

SEJARAH SOSIAL PAKAIAN PENUTUP KEPALA MUSLIMAH DI SUMATERA BARAT

Fadli Lukman

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Email: Fadlilukman@yahoo.com

Abstract

Wearing the veil relates very much to hermeneutical reception to the Qur'an, though the development and variety of designs are in accordance with socio-cultural as well as political circumstances. This article discusses the existence of veil in West Sumatera, among the Minangkabau people after Paderi period. Applying a social-history approach with a descriptive-analytical method, this research ends with some interesting findings. In the past in West Sumatera, a specific veil called a mudawarah or lilik became popular as an effect of the reformation of Islamic Education there. The political policies of the New Order period, as well as during the reformation years of increased capitalism, the veil developed a new shape and the wearing of the mudawarah was slowly marginalized. This phenomena shows that although the aesthetic shape of the veil comes from initial text, its development shows such a creative interpretation of the text

Kata Kunci: resepsi estetis, living Qur'an, mudawarah, Sumatera Barat, Reformasi pendidikan.

Pendahuluan

Nasr Hamid Abu Zayd menegaskan bahwa teks (Alquran) pada dasarnya dibentuk oleh peradaban Arab¹ yang pada perkembangannya balik membentuk realitas. Alquran membentuk *everyday life* Rasulullah dan para pengikutnya, dan pembentukan ini semakin meningkat setelah wafatnya Rasulullah.² Salah satu ajaran Islam baik melalui Alquran dan Hadis adalah seputar pakaian. Pembicaraan mengenai pakaian dalam konteks ini dikhususkan kepada pakaian perempuan muslimah, dalam istilah yang seringkali kita dengar, yaitu jilbab. Idealnya penggunaan jilbab dimotivasi oleh Alquran dan hadis. Akan tetapi, segera akan terlihat bahwa penggunaan jilbab tidak sesederhana itu. Quraish Shihab paling

tidak menyebutkan bahwa penggunaan jilbab juga berkaitan dengan realitas politik, sosial, ekonomi, dan trend mode.³

Tulisan sederhana ini akan mendiskusikan fenomena kecil dalam ruang lingkup yang kecil pula seputar kompleksitas jilbab. Karena terdapat ketumpang-tindihan pemaknaan istilah jilbab dalam konteks ide dan empiris, maka untuk makna yang lebih umum akan digunakan istilah 'pakaian penutup kepala,' sementara untuk makna yang lebih khusus akan digunakan sebagaimana mestinya sesuai dengan alasan tertentu. Pertanyaan yang akan didiskusikan adalah: (1) bagaimanakah perkembangan bentuk pakaian penutup kepala perempuan di Sumatera Barat semenjak abad XX?, dan (2) apa saja alasan-alasan yang melatari perkembangan tersebut? Pertanyaan tersebut akan dijawab dengan metode

¹Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an* terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2005), 19.

²Nasr Hamid Abu Zayd, *Everyday Life, Qur'an in* dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden-Boston: Brill, 2006), jilid 2, , 82.

³Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), ix-xviii.

deskriptif-analitis menggunakan pendekatan sejarah sosial (*social-history*). Karena tulisan ini membicarakan tema *pinggiran* dalam sejarah, dalam artian tema yang sejauh ini dianggap tidak penting, maka problem utama yang ditemukan adalah keterbatasan referensi. Oleh sebab itu, penulis akan menggunakan segala informasi yang ada yang berkaitan dengan tema, termasuk dari karya-karya sastra, foto-foto yang beredar di internet, di samping tulisan-tulisan akademis dari buku ataupun jurnal. Selanjutnya, data-data yang terkumpul akan dianalisis secara diakronis sehingga ditemukan pola dan bentuk kesinambungan dan perkembangan (*continuity and changes*) pakaian penutup kepala perempuan Muslimah Sumatera Barat.

Sejarah Sosial

Sejarah sosial adalah cabang yang berkembang paling akhir dalam perkembangan kajian sejarah. Pada awalnya, kajian sejarah dimulai dengan sejarah politik (*political history*); cabang tertua dari sejarah. Sejarah politik membahas tokoh-tokoh yang berpengaruh dan terlibat aktif dalam praktik politik penting tertentu. Oleh sebab itu, muncul cabang sejarah ide (*history of idea/intellectual history*) yang membicarakan pikiran politik seorang tokoh dan sejarah biografi (*biographical history*) yang membicarakan kehidupan tokoh-tokoh penting secara utuh. Pada awal abad XX, para ahli menilai kajian sejarah yang ada belum mampu menjawab persoalan realitas yang ada, sehingga muncul lah dua cabang baru dalam sejarah yaitu sejarah ekonomi (*economical history*) dan sejarah sosial (*social history*). Jika ketiga cabang pertama dalam sejarah lebih identik dengan pembicaraan elit, maka kedua cabang terakhir lebih membicarakan masyarakat (*mass/grass-root*).⁴

Pada awal perkembangannya, secara sosial membicarakan tema-tema *pinggiran* dalam kajian sejarah, yaitu: (1) problem sosial seperti kebodohan, kemiskinan, kejiwaan, penyakit, dan sebagainya, (2) kehidupan sehari-hari di rumah,

tempat, kerja dan di masyarakat, (3) sejarah masyarakat biasa, dan (4) sejarah kaum pekerja/buruh yang berkaitan dengan kondisi ekonomi-sosial, tradisi kemandirian atau perjuangannya. Namun demikian, semenjak tahun 1980-an mulai ada kesamaan ide antara para sejarawan tentang sejarah sosial dan bidang garapnya. Sejarah sosial kemudian membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan struktur sosial, mobilitas sosial/individu, hubungan sosial, dan sebagainya. Pada akhirnya, sejarah sosial menjadi kajian sejarah tentang masyarakat (*history of society*) dalam arti bahwa segala aspek dalam masyarakat secara total adalah bidang garap dari sejarah sosial. Dalam praktiknya, sejarah sosial kemudian membahas segala aspek dalam negara tertentu (*total history*). Akan tetapi, karena luasnya ruang lingkup tersebut, kemudian berkembang juga kajian sejarah sosial yang membicarakan lokal tertentu (*local history*).⁵

Dalam kaitannya dengan pakaian penutup kepala, sejarah sosial dalam tulisan ini berkaitan dengan paling tidak salah satu dari empat poin utama yang seringkali dibicarakan dalam sejarah sosial. Tulisan ini akan mengkaji hal-hal yang selama ini dipinggirkan dalam studi sejarah, yaitu tentang bentuk pakaian penutup kepala. Selain itu, tulisan ini tidak menggunakan sudut pandang elit, bahwa pembicaraan difokuskan kepada tokoh-tokoh penting. Adapun tokoh-tokoh tersebut dilibatkan hanyalah sebatas data pembantu untuk menemukan gambaran tentang objek kajian dalam ruang lingkup yang lebih umum (*mass, grass-root people*).

Mudawarah: Reformasi Pendidikan Islam Sumatera Barat

Sejarah Sumatera Barat abad XIX-XX adalah pembicaraan mengenai Paderi.⁶ Untuk menghadirkan konteks, paderi merupakan pertentangan antara kaum muda melawan kaum tua. Kaum muda adalah para cendekiawan dan aktifis muda yang telah mendapatkan pengaruh

⁴Akh Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), 43.

⁵Akh Minhaji, *Sejarah Sosial*, 48-51.

⁶Anthony Reid, *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia* terj. Masri Maris (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 230-231.

pemikiran pembaharuan dari Timur Tengah. Poros utama mengacu kepada peran Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, yang menurut sejarah tidak mau pulang ke kampung halaman setelah merantau ke tanah Haram lantaran kecewa dengan hukum adat yang sangat keras dan kaum tua yang mempraktikkan agama secara khurafat dan syirk.⁷

Oleh sebab itu, pembicaraan mengenai pakaian sangat minim sekali. Satu-satunya informasi yang ditemukan adalah deskripsi A.A. Navis. Pada awalnya, pakaian di Nusantara menyesuaikan dengan faktor geografis. Masyarakat Jawa dan Bali bertelanjang dada, baik bekerja di sawah atau dalam upacara keraton. Orang melayu—Minangkabau termasuk ras Melayu⁸— memakai baju longgar tipis untuk menyesuaikan dengan iklim tropis yang lembab. Berpakaian dengan menutup seluruh tubuh menyebabkan keringat lebih deras.⁹

Longgar dan tipis adalah satu-satunya gambaran yang ditemukan tentang pakaian perempuan Minangkabau kuno. Minimnya informasi ini bisa digantikan dengan melihat pakaian adat kuno Minangkabau yang masih bertahan hingga saat ini. Pakaian-pakaian tersebut dipergunakan pada acara-acara tertentu seperti kendurian atau acara adat lainnya. Pakaian perempuan terdiri dari kain panjang yang dipakaikan seperti sarung (*kodek*), baju yang longgar dan datar dari atas—bagian bawah belahan ketiak—hingga ujung bawah, dengan ukuran panjang hingga lutut. Bagian kepala ditutup dengan *tingkuluak tanduak*, yaitu kain dengan motif tertentu yang dibentuk seperti tanduk kerbau. Akan tetapi, di luar acara adat, mereka menggunakan penutup kepala seadanya (*tuduang*). Kain polos dililitkan sedemikian rupa sekedar menutup rambut, atau diletakkan begitu saja di atas kepala dengan sisi kanan-kirinya menjuntai ke bahu.

Dinamika perkembangan bentuk pakaian antara laki-laki dan perempuan di Minangkabau

⁷Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985).

⁸William Marden, *Sejarah Sumatera* terj. A.S. Nasution (Bandung: Rosda Karya, 1999), 30.

⁹A.A. Navis, *Surat dan Kenangan Haji* (Jakarta: Gramedia, 1996), 33.

pasca-Paderi memperlihatkan kesenjangan. Hal ini merupakan akibat dari posisi sosial perempuan di Minangkabau yang khas. Budaya *matriarkhal* Minangkabau menempatkan perempuan pada posisi terbatas di ranah domestik. Mereka tidak memiliki banyak beban yang harus dilakukan di ranah publik. Pendidikan dan pencarian kehidupan anak merupakan tanggung jawab saudara laki-lakinya. Begitu juga dengan kebutuhan pribadinya sendiri. Suami, dalam adat minangkabau disebut *sumando* di suku istrinya. Ia tidak memiliki kewajiban terhadap anaknya yang merupakan anggota suku istrinya. Dia sendiri berkewajiban menafkahi dan membimbing anak dari saudara perempuannya, karena merekalah yang sesuku dengannya. Sebagaimana yang digambarkan oleh Hamka, laki-laki di adat Minangkabau kuno menempati posisi sosial yang berat. Dia tidak mempunyai tempat tinggal yang tetap. Ia hanya boleh ditinggal di tempat ibunya hingga dia mampu berjalan ke surau. Setelah itu, adalah aib bagi laki-laki untuk tinggal bersama ibunya. Masa bujangnya dihabiskan bekerja untuk menghidupi diri sendiri dan belajar di surau. Ketika saudara perempuannya mempunyai anak, maka ia berkewajiban menafkahi dan mendidik mereka. Ketika mereka sudah cukup umur, mereka akan *dijapuik* (dijemput/dilamar) oleh suatu suku untuk dijadikan istri bagi perempuan di suku tersebut. Setelah menikah, ia hanya bermalam di rumah istrinya. Di siang harinya ia hidup dan berusaha di rumah keluarga sukunya. Dia benar-benar tidak memiliki kekuasaan di rumah istrinya. Jika bercerai, ia akan meninggalkan rumah istrinya, kembali hidup membujang di surau. Istri berhak meminta hadiah kepada suaminya jika ia berhasil dalam usaha. Maka, di samping menafkahi kemenakan, tidak sedikit suami yang membelikan sawah atau membangun rumah untuk istrinya di tanah suku si istri. Ketika terjadi perceraian, sawah dan rumah itu adalah hak istri sepenuhnya. Suami harus meninggalkannya.¹⁰

Dikotomi domestik dan publik sangat terlihat dalam kebudayaan Minangkabau. Laki-laki

¹⁰Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), 23-28.

benar-benar tidak memiliki kekuasaan di ranah domestik rumah istrinya. Ketika anaknya akan menikah, ia hanya berhak *tahu* tanpa mempunyai hak suara menentukan. Pada perkembangannya, situasi adat seperti ini sangat mempengaruhi perkembangan laki-laki dan perempuan di ranah sosial. Pembicaraan mengenai kondisi sosial Minangkabau sangat didominasi oleh laki-laki, sebagai implikasi keterlibatan mereka di ranah publik. Akibatnya, laki-laki di Minangkabau cenderung berpikiran progresif dan terbuka terhadap dunia. Mereka lebih dinamis dalam pemikiran pendidikan dan politik, yang kemudian tercermin dari menjamurnya sekolah-sekolah dan organisasi-organisasi di Minangkabau pada sepertempat pertama abad XX. Pada era ini lah muncul sejumlah sekolah modern seperti *Adabiyah School*, *Surau Jembatan Besi*, *al-Madrasah al-Diniyah*, *Sumatera Thawalib*, dan sebagainya; majalah-majalah seperti *al-Munir*, *al-Akhbar*, *al-Islam*, *al-Bayan*, *al-Itqan* dan lain-lain, serta organisasi PMI, PERMI, dan Muhammadiyah.¹¹

Kondisi sosial-kultural semacam ini juga mempengaruhi dinamika perkembangan pakaian antara laki-laki dan perempuan. A.A. Navis menggambarkan pakaian laki-laki cenderung cepat berkembang daripada perempuan. Pada awal abad ke-20 hingga akhir Perang Dunia Kedua, para ulama Minangkabau mengenakan pakaian yang beragam dan sarat identitas. Ulama dalam negeri mengenakan sarung dan peci, ulama keluaran Makkah menggunakan jubah dan sorban, sementara ulama yang belajar di Mesir menggunakan *pentalon* (celana panjang), jas, dasi, serta kopiah. Murid Madrasah juga demikian, Laki-laki menggunakan sarung dan kopiah. Pada perguruan tinggi, laki-laki meninggalkan sarung dan menggunakan *pentalon*. Pada sisi lain, orang yang berpendidikan Barat memilih bergaya Eropa. Paska kemerdekaan, pakaian kembali berubah. Pakaian yang awalnya berfungsi sektarian berganti menjadi pakaian nasional, yaitu jas, dasi, dan kopiah hitam.¹²

¹¹Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Pustaka LP3S, 1996), 38-103.

¹²A.A. Navis, *Surat dan Kenangan Haji* (Jakarta: Gramedia, 1996), 35.

Bagaimana dengan pakaian perempuan? Sebelumnya sudah disimpulkan bahwa pada awal abad ke-20, pakaian perempuan Minangkabau adalah pakaian longgar dan tipis. Orang Minangkabau atau Melayu secara umum menyebutnya sebagai *baju kuruang*, dengan deskripsi sebagaimana di atas. Untuk mendapatkan data yang lebih lengkap, menilik lembaga pendidikan modern yang menjamur, terutama untuk perempuan, adalah hal yang sangat penting untuk memperhatikan bagaimana cara berpakaian Muslimah. Sekolah-sekolah modern di Minangkabau, seperti *Adabiyah School*, dan sejumlah Sumatera Thawalib memiliki murid laki-laki dan perempuan.¹³ Di samping itu, ada sekolah yang konsentrasi kepada pendidikan perempuan, yaitu lembaga pendidikan Amai Setia yang didirikan oleh Rohana Kudus di Koto Gadang dan Diniyah Putri di Padang Panjang yang dikepalai oleh Rahmah el-Yunusiah.

Diniyah Putri adalah sekolah dengan latar belakang keagamaan yang kuat. Pada awalnya, tahun 1915, sekolah ini dirintis oleh Zainuddin Labai. Pada perkembangannya, adik Zainuddin Labai mendirikan sebuah sekolah yang dikhususkan untuk puteri-puteri yang diberi nama *al-Madrasah al-Diniyah*. Madrasah ini masih bertahan hingga saat ini dan dikenal dengan sebutan Diniyah Putri. Madrasah ini menekankan perlunya pendidikan Agama Islam. Oleh sebab itu, ketika seorang guru di Diniyah Puteri, Rasuna Said mulai memperkenalkan politik kepada para murid, ia mendapatkan tekanan sehingga harus menarik diri keluar dari Madrasah.¹⁴

Figur Rahmah el-Yunusiah dan Rasuna Said menjadi figur penting dalam dua alasan. *Pertama*, komitmen mereka pada pendidikan Agama memperlihatkan bahwa cara berpakaian mereka adalah resepsi estetis terhadap ajaran agama Islam itu sendiri. *Kedua*, kedua figur menjadi gerbang untuk memahami cara berpakaian Muslimah Minangkabau saat itu. Hal ini sangat relevan

¹³Murni Djamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20* terj. Theresia Slamet (Jakarta-Leiden: INIS, 2002), . 61.

¹⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Pustaka LP3S, 1996), . 60-65.

dan bukan sebuah generalisasi yang absurd dengan pertimbangan bahwa sebagai guru di sebuah lembaga pendidikan yang memperhatikan keberagaman para murid menjadikan mereka panutan para murid dalam banyak hal. Selain itu, Diniyah dan Sumatera Thawalib pada saat itu berhasil menjadi lembaga pendidikan yang sangat populer, yang dalam rentang tahun 1920-1928 telah meluluskan sekitar seribuan lulusan yang kemudian menjadi guru-guru berkualitas dan berpengaruh besar di dalam Sumatera Barat maupun di luar.¹⁵

A.A. Navis menggambarkan Rasuna Said menggunakan *baju kuruang* dengan *mudawarah*. Melihat sejumlah foto yang beredar di Internet, Rahmah el-Yunusiah dan Rasuna Said memang demikian. Bagaimanakah bentuk *baju kuruang*? Secara garis besar, bentuk baju ini digambarkan dalam sebuah lagu tradisional Minangkabau yang juga berjudul *baju kuruang*.¹⁶ *baju-baju* adat perempuan Minangkabau berpola *baju kuruang*, yaitu baju yang longgar tanpa memperhatikan lekukan bentuk tubuh perempuan. Baju ini mirip dengan *dress* atau gaun pada umumnya. Akan tetapi, *dress* atau gaun lebih variatif sementara *baju kuruang* cukup monoton. *Baju kuruang* selalu ditemani oleh rok atau kain panjang. Kain panjang (*kodek*) ini memiliki motif yang dekat dengan sarung. Istilah *baju kuruang* sendiri mencakup makna *kodek*. Artinya, *baju kuruang* adalah kesatuan antara pakaian atas sekaligus pakaian bawah dalam bentuk yang khas. Selain itu, *baju kuruang* dilengkapi dengan penutup kepala.

Perempuan Minangkabau menggunakan penutup kepala. *Mudawarah* adalah penutup kepala khas Minangkabau. Pada awal abad XX, di Minangkabau tidak dikenal istilah jilbab, melainkan *mudawarah*. Perbedaannya dengan jilbab zaman ini terletak pada ukuran kain dan cara pemakainnya. *Mudawarah* merupakan kain

panjang dengan ukuran rata-rata setinggi berdiri tegak perempuan pemakainya, lebih kurang 150x60 cm. *Mudawarah* pada umumnya tidak bermotif. Jika ada, ia sangat sederhana berupa renda kecil di sepanjang tepi kain atau bordiran bunga sebesar ujung kuku di permukaannya. Kain ini dililitkan sedemikian rupa di kepala sehingga penutup kepala ini juga dikenal dengan istilah *lilik*. Pemakaiannya cukup rumit. Butuh waktu bagi para remaja putri mempelajari menggunakan *mudawarah* ini untuk pertama kali. Akan tetapi, kerumitan pemakainnya bertolak belakang dengan kemudahannya ketika dibuka sesaat untuk berwudu'. Perempuan ber-*mudawarah* bisa berwudu' tanpa harus merusak bentuk *mudawarah*-nya. Dengan sedikit membuka *jarum* sebagai penyangga utama, akan terbuka celah untuk menyapu rambut; mereka bisa berwudu' tanpa harus buka-pasang *mudawarah*-nya.

Baju kuruang dan *mudawarah* adalah pakaian perempuan pelajar Madrasah sebagai pengaruh dari sosok guru dan lembaga pendidikan Islam itu sendiri. Di samping mereka, *baju kuruang* juga digunakan oleh perempuan lainnya. Hal ini bisa dilihat umpamanya dari cara Hamka menjelaskan karakter perempuan desa di novel *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck*.¹⁷ Begitu juga dengan sosok Rohana Kudus. Ia adalah seorang gadis desa yang memiliki komitmen pendidikan kepada perempuan. Ranah pendidikannya bukanlah pendidikan agama, melainkan keterampilan, *entrepreneurship*, dan jurnalistik. Dalam foto-foto yang dipajang di Museum Amai Setia Siti Rohana Kudus di Koto Gadang terlihat bahwa ia tidak menggunakan *lilik* sebagaimana Rasuna Said dan Rahmah el-Yunusiah, melainkan kain selendang yang pemakaiannya mirip tanduk kerbau, *tingkuluak tanduak*. Selain itu, dikenal juga penutup kepala yang lebih sederhana, yaitu selendang. Ia berbentuk segi panjang dengan motif yang lebih *flexible*. Selain motif, selendang juga tersedia dalam sejumlah kelas kain, dari yang murah hingga yang mahal, berbeda dengan *lilik* yang tidak mementingkan sisi ini. Jika *mudawarah* berfungsi menutup kepala,

¹⁵Murni Djamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah*, 75.

¹⁶Dalam lagu tersebut dijelaskan bahwa *baju kuruang* adalah pakaian perempuan Minangkabau yang bergandengan dengan selendang *suto* (sutra) dengan sejumlah ornamen dan *saruang/kodek* (sarung). Contoh terbaik desain baju ini digunakan oleh orang Koto Gadang. Ini dimungkinkan berkaitan dengan keterampilan yang diajarkan oleh Ruhana Kudus di desa tersebut. Baju ini sengaja didesain longgar dan lapang.

¹⁷Hamka, *Tenggelamkan Kapal Van Der Wick* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 23; 135.

seluruh leher dan dada, selendang lebih sekedar penghias di kepala. Ia tidak menutup seluruh rambut, masih memperlihatkan leher dan tidak menutup dada. Perbedaan model Rohana Kudus pada satu sisi dan Rahmah el-Yunusiah dan Rasuna Said pada sisi lain menjadi penting ditelisik lebih lanjut. Rohana Kudus masih melanjutkan tradisi *selendang* dan Rahmah el-Yunusiah dan Rasuna Said menggunakan *lilik*. Penggambaran Hamka tentang karakter *Hayati* dalam *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* juga sebagai perempuan desa yang bukan pelajar Madrasah dengan menggunakan selendang. Pengetahuan agama mereka terhitung minim karena hanya berasal dari pengajian-pengajian berkala di surau, tidak seperti Rahmah dan murid-murid perempuannya yang mengenyam pendidikan agama modern sebagai pendidikan formal. Artinya, modernisasi pendidikan agama di Minangkabau mencatat popularitas *mudawarah* atau *lilik* sebagai pakaian penutup kepala perempuan Minangkabau.

Selain itu, *mudawarah* menjadi simbol kebangkitan kultural perempuan Minangkabau di ranah publik. Kemunculan tokoh Rahmah el-Yunusiah dan Rasuna Said adalah wujud dari kebangkitan tersebut. Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa perempuan Minangkabau lebih dekat dengan ranah domestik dan jauh dari ranah publik. Pada masa awal reformasi pendidikan Islam di Sumatera Barat pun pandangan semacam ini masih berkembang. Salah seorang tonggak reformasi pemikiran dan pendidikan Islam Sumatera Barat, H. Abdul Karim Amrullah berpandangan ortodoks tentang perempuan; ia menilai peran perempuan terbatas pada ranah domestik, mengurus suami dan anak-anaknya. Akan tetapi, Rahmah el-Yunusiah dan Rasuna Said tampil sebagai tokoh yang membangun sebuah sekolah pada tahun 1923.¹⁸ Pandangan ortodoks H. Abdul Karim Amrullah ini menimbulkan polemik dengan siswa perempuannya maupun dengan beberapa orang di Minangkabau maupun di luar Minangkabau. Kehadiran dan peran Rahmah dan Rasuna Said tentu saja tidak bisa diabaikan dalam kemunculan polemik ini. Pada konferensi

Muhammadiyah yang diadakan di Padang pada tahun 1929, H. Abdul Karim Amrullah harus berhadapan dengan kenyataan bahwa perempuan diizinkan ambil bagian dalam kegiatan-kegiatan keagamaan sebagaimana laki-laki, misalnya menghadiri konferensi di luar Minangkabau atau di tempat lainnya di daerah. Menurut Murni Jamal, ia sedikit merubah pandangannya tentang perempuan terutama dengan ide kemajuan.¹⁹

Dalam kaitannya dengan Alquran, *mudawarah* merupakan bentuk khas penutup kepala perempuan yang mencerminkan nilai estetika yang berkembang dari ajaran Islam, sebagai akibat dari modernitas pemikiran Islam di Minangkabau yang dekat dengan jargon kembali kepada Alquran dan Sunnah. Hal ini bisa dilihat dari beberapa tulisan-tulisan tentang Alquran dari tokoh-tokoh yang muncul pada era tersebut. Untuk itu, Hamka dan Mahmud Yunus adalah sosok yang layak untuk dikemukakan. Dalam hal ini, menghadirkan tafsir kedua tokoh bukan dalam rangka mencari justifikasi dari *mudawarah*. Sudut pandang yang digunakan di sini justru sebaliknya, bahwa bentuk estetika *mudawarah* ketika itu merupakan wujud empiris dari pemahaman hermeneutis masyarakat Minangkabau ketika itu terhadap Alquran. Dalam konteks itu, tulisan Mahmud Yunus dan Hamka layak diangkat sebagai representasi dari pemahaman hermeneutis tersebut.

Mahmud Yunus menerjemahkan *khimar* pada al-Nur [24]: 31 dengan kata kerudung (*walyadribna bikhmurihinna ila juyubihinna* diterjemahkan dengan 'hendaklah mereka tutupkan kudungnya ke lehernya').²⁰ Sementara kata *jalabib* dalam surat al-Ahzab [33]: 59 ia terjemahkan dengan istilah 'baju mantel'.²¹ Adapun Hamka menerjemahkan kata *khimar* pada an-Nur dengan *selendang*.²² Jilbab bagi Hamka, digunakan dalam makna yang berbeda, yaitu pakaian yang menutup seluruh badan, selain muka. *Mudawarah* yang digunakan oleh Rasuna

¹⁹Murni Djamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah*, 48.

²⁰Mahmud Yunus, *Terjemah Qur'an Karim* (Bandung: Alma'arif, 1977), 319.

²¹*Ibid.*, 385.

²²Hamka, *Tafsir al-Azhar* jilid. 18 (Surabaya: Yayasan Latimojong, 1981), 205.

¹⁸Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, 61.

Saida dan Rahmah el-Yunusiah dibahasakan oleh Hamka dengan *selendang* (*khimar*).²³ Penerjemahan kedua tokoh ini memperlihatkan bahwa bentuk estetika *mudawarah* Rahmah el-Yunusiah dan Rasuna Said yang merepresentasikan pakaian penutup kepala perempuan pelajar Madrasah di Minangkabau ketika itu merupakan hasil dari resepsi mereka terhadap Alquran.

Jilbab: Politik Orde Baru dan Perda Syari'ah

Kita telah menyimpulkan bahwa *baju kuruang* dan *mudawarah* adalah pakaian perempuan Minangkabau sebagai pengaruh dari reformasi pendidikan Islam di sana semenjak awal abad XX. *Mudawarah* adalah pakaian perempuan pelajar di Madrasah, sementara yang bukan Madrasah cenderung menggunakan *salendang*. Pakaian ini menjadi pakaian khas Minangkabau layaknya kebaya atau batik Jawa. Faktanya, belakangan ini istilah *jilbab* lebih populer dibandingkan *mudawarah* atau *lilik*. Saat ini, *lilik* menjadi pakaian terbatas bagi pelajar Madrasah yang muncul pada awal abad XX dan masih bertahan hingga sekarang. *Lilik* tidak digunakan di luar Madrasah, dan bahkan nyaris tidak dikenal lagi.

Penerjemahan Mahmud Yunus dan Hamka terhadap surat al-Nur ayat 31 dan al-Ahzab ayat 59 di atas memperlihatkan sisi menarik lainnya. Kedua tokoh di atas tidak menerjemahkan *khimar* dengan istilah *jilbab*, dimana istilah ini lah yang lebih populer saat ini. Istilah *jalabib* diterjemahkan oleh Mahmud Yunus dengan *baju mantel*, sementara Hamka tetap menggunakan kata *jilbab* dengan makna yang berbeda. Hal ini menggambarkan bahwa istilah *jilbab* sebagaimana populer saat ini, yaitu sebagai padanan dari kata *khimar*, belumlah populer semasa penulisan terjemahan Mahmud Yunus—Ia memulai menerjemahkan Alquran pada tahun 1922 dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1935²⁴—dan penulisan tafsir al-Azhar

²³Ibid, Jilid 22, 97.

²⁴Menurut Islah Gusmian, Mahmud Yunus menyelesaikan terjemahannya pada tahun 1938. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LkiS, 2013), . 47; Bandingkan dengan Peter G. Riddel, "Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-bahasa di Indonesia" dalam Henri

dalam rentang tahun 1958-1967.²⁵ Oleh sebab itu, tidaklah salah jika disimpulkan bahwa kata *jilbab* belum dikenal pada masa Orde Lama dan awal Orde Baru.²⁶ Jikalau istilah itu sudah populer, tentu saja Mahmud Yunus dan Hamka akan menggunakannya dalam terjemahan mereka.

Hamka menerjemahkan *khimar* sebagai selendang, dan *mudawarah* sebagaimana yang digunakan oleh Rahmah el-Yunusiah ia juga sebut sebagai selendang. Pada sisi lain, *jilbab* bagi Hamka adalah pakaian yang menutup seluruh tubuh, kecuali tangan dan muka; pandangan yang sejajar dengan istilah *baju mantel* versi Mahmud Yunus. Dalam konteks ini, bagi Hamka, *jilbab* dibawa masuk ke Indonesia melalui perjalanan haji. Perempuan-perempuan yang pulang haji akan menggunakan *jilbab* ketika ia sampai di kampung halamannya.²⁷ Hanya saja, kita belum mendapatkan informasi bagaimana *jilbab* dalam makna Alquran, sebagai *baju mantel*, ketika sampai di Indonesia menjadi pakaian penutup kepala, leher, dan dada, bentuk yang sepadan dengan istilah *khimar*. Titik ini masih merupakan bagian kosong dalam artikel ini.

Terlepas dari kekosongan informasi di atas, istilah *jilbab* sepertinya mulai populer pada tahun 1970-an di Sumatera Barat. Hal ini sesuai dengan penggambaran A.A. Navis, bahwa pada masa Orde Baru, dua orang pelajar perempuan menggunakan *jilbab* sebagai simbol protes mereka kepada pemerintahan. Menurut A.A. Navis, mereka ini bukanlah masyarakat yang belajar di

Chambert-Loir, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 403.

²⁵Tafsir ini pada awalnya merupakan ceramah subuh Hamka di Masjid al-Azhar Kebayoran Baru yang dimulai pada tahun 1958. Ceramahnya ini kemudian diterbitkan di majalah Gema Islam semenjak tahun 1962. Pada tahun 1964 Hamka ditangkap oleh pemerintah Orde Lama, dan selama 2 tahun masa tahanan ia telah menyelesaikan tafsirnya secara lengkap 30 Juz. Tafsir ini kemudian pertama kali diterbitkan pada tahun 1967 dengan judul Tafsir al-Azhar. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 49.

²⁶Peralihan kekuasaan Orde Lama ke Orde Baru dimulai dengan peristiwa Supersemar pada 11 Maret 1966 dan memuncak pada Sidang Istimewa MPRS pada tahun 1967 yang mencaput kepresidenan Soekarno dan sekaligus mengangkat Jendral Soeharto sebagai presiden. Lihat Muhammad Shokheh, *Dari Konfrontasi menuju Akomodasi: Relasi Islam-Negara di Indonesia Masa Orde Baru 1966-1998* (Semarang: UNNES Press, 2008), 20.

²⁷Hamka, *Tafsir al-Azhar* jilid 22, 97.

pesantren atau madrasah. Jilbab yang mereka gunakan berbeda modelnya dengan *mudawarah*. Mereka diinstruksikan oleh Akademi untuk mengganti jilbab mereka dengan *mudawarah* yang ditetapkan oleh Akademi. Mereka menolak dan berkata, "Jika perlu, kami akan melobangi jilbab ini di bagian depan dada untuk menggunakan stateskop daripada menggantinya!"²⁸ Terlihat jelas perbedaan jilbab dan *mudawarah*. Model pemakaian *mudawarah* mempunyai lipatan yang menumpuk di bagian dada, sehingga terdapat celah untuk menggunakan stateskop. Sementara, *jilbab* yang mereka pakai mengganggu praktik pengajaran menggunakan stateskop.

Jika dikaitkan dengan konteks Nasional, era yang diceritakan oleh A.A. Navis merupakan era anatagonistik dalam konteks hubungan pemerintahan Orde Baru dengan agama. Menurut Abdul Aziz Thaba, hubungan antara negara dan Islam pada masa orde baru berjalan dalam tiga fase: fase antagonistik (1966-1981), fase resiprokal-Kritis (1982-1985), dan fase akomodatif. Pada fase anatogistik, Pemerintahan Orde Baru digambarkan seakan *phobia* terhadap gerakan keagamaan. Soeharto dan ABRI yang awalnya menggandeng mahasiswa dan ormas Islam untuk meruntuhkan Orde Lama, balik menekan setelah mereka mendapatkan kekuasaan. Presiden Soeharto menilai bukan masanya lagi untuk membicarakan persoalan-persoalan ideologis. Mereka melakukan kontrol yang kuat terhadap kekuatan politik Islam. Pemerintah menggagalkan usaha Hatta membentuk PDII (Partai Demokrasi Islam Indonesia) dan merehabilitasi Masyumi. Dalam tatanan kebijakan praktis, mereka membentuk Komite Pekerja untuk menyusun *draft* GBHN, yang salah satu poinnya adalah menggantikan pelajaran agama dengan Pendidikan Moral Pancasila di semua tingkatan sekolah Umum. Setiap gerakan Islam yang mencurigai secara langsung dituduh sebagai *ekstrim kanan*, dan pada sisi lain, juga dikenal *ekstrim kiri* sebagai tuduhan terhadap bekas loyalis Komunisme.²⁹

²⁸A.A. Navis, *Surat dan Kenangan Haji* (Jakarta: Gramedia, 1996), 36-39.

²⁹Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 239-253.

Kebijakan pemerintahan Orde Baru mengenai jilbab memuncak pada tahun 1982, ketika Menteri Pendidikan mengeluarkan keputusan mengenai seragam sekolah. Dalam peraturan tersebut, pemerintah melarang para siswi sekolah menggunakan jilbab di sekolah mereka. Dalam sejumlah informasi di internet ditemukan tidak sedikit kontroversi yang muncul dalam kebijakan ini. Beberapa tahun berikutnya, hubungan pemerintah Orde Baru dan agama bergeser menuju pola resiprokal-kritis dan berakhir pada pola akomodatif. Pada pola terakhir ini, kebijakan-kebijakan pemerintah terlihat sopan dan akomodatif terhadap agama, salah satunya adalah dengan penghapusan peraturan mengenai larangan jilbab tersebut.³⁰ Kontroversi dan perubahan peraturan pemerintah Orde Baru ini bukanlah sisi yang akan didiskusikan dalam tulisan ini. Hanya saja, hal tersebut secara perlahan namun pasti telah meningkatkan popularitas *jilbab* di Indonesia secara umumnya, dan termasuk di Sumatera Barat sendiri. Pada gilirannya, popularitas jilbab secara perlahan-lahan mengikis eksistensi *mudawarah*; saat ini, *mudawarah* hanya bertahan di sekolah-sekolah yang muncul pada awal abad XX dan penggunaannya terbatas sebagai seragam sekolah semata.

Sebagai sebuah pakaian penutup kepala yang kian hari kian populer, jilbab sudah digunakan pada banyak kesempatan. Hal ini sangat berkaitan dengan semangat penduduk Minangkabau yang dekat dengan agama Islam. Minangkabau memiliki slogan *adat basandi syara', syara' basandi kitabullah*; adat berasas kepada syariat, dan syariat berasas kepada ajaran agama Islam. Oleh sebab itu, sebagai pakaian yang menutup aurat perempuan, eksistensi jilbab dengan mudah diterima secara luas di Minangkabau. Hal ini jugalah yang kemudian mengilhami walikota Padang, Fauzi Bahar untuk mengeluarkan perda Syari'ah, bahwa jilbab menjadi seragam wajib bagi siswi sekolah. Peraturan ini ditetapkan pada tahun 2005, dan menjadi salah satu dari empat model perda syari'ah yang berlaku di Sumatera Barat; perda anti-maksiat, kewajiban

³⁰Zuli Qodir, *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 260.

bisa membaca Alquran, pakaian Muslim, dan zakat.³¹ Sebagai peraturan daerah, perda jilbab pada akhirnya semakin menggerus eksistensi *mudawarah* di Sumatera Barat.

Hijab: Kapitalisasi dan Perlawanan

Sebelumnya telah disebutkan bahwa ada alasan politis yang mendongkrak popularitas jilbab di Sumatera Barat yang secara tidak langsung telah menyudutkan eksistensi *mudawarah*, baik pada masa Orde Baru maupun pada bentuk perda Syari'ah. Akan tetapi, di luar itu ada alasan praktis lainnya, yaitu seputar kemudahan penggunaan jilbab. Sebagaimana disampaikan di muka, penggunaan *mudawarah* cenderung lebih rumit sementara jilbab cukup sederhana. Bahkan, alasan ekonomis juga sangat mungkin menjadi alasan rasional, bahwasanya *mudawarah* membutuhkan ukuran kain yang jauh lebih lebar daripada jilbab.

Secara faktual, jilbab sudah sedemikian populer saat ini, sehingga muncul dalam bentuk yang beragam. Saat ini dikenal beberapa istilah seperti jilbab sorong, paris, syiria, pashmina, dan sebagainya. Dalam konteks ini, ciri khas Sumatera Barat sama sekali tidak tergambar lagi. Jilbab telah menjadi istilah yang dipakai secara luas di Indonesia tanpa ada ciri khas lokal. Ciri khas yang muncul justru berasal dari figur-figur tertentu seperti artis, sehingga dikenal istilah *jilbab marshanda*, *jilbab Oki Setyana Sari* mengiringi *launching* film *Ketika Cinta Bertasbih* atau *jilbab fatin* mengiringi naik daunnya artis pendatang baru ini.

Sebuah buku tentang trend jilbab yang diterbitkan pertama kali tahun 1993 menggambarkan adanya kegelisahan di antara para perempuan Indonesia seputar jilbab, antara mode dan syariat.³² Dalam sejumlah novelnya, Asma Nadia menggambarkan kegamangan perempuan Muslimah Indonesia untuk berjilbab. Kegamangan tersebut berkaitan dengan keharusan menjalankan

ajaran Islam tentang etika berpakaian pada satu sisi dan ketakutan terhadap stigma kuno, kolot, dan kampungan pada sisi lain. Dari sejumlah novelnya, seperti *Gara-gara Jilbabku*³³ dan *The Jilbab Traveller*³⁴ sangat terlihat bahwa Asma Nadia dengan tulisan fiksi mengkampanyekan bahwa para *jilbaber*, istilah yang kemudian muncul, tidak harus takut dengan stigma tersebut; berjilbab bukan berarti kolot ataupun kuno, berjilbab juga bisa trendi. Menjadikan kedua buku tersebut sebagai faktor utama tentu saja tidak mungkin. Akan tetapi, sebagai sebuah semangat, kampanye dari kedua buku tersebut sepertinya berhasil dibuktikan dengan menjamurnya pakaian-pakaian penutup kepala yang trendi dan sarat mode, baik di Sumatera Barat secara khusus maupun Indonesia secara umum.

Teknologi informasi sepertinya faktor yang terpenting dalam hal ini. Maraknya media sosial mulai dari *friendster*, *facebook*, *twitter*, dan diikuti dengan aplikasi-aplikasi lainnya secara cepat menyebarkan bentuk-bentuk berjilbab baru. Berkembangnya budaya *selfie* melalui media-media tersebut menjadikan foto-foto berjilbab dengan sejumlah mode adalah pemandangan harian yang biasa. Pola ini tentu saja bisa dikaitkan dengan kepentingan kapitalis, terutama sekali jika dikaitkan dengan penggunaan publik figur sebagai media iklan, seperti artis-artis yang sedang naik daun atau ustaz-ustaz selebritis seperti UJ (Ustaz Jefri). Felix Siauw juga mengambil bagian dengan berdakwah melalui media sosial terutama *twitter*. Ia merupakan salah satu ustaz selebritis yang paling rajin berdakwah tentang pakaian perempuan melalui *twitter*-nya. Dalam perkembangan yang seperti ini, muncul lah istilah baru yaitu *hijaber*. Istilah ini salah satunya juga diperkenalkan oleh Felix Siauw yang mengidentifikasi perbedaan makna *jilbab*, *khimar*, dan *hijab*.³⁵

Perkembangan di atas tidak berjalan tanpa tantangan. Mengiringi maraknya *fashioned-hijab*, muncul juga sejumlah kalangan yang menentang. Kegelisahan yang mereka suarkan

³¹<http://grelovejogja.wordpress.com/2008/04/28/perda-syariah-di-sumatera-barat/>; lihat juga <http://indonesia.faithfreedom.org/forum/padang-wajib-jilbab-bagi-semua-non-muslim-t24485/>

³²Nina Surtiretna et. al. *Anggun Berjilbab* (Bandung: Alfabeta, 1999)

³³Asma Nadia, *Gara-gara Jilbabku* (Bandung: Mizan, 2008)

³⁴Asma Nadia, *The Jilbab Traveller* (Depok: Asma Nadia Publishing House, 2012).

³⁵Felix Siauw, *Yuk, Berhijab!* (Bandung: Mizan, 2013).

adalah bahwa menggunakan jilbab/hijab yang sudah dikuasai perkembangan kapitalisme tidak lagi mencerminkan ajaran Islam. Banyak yang berhijab akan tetapi menggunakan baju dan celana yang ketat. Selain itu, banyak yang menggunakan sanggul yang tinggi. Oleh sebab itu, isu yang digunakan kalangan ini adalah *hijab punuk unta* dan *tabarruj*. Media yang digunakan oleh kelompok ini sama, yaitu media sosial. Melalui *facebook*, *twitter*, *BBM*, *WA*, dan sebagainya mereka menyebar stiker-stiker yang menentang bentuk hijab yang non-syar'i sekaligus menjelaskan bentuk syar'i-nya.

Untuk konteks Sumatera Barat, sebagaimana disebutkan di atas, bentuk perkembangan jilbab atau hijab semakin meninggalkan ciri khas lokalnya. Meskipun *mudawarah* masih digunakan sebagai seragam sekolah di madrasah-madrasah tertentu, di luar madrasah pelajar madrasah tetap menggunakan jilbab. Dalam momen tertentu mereka juga bahkan menggunakan *fashioned-hijab*.

Selain itu, dari ketiga fase di atas terlihat bahwa *mudawarah* jilbab hijab tidak pernah terlepas dari upaya melakukan interpretasi kreatif terhadap ajaran Alquran. Pada fase pertama, ayat Alquran tentang pakaian perempuan termanifestasi dalam bentuk *mudawarah*. Sementara itu, pada fase kedua peristiwa politik menimbulkan perda syari'ah yang mengatur cara berpakaian para siswa. Selanjutnya, pada fase ketiga ada semangat untuk mengintrodusir *mode* dan *trend* dalam jilbab, meskipun pada akhirnya muncul perlawanan. Artinya, ajaran normatif yang sama, ketika hidup di dunia empiris mengambil bentuk yang beragam sesuai dengan perkembangan kondisi sosio-kultural maupun politik.

Simpulan

Dari penjabaran di atas dapat disimpulkan beberapa poin. *Pertama*, pada awal abad XX, *mudawarah* muncul sebagai efek dari reformasi pendidikan Islam Sumatera Barat. *Kedua*, kepopuleran *mudawarah* berkurang setelah pada masa Orde Baru pemerintah secara bertahap melarang lalu kemudian memperbolehkan jilbab di lingkungan sekolah. Pada tahun 2005, jilbab menjadi perda

syari'ah di kota Padang. Peristiwa politik ini berimplikasi pada kepopuleran jilbab. *Ketiga*, teknologi informasi secara massif memunculkan aneka ragam bentuk jilbab/hijab. *Keempat*, meskipun semua perkembangan di atas berawal dari resepsi hermeneutis terhadap ajaran agama, pada taraf empiris dengan pengaruh-pengaruh eksternal berupa kondisi sosio-kultural dan politik resepsi hermeneutis tersebut termanifestasi dalam bentuk estetika yang beragam.

Daftar Pustaka

- Djamal, Murni. *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20* terj. Theresia Slamet. Jakarta-Leiden: INIS, 2002.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LkiS, 2013.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar jilid. 18*. Surabaya: Yayasan Latimojong, 1981.
- _____. *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985.
- _____. *Tafsir al-Azhar jilid 22*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- _____. *Tenggelamkan Kapal Van Der Wick*. Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- Marden, Wiliam. *Sejarah Sumatera* terj. A.S. Nasution. Bandung: Rosda Karya, 1999.
- Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Nadia, Asma. *Gara-gara Jilbabku*. Bandung: Mizan, 2008
- _____. *The Jilbab Traveller*. Depok: Asma Nadia Publishing House, 2012
- Navis, A.A. *Surat dan Kenangan Haji*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: Pustaka LP3S, 1996.
- Qodir, Zuli. *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syari'ah di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

- Reid, Anthony. *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia* terj. Masri Maris. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- Riddel, Peter G. "Menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam Bahasa-bahasa di Indonesia" dalam Henri Chambert-Loir, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Shihab, Quraish. *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Shokheh, Muhammad. *Dari Konfrontasi menuju Akomodasi: Relasi Islam-Negara di Indonesia Masa Orde Baru 1966-1998*. Semarang: UNNES Press, 2008.
- Siau, Felix. *Yuk, Berhijab!* Bandung: Mizan, 2013
- Surtiretna, Nina et. al. *Anggun Berjilbab*. Bandung: Albayan, 1999.
- Thaba, Abdul Aziz. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Yunus, Mahmud. *Terjemah Qur'an Karim*. Bandung: Alma'arif, 1977.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an* terj. Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 2005.
- _____. *Everyday Life, Qur'an in* dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- <http://grelovejogja.wordpress.com/2008/04/28/perda-syariah-di-sumatera-barat/>
- <http://indonesia.faithfreedom.org/forum/padang-wajib-jilbab-bagi-semua-non-muslim-t24485/>

