

Domestikasi Perempuan Salafi: Konstruksi Sosial Perempuan Salafi di Kota Metro Lampung

Khotijah

Institut Agama Islam Negeri Metro
khotijahawa34@gmail.com

Ahmad Madkur

Institut Agama Islam Negeri Metro
ahmadmadzkur@metrouniv.ac.id

In the midst of a current era where gender equality is increasingly echoed, there are salafi groups, especially for women, who try to obey the mainstream. In this way, they even tend to have cultivation of a new way to counter the old culture. In the midst of a negative stigma towards the characteristic of their dress that tends to be closed and restricted by their husbands, many salafi women are able to move forward and do not miss the non-Salafi women in general. This research attempt to reveal the concept of Islamic women social live according to Salafi doctrine in the middle plurality of Metro regency. The findings of this study conclude that the woman do not experience significant social interaction in social aspect. They can even others you as a woman in general. Associated domestication by husbands, they believe that it is basically not the husband's command but more on the shari'a they believe in.

Keywords: social construction, domestication, Salafi women and gender

Abstrak

Di tengah era kini dimana *gender equality* kian digaungkan, terdapat kelompok salafi, khususnya perempuan salafi, yang mencoba untuk tidak mengikuti arus mainstream ini. Bahkan mereka cenderung memupuk dan menumbuhkan sebuah kultur tandingan. Di tengah stigma negatif terhadap ciri khas berpakaian mereka yang cenderung bersifat tertutup dan dibatasi gerakannya oleh para suaminya, ternyata banyak perempuan salafi yang mampu bergerak maju dan tidak ketinggalan dengan perempuan non-Salafi pada umumnya. Penelitian ini berupaya mengungkap bagaimana konsep pergaulan perempuan Islam menurut ajaran Salafi di tengah pluralitas masyarakat kota Metro, proses konstruksi sosial perempuan Salafi dan bagaimana fenomena terjadinya domestikasi oleh suami pada perempuan salafi di kota ini. Temuan penelitian menyimpulkan bahwa pergaulan kemasyarakatan para perempuan salafi tidak mengalami diskriminasi yang berarti. Mereka bahkan dapat bermuamalah layaknya perempuan pada umumnya. Terkait domestikasi oleh para suami, mereka meyakini bahwa itu semua pada dasarnya bukan perintah suami namun lebih pada syari'at yang mereka yakini.

Kata Kunci: konstruksi sosial, domestikasi, perempuan Salafi dan gender

PENDAHULUAN

Perjuangan menempatkan perempuan setara di ranah publik memang tidak mudah (Misiyah, 2006) dan oleh karena itu banyak kalangan memberikan perhatian yang besar untuk hal ini. Berbagai kebijakan yang berpihak kepada wanita dicetuskan (Jamal, 2005) untuk mempromosikan ekualitas gender dan eliminasi diskriminasi gender yang memang merupakan isu global (Edwards, 2009).

Sepanjang sejarah Indonesia, konsep gender dan hubungan peran antara pria dan wanita dalam Islam (Raftari & Bahrami, 2011) dikaitkan dengan gagasan yang silih berganti dan fluktuatif tentang hubungan gender seperti apa yang terbaik diterapkan di dalam konteks ke-Indonesia-an dan ke-Islam-an. Konteks ini mungkin tidak selalu serupa dalam periode sejarah, pengaturan budaya, politik dan ideologis yang berbeda. Akibatnya, gerakan wanita Islam menurut (Qibtiyah, 2009) adalah proses diskursif, sebuah proses yang menghasilkan makna tentang gender, identitas, keperempuanan dan pribadi kolektif.

Dari kalangan organisasi Islam Indonesia (Parvanova, 2012) seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), perjuangan itu telah lama dilakukan dengan mendirikan organisasi perempuan yaitu Aisyiyah dan Muslimat. Menurut (Brenner, 2011), aktivis perempuan Muslim Indonesia dan advokasi hak-hak perempuan telah secara efektif termasuk dalam strategi pembacaan kembali al-Qur'an dan reinterpretasi sumber-sumber utama hukum Islam untuk mempertahankan ide-ide ekualitas gender dan keadilan. Walaupun demikian kekerasan terhadap perempuan masih saja terus terjadi. Proses menjadikan perempuan agar setara terhalang bukan hanya soal sekat budaya tapi juga tafsir teks keagamaan yang berbeda (Christman, 2012). Kekerasan

bukan hanya pada fisik tapi juga mengekang kebebasan perempuan untuk tampil di depan publik. Perdebatan gender menjadi hal yang tidak kunjung usai (Casanova & Phillips, 2009). Namun upaya dari berbagai pihak terutama para aktifis gender baik dari kalangan agama maupun aktifis gender terus diupayakan (Amar, 2011).

Konstruksi identitas gender antara perempuan dan laki-laki dalam era transformasi di Indonesia terbentuk dari norma-norma budaya dan sosial yang berkembang dalam masyarakat serta formasi negara dalam wacana penciptaan/pembentukan identitas-identitas warganya terutama konsep dan terminologi "perempuan" sebagai ibu, istri, dan jati diri perempuan itu sendiri (Ida, 2001). Perkembangan zaman yang sedemikian majunya, dari masa ke masa, mulai dari kehidupan primitif sampai pada masyarakat industri, telah mengakibatkan perkembangan taraf kehidupan perempuan. Akan tetapi, bukan berarti segala bentuk penindasan terhadap mereka telah terhapus. Era industri yang mengantar manusia keperadaban modern masih mewarisi nilai-nilai yang ada sebelumnya. Perbedaan antara peran laki-laki dan perempuan masih sangat kental dalam berbagai aspek kehidupan, baik politik, sosial, ekonomi, dan lainnya (Ibrahim, 2013). Saat ini masih banyak terlihat potret buram kondisi perempuan di sepanjang sejarah. Tidak pernah dalam satu masyarakat, kapan dan dimanapun, perempuan dihargai layaknya laki-laki, terutama yang berkaitan dengan seksualitas dan produktifitas ekonomi (Naseef & Abedin, 1999).

Perempuan memiliki peran penting dalam pencegahan tindak kekerasan terhadap perempuan itu sendiri (Bloom, 2011). Saat mereka mampu bersuara (Hirschkind & Mahmood, 2002) untuk kalangan mereka sendiri hal tersebut dapat mengubah persepsi publik

tentang apa yang selama ini mereka rasakan. Penelitian Suzanne Brenner mengungkap bahwa perempuan Indonesia, dengan usaha mereka atas keluarga, anak-anak, usaha/bisnis rumahan dan dukungan pada suami, secara aktif memberikan kontribusi atas kesejahteraan ekonomi dan sosial pada keluarga dan masyarakat secara umum (Brenner, 2011).

Domestikasi kaum perempuan juga terjadi disebagian kalangan Islam puritan. Di kalangan internal kelompok Islam, terdapat berbagai macam varian terkait dengan bagaimana perempuan menunjukkan artikulasinya di ranah publik. Berbeda dengan Muhammadiyah dan NU, kelompok Islam Salafi berupaya melakukan pembatasan pergaulan (*domestikasi*) bagi para perempuan. Hampir sulit kita menemukan tokoh perempuan di kalangan kelompok Salafi untuk tampil di publik dan menyuarakan hak-hak kaum perempuan saat mereka tertindas. Selain hal di atas, juga masih banyak kalangan Islam yang menganggap penuh bahwa kebebasan perempuan bertentangan dengan nilai agama. Mereka memiliki keyakinan terhadap teks kitab suci bahwa perempuan harus dibatasi pergaulannya (Parvanova, 2012). Maka ada hubungan yang signifikan bagaimana faktor gender membentuk ideologi, kultur domestikasi dan kekerasan terhadap para perempuan (Zenn & Pearson, 2014).

Pada kondisi dimana umat Islam harus bangkit dari ketertinggalan, ada sebagian kalangan yang malah menunjukkan posisi sebaliknya (Inglehart & Norris, 2003). Mereka menyederhanakan perjuangan Islam pada ranah puritan. Mereka kembali ke Al-Quran dan As-Sunnah tapi tidak merespon tertinggalnya umat Islam di ranah penguasaan ekonomi dan politik. Lebih jauh lagi teknologi dan informasi telah jauh dikuasai oleh peradaban lain terutama peradaban barat.

Domestikasi terhadap kaum perempuan salafi mengalami kontroversi dikalangan kelompok Islam lainnya. Di sisi lain, pergerakan kelompok Salafi juga tidak dapat dianggap remeh. Dengan gerakan yang cukup signifikan, kelompok Salafi semakin besar membangun konstruksi sosial dalam posisi *sub-cultur* di Indonesia. Ekspresi Islam dalam ruang publik tersebut, semakin terlihat dan terartikulasi di saat Indonesia mengalami modernisasi dan globalisasi (Azra, 2004), dimana keduanya turut berperan penting terhadap meningkatnya gerakan-gerakan Islam, khususnya gerakan Islam transnasional (Cesari, 2004).

Dengan deterritorialisasi, Salafisme berhasil menyebarkan ideologinya melalui pemberantasan beragam keyakinan Islam yang menyimpang, performasian moral (akhlak), dan pemurnian identitas budaya, nasional, tradisi, dan sejarah. Target utamanya adalah budaya asli negara-negara Muslim yang mereka anggap menyimpang dari ajaran Islam yang benar (*true Islam*). Upaya Salafisme untuk menjaga kemurnian bentuk Islam sebenarnya telah membentuk penciptaan bentuk-bentuk baru identitas dan religiusitas Islam. "Portabilitas" identitas Islam yang sangat ideal didakwahkan tersebut memungkinkan Salafisme memperoleh audiens di kalangan Muslim yang merasa terpinggirkan atau tersingkirkan seperti di Barat atau negara-negara yang mayoritas Muslim (Bubalo & Fealy, 2005).

Gerakan-gerakan Islam salafi seperti yang dijelaskan Noorhaidi Hasan ditandai dengan lebih mengedepankan simbol agama dari pada menangkap substansinya. Simbol-simbol agama yang mereka usung, misalnya dapat dilihat dari kemunculan laki-laki yang berjenggot, memakai jubah panjang (*jalabiyya*), sorban, dan celana di atas mata kaki (*isbal*), serta perempuan yang memakai cadar hitam (*niqab*). Perhatian mereka

kembali kepada keaslian keagamaan yang murni dan integritas moral individu. Komitmen terhadap penggunaan *jalabiyya* dan *niqab*, misalnya, dipandang lebih penting daripada terlibat dalam aktivitas politik. Mereka percaya bahwa masyarakat muslim pertama kali harus dilakukan Islamisasi secara proses evolusi dan bertahap yang salah satunya melalui pendidikan (*tarbiyah*) dan pemurnian atau purifikasi (*tasfiyya*) sebelum syariah dapat terrealisasi (Hasan, 2008; Basri dalam Hajam, 2016).

Penelitian ini mengungkap bagaimana konsep pergaulan perempuan Islam menurut ajaran Salafi di tengah pluralitas masyarakat kota Metro, bagaimana proses konstruksi sosial Perempuan Salafi di Kota Metro Lampung dan bagaimana fenomena terjadinya domestikasi oleh suami pada perempuan salafi di kota Metro Lampung. Analisis kritis ini mencoba mengetahui lebih dalam tentang domestikasi perempuan salafi, dimana mereka berkeyakinan bahwa tempat terbaik bagi perempuan adalah di rumahnya.

Ideologi Gerakan Salafi

Kata "salafi" diasosiasikan dengan al-salaf al-shalih yang bermakna 'orang terdahulu yang saleh', yakni para ulama klasik yang menjadikan Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber ajaran Islam (Hegghammer, 2009). Salafi merupakan Islam yang murni dan bebas dari penambahan, pengurangan dan perubahan. *Salafiyah* adalah alquran dan sunnah. Dakwah *Salafiyah* bukanlah partai politik atau madzhab yang baru. Dakwah salafiyah merupakan Islam dalam totalitasnya, yang menuntun manusia apapun budayanya, ras atau warna kulitnya. Dakwah *Salafiyah* merupakan yang lengkap dan sempurna dalam memahami Islam dan melaksanakan tindakan sesuai dengan ajaran-ajaran sumbernya (Rahmat, 2005).

Di Indonesia, munculnya gerakan *manhaj salafi* era kontemporer ini merupakan bagian dari globalisasi salafisme dari pemerintah Arab Saudi. Ideologi salafi ini dengan sengaja di ekspor oleh Arab untuk muslim dunia. Beberapa upaya yang dilakukan untuk itu adalah pemberian beasiswa pendidikan ke Arab, pembangunan masjid, publikasi buku, majalah, membangun lembaga pendidikan Islam, dan mengembangkan pengajaran salafi. Pola yang digunakan dalam pengembangan ini melalui jaringan, mengembangkan kelompok-kelompok, dan lembaga-lembaga pendidikan dengan didukung pendanaan yang besar dari Timur Tengah, terutama untuk keberadaan yayasan ataupun lembaga pendidikan Islam. Termasuk juga penguatan jaringan dakwah, misalnya, melalui media cetak, radio, internet, dan publikasi buku serta melalui kelompok-kelompok seperti jamaah pengajian di masjid.

Gerakan *salafi* di Indonesia bukan semata tumbuh dengan sendirinya dari masyarakat. Melainkan dari gerakan yang mendapat dukungan pendanaan yang kuat. Sumber pendanaan tersebut ada tiga, yakni sumber internasional, sumbangan yayasan, dan sumbangan individu. Sumber internasional itu misalnya, *Kuwaiti Charitable Foundation*, *Jamiyyat Ihya' al Turast al Islam*, *The Qatari Sheikh Eid Charity Foundation* (Wahid, 2014).

Dari penelitian yang dilakukan oleh Mahanani, didapatkan pemahaman tentang Salafi yaitu sebutan bagi yang menyandarkan pemahaman beragamanya dengan pemahaman para salafush sholih. Mereka adalah tiga generasi setelah Rasulullah yakni sahabat, tabi'in (muridnya sahabat) dan tabi'ut tabi'in (muridnya tabi'in). Mengapa kita menyandarkan pemahaman sesuai pemahaman mereka? Sebab sepeninggal Rasulullah terdapat banyak kelompok dengan pemahamannya masing-masing.

Terutama setelah generasi *tabi'ut tabi'in*, maka sebagai muslim sudah selayaknya kita mengambil pedoman sesuai dengan pemahaman Alquran dan Assunnah saja, dan insya Allah pemahaman yang tepat adalah pemahaman salafush sholih tersebut yang insya Allah masih *pure* sesuai dengan Alquran dan Assunnah. Yang kemudian mereka ini diistilahkan dalam syariat sebagai kaum salaf, maka secara istilah pula kaum muslim yang beramal sesuai dengan apa yang mereka (kaum salaf) contohkan ialah yang disebut muslim Salafi. Dari sini jelaslah, bahwa Salafi bukan merupakan kelompok, melainkan suatu pemahaman dalam ber-Islam. Salafi bukan organisasi tapi manhaj atau metode ber-Islam. Tidak ada organisasi, kapan didirikannya, tidak ada ketua atau presidennya, dan sebagainya, yang mana pemahaman ini sepatutnya diikuti oleh setiap muslim (Mahanani, 2016).

Konsep Konstruksi Sosial

Istilah konstruksi sosial atas realitas (*social construction of reality*) didefinisikan sebagai proses sosial melalui tindakan dan interaksi dimana individu menciptakan secara terus-menerus suatu realitas yang dimiliki dan dialami bersama secara subyektif. Konstruksi sosial merupakan teori sosiologi kontemporer yang dicetuskan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. Teori ini merupakan suatu kajian teoritis dan sistematis mengenai sosiologi pengetahuan (penalaran teoritis yang sistematis), bukan merupakan suatu tinjauan historis mengenai perkembangan disiplin ilmu.

Suparno (1997) menjelaskan bahwa asal usul konstruksi sosial berasal dari filsafat Konstruktivisme yang dimulai dari gagasan-gagasan konstruktif kognitif. Menurut Von Glasersfeld, pengertian konstruktif kognitif muncul dalam tulisan Mark Baldwin yang secara luas diperdalam dan disebar oleh Jean

Piaget. Namun apabila ditelusuri, sebenarnya gagasan-gagasan pokok Konstruktivisme sebenarnya telah dimulai oleh Giambattista Vico, seorang epistemologi dari Italia, ia adalah cikal bakal Konstruktivisme.

Dalam aliran filsafat, gagasan konstruktivisme telah muncul sejak Socrates menemukan jiwa dalam tubuh manusia, sejak Plato menemukan akal budi dan ide (Bertens, 1999). Sejauh ini ada tiga macam Konstruktivisme yakni konstruktivisme radikal; realisme hipotesis; dan konstruktivisme biasa.

1. *Konstruktivisme radikal* hanya dapat mengakui apa yang dibentuk oleh pikiran kita. Bentuk itu tidak selalu representasi dunia nyata. Kaum konstruktivisme radikal mengesampingkan hubungan antara pengetahuan dan kenyataan sebagai suatu kriteria kebenaran. Pengetahuan bagi mereka tidak merefleksikan suatu realitas ontologis obyektif, namun sebuah realitas yang dibentuk oleh pengalaman seseorang. Pengetahuan selalu merupakan konstruksi dari individu yang mengetahui dan tidak dapat ditransfer kepada individu lain yang pasif karena itu konstruksi harus dilakukan sendiri olehnya terhadap pengetahuan itu, sedangkan lingkungan adalah sarana terjadinya konstruksi itu.
2. *Realisme hipotesis*, pengetahuan adalah sebuah hipotesis dari struktur realitas yang mendekati realitas dan menuju kepada pengetahuan yang hakiki.
3. *Konstruktivisme biasa* mengambil semua konsekuensi konstruktivisme dan memahami pengetahuan sebagai gambaran dari realitas itu. Kemudian pengetahuan individu dipandang sebagai gambaran yang dibentuk dari realitas objektif dalam dirinya sendiri.

Dari ketiga macam konstruktivisme, terdapat kesamaan dimana *konstruktivisme dilihat sebagai sebuah*

kerja kognitif individu untuk menafsirkan dunia realitas yang ada karena terjadi relasi sosial antara individu dengan lingkungan atau orang di sekitarnya. Individu kemudian membangun sendiri pengetahuan atas realitas yang dilihat itu berdasarkan pada struktur pengetahuan yang telah ada sebelumnya, inilah yang oleh Berger dan Luckmann disebut dengan konstruksi sosial.

Jika kita telaah terdapat beberapa asumsi dasar dari Teori Konstruksi Sosial Berger dan Luckmann. Adapun asumsi-asumsinya tersebut adalah:

- a. Realitas merupakan hasil ciptaan manusia kreatif melalui kekuatan konstruksi sosial terhadap dunia sosial di sekelilingnya
- b. Hubungan antara pemikiran manusia dan konteks sosial tempat pemikiran itu timbul, bersifat berkembang dan dilembagakan
- c. Kehidupan masyarakat itu dikonstruksi secara terus menerus
- d. Membedakan antara realitas dengan pengetahuan. Realitas diartikan sebagai kualitas yang terdapat di dalam kenyataan yang diakui sebagai memiliki keberadaan (*being*) yang tidak bergantung kepada kehendak kita sendiri. Sementara pengetahuan didefinisikan sebagai kepastian bahwa realitas-realitas itu nyata (*real*) dan memiliki karakteristik yang spesifik.

Berger dan Luckman mengatakan institusi masyarakat tercipta dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia. Meskipun masyarakat dan institusi sosial terlihat nyata secara obyektif, namun pada kenyataan semuanya dibangun dalam definisi subjektif melalui proses interaksi. Objektivitas baru bisa terjadi melalui penegasan berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain yang memiliki definisi subyektif yang sama. Pada tingkat generalitas yang paling tinggi, manusia menciptakan dunia dalam makna simbolis yang universal, yaitu pandangan

hidupnya yang menyeluruh, yang memberi legitimasi dan mengatur bentuk-bentuk sosial serta memberi makna pada berbagai bidang kehidupannya.

Proses konstruksinya, jika dilihat dari perspektif teori Berger & Luckman berlangsung melalui interaksi sosial yang dialektis dari tiga bentuk realitas yang menjadi *entry concept*, yakni *subjective reality*, *symbolic reality* dan *objective reality*. Selain itu juga berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen simultan, eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi.

- a. *Objective reality*, merupakan suatu kompleksitas definisi realitas (termasuk ideologi dan keyakinan) serta rutinitas tindakan dan tingkah laku yang telah mapan terpola, yang kesemuanya dihayati oleh individu secara umum sebagai fakta.
- b. *Symbolic reality*, merupakan semua ekspresi simbolik dari apa yang dihayati sebagai "*objective reality*" misalnya teks produk industri media, seperti berita di media cetak atau elektronika, begitu pun yang ada di film-film.
- c. *Subjective reality*, merupakan konstruksi definisi realitas yang dimiliki individu dan dikonstruksi melalui proses internalisasi. Realitas subjektif yang dimiliki masing-masing individu merupakan basis untuk melibatkan diri dalam proses eksternalisasi, atau proses interaksi sosial dengan individu lain dalam sebuah struktur sosial. Melalui proses eksternalisasi itulah individu secara kolektif berpotensi melakukan objektivikasi, memunculkan sebuah konstruksi *objektive reality* yang baru (Hidayat, 2003).

Melalui sentuhan Hegel yakni tesis-antitesis-sintesis, Berger menemukan konsep untuk menghubungkan antara yang subjektif dan objektif melalui konsep dialektika, yang dikenal dengan

eksternalisasi-objektifikasi-internalisasi (Basrowi, 2002).

1. *Eksternalisasi* ialah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. “*Society is a human product*”.
2. *Objektifikasi* ialah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi. “*Society is an objective reality*”.
3. *Internalisasi* ialah individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial dimana individu tersebut menjadi anggotanya. “*Man is a social product*”.

Jika teori-teori sosial tidak menganggap penting atau tidak memperhatikan hubungan timbal balik (*interplay*) atau dialektika antara ketiga momen ini menyebabkan adanya kemandegan teoritis. Dialektika berjalan simultan, artinya ada proses menarik keluar (eksternalisasi) sehingga seakan-akan hal itu berada di luar (objektif) dan kemudian ada proses penarikan kembali ke dalam (internalisasi) sehingga sesuatu yang berada di luar tersebut seakan-akan berada dalam diri atau kenyataan subyektif.

METODOLOGI PENELITIAN

Desain penelitian ini adalah penelitian kualitatif-deskriptif, yaitu penelitian yang berusaha mengungkap keadaan yang bersifat alamiah secara holistik. Penelitian kualitatif menggunakan pendekatan fenomenologi. Penelitian kualitatif tidak hanya menggambarkan variabel-variabel tunggal tapi juga dapat mengungkap hubungan antara satu variabel dengan variabel lain (Ali, 2002).

Sumber data dalam penelitian ini dikategorikan dalam dua kelompok besar: *Pertama*, sumber data primer, yaitu data yang diperoleh secara langsung dari subyek penelitian antara lain Kelompok

Salafi khususnya perempuan Salafi di kota Metro Lampung. Untuk memperoleh data ini, peneliti melakukan wawancara (*interview*) dengan beberapa informan yaitu para Ulama Salafi dan beberapa keluarga Salafi. *Kedua*, sumber data sekunder, yaitu diperoleh dengan melakukan studi literatur dan studi dokumen seperti buku, jurnal, artikel dan majalah baik cetak maupun elektronik yang terkait dengan penelitian ini. Pengumpulan data dalam penelitian ini dengan menggunakan dua metode yaitu wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan dokumentasi.

Dalam penelitian kualitatif ini, terdapat tiga komponen pokok yang akan dilalui peneliti, yaitu *data reduction*, *data display*, dan *conclusion drawing* (Miles & Huberman, 1994). Tiga komponen analisis ini berlaku saling menjamin, baik sebelum, pada waktu, dan sesudah pelaksanaan pengumpulan data secara paralel yang disebut dengan model analisis mengalir (*flow model of analysis*).

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

1. Hubungan Perempuan Salafi dengan Lingkungan Sekitar

Kedudukan perempuan di masyarakat biasanya dipengaruhi oleh nilai-nilai yang ada didalam terma “kodrat perempuan”. Kusmana (2014) mengurai bahwa kodrat ini terkadang membatasi kebebasan perempuan dalam berperan di masyarakat sekitarnya. Terkait dengan kelompok Salafi di masyarakat, Hasan (2006) berbicara panjang lebar tentang genealogi gerakan Salafi di Indonesia beserta dinamikanya, yang mana ideologinya mampu melampaui batas-batas budaya dan politik di Indonesia. Sementara itu, para perempuan salafi dengan penampilannya yang terkesan tertutup seringkali mengundang berbagai persepsi sekaligus keingintahuan tentang bagaimana mereka berinteraksi di masyarakat yang

heterogen. Dari keterangan para informan, diketahui bahwa ada batas-batas tertentu bagi perempuan salafi dalam berinteraksi dengan masyarakat, secara langsung yaitu:

- Perempuan salafi sebenarnya bukan dilarang berkiperah di luar rumah, tetapi harus didampingi mahram ketika perlu kesana kemari. Dan keterbatasan waktu suami untuk itu mau tidak mau membatasi ruang gerak perempuan salafi.
- Ketika ada hajatan sudah menjadi tradisi masyarakat bahwa saudara dan tetangga dekat menjadi panitia membantu shahibul hajat biasanya (disebut dengan istilah rewang). Perempuan salafi bisa rewang ketika tidak ada hiburannya saja. Apabila ada hiburan seperti organ tunggal, maka pada hari itu dia tidak boleh datang karena dianggap berkumpul dalam kemaksiatan.

Saat memutuskan untuk bercadar, perempuan salafi mendapatkan pengalaman yang berbeda terkait hubungan mereka dengan lingkungan sekitar seperti teman atau kerabat. Sebagian besar akan merasa ada gap atau jarak antara mereka dan teman-teman mereka. Bahkan, dengan keluarga pun mereka menjadi merasa lebih jauh karena berbeda pandangan. Seperti halnya yang diungkapkan oleh (NN, 2017a),

“Hubungan dengan kawan lama memang agak ada jarak. Bahkan dengan keluarga juga demikian. Seperti keluarga adik-adik rasanya menjadi lebih jauh. Mungkin karena berbeda faham”

Karena perempuan Salafi mengenakan cadar, beberapa orang yang mereka kenal, baik teman atau kerabat menunjukkan rasa tidak senang. Namun hal ini dapat dimaklumi oleh para perempuan salafi karena mereka meyakini bahwa menegakkan syariat pasti ada hambatan dan rintangannya

(PL, wawancara 20 September 2017). Mereka juga yakin bahwa tidak mungkin mereka dapat membuat senang setiap orang, bahkan yang tidak bercadarpun juga pasti ada yang suka dan ada pula yang tidak suka. Oleh karena itu, para perempuan salafi ini tidak terlalu menghiraukan respon negatif dari lingkungan sekitar.

Perempuan salafi berdakwah kepada sesama perempuan. Pada acara pengajian-pengajian perempuan salafi mengajak siapa saja sesama perempuan. Pada pengajian tersebut orang yang diajak tidak harus memakai cadar. Di pesantren salafi setiap 3 bulan sekali ada pengajian akbar yang diisi oleh ustadz dari Jawa. Pada acara tersebut orang salafi dari berbagai daerah hadir dengan saudara maupun kenalan baik yang sudah menggunakan cadar maupun yang belum. Dari acara tersebut beberapa keluarga yang belum mengikuti manhaj salafi biasanya terus mengikuti. Dakwah yang khusus bagi perempuan salafi adalah apabila suaminya merokok harus membuatnya berhenti merokok secara perlahan. Karena merokok dilarang bagi orang salafi.

Apabila perempuan salafi memiliki pekerjaan misalnya menjadi karyawan disuatu perusahaan atau menjadi tenaga pendidik di suatu sekolah, maka untuk berangkat ke tempat kerja, si perempuan harus didampingi oleh mahram atau suami bagi yang sudah menikah. Menurut salah satu informan, SS, kewajiban untuk ditemani oleh suami tidak harus disemua kondisi. Meskipun tidak dilakukan oleh semua perempuan salafi, ia dan suami memiliki strategi tersendiri untuk tetap dapat berinteraksi dengan lingkungan sekitar sekaligus tetap berpijak kepada syariat Islam yang selalu mereka yakini. Ia dan suaminya memiliki sejenis perjanjian kontrak yang salah satu isinya adalah apabila ia bepergian ke luar Kota Metro, maka tidak boleh ditemani oleh selain suami. Namun jika bepergian

ke daerah yang masih di area Kota Metro, ia dapat ditemani oleh teman, saudara atau rekan kerja, yang penting mereka perempuan (Susi, 2017).

Beberapa etika yang dijaga perempuan gerakan Salafi ketika bersosialisasi dengan masyarakat secara umum (*non-mahram*) diantaranya adalah cenderung menutup diri dari perbincangan yang dianggap tidak bermanfaat (FS, 2013). Sikap ini seringkali menjadikan salah satu penyebab mereka terkesan tertutup dan dianggap tidak ramah dalam berinteraksi dengan laki-laki. Konsep tentang *mahram* yang dipahami perempuan salafi akan berdampak pada pemahaman ruang privat dan ruang publik. Ruang privat mereka pahami sebagai ruang pribadi yang didalamnya terdiri dari perempuan saja.

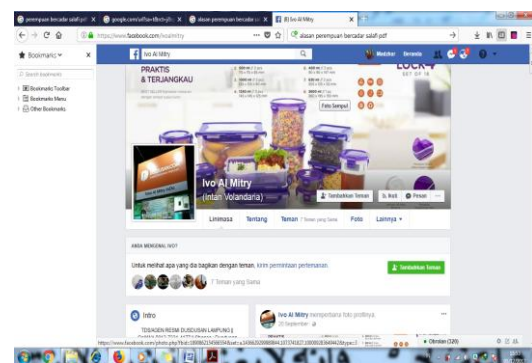
Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa pola komunikasi para perempuan salafi tidak sepenuhnya tertutup. Mereka tetap diperbolehkan bergaul dengan orang di luar golongan salafi, hanya saja mereka tertutup untuk bergaul dengan lawan jenis secara terbuka. Jadi yang membedakan adalah perempuan salafi harus didampingi oleh mahramnya jika akan bepergian atau akan berinteraksi dengan laki-laki yang bukan mahramnya. Perempuan salafi ketika bepergian harus bersama mahram. Kebiasaan berdagang waktu masih gadis tidak bisa ditinggalkan. Rasanya tidak puas hanya diam di rumah, maka ia minta izin suami untuk tetap berdagang. Dan dia diizinkan berdagang sore sampai malam hari di taman kota Metro agar suaminya bisa menemani sepulangnya dari bekerja. Anak-anaknya pun sering ikut setelah selesai belajar.

2. Perempuan Salafi dalam ber-Social Media

Perempuan salafi seringkali diasumsikan sebagai wanita yang tertutup karena penampilan mereka yang berbeda dari muslimah di kelompok Islam yang

lain. Sebagaimana diketahui, wanita-wanita Salafi kerap kali menggunakan cadar atau kain penutup wajah sebagai cara mereka menjaga diri dari pandangan laki-laki (Pratiwi, 2011). Di era digital seperti ini, timbul pertanyaan bagaimana perempuan Salafi menyikapi sosial media?

Semakin tak terbandungnya media sosial di era digital ini juga tidak dapat ditampik oleh golongan Salafi. Mereka tidak mengharamkan para pengikut Salafi untuk memiliki dan menggunakan media sosial seperti facebook, twitter, instagram, whatsapp dan lain-lain. Yang mereka tekankan adalah bagaimana cara memanfaatkan sosial media tersebut untuk hal-hal yang urgen dan bermanfaat. Misalnya, dalam facebook, mereka tidak menggunakan foto asli mereka untuk *profile picture*-nya. Bagi salah satu informan, IV, perempuan salafi juga harus maju tidak boleh gaktek. Setiap hari dia kelihatan sibuk dengan HP, tapi itu sangat menguntungkan. Satu hari tidak bersama HP baginya kerugian besar. Karena dari transaksi on line lebih banyak dibandingkan yang off line di toko (IV, 2017).



Gambar. Akun FB milik IV, salah satu perempuan Salafi

Namun sesibuk apapun dia tetap mengutamakan tugasnya sebagai ibu rumah tangga. Menjadi istri shalihah adalah idaman setiap perempuan salafi. Istri shalihah adalah seorang istri yang menjalankan perannya secara baik dalam kehidupan rumah tangga. Istri sejatinya

memiliki peranan yang sangat penting selayaknya peran seorang suami dalam kehidupan rumah tangga, sebab, istri merupakan anggota keluarga yang bertugas membantu kepemimpinan keluarga bersama suami. Dalam hadits juga disebutkan bahwa wanita (istri) adalah penanggung jawab dalam rumah tangga suaminya dan anak-anaknya.

Di kalangan para perempuan Salafi di desa Purwosari Kota Metro, memiliki akun sosial media sudah menjadi hal yang lazim. Seperti halnya orang-orang di luar kelompok Salafi, mereka menggunakan untuk media sosial untuk bersosialisasi dan untuk kepentingan pekerjaan. Bahkan satu orang dapat memiliki media sosial lebih dari satu. Sebagai contoh, salah satu responden, IV memiliki empat sosial media yaitu facebook, fanspage, instagram, dan blog. Ia membuat akun-akun media sosial tersebut untuk menjalankan bisnis online yang sudah ia geluti dalam kurun empat tahun ini.

Seperti para perempuan salafi yang lain, di akun facebooknya tidak terdapat satu pun gambar atau foto aslinya. Ia menggunakan foto barang-barang yang ia perdagangkan atau terkadang gambar kartun wanita berhijab sebagai profil picturenya. Hal ini ia lakukan agar ia tetap terjaga dari gangguan dunia luar dan tidak keluar dari ajaran Syariat yang diyakininya sebagai anggota gerakan Salafi. Melalui sosial media, ia diperbolehkan berinteraksi dengan dunia luar, baik salafi maupun non salafi, baik laki-laki maupun perempuan.

Pengalaman informan ini menampik pandangan banyak kalangan bahwa perempuan salafi sangat tertutup dan tidak bisa bermuamalah dengan leluasa. Mereka memanfaatkan kelebihan media ini yang tidak mengharuskan mereka bertatap muka langsung dengan pelanggan. Dengan kata lain, mereka dapat tetap berdagang di tengah larangan bagi mereka untuk bertatap muka dengan

pelanggan laki-laki tanpa ditemani oleh mahram atau suami mereka.

Proses Konstruksi Sosial Perempuan Salafi

Konstruksi sosial para perempuan salafi di kota Metro terbentuk dari identitas mereka. Identitas adalah karakter khas yang dimiliki seseorang atau kelompok untuk membedakan antara satu dengan yang lain. Identitas kolektif perempuan gerakan Salafi dapat dipahami dari 'aqidah tauhid, bahasa, pakaian dan eksklusifitas yang ada dalam lingkungan perempuan anggota Gerakan Salafi.

Proses konstruksi perempuan salafi dapat dilihat dari perspektif teori Berger & Luckman berlangsung melalui interaksi sosial yang dialektis dari tiga bentuk realitas yang menjadi *entry concept*, yakni *subjective reality*, *symbolic reality* dan *objective reality*. Selain itu juga berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen simultan, eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi.

a. *Objective reality*, merupakan suatu kompleksitas definisi realitas (termasuk ideologi dan keyakinan) serta rutinitas tindakan dan tingkah laku yang telah mapan terpola, yang kesemuanya dihayati oleh individu secara umum sebagai fakta. Dalam konteks perempuan salafi di kota Metro, muslimah bercadar wajib hukumnya, berjilbab telah melekat pada diri mereka, dimana muslimah bercadar meyakini bahwa cara berjilbab yang mereka kenakan adalah kewajiban yang telah diatur oleh Al Qur'an dan Al hadits. Dalam keyakinan akan wajibnya berjilbab tersebut terdapat sebuah nilai yang mereka yakini, dan mereka juga meyakini bahwa nilai-nilai tersebut bersifat mutlak dan absolut. Dan nilai adalah suatu keyakinan dan kepercayaan yang menjadi dasar bagi

seseorang atau sekelompok orang untuk memilih tindakannya, atau menilai sesuatu yang bermakna bagi kehidupannya.

- b. *Symbolic reality*, merupakan semua ekspresi simbolik dari apa yang dihayati sebagai “*objective reality*” misalnya teks produk industri media, seperti berita di media cetak atau elektronika, begitu pun yang ada di film-film. Dalam tahap ini, perempuan salafi di kota Metro, berkeyakinan bahwa cara berpakaian salafi yang cenderung berbeda merupakan sebuah simbol untuk mengekspresikan apa yang telah mereka yakini, dalam hal ini tentang cara berpakaian wanita muslimah sesuai ajaran qur’an dan hadits (PL, wawancara,” 2017).
- c. *Subjective reality*, merupakan konstruksi definisi realitas yang dimiliki individu dan dikonstruksi melalui proses internalisasi. Realitas subjektif yang dimiliki masing-masing individu merupakan basis untuk melibatkan diri dalam proses eksternalisasi, atau proses interaksi sosial dengan individu lain dalam sebuah struktur sosial. Melalui proses eksternalisasi itulah individu secara kolektif berpotensi melakukan objektifikasi, memunculkan sebuah konstruksi *objektive reality* yang baru (Hidayat, 2003). Proses realitas subjektif yang dilakukan oleh para perempuan Salafi di kota Metro berjalan dari pemahaman masing-masing individu. Pemahaman individu ini kemudian diejawentahkan ke dalam keikutsertaan mereka di dalam kegiatan-kegiatan yang dijalankan oleh kelompok Salafi di sana.

Dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa dalam konteks perempuan salafi di Kota Metro, proses pembentukan konstruksi sosial berawal dari keyakinan masing-masing individu mereka yang sifatnya masih berbeda-beda dan terpisah-pisah. Kemudian keyakinan

individu ini diekspresikan melalui simbol-simbol yang merepresentasikan keyakinan mereka seperti konsep berpakaian, cara bermuamalah dan sebagainya. Proses yang kemudian terjadi adalah mereka semua bertemu, berinteraksi dan kemudian membesarkan kelompok gerakan salafi ini di tengah-tengah masyarakat kota Metro yang heterogen.

Domestikasi Perempuan Salafi

Saat ini, perempuan memiliki kesempatan yang sama seperti laki-laki. Meskipun memang masih ada di masyarakat tertentu sebuah pandangan konstruksi sosial bahwa tugas perempuan hanya ada di ranah domestik seperti membersihkan rumah, menyiapkan makanan, merawat anak dan sebagainya (Nafriandi, 2016).

Secara umum, perempuan salafi dikenal sebagai perempuan yang tidak memiliki kebebasan yang luas di luar rumah. Mereka jarang keluar rumah dan tidak diperkenankan beraktivitas di luar tanpa didampingi mahram. Bagi sebagian perempuan non-salafi, sikap membatasi (domestikasi) seorang suami terhadap istri tidak dapat dibenarkan karena setiap orang termasuk istri berhak melakukan apa yang diinginkan selama tidak melanggar aturan agama dan norma sosial. Apakah perempuan salafi di Kota Metro merasakan apa yang disebut dengan domestikasi ini?

Domestikasi atau pembatasan bagi para perempuan Salafi memang terjadi karena menurut mereka agama telah mensyari’atkan kepada kaum perempuan untuk lebih banyak beraktivitas di rumah. Konsep pemahaman salafi mengenai hal ini adalah bahwa peran perempuan adalah di rumah dan peran laki-laki ada di ranah publik (Latifah, 2017). Hal ini seringkali menggiring persepsi masyarakat mengenai wanita salafi yang notabene semuanya mengenakan cadar yang

tinggal disekitar mereka adalah bahwa wanita bercadar cenderung bersikap tertutup dan tidak mau bersosialisasi dengan masyarakat luar (Rahayu, 2016).

Perempuan Salafi di kota Metro memang merasakan apa yang disebut domestikasi. Namun mereka kemudian memahami bahwa ini adalah perintah agama. Seperti yang diutarakan salah satu informan, NN, bahwa awalnya memang merasa berat, namun setelah mendapatkan pemahaman tentang kenyataan bahwa mereka harus lebih sering beraktivitas di dalam rumah, lambat laun mereka dapat memahaminya karena memang itu adalah syari'at yang mereka yakini untuk dijalankan (NN, 2017). Domestikasi ini tidak bertujuan negatif. Hal ini dilakukan untuk menjaga mereka dari godaan luar dan agar terus istiqomah di manhaj yang mereka pedomani. Beberapa upaya yang mereka lakukan agar para perempuan salafi tidak berubah pandangan dan keyakinannya adalah sebagai berikut:

1. Perempuan salafi dididik untuk banyak tinggal di rumah. Namun tidak dilarang keluar rumah asal ada mahram. Kunci utama dalam setiap muamalah yang ingin mereka kerjakan adalah yang penting tidak keluar dari jalur syari'at.
2. Pendidikan keluarga selalu mengedepankan kepentingan akhirat. Dunia hanya tempat untuk sementara. Yang mereka tanamkan adalah syukuri apa yang telah diberikan oleh Allah bagi mereka.
3. Pendidikan keluarga menjadi benteng utama agar anak-anak perempuan salafi tidak mudah terpengaruh oleh lingkungan.
4. Anak-anak perempuan salafi juga disekolahkan khusus di sekolah salafi (PL, wawancara, 2017).

Menurut PL, Sebagai pendamping hidup wanita shalihah harus bisa berperan sebagai sosok yang dapat menyukseskan suaminya. Kesuksesan suami dalam hal

ini tidak bisa dilepaskan dari peran seorang istri. Karena itu, dengan kasih sayangnya, istri harus memotivasi dan memberikan daya kekuatan kepada suami. Istri harus cerdas dalam memposisikan dirinya dan suaminya. Motivasi dan dukungan yang didasari rasa kasih sayang akan dapat menciptakan kekuatan yang berlipat ganda bagi suami sehingga dalam bekerja selalu bersemangat untuk meraih hasil yang maksimal.

Hadir di pengajian merupakan upaya agar hati tetap istiqamah, iman semakin kuat, dengan demikian hati menjadi tenang. Sementara menjaga kesehatan dan kebugaran tubuh tetap harus dijaga dengan pola hidup sehat. Terutama untuk menjaga suami agar jangan melirik perempuan lain. Memang perempuan salafi mengakui bahwa poligami tidak dilarang oleh agama, tapi sebagai manusia biasa keinginan punya suami berpoligami itu tidak ada. Oleh karena itu istri harus menjaga diri dan sebisa mungkin agar suami terjaga jangan sampai melakukan poligami (PL, wawancara, 2017).

Informan lain, NN mengatakan bahwa ia tidak merasa terkurung oleh suaminya karena yang mereka amalkan bukan perintah suami tetapi perintah istri. Menurutnya, perempuan salafi memang harus berbeda dengan perempuan lain. Perempuan salafi tidak bisa mengikuti model. Dia harus berpakaian longgar dan menggunakan cadar. Pada hal waktu masih gadis NN tidak memakai jilbab. Dia berjualan di pasar membaaur dengan orang-orang dengan berbagai tipikal. Setelah menikah ia disuruh suaminya menggunakan jilbab, dan lambat laun disuruh menggunakan cadar. Betapa beratnya saat mengawali hal tersebut, sehingga dia menggunakan cadar hanya ketika suami melihatnya saja. Kalau suaminya tidak melihat dia melepas cadar. Namun dengan proses pendidikan yang dia ikuti dari beberapa kali

pengajian menyadarkan NN untuk istiqamah dalam berpakaian. Tidak peduli orang senang atau tidak, yang penting syari'at agama harus dilakukan. Dan sekarang kalau tidak menggunakan cadar rasanya malah canggung seperti tidak percaya diri (NN, 2017).

Penekanan kepada syari'at ini lah yang kemudian membawa para perempuan salafi untuk tidak merasa berat dalam menjalankan perintah agama, termasuk perintah yang mewajibkan mereka untuk lebih sering beraktivitas di rumah, tidak seperti yang dilakukan oleh kebanyakan perempuan non-Salafi. Pada akhirnya mereka tidak merasa didomestikasi oleh suami mereka karena yang mereka lakukan itu adalah pada dasarnya perintah syariat, bukan semata-mata perintah suami.

KESIMPULAN

Perempuan Salafi di Kota Metro menggambarkan bagaimana proses domestikasi mengalami peyorasi. Apa yang dianggap sebagai kungkungan oleh pihak eksternal, anggapan masyarakat menjadi berbeda bagi mereka yang mengalami (perempuan salafi). Perempuan Salafi dianggap terpenjara oleh keyakinan mereka sendiri, dan hidup dengan berbagai keterbatasan. Mereka harus menutup diri dari pergaulan, menjaga jarak dengan orang luar dan kemudian sangat patuh terhadap aturan-aturan di komunitas Islam Salafi umumnya.

Bagi perempuan Salafi di Kota Metro, stigma yang cenderung negatif yang dilayangkan kepada kaum perempuan Salafi sudah mulai pudar secara signifikan. Hal ini ditandai oleh beberapa hal. Pertama, minimnya, bahkan hampir tidak ada, diskriminasi yang mereka alami di tengah-tengah masyarakat. Kedua, munculnya rasa keberterimaan dari masyarakat umum terhadap eksistensi mereka. Ketiga, adanya perlindungan dari aparat setempat

bagi mereka untuk tetap menjalankan kegiatan-kegiatan di kelompok mereka.

Selanjutnya, dari penelitian ini terdapat beberapa gambaran kiprah kaum bercadar dalam dunia perdagangan. Dunia bisnis online membuat dirinya menembus ruang dan waktu. Berjejaring melalui media sosial, mempermudah belanja barang dan tetap melayani dengan baik meskipun berbeda. Jenis bisnis ini memberikan sebuah kesempatan yang menjadikannya tetap berkembang sebagaimana perempuan non-Salafi pada umumnya dengan tetap tidak keluar dari koridor syari'at yang diyakininya sebagai bagian dari gerakan Salafi.

Berbeda dari beberapa penelitian yang mengungkap bahwa kelompok Salafi terkesan tertutup pada produk-produk modern, penelitian ini mengungkap bahwa perempuan Salafi di Kota Metro, ditengah "ketertutupan" mereka, ternyata mereka dapat menerima produk-produk modernitas yang berasal dari dunia Barat seperti media sosial.

REFERENSI

- Ali, M. S. (2002). *Metodologi Penelitian Agama; Pendekatan Teori dan Praktek*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Amar, P. (2011). Middle East Masculinity Studies: Discourses of "Men in Crisis," Industries of Gender in Revolution. *Journal of East Women's Studies*, 7(3). Retrieved from <https://muse.jhu.edu/article/444690>
- Azra, A. (2004). Political Islam in Post-Soeharto Indonesia. In *Islamic Perspectives on the New Millennium*. Singapore: ISEAS.
- Basrowi. (2002). *Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Mikro*. Surabaya: Insan Cendekian.
- Bertens. (1999). *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius.

- Bloom, M. (2011). Bombshells: Women and Terror. *Gender Issues*, 28(1–2), 1–21.
- Brenner, S. (2011). Private Moralities in the Public Sphere: Democratization, Islam, and Gender in Indonesia. *American Anthropologist*, 113(3), 478–490. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01355.x>
- Bubalo, A., & Fealy, G. (2005). *Between the Global and the Local: Islamism, the Middle East, and Indonesia*. Saban Center for Middle East Policy at Brookings Institution.
- Casanova, J., & Phillips, A. (2009). *A debate on the public role of religion and its social and gender implications*. United Nations Research Institute for Social Development Geneva.
- Cesari, J. (2004). Islam in the West. In *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity* (pp. 87–90). New York: Syracuse University Press.
- Christman, K. (2012). *Preventing Religious Radicalisation and Violent Extremism: A Systematic Review of the Research Evidence - University of Huddersfield Repository*. Youth Justice Board. Retrieved from <http://eprints.hud.ac.uk/id/eprint/16198/>
- Edwards, A. (2009). Displacement, statelessness, and questions of gender equality and the convention on the elimination of all forms of discrimination against women. In *Background paper prepared for a joint UNHCR and the UN Committee on the Elimination of Discrimination against Women seminar, New York* (pp. 16–17).
- FS. (2013, November 10). wawancara.
- Hajam, H. (2016). PEMAHAMAN KEAGAMAAN PESANTREN SALAFI (Studi Komparatif Pondok Pesantren As-Sunnah Kalitanjung dan Al-Muttaqin Gronggong Kab. Cirebon). *Holistik*, 15(2).
- Hasan, N. (2006). *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post- New Order Indonesia*. New York: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.
- Hasan, N. (2008). The Salafi Madrasas of Indonesia. In *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkage* (p. 449). Amsterdam: ISIM Series on Contemporary Muslim Societies, Amsterdam University Press.
- Hegghammer, T. (2009). Jihadi Salafis or Revolutionaries: On Religion and Politics in the Study of Islamist Militancy. In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London/New York: Hurst/Columbia University Press.
- Hidayat, D. N. (2003). *Konstruksi Sosial Industri Penyiaran: Kerangka Teori Mengamati Pertarungan di Sektor Penyiaran*. Makalah presented at the UU Penyiaran, KPI dan Kebebasan Pers, Salemba.
- Hirschkind, C., & Mahmood, S. (2002). Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-insurgency. *Anthropological Quarterly*.
- Ibrahim, S. (2013). Hukum Domestikasi dan Kepemimpinan Perempuan dalam Keluarga. *Jurnal Al-Ulum*.
- Ida, R. (2001). THE CONSTRUCTION OF GENDER IDENTITY IN INDONESIA: BETWEEN CULTURAL NORMS, ECONOMIC IMPLICATIONS, AND STATE FORMATION *. *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, XIV(1), 21–34.
- Inglehart, R., & Norris, P. (2003). *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change around the*

- World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IV. (2017, Oktober). wawancara.
- Jamal, A. (2005). feminist 'selves' and feminism's 'others': feminist representations of Jamaat-e-Islami women in Pakistan. *Feminist Review*, 81(1), 52–73. <https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400239>
- Latifah, U. (2017). *Perempuan Bercadar dalam Gerakan Pemberdayaan (Studi Kasus Komunitas Perempuan di Yayasan Pendidikan Islam Al-Atsari di Pogung Dalangan, Sinduadi, Sleman, Yogyakarta)* (Skripsi). UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta.
- Mahanani, P. A. R. (2016). Perempuan Salafi Memaknai Jilbab: Antara Alternatif dan Oposisional, 14.
- Miles, M., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis*. London: SAGE Publication.
- Misiyah. (2006). Pengalaman Perempuan: Sumber Pengetahuan yang Membebaskan. *Jurnal Perempuan: Untuk Pencerahan Dan Kesetaraan*, (48).
- Nafriandi, N. (2016). Perempuan di ruang publik dalam perspektif hadis. *Kafaah: Journal of Gender Studies*, 6(1), 57–72.
- Naseef, F. U., & Abedin, S. M. (1999). *Women in Islam: a discourse in rights and obligations*. Cairo, Egypt: International Islamic Committee for Woman & Child.
- NN. (2017a, Oktober). informan.
- NN. (2017b, Oktober). wawancara.
- Parvanova, D. (2012). Islamic Feminist Activism in Indonesia: Muslim Women's Paths to Empowerment. *Austrian Studies in Social Anthropology. Sondernummer, 1*. PL, wawancara. (2017, September 20).
- Pratiwi, R. B. (2011). *Gaya Komunikasi antara Wanita Bercadar dari Manhaj Salafi dengan Masyarakat Umum*. Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Yogyakarta.
- Qibtiyah, A. (2009). Indonesian Muslim Women And The Gender Equality Movement. *Journal Of Indonesian Islam*, 3(1), 168–196. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2009.3.1.168-196>
- Raftari, H., & Bahrami, Z. (2011). Gender Equality according to Islam and Feminism (pp. 492–496). Presented at the International Conference on Social Science and Humanity.
- Rahayu, W. (2016). Profil Wanita Bercadar (Studi Kasus Wanita Salafi di Kelurahan Tangkerang Timur Kecamatan Tenayan Raya Kota Pekanbaru. *Jurnal JOM FISIP*, 3(1), 9.
- Rahmat, M. I. (2005). *Arus Baru Islam Radikal, Transmisi Revitalisme Islam Timur Tengah di Indonesia*. Jakarta: PT. Erlangga.
- Suparno. (1997). *Filsafat Konstruktivisme dalam Pendidikan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Susi. (2017, Oktober). wawancara.
- Wahid, D. (2014). *Nurturing The Salafy Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens In Contemporary Indonesia*. Utrecht University, Utrecht.
- Zenn, J., & Pearson, E. W. (2014). Gender and the Evolving Tactics of Boko Haram. *Journal of Terrorism Research*, 5(1).