

Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir

Diterbitkan oleh Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep
Vol. 2, No. 2, Desember 2023, 216-232, E-ISSN: 0000-0000
<https://jurnal.ua.ac.id/index.php/jst>

AFTER AMIN: Hijab in Egyptian Feminists Exegesis

Nur Fadiah Anisah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
abelfadia23@gmail.com

Ahmad Fauzi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
ahmad.fauzi@uin-suka.ac.id

Luthfi Raziq

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep
luthfi.raziq@gmail.com

Dikirim pada:	Direvisi pada:	Disetujui pada:	Diterbitkan pada:
25 Oktober 2023	04 Desember 2023	09 Desember 2023	15 Desember 2023

Abstract

The statement says that the hijab was an obstacle to women's development during colonialism in Egypt sparked a long discussion about the wearing of the hijab at that time, especially after Qasim Amin conveyed it in his book entitled *Tahrīr al-Mar'ah* (1899). On the other hand, the hijab also paved the way for the emergence of feminist discourse among Egyptian society. This article discusses the hijab discourse in interpretation (tafsīr) in Egypt after the controversy caused by the publication of Qasim Amin's book. This research shows that there are two conflicting tendencies of thinking about women, especially in the wearing of hijab. The first group thinks that the hijab is a barrier to women's development. While the second group considers the hijab is not a determining factor for women's progress. This tendency has genealogical roots to imperialism in Egypt. Using Miriam Cooke's theory of feminism which does not only refer to feminist actions and activism, but also thoughts and seeks to change perceptions of women's social roles and responsibilities, this article analyse at how the hijab discourse in two interpretations published after *Tahrīr al-Mar'ah*, each written by an Egyptian feminist woman. Focusing on two tafsīr, namely *al-Sufūr wa al-Hijāb* written by Nazirah Zainuddin (1928) and *Nazarāt fī Kitābillah* written by Zaynab Ghazali

(1994), this article elaborates on the verses of the hijab which are interpreted in these two books and sees that – to borrow Amina Wadud's term – prior text cannot be separated from the mufassir. This article concludes that the interpretation carried out by the two women bring the ideology of the feminist groups of the two interpreters, namely the Egyptian Feminist Union (EFU) and the Muslim Ladies Association (MLA). In a broader scope, this also cannot be separated from the history of British imperialism in Egypt, along with the discourse of feminism brought by the imperialists.

Keywords: *After Amin, Hijab, Feminist-Interpreter*

Abstrak

Pernyataan yang menyatakan bahwa hijab merupakan penghambat perkembangan perempuan pada masa kolonialisme di Mesir memicu perbincangan panjang mengenai pemakaian hijab pada masa itu, terutama setelah Qasim Amin menyampaikannya dalam bukunya yang berjudul *Tahrīr al-Mar'ah* (1899). Di sisi lain, hijab juga membuka jalan bagi munculnya wacana feminisme di kalangan masyarakat Mesir. Artikel ini membahas tentang wacana hijab dalam tafsir (*tafsīr*) di Mesir pasca kontroversi yang ditimbulkan oleh terbitnya buku Qasim Amin. Penelitian ini menunjukkan adanya dua kecenderungan pemikiran yang saling bertentangan mengenai perempuan, khususnya dalam berhijab. Kelompok pertama menganggap hijab merupakan penghambat perkembangan perempuan. Sedangkan kelompok kedua menganggap hijab bukanlah faktor penentu kemajuan perempuan. Kecenderungan ini berakar pada imperialisme di Mesir. Menggunakan teori feminisme Miriam Cooke yang tidak hanya mengacu pada tindakan dan aktivisme feminis, tetapi juga pemikiran dan upaya mengubah persepsi tentang peran dan tanggung jawab sosial perempuan, artikel ini menganalisis bagaimana wacana hijab dalam dua interpretasi yang diterbitkan setelah *Tahrīr al-Mar'ah*, masing-masing ditulis oleh seorang perempuan feminis Mesir. Berfokus pada dua tafsir, yaitu *al-Sūfūr wa al-Hijāb* yang ditulis oleh Nazirah Zainuddin (1928) dan *Nazarāt fi Kitābillah* yang ditulis oleh Zaynab Ghazali (1994), artikel ini menguraikan ayat-ayat hijab yang ditafsirkan dalam kedua kitab tersebut dan melihat bahwa – meminjam istilah Amina Wadud – teks terdahulu tidak bisa lepas dari mufassir. Artikel ini menyimpulkan bahwa penafsiran yang dilakukan kedua perempuan tersebut membawa ideologi kelompok feminis dari kedua penafsir tersebut, yakni Egyptian Feminist Union (EFU) dan Muslim Ladies Association (MLA). Dalam cakupan yang lebih luas, hal ini juga tidak lepas dari sejarah imperialisme Inggris di Mesir, serta wacana feminism yang dibawa oleh kaum imperialis.

Katakunci: *Setelah Amin, Hijab, Mufassir Feminis.*

Pendahuluan

Statemen yang mengatakan bahwa hijab merupakan penghalang kemajuan perempuan pada masa kolonialisme di Mesir memantik diskusi panjang mengenai penggunaan hijab pada masa tersebut, terlebih setelah Qasim Amin menyampaikannya dalam bukunya berjudul *Tahrīr al-Mar'ah* (1899). Pernyataannya tersebut menuai beragam tanggapan dari berbagai kalangan.

Respons berbagai kalangan tersebut kemudian melahirkan aliran feminism di Mesir, kendatipun wacana feminism di Mesir pada saat itu masih belum terafiliasi dalam organisasi atau gerakan. Baru pada awal abad ke-20, gerakan feminism di Mesir mulai terlihat. Huda Sya'rawi dianggap sebagai salah satu pioneer dalam gerakan feminism sebab ia mendirikan organisasi bernama Egyptian Feminist Union (EFU) pada 1923. Dalam perkembangannya, wacana feminism di Mesir tidak hanya terbatas pada organisasi yang didirikan oleh Sya'rawi, tetapi terdapat organisasi lain dengan prinsip berbeda seperti yang didirikan oleh Zaynab Ghazali. Margot Badran menyebutnya dengan "secular feminism" dan "Islamic feminism". (Badran, 2005: 6)

Pertarungan wacana tersebut terjadi pada masa kolonialisme Inggris terhadap Mesir, yang telah dimulai sejak 1882. Pendudukan Inggris atas Mesir tersebut memengaruhi banyak hal termasuk salah satunya dalam hal perspektif terhadap agama dan perempuan. Konsul Jendral Inggris, Cromer, secara tegas mengatakan, "Islam sebagai sebuah sistem sosial telah gagal sama sekali, yang pertama dan paling utama adalah perlakuan atas kaum wanita." (Ahmed, 2000: 194) Aliran feminism di Mesir oleh karenanya dinilai sebagai sebuah gerakan yang diilhami oleh semangat kolonialisme tersebut seperti EFU dan sisanya adalah gerakan untuk menentang feminism colonial tersebut seperti telah dilakukan oleh Zaynab al-Ghazali dengan organisasinya, Muslim Ladies Association (MLA).

Pembahasan mengenai hijab merupakan isu krusial pada masa kolonialisme di Mesir. Hal ini disebabkan penggunaan hijab dianggap bantu sandung kemajuan perempuan. Perdebatan makin memanas setelah dalam *Tahrir al-Mar'ah*, Amin mengemukakan argumennya berdasarkan ayat-ayat Qur'an untuk menjelaskan kebolehan perempuan untuk melepas hijab. Pertama, ia merujuk pada QS. al-Ahzab: 53 dan QS. al-Ahzab: 32. Menurutnya, QS. al-Ahzab: 53 memberikan legitimasi bagi perempuan untuk tidak memperlihatkan sebagian anggota tubuhnya. Ia menyebutkan bahwa wajah dan tangan merupakan anggota tubuh yang menjadi pengecualian tersebut dengan mengacu pada pendapat para ulama mayoritas. Sementara untuk QS. al-Ahzab: 32 kewajiban hijab dalam ayat ini menurutnya hanya dikhususkan untuk istri-istri Nabi dan tidak berlaku bagi perempuan muslim pada umumnya. Selain itu, ia menunjukkan perempuan dalam beberapa agama dan Negara juga menggunakan hijab. Dengan demikian, hal ini mematahkan apa yang diyakini banyak orang bahwa hijab merupakan bagian dari syari'at Islam. Dengan menggunakan ayat-ayat yang telah disebutkan di atas, Amin juga menunjukkan

bahwa Islam tidak pernah mewajibkan perempuan muslim untuk berhijab. Sebab hijab adalah produk budaya yang tidak hanya dimiliki oleh orang Islam. (Amin, 2012: 38–45)

Kekacauan yang ditimbulkan oleh Amin karena gagasannya tersebut membuat posisi Amin sebagai bapak feminis dalam dunia Islam pun diragukan, banyak yang menyebutnya sebagai Bapak Feminis pertama, akan tetapi tidak sedikit juga yang menolaknya. Leila Ahmed merupakan tokoh yang tidak setuju dengan gelar yang diberikan terhadap Amin tersebut, menurutnya, wacana feminism dalam perspektif Amin merupakan feminism kolonial, yaitu feminism yang dipengaruhi oleh gagasan kaum kolonial terhadap perempuan dan Islam. (Penjelasan lengkap mengenai pembahasan ini dapat dilihat di Ahmed, 2000) Selain Ahmed, Beth Barton juga tidak sepakat dengan gagasan bahwa Amin adalah bapak feminis pertama dalam Islam. ‘Gelar’ tersebut seolah mengindikasikan bahwa perempuan tidak memiliki kesadaran terhadap persoalan yang dihadapinya sendiri. (Baron, 1994)

Kendati demikian, karya Amin merupakan karya yang penting sebab ia memantik diskusi dan penelitian setelahnya mengenai hijab, perempuan, dan feminism di Mesir – dan dunia Islam. Bila boleh mengatakan, gerakan maupun ideologi feminism merupakan wacana lanjutan terhadap sikap pro dan kontra terhadap konsep “pembebasan perempuan” yang ditawarkan oleh Amin.

Penelitian yang ada menunjukkan bahwa gerakan feminis di Mesir erat kaitannya dengan agenda politik dan kolonialisme. Sebagian peneliti menyebut gerakan perempuan yang masif di Mesir merupakan sebuah resistensi terhadap sistem sosial, politik, dan keagamaan yang memperlakukan perempuan sebagai kelas kedua dan sebagai kelompok sosial yang didominasi. Lebih jauh, penelitian yang ada juga memaparkan bahwa perempuan mengambil peran dalam gerakan reformasi di Mesir seperti yang ditulis oleh Margot Badran (Badran, 1996), Aziza Hussein (Hussein, 1953), dan Juan Ricardo Cole (Cole, 1981).

Keterlibatan perempuan dalam gerakan reformasi melalui banyak cara, di antaranya, melalui karya-karya yang mereka tulis dalam beragam genre seperti novel, buku, artikel dan atau esai yang ditulis di harian-harian yang ada pada saat itu. Masifnya aktivitas perempuan dalam bidang literasi dan jurnalistik juga dianggap sebagai tanda kebangkitan perempuan. Beberapa peniliti yang berfokus pada gerakan kebangkitan perempuan di dunia Arab melalui karya-karya mereka beserta biografi intelektual para feminis tersebut adalah Miriam Cooke (Cooke, 2004), Margot Badran (Badran, 1988), Hoda el-Sadda (Kandivoti, 1996), Marilyn Booth (Booth, 2001) dan Ibrahim Olatunde Uthman (Uthman,

2010) merupakan peneliti yang menulis kajian tersebut. Ketiganya membahas tokoh-tokoh feminis beserta karya-karyanya namun tidak ada yang berupaya untuk mengkaji produk tafsir yang ditulis oleh feminis tersebut.

Sementara itu, peneliti lain mengelaborasi aliran feminism yang muncul di Mesir dan dunia Arab. Ambivalensi ideologi dan gerakan feminism yang terjadi di Mesir dan Arab menarik perhatian peneliti seperti Leila Ahmed (Ahmed, 2000), Margot Badran (Badran, 2005) (Badran, 2001), Saba Mahmood (Mahmood, 2001), Marilyn Booth (Booth, 2013), dan lain-lain.

Perbincangan mengenai hijab juga menempati ruang dalam reformasi Mesir, bersama dengan aktivisme dan literatur perempuan. Penelitian mengenai hijab terdahulu berkisar pada persoalan kemajuan perempuan berkaitan dengan melepas atau tetap menggunakan hijab. Keyakinan mengenai hijab – menggunakan atau melepasnya – biasanya merujuk pada kecenderungan ideologi, kelas, dan bahkan agama seperti ditulis oleh Beth Baron (Baron, 1989) dan Miriam Cooke (Cooke, 2000). Penelitian belakangan yang dilakukan oleh Paul Eid (Eid, 2002) mengelaborasi mengenai hijab menggunakan teori identitas post-kolonialisme dan gender di dunia Arab. Mihret Woldesemait (Woldesemait, 2013) memberikan perhatian khusus terhadap evolusi makna hijab di Timur Tengah dari masa kolonialisme hingga masa modern.

Dari penelitian yang telah dilakukan sebelumnya, artikel ini lalu akan mengelaborasi wacana hijab dalam pandangan mufasir perempuan setelah diterbitkannya buku Amin. Lebih jauh, penulis akan memilih dua mufasir perempuan yang hidup dalam pertarungan wacana antara feminism ala kolonial dan feminism yang diusung oleh perempuan-perempuan muslim yang hendak terlepas dari cengkraman kolonialisme yaitu tafsir *al-Sufūr wa al-Hijāb: Muḥādarāt wa Nazarāt* karya Nazira Zainuddin dan *Nazarāt fī Kitābillāh* karya Zaynab al-Ghazali. Penulis tertarik untuk mengkaji wacana hijab yang terdapat dalam karya mufasir perempuan Mesir setelah masa Amin sebab penafsiran feminis Mesir tidak mendapatkan sorotan utama dalam polemik penggunaan hijab di Mesir. Padahal tafsir merupakan bidang yang krusial dalam perdebatan mengenai Islam dan hijab, terlebih hijab oleh banyak orang dipercaya sebagai ajaran Islam. Hipotesa penelitian menunjukkan bahwa produk tafsir yang ditulis oleh kedua mufasir tersebut memiliki kecenderungan ideologis dalam pertarungan wacana feminism di Mesir, yaitu, feminism ‘kolonial’ dan feminism ‘islamis’.

Feminisme (di) Arab-Mesir: Ideologi dan Kelompok

Dalam dunia Arab-Mesir, tokoh-tokoh yang membahas mengenai emansipasi wanita sebenarnya telah ada sebelum Qasim Amin. Sebut saja Ahmed Faris el-Shidyak yang menulis buku pada tahun 1855, "One Leg Crossed Over the Other". Buku tersebut berfokus pada pembahasan mengenai dukungan terhadap emansipasi wanita. Rifa'a Rafi'i al-Tahtawi juga turut mendukung perempuan dalam bidang pendidikan dan juga pembebasan mereka dalam hal ketidak adilan dalam banyak hal. Gagasan Tahtawi ini terangkum dalam bukunya, "A Guide to the Education of Girls and Boys" atau dalam judul aslinya *al-Murshid al-Amin fi Tarbiya al-Banin wa al-Banat* (1872) dan "A Summary Framework on Paris" atau *Takhlich al-Ibriz fi Talkhis al-Bariz* (1834). Pemikir populer lainnya dalam wacana emansipasi perempuan yaitu Muhammad Abduh. (Saadawi & Sa'dāwī, 2007: 70–71) Muhammad Abduh yang juga terinspirasi pemikiran Tahtawi pada pertengahan abad 19 menulis tentang modernisme Islam. Selain itu, ia juga mengkritik praktik dominasi patriarki laki-laki atas perempuan dalam keluarga dan masyarakat yang mengatas namakan agama Islam. Hal ini diuraikan salah satunya dalam kitabnya *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*. (Badran, 1988: 12)

Beberapa tokoh perempuan juga menyumbangkan gagasannya dalam isu-isu perempuan. Aisyah al-Taymuriah (1840-1902) oleh tokoh-tokoh feminis modern seperti Mayy Ziyadah dan Malak Hifni Nasif disebut sebagai ibu pendiri ekspresi feminis. Pada masa awal feminism Islam muncul, yaitu pada pertengahan abad ke-19, banyak perempuan yang menulis buku-buku puisi, prosa, artikel, esai, dan kamus biografi. (Badran, 1988: 14) Selain nama Aisyah al-Taymuriah, Zaynab Fawwaz juga disebut sebagai perempuan awal yang membahas feminism dalam Islam. Kedua tokoh ini merupakan tokoh yang lahir pada pertengahan abad ke-19 Sumbangsih tokoh-tokoh lain juga tidak dapat dikesampingkan.

Setelah *tahrir al-mar'ah* diterbitkan, definisi mengenai feminism di Mesir menjadi kabur. Amin dan para pendukungnya pada masa tersebut dinilai sebagai feminis, sedangkan orang-orang yang menolak gagasan Amin mengenai hijab dianggap sebagai anti-feminis. Tuduhan ini, di kemudian hari, menjadi sasaran kritik aktivis yang memperjuangkan feminism. Sebab, gagasan Amin mengenai hijab dan perempuan di Mesir merupakan generalisasi yang tidak dapat disama-ratakan terhadap seluruh perempuan. Terlebih, pendapatnya mengenai hijab yang merupakan lambang inferioritas, keterbelakangan, dan sekaligus penghambat majunya kaum perempuan muslim. Bagi pengkritiknya,

penghambat perempuan maju bukan hanya dikarenakan hijab, sebab hijab hanyalah simbol yang tidak berpengaruh signifikan bagi keterbelakangan ataupun kemajuan perempuan. Keterbelakangan perempuan pada saat itu lebih disebabkan oleh sistem dan kebijakan yang bersifat patriarkis.

Pada awal ke-20, gerakan feminis ini mulai muncul. Mereka terbelah menjadi feminis yang "kebarat-baratan" dan sisanya merupakan feminis 'Islamis'. Jenis feminis pertama diwakili oleh Egyptian Feminist Union (EFU), didirikan pada 1923, di antaranya diwakili oleh Huda Sya'rawi, Nabawiyah Musa, dan Saiza Nabrawi. (Badran, 1996: 91) Sedangkan kelompok kedua diwakili oleh Muslim Ladies Association (MLA). Pencetus MLA, Zainab al-Ghazali, dulunya adalah anggota EFU, akan tetapi dia merasa tidak cocok dengan beberapa metode EFU yang terlalu kebarat-baratan. Kemudian dia keluar dari EFU dan mendirikan MLA pada tahun 1936. Melalui MLA, dia mendorong perempuan untuk menjadikan agama sebagai sarana agensi pribadi dan sumber kemajuan. (Lewis, n.d.: 3) Dalam sebuah interview pada tahun 1981, Zaynab al-Ghazali mengatakan,

"I was working with Mrs. Huda Sharawi in the women's movement, which calls for the liberation of women. But I, with my Islamic upbringing, found that this was not the right way for Muslim women. Women had to be called to Islam." (Fernea, 2010: 241)

Zaynab Ghazali meyakini bahwa tugas prioritas perempuan adalah menjadi seorang ibu dan istri. Baru ketika ibu atau istri memiliki waktu luang, maka ia boleh berpartisipasi dalam kegiatan publik. Elizabeth Warnock Fernea menyatakan bahwa perkembangan feminis di Mesir tidak hanya terbatas pada feminism yang sesuai dengan feminism Barat. Kenyatanyaannya, terdapat gerakan feminism lain yang disertai dengan semangat kebangkitan Islam dan partisipasi perempuan di dalamnya seperti yang dilakukan oleh Zaynab Ghazali. Tujuannya tentu saja adalah untuk menegakkan Negara yang berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah. (Fernea, 2010: 241)

Dalam artikel ini, penulis menggunakan istilah feminism yang diusung oleh Miriam Cooke. (Cooke, 2004: ix) Cooke menggunakan istilah feminism untuk pemikiran dan tindakan yang mengupayakan perubahan persepsi terhadap peran dan tanggung jawab sosial perempuan. Cooke tidak menggunakan definisi feminism yang merujuk pada aktivis dan gerakan politik radikal perempuan sebagaimana terjadi di Barat. Hal ini Cooke lakukan sebab pada abad ke-20, perempuan di Arab mencoba untuk menemukan terminologi alternatif untuk menyebut kelompok "feminisme" itu, terkadang mereka

menyebut diri mereka dengan *womanists*, *remakers of women*, *unthawiyat*, *nassawiyat*, dan lain sebagainya, dan kemudian Cooke menggunakan istilah feminisme islam (*Islamic Feminism*) untuk menyebut perempuan Arab tersebut. Baginya, feminisme bukan semata ideologi yang mengarah terhadap perubahan politik. Lebih dari itu, feminisme merupakan sebuah epistemologi. Feminisme meliputi kesadaran politik dan intelektual mengenai diskriminasi gender, dan segala upaya yang dilakukan untuk menolak diskriminasi tersebut guna membuka jalan bagi wanita untuk berpartisipasi di ruang publik.¹

Buku Miriam Cooke ini membahas mengenai perjuangan perempuan Arab dalam menuntut kesetaraan gender pada saat itu yang dilakukan melalui buku-buku mereka. Selain buku Cooke, buku lain yang membahas mengenai tulisan-tulisan perempuan Arab dilakukan oleh Joseph Zeidan (Zeidan & Zaydan, 1995) dan penulis lain. Sementara banyak peneliti yang membahas karya-karya feminis dalam dunia sastra, artikel ini akan berfokus pada tafsir feminis Mesir khususnya dalam tema hijab.

Bagi orang Barat, hijab (*veiling*) menyimbolkan misteri Timur, yang tersembunyi dan tidak diketahui, ambiguitas yang sulit dipahami dari dunia perempuan, dan manipulasi koersif perilaku perempuan. Kenyataan yang terjadi di Timur Tengah justru melebihi konsepsi "Orientalis" tersebut. Menurut Arlene Elowe Macleod, persoalan hijab dan pakaian perempuan di Timur Tengah jauh lebih kompleks. Bagi Macleod, hijab menyampaikan pesan publik baik berupa penggunanya dan hubungan antara pengguna dengan kemungkinan orang yang melihatnya. Relasi pengguna hijab dengan orang lain dapat ditentukan dengan cara perempuan tersebut menurunkan atau meninggikan cadarnya. Oleh karenanya, aturan mengenai penggunaan hijab tergantung pada relasi sosial atau relasi kekerabatan. (Macleod & MacLeod, 1991: 97)

Di Timur Tengah, hijab memiliki banyak ragam. Ada yang hanya menutupi kepala, ada yang berupa kain hitam tebal yang menutupi seluruh badan, bahkan

¹ Pendapat Cooke ini disandarkan pada kritik Anne McClintock tentang feminisme, ia mengatakan: "the long histories of women's resistance to local and imperialist patriarchies . . . If all feminism are derided as a pathology of the West, there is a very real danger that Western, white feminists will remain hegemonic, for the simple reason that such women have comparatively privileged acces to publishing, the international media, education and money." Lihat Miriam Cooke, *ibid.*, ix. Pandangan feminisme ini jelas bertolak belakang dengan pandangan Haideh Moghissi yang berpendapat bahwa syari'ah tidak sejalan dengan prinsip-prinsip kesetaraan gender. Bahwa Islam tidak kompatibel dengan feminisme. Pandangan tersebut dibantah oleh Cooke, ia mengatakan bahwa pada kenyataannya, perempuan muslim banyak yang terjun dalam perjuangan perempuan ini. Sebut saja Mernissi, el-Saadawi, dan lain-lain. Feminisme Islam merupakan gabungan antara perjuangan iman dan perjuangan identitas sebagai perempuan. Lihat Cooke, 57–59.

menyembunyikan wajah dan mata. Perbedaan jenis hijab ini tidak menampik tujuan dari digunakannya hijab tersebut, yaitu untuk menutupi bagian tubuh tertentu, yang secara kultural harus ditutupi dari orang lain yang tertentu pula.

Apa yang diyakini oleh orang Barat bahwa hijab merupakan budaya umat Islam, pada kenyataannya, merupakan produk budaya yang telah ada jauh sebelum Islam datang. Hijab dalam tradisi Arab tidak hanya digunakan oleh umat Islam semata, tetapi juga oleh agama lain. Kenyataan ini mematahkan argument mereka mengenai "pertalian" Islam dengan hijab. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari kenyataan bahwa kesalah pahaman pandangan Barat terhadap Islam, menurut Leila Ahmed, bermula dari kisah-kisah pengembara dan prajurit Perang Salib yang dibesar-besarkan oleh berbagai deduksi dari pendeta-pendeta yang tidak terlalu mengerti dalam membaca teks Arab. (Ahmed, 2000: 199)

Wacana Hijab dalam Tafsir Feminis Mesir: Nazira Zainuddin dan Zaynab al-Ghazali

Nazirah Zainuddin: *Al-Sufūr wa al-Hijāb: Muḥādharaṭ wa Nazarāt*

Nazirah Zainuddin (1908-1976) menulis dua buku yang mendapat perhatian internasional, yaitu, *al-Sufūr wa al-Hijāb* (1928) dan *al-Fatā' wa al-Suyūkh* (1929). Dia berasal dari kalangan elit Druze. Miriam Cooke menyebut Nazirah Zainuddin sebagai penghubung antara gerakan perempuan Arab dengan hermeneutika liberasionis feminis Islam pada tahun 1980-an. Zainuddin menyelesaikan kuliahnya sebagai sarjana pertama perempuan di Paris dalam bidang *literature and Arab*. Pada tahun 2008, penyampaian karya Nazirah Zainuddin dalam kuliah umum dilarang di Gulf University karena dinilai terlalu kontroversial. Hal inilah, di samping tidak adanya pembelaan dari Zainuddin terhadap dirinya, yang menyebabkan karyanya mulai dilupakan oleh khalayak umum. Bagi Cooke, gagasan Zainuddin banyak terinspirasi oleh tokoh "proto-feminist" pendahulunya, Qasim Amin. Mereka merupakan lulusan Prancis dan banyak dipengaruhi oleh pemikir pencerahan Eropa dan terutama politik filsafat John Stuart Mill. Cooke menyebutkan salah satu kesalahan strategi yang dilakukan oleh Zainuddin adalah dia mengundang Kolonial Prancis untuk berbicara atas nama perempuan muslim. Selain itu, ia juga mengirimkan bukunya kepada pihak kolonial untuk mereformasi penggunaan hijab atau niqab sebab ia bukanlah ajaran Islam. (Cooke, 2004)

Dalam bukunya, *al-Sufur wa al-Hijab*, Nazirah Zainuddin menyampaikan bahwa sejak dahulu manusia diciptakan berbeda dalam menyikapi realitas. Sebagian orang ada yang mengagungkan kebebasan akal, dan sebagian lainnya sangat menghormati sumber-sumber agama tanpa adanya ijtihad. Konflik antara

ulama dan orang-orang yang menggunakan kebebasan berpikir sebagai jalan memahami realitas merupakan hal yang tidak akan berhenti. Perbedaan tersebut juga terjadi ketika memahami perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan. Sebagian berpendapat bahwa perempuan hanya dapat dilindungi dengan cara memperbudaknya, merampas kebebasannya, mengurungnya di rumah, dan dia harus menutupi wajahnya. Perempuan tidak dapat dilibatkan dalam kegiatan publik karena dianggap sebagai orang yang kurang akal dan lemah agamanya. Ia hanya dilihat sebagai pelayan bagi laki-laki dan orang yang akan melahirkan keturunan untuknya. Sebagian lainnya menganggap bahwa perempuan sempurna secara agama dan akal. Sikap yang dilakukan oleh kelompok ini adalah menghormati, mengizinkan perempuan mendapatkan pendidikan, membebaskaninya, dan membolehkan perempuan untuk melepas hijab. Orang yang mengikuti prinsip ini di antaranya karena kemajuan ilmu pengetahuan dan kebebasan berpikir dan sebagian lainnya karena kemanusiaan. (Zainuddin, 1928: 6)

Perbedaan tersebut, menurut Nazirah, akan selalu memantik perdebatan dan perselisihan, termasuk dalam hal hijab atau *veiling usfur* atau *unveiling*. Kelompok pertama menggunakan agama sebagai alat untuk memahami perdebatan tersebut dengan pembatasan terhadap peran akal dan kelompok kedua akan akan memahami perdebatan tersebut dengan ilmu pengetahuan tanpa batasan peran akal pikiran. Setiap kelompok memiliki alasan, landasan, bukti, hikmah, dan pesan. Nazirah menegaskan bahwa ia akan memilih jalan tengah dari dua kelompok ini. Ia akan menggunakan dalil atau alasan akal (*aqliy*) dan landasan agama (*naqliy*). (Zainuddin, 1928: 7–8)

Nazirah menganalogikan hijab atau *niqab* yang menjadi tradisi Timur sebagai kegelapan yang menguasai orang-orang Timur. Menurutnya, ada empat kegelapan (*Zulma*) yang melanda Timur: kegelapan tabir kain, kegelapan tabir kebodohan, tabir *riya'*, dan tabir kejumudan. Tabir - atau dalam daksi yang dipilih Nazirah disebut *niqab* – menjadikan perempuan terhalang dari kemajuan peradaban yang dia analogikan dengan cahaya (*Nur*). Nazirah mendesak pemerintah untuk memberikan kebebasan terhadap perempuan. Ia juga membandingkan peradaban Timur dan Barat. Peradaban Barat yang sampai pada mereka dianalogikan dengan cahaya: cahaya kebebasan, cahaya pengetahuan yang menghalau kegelapan kebodohan dan tirani. Nazira mengemukakan bahwa ajaran Islam telah mengajarkan kebebasan, baik dalam ayat-ayat Al-Qur'an, sunnah Nabi, ahli fiqh dan tafsir. Ajaran Islam menurutnya mengindikasikan perempuan untuk memperlihatkan wajahnya sebagaimana

manusia yang lain dan memberdayakan kekuatannya sebagaimana manusia pada umumnya. (Zainuddin, 1928: 18–19) Dengan kata lain, bagi Nazirah, Al-Qur'an tidak membedakan peran dan posisi laki-laki dan perempuan, termasuk dalam hal *hijab*.

Gagasan Nazirah Zainuddin mengenai hijab tidak jauh berbeda dengan gagasan yang disampaikan Qasim Amin. Nazirah memberikan argumen *aqliy* dan *naqliy* dalam menyampaikan gagasannya tentang hijab. Dalam bukunya, *al-Sufur wa al-Hijab*, ia menganggap peradaban Barat lebih maju dan unggul daripada peradaban yang dimiliki oleh orang-orang Mesir pada saat itu. Ia menegaskan kemajuan tersebut didapatkan oleh mereka karena mereka menggunakan akal pikiran dalam bertindak dan mereka lebih mementingkan nilai dan manfaat. Hal ini menurutnya berbeda dengan orang Timur yang bertindak berdasarkan adat-istiadat sehingga menjadikan mereka kaum yang stagnan dan tidak maju. (Zainuddin, 1928: 111)

Respons orang Timur terhadap Barat yang menyerukan perempuan muslim untuk menanggalkan hijab tidak selalu bernada positif. Sebagian mereka menolak mentah-mentah gagasan tersebut dengan alasan tabiat orang Timur tidak dapat menerima kebiasaan Barat, dan bahwa peradaban orang Timur lebih mulia dari orang Barat, dan bahwa laki-laki di dunia Timur merupakan pemimpin bagi perempuan sehingga mereka berjalan di depan perempuan, sementara bagi orang Timur, perempuan Barat dianggap tidak sopan sebab membiarkan laki-laki berjalan di belakang mereka seakan-akan perempuan lah pemimpin bagi laki-laki. Gagasan tersebut jelas ditentang oleh Nazirah. Ia mengatakan bahwa kemuliaan itu letaknya di hati, dan segala hal yang terlihat di luar tidak dapat menjamin sesuatu yang tertanam di dalam hati. Ia juga menambahkan bahwa "kita" – orang Timur – perlu mengakui ketidakberdayaan peradaban "kita" atas Barat. (Zainuddin, 1928: 112–113)

Selain menyampaikan gagasan rasional, Nazirah juga menggunakan beberapa ayat Al-Qur'an untuk menguatkan pendapatnya. Ayat-ayat yang berkaitan dengan hijab yang ia gunakan ialah QS. al-Ahzab (33): 32-34:

لِيَسْأَءَ النِّيَّارِ لَسْتُنَّ كَاحِدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَتَقِيَّنَ فَلَا تَحْضُنَ فَيَطْمَعُ الَّذِي يُنِيبُ إِلَيْهِ مَرْضٌ وَفُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا
وَقَرْنَ يِنْ بُيُوتِكُنْ وَلَا تَبْرَجِنْ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقْمَنَ الْمُلُوَّةَ وَلَيْنَ الزَّكُوَّةَ وَأَطْعَنَ اللَّهَ وَرَسُوْلَهُ لِإِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَنْدِهِبَ
عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَبُطَّهِرُكُمْ تَصْهِيرًا وَادْكُرُنَ مَا يُشْلِي فِي بُيُوتِكُنْ مِنْ أَيْتِ اللَّهُ وَالْحِكْمَةُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا

خِبْرًا

32. Wahai istri-istri Nabi! Kamu tidak seperti perempuan-perempuan yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik.

33. Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu, dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

34. Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan hikmah (sunnah Nabimu). Sungguh, Allah Mahalembut, Maha Mengetahui.

Dan QS. al-Ahzab (33) ayat 53:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بَيْوَتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نُظَرَيْنَ إِنَّهُ وَلَكُنْ إِذَا دُعَيْتُمْ فَادْخُلُوهُ فَإِذَا
طَعِمْتُمْ فَأَتْشِرُرُو وَلَا مُسْتَأْنِسُنُ لَحِدِّيْتُ إِنْ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِنِي النَّبِيِّ فَيَسْتَخْيِي مِنْكُمْ بَوَالَّهُ لَا يَسْتَخْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا
سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ الْأَطْهَارِ كُمْ وَقُلُونَهُنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْذِرُو رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ
تَنْكِحُو أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

53. Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu dipanggil maka masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi sehingga dia (Nabi) malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah (Nabi wafat). Sungguh, yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah.

Baginya, ayat-ayat tersebut merupakan ayat yang diwahyukan hanya kepada istri-istri Nabi, dan tidak diturunkan bagi perempuan muslim pada umumnya. Ia mengungkapkan tafsirnya dengan mengutip tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* dan *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*. Menurut Nazirah, untuk ayat-ayat tersebut, mayoritas ulama dan fuqaha sepakat bahwa ayat-ayat tersebut dikhusukan pada istri-istri Nabi, kendati mereka berbeda pendapat

dalam sebab turunnya. Jikalau ayat-ayat tersebut tidak dikhkususkan hanya kepada istri-istri Nabi, dan ditujukan kepada seluruh perempuan muslim, maka tidak akan turun ayat “..... إنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ...”

Nazirah juga menyebutkan tafsir al-Nasafi yang menjelaskan setelah ayat-ayat yang ditujukan terhadap istri-istri Nabi turun, perempuan muslim pada saat itu berkata, “Tidak ada ayat yang turun pada kami.” Lalu turunlah ayat “..... إنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ...”.

Dalam ayat yang ditujukan kepada perempuan muslim secara umum, menurut Nazirah, Allah tidak menyebutkan perintah hijab ataupun *niqab*. Dalam kaidah fiqh disebutkan, لا ينسب إلى ساكت قول, yang kira-kira maksudnya, tidak diperkenankan untuk menyandarkan suatu perkataan kepada orang yang diam atau tidak mengucapkannya. (Zainuddin, 1928: 188) Setelah turunnya ayat tersebut, ayat lain setelahnya tidak ada yang mewajibkan perempuan muslim untuk mengenakan hijab. Dalam menyampaikan pendapat ini, Nazirah juga menggunakan kaidah fiqh untuk memperkuat argumennya: hukum segala sesuatu adalah tetap dalam keadannya semula (الأصل بقاء ما كان على ما كان) dan sesuatu yang telah tetap hukumnya pada suatu waktu dinyatakan terus berlaku selama tidak ada dalil sebaliknya (ما ثبت بزمان يحكم ببقائه مالم يقم الدليل على خلافه).

Zaynab al-Ghazali: *Nazarāt fī Kitābillāh*

Kedekatan Zaynab al-Ghazali (1917-2005) dengan petinggi Ikhwanul Muslimin menyebabkan ia dituduh hendak melengserkan kekuasaan Nasser pada saat itu dan kemudian ia dipenjara pada 1965. Ia menghabiskan 6 tahun di penjara. Satu tahun setelah ditempatkan di penjara yang digabung dengan laki-laki, kemudian ia dipindah ke Qanatir, penjara khusus perempuan. *Ayyām min Hayātī* (1977) merupakan karyanya yang lebih banyak dikaji oleh peneliti. *Ayyām min Hayātī* adalah auto-biografi yang ia tulis untuk mengenang kehidupannya di penjara. (Cooke, 2004: 83) Timothy Mitchell mengatakan mendeskripsikan kehidupan di penjara merupakan sebuah jawaban terhadap tuduhan rezim terhadap mereka dalam idiom Islam. Memoar kemudian dapat menjadi control Negara. Selain itu, menurutnya, memoar dapat menghasilkan wacana politik Islam dan wacana feminism Islam. (Cooke, 2004: 85)

Ia mendirikan Muslim Ladies Assosiation (MLA) sebab dia menolak apa yang ia anggap sebagai bias Barat dalam EFU yang diinisiasi untuk “membangun peradaban bangsa wanita Barat di Mesir dan seluruh dunia Arab dan Islam.” Ghazali mengatakan, “Kami ingin dididik demi anak laki-laki kami,

generasi laki-laki berikutnya, dan bukan untuk setara dengan suami kami. Kami tidak seperti wanita Eropa yang tujuannya untuk menghancurkan mereka dan eksistensi masyarakat." Ia memperjuangkan keadilan sosial bagi perempuan dan laki-laki dengan orientasi Islami. (Cooke, 2004: 86)

Zaynab al-Ghazali memberikan penafsiran terhadap QS. al-A'raf (7): 27

يَبْنِي أَدَمْ لَا يَقْتَنِنُكُمُ الشَّيْطَنُ كَمَا أَخْرَجَ أَبْوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْتَعُ عَنْهُمَا لِيُرْبِّهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرْبِّكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَنَ أَوْلَيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

27. Wahai anak cucu Adam! Janganlah sampai kamu tertipu oleh setan sebagaimana halnya dia (setan) telah mengeluarkan ibu bapakmu dari surga, dengan menanggalkan pakaian keduanya untuk memperlihatkan aurat keduanya. Sesungguhnya dia dan pengikutnya dapat melihat kamu dari suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan setan-setan itu pemimpin bagi orang-orang yang tidak beriman.

Ia mengatakan bahwasanya ayat tersebut merupakan peringatan dari Allah bagi manusia untuk menjaga diri dari musuh manusia: iblis dan sekutunya yang telah membuat Nabi Adam dan Hawa diturunkan dari surga, tempat kenimatan ke dunia tempat kehinaan. Penyebab dari diturunkannya Adam dan Hawa adalah karena mereka melepaskan *libas* yang mereka gunakan sehingga memperlihatkan aurat keduanya. Lebih lanjut Zainab mengatakan bahwasanya manusia harus senantiasa menjaga diri dari godaan setan hingga hari kiamat. (al-Ghazali, 1994: 471)

Tafsir Zainab ini terbilang berbeda dari tafsir yang disebutkan sebelumnya. Hal ini berangkat dari latar belakangnya yang merupakan pendiri Muslim Ladies Association (MLA) yang menekankan Islamisasi dalam segala bidang kehidupan, mulai dari politik hingga ranah individu. Hal ini juga mengindikasikan bahwa pakaian perempuan harus kembali pada tradisi yang telah dilakukan sejak dulu, yaitu berhijab. Di lain sisi, Zainab lebih mengutamakan perempuan Mesir untuk menghabiskan waktu di rumah dan "mengabdi" kepada laki-laki, sebagaimana ia sampaikan dalam menafsirkan QS. al-Nisa': 34.

Zainab menyampaikan bahwa perempuan harus taat pada Allah dalam hal kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam kehidupan berumah tangga. Ia juga menambahkan bahwa perempuan harus mengabdikan dirinya untuk mengurus rumah dan membesarakan anak-anak, sementara laki-laki mencari nafkah. Dengan keseimbangan seperti itu, menurutnya, keluarga akan menjadi

stabil dan aman. Keluarga yang stabil juga akan berpengaruh terhadap kemaslahatan masyarakat. Pada titik inilah, dalam pandangan Zainab, keadilan itu dapat ditegakkan. (al-Ghazali, 1994: 297–298)

Penafsiran yang dilakukan oleh feminis Muslim dalam praktiknya sangat beragam. Dalam beberapa kasus bahkan penafsiran mereka tampak bertentangan. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari kenyataan sejarah yang membuat Mesir dihadapkan pada dilema modernisasi ketika kolonialisme Inggris berkuasa di sana. Sebagian menghendaki terjadinya Westernisasi dan sebagian yang lain tetap teguh pada Islamisasi. Dilema tersebut juga memengaruhi orang-orang yang berfokus pada perjuangan wanita Mesir.

Perbedaan pandangan para feminis mengenai hijab juga dapat dilihat dari perspektif kelas sosial. Kelas menengah-atas yang umumnya dalam tradisi Mesir cenderung lebih tertutup dan memiliki beban moral yang lebih besar dari kelas menengah-bawah menuntut agar perempuan dapat melepaskan hijab dan agar mereka dapat tampil dan terlibat di ruang publik. Sementara bagi kelas bawah, akses mereka ke ruang publik relatif lebih longgar, sebab mereka harus bekerja di ladang, dan membeli kebutuhan di pasar misalnya. Selain itu, kelas menengah-bawah sama sekali tidak “terkontaminasi” gagasan Barat mengenai pakaian wanita, oleh karenanya, mereka cenderung “abai” terhadap wacana “westrenisasi” pakaian perempuan. Mereka memilih untuk bertahan pada tradisi yang dilakukan selama ini. Pilihan perempuan menengah-bawah atas cara berpakaian ini sebetulnya tidak melulu soal tradisi, ada kalanya mereka memilih keputusan tersebut berdasarkan *fashion*, pemahaman mengenai feminism, krisis sosio-ekonomi, dan pada akhirnya akan berujung pada landasan agama. (Macleod & MacLeod, 1991: 115)

Dari uraian panjang di atas dapat kita pahami bahwa hijab tidak bisa hanya dilihat sebagai cara berpakaian seorang muslim, ia merupakan simbol perjuangan perempuan dalam banyak hal. Saat masa pendudukan Inggris, ia merupakan simbol perlawanan politik, dan setelah kemerdekaan didapatkan Mesir, ia merupakan perjuangan berbagai kepentingan ideologis. Hijab, oleh karenanya, bukanlah kosa-kata sederhana.

Kesimpulan

Setelah Amin, perempuan-perempuan Arab mulai berani menyuarakan pandangan mereka atas hijab yang dinilai menyalahi tradisi hijab di Mesir kala itu dan dianggap mengikuti peradaban Barat. Orang-orang yang tidak setuju dengan penanggalan hijab biasanya didasarkan pada pertimbangan teologis, sementara orang-orang yang setuju dengan penanggalan hijab menggunakan

pertimbangan budaya berupa hijab bukan merupakan produk asli Islam dan interpretasi baru atas doktrin agama mengenai hijab. Perdebatan ini tidak dapat dilepaskan dari gerakan pembaharuan yang marak yang tidak hanya melanda Mesir saja.

Pembacaan baru atas teks keagamaan yang didasarkan pada prinsip feminism, menurut Amina Wadud, membuka jalan bagi feminism Islam baik secara metodologis maupun gerakan politik. (Wadud, 2021: 497) Dalam perjalannya, beberapa feminism “metodis” tidak dapat dilepaskan dari muasal gerakannya. Di Mesir, hal tersebut bisa dilihat dari sebagian gerakan kelompok feminism EFU dan MLA. EFU mewakili feminism westernisasi sementara MLA mewakili gerakan Islamis.

Daftar Pustaka

Buku:

- Ahmed, L. (2000). *Wanita dan gender dalam Islam: Akar-akar historis perdebatan modern*. Lentera Basritama.
- al-Ghazali, Z. (1994). *Nazarāt fī Kitābillāh*. Dār al-Syurūq.
- Amin, Q. (2012). *Tahrīr al-Mar'ah*. Kalimāt 'Arabia.
- Badran, M. (1996). *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton University Press.
- Badran, M. (2001). Locating Feminisms: The Collapse of Secular and Religious Discourses in the Mashriq. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 50, 41–57.
- Cooke, M. (2004). *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. Routledge.
- Fernea, E. W. (2010). *In Search of Islamic Feminism*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Kandivoti, D. (1996). *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*. Syracuse University Press.
- Lewis. (n.d.). *Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism*.
- Macleod, A. E., & MacLeod, A. (1991). *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. Columbia University Press.
- Saadawi, N. E., & Sa'dāwī, N. (2007). *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. Zed Books.
- Zainuddin, N. (1928). *Al-Sufūr wa al-Hijāb: Muḥādharāt wa Nazarāt*. Qauzamā.
- Zeidan, J. T., & Zayd?n, J. (1995). *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. SUNY Press.

Jurnal:

- Badran, M. (1988). The Feminist Vision in the Writings of Three Turn-of-the-Century Egyptian Women. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 15(1/2), 11–20.

- Badran, M. (2005). Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond. *Journal of Middle East Women's Studies*, 1(1), 6–28.
- Baron, B. (1989). Unveiling in Early Twentieth Century Egypt: Practical and Symbolic Considerations. *Middle Eastern Studies*, 25(3), 370–386.
- Baron, B. (1994). *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*. Yale University Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt32bph2>
- Booth, M. (2001). Woman in Islam: Men and the "Women's Press" in Turn-of-the-20th-Century Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 33(2), 171–201.
- Booth, M. (2013). Locating Women's Autobiographical Writing in Colonial Egypt. *Journal of Women's History*, 25(2), 36–60. <https://doi.org/10.1353/jowh.2013.0019>
- Cole, J. R. (1981). Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, 13(4), 387–407.
- Cooke, M. (2000). Women, Religion, and the Postcolonial Arab World. *Cultural Critique*, 45, 150–184. <https://doi.org/10.2307/1354370>
- Eid: (2002). Research Note: Post-Colonial Identity and Gender in the Arab World: The Case of the Hijab. *Atlantis: Critical Studies in Gender, Culture & Social Justice*, 26(2), Article 2.
- Hussein, A. (1953). The Role of Women in Social Reform in Egypt. *Middle East Journal*, 7(4), 440–450.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16(2), 202–236.
- Uthman, I. O. (2010). A Triadic Re-Reading of Zaynab al-Ghazali and the Feminist Movement in Islam. *Islamic Studies*, 49(1), 65–79.
- Wadud, A. (2021). Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur'an. *Religions*, 12(7), Article 7. <https://doi.org/10.3390/rel12070497>
- Woldesemait, M. (2013). *Unfolding the Modern Hijab: From the Colonial Veil to Pious Fashion*. <https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/handle/10161/7554>