



**KONTEKSTUALISASI *JILBĀB* DAN *KHIMĀR* PERSPEKTIF
HERMENEUTIKA GADAMER**

<https://doi.org/10.53649/at-tahfidz.v5i2.671>

M. Badruz Zaman^{1*)}

¹UIN Walisongo Semarang

Email: 1badruzys17@gmail.com

Abstract

Discussions about the ideal use of the jilbab, hijab, or headscarf, still generate a lot of debate in society. Even women often become victims of bullying and discrimination, whether they already wear the hijab or not. How exactly the meaning of hijab and khimār contained in the Qur'an becomes an interesting question. This article discusses the application of Gadamerian hermeneutics to the Quran combined with the classical theory of ulūm al-Qur'ān. The article analyzes how Gadamer's fusions of horizons (dialogue between text and interpreter) is applied to the verses about jilbāb (Q.S. al-Ahzāb[33]: 59) and khimār (Q.S. an-Nūr[24]: 31). The purpose is to find out how meaningful the jilbāb and khimār are. The author uses descriptive analytical library research as a methodical step by referring to the primary source is the Qur'an and Gadamer's theories book. The results of this study show that the deepest meaning of jilbāb and khimār is protective-preventive action and protection of women's dignity. The debated forms of jilbāb and khimār are cultural products that are adapted to the value of modesty and based on faith. However, it would be better to take the opinion that comes out of the debate.

Keywords *Jilbāb, Khimār, Hans-Georg Gadamer, Hermeneutika al-Qur'an.*

Abstrak

Diskusi tentang penggunaan ideal jilbab, hijab, ataupun kerudung, masih menuai banyak perdebatan di masyarakat. Bahkan perempuan kerap menjadi korban perundungan dan diskriminasi, baik yang sudah mengenakan jilbab ataupun tidak mengenakannya. Bagaimana sebenarnya makna jilbab dan khimār yang terkandung di dalam al-Qur'an menjadi satu pertanyaan menarik. Artikel ini mendiskusikan aplikasi hermeneutika Gadamerian terhadap al-Qur'an yang dipadukan dengan teori klasik ulūm al-Qur'ān. Artikel ini menganalisis bagaimana penerapan dialog antara teks dengan penafsir (*fusions of horizons*) dari Gadamer pada ayat tentang *jilbāb* (Q.S. al-Ahzāb[33]: 59) dan *khimār* (Q.S. an-Nūr[24]: 31). Tujuannya untuk mengetahui bagaimana *meaningful sense* (makna terdalam) dari *jilbāb* dan *khimār*. Penulis menggunakan studi kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif analitis sebagai langkah metodenya dengan mengacu sumber primernya adalah al-Qur'an dan buku teori-teori Gadamer. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa makna terdalam *jilbāb* dan *khimār* adalah tindakan protektif-preventif dan perlindungan terhadap martabat perempuan. Mengenai bentuk *jilbāb* dan *khimār* yang menuai perdebatan adalah produk budaya yang disesuaikan dengan nilai kesopanan dan dilandasi keimanan. Akan tetapi, alangkah lebih baiknya untuk mengambil pendapat yang keluar dari perdebatan.

Kata kunci: *Jilbāb, Khimār, Hans-Georg Gadamer, Hermeneutika al-Qur'an.*



A. PENDAHULUAN

Fenomena penggunaan *jilbāb* atau kerudung yang belakangan terjadi cukup menarik. Di Arab Saudi, tempat lahirnya Islam (yang dibawa Nabi Muhammad Saw.) pemerintah justru memberikan ruang kebebasan terhadap perempuan. Termasuk boleh membuka dan menampakkan rambut kepalanya. Sementara di beberapa negara Eropa, masih terjadi diskriminasi terhadap perempuan muslim yang mengenakan *hijāb*. Laporan survei Badan Hak Asasi Fundamental Eropa tahun 2017, sekitar 40% wanita yang mengenakan *jilbāb* atau *niqāb* di tempat umum merasa diskriminasi ketika melamar pekerjaan. Sementara lebih dari 30% telah mengalami pelecehan, seringnya melalui komentar negatif yang menyinggung (Haasugian, 2017). Di Perancis, 42% umat Islam di Perancis melaporkan merasa didiskriminasi, dan jumlah tersebut melonjak hingga 60% bagi perempuan yang mengenakan jilbab. Lebih dari sepertiga mengatakan bahwa masalah ini terjadi dalam 5 tahun terakhir (Dille, 2023). Berbeda dengan Indonesia, yang belakangan terjadi adalah kasus pemaksaan penggunaan jilbab oleh sejumlah oknum pengajar (guru) kepada muridnya. Contoh kasus di Indonesia yang belum lama terjadi adalah pencukuran rambut yang masih tampak dari luar kerudung siswi kelas IX di SMP Negeri 1 Sidodadi, Lamongan, Jawa Timur. Lies Marcoes menanggapi kasus pencukuran rambut terhadap belasan siswa disebabkan adanya politik identitas keagamaan dan relasi kuasa yang kemudian dikuatkan dengan peraturan pemerintah yang diskriminatif (Natsir, 2023).

Penggunaan pakaian khususnya di kalangan perempuan muslim, dewasa ini, tidak sekadar berasal dari dogma agama, yang artinya aturan normatif yang berlaku dari agama tertentu. Lebih dari itu, telah masuk adanya ekspresi atas gaya hidup (*lifestyle*) (Lutfiah et al., 2021). Salah satu yang semakin tren dengan berbagai bentuknya adalah *jilbāb*. Pandangan umum masyarakat Indonesia menyatakan bahwa *jilbāb* identik dengan kerudung. Belakangan mencuat istilah *hijāb*, di mana sebagian kalangan menambahkan kata *syar'i* di belakang kata *hijāb* dan *jilbāb* (Faizin et al., 2022). Meski demikian, ada istilah *khimar* yang masih asing di lisan masyarakat karena lebih populer dengan istilah kerudung (Umar, 1996). Fenomena ini muncul karena perspektif dan pemaknaan terhadap *jilbāb* yang masih kabur.

Studi tentang pemaknaan *jilbāb* ataupun *khimār* telah banyak dilakukan. Meski begitu, perbedaan penggunaan pendekatan (*approach*) akan memengaruhi hasil dari penelitian. Seperti penelitian dari Nur Faizin dkk. yang menampilkan istilah *hijāb dan jilbāb syar'i* merupakan hasil reinterpretasi masyarakat Indonesia yang berhubungan dengan kondisi sosial-budaya dan politik.



Penelitian tersebut menggunakan teori tafsir kontekstual dari Abdullah Saeed (Faizin et al., 2022). Robikah (Robikah, 2020) melakukan studi tentang *jilbāb* menggunakan pendekatan *ma'na cum maghza*. Ia menyimpulkan penggunaan *jilbāb* tidak sekadar untuk menutup aurat secara fisik namun juga non-fisik. Implikasinya, penutupan aurat non-fisik pun dapat dilakukan oleh perempuan maupun laki-laki. Muhammad Islam melakukan studi kritik terhadap Karen Armstrong dan Lesley Hazleton yang mengomentari *hijāb*. Hasilnya menunjukkan bahwa *hijāb* dan *niqāb* adalah sarana yang efektif untuk mencegah kekerasan dan pelecehan seksual di masyarakat dan aturannya ditujukan untuk melindungi kesucian dan kehormatan wanita dan tidak dimaksudkan untuk memenjarakan mereka (Islam et al., 2022).

Beberapa penelitian di atas, belum ada yang menggunakan pendekatan hermeneutika Gadamer sebagai pisau analisisnya. Termasuk yang didiskusikan penulis dalam artikel ini adalah penambahan sekilas kajian ilmu al-Qur'an, seperti *asbāb an-nuzūl* dan makna bahasa. Penulis menggunakan pendekatan hermeneutika Hans-Georg Gadamer (1900-2002 M) karena cukup banyak memberikan pandangan tentang pemaknaan teks. Ia merupakan salah satu murid dari Heidegger, yang oleh Budi Hardiman, mengutip Jean Grondin dalam *Einführung zu Gadamer*, perjumpaan keduanya tidak sebatas hubungan akademis (Hardiman, 2015). Salah satu *magnum opus* Gadamer, yang diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa adalah *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode) (Dostal, 2000). Studi ini mengeksplorasi makna kontekstual dua ayat tentang *jilbāb* dan *khimār*, yaitu Q.S. an-Nūr[24]: 31 dan Q.S. al-Aḥzāb[33]: 59 menggunakan hermeneutika Gadamer dan dielaborasi dengan ilmu al-Qur'an klasik serta kajian historis. Penulis merumuskan dua pertanyaan dalam artikel ini, yaitu; bagaimana medan makna ayat Q.S. an-Nūr[24]: 31 dan Q.S. al-Aḥzāb[33]: 59, dan kontekstualisasi hermeneutika Gadamer dari dua ayat tersebut.

B. METODE PENELITIAN (Times New Roman 12, cetak tebal dan kapital)

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan studi kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif-analitis, bertujuan untuk mengeksplorasi pemaknaan kontekstual *jilbāb* dan *khimār* dengan menggunakan hermeneutika Hans G. Gadamer. Penulis menggunakan sumber data primer al-Qur'an yang fokus pada dua ayat tentang *jilbāb* dan *khimār*. Kemudian data tentang hermeneutika Gadamer baik buku, artikel jurnal atau yang lainnya, yang memiliki relevansi dengan fokus kajian. Penulis menggunakan metode dari Miles dan Haberman untuk menganalisis data, yaitu *data collection*, *data reduction*, *data display*, dan *conclusions*



(Fadli, 2021; Miles et al., 2014). Langkah-langkahnya, pertama, mengidentifikasi masalah secara jelas. Kedua, penulis mengumpulkan berbagai sumber data tentang penafsiran *jilbāb* dan *khimār* dan berbagai hal yang ada di dalam (*dirāsah mā fi an-nās*) dan yang mengitari (*dirāsah mā haula an-nās*) terkait *jilbāb* dan *khimār*. Setelah menginventarisasi berbagai data, langkah ketiga, penulis mereduksinya menjadi gagasan yang langsung fokus pada kajian. Tahap keempat, menyajikannya dalam sebuah hasil dan analisis terhadap teori Gadamer sekaligus *ulūm al-Qur'an* kontekstualisasi makna Q.S. an-Nūr[24]: 31 dan Q.S. al-Aḥzāb[33]: 59. Sehingga, ditemukan catatan-catatan tambahan dalam pengembangan penafsiran yang memadukan teori Islam klasik dan Gadamerian.

C. HASIL DAN ANALISIS

INTISARI HERMENEUTIKA GADAMER

Hans-Georg Gadamer, filosof Jerman yang lahir di Marsburg, Heseen, pada 11 Februari 1990 (Hardiman, 2015). Ia merupakan salah satu tokoh yang berpengaruh cukup besar dalam pengembangan hermeneutika di Barat, termasuk dalam kajian studi Islam. Titik tolak hermeneutika Gadamer berangkat dari filsafat Heidegger tentang keberadaan (*dasein*) dan keberadaan di sana (*das sein*). Manusia, dalam perspektif Heidegger, tidak hanya hidup pada saat ini (*present*), mereka selalu hidup di masa lalu untuk menatap masa depan. Manusia berada di masa sekarang, masa lalu, dan masa depan pada saat yang bersamaan (Supena, 2012). Masa kini diisi dengan kegiatan yang bertujuan merancang masa depan dengan berbagai kemungkinan, dan dalam kegiatan ini ia berangkat dari masa lalu dengan yang pernah dialaminya. Masa lalu juga menentukan keberadaan manusia. Maka, pemahaman (*verstehen*) dalam pengertian ini, yaitu mengintegrasikan kemungkinan-kemungkinan masa depan dan hakikat keberadaan manusia sebagai makhluk masa lalu dan masa kini. Atas dasar ini, pemahaman (*verstehen*), bagi Heidegger adalah kemampuan menangkap berbagai kemungkinan dalam gerak eksistensi manusia. Pemahaman adalah cara eksistensi manusia di dunia, karena struktur eksistensial *dasein*-lah yang memungkinkan terwujudnya pemahaman empiris dan sekaligus realisasi segala bentuk pengetahuan (W. M., 2008). Pokok hermeneutika dari Gadamer, dapat terangkum dalam empat sub-bahasan, sebagai berikut:

a. Signifikansi Bahasa untuk Memahami Teks

Gadamer mengangkat nilai hermeneutika dari teori dan metode penafsiran menjadi aktivitas refleksi filosofis yang erat kaitannya dengan pertanyaan ontologis, bahasa dan sejarah



setiap pengucapan *dassein* sebagai sebuah bahasa. Menurut Gadamer, hermeneutika adalah upaya filosofis untuk menjelaskan pemahaman sebagai suatu proses ontologis (eksistensi) yang melekat pada diri manusia, di mana bahasa merupakan artikulasi keberadaan tersebut. Menurut Gadamer, pemahaman bukanlah proses subjektif yang terjadi pada manusia ketika berinteraksi dengan objek. Oleh karena itu pemahaman bukan sekadar objektifikasi. Pemahaman adalah suatu cara hidup atau cara hidup yang terjadi akibat kontak manusia dengan benda-benda di luar dirinya. Karena keberadaan manusia mempunyai ciri kebahasaan dan bahasa itu sendiri membawa sejarah manusia dalam ruang dan waktu tertentu, maka hermeneutika tentu saja merupakan kegiatan filosofis yang melibatkan pemikiran tentang hubungan antara bahasa dan *das sein* (W. M., 2008)

Bagi Gadamer, bahasa adalah waktu, keberadaan manusia, dan kebenaran. Penguasaan suatu bahasa dan rangkaian pengalaman serta tradisi yang *genuine* merupakan persyaratan mendasar untuk mengungkap yang ontologis. Bahasa bukan sekedar alat untuk digunakan tetapi juga sesuatu yang penafsir bangun untuk berkomunikasi dan membedakan (Howard, 2001). Bahasa muncul sebagai variasi logika pengalaman (pengalaman historis, supranatural/spiritual) (Gadamer, 1975). Jika penafsir ingin mencapai kemampuan memahami atau menafsirkan, sehingga dapat dibangun dialog atau dialektika antara penafsir dan teks, maka harus ada prasyaratnya. Bahasa merupakan cerminan menyeluruh tentang bagaimana orang memahami dunia dan bentuk-bentuk pengungkapan pemahamannya (Gadamer, 1977).

Menurut Gadamer, bahasa mempunyai struktur spekulatif intrinsik. Bahasa selalu terbuka, terus bergerak, berubah dan pada akhirnya menghasilkan sesuatu yang dapat dipahami. Keseluruhan interpretasi adalah fakta spekulatif. Oleh karena itu, hermeneutika harus memandang semua keyakinan dogmatis dalam pengertiannya yang terbatas, seperti halnya filsafat kritis memandang dogmatisme pengalaman. Penafsiran teks bukanlah pengenalan yang pasif melainkan interaksi dialektis dengan teks, bukan penyerapan makna yang hampa melainkan hasil kreasi baru, peristiwa baru dalam pemahaman (R. E. Palmer, 2005). Spekulasi mencakup semua gerakan, penanggungan, dan sikap keterbukaan yang menginginkan aliran kemungkinan hubungan baru untuk didiskusikan dengan penafsir dan mengarah pada pemahaman.

Berkat manusia dan teks (yang ada melalui bahasa), dimungkinkan terciptanya kesamaan cakrawala dalam kehidupan sosial. Cakrawala bersama ini disebut dengan horizon terpadu (*Horizonverschmelzung*). Kebudayaan terbentuk berkat adanya cakrawala satu sama lain melalui



sarana yang disebut bahasa. Berangkat dari hal tersebut, Gadamer kemudian menawarkan konsep Sejarah Efektif (*Wirkungsgeschichtliches*).

b. Sejarah Efektif (*Wirkungsgeschichtliches*)

Gadamer menyatakan adanya tiga dimensi waktu pada proses memahami, yaitu masa lalu, masa kini, dan masa depan (Supena, 2014). Masa lalu, tempat teks itu dibuat dan muncul, dan pada saat itu teks itu bukan milik pengarang melainkan milik semua orang. Masa lalu bukan sekadar kumpulan fakta yang bisa dijadikan sebagai objek kesadaran, melainkan sebuah aliran dinamis saat manusia melakukan aktivitas dan partisipasi dalam segala proses pemahaman (R. Palmer, 1969). *Present* (saat ini) melibatkan sekelompok penafsir (interpreter) yang telah memiliki pandangan sebelumnya (*prasangka*), yang menjalin dialog dengan masa sebelumnya sehingga muncul penafsiran sesuai dengan konteks penafsir. Sementara *future* (masa depan) mengandung nuansa segar dan baru yang diperoleh secara produktif dan dialogis dari subjek dan objek hermeneutika.

Penafsir selalu berada dalam suatu situasi dan menjelaskannya adalah tugas yang tidak pernah berakhir. Hal ini juga berlaku pada situasi hermeneutik, yaitu situasi di mana penafsir berada dalam tradisi yang coba dipahami. Penjelasan mengenai situasi ini –cerminan sejarah yang efektif– tidak akan pernah dapat dicapai sepenuhnya. Namun hal ini tidak dapat diselesaikan bukan karena kurangnya refleksi, melainkan karena sifat sejarah yang penafsir miliki. Secara historis, hal ini berarti bahwa pengetahuan tentang diri sendiri tidak akan pernah lengkap (Gadamer, 1975).

Gadamer mengungkapkan, setiap penafsir harus lebih dulu memahami, baik dalam keadaan sadar ataupun tidak, bahwa pemahaman yang diperoleh adalah karena ada keterlibatan sejarah (Syamsuddin, 2017). Maksud sejarah di sini adalah situasi yang mengitari penafsir yang memengaruhi pemahamannya. Hal ini bisa berupa tradisi, kultur, maupun pengalaman hidupnya. Sehingga sebuah pemahaman tidak bisa terhindarkan dari bagaimana manusia penafsir) berada ‘melalui’ dan dalam ‘tradisi’ (Puspoprodo, 2004). Situasi saat penafsir berada adalah adanya pengaruh bahasa (sebagai bagian dari tradisi) dan dalam tradisi itu sendiri. Dapat dipahami, konsep sejarah-efektif (*effective-historical consciousness*) menjadi basis terjadinya suatu relasi antara teks dan penafsir untuk menuju peleburan cakrawala. Gadamer menyebutkan bahwa pemahaman dapat dilakukan justru karena obyek yang hendak dipahami dan seorang interpreter bukan dua hal yang saling terasing. Keduanya merupakan bagian dari suatu tradisi dan sejarah



yang terbentuk dalam kontinuitas.

c. Pra-pemahaman (*Vorverstandnis*)

Bagaimana cara penafsir memahami dan mendapatkan pengetahuan tentang realitas? Wawasan penting yang dilahirkan oleh Heidegger dan Gadamer adalah tentang pengembangan pengetahuan bersamaan dengan kebutuhan adanya pemahaman sebelumnya (pra-pemahaman) tentang fenomena yang sedang dibahas (Alvesson & Sandberg, 2022). Pemikiran Heidegger terkait pemahaman bermula dari penggambaran dan imajinasi pemikiran. Hal ini diisitilahkan oleh Gadamer sebagai kerja prasangka subjek. Subjek mendapatkan ruang untuk berprasangka terhadap teks dan sejarah di dalamnya. Pada gilirannya, melalui prasangka subjek inilah didialogkan dengan objeknya yaitu sejarah itu sendiri (Bleicher, 2007).

Perlunya pra-pemahaman berarti bahwa pengembangan pengetahuan tidak bersifat linear -tidak bermula dari awal atas suatu fenomena-. Akan tetapi, bersifat *sirkular*. Artinya ada fakta bahwa pemahaman awal penafsir tentang sesuatu yang sedang diselidiki memberikan pemahaman 'baru' setelah diperkaya dengan penyelidikan lebih lanjut. Hal ini menandakan bahwa pemahaman akan terus berlanjut -tidak pernah selesai- dan pada gilirannya selalu menjadi bahan penyelidikan (Gadamer, 1960). Gadamer mengatakan:

Jauh sebelum kita memahami diri kita sendiri melalui proses pemeriksaan diri (refleksivitas), kita sudah memahami diri kita sendiri dengan cara yang sudah jelas dalam keluarga, masyarakat, dan negara tempat kita hidup. Kesadaran diri individu hanyalah sebuah kerlipan dalam jalur yang tertutup kehidupan bersejarah. Itulah sebabnya mengapa prasangka-prasangka individu jauh lebih penting daripada penilaiannya terhadap sejarah keberadaannya (Gadamer, 1960, p. 281).

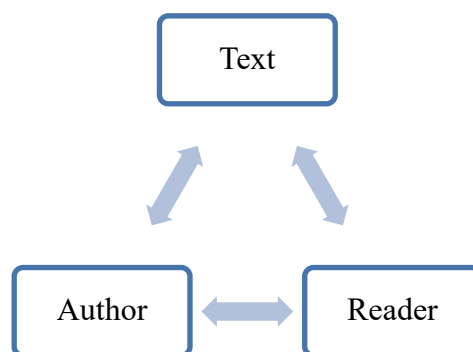
Gadamer mendorong para penafsir agar menyadari bahwa prasangka dapat menjadi sesuatu yang positif bagi pengembangan pengetahuan -menemukan makna baru- dan sangat mungkin terjadi (Alvesson & Sandberg, 2022; Gjesdal, 2019). Demikian karena prasangka telah mengembangkan pengetahuan menjadi 'mungkin' sejak awal. Meminjam istilah dari Malpas (Malpas, 2003), alih-alih menutupi diri, pra-pemahaman penafsir justru membuka dirinya atas sesuatu yang harus dipahami. Oleh karenanya, prasangka atau pra-pemahaman tidak sekadar potensi kerugian, tetapi juga aset signifikan dalam memproduksi makna. Pra-pemahaman harus bersifat terbuka (Alvesson & Sandberg, 2022; Syamsuddin, 2017). Hal ini karena prasangka awal dapat menjadi salah satu sumber bias, misalnya stereotip gender, diskriminasi ras, keberpihakan, dan prasangka negatif lainnya yang menghambat pemahaman baru yang valid dan dapat

diandalkan melalui manajemen data yang ketat.

d. Fuzion of Horizon (*Horizontverschmelzung*)

Setelah penafsir mendapatkan pra-pemahamannya, yang sudah melalui rehabilitasi, selanjutnya penafsir perlu menyadari adanya diskusi atau *fusion of horizon*. Maksud asimilasi horiso di sini yakni adanya penggabungan antara horizon teks (cakrawala pengetahuan) dan horizon pembaca (cakrawala pembaca) (Syamsuddin, 2017). Proses penggabungan cakrawala dilakukan dengan cara melihat prinsip-prinsip yang bekerja dalam sebuah teks dan makna yang lebih dalam. Akan tetapi hal ini tidak terpisah dari keadaan historis asal teks tersebut. Tentu saja, penafsir terlibat dalam sebuah teks historis dari sudut pandanganya (cakrawala pembaca). Perpaduan horizon teks tidak hanya terdiri dari titik temu di tengah, akan tetapi ada penemuan makna baru, pesan yang baru dan tetap berpijak pada teks tersebut (Knotts, 2014). Dua horizon ini, bagi Gadamer wajib dikomunikasikan untuk mengatasi ketegangan di antara keduanya (*the tension between the horizons of the text and the reader is dissolved*) (Gadamer, 1986).

Gadamer, dalam hal ini membiarkan teks berbicara atau memberikan cakrawalanya dan seorang penafsir yang juga memiliki pengetahuan awal tentang teks harus bersifat terbuka sehingga terjadi dialog antarhorizon (Gadamer, 1960). Interaksi ini yang kemudian disebut dengan lingkaran hermeneutik (*hermeneutischer zirkel*).



Gambar 1. Lingkaran Hermeneutik

Diagram di atas menunjukkan bahwa horizon pembaca (*reader*) hanya sebagai titik pijak (*standpunkt*) yang sifatnya adalah sebuah pendapat atau kemungkinan bahwa teks berbicara tentang suatu informasi. Pijakan pembaca tidak boleh memaksakan sebuah teks agar sesuai apa yang dipahaminya. Akan tetapi, titik pijak ini digunakan untuk membantu dalam proses

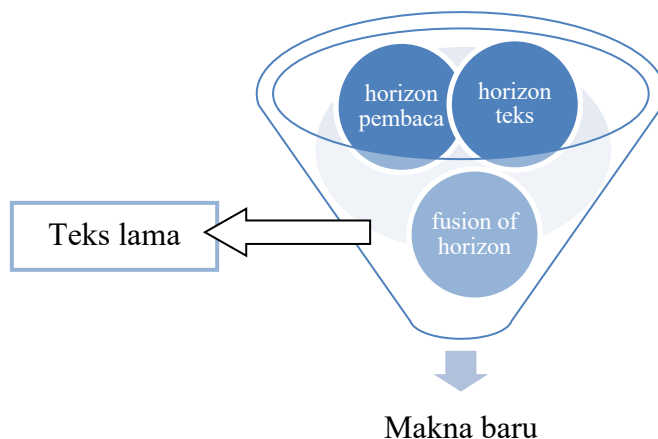
memahami sebuah teks, apa yang ada dalam teks yang dimaksud oleh pengarang (*author*). Pertemuan antara subjektivitas penafsir dengan objektivitas teks, lebih diunggulkan makna objektifnya teks (Gadamer, 1960).

KONTEKSTUALISASI JILBĀB DAN KHMĀR: APLIKASI HERMENEUTIKA GADAMER

Tugas penafsir berikutnya, setelah menemukan dan mendiskusikan horizonnya dengan horizon teks adalah melakukan penerapan (*application/anwendung*) yang dapat dipraktikkan (relevan) dengan masa kini. Rentang waktu kemunculan teks yang memiliki kondisi yang berbeda dengan saat ini, bagaimana upaya melakukan penerapannya? Dalam hal ini, Gadamer mengatakan:

...informasi (makna) 'yang lahir dari teks' bukanlah yang orisinal dimaksud oleh pengarang. Lebih dari itu, apa yang benar-benar dikehendakinya. Ini menandakan apa yang ingin dimaksud pengarang kepadaku seandainya aku berada di interlokutor yang sesungguhnya. Makna di sini adalah suatu perintah penafsiran, sehingga teks harus diikuti menurut *menaningfulsense* (makna terdalam) -bukan makna literal teks-. Oleh karenanya, harus kita katakana bahwa teks bukan objek yang sebenarnya, tetapi sebuah fase menuju peristiwa komunikatif (*communicative event*) (Gadamer, 1986, pp. 393–394).

Berdasarkan keterangan Gadamer tentang 'penerapan' tersebut, penulis mencoba mengaplikasikannya pada ayat tentang *jilbāb* (al-Ahzāb[33]: 59) dan *khimār* (Q.S. an-Nūr[24]: 31).



Gambar 2. Diagram Produksi Makna terhadap Teks

- a. Horizon Penafsir (*World of The Reader*)



Horizon penafsir (pembaca) yang dimaksud, meliputi; pertama, situasi tertentu seorang penafsir yang dapat memberikan pengaruh atas pemahamannya terhadap teks. Situasi yang demikian dalam istilah Gadamarian disebut sejarah efektif (*Wirkungsgeschichte*). Kedua, pra-pemahaman (*Vorverständnis*), yakni prasangka awal atau pemahaman awal penafsir yang masih perlu direhabilitasi.

Pandangan umum para pembaca (*world view of readers*) tentang pakaian perempuan muslim yang dilekatkan pada kepala, lebih populer menggunakan istilah jilbab dan hijab, yang biasanya mengarah pada konotasi kerudung. Sementara istilah *khimār* jarang sekali disebut dalam lisan penulis dan lingkungan sekitar penulis. *Jilbāb* yang ada dalam pemahaman penulis adalah kerudung atau kain panjang yang digunakan di atas kepala dan menjulur ke bawah. Biasanya tidak diikat atau dikaitkan dengan peniti, melainkan dibiarkan menjulur atau ditekuk kedua ujungnya ke dua bahu. Ada pula yang model instan, kerudung longgar sampai ke bagian kaki, lebih dikenal dengan hijab syar'i. Sementara *khimār* adalah kerudung segi empat yang dilipat membentuk segitiga dan dikenakan ke kepala lalu dikaitkan menggunakan peniti untuk menutup bagian dada. Cara penggunaan ini bisa dijumpai di kalangan santri putri di pondok pesantren. Dewasa ini, modelnya beragam. Ada yang instan, pasmina, dan bentuk lainnya.

Adapun pra-pemahaman (*pre-understanding*) penulis pada Q.S. al-Ahzāb[33]: 59 adalah sebuah perintah dari Allah melalui Nabi Muhammad yang ditujukan kepada para istri Nabi, gadis, dan perempuan yang sudah menikah untuk menutup bagian-bagian tubuh mereka agar dapat dikenali daripada perempuan lain pada masa itu, baik perempuan non-muslim ataupun budak perempuan. Pemberian tanda pembeda ini menjadi penting dan memiliki makna keberpihakan terhadap perempuan yang pada waktu itu, bangsa Arab masih patriarki. Kehidupan perempuan sebelum kedatangan Islam (masa Nabi Saw.) sangat dibatasi. Perempuan seperti barang dagangan. Dalam Surah an-Nahl[16]: 58-59, al-Qur'an menjelaskan orang-orang Arab non-muslim merasa menyesal ketika mendapatkan keturunan anak perempuan hingga membunuh anak perempuannya hidup-hidup. Hal yang sama ditemukan di peradaban Cina, Yunani, Babilonia, Mesir, dan India. (Adinugraha et al., 2018). Tujuan pentingnya adalah untuk melindungi kaum perempuan (muslim khususnya) ketika di ruang publik atau dapat diakses orang lain. Sehingga, *jilbāb* pada ayat ini dimaksudkan untuk memberikan proteksi kepada perempuan dari pelecehan seksual, misalnya. Sementara al-Qur'an memberi contoh medianya dengan *jilbāb* yang menutupi bagian tubuhnya.



Ayat kedua bicara tentang *khimār*, yakni pada Q.S. an-Nūr[24]: 31. Penulis mempunyai pandangan awal pada ayat ini, terlihat bahwa subjek yang dikenakan hukum menggunakan lafaz *mu'mināt* (mewakili seluruh perempuan muslim) tentang etika sosial perempuan (beriman). Ada enam perintah yang disebutkan, yaitu; a) menjaga pandangan, b) menjaga kemaluan, c) menutup auratnya kecuali terhadap orang-orang tertentu yang dibolehkan melihat, d) menjulurkan kain untuk menutup bagian dada, e) tidak menampakkan perhiasan yang ada di bagian aurat dan e) bertobat. Pada makna *khimār*, yaitu pada frasa *وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَىٰ جُنُوبِهِنَّ* yang merupakan bentuk perintah untuk perempuan beriman agar menjulurkan *khimār* (jamak: *khumur*) agar menutup bagian dada (*jaib*).

Kata *jaib* (jamak *juyūb*) berasal dari kata *jayaba* seperti dalam perkataan *jabtu al-qamīsa*, artinya aku melubangi bagian saku baju atau aku membuat saku pada baju. Kata *jayaba* berasal dari kata jawaban yang memiliki arti dasar “lubang yang terletak pada sesuatu”. Istilah *al-juyūb* pada tubuh perempuan memiliki dua tingkatan sekaligus sebuah lubang yang secara rinci berupa: bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan pantat. Oleh karenanya, Allah memerintahkan perempuan muslimah untuk menutupi semua bagian yang dinamakan dengan *al-juyūb* yaitu perhiasan yang tersembunyi secara fisik serta melarang perempuan tersebut untuk memperlihatkannya (Khikmatiar, 2019; Syahrur, 2015).

Beberapa perintah yang disebutkan dalam ayat ini adalah untuk menjaga kehormatan perempuan. Sehingga, untuk masa depan, dalam horizon penafsir di sini, ada pesan al-Qur'an tentang keberpihakan kepada perempuan (dalam ayat ini yang beriman). Sehingga, al-Qur'an mewanti-wanti agar mereka menjaga dirinya secara lahir (fisik). Adapun pada frasa ‘*إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا*’ (kecuali sesuatu yang biasa tampak) menurut pra-pemahaman penulis bersifat lokal (sesuai adat kebiasaan daerah di mana ayat ini turun). Akan tetapi, tetap merujuk pada semangat nilai al-Qur'an, yakni perlindungan terhadap perempuan.

b. Horizon Teks

Horison teks (*weltanshaung* - cakrawala pengetahuan), dapat dipahami melalui dua aspek, yaitu sesuatu yang ada di dalam teks (*dirāsah mā fī al-nāṣṣ*) dan sesuatu yang mengitari teks (*dirāsah mā ḥaula al-nāṣṣ*). Pertama, sesuatu yang ada di dalam teks, berarti mengkaji teks dari aspek kebahasaan dan makna lahirnya. Di sinilah kemudian penggunaan teori Gadamer



digunakan, di mana bahasa sebagai loncatan untuk memahami teks. Bahasa merupakan produk dari budaya dan tradisi yang menentukannya. Kedua, pada tataran hal-hal yang ada di sekitar teks, dapat dilakukan dengan pendekatan historis. Pendekatan historis terbagi dalam bentuk mikro (*asbāb al-nuzūl*) dan makro (kondisi bangsa Arab secara umum ketika masa pewahyuan).

1) Pendekatan Bahasa

Kajian bahasa pada kedua ayat tersebut, dimulai dengan memahami kata kunci tema yang dikaji dalam artikel ini, yaitu *jilbāb* dan *khimār*. Lafaz *jalābīb* jamak dari kata *jilbāb* disebutkan dalam Q.S. al-Ahzāb[33]: 59. Kata *jilbāb* berasal dari kata جَلْبَابٌ - يُجَلْبَبُ - جَلْبَابٌ artinya memakai *jilbāb* (baju atau pakaian yang luas, longgar) (Ma'luf, 2002). Ibnu Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* mengatakan bahwa jilbab berarti selendang, atau pakaian lebar yang dipakai wanita untuk menutupi kepala, dada, dan bagian belakang tubuhnya (Ibnu Manẓūr, 1994). Sementara menurut Nasaruddin Umar, Jilbab berasal dari kata *jalaba* berarti menghimpun dan membawa. Jilbab pada masa Nabi ialah pakaian luar yang menutupi segenap anggota badan dari kepala hingga kaki perempuan dewasa. Jilbab dalam arti penutup kepala hanya dikenal di Indonesia (Robikhah, 2020; Umar, 2014a).

Adapun *khumur* adalah bentuk jamak dari *khimār* terdapat pada Q.S. an-Nūr[24]: 31. Secara etimologis, *khimār* berasal dari kata *khamara-yakhmuru* yang berarti satara (penutup atau kerudung), bentuk jamaknya adalah *akhmirah* yang berarti sesuatu yang dikenakan di kepala perempuan) (Ma'luf, 2002). Demikian pula dalam *Lisān al-'Arab* disebutkan bahwa *khimār* adalah kerudung yang menutupi separuh dari pakaian perempuan) (Ibnu Manẓūr, 1994). Dari sini, *khimār* merupakan penutup kepala (kain) yang kemudian dalam teks ayatnya untuk dijulurkan sampai ke dada (*jaib*).

Al-Qur'an membedakan *jilbāb* dan *khimār* pada penempatan yang dikenakan. Penggunaan *khimār* lebih spesifik di atas (menutupi) dada yang kata perintahnya menggunakan huruf *lām al-amr* (menunjukkan perintah) dalam *fi'il muḍāri'* berupa *yaḍribu* (dari *ḍaraba*) yang dalam hal ini diartikan dengan menutupi. Sementara *jilbāb* pemakaiannya umum pada bagian tubuh perempuan dengan menggunakan gandingan kata kerja *fi'il muḍāri'* yakni *yudnāna* dari akar kata *danā - yudnā*. Secara bahasa artinya dekat. Namun dalam konteks ayat ini artinya mengenakan (Sidiq, 2012).

2) Pendekatan Historis *Jilbāb* dan *Khimār*

Jauh sebelum masa Islam, *jilbāb* sudah dikenal. *Jilbāb* telah menjadi diskursus dalam **M. Badruz Zaman : Kontesktualisasi *Jilbāb* dan *Khimār* Perspektif Hermeneutika Gadamer**



Code Bilalama (3000 SM), kemudian berlanjut di Code Hammurabi (2000 SM) dan Code Asyiria (1500 SM) (Umar, 2014b). Ketentuan penggunaan jilbab telah di kenal di beberapa kota tua seperti Mesopotamia, Babilonia dan Asyiria, yang mana periodisasi peradaban kota-kota tersebut ada sebelum Islam (Islam lahir sekitar 610 M) (Marinda, 2019). Penggunaan *jilbāb* pada masa pra-Islam lahir dari pandangan manusia (laki-laki) kepada perempuan yang mengalami menstruasi (*menstruasi taboo*). Agama besar Yahudi dan Kristen juga memiliki pandangan sinis pada perempuan haid (menstruasi) dengan menganggapnya sebagai kutukan Tuhan (*devine creation*) untuk Hawa yang telah melanggar. Ketika menstruasi selesai, bangsa Yahudi menggelar tradisi upacara *mikveh* sebagai ritual penyucian diri setelah mengalami masa kotornya hingga diasingkan oleh keluarganya. Kontak antara peradaban Yunani-Persia dan Islam membuat tradisi berjilbab dan pemisahan dua jenis manusia ini semakin memiliki dasar agama (Marinda, 2019). Pada ajaran Islam, *jilbāb* bukan untuk membedakan perempuan haid ataupun tidak. Ayat tentang *jilbāb* dan *khimār* mengarahkan pakaian perempuan bertujuan untuk perlindungan, hukum, etika sosial dan konteks budaya di dalamnya.

Ayat yang bicara tentang perempuan turun pada rentang tahun ketiga sampai ketujuh Hijriah. Tidak terkecuali Q.S. al-Ahzāb[33]: 59 dan Q.S. an-Nūr[24]: 31. Pada rentang waktu itu, merupakan masa kritis bagi komunitas muslim di Madinah. Seperti misalnya terjadi perang Uhud dan umat Islam mengalami kekalahan, lalu disusul dengan beberapa peperangan sporadis lainnya. Situasi di Madinah menjadi tidak aman akibat perang yang berkepanjangan. Sementara kondisi bangsa Arab ketika itu, kelas sosial masih sangat kuat. Di sisi lain, pakaian perempuan hampir terlihat sama antara perempuan merdeka maupun yang tunasusila (budak). Hal ini menjadikannya sulit dibedakan hingga ada perilaku tidak menyenangkan dan gangguan dari kaum laki-laki. Dalam kondisi yang semacam ini, kemudian turun ayat ke-5 Surah al-Ahzāb (Shihab, 2012).

Imam as-Suyuti mengutip dua versi sebab turunnya Q.S. al-Ahzāb[33]: 59. Pertama, ketika itu sudah turun perintah *hijāb* (istri-istri Nabi diberikan ruang privasi), suatu hari Umar ibn al-Khaṭṭāb tidak sengaja melihat Saudah, Istri Nabi Saw. kemudian turunlah ayat ini. Kedua, suatu ketika istri Nabi keluar di malam hari untuk kebutuhan pribadi. Lalu datang sekelompok munafik yang menggodanya. Jawaban mereka, mengira bahwa perempuan tersebut adalah budak (As-Suyuti, 2002). Adapun sebab turunnya Q.S. an-Nūr[24]: 31, masih mengutip dari as-Suyuti, juga terdapat dua pendapat. Pertama, ketika perempuan-perempuan muslim berada di kebun, lalu



Asma bin Martsad menjumpai ada perempuan yang menggunakan pakaian sedikit terbuka dan memperlihatkan perhiasannya, lalu Asma menegurnya. Pendapat kedua, dari Ibnu Jarir, ketika seorang perempuan yang menggunakan gelang kaki mengeluarkan suara dan melewati sekelompok orang laki-laki (As-Suyuti, 2002).

Kedua ayat di atas tidak secara jelas menyebutkan model atau bentuk berpakaian perempuan, yang terlihat hanya *menjulurkan* ke bagian dada. Lebih dari itu, fungsinya untuk melindungi perempuan. Termasuk dalam hadis cara berpakaian perempuan, Nasaruddin Umar yang mengutip al-Asymawi, mengatakan dua hadis yang ada kualitasnya *ahad* yang berasal dari Aisyah tentang perempuan yang sudah berusia *baligh* ada ketentuan cara berpakaian, yaitu selain wajah dan telapak tangan. Menurut Aysmaw, apabila menggunakan dua hadis yang *ahad ini*, akan timbul kontroversi, ada yang *mursal* kalau sanadnya dari Khalid bin Darik karena ia tidak sezaman dengan Aisyah (Umar, 2014b).

c. Fusion of Horizon dan Aplikasinya (*Anwendung*)

Fusi of horizon sebagaimana dijelaskan sebelumnya, adalah penggabungan antara dua horizon. Namun, horizon ini juga bersinggungan dengan rentang waktu, masa lalu, masa kini, dan masa depan. Sehingga, pada penerapannya (*anwendung*) adalah untuk mencari *menaningfullsense* dari apa yang ingin dipahami. Dalam hal ini yakni makna terdalam dari *jilbāb* dan *khimār*. Hasil fusi of horizon setelah didiskusikan dengan horizon teks di antaranya; pada makna *jilbāb* dan *khimār* dalam horizon penafsir ada sedikit perbedaan dengan makna bahasa. Hal ini karena *world view* yang cenderung memaknai *jilbāb* dan *khimār* hampir sama. Perbedaannya, pada *jilbāb* dikenal dengan hijab syar'i. Sementara *khimār* adalah kerudung segitiga biasa. Meski demikian, al-Qur'an tidak secara spesifik menyebutkan bentuk *jilbāb* maupun *khimār*. Karena konteks ketika itu, bangsa Arab telah mengenal keduanya. Hanya saja, ada formulasi untuk menunjukkan etika sosial dan melindungi nilai-nilai kemanusiaan dengan cara menjulurkan (menutupi) ke bagian tubuh yang riskan menjadi objek kekerasan seksual.

Berdasarkan kajian historis makro dan mikro di atas, kedua ayat menunjukkan bahwa ada perlindungan terhadap perempuan yang kala itu kerap terjadi pelecehan dan misoginis. Selain itu, untuk menunjukkan perbedaan perempuan mukmin dengan budak. Penggunaan *jilbāb* sudah dikenal bangsa Arab, namun perlakuan buruk terhadap perempuan masih terjadi. Oleh karenanya, al-Qur'an memberikan jalan keluar dengan melonggarkan pakaiannya, menjaga kehormatannya, tidak menampakkan hal fisik yang tidak wajar.



Diskusi kontekstualisasi makna *jilbāb* dan *khimār* dengan menggunakan perspektif Gadamer yaitu melihat teks atau karya seni terlepas dari penciptanya, sehingga bersifat mandiri. Selain itu, dialog antara teks dengan penafsir yang lebih dulu memiliki pra-pemahaman. Dari sini kemudian memunculkan makna baru. Menurut Gadamer, hermeneutika bukanlah metode, sebagaimana hermeneun sebelumnya, Wilhelm Dilthey dan metodologis bukan sesuatu yang penting untuk menyingkap apa makna yang ada di balik teks (Shihab, 2015). Gadamer masuk pada kelompok hermeneun ontologis yang mengarahkan pada kesadaran baru atas fenomena pemahaman (Hasanah, 2017). Proses pemahaman bagi Gadamer bukan mendekati objeknya, melainkan terjadinya peleburan atau dialektis antara cakrawala teks dan cakrawala pemahaman. Dalam pandangan Sahiron Syamsuddin, apa yang ditawarkan Gadamer dapat memberikan kekuatan untuk metode pemahaman suatu objek tertentu, tidak terkecuali teks tertulis (Syamsuddin, 2017).

Gadamerian cukup kontras dengan tradisi penafsiran di dunia Islam, apalagi dalam memahami teks al-Qur'an. Menceburkan diri sang penafsir saat proses pemahaman -dalam teori Gadamer- banyak dihindari oleh ulama klasik. Misalnya az-Zarkasyī yang mendefinisikan ilmu tafsir dengan ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. guna menjelaskan makna-maknanya, mengambil hukum-hukum dan hikmahnya melalui ilmu gramatikal Arab, *naḥwu*, *ṣarf*, *ilmu al-bayān*, *uṣūl al-fiqh*, *al-qira'āt asbāb al-nuzūl* dan *al-nāsikh al-mansūkhnya* (Az-Zarkasyī, 2006). Melakukan penafsiran dengan pendekatan Gadamerian akan melahirkan penafsiran yang subjektif sesuai kehendak mufasir. Istilah ini kemudian disebut *tafsīr bi al-ra'yi*. Ada perbedaan pendapat boleh atau tidaknya *tafsīr bi al-ra'yi*. Belum lagi terdapat hadis Nabi Saw. yang menyebutkan bahwa, “siapa saja yang menafsirkan al-Qur'an dengan *ra'yi* (dugaannya sendiri) maka hendaklah ia menempati tempat duduknya dari api neraka.” Ditambah syarat menafsirkan al-Qur'an yang di antaranya tidak boleh bersifat subjektif, memiliki niat yang baik dan akidah yang lurus.

Melihat hermeneutika Gadamer, yaitu *Wirkungsgeschichte* (*effective history* atau sejarah efektif), *Vorverständnis* (*pre-understanding* atau pra-pemahaman), *Horizontverschmelzung* (*fusion of horizons* atau dialog antara horizon teks dan horizon pembaca), *Anwendung* (*application* atau penerapan mencari makna terdalam/*meaningfulness*) (Ghozali & Kalsum, 2020). Ada sebuah kesepakatan bersama antara pengarang dan konteks historis teks dengan prasangka penafsir serta kesadarannya seperti tradisi, kepentingan praktis, bahasa, dan budaya.



Kontekstualisasi makna *jilbāb* dan *khimār* akan lebih baik untuk tidak memperdebatkan bentuk atau model yang digunakan perempuan muslim. Kemudian apabila kedua ayat ini memang bersifat perintah, maka perintahnya adalah untuk menghilangkan fitnah. Sebab perempuan muslim kala itu sudah mengenal bahkan mengenakannya. Terlebih bagi istri Nabi yang sudah turun baginya ayat '*hijab*' (ruang privasi/penutup yang tak terakses orang lain). Jauh lebih penting dari bentuk *jilbāb* dan *khimār* adalah keberpihakan pada orang-orang yang menjadi korban kekerasan, pelecehan, juga upaya menjaga martabat kemanusiaan.

Melihat *asbāb al-Nuzūl*, sebagian ulama menggunakan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓi lā bikhuṣūṣi as-sabab* (ibrah atau pelajaran yang diambil adalah keumuman lafaznya bukan kekhususan sebab). Dua ayat tentang *jilbāb* dan *khimār* meskipun memiliki sebab khusus, namun upaya melindungi martabat manusia adalah hal utama. Bahkan kasus seperti yang melatarbelakangi turunnya dua ayat ini masih terjadi sampai hari ini. Oleh karena itu, *menaningfulsense* pada dua ayat ini adalah pakaian yang bernilai sopan guna mengurangi fitnah. Kalau ada pertanyaan, bagaimana kalau sudah sopan tetapi masih ada pelaku yang melakukan tindak pelecehan? Di sinilah kemudian al-Qur'an menyebutkan *gaḍḍ al-baṣar*, tundukkan syahwat dengan menjaga kemaluan. Perintah untuk menjaga pandangan bagi laki-laki dan menjaga kehormatannya juga telah disebutkan di ayat sebelumnya, yakni QS. an-Nūr[24]: 30. Pun subjek yang disebutkan menggunakan kata 'mu'min'. Keimanan yang melandasi perempuan maupun laki-laki akan menjaga nilai kemanusiaannya.

Adapun model *jilbāb* maupun *khimār* juga terjadi perbedaan pendapat. Hal ini juga berangkat dari batas aurat perempuan. Batas aurat perempuan yang dimaksud adalah di luar salat dan dalam ruang publik (bukan dengan mahram). Di sini juga terdapat perbedaan pendapat. Sebagian ulama menyatakan, seluruh bagian tubuh perempuan harus ditutup. Sebagian lagi berpendapat wajah dan telapak tangan boleh terlihat. Pendapat lain, yang terpenting memenuhi standar kesopanan (diterima) secara lokal (adat kebiasaan) (Masruri, 2021).

Berdasar analisis di atas, *jilbāb* merupakan pakaian yang sifatnya longgar untuk menutupi bagian tubuh perempuan. Sementara *khimār* bentuknya lebih kecil pada bagian mulai kepala sampai setengah badan. Di Indonesia, *khimār* berarti kerudung. Penulis menyimpulkan, apabila perempuan sudah menggunakan kaftan (seperti gamis) yang modelnya longgar, maka disempurnakan dengan menggunakan *khimār*. Akan tetapi, apabila *jilbāb* dipahami sebagai hijab syar'i (istilah hari ini) maka tidak perlu menggunakan *khimār*. Karena bagian lekukan tubuhnya



sudah tertutup *jilbāb*nya. Hemat penulis, penafsiran yang demikian menjadi satu harapan (masa depan), agar pemaknaan *jilbāb* maupun *khimār* dapat lebih inklusif dan moderat.

Demikian itu, menurut penulis, adalah pilihan model (bentuk) penggunaan *jilbāb* yang keluar dari *ikhtilāf* (perbedaan pendapat) di antara ulama. Kaidah fikih menyebutkan, *al-khurūj min al-khilāf mustahab* (keluar dari perdebatan itu disunahkan) (As-Subkī, 1991). Redaksi lain, *al-khurūj min al-khilāf mustahab aula wa afḍal* (keluar dari perdebatan lebih utama). Dalam konteks pakaian perempuan mukmin, semua ulama tidak mengingkari apabila yang dikenakan longgar bajunya, menutup bagian rambut dan lehernya.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan analisis ayat *jilbāb* pada Surah al-Ahzab ayat 59 dan *khimār* dalam Surah an-Nur ayat 31, dapat diambil kesimpulan beberapa hal. Pertama, *meaningfulness* dari diperintahkannya perempuan mengenakan *jilbāb* maupun *khimār* adalah bentuk keprihatinan al-Qur'an, tindakan proteksi dan preventif terhadap perempuan (tidak kecuali laki-laki), juga menjaga nilai etika sosial -martabat kemanusiaan- kaum muslim. Kedua, perintah mengenakan *jilbāb* dan *khimār* ketika itu untuk membedakan perempuan merdeka dan budak. Namun dalam konteks hari ini sudah tidak ada lagi sistem perbudakan. Maka, *jilbāb* maupun *khimār* lebih dilekatkan untuk menghindari fitnah. Adapun seperti apa model *jilbāb* atau *khimār* yang digunakan, maka lebih baiknya untuk mengutamakan bagaimana mengatur tatanan sosial yang lebih mengedepankan nilai kemanusiaan dan melihat adat kebiasaan suatu daerah (*illā mā ḡahara minhā*).

Penelitian ini masih cukup subjektif, sehingga perlu dikembangkan dengan pendekatan yang lebih tepat dengan kondisi sosio-kultural. Tema tentang batas aurat dan model berpakaian yang didasarkan dari teks agama masih cukup *debatable*, sehingga, kajiannya masih cukup menarik untuk dilakukan penelitian dengan pembacaan analisis yang segar dan menarik untuk khazanah keislaman yang relevan dengan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

Adinugraha, H. H., Maulana, A. S., & Sartika, M. (2018). Kewenangan dan Kedudukan Perempuan dalam Perspektif Gender: Suatu Analisis Tinjauan Historis. *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender*, 17(1), 42–62.

Alvesson, M., & Sandberg, J. (2022). Pre-understanding: An interpretation-enhancer and horizon-expander in research. *Organization Studies*, 43(3), 395–412.
<https://doi.org/10.1177/0170840621994507>

M. Badruz Zaman : *Kontesktualisasi Jilbāb dan Khimār Perspektif Hermeneutika Gadamer*



-
- As-Subkī, T. ad-D. 'Abd al-W. ibn 'ālī ibn 'Abd al-K. (1991). *Al-Asybah wa an-Nazāir*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- As-Suyuti, J. bin A. A. (2002). *Lubāb an-Nuqūl fī Asbāb an-Nuzūl* (Cet. I). Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah.
- Az-Zarkasyī, B. al-D. M. bin 'Abdillāh. (2006). *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*. Dar al-Hadis.
- Bleicher, J. (2007). *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*. Fajar Pustaka.
- Dille, J. (2023). *Religious Discrimination against Muslims in France*. Ballard Brief. <https://ballardbrief.byu.edu/issue-briefs/religious-discrimination-against-muslims-in-france>
- Dostal, R. J. (2000). Introduction. In R. J. Dostal (Ed.), *The Combridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press.
- Fadli, M. R. (2021). Memahami Desain Metode Penelitian Kualitatif. *Humanika: Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum*, 21(1), 33–54. <https://doi.org/10.21831/hum.v21i1>
- Faizin, N., Thoriquddin, M., Ma'ali, A., & Basid, A. (2022). Fenomena Penggunaan Hijab Syar'i di Indonesia: Analisis Kontekstualisasi Ayat Jilbab Perspektif Teori Penafsiran Abdullah Saeed. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 7(1). <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v7i1.18929>
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer Philosophischen* (Cet. I). J.C.B. Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1975). *Truth and Method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Eds.; Cet. III). Continuum Publishing Group.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Phylosophical Hermeneutik* (David. E. Linge, Ed.). The University of California.
- Gadamer, H.-G. (1986). Text and Interpretation. In B. R. Watcherhauser (Ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany State University of New York Press.
- Ghozali, Moh. A. A., & Kalsum, U. (2020). Mempertimbangkan Hermeneutika Gadamer sebagai Metode Tafsir (Telaah Terhadap Teori Asimilasi Horison). *Dialogia*, 18(1), 205–226.
- Gjesdal, K. (2019). Hermeneutics and the human sciences. In M. N. Forster & K. Gjesdal (Eds.), *The Cambridge companion to hermeneutics* (pp. 354–380). Cambridge University Press.
- Haasugian, M. R. (2017). *Survei: Diskriminasi terhadap Muslim di Eropa Meningkat*. Tempo.Co. <https://dunia.tempo.co/read/911491/survei-diskriminasi-terhadap-muslim-di-eropa-meningkat>
- Hardiman, F. B. (2015). *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Widiantoro, Ed.). PT Kanisius.
- Hasanah, H. (2017). Hermeneutik Ontologis-Dialektis Hans-Georg Gadamer (Produksi Makna Wayang sebagai Metode Dakwah Sunan Kalijogo). *Jurnal At-Taqaddum*, 9(1), 1–33.
- Howard, R. J. (2001). *Hermeneutika: Wacana Analitis, Psikososial, dan Ontologis* (Kusmana & M. S. Nasrullah, Eds.). Nuansa.



- Islam, M., Khan, J., Inayat, S., Haq, A., Ali, S., Muhammad, A., & Jen, S. H. U. (2022). AN ANALYSIS OF SOME CONTEMPORARY ORIENTALISTS' OPINIONS ON THE ISLAMIC HIJAB (VEIL). *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 19(4).
- Khikmatiar, A. (2019). Rekonstruksi Konsep Jilbab Perspektif Muhammad Syahrur (Telaah terhadap Q.S. an-Nur[24]: 31 dan al-Ahzab[33]: 59). *Ilmu Ushuluddin*, 18(2), 140–151.
- Knotts, M. W. (2014). Readers, Texts, and The Fusion of Horizons: Theology and Gadamer's Hermeneutics. *Theologica*, 4(2), 233–246.
- Lutfiah, W., Heryana, E., Fitriani, F., Raihan, R., & Sangaji, R. (2021). Interpretasi Ayat-ayat tentang Jilbab: Studi Perbandingan terhadap Mustafa al-Marāgī dan Hamka. *Jurnal Riset Agama*, 1(3), 170–187. <https://doi.org/10.15575/jra.v1i3.15114>
- Malpas, J. (2003). Hans-Georg Gadamer. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/gadamer/>
- Ma'luf, L. (2002). *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*. Dar al-Masyriq.
- Marinda, L. (2019). Komodifikasi Jilbab dalam Sejarah Peradaban Manusia. *An-Nisa': Jurnal Kajian Perempuan & Keislaman*, 12(2), 240–262.
- Masruri, A. (2021). PANDANGAN ULAMA KLASIK DAN KONTEMPORER TENTANG JILBAB. *Andragogi*, 3(3), 431–447.
- Miles, M. B., Haberman, A. M., & Saldana, J. (2014). *Qualitative Data Analysis a Methods Sourcebook* (Cet. III). SAGE Publications.
- Natsir, L. M. (2023). *Relasi Kuasa dalam Kasus Pemaksaan Jilbab*. Mubadalah.Id Inspirasi Keadilan Relasi. <https://mubadalah.id/relasi-kuasa-dalam-kasus-pemaksaan-jilbab/>
- Palmer, R. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press.
- Palmer, R. E. (2005). *Hermeneutika: Teori Baru Mengenali Interpretasi* (M. Hery & D. Muhammad, Eds.). Pustaka Pelajar.
- Puspoprodo, W. (2004). *Hermeneutika*. Pustaka Setia.
- Robikah, S. (2020). REINTERPRETASI KATA JILBAB DAN KHIMAR DALAM AL-QURAN; PENDEKATAN MA'NA CUM MAGHZA SAHIRON SYAMSUDDIN. *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies*, 1(1). <https://doi.org/10.21154/ijougs.v1i1.2066>
- Robikhah, S. (2020). Reinterpretasi Kata Jilbab dan Khimar dalam al-Quran; Pendekatan Ma'na Cum Maghza Sahiron Syamsuddin. *Ijougs*, 1(1).
- Shihab, M. Q. (2012). *Tafsir al-Misbah*. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2015). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Cet. III). Lentera Hati.
- Sidiq, U. (2012). DISKURSUS MAKNA JILBAB DALAM SURAT AL-AHZAB AYAT 59: Menurut Ibnu Kathir dan M. Quraish Shihab. *Kodifikasia*, 6(1), 161–183.
- Supena, I. (2012). *Bersahabat Dengan Makna Melalui Hermeneutika* (A. Rokhmad, Ed.). Pascasarjana IAIN Walisongo.



-
- Supena, I. (2014). *Hermeneutika Alquran*. PT Ombak Dua.
- Syahrur, M. (2015). *Metodologi Fikih Islam Kontemporer* (S. Syamsuddin, Ed.). Kalimera.
- Syamsuddin, S. (2017). *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Cet. II). Pesantren Nawasea Press.
- Umar, N. (1996). Nasarudin Umar, "Antropologi Jilbab" dalam Ulumul Qur'an. . *Jurnal Kebudayaan Dan Peradaban Ulumul Qur'an*, 6(5).
- Umar, N. (2014a). *Ketika Fikih Membela Perempuan*. PT Elex Media Komputindo.
- Umar, N. (2014b). *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminis*. Quanta.
- W. M., A. H. (2008). *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*. Pusat Bahasa Departemen Nasional

