

Reinterpretasi Jilbab dan Aurat Perempuan dalam Al-Qur'an Menurut Perspektif Ulama Kontemporer

Laila Sari Masyhur¹

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

Laila.sari.masyhur@uin-suska.ac.id¹

Informasi Artikel

E-ISSN : 3026-6874,
Vol: 2 No: 2 Februari 2024
Halaman : 37-46

Keywords:

Veil,
Muslim women
Qur'anic interpretation

Abstract

This article examines the views of classical and modern scholars on what is related to jilbab. It's a matter of culture. That's more of a moral expression. Nevertheless, this expression invites other meanings that need to be associated according to necessity. This need may be hard to guess, so whatever it means is hidden behind the text. (the hidden texts). Thus, it is perfectly logical that the jellyfish are categorized in the sphere of culture. However, not a few scholars have viewed the figs in the colors of the sacrament, and these sacred values have been regulated according to normative principles. This article will show the diversity of the views of classical and contemporary scholars in understanding the Qur'an as the texts of the Islamic source law relating to the jilbab.

Abstrak

Tulisan ini membahas pendapat ulama klasik dan modern tentang yang berkaitan dengan jilbab. Persoalan jilbab adalah persoalan budaya. Kurang lebih begitulah ungkapan moral. Meski begitu, ungkapan ini tetap mengandung makna lain yang perlu diasosiasikan berdasarkan keperluan. Keperluan ini yang barangkali susah ditebak, sehingga apapun maknanya tetap tersembunyi dibalik teks (*the hidden teks*). Dengan demikian, sangat wajar jika kemudian jilbab dikategorikan dalam ranah budaya. Namun tidak sedikit juga ulama yang memandang jilbab dalam warna warni kesakralan, dan nilai sakral ini telah diatur berdasarkan dalil normatif. Tulisan ini akan memperlihatkan keragaman pandangan ulama klasik dan kontemporer dalam memahami al-Qur'an sebagai teks-teks sumber hukum Islam yang berkaitan dengan jilbab.

Kata Kunci : Jilbab, Perempuan muslim, Penafsiran al-Qur'an.

PENDAHULUAN

Perbincangan soal jilbab dalam tradisi masyarakat Muslim selalu membangkitkan silang pandangan baik dalam kajian Islam di Timur maupun Barat. Bagi Sebagian Masyarakat muslim, jilbab dipercaya sebagai sebuah dogma dan kewajiban agama yang bersifat *qath'i* sehingga menjadi keharusan bagi umat Islam untuk mempraktikkannya (Gould, 2014; Haw, 2009; Siraj, 2011; Williams, 2007), sementara sebagian yang lainnya melihat bahwa jilbab ataupun model berpakaian lainnya merupakan praktik kebudayaan (Ansor, 2014a; Asmawi, 2004; Syahrur, 1990, 2000). Pertentangan kedua model pemahaman tentang jilbab ini bila dirunut tidak dapat dipisahkan dengan perbedaan dalam memahami ayat-ayat atau pun hadis yang berkaitan dengan perseoalan menutup aurat dalam Islam (Shihab, 2014).

Melalui eksplorasi atas literatur klasik dalam tradisi Islam dapat diketahui bahwa mayoritas ulama memosisikan penguasaan jilbab sebuah perintah Tuhan dan rasul-Nya yang wajib diikuti oleh semua Muslimah. Dengan demikian, apabila perintah tersebut diabaikan, maka yang bersangkutan akan mendapatkan dosa. Sebaliknya, seseorang dipercaya mendapatkan pahala apabila mengikuti perintah tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Meskipun demikian, pandangan demikian bukanlah sesuatu yang diterima secara bulat. Al-Qur'an sering ditafsirkan secara beragam (Ansor, 2014b; Ansor et al., 2019; Masyhur, 2021). Pada era kontemporer ditemukan sejumlah ulama dan pemikir Islam yang berupaya untuk melakukan reinterpretasi atas ayat-ayat tentang keharusan berjilbab dalam al-Qur'an (Bauer, 2008; Mernissi, 1991a; Wadud, 1999). Kelompok yang disebutkan terakhir ini memosisikan jilbab hanyalah sebuah bentuk tradisi yang hanya berlaku dimasa Rasulullah yang bersifat *zhanny* sebagai respon atas situasi sosio-kultural pada masanya. Bagi kelompok ini, jilbab tradisi berjilbab dibentuk oleh

lingkungan sosial masyarakat Arab tempat dimana ayat tentang jilbab tersebut diturunkan. Karena itu, sejalan dengan perspektif yang disebutkan terakhir ini, berjilbab tidak dilihat sebagai kewajiban agama, melainkan sekadar ekspresi kebudayaan.

Tulisan berikut berkontribusi memperkaya perdebatan tentang jilbab dan berdasarkan perspektif al-Qur'an. Perbincangan dimaksudkan untuk mengeksplorasi cara dimana ulama kontemporer menafsirkan kembali terhadap ayat yang berkaitan dengan jilbab, dengan tentunya membandingkan dengan model penafsiran ulama klasik mengenai persoalan yang sama. Pembahasan ini diarahkan kepada tiga pembahasan yang satu sama lain saling terkait, yakni konsep jilbab, hijab dan batas aurat perempuan (yang harus ditutupi) dalam menafsirkan aya-atay tentang jilbab. Tulisan ini juga mengeksplorasi bagaimana konteks sosio kultural pada masa penafsiran berpengaruh dalam pemahaman terhadap ayat al-Qur'an.

METODE

Tulisan ini menggunakan pendekatan kepustakaan. Sumber data yang digunakan berasal dari literatur yang relevan dengan topik yang dibicarakan. Sejumlah kitab tafsir menjadi acuan dalam pembahasan ini, seperti Kitab Tafsir al-Misbah karya Quraish Shihab, kitab tafsir al-Azhar karya Buya Hamka. Kedua kitab tafsir ini merepresentasi karya ulama tafsir kontemporer dari Indonesia (Aljunied, 2016; Sirry, 2016). Selain itu penulis juga menggunakan literatur lain yang relevan yang membahas tema tentang jilbab.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep Aurat Dalam Islam

Kamus Bahasa Arab *Lisanul 'Arab* karya Ibn Mandur menggunakan kata "qamis" untuk menggambarkan jilbab. "Jalaba" adalah kata kerja yang berasal dari kata "jilbab", yang berarti "menutup sesuatu dengan sesuatu yang lain, sehingga tidak dapat dilihat" (Al-Misri, 1990, pp. 72-73). Selanjutnya, kata "jilbab" dapat dimaknai dengan pakaian. Namun, kata "jilbab" lebih sering merujuk pada pakaian yang lebih besar daripada "khimār", dan dalam praktiknya sering digunakan untuk menutupi kepala hingga bagian dada wanita, tetapi juga dapat mencakup seluruh bagian tubuh (Al-Misri, 1990, pp. 72-73). Namun, dalam beberapa pengertian yang berbeda, kata "jilbab" juga dikaitkan dengan kata "al-malāah", yang berarti baju wanita yang berukuran panjang sampai paha. Sementara Ibn Mas'ud dan orang-orang yang setuju dengan pendapatnya menyebutnya "al-ridā", yang sebanding dengan mantel atau jubah, dan masyarakat Arab biasanya menyebutnya "al-izār", yang berarti kain lebar yang menutup kepala wanita dan badanya (Al-Fauzan, 2002, p. 54).

Dimungkinkan bahwa istilah "jilbab" lebih spesifik karena merupakan bagian dari pakaian muslimah dan tidak terletak di wajah. Selanjutnya, jilbab harus dipakai jika berada di tempat umum. Namun, jenis pakaian lainnya adalah praktik yang berlaku di dalam rumah, seperti dir' sabigh (sejenis pakaian yang dikenakan dengan longgar untuk menutupi seluruh bagian tubuh hingga ke kaki pemakainya), khimar (pakaian yang biasanya dipakai oleh perempuan) dan milhaf (kain penutup yang digunakan untuk menutupi pakaian lain). Selain itu, jilbab dapat didefinisikan sebagai sejenis baju kurung yang longgar atau lapang—bukan gamis atau serempang—yang dapat menutupi bagian tubuh seperti dada, muka, dan kepala (Al-Barudi, 2009, p. 345; Asmawi, 2004, p. 177). Bisa juga diartikan sebagai kain (kain) yang menutupi kepala dan tubuh perempuan posisi di atas pakaian luar sebagai pelapisnya (Al-Wazan, 2006, p. 4).

Atas dasar pemahaman ini, Ibn 'Abbas dan Ibn Mas'ud membuat landasan yuridis untuk definisi jilbab. Selendang, atau al-ridā, adalah jilbab yang dipahami kedua sahabat di atas. Menurut pendapat lain, jilbab adalah pakaian yang menutup muka. Selain itu, Ikrimah menyatakan bahwa menutup batang leher dengan jilbab dan mengulurkannya adalah wajib (Al-Jasas, 1993, p. 334; Al-Qurtubi, 1967, p. 4621). Selain itu, ada juga yang memahami konsep jilbab sebagai pakaian yang menutupi seluruh bagian tubuh. Ini juga bisa berarti pakaian luar yang dikenakan di atas pakaian yang biasa dikenakan untuk rumah atau ruang privat, seperti milhafah (baju terusan) sehingga ketika bepergian dengan mengenakan pakaian tersebut maka dilapisi pakaian luar (sejenis jaket) yang menutupi seluruh tubuh

wanita (Anis, 1997, p. 128). Meski demikian, anggapan yang dianggap rasional adalah bahwa jilbab pakaian yang menutup seluruh anggota badan.

Oleh karena itu, pengaturan jilbab dengan ragam definisi yang disebutkan di atas tampaknya begitu kompleks. Pemahaman ini muncul karena pemakaian jilbab merupakan asumsi busana muslimah dengan tingkat konotasi aurat. Selain itu, menghasilkan kepercayaan yang dianggap penting di mana perempuan dianggap sebagai sumber fitnah, atau godaan. Meskipun demikian, alur pemahaman ini kurang tepat. Jilbab tidak mengindikasikan apapun tentang "pengaruh atau efek negatif" bagi si pemakai, kecuali terkait masalah aurat (Sabiq, 2004, p. 108). Atau dengan kata lain, bahwa jilbab dan si pemakainya tidak mendatangkan pesan biologis yang harus ditawarkan secara sepihak.

Jika persoalan-persoalan pemakaian jilbab hendak dinilai sebagai bagian dari perbuatan-perbuatan yang mendatangkan fitnah, aib, dan rasa malu; karena itu perempuan "tertentu" dianjurkan untuk memakai jilbab. Padahal, fitnah, aib, dan rasa malu menyangkut permasalahan empiris, dan bukan sebagai suatu ketetapan hukum. Apa yang mendatangkan rangsangan seksual; kapan, bagaimana, dan di mana hal tersebut itu terjadi, adalah beberapa pertanyaan empiris yang cukup mendasar secara sosial dan begitu sulit untuk dijawab. Indikasi yang penulis tawarkan adalah sekiranya jilbab ikut memberi andil terhadap rangsangan seksual, berarti perempuan tertentu harus rela melepaskan jilbab demi kenyamanan dan harga diri yang wajib dijaga. Jika demikian, posisi perempuan tampak dilema. Mana yang seharusnya dipertimbangkan mengikuti realitas empiris atau memilih realitas yang dikonstruks menurut hukum. Begitu juga sebaliknya, apakah rangsangan seksual sebatas pada tubuh (aurat) perempuan, dan atau ikut mengabaikan laki-laki dari sisi seksual; karena itu laki-laki juga dianjurkan memakai jilbab. Dengan demikian, jika masalah utama dalam ketetapan jilbab adalah fitnah, maka solusi yang perlu ditawarkan adalah membuka jilbab dan atau wajib berjilbab (Fadl, 2003, p. 136).

Indikasi ini tentu saja mengarah dimana persepsi sejarah jilbab menunjukkan bahwa pemahaman ini tidaklah sederhana dan gamblang. Ada proses sejarah yang penuh kompleks dan kisah yang penuh nuansa biologis ketika hendak ditawarkan dalam ruang lingkup empiris. Sementara pada awal Islam datang, jilbab tetap diatur berdasarkan ketentuan-ketentuan yang berlaku ketika shalat. Karena itu, "menutupi" diri dengan pakaian bagi wanita ketika shalat, juga berlaku sama ketika mereka berada di luar shalat.

Untuk mensikapi permasalahan yang muncul akibat pemakaian jilbab, barangkali penilaian yang perlu dilihat sebagaimana defenisi yang telah dibuat di atas, maka jilbab identik dengan pakaian atau busana menutupi aurat. Karena itu, ruang lingkup ini cukup memberi penegasan di mana jilbab memiliki kecenderungan yang bisa mempengaruhi prilaku seseorang. Menurut Kefgen dan Touchie-Specht, pakaian atau busana mempunyai tiga fungsi, di antaranya yang *pertama*, diferensiasi; *kedua*, perilaku; *ketiga*, emosi (Rakhmat, 1998, p. 140).

Menggunakan pakaian atau busana yang menutupi tubuh menunjukkan bahwa seseorang secara aktif menegaskan perbedaan dirinya sendiri, atau kelompoknya dari orang lain. Maksudnya, pakaian atau busana ikut memberikan identitas yang dapat memperteguh harga diri (Baerveldt, 2015; Botz-Bornstein & Abdullah-Khan, 2014; Shirazi & Mishra, 2010; Spurles, 2003; Wagner et al., 2012). Seorang yang muslimah dengan pakaian atau busana yang Islami dengan sendirinya merasa berbeda dari kelompok wanita lain. Dengan strategi yang sama, pakaian yang dipakai oleh wanita Muslim menunjukkan penolakan terhadap seluruh sistem jahiliyah dan keinginan untuk hidup dalam sistem Islam dan modern. Sebuah selembar kain yang dapat menutup leher dan rambutnya menunjukkan keterlibatan dan penegasannya untuk mempraktikkan tuntutan agama Islam (Chapman, 2016; Hamzeh & Oliver, 2012). Akibatnya, jilbab biasanya dianggap sebagai hasil dari proses sosial yang tidak memiliki nilai atau aspek objektif.

Tidak hanya perempuan, tetapi juga kaum pria diwajibkan untuk menggunakan aturan busana Islami ini. Namun, cukup mengejutkan bahwa dalam praktiknya, penerapan aturan ini lebih ditekankan pada kaum perempuan. Fenomena demikian terlihat dalam pelaksanaan regulasi berpakaian sebagaimana diterapkan di Aceh (Ansor, 2016a; Ansor & Meutia, 2016). Ini jelas disebabkan oleh fakta bahwa perempuan memiliki batasan aurat yang lebih banyak daripada pria, terutama yang berkaitan dengan rambut kepala. Lebih dari itu, memakai jilbab dapat dianggap sebagai bagian dari kesadaran dan

keputusan seseorang untuk melaksanakan keyakinan agamanya. Ini juga dapat dianggap sebagai hubungan pribadi dengan Tuhan Yesus Kristus, dan orang harus memiliki kesempatan untuk mengekspresikan keyakinannya tanpa dipaksa atau diancam dengan hukuman.

Bahkan menurut Achmad Junaidi Ath-Thayyibi, menggunakan jilbab bukanlah kewajiban bagi perempuan Islam. Pemakaian ini diatur dalam al-Qur'an untuk isteri-isteri Nabi, anak-anak perempuannya, dan semua perempuan yang beriman supaya mereka tidak dihina oleh orang-orang munafik. Oleh karena itu, illat hukumnya adalah perlindungan bagi perempuan. Perempuan dapat secara cerdas dan bebas memilih apakah tetap mengenakan jilbab atau tidak jika perlindungan tidak lagi diperlukan karena sistem keamanan yang sudah maju dan terjamin (Ath-Thayyibi, 2003, p. 101). Pandangan serupa dikemukakan juga oleh Muhammad Syahrur, salah seorang pemikir Islam kontemporer (Syahrur, 2009; Syahrur, n.d., 1990).

Untuk menciptakan kedamaian di masyarakat, keputusan perempuan harus dihargai dan dihormati. Jilbab tidak berfungsi sebagai simbol dalam konteks sosiologis; itu tidak menunjukkan kesalehan atau ketakwaan. Perempuan yang memakai jilbab tidak selalu dianggap sebagai perempuan salehah, tetapi perempuan yang tidak memakai jilbab juga tidak dianggap sebagai perempuan salehah. Tidak ada hubungan antara jilbab dan ketakwaan atau kesalehan seseorang. Oleh karena itu, hukum Islam tidak menetapkan secara tegas tentang batas aurat yang harus ditutup oleh perempuan; sebaliknya, itu hanya memberikannya kepada setiap perempuan sesuai situasi, kondisi, dan kebutuhan mereka. Dengan demikian, jilbab tidak harus dipakai oleh perempuan Islam; sebaliknya, itu harus ditunjukkan sebagai sikap kehati-hatian dalam melaksanakan hukum Islam.

Aurat Perempuan

Secara normatif, dalam hukum Islam tata tertib pemakaian jilbab telah diatur berdasarkan dalil-dalil yang bersifat *qath'i*. Artinya, pemahaman demikian dimana dalil yang dimaksud itu tampak jelas dan sasaran yang dituju tidak mengalami ambivalen serta tidak bias. Atau bisa juga, dalil yang dimaksud mengarah kepada makna yang absolut, universal dan permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah (Djamil, 1995, p. 12; Harun Nasution, 1998, p. 112).

Di samping itu pula, aurat juga berasal dari bahasa Arab: *a'warā* yang berarti mencemarkan, membuat malu, atau mengkonotasikan dengan sesuatu yang jelek. Karena itu, dalam Islam, persoalan ini sama saja menganggap bahwa tubuh memerlukan perlindungan, sekaligus sebagai upaya pencegahan yang memunculkan fitnah. Selain itu, Islam menganggap pakaian memiliki setidaknya dua tujuan: untuk kesehatan dan untuk menutup aurat. Namun, aturan ini membatasi pakaian bagi umat Islam hanya untuk menutupi aurat, dan bentuk dan jenis pakaian tergantung pada kreativitas manusia.

Atas dasar demikian, oleh Islam pemakaian ini menjadi semacam perintah dengan nilai wajib; yang apabila diabaikan akan dibebankan sanksi moral--kehilangan identitas. Alasan ini akan terlihat sejauh pada penalaran yang dihimpun berdasarkan dalil teks sekaligus menjadi prioritas ketika sejumlah pemahaman tentang jilbab ikut berada dalam konteks. Adapun dalil ayat yang dimaksud sebagai berikut.

Pertama, surat al-Nur ayat 31 yang artinya: "Katakanlah kepada wanita yang beriman : Hendaklah mereka menahan pandangannya, kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya, kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubat-lah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung".

Ayat ini dikelompokkan ke dalam *Madaniyah*. Sementara titik tekan ayat ini berhubungan dengan pedoman pergaulan antara laki-laki dan wanita yang bukan mahramnya. Kemudian ayat ini menyebutkan secara umum sehubungan dengan persoalan aurat. Karena itu, interpretasi yang berlaku

mengarah kepada tindakan-tindakan susila sebagai upaya "pengamanan diri" terhadap godaan dari pihak apapun.

Menurut ulama tafsir, tradisi masyarakat Arab untuk menutup kepala tetapi membiarkan dada terbuka adalah sumber ayat ini. Dengan demikian, ayat ini mengacu pada perintah untuk menutup kain kerudung hingga ke area dada. Dalam upaya ini, menutup aurat perempuan terdiri dari menutup tangan, dada, dan kepala. Oleh karena itu, berdasarkan interpretasi teks atau literal dari ayat ini, praktik menutup aurat yang benar adalah sebagaimana yang dicontohkan oleh masyarakat Arab, yang dilegitimasi oleh Islam melalui teks al-Qur'an dalam surat an-Nur ayat 31 (Al-Jasas, 1993, p. 320). Berdasarkan hal tersebut maka sebaiknya perempuan menutup bagian dadanya dengan baik.

Selanjutnya, ungkapan "hendaklah menahan pandangan dan kemaluannya" muncul dalam ayat ini. Ini juga menunjukkan definisi sebenarnya dari aurat. Pertama terkait dengan pandangan, dan yang kedua terkait dengan seksualitas. Pemahaman ini dapat dikaitkan dengan apakah pandangan orang lain merasa nyaman dengan tipologi yang dimaksud atau merasa malu karena standar moral yang berlaku dalam masyarakat tertentu. Akibatnya, kondisi yang demikian, yang memiliki tingkat tipologi antara "pandangan" dan "malu", berfungsi sebagai standar untuk menentukan aurat. Bagaimana hal itu dilakukan sangat bergantung pada kultur masyarakat yang berlaku.

Quraish Shihab berpendapat bahwa, karena dadanya merupakan bagian penting dari wanita, ayat ini mengatakan "dan hendaklah mereka menutup kain kerudung mereka ke dada mereka" dan juga mengatakan bahwa "janganlah menampakkan perhiasan mereka", yaitu keindahan dan kemolekan tubuh mereka, "kecuali kepada suami mereka sendiri karena memang tujuan perkawinan adalah menikmati perhiasan tersebut, "atau ayah mereka karena cinta ayah kepada anaknya sedemikian besar sehingga tidak mungkin tumbul birahi terhadap anak-anaknya. Karena keimanan mereka menghalangi pada pengungkapan rahasia tubuh perempuan kepada orang lain (Shihab, 2003, pp. 326–327).

Selain melarang menampakkan bagian tubuh yang jelas, sekarang juga dilarang penampakan tubuh yang tersembunyi. Ini berarti seorang perempuan Muslimah dilarang untuk melakukan sesuatu yang menarik perhatian laki-laki di sekitarnya, seperti menghentakkan kaki orang yang memakai gelang kaki atau hiasan lainnya agar diketahui anggota tubuh yang tersembunyi. Praktik demikian pada Masyarakat Arab merupakan salah satu aktivitas untuk membuat laki-laki tertarik. Quraish Shihab mendefinisikan zinatun sebagai sesuatu yang membuat orang lain indah dan baik, atau sebagai perhiasan. Menurut ulama, itu bersifat khilafiyah (fisik, sesuatu yang melekat pada seseorang) dan muktasabah (sesuatu yang dapat disahakan untuk diadakan). Dalam pemikiran Ibn Asyur, pakaian yang indah, perhiasan, celak mata, dan pacar adalah merupakan sesuatu yang diupayakan, sedangkan yang bersifat fisik melekat adalah hal seperti telapak tangan, wajah, setengah dari kedua lengan, jari yang lentik dan sebagainya. Menurut pakar hukum sekaligus mufasir seperti Ibn Arabi, hiasan khilafiyah terdiri dari sebagian besar tubuh perempuan, terutama wajah, kedua pergelangan tangan, kedua siku hingga lengan bahu, payudara, kedua betis, dan rambut. Ini semua merupakan bagian yang terlihat indah dimata laki-laki. Sementara hiasan yang diusahakan antara lain berupa hal-hal yang biasa dipakai perempuan sebagai hiasan, seperti cincin, gelang, dan berbagai jenis perhiasan, pakaian berwarna-warni, pacar, celak, siwak, dan sebagainya. Pada era modern ini terdapat lebih banyak perhiasan yang biasa dikenakan oleh perempuan. Hiasan khilafiyah yang dapat diterima adalah hiasan yang jika ditutup menyebabkan masalah bagi perempuan, seperti wajah, telapak tangan, dan kaki. Hiasan yang harus ditutup, seperti bagian atas betis, pergelangan, bahu, leher, dan dada atau telinga (Shihab, 2003, pp. 330–331).

Namun demikian, menurut Fakhrur al-Razi pakaian tipis yang dikenakan adalah termasuk kategori perhiasan, sebagaimana yang dimaksudkan ayat di atas. Untuk itu, al-Razi memahami perhiasan dengan kadar indahnya bentuk tubuh seorang perempuan. Atas dasar ini beliau menyebutkan beberapa alasan. *Pertama*, postur tubuh mayoritas perempuan unik. Oleh karena itu, bentuk tubuh adalah titik tekannya. *Kedua*, ayat di atas menyatakan bahwa kain kerudung harus ditutup hingga ke dadanya. Ini juga menunjukkan pengertian perhiasan bentuk tubuh dan perhiasan lainnya, seolah-olah Tuhan ingin melarang wanita menunjukkan kelenturan tubuhnya melalui kain kerudung (Abu Iqbal al-Mahalli, 2003, pp. 147–148). Mereka dapat dibagi menjadi tiga jenis jika mereka tidak sepenuhnya

mengaitkan hiasan dengan bentuk tubuh. Kategori pertama mencakup perlatan kosmetik, seperti lipstik, celak, pitek, bedak, bulu mata palsu dan sebagainya. Kategori kedua mencakup perhiasan, seperti gelang, cincin, anting-anting, dan kalung. Kategori ketiga mencakup pakaian, seperti baju, kerudung, dan selendang (Abu Iqbal al-Mahalli, 2003).

Meski hal ini dibagi secara sistematis sehubungan dengan maksud ayat di atas, namun ulama tetap silang pendapat ketika menafsirkan potongan ayat *الا ما ظهر منها* adalah pakaian luar. Sementara menurut pendapat lain, bahwa potongan ayat ini adalah wajah dan telapak tangan. Pendapat pertama dianggap lebih kuat bila dibandingkan dengan pendapat kedua. Alasannya, bahwa pendapat yang kedua berlaku sebelum adanya ayat hijab—yang kebiasaan cenderung menampakkan kedua unsur ini dihadapan non-muhrim. Namun, jika dilihat secara kontekstual, hal yang paling diutamakan adalah memahami nilai dan pesan moral yang terkandung pada ayat tersebut, yakni menjaga pandangan dan harga diri kita agar tidak terganggu dalam bentuk apa pun. Standar moral yang berlaku sangat memengaruhi praktiknya (Al-Ghaffar, 1995, pp. 45–46).

Kedua, surat al-Ahzab ayat 53 yang artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya) tetapi jika kamu diundang, maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu nabi lalu nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri-isteri Nabi), Maka mintalah dari belakang tabir. cara yang demikian itu lebih Suci bagi hatimu dan hati mereka. dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini isteri-isterinya selamalamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah".

Ayat ini juga dikelompokkan ke dalam kriteria *madaniyah*. Pengelompokan ini hendak menggarisbawahi bahwa kandungan ayat ini lebih mengarah [ditujukan] kepada isteri-isteri Nabi sehubungan perlindungan dirinya dari unsur fitnah. Maksud ini adalah, isteri-isteri Nabi dianjurkan untuk memelihara aurat dari segi apapun termasuk meminta atau memberi sesuatu [seharusnya] dari belakang tabir (pembatas).

Ketiga, surat al-Ahzab ayat 59 yang artinya: "Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuan-mu dan isteri-isteri orang mukmin, hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Menurut ulama tafsir, sebab turunnya ayat 59 al-Ahzab adalah karena terjadi kabar bohong (hadis ifki), atau fitnah kubra, yang berarti fitnah yang teramat keji pada istri Nabi, 'Aisyah. 'Aisyah dianggap memiliki hubungan terlarang dengan salah satu sahabat Nabi. Lain kata, Aisyah difitnah melakukan perselingkuhan. Akibatnya, ayat ini turun untuk mengangkat derajat istri Nabi dengan menganjurkan istri dan anaknya untuk mengenakan jilbab agar terhindar dari fitnah. Pandangan ini mirip dengan tradisi berjilbab di Persia, di mana penggunaan jilbab dimaksudkan untuk mengangkat harkat martabat dan derajat perempuan (Shihab, 2003, pp. 309–310).

Oleh karena itu, meskipun ayat ini tampaknya hanya berlaku untuk isteri-isteri Nabi, namun jika menggunakan dalil yang menetapkan hukum Islam, seperti al-Ibratu Bikhusûs al-sabâb, lâ bi 'Umûm al-lafdzi (penetapan hukum harus didasarkan pada sebab khusus daripada teks secara keseluruhan), maka perintah jilbab juga ditujukan pada perempuan secara umum. Bukan hanya kepada istri nabi saja. Ini terlepas dari kenyataan bahwa teks secara eksplisit menyatakan, "Istri-istrimu, anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin." Jika demikian, maka secara umum, teks dengan sendirinya tidak cukup kuat untuk digunakan hanya sebagai acuan dasar hukum, namun teks harus mencakup penyebab lahirnya hukum yang berlaku.

Kaidah lain, al-Ibratu bi 'Umûm al-Lafdzi, la bikhusûs al-Sabâb, menyatakan bahwa penetapan hukum harus didasarkan pada keseluruhan teks daripada alasan tertentu. Metode ini dapat digunakan sebagai referensi untuk penerapan jilbab, yang diwajibkan kepada semua perempuan yang beriman, bukan hanya istri-istri dan anak Nabi. Meskipun ayat ini sebenarnya diciptakan karena tuduhan

sebagaimana dialami 'Aisyah, istri Nabi,' ayat ini tetap dianggap berlaku umum. Konteksnya khusus tetapi penerapannya berlaku secara umum.

Menurut banyak ahli tafsir, ayat di atas merupakan tanggapan terhadap situasi tertentu yang terjadi pada masa Nabi. Para ahli tafsir juga menyampaikan banyak riwayat tentang latar belakang turunnya (asbâb al-nuzûl) ayat tersebut. Menurut al-Tabarî (w.310 H/923 M), guru ahli tafsir terkemuka, ayat ini turun sebagai larangan berpakaian seperti wanita hamba atau sebaliknya. Seorang wanita hamba yang memakai jilbab pernah dipukul oleh Khalifah Umar ra: "Hai hamba wanita! Apa kamu hendak menyerupai perempuan merdeka?"

Namun, al-Qurtubi menyatakan dalam tafsirnya bahwa ayat tersebut berkaitan dengan kebiasaan perempuan Arab yang tidak memperhatikan kesopanan dalam berpakaian dan berperilaku. Hamka berpendapat bahwa kebiasaan wanita Arab pada masa itu adalah penyebab ayat tersebut muncul. Mereka keluar untuk membuang kotoran di luar rumahnya, jauh dari keramaian, jika hari mulai gelap. Karena rumah orang Arab tidak memiliki toilet di dalam, mereka membuang kotoran mereka dengan cara ini. Pada kesempatan itu, para lelaki jahat juga keluar dengan maksud untuk mengganggu perempuan-perempuan tersebut (Hamka, 1980, p. 125). Menurut Husein Muhammad, dengan mengutip pendapat Ibn Sa'ad dalam bukunya al-Tabâqat dari Abû Mâlik, para istri Nabi saw juga keluar rumah pada malam hari untuk membuang hajatnya, seperti perempuan lainnya. Kaum lelaki yang menggoda dan mengganggu mereka pernah mengadukan hal itu kepada para istri Nabi. Nabi menegur mereka dan mengatakan, "Kami kira mereka-mereka itu wanita hamba." (Muhammad, 2001, pp. 210–211).

Hamka menyatakan bahwa ayat tersebut dimaksudkan untuk membedakan pakaian perempuan sesudah Islam dari pakaian perempuan Jahiliyyah. Sebelum ayat ini turun, pakaian muslimah dan wanita bukan Islam (Musyrik dan ahli zimmi) sama; tidak ada perbedaan antara pakaian merdeka dan hamba; tidak ada perbedaan antara pakaian perempuan baik dan pelacur.

Sebab itu pula kita menemukan lanjutan ayat tersebut berbunyi: "yang demikian itu supaya mereka dikenal, maka tidaklah mereka akan diganggu orang". Karena dengan tanda jilbab itu menjelaskan bahwa mereka adalah orang-orang terhormat. "dan Allah memberi ampun, lagi penyayang" (Hamka, 1980, p. 125). Menurut Husein Muhammad, ayat yang menyerukan memakai jilbab dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa perempuan-perempuan merdeka berbeda dari wanita-wanita hamba. Wanita-wanita hamba mudah menjadi korban gangguan seksual karena mereka dianggap hina dan tidak sama dengan perempuan merdeka. Dengan memakai jilbab, mereka akan lebih mudah dikenali sebagai perempuan yang merdeka dan terhormat, dan mereka juga akan lebih mudah untuk menghindari gangguan.

Fakta bahwa ada beberapa ulama yang berpendapat bahwa jilbab wajib untuk semua perempuan muslim, sementara ulama lain berpendapat bahwa tidak wajib. Sebenarnya, itu dimulai dengan perbedaan penafsiran. Selain itu, tradisi Islam mengakui kedua model penafsiran tersebut. Mereka yang menggunakan metode pertama biasanya bermula dari para penafsir, yang lebih fokus pada konteks ayat dan mencoba mengungkap pesan moral yang terkandung di dalamnya (Febriandi et al., 2021; Mernissi, 1991b; Rahman, 2017; Rahmi, 2015).

Karena masalah hukum aurat dan jilbab adalah masalah syari'at, metode yang paling efektif untuk menentukan hukumnya adalah epistemologi syari'at. Tidak tepat untuk berbicara tentang hukum jilbab dan aurat, tetapi itu menghindari pendekatan yang biasa digunakan untuk membedah ilmu hakikat, yang biasanya bersifat intuitif-spekulatif. Meskipun hukum Islam cenderung bersifat normatif-argumentatif, pendekatan intuitif-spekulatif kontemporer tepat digunakan saat menjelaskan tujuan, makna, hakikat, dan hikmah pensyari'atan jilbab dan aurat. Karenanya, perlu digaris-bawahi bahwa hukum Islam tidak menetapkan batas aurat yang definitif; sebaliknya, itu diberikan kepada setiap orang sesuai situasi, kondisi, dan kebutuhan. Dengan demikian, jelas bahwa jilbab tidak menjadi keharusan bagi perempuan Islam; sebaliknya, itu bisa dianggap sebagai tanda kehati-hatian dalam menerapkan aturan Islam (Ansor, 2017).

Jika teks tentang jilbab dibaca dalam konteks saat ini, akan jelas bahwa perempuan tidak lagi perlu memakai jilbab—jika hanya untuk dikenal atau untuk membedakan mereka dari perempuan yang dibudak. Dengan demikian, ayat-ayat jilbab cenderung mengandung pesan moral yang meningkatkan

martabat perempuan. lebih-lebih lagi di kalangan perempuan kontemporer, yang mungkin dihadapkan pada tantangan untuk menunjukkan martabat tersebut. Perlindungan perempuan Islam dengan jilbab tidak hanya ditetapkan oleh agama; itu juga dapat dilakukan dengan berbagai cara yang sesuai dengan lingkungan kontemporer. Artinya, ajaran Islam menuntut agar perempuan mempertahankan integritas moral, bahkan jika mereka tidak menggunakan simbol-simbol seperti jilbab. Namun, standar untuk pakaian yang dianggap menutup aurat dapat berupa: a) Longgar (tidak ketat) dan tidak menunjukkan bentuk tubuh; atau b). Tidak memakai wewangian berlebihan, c) tidak menyerupai pakaian laki-laki, d) tidak menyerupai pakaian perempuan non-muslim, e) menutupi seluruh tubuh kecuali bagian tertentu yakni muka dan telapak tangan, f) tidak berfungsi sebagai perhiasan, g) tidak memakai pakaian yang dimaksudkan untuk meningkatkan popularitas.

Sehubungan dengan aturan di atas, menarik untuk memperhatikan penjelasan Muhammad Said al-Asymawi yang menyatakan bahwa "illat hukum pada ayat-ayat jilbab, atau tujuan dari penguluran jilbab, adalah agar perempuan-perempuan merdeka dapat dikenal dan dibedakan dengan perempuan-perempuan yang berstatus hamba sahaya dan perempuan-perempuan yang tidak terhormat, agar tidak terjadi kerancuan dan agar masing-masing dikenal (Al-Baghdadi, 1998, p. 53). Fakta bahwa ini benar antara lain ditunjukkan dengan peristiwa Dimana Umar Ibn Khathab mencambuk seorang perempuan budak ketika dia melihatnya menggunakan penutup muka atau mengulurkan jilbabnya. Ini untuk membedakan mereka dari perempuan merdeka. Dengan demikian, setiap bentuk dan jenis pakaian yang dapat menutupi aurat (yang tidak menampakkan aurat) dianggap sebagai penutup aurat secara syar'i, tanpa mempertimbangkan lagi bentuk, jenis, atau jenisnya.

Suatu hal yang penting digaris bawahi bahwa syara' menyatakan bahwa pakaian harus menutupi kulit, sehingga warna kulit tidak dapat diketahui, dan jika tidak, dianggap tidak menutupi aurat. Oleh karena itu, kain penutup yang tipis atau transparan sehingga tampak warna kulitnya, tidak boleh dijadikan penutup aurat. Sebuah penafsiran tentang jilbab tidak dapat dipaksakan untuk diikuti orang lain, bahkan ketika pemaksaan tersebut dilakukan dengan kolaborasi elite agama dan negara (Ansor, 2006, 2016b; Ansor & Amri, 2020).

KESIMPULAN

Pemaparan di atas menyatakan terdapat perbedaan pendapat diantara para ulama tentang konsep aurat perempuan. Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan pakaian perempuan memiliki tafsir yang beragam. Konteks sosio-historis masyarakat Arab juga mempengaruhi praktik berjilbab. Oleh karena itu, tidak dapat di9nafikan bahwa ada beberapa ulama yang menyatakan bahwa teks ayat-ayat al-Qur'an dapat didengar oleh perempuan yang menutup seluruh badannya kecuali telapak tangan dan wajah. Namun demikian, tidak masuk akal untuk menyatakan bahwa perempuan yang tidak memakai kerudung atau yang menampakkan setengah tangannya dikatakan telah melanggar aturan agama Islam.

Al-Qur'an tidak menyebutkan secara tegas tentang patasan aurat, dan para ulama klasik maupun odern berbeda pandangan tentang persoalan tersebut. Sebaliknya, Al-Qur'an memberikan batas-batas itu kepada setiap orang sesuai dengan keadaan, situasi, dan kebutuhannya. Dengan demikian, jelas bahwa jelaskan bahwa berjilbab bukan suatu keharusan bagi perempuan Islam; sebaliknya, itu bisa dianggap sebagai tanda kehati-hatian dalam menerapkan hukum Islam. Oleh karena itu, kita harus menunjukkan rasa terima kasih kepada wanita yang memakai jilbab atas kerelaannya sendiri, dan juga menghargai wanita yang bebas melepas atau membuka jilbabnya. Jika perempuan yang beriman tidak tertarik dengan cara memakai jilbab, mereka juga harus diberi apresiasi yang positif. Selain itu, sikap ini mungkin didasarkan pada hubungan budaya jilbab.

REFERENCES

- Abu Iqbal al-Mahalli. (2003). *Muslimah Modern: dalam Bingkai al-Qur'an dan al-Hadis*. Mitra Pustaka.
- Al-Baghdadi, A. (1998). *Emansipasi Adakah dalam Islam Suatu Tinjauan Syariat Islam tentang Kehidupan Wanita*. Gema Insani Press.
- Al-Barudi, Z. (2009). *Tafsir al-Qur'an Wanita* (A. Anggoro (ed.)). Pena Pundi Aksara.
- Al-Fauzan, S. bin A. bin F. (2002). *Peringatan Penting seputar Hukum-hukum Khusus bagi Wanita*

- Muslimah (M. S. Alwan (ed.)). Pustaka Arafah.
- Al-Ghaffar, A. R. A. H. (1995). *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*. Pustaka Hidayah.
- Al-Jasas, A. B. A. al-R. (1993). *Ahkam al-Qur'an* (Vol. III). Dar Al-Fikri.
- Al-Misri, A. al-F. J. al-D. M. ibn M. ibn M. al-A. (1990). *Lisan al-'Arab* (Vol. 1). Dar al-Sadir.
- Al-Qurtubi, 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Ansari Abi. (1967). *Jami' al-Ahkam al-Qur'an* (Vol. 6). Dar al-Kitab al-'Ilmiyah.
- Al-Wazan, A. bin Y. (2006). *Fatwa-fatwa tentang Wanita* (Vol. 3). Darul Haq.
- Aljunied, K. (2016). Reorienting Sufism: Hamka and Islamic Mysticism in the Malay World. *Indonesia*, 101(1), 67–84. <https://doi.org/10.1353/ind.2016.0012>
- Anis, I. (1997). *al-Mu'jam al-Wasit*. Darul Maarif.
- Ansor, M. (2006). Politik Pelembagaan Syariat: Strategi dan Argumentasi PPP, PBB, dan PKS di Sidang Tahunan MPR 1999-2002. *ULUMUNA*, 9(2), 313–332. <https://doi.org/10.20414/uji.v9i2.490>
- Ansor, M. (2014a). Being Woman in the Land of Shari'a: Politics of the Female Body, Piety, and Resistance in Langsa, Aceh. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52(1), 59. <https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.59-83>
- Ansor, M. (2014b). Berbagi Suami atas Nama Tuhan: Pengalaman Keseharian Perempuan Dipoligami di Langsa. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan*, 14(1), 41–63.
- Ansor, M. (2016a). 'Menjadi Seperti Beragama Lain': Jilbab dan Identitas Hibrid Mahasiswi Kristen Aceh. *Penamas*, 29(1), 11–30.
- Ansor, M. (2016b). Post-islamism and the remaking of islamic public sphere in post-reform Indonesia. *Studia Islamika*, 23(3), 471–515. <https://doi.org/10.15408/sdi.v23i3.2412>
- Ansor, M. (2017). Merayakan Kuasa Agama: Etnografi Razia Penegakan Syariat Islam di Langsa, Aceh. *Akademika*, 22(1), 103–128.
- Ansor, M., & Amri, Y. (2020). Being Christians in the Acehnese Way: Illiberal Citizenship and Women's Agency in the Islamic Public Sphere. *Journal of Indonesian Islam*, 14(1), 77–112. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2020.14.1.77-112>
- Ansor, M., Amri, Y., & Arrauf, I. F. (2019). PIETY ON CONTESTATION. *ALQALAM*, 31(2), 305. <https://doi.org/10.32678/alqalam.v31i2.567>
- Ansor, M., & Meutia, C. I. (2016). Jilbab dan Reproduksi Identitas Perempuan Kristen Ruang Publik Sekolah Aceh. *Kawistara*, 6(2), 157–174. <https://doi.org/10.22146/kawistara.15561>
- Asmawi, M. (2004). *Wanita Muslimah antara Syari'at dan Budaya Barat*. Darussalam Offset.
- Ath-Thayyibi, A. J. (2003). *Tata Kehidupan Wanita dalam Syari'at Islam*. Wahyu Press.
- Baerveldt, C. (2015). The Veil and the Search for the Self: From Identity Politics to Cultural Expression. *Culture & Psychology*, 21(4), 523–545. <https://doi.org/10.1177/1354067X15606861>
- Bauer, K. (2008). *Room for Interpretation: Qur'anic Exegesis and Gender*. Princeton University.
- Botz-Bornstein, T., & Abdullah-Khan, N. (2014). *The Veil in Kuwait: Gender, Fashion, Identity*. Palgrave Macmillan.
- Chapman, M. (2016). Feminist Dilemmas and the Agency of Veiled Muslim Women Analysing Identities and Social Representations. *European Journal of Women's Studies*, 23(3), 237–250. <https://doi.org/10.1177/1350506815605346>
- Djamil, F. (1995). *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Logos Publishing House.
- Fadl, K. M. A. El. (2003). *Melawan Tentara Tuhan: yang Berwenang dan yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam* (K. Abdullah (ed.)). Serambi.
- Febriandi, Y., Ansor, M., & Nursiti, N. (2021). Seeking Justice Through Qanun Jinayat: The Narratives of Female Victims of Sexual Violence in Aceh, Indonesia. *QIJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)*, 9(1), 103–140. <https://doi.org/10.21043/qijis.v9i1.8029>
- Gould, R. (2014). Hijab as Commodity Form: Veiling, Unveiling, and Misveiling in Contemporary Iran. *Feminist Theology*, 15(3), 221–240. <https://doi.org/10.1177/1464700114544610>
- Hamka. (1980). *Tafsir al-Azhar*. Yayasan Nurul Islam.
- Hamzeh, M., & Oliver, K. L. (2012). "Because I am muslim, I cannot wear a swimsuit": Muslim girls negotiate participation opportunities for physical activity. *Research Quarterly for Exercise and Sport*, 83(2), 330–339. <https://doi.org/10.1080/02701367.2012.10599864>

- Harun Nasution. (1998). Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam. In Haidar Baqir (Ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*. Mizan.
- Haw, K. (2009). From Hijab to Jilbab and the 'Myth' of British Identity: Being Muslim in Contemporary Britain a Half-generation on. *Race Ethnicity and Education*, 12(3), 363–378. <https://doi.org/10.1080/13613320903178303>
- Masyhur, L. S. (2021). Makna Esoteris Ayat Ibadah. *Lentera: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, 3(1), 11–32. <https://doi.org/10.32505/lentera.v3i1.3153>
- Mernissi, F. (1991a). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Persue Books.
- Mernissi, F. (1991b). *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Blackwell Publishing.
- Muhammad, H. (2001). *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiyai Atas Wacana Agama dan Gender*. LKiS.
- Rahman, Y. (2017). Feminist Kyai, KH Husein Muhammad: The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur'an-Based Activism. *Al-Jami'ah*, 55(2), 293–326. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.293-326>
- Rahmi, A. (2015). Perempuan, Pernikahan dan Relasi Gender Menurut Musdah Mulia. In M. Ansor & S. Rizal (Eds.), *Islam dan Negosiasi Relasi Gender* (pp. 95–120). Zawiyah.
- Rakhmat, J. (1998). *Islam Alternatif*. Mizan.
- Sabiq, S. (2004). *Fiqh al-Sunnah*. Darul Fath.
- Shahrur, M. (2009). *The Quran, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (A. Christmann (ed.)). Brill.
- Shihab, M. Q. (2003). *Tafsir Al-Misbah: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 9). Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2014). *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*. Lentera Hati.
- Shirazi, F., & Mishra, S. (2010). Young Muslim women on the face veil (niqab). *International Journal of Cultural Studies*, 13(1), 43–62. <https://doi.org/10.1177/1367877909348538>
- Siraj, A. (2011). Meanings of modesty and the hijab amongst Muslim women in Glasgow, Scotland. *Gender, Place & Culture*, 18(6), 716–731. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2011.617907>
- Sirry, M. (2016). What's Modern about Modern Tafsir? A Closer Look at Hamka's Tafsir al-Azhar. In M. Daneshgar, P. G. Riddel, & A. Rippin (Eds.), *The Qur'an in the Malay-Indonesian World Context and Interpretation* (pp. 198–211). Routledge.
- Spurles, P. K. (2003). Coding Dress: Gender and the Articulation of Identity in a Canadian Muslim School. In S. S. Alvi, H. Hoodfar, & S. McDonough (Eds.), *The Muslim Veil in North America: Issues and Debates* (pp. 41–71). Women's Press.
- Syahrur, M. (n.d.). *Dirasat Islamiyya Mu'asira fi al-Dawla wa al-Ijtima'*. Al-Ahali al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tauzi'.
- Syahrur, M. (1990). *Al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Muasirah*. Al-Ahali al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tauzi'.
- Syahrur, M. (2000). *Nahw Ushul al-Jadid li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'a*. Al-Ahali al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tauzi'.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. Oxford University Press.
- Wagner, W., Sen, R., Permanadeli, R., & Howarth, C. S. (2012). The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping. *Culture & Psychology*, 18(4), 521–541. <https://doi.org/10.1177/1354067X12456713>
- Williams, R. H. (2007). Hijab and American Muslim Women: Creating the Space for Autonomous Selves. *Sociology of Religion*, 68(2), 269–287.