan yang harus dijalankan secara baik, demi klaim penjagaan terhadap kehormatan kaum perempuan. Ironisnya lagi, pemaknaan atas konteks hijab sendiri mengalami perluasan, dari yang pada awalnya berupa pakaian (cadar, kerudung) dan tirai, menjadi segresi hak, kesempatan dan peranan dalam ranah sosial-budaya. Namun antara yang melembagakan hijab (baik yang diartikan sebagai jilbab maupun yang diartikan sebagai segresi), merupakan cerminan dari tingkat peradaban negara tersebut. Nazira Zein ed Din, seorang kritikus hijab asal Libanon menulis tentang hal ini sebagai berikut:

"Saya mencatat bahwa negara-negara yang tidak memberlakukan pemakaian jilbab adalah negara-negara yang telah maju di bidang material dan intelektual. Kemajuan tersebut tidaklah sama dengan negara-negara yang memberlakukan jilbab. Bangsa-bangsa yang tidak memperlakukan jilbab adalah mereka di negara yang telah menemukan rahasia-rahasia alam melalui studi dan

riset dan mampu menempatkan unsur-unsur fisik dalam kendali mereka sebagaimana yang anda lihat dan ketahui. Namun negara-negara yang muslimatnya memakai jilbab tidak mampu menggali rahasia-rahasia tersebut dan tidak mampu meletakkan elemen-elemen fisik di bawah kendali mereka".⁷¹

Dengan demikian hijab (jilbab) merupakan ciri dari suatu keterbelakangan secara intelektual dan ilmu pengetahuan. Di samping itu hijab juga dapat berarti sebuah pembodohan atas penindasan yang sedang berlangsung, sebagaimana disinyalir oleh Qasim Amin:

"Dengan dipotong-potongnya sayap mereka kepala tertunduk dan mata tertutup. Bagi laki-laki merupakan kebebasan dan bagi perempuan merupakan perbudakan. Bagi laki-laki merupakan pendidikan sedang bagi perempuan merupakan ketidakpedulian. Bagi laki-laki adalah pemikiran yang sehat sedang bagi perempuan merupakan pemikiran yang rendah mutunya. Bagi laki-laki merupakan terang benderang dan uang terbuka sedangkan bagi mereka (perempuan) merupakan kegelapan dan keterbelakangan. Bagi kaum pria adalah perintah sementara bagi perempuan adalah ketaatan dan kesabaran. Bagi laki-laki segala sesuatu ada di alam ini, sedang bagi perempuan sebagiannya telah dirampok oleh laki-laki".⁷²

Dengan kata lain, apa yang diopinionkan oleh Qasim Amin dan Nazira mengindikasikan bahwa pemberlakuan hijab bersifat kontra produktif dengan semangat zaman yang telah mengalami modernisasi dalam berbagai bidang kehidupan. Pemberlakuan hijab dalam

suatu negara mengisyaratkan keterbelakangan dari negara tersebut dan kesempitan nalar bagi yang melakukannya. Karena modernisasi menuntut menunjukkan adanya sikap demokratis dan egalitarian, dan tidak memberikan ruang bagi penguasaan kelompok tertentu atas kelompok lainnya.⁷³

Namun asumsi tersebut dibantah oleh Dawam Rahardjo yang menyatakan bahwa hijab (jilbab) justru merupakan simbol dari modernisasi. Dan simbol perlawanan terhadap patriarki. Dengan hijab perempuan memberontak terhadap anggapan bahwa perempuan adalah obyek seksual. Dewasa ini, sebagaimana alasan seorang muslimah memakai jilbab adalah agar mereka dihormati dan terlindungi dari kenakalan laki-laki. Jilbab adalah sebuah simbol agar orang menghormati yang memakainya. Seseorang yang memakai jilbab merasa dirinya aman, merdeka dan lebih bebas.⁷⁴ Haleh Afshar misalnya, mengkaji hijab dari sudut pandang berbeda dengan apa yang dideskripsikan Mernissi. Afshar dalam kajiannya tentang perempuan Iran masa kini menemukan bahwa dalam pemerintahan Republik Islam Iran merupakan simbol islamisasi dan pembebasan. Bagi perempuan Iran, hijab adalah kekuatan yang membebaskan bukan opresif. Hijab telah teruji fungsinya sebagai alat pembebasan, dalam hal ini membebaskan perempuan dari industri mode yang semakin berkembang di mana-mana.⁷⁵ Bagi mereka, hijab juga berfungsi sebagai alat untuk membebaskan mereka dari sasaran kekerasan dan pelecehan seksual dari kaum laki-laki.⁷⁶ Dengan memakai hijab, perempuan Iran setidaknya bisa melepaskan diri dari posisi sebagai objek komersial mode tersebut. Dengan demikian sang pemakai hijab dapat memutus mata rantai kapitalisme Barat yang terkenal sebagai produsen mode.

Senada dengan opini di atas, Maha Azzam yang meneliti kepraktisan ekonomi dan unsur keunggulan moral yang ditimbulkan dari pakaian hijab (jilbab) yang dipakai para perempuan Mesir generasi muda atas pilihannya sendiri, menyatakan bahwasanya dengan hijab masyarakat Mesir mengalami stabilitas sosial karena kuatnya nilai moralitas penduduknya.⁷⁷ Adapun di Aljazair, hijab merupakan simbol patriotisme kelompok tertentu dalam perjuangan kemerdekaan pada saat bangsa tersebut mengalami kemerosotan pada ranah sosial-ekonomi.⁷⁸ Implikasi positif dari pemakaian hijab, baik dalam konteks ekonomi maupun sosial, juga diakui oleh Murtada Muthahhari. Selanjutnya ia menulis:

“Yang menyebabkan kelumpuhan kekuatan wanita dan yang telah memenjarakan bakat-bakat wanita ialah ketiadaan hijab. Di dalam Islam, tidak ada ceritanya hijab melarang wanita dari partisipasi di dalam kebudayaan, sosial, atau aktivitas ekonomi. Islam tidak berkata bahwa wanita tidak boleh meninggalkan rumahnya atau tidak boleh mencari pengetahuan dan belajar. Justru pria dan wanita harus belajar dan mencari ilmu. Islam tidak berkeberatan jika wanita beraktivitas di dalam dunia bisnis.⁷⁹ Dari pernyataan Muthahhari dapat dipahami bahwa hijab sama sekali tidak menjadi penghalang bagi wanita untuk berkarya dalam berbagai kehidupan. Bahkan ketiadaan hijab justru menjadikan wanita tidak dapat bekerja secara aktif dan terberdayakan secara ekonomi, karena ketiadaan hijab beriringan dengan munculnya pelecehan seksual dan pergaulan bebas.”⁸⁰

Berdasarkan asumsi-asumsi di atas, kelompok masyarakat modern dalam merespon persoalan hijab, terbagi dalam dua kelompok, yaitu mereka yang menolak dengan alasan demokratisasi dan kesejajaran gender dan mereka yang setuju dengan hijab, baik karena didasarkan pada nash yang mereka pahami ataupun karena kultur lokal. Namun yang banyak dipersoalkan oleh kalangan feminis Islam kontemporer, adalah pemberlakuan hijab yang diatas namakan isyarat Qur'ani, sehingga hijab diklaim sebagai sebuah kewajiban. Dalam konteks ini hijab tidak lagi menjadi pilihan pemakainya, oleh karena itu seringkali menjadi instrumen politis untuk mengontrol dan mengasingkan perempuan ke sektor domestik, sebagaimana yang telah dibongkar oleh para feminis. Jika hijab dipakai sebagai pilihan sadar pemakainya dan terbukti memiliki implikasi positif dalam ranah ekonomi, pendidikan, sosial, politik, sebagaimana yang terjadi di Iran, Mesir, Aljazair dan berbagai daerah lainnya, para feminis tidak memiliki konteks untuk menentangnya. Hijab yang dikritik oleh para feminis dalam konteksnya sebagai pemaksaan dan sarana untuk membatasi kaum perempuan dalam berkarya. Pada konteks hijab sebagai simbol dari diskriminasi terhadap perempuan yang dipaksakan serta diklaim telah terjustifikasi dalam al-Qur'an, para feminis yang *concern* dalam kajian keislaman memandang perlu reinterpretasi terhadap al-Qur'an dengan turut memperhatikan sensitivitas kewanitaan, karena pada dasarnya semangat al-Qur'an adalah semangat persamaan, demokrasi dan egalitarianisme, yang sejalan dengan dinamika zaman dalam berbagai konteks kehidupan, termasuk dalam hal gender. Mengenai hal ini Amina Wadud menulis:

“Saya percaya al-Qur'an dapat beradaptasi dengan konteks

wanita modern semulus ia beradaptasi dengan komunitas muslim awal pada 14 abad silam. Adaptasi ini dapat dibuktikan jika nas itu ditafsirkan dengan memperhatikan wanita, sehingga menunjukkan keuniversalan nash. Setiap penafsiran yang hanya menerapkan garis pedoman al-Qur'an secara sempit hanya pada meniru-niru komunitas awal seperti apa adanya sama dengan melakukan kedzaliman terhadap nash itu. Tidak ada komunitas yang benar-benar serupa dengan komunitas lain. Karena itu tidak ada komunitas yang jadi duplikat. Al-Qur'an tidak menyatakan itu sebagai tujuannya. Justru, tujuannya adalah berusaha menandingi prinsip penting pengembangan manusia: keadilan, persamaan, harmoni, tanggung jawab moral, kesadaran spiritual, dan pengembangan”.⁸¹

Muhammad Syahrur menyatakan, para perempuan mukminah tidak perlu mengikuti ketetapan yang khusus ditujukan bagi para isteri Nabi ini secara ketat, khususnya ketika melakukan interaksi sosial dengan pihak lain. Jika tetap bersih keras meniru para isteri Nabi, maka hendaklah ia berbicara dari balik hijab dengan siapa saja, selain mereka yang disebut sebagai maharim dan mereka yang termasuk dalam kategori *nisā'ihinna* dalam ayat tentang *al-zinah* (perhiasan) pada surat an-Nisa' (4) ayat 22-23. Sesungguhnya pengamalan ketetapan ini akan memberatkan diri sendiri dengan suatu beban yang tidak dibebankan oleh Allah pada hambanya, karena ketetapan yang khusus berlaku bagi para istri Nabi adalah dalam hal berbicara dengan laki-laki di balik hijab. Di samping itu, ketentuan bagi istri-istri Nabi ini tidak

terkait dengan masalah perhiasan tersembunyi ataupun yang tampak pada diri mereka. Ketentuan yang sama-sama ditetapkan, baik bagi para isteri Nabi maupun bagi perempuan mukminah secara umum adalah dalam hal menjaga perhiasan tersembunyi dan cara berpakaian yang disesuaikan dengan tuntutan tradisi dan situasi lingkungan, bukan dalam hal cara berbicara dari balik hijab.⁸²

F. Penutup

Reinterpretasi terhadap al-Qur'an dengan melihat kepentingan dan hak-hak perempuan merupakan sebuah keniscayaan. Karena perlawanan terhadap patriarkisme, yang berasal dari kultur ekstra Islam, merupakan tuntutan sejarah pada abad modern ini. Sikap apatis atas persoalan ini, hanya akan menjadikan Islam kontra modernitas atau kontra dinamika zaman serta menjustifikasi atas penindasan terhadap perempuan. Reinterpretasi ini berlaku untuk semua konteks ayat yang berkaitan dengan tema gender yang telah dimanipulasi pemaknaannya, termasuk di dalamnya adalah ayat tentang hijab. Hijab, di beberapa kawasan, sampai saat ini sangat dipersoalkan karena selalu berbenturan dengan hak-hak kaum perempuan. Akan tetapi di kawasan yang lain, hijab akan dijadikan semacam simbol dari emansipasi perempuan yang

sesungguhnya. Polarisasi ini merupakan suatu realitas yang tidak bisa dielakkan di zaman modern ini, Lebih-lebih jika dikaitkan dengan karakter kemajuan zaman, dimana kompetisi untuk memperebutkan peluang dalam berbagai bidang kehidupan tidak lagi dibatasi pada jenis kelamin dan golongan primordial. Banyak dari kelompok kaum perempuan sukses di dalam karirnya sebagai politisi, olahragawati, polisi, ekonom, pendidik dan pakar di berbagai bidang ilmu pengetahuan. Hal ini dapat diletakkan sebagai indikator, bahwa semangat zaman tidak lagi membuat segregasi (hijab) bagi kedua jenis kelamin untuk maju dan menguasai zaman.

Ajaran al-Qur'an tentang hijab dapat beradaptasi dengan konteks wanita modern semulus ia beradaptasi dengan komunitas muslim awal 14 abad silam. Adaptasi ini dapat dibuktikan jika nas itu ditafsirkan dengan memperhatikan konteks sosial masyarakat Muslim dengan perubahan sosial dan zamannya. Dengan demikian, hukum Islam tentang hijab bukanlah sesuatu yang sudah selesai sebagaimana bunyi ayatnya dalam al-Qur'an, tetapi hukum tentang hijab juga beradaptasi dengan lingkungan di mana umat Islam berada dengan berpedoman pada nilai-nilai substansial dari al-Qur'an.

Catatan akhir:

1. Dalam al-Qur'an, kata "hijab" terdapat dalam 8 ayat dengan arti yang berbeda-beda, sesuai dengan konteksnya. Adapun, "hijab" yang dimaksud dalam penelitian inilah hijab dalam surah Al-Ahzab ayat 53 dan 59. Meskipun ayat 59 tidak menyebutkan lafaz hijab secara spesifik, namun interpretasi terhadap ayat ini melahirkan pemahaman yang berorientasi pada makna hijab yang dalam tataran terminologisnya bermakna segala sesuatu yang memisahkan dua hal. Dalam hal ini, interpretasi terhadap lafaz *idna* dalam surah al-Ahzab ayat

59 melahirkan perbedaan interpretasi. Sebagian ulama berpendapat bahwa *idna* di sini adalah menutup kepala dan wajah yang berimplikasi pada pemakaian cadar. Sebagian yang lain, menafsirkan bahwa *idna* di sini berarti mengulurkan jilbab yaitu kain panjang yang menutupi kepala sampai dada dan sebagaimana telah disinyalir beberapa pakar bahwasanya cadar merupakan simbol domestikasi terhadap perempuan yang secara tegas memisahkan mereka dari dunia publik. Dengan kata lain, cadar merupakan perpanjangan dari *segresi* (penghijaban).

² Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno (Yogyakarta: LKiS, 2003) hlm. 83.

³ Abd al-Halim Mahmud Abu Syuqqah, *Busana dan Perhiasan Wanita Menurut Al-Qur'an dan Hadis*, terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 32.

⁴ Lihat Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), XXII: 28.

⁵ Abd al-Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, terj. Chairul Halim dan As'ad Yasin (Jakarta : Gema Insani Press, 1997), jilid. IV, hlm. 43.

⁶ Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 142.

⁷ Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab", jurnal *ulumul Qur'an*, VI, 1996, hlm. 41.

⁸ Ema Marhumah dan Lathiful Khuluq (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender* (Yogyakarta : Pustaka Offset, 2002), hlm. 35.

⁹ *Ibid.*, hlm. 10-11.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 35.

¹¹ Rifaat Hassan, "Feminisme dan al-Qur'an : Perbincangan dengan Rifaat Hassan" dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, II, 1990, hlm. 88.

¹² Kesadaran kritis Mernissi dalam konteks studi hadis-hadis Nabi dapat dilihat ketika Mernissi menganalisa sejumlah hadis yang terkesan membenci wanita. Karenanya Mernissi memberi nama hadis itu sebagai hadis-hadis *missogini*. Lihat Fatima Mernissi, *Wanita Dalam Islam*, terj. Yaziar Radianto (Bandung : Pustaka, 1991), hlm. 62-104.

¹³ A. Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 127.

¹⁴ Lihat, Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001), hlm. 197-212.

¹⁵ Abu al-Fadl Jama al-Din Muhammad bin Makram ibn Manzur, *Lisan al-A'rab* (Beirut: Dar as-Sadar, 1992), I: 298. Lihat juga Ahmad Atiyatullah, *al-Qamus al-Islami*, (Kairo: Dar at-Tahrir, 1996), II: 37.

¹⁶ *Hijab, any partition which separates two things, in the Kor'an it has the sense of "curtain", "veil"*. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1999), hlm. 138.

¹⁷ Cyril Glass, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufron A. Mas'adi (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 133.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Abd al-Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, IV: 19.

²⁰ Abdul Rasul Abdul Hasan al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. Bahruddin Fanani (Bandung: Pustaka Hidayah, 19993), hlm. 38.

²¹ Abd al-Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, IV: 19.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, hlm. 26.

²⁴ Kata 'aurat merupakan kata yang berasal dari bahasa Arab yang dapat mengacu pada tiga macam makna. Makna yang *pertama* adalah 'sebagai sesuatu yang dipandang mengecewakan atau tidak dipandang baik.' Persepsi ini lahir jika istilah aurat berasal dari bentuk kata 'iwaru. Makna yang *kedua* adalah 'sesuatu yang ditutupi dan ditimbun sehingga tidak terlihat lagi. Sebagai sesuatu yang ditutupi, istilah aurat berasal dari kata 'ara. Makna yang *ketiga* adalah sesuatu yang jika dilihat akan mencemarkan, oleh karena itulah aurat harus ditutupi. Aurat yang bermakna yang terakhir ini merupakan kata yang berasal dari kata a'wara. Dari tiga definisi di atas dapat disimpulkan bahwasanya aurat merupakan sesuatu yang tabu yang harus ditutupi dan dilindungi. Lihat Fuad Mohd. Fakhruddin, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1984), hlm. 10-11.

²⁵ Ibnu Taymiah (dkk.), *Jilbab dan Cadar dalam al-Qur'an dan al-Sunnah* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994), hlm. 3.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab" , jurnal *ulumul Qur'an*, VI, 1996, hlm. 37.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, hlm. 39.

³² *Ibid.*, hlm. 41

³³ Depag RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Yogyakarta : UUI,1990III: 425.

³⁴ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maragi*, VIII: 158.

³⁵ 'Ali bin Ahmad al-Nisaburi, *Al-Wasit fi Tafsir al-Qur'an al-Madjud* (Beirut: Dar al-Kutub, t.t.), II: 370-371.

³⁶ At-Thabari, *Jami'ul Bayan*, IX: 9.

³⁷ *Ibid.*, VII: 46.

³⁸ *Ibid.*, VIII: 35.

³⁹ Al-'Allamah Abu Fadl Syihabuddin as-Sayd Mahmud al-Alusi al-Baghdadi, *Ruh al-Ma'anī al-Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab'u al-Ma'sānī* (Beirut: Ihyā' wa at-Turās al-'Arabī, t.t), XXII: 71-72.

- ⁴⁰ Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, XXIII: 217.
- ⁴¹ Al-Tabari, *Jami'ul Bayan*, XXIV: 92.
- ⁴² *Ibid.*, IX: 28.
- ⁴³ *Ibid.*, XXIX: 64.
- ⁴⁴ Al-Imam al-Hafidh Ibnu Kasir, *Tafsir Ibnu Kasir*, (Andalusia: Dār al-Andalusi, t.t), V.: 489.
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 492-493.
- ⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 493.
- ⁴⁸ Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, XXII: 30. Hal yang sama juga diungkapkan oleh At-Thabari, lihat At-Thabari, *Jami'ul Bayan*, XXII: 28.
- ⁴⁹ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, XXII: 71.
- ⁵⁰ Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Syuru', 1994), XXI: 39.
- ⁵¹ *Ibid.*
- ⁵² *Ibid.*
- ⁵³ *Ibid.*
- ⁵⁴ Muhammad 'Ali al-Ṣābūnī, *Tafsir Ayat Ahkam*, terj. Muammal Hamidy dan Imron A. Manan (Surabaya: Bina Ilmu, 1993), hlm. 246-247.
- ⁵⁵ Al-Imām Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), VII: 144.
- ⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 146.
- ⁵⁷ *Ibid.*
- ⁵⁸ Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqīqī al-Tanzīl wa 'Uyūni al-Aqawil fī Wujūhi at-Ta'wīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), hlm. 247.
- ⁵⁹ Al-Tabari, *Jami'ul Bayan*, X: 331.
- ⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 332.
- ⁶¹ Ibnu Kastir, *Tafsir Ibnu katsir*, V: 516.
- ⁶² Al-'Allamah as-Sayyid Muhammad Hussein al-Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), XVII: 346.
- ⁶³ Muhammad Nasir al-Din al-Albani, *Jilbab Wanita Muslimah Menurut al-Qur'an dan as-Sunnah*, terj. Hawin Murthadha (Solo: At-Tibyan, 2001), hlm. 105.
- ⁶⁴ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, hlm. 107-111.
- ⁶⁵ Lihat Fatima Mernissi, *Beyond The Veil*, hlm. 246.
- ⁶⁶ Gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial budaya. Permasalahan gender menjadi isu transnasional pasca kebangkitan feminisme di berbagai negara, yang didasari kesadaran kritis atas ketidakadilan gender (*gender inequality*) yang sejak lama mewarnai sejarah dunia. Tentang definis gender dapat ditemukan dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, hlm. 35.
- ⁶⁷ Fatima Mernissi, *Beyond The Veil*, hlm. 71.
- ⁶⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, hlm. 232.
- ⁶⁹ Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab," hlm. 57.
- ⁷⁰ Abd Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, hlm. 280.
- ⁷¹ Nazira Zein ed-Din, "Antara Berjilbab dan Tidak," dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal*, hlm. 134.
- ⁷² *Ibid.*, hlm. 138.
- ⁷³ *Ibid.*, hlm. 134.
- ⁷⁴ M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Budaya*, (Yogyakarta : Dana Bakti Primayasa, 2002), hlm. 205-206.
- ⁷⁵ Haleh Afshar, "Islam dan Feminisme: Suatu Analisis Strategi Politik" dalam Mai Yamani (ed.), *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan satra*, hlm. 301-302.
- ⁷⁶ *Ibid.*
- ⁷⁷ Maha Azzam, "Gender dan Politik Agama di Timur Tengah." *Ibid.*, hlm. 338-339.
- ⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 32.
- ⁷⁹ Murtada Mutahhari, *Hijab Citra Wanita Terhormat*, hlm. 31.
- ⁸⁰ *Ibid.*
- ⁸¹ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an menurut Perempuan*, hlm. 163.
- ⁸² Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, pnterj, Sahiron Syamsudin dan Burhanudin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. 523.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Syuqqah, Abd al-Halim. *Kebebasan Wanita*, terj. Chairul Halim dan As'ad Yasin. Jakarta : Gema Insani Press, 1997.
- _____. *Busana dan Perhiasan Wanita Menurut al-Qur'an dan al-Hadis*, terj. Mudzakir Abdus Salam. Bandung : Mizan, 1998
- Afshar, Haleh. "Islam dan Feminisme: Suatu Analisis Strategi Politik",

- dalam Mai Yamani (ed.), *Feminisme dan Islam: Perspektif Hukum dan Sastra*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2000
- Albani, Muhammad Nasir al-Din. *Jilbab Wanita Muslimah Menurut al-Qur'an dan as-Sunnah*. Solo: at-Tibyan, 2001
- Al-Ghaffar, Abdul Rasul Abdul Hasan. *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. Bahruddin Fanani. Bandung: Pustaka Hidayah, 1984
- Ali, Muhammad Ibn Muhammad. *Hijab: Risalah Tentang Aurat*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002
- al-Alusi, Al-'Allamah Abi fadl Syihabuddin as-Sayd Mahmud. *Rūḥ al-Ma'ānī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Masānī*. Beirut: Dār Ihyā wa at-Turāḥ al-'Arabī, t.t
- 'Athiyatullah, Ahmad. *al-Qamus al-Islami*. Kairo : Dar at-Tahrir, 1996
- Azzam, Maha. "Gender dan Politik Agama di Timur Tengah", dalam Yamani, Mai (ed.). *Feminisme dan Islam Perspektif Hukum dan sastra*, terj. Purwanto. Bandung: Nuansa Cendekia, 2000
- DEPAG R.I. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Yogyakarta : UUI,1990
- Ed-Din, Nazira Zein. "Antara Berjilbab dan Tidak", dalam Charlez Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000
- _____. *Pembebasan perempuan*, terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS, 2003
- Fakhruddin, Fuad Mohd. *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1984
- Gibb, H. A. R and Kramers, J. H. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Netherlands : Leiden E. J. Brill, 1999
- Hardiman, Francisco Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas; Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003
- Hasan, Riffat. "Feminisme dan al-Qur'an : Perbincangan dengan Riffat Hasan " dalam *jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. II. 1990
- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram. *Lisan al-A'rab*. Beirut: Dar as-Sadar, 1992
- Ibnu Kasir, al-Imam al-Hafidz. *Tafsir Ibnu Kaṣīr*. Andalusia: Dār al-Andalusi, t.t
- al-Maraghi. Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*. Mesir : Syirkah Maktabah wa Matba'ah al-Hilbi, 1969
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hasan. *Setara di hadapan Allah*, terj. Tim LSPPA. Yogyakarta : LSPPA, 2000
- _____. *Beyond The Veil Seks dan Kekuasaan; Dinamika pria-Wanita dalam Masyarakat Muslim Modern*, terj. Masyhur Abadi. Surabaya: Alfikr, 1997
- _____. *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianto. Bandung : Pustaka, 1991
- Muhadjir, Noeng, *Filsafat Ilmu, Positivisme, postpositivisme, dan postmodernisme*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an Menurut Perempuan*, terj. Abdullah Ali. Jakarta. Serambi ilmu Semesta, 2001

- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki; Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*. Jogjakarta: Sabda Persada, 2003
- Muthahhari, Murtadha. *Hijab Citra Wanita Terhormat*. Terj. Muhsin Ali. (Jakarta : Pustaka Zahra, 2003
- al-Nisaburi, 'Ali bin Ahmad. *Al- Wasit fi Tafsir al-Qur'an al-Madjid*. Beirut: Dar al-Kutub, t.t
- al-Qurtubi, al-Imam Abu Abdillah Muhammad Ibnu Ahmad al-Ansari. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993
- Qutb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Syuruk, 1994
- Rachman, Budhy Munawar dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Rahardjo, M. Dawam. *Islam dan Transformasi Budaya*. Yogyakarta: dana Bakti Primayasa, 2002
- al-Razi. *Tafsir al-Kabir li al-Fakhru ar-Razi*. Teheran: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t
- Roded, Ruth. *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1995
- al-Ṣābūnī, Muhammad 'Ali. *Tafsir Ayat Ahkam*, terj. Muammal Hamidy dan Imron A. Manan. Surabaya: Bina Ilmu, 1993
- Soleh, A. Khudori (ed.). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta : Jendela, 2003
- al-Suyuti, Jalaluddin Abdi Rahman Ibnu Abi Bakr. *Lubab an-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*. Mesir: Matba'ah al-Hilbi, 1954
- Syahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin dan burhanuddi, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir. *At-Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir. *Jami'ul Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an*. Beirut : Dār al-Fikr, 1978.
- _____. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973
- Taimiyah dkk, Ibnu. *Jilbab dan Cadar dalam al-Qur'an dan al-Sunnah*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1994.
- Umar, Nasaruddin. "Antropologi Jilbab" dalam jurnal *Ulum al-Qur'an*, no. 5, Vol. VI, 1996.
- _____. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- al-Zamaksyari, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūnī al-Aqawīl fī Wujūhi at-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.