

MENGGUGAT SYIRIK INTELEKTUAL BERSAMA NAŞR HÂMID ABÛ ZAYD DAN AMINA WADUD

Kunawi Basyir
kunaawi_basyir@gmail.com

Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Ampel
Surabaya

Abstract: The article discusses gender issue which has still become a global discourse within 21st century. The discourse will always become an actual issue as it constantly emerges from women and community's consciousness who find strategic discrepancy and injustice, in regard with the relation between men and women, in which they might lead to relational discrimination, subordination, stereotype, and inequality. The writer, at this point, attempts to bring about comparative analysis between two interpretation paradigms on gender issue promulgated by Naşr Hâmid Abû Zayd and Amina Wadud. Both people share a common academic apprehension when they observe backwardness of the Muslim women in many aspects of life (as a fully human agency) caused by patriarchy tradition, gender injustice, and problem of minority in the Muslim world. This has subsequently caused the two authors to reconstruct methodological paradigm of Quranic exegesis on gender issue in order to generate a just interpretation. They see the importance of having high social consciousness which properly considers women's existence based on sacred values of humanity. However, this view faces obstacles from other Muslim scholars as they consider Zayd and Wadud heretics and have conducted what so-called "an intellectual shirk".

Keywords: Gender, women, paradigm, shirk.

Pendahuluan

Isu gender¹ merupakan salah satu isu global yang muncul pada abad ke-20, ia merupakan persoalan selalu hangat dan aktual untuk dibahas oleh banyak kalangan. Hal itu karena tema gender merupakan wacana baru yang muncul dari kesadaran sebagian komunitas bahwa di dalamnya terdapat ketimpangan dan ketidak-adilan yang diakibatkan oleh pandangan yang bias terhadap gender sehingga muncul pemisahan serta pembeda jenis kelamin yang rigid antara laki-laki dan perempuan (*gender differences*). *De facto*, perbedaan gender tersebut menjadi tidak problematis jika tidak berimplikasi kepada diskriminasi, subordinasi, *stereotype* dan ketidakadilan relasional. Akan tetapi jika perbedaan yang meruncing kepada pandangan minus itu dipahami sebagai kodrat dan titah Ilahi, maka wajar bagi kaum perempuan dan bagi siapapun yang memiliki kesadaran sosial untuk merekonstruksi *mainstream* tersebut berdasarkan nilai-nilai humanitas yang suci.

Dengan merujuk kepada problematika ini, penulis ingin menghadirkan analisa komparatif antara dua paradigma tafsir tentang gender yang diwacanakan oleh Naşr Hâmid Abû Zayd dan Amina Wadud. Tawaran keduanya dinilai kontroversial karena lantang menyuarakan konsep dan gerakan gender di tengah-tengah masyarakat yang multi-pemahaman keislaman, baik di dunia Barat maupun di dunia Timur.

Kegelisahan Intelektual Naşr Hâmid dan Amina Wadud

Melihat fenomena yang terjadi di belahan dunia Islam, baik Naşr Hâmid maupun Amina Wadud dihadapkan pada kegelisahan ketika melihat keterpurukan perempuan Islam di segala bidang (*as a fully human agency*) yang disebabkan adanya budaya patriarkhi, ketidakadilan gender, dan problem minoritas di dunia Islam. Inilah yang kemudian

¹ Berkaitan dengan Islam gender tidak hanya didefinisikan, namun juga diberikan penjelasan yang memadai mengenai bagaimana konsep gender itu berlaku di tengah-tengah masyarakat, di mana gender adalah sebagai suatu perspektif yang menempatkan laki-laki dan perempuan yang setara di hadapan Allah dalam tugas kemanusiaan dan hak-haknya. Lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 53; Bandingkan dengan Saparinah Sadli, "Identitas Gender dan Peran Gender", dalam Omas Ironi, *Kajian wanita dalam Pembangunan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 70; Bandingkan juga dalam Mansour Faqih, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 7.

menghantarkan kedua penulis merekonstruksi metodologi paradigma tafsir al-Qur'an tentang tema gender agar dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang berkeadilan.

Terlebih lagi, Naṣr Ḥâmid melihat bahwa lumpuhnya peran-peran perempuan dalam ranah kehidupan sosial itu semakin menjauhkan Islam dari semangat rahmat bagi seluruh manusia. Hal itupun diperkeruh dengan kalangan fundamentalisme Islam, yang dengan paradigma skripturalismenya, mempolitisir ayat-ayat al-Qur'an tentang tema gender, yang kesemuanya terlahir dari hegemoni intelektual pemikir-pemikir klasik melalui absolutisme-absolutisme penafsiran. Untuk itulah, baik Naṣr maupun Wadud ingin mengembalikan pandangan dunia Islam pada posisi yang sebenarnya, yakni dengan merekonstruksi pemahaman yang tertuju kepada keadilan gender.

Sketsa Biografis Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dan Amina Wadud

Baik Naṣr maupun Wadud, kedua nama itu sudah tidak asing lagi bagi dunia akademik. Khusus mengenai Wadud, sepak terjangnya mencapai klimaksnya pada Jum'at bersejarah, 18 Maret 2005 yang lalu, di mana ia *nekad* bertindak sebagai imam² sekaligus khatib salat Jum'at di ruangan Synod House di Gereja Katedral St. John The Divine di kawasan Manhattan, New York Amerika Serikat.³

² Perempuan menjadi imam salat berpijak ketika Nabi memerintahkan Ummu Waraqah untuk menjadi imam salat bagi penghuni rumahnya, karena kebolehan Ummu Waraqah bagi makmum laki-laki era Rasulullah memiliki kapasitas yang mumpuni. Alasan diperbolehkan disini karena perbandingan kedua ḥadīth antara yang membolehkan dan melarangnya ternyata lebih kuat ḥadīth yang membolehkannya daripada ḥadīth yang melarangnya. Untuk melihat kasus Amina Wadud lebih jauh lihat Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan* (Jakarta: El-Kahfi, 2008), 131-133. Dari sumber lain diterangkan bahwa Menurut Husein Muhammad dalam kitab *al-Majmū'* karya Imam Nawawi ulasan luas atas *kitab al-Muhadhdhab* karya Abû Ishâq al-Shirâzi di mana ada tiga ahli fiqh terkemuka yang membolehkan perempuan mengimami salat laki-laki, mereka adalah Abû Thawri, al-Muzani, dan Ibn Jarir al-Ṭabarî. Ketika Ummu Waraqah diperbolehkan Nabi untuk menjadi imam bagi penghuni rumah tersebut ada dua laki-laki tanggungannya, seorang kakek dan seorang budak, ditambah seorang budak perempuan. Ummu waraqah mengimami kakek, budak laki-laki, dan budak perempuan tersebut.

³ Ulah Amina Wadud seperti itu menjadi sorotan ulama dunia seperti Shaykh al-Azhar, Muḥammad Sayyid al-Tantâwî di Mesir merasa keberatan dengan ulah Amina Wadud tersebut. Bahkan Yûsuf al-Qardâwî memberikan vonis tindakan tersebut tidak Islami dan *bid'ab*. Lihat pengantar Khaled Abou el-Fadhl dalam buku Amina Wadud Muhsin, *Inside Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publication, 2006), vii.

Sedangkan nama Naşr Hâmid menuai kontroversi ketika ia menerbitkan bukunya yang paling monumental yang berjudul *Mafbûm al-Naşş: Dirâsab fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, di mana statemen yang diusung adalah al-Qur’ân adalah “produk budaya” (*muntij al-thaqâfah*).⁴

Naşr Hâmid Abû Zayd lahir pada tanggal 10 Juni 1943 di desa Quhala kota propinsi ŤanŤâ, Mesir. Keluarganya termasuk keluarga yang taat beragama dan Naşr pun mendapatkan pengajaran agama dari keluarga sejak kecil. Ini dibuktikan semenjak usia delapan tahun, ia mampu hafal al-Qur’ân serta mampu untuk menceritakan isi al-Qur’ân.⁵

Setelah menamatkan sekolah tehnik di ŤanŤâ yang dimulainya pada tahun 1968, ia melanjutkan jenjang kuliahnya di Fakultas Sastra Arab, Universitas Kairo. Semenjak itu Naşr menunjukkan bakat intelektualnya dengan menjadi mahasiswa yang kritis dan progresif. Pada tahun 1970 memperoleh gelar kesarjanaanya yang mengantarkan ia menjadi asisten dosen di fakultas tersebut. Naşr lalu melanjutkan pendidikan magister pada program yang sama dan selesai tahun 1977. Gelar Ph.D pun ia raih pada tahun 1981. Di samping itu Naşr mengajar bahasa Arab untuk orang asing di pusat diplomat dan menteri pendidikan sejak tahun 1887. Seiring dengan karir akademisnya di Universitas Kairo, Naşr telah menghasilkan berbagai karya akademis di bidang studi keislaman.⁶

Lain lagi dengan Amina Wadud, ia terlahir dengan nama Maria Teasley di Bethesda Maryland Amerika Serikat pada tahun 1952. Ayahnya seorang pengkhotbah Kristen Metodis. Sedangkan Ibunya keturunan budak Muslim Arab, Berber di Afrika. Pada tahun 1972 ia

⁴ Beberapa ‘ulama di Mesir yang salah satunya ‘Abd. al-Şabûr Şâhin menolak pemikiran Naşr dalam pemahaman keagamaan bahkan ia menuduh bahwa Naşr kafir/murtad. Pernyataan Şâhin tersebut diikuti oleh para khatib di masjid-masjid pada hari Jum’at berikutnya, Mesir pun heboh, harian Al-Liwâ‘ al-Islâmî dalam editorialnya pada 15 April 1993 mendesak pihak Universitas Kairo agar Abû Zayd segera dipecat karena dikhawatirkan meracuni mahasiswa dengan pikiran-pikirannya yang sesat menyesatkan. Dan hal ini berujung upaya memperkarakan Zayd ke pengadilan Giza. Sehingga Universitas Kairo pada tanggal 14 Juni 1995 menyatakan bahwa Zayd murtad dan perkawinannya dibatalkan dan ia harus bercerai dengan istrinya.

⁵ Navis Kermani, “From Revelation to Interpretation: Naşr Hâmid Abu Zayd and The Literary of The Qur’ân” dalam Suha Ťaji-Farouki, *Modern Intellectual and The Qur’an* (London: Oxford University Press, 2004), 169.

⁶ Hilman Latief, *Naşr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 12.

mengucapkan *shahâdat* untuk masuk Islam⁷ di University of Pennsylvania tempat ia belajar sampai dia menerima gelar BS pada tahun 1975 yang sebelumnya menjadi praktisi Buddhis dalam waktu yang cukup singkat yaitu satu tahun. Pada tahun 1974 namanya resmi diubah menjadi Amina Wadud, yang sengaja dipilih untuk mencerminkan afiliasi agamanya.

Dia mendapat gelar MA dalam Studi Timur Dekat, gelar Ph.D dalam bahasa Arab, serta studi Islam dari University of Michigan pada tahun 1988. Selama studi ia juga aktif belajar bahasa Arab di Universitas Amerika Kairo, kemudian dilanjutkan dengan studi al-Qur'ân dan tafsir di Universitas Kairo, serta mengambil kursus filsafat di Universitas Al-Azhar. Sebelum menjadi profesor Agama dan Filsafat di Virginia Commonwealth University (VCU) pada tahun 1992, ia menghabiskan waktunya untuk mengajar di dua Negara yaitu Malaysia⁸ dan Lybia.

Setelah menulis buku "*Qur'an and Women, Rereading The Sacred Text from a Women's Perspective*" yang sangat monumental tersebut Wadud mendapat banyak undangan untuk menyampaikan gagasannya tentang studi gender pada konferensi di beberapa Negara bagian Amerika Serikat, bahkan di seluruh dunia. Diantara prestasi Wadud yang lain adalah sebagai anggota istimewa di "*Sister in Islam*", sebuah organisasi yang didirikan oleh perempuan Muslim yang peduli dengan penindasan yang dihadapi perempuan⁹. Sehingga pada tahun 2001 ia diundang oleh Colin Powel untuk menghadiri jamuan makan malam Ramadhan di Gedung Putih.

Kerangka Teoretis Studi Gender

Berangkat dari kegelisahan akademik yang dialami Wadud, ia pun berasumsi bahwa tafsir yang ditulis secara eksklusif oleh para mufassir

⁷ Sehingga hari itu bagi Wadud dinamakan "Thanksgiving day". Lihat dalam Wadud, *Inside*, 9.

⁸ Ketika di Malaysia dia menulis buku yang pertama tentang penafsiran dan pembacaan kritis terhadap al-Qur'ân dengan judul "*Qur'an and Women, Rereading The Sacred Text from a Woman's Perspective*". Buku ini mendapat pengakuan internasional terhadap kompetensi analisis ilmiahnya.

⁹ Organisasi perempuan yang diadakan pertemuan mingguan tersebut mengkaji otentisitas al-Qur'ân dan mempromosikan tentang kesetaraan perempuan dalam Islam. Lihat Wasid dkk, *Menafsirkan Tradisi & Modernitas: Ide-ide Pembaharuan Islam* (Surabaya: Pustaka Idea, 2011), 92.

itu mempunyai cara pandang *endosentris*.¹⁰ Ini disebabkan kuatnya absolutisme budaya patriarkhi yang melekat diberbagai khazanah ilmu-ilmu keislaman (khususnya tafsir dan fikih). Inilah yang membuat Wadud mengklaim bahwa objektivitas penafsiran tidak pernah bisa mencapai level yang absolut. Subjektivitas seorang mufassir selalu ada dan *tak* jarang lebih dominan dalam kandungan tafsir maupun produk fikihnya.¹¹ Karena kewenangan dalam menafsirkan teks-teks suci pada tataran praksis secara eksklusif dikuasai oleh kaum laki-laki, maka wajar saja bila ada semacam dominasi ijtihad di ruang ini. Sehingga dengan ini perempuan terus-menerus di bawah kekuatan laki-laki dan harus tunduk kepada kekuasaan mereka demi terwujudnya kehidupan domestik dan publik yang ideal. Perempuan diperlakukan sebagai anggota masyarakat kelas dua, atau lebih tragis lagi sebagai *second sex*.¹²

Dari temuan itu kiranya Wadud sendiri mengelompokkan metode tafsir dalam tiga aspek yaitu: tradisional, reaktif, dan holistik.¹³

Kategori *pertama* bagi Wadud bahwa, *tafsir tradisional* telah memberikan interpretasi-interpretasi tertentu sesuai minat dan kemampuan mufassirnya yang bisa bersifat hukum, tasawuf, gramatik, retorik, atau historis. Metodologi yang digunakan bersifat atomistik, yaitu penafsiran dilakukan dengan mengupas ayat per ayat secara berurutan. Tidak ada upaya untuk menempatkan dan mengelompokkan ayat-ayat sejenis ke dalam pokok-pokok bahasan yang tertulis. Dalam hal ini Wadud menuding bahwa tafsir-tafsir tradisional itu ditulis oleh kaum laki-laki secara eksklusif. Itulah sebabnya maka hanya laki-laki dan pengalamannya saja yang direkomendasikan dalam tafsir itu.

¹⁰ Lihat Amina Wadud Muhsin "Qur'an and Woman" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaedi (Jakarta: Paramadina, 2001), 128.

¹¹ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women, Rereading The Sacred Text from a Woman's Perspective*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), 8.

¹² Karena sebagai masyarakat kelas dua maka pada umumnya yang melakukan tidak kekerasan atas nama agama adalah kaum laki-laki, karena mereka berpijak dari rumusan epistemologi dan cara pandang keberagamaan yang bias laki-laki bahkan keberagamaan menggunakan logika gagah dan berani untuk sebuah perjuangan kebenaran dari apa yang diperjuangkan. Pengertian ini merujuk pada potret keagamaan manusia bahwa kehadiran tafsir yang dominan adalah produk kaum laki-laki, produk kaum perempuan agaknya lenyap dan dilenyapkan oleh dominasi kaum laki-laki Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh*, 57 Bandingkan dengan Khaled Abou el-Fadl dalam *Foreword "Inside The Gender Jihad"* (England: Oneworld Publication, 2008), xii.

¹³ Kurzman, *Liberal Islam*, 130.

Sedangkan perempuan dengan pengalaman, visi, perspektif, keinginan, atau kebutuhannya ditundukkan pada pandangan laki-laki.

Kategori *kedua* menurut Wadud bahwa, *tafsir reaktif* yang isinya terutama mengenai reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah besar hambatan yang dialami perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur'ân. Persoalan yang dibahas dan metode yang digunakan seringkali berasal dari gagasan kaum feminis dan rasionalis, namun tanpa dibarengi analisis yang komprehensif terhadap al-Qur'ân. Dengan demikian meskipun semangat yang dibawa adalah kebebasan, namun tidak terlihat hubungannya dengan sumber ideologi dan teologi Islam, yaitu al-Qur'ân.

Kategori *ketiga* adalah *tafsir holistik* yang menggunakan metode penafsiran dan mengaitkan dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi, dan politik, termasuk isu tentang perempuan pada era modern ini. Menurut Wadud tafsir model inilah merupakan metode terbaik. Dalam kategori inilah ia menempatkan karyanya.¹⁴ Teori holistik ini menawarkan metode pemahaman al-Qur'ân yang menyatu (*coherent*) disebut sebagai teori hermeneutika.¹⁵

Lain halnya dengan Naşr, untuk mengkaji teks-teks keagamaan (al-Qur'ân dan Hadith) tidak bisa dilepaskan dari struktur budaya yang turut mengitarinya. Artinya langkah penafsiran adalah pergumulan penafsir dengan teks sehingga sudah seharusnya penafsir bergumul dengan struktur budaya yang membentuknya. Agar karakter dari makna asli teks itu ditemukan maka harus dibedakan makna original teks dengan teks yang dikonstruksi oleh nalar “ideologis” penafsirnya. Untuk itu tafsir-tafsir bias gender sudah saatnya diperlakukan sebagaimana mestinya, yakni sebagai tafsir yang layak dikritisi, dengan langkah membangun tradisi membaca ulang (*reinterpretation*) agar tidak semakin “melumpuhkan” peran-peran perempuan dalam ranah

¹⁴ Wadud, *Qur'an*, 1-3.

¹⁵ Wadud, *Qur'an*, 33-34. Di sini Wadud menyatakan “*I attempt to use the method of Qur'anic interpretation proposed by Fazlur Rahman*”. Menurut Rahman, *pertama*, bahwa al-Qur'ân perlu dipahami dulu dengan mengkaji suatu pernyataan dari sisi histories dan sosiologis, mengkaji konteks makro mengenai konteks social masyarakat saat al-Qur'an diturunkan. *Kedua*, menggenalisis jawaban-jawaban spesifik tersebut, dan menyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan social umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam cahaya latar belakang sosio-historis dan rasio yang sering dinyatakan. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Cichago, 1981) 36. Bandingkan: Wadud, *Inside*, 14.

kehidupan sosial serta tidak menjauhkan diri dari tujuan Islam sebagai rahmah bagi seluruh manusia, laki-laki maupun perempuan.¹⁶ Pilihan ini sangat urgen agar hegemoni dan sakralitas tafsir-tafsir /klasik bisa didekonstruksi dengan melakukan rekonstruksi pemahaman yang lebih proporsional dengan nilai-nilai Islam.

Inilah yang mendasari Naşr dalam pandangannya tentang “teks al-Qur’ân sebagai produk budaya”.¹⁷ Sebagai seorang intelektual, Naşr memiliki latar belakang pendidikan sastra, sehingga teori-teori sastra yang dipelajari memiliki pengaruh terhadap pemikiran-pemikirannya. Anggapan bahwa teks al-Qur’ân merupakan produk budaya sebenarnya diambil dari teori kritik sastra, yaitu teori *strukturalisme genetik* dan *sosiologi sastra*.¹⁸ Teori ini memandang bahwa karya sastra sebagai bagian dari masyarakat, yaitu sebagai dokumen sosial. Bagaimanapun seorang pengarang tidak mungkin menciptakan sebuah karya sastra, jika tidak ada realitas yang melatarbelakangi. Oleh karena itu pada dasarnya karya sastra adalah produk masyarakat tertentu.

Hermeneutika Penafsiran Menurut Amina Wadud

Sebagaimana yang kita uraikan sebelumnya baik Wadud maupun Naşr dalam menginterprestasi al-Qur’ân menggunakan metodologi

¹⁶ Naşr Hâmid Abû Zayd, *Dawâir al-Khawf: Qirâat fî Khitâb al-Mar’ah* (Beirut: Al-Markaz al-Thaqâfi al-’Arabî, Cet. II, 2000), 17.

¹⁷ Yang dimaksud produk budaya bagi Naşr di sini adalah bahwa al-Qur’ân terbentuk di tengah-tengah kenyataan sosial dan budaya Arab selama lebih dari dua puluh tahun, selanjutnya Naşr menegaskan bahwa keimanan terhadap sumber Ilahi teks al-Qur’ân tidak bertentangan dengan upaya menganalisisnya melalui pendekatan cultural di mana teks tersebut muncul. Karena menurut Naşr bahwa setelah diturunkan kepada Muhammad, al-Qur’ân masuk ke dalam dimensi sejarah dan menjadi tunduk pada hukum-hukum yang bersifat historis dan sosiologis. Teks al-Qur’ân kemudian menjadi manusiawi (*humanized/muta’annas*), memasukkan relung-relung budaya yang partikular, kondisi politik, dan unsur-unsur ideologis masyarakat Arab abad ketujuh. Dikatakan manusiawi sebab al-Qur’ân turun melalui media bahasa manusia agar dapat dipahami penerimanya. Juga al-Qur’ân telah bermetamorfosis dari “teks Ilahi” menjadi “teks yang ditafsiri secara manusiawi”. Lihat Naşr Hâmid Abû Zayd, *Al-Naşr wa al-Sulţah wa al-Haqîqah* (Beirut: Al-Markaz al-Thaqâfi al-’Arabî, 2000), 108. Lihat juga dalam Latief, *Naşr Hâmid*, 23. Bandingkan dengan Naşr Hâmid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Khorion Nahdiyyah (Yogyakarta: LkiS, 2003), 29.

¹⁸ Lucion Goldmann menganggap bahwa karya sastra adalah sebuah struktur sebagai produk sejarah yang terus berlangsung. Sementara itu, sosiologi sastra memandang bahwa karya sastra dihasilkan melalui antar hubungan bermakna, yaitu subjek kreator dan masyarakat. Lihat Naşr Hâmid Abû Zayd, *Dawâir al-Khawf*, 19-20. Bandingkan dengan Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 13. Lihat juga dalam Nyoman Kutha Ratna, *Paradigma Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 10.

Hermeneutika. Diakui Wadud bahwa penggunaan metodologi ini bukan hal yang baru tetapi mengadopsi metode yang digunakan oleh seniorinya yaitu Fazlur Rahman. Metode Rahman yang dikenal dengan *double movement*¹⁹, langkah *pertama* adalah memulai dengan kasus konkret yang ada dalam al-Qur'ân untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah *kedua*, berangkat dari prinsip umum yang digunakan sebagai acuan mendasar dalam menentukan *weltanschauung* dari al-Qur'ân, yakni keadilan, sosial, dan ekonomi serta prinsip kesetaraan.²⁰ Setelah Wadud mengkritisi berbagai macam metode dan penafsiran sebelumnya, Wadud menawarkan metode hermeneutika al-Qur'ân sebagai salah satu bentuk metode penafsiran untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks atau ayat. Ini berarti seorang mufassir harus selalu menghubungkan tiga aspek: *Pertama*, dalam konteks apa teks itu ditulis, jika kaitannya dengan al-Qur'ân, maka dalam konteks apakah ayat itu diturunkan. *Kedua*, Bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya. Dan yang *ketiga*, bagaimana keseluruhan teks (ayat), *weltanschauung* atau pandangan hidupnya.²¹

Corak hermeneutika Wadud dielaborasi lebih lanjut, yaitu setiap ayat yang hendak ditafsirkan dianalisis sebagai berikut: *Pertama*, Bagaimana konteksnya, *kedua*, dalam konteks pembahasan topik yang sama dalam al-Qur'ân. *Ketiga*, menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh bagian al-Qur'ân. *Keempat*, menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip-prinsip al-Qur'ân. Dan *kelima*, dalam konteks al-Qur'ân sebagai *weltanschauung* atau pandangan hidup.²²

Dalam menafsirkan al-Qur'ân, Wadud tidak hanya dengan menggunakan metode hermeneutika saja tetapi juga menggunakan metode tafsir tradisional yaitu tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* untuk menganalisa semua ayat-ayat yang memberikan petunjuk khusus bagi

¹⁹ Merumuskan visi al-Qur'ân secara utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi sekarang.

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung, Pustaka, 1995), 5.

²¹ Wadud, *Qur'an*, 36. Lihat juga Kurzman, *Wacana*, 188.

²² Wadud, *Qur'an*, 38.

perempuan, baik yang disebutkan secara terpisah ataupun bersama dengan laki-laki.²³

Tujuan Wadud tersebut adalah mengembalikan kandungan teks yang telah tereduksi dan terdistorsi oleh para mufassir (laki-laki), yang terjebak *prejudice* (prasangka), agar produk tafsir al-Qur'ân tersebut mempunyai makna dalam kehidupan masyarakat modern.

Selain Wadud, Naşr pun dalam menghendaki perlunya pembacaan kritis atas teks-teks keagamaan dengan menggunakan metode hermeneutika, tetapi Naşr di sini lebih rigid ketika menggunakan pendekatan metodologisnya, selain hermeneutika Naşr juga menggunakan pendekatan teori “Asbâb al-Nuzûl”, ia juga menggunakan teori kebahasaan, sehingga dengan ini Naşr mengelompokkan sejarah hermeneutika tafsir al-Qur'ân menjadi dua:²⁴ *pertama* hermeneutika al-Qur'ân tradisional, dan yang *kedua*, hermeneutika al-Qur'ân kontemporer.

Perangkat metodologis hermeneutika al-Qur'ân tradisional nampaknya hanya sebatas pada linguistik dan *riwâyah*, jadi belum ada rajutan sistemik antara teks, penafsir dan *audiens* sasaran teks, meskipun unsur triadik ini telah hidup di dalamnya. Sedangkan hermeneutika kontemporer telah melakukan rumusan sistematis terhadap unsur triadik tersebut. Di dalamnya suatu proses penafsiran tidak lagi berpusat pada teks, tetapi penafsir di satu sisi dan pembaca di sisi lain sebagai bagian yang mandiri.

Nampaknya Naşr tidak berhenti sampai sana ketika membangun hermeneutikanya, tetapi Naşr memasukkan bahasa (semiotika)²⁵ dan kesusasteraan sebagai salah satu piranti dalam kajian teks-teks al-Qur'ân.

²³ Hal ini nampak ketika Wadud menafsirkan tentang kepemimpinan baik dalam keluarga maupun lingkungan sosial, dalam hal ini ia merujuk pada pemikiran mufassir al-Zamakhshari, al-Mawdûdi, dan juga Sayyid Quṭb.

²⁴ Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'ân*, 116.

²⁵ Yaitu semiotika yang mengkaji mekanisme hubungan antara penanda (*dâl*, *signifikant*) dan petanda (*madlûl*, *signifier*) yang dikembangkan oleh de saussure, dan semiotika komunikasi yang menekankan aspek pesan dalam teks sebagai wahana komunikasi yang dikembangkan oleh Charles Sanders Peirce menciptakan teori umum untuk tanda-tanda agar dapat diterapkan pada segala macam tanda, baik tanda dalam linguistik maupun tanda dalam fenomena sosial dan kebudayaan. Dalam hal ini Peirce pun memberikan konsep trikotomi, yaitu representant, object, dan interpretant. Lihat dalam Umberto Eco, *Teori Semiotika*, terj. Inyik Muzir (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), 21.

Inilah asumsi Naşr bahwa al-Qur'ân adalah teks dalam bentuk bahasa, baik verbal maupun tulis. Karena bahasa al-Qur'ân sama dengan bahasa-bahasa yang lain, memiliki aspek pesan yang hendak dikirim oleh pengirim kepada penerima. Bahasa ini terbentuk dengan sendirinya, tetapi terdapat faktor sosial-budaya dalam masyarakat pemakai bahasa memiliki peran penting dalam proses pembentukan bahasa. Bahasa memiliki konvensi masing-masing, yang terbentuk karena adanya *langue*, yaitu suatu sistem berbagai tanda yang terdapat dalam masyarakat tertentu.²⁶

Naşr memandang bahwa bahasa mengandung aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultural. Teks sebagai sebuah pesan ditujukan kepada masyarakat yang mempunyai kebudayaan sendiri, konsepsi-konsepsi mental dan kepercayaan kulturalnya sendiri. Konteks percakapan yang diekspresikan dalam struktur bahasa (*bunyah al-lughawîyah*) berkaitan dengan hubungan antara pembaca dan patner bicara, yang mendefinisikan karakteristik teks pada satu sisi dan otoritas tafsir di sisi lain.²⁷ Al-Qur'ân, sebagaimana kitab-kitab yang lain, merupakan bagian dari peradaban teks yang menggunakan bahasa sebagai alat komunikasinya.

Naşr berharap bahwa dalam penafsiran teks-teks al-Qur'ân hendaknya melalui tahapan-tahapan sebagai berikut:

Pertama, hirarki pewahyuan. Menurut Naşr bahwa wahyu (teks al-Qur'ân) tidak datang secara langsung dan melainkan melalui proses bertahap (*munajjam*) atas kesejarahannya. Mengetahui rentetan ayat, tegas Naşr, bukan hanya mengungkap detail urutan turunya ayat demi

²⁶ Bagi Naşr dalam interpretasi harus dipisahkan antara makna *dalâlah* (makna atau arti) dan makna *maghẓâ* (signifikansi) hal ini seperti sisi mata uang, antara satu dengan yang lain saling berhubungan. *Maghẓâ* tidak bisa berdiri sendiri, karena tidak bisa lepas dari *dalâlah*. Selain itu *maghẓâ* juga mengarah pada dimensi-dimensi dalâlah. *Maghẓâ* ini mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindak pembacaan terhadap teks yang dapat dicapai hanya melalui penyingkapan dalâlah. Penyingkapan makna *dalâlah* mencerminkan upaya kembali ke asal, sementara *maghẓâ* mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindak pembacaan. Dengan kata lain teks memiliki dua makna, yaitu makna pertama sebagai *dalâlah*, lalu makna pertama disingkap untuk mencapai makna kedua sebagai tujuan dan sasaran pembacaan yang disebut *maghẓâ*. Pada dasarnya signifikasi merupakan akta (tindakan) yang menyatukan penanda (signifikan) dan petanda (*signifier*). Hubungan timbal balik antara penanda dan petanda inilah yang melahirkan makna. Lihat Abû Zayd, *Al-Naşr*, 200. Lihat juga dalam Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb*, 15-16.

²⁷ Abû Zayd, *Naqd*, 1.

ayat, tetapi mengungkap pengaruh psikologis dari proses pewahyuan al-Qur'ân sebagai penyapaan atas problematika masyarakat (Arab).

Kata-kata al-Qur'ân tidaklah bermakna tunggal, sebab ia mengalami perkembangan selama kurun waktu 23 tahun, yaitu sejak masa pewahyuannya. Metode atas urutan ayat telah dilakukan oleh kalangan mufassir untuk mengungkap pengaruh makna secara global, tetapi tidak sedikit diantara mereka juga melupakan tentang masalah perkembangan makna, padahal makna selalu berubah seiring dengan keniscayaan perubahan yang dialami manusia. Oleh sebab itu bagian dari langkah pembacaan kontekstual (*al-qir'âh al-siyâqîyah*) adalah konsistensi menjaga pemahaman atas kesejarahan teks berikut makna dan urutan ayat demi ayat ketika aktivitas penafsiran itu dilakukan.

Kedua, tahapan konteks narasi teks wahyu. Tahapan ini biasa terjadi pada bentuk cerita atau deskripsi tentang perilaku umat terdahulu atau dalam bentuk penolakan atas orang-orang inkar, menyerang atau menghina al-Qur'ân dan Nabi Muhammad saw. Baik yang dilakukan masyarakat Mekkah maupun ahli al-Kitâb. Tahapan ini untuk membedakan antara teks yang diperlukan sebagai *sharî'ah* dan teks yang hanya mengungkap kontestasi, deskripsi, menakut-nakuti, teladan, dan lain-lain yang tidak termasuk *sharî'ah*. Tanpa memperhatikan konteks narasi teks wahyu sangat mungkin terjadi anomali tafsiran dalam menggali pesan-pesan universal al-Qur'ân.

Ketiga, tahapan struktur bahasa. Tahapan ini adalah menganalisa struktur berdasarkan ilmu nahwu dan ilmu balâghah. Namun penggunaan analisa struktur bahasa ini tidak hanya berhenti pada perspektif nahwu dan balaghah klasik, tetapi juga ditopang dengan penggunaan keilmuan kontemporer, misalnya ilmu analisis wacana dan ilmu analisis teks (teori-teori semiotika serta linguistik modern).

Tanpa itu, maka produk tafsir akan terjebak pada sentrisme tafsiran yang jauh dari semangat dan prinsip-prinsip ideal Islam, misalnya persamaan dan keadilan yang berlaku bagi semua (laki-laki dan perempuan).²⁸

Dengan demikian dapat kita gambarkan bahwa penafsiran al-Qur'ân sebagai teks bahasa tidak bisa digali hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Bagimanapun teks al-Qur'ân turun bukan dalam masyarakat yang sama sekali tidak memiliki budaya. Analisis terhadap

²⁸ Abû Zayd, *Dawâir al-Khawf*, 203.

teks al-Qur'ân dan tradisi autentik Nabi saw. Menurut latar belakang kontekstual yang terjadi saat itu harus dilakukan dalam proses penafsiran.

Kontribusi Keilmuan melalui Keadilan Gender

Baik Naşr maupun Wadud, merupakan dua tokoh intelektual kontemporer yang banyak menyumbangkan perkembangan khazanah ilmu pengetahuan, baik di dunia Barat maupun di dunia Islam. Hal ini nampak ketika kedua tokoh tersebut membedah wacana “gender”.

Bagi Wadud, keadilan gender merupakan salah satu produk pendekatan tauhid (teologi), menurutnya tauhid adalah prinsip dasar yang digunakan Islam agar manusia (laki-laki dan perempuan) sejajar. Wadud kemudian mengembangkan konsep yang ia sebut *tawhid paradigm*. Pondasi Islam adalah tauhid, meski kadang ia didefinisikan secara berbeda oleh beberapa kalangan, karena ia merupakan prinsip gerak dari kesinambungan dan keharmonisan kosmos, ia mengintegrasikan antara metafisika dan fisika. Pada tingkatan teologis, tauhid berhubungan dengan antara yang transendental dengan yang imanen.²⁹ Pada dataran etis, tauhid terkait hubungan dan pengembangan dalam sosial politik tentu menekankan kesatuan seluruh manusia di bawah yang pencipta.

Sebagaimana pernyataan Khaled Abou el-Fadl dalam pengantar di buku Wadud, *Inside The Gender Jihad' Women's Reform in Islam*, yang memandang bahwa keadaan yang demikian itu baik laki-laki maupun perempuan gagal menyadari sisi negatif dari struktur patriarkhi tersebut. Mereka kurang peka dengan kenyataan bahwa budaya patriarkhi adalah bentuk kezaliman dan secara moral menyerang keadaan masyarakat. Budaya patriarkhi³⁰ akan berimplikasi; penghapusan peran perempuan sebagai agen Tuhan (*kalîfah fi al-ard*), karena ia memarjinalkan perempuan. Selanjutnya secara signifikan

²⁹ Wadud, *Qur'an*, 24.

³⁰ Budaya ini merupakan bukti bahwa sistem patriarkhi sebagai salah satu aspek budaya sama sekali tidak berakar pada konsep-konsep agama yang dogmatis tetapi merupakan hasil karsa, karya dan cipta manusia sebagai insan yang berpikir dan bertindak, maka mustahil hal ini kita anggap sebagai ajaran Tuhan yang turun dari langit, andai budaya patriarkhi itu merupakan produk dogma yang transenden, maka sejarah seharusnya mencatat lain. Budaya patriarkhi ini nampak pada masa Abbasiyah yang merupakan lahan subur bagi perkembangan ijtihad-ijtihad di berbagai pemikiran keagamaan, pemikir-pemikir keagamaan yang muncul hampir semua didominasi nama laki-laki. Sedangkan nama-nama perempuan nyaris tidak terdengar.

menghilangkan potensi sebagai makhluk yang benar-benar tunduk/pasrah kepada Tuhan.³¹

Lain halnya dengan Naṣr, karena *background* Naṣr adalah sarjana Bahasa, maka untuk mengembangkan khazanah pengetahuan tentang “gender” ia mengusung teori-teori dari pemikir kontemporer seperti teori bahasa dengan menggunakan pendekatan sosiol-historis. Akan tetapi baik Wadud maupun Naṣr terdapat persamaan pandangan mengenai keadilan gendernya, bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara. Sedangkan ketidakadilan gender yang mewabah di dunia Islam adalah disebabkan karena terkungkungnya pada ijihad klasik.

Baik Naṣr maupun Wadud mengharapkan bahwa untuk mengembalikan peradaban Islam yang terkungkung oleh ijihad ulama klasik tersebut sudah waktunya dikembalikan pada prinsip dasar al-Qur’ân. Kedua tokoh ini mempunyai pandangan yang sama bahwa al-Qur’ân tidak berdiri sendiri, ada hubungan antara teks dengan konteks yang memungkinkan terjadinya persinggungan antara keduanya. Kerangka historis dan linguistik pewahyuan al-Qur’ân tercermin dalam gaya, tujuan, dan bahasa. Konteks ini terbukti antara ayat-ayat Mekkah dan ayat-ayat Madinah.³² Persamaan pandangan antara kedua tokoh tersebut nampak ketika mengusung tema “kesaksian perempuan”. Ayat yang terdapat dalam QS. al-Baqarah: 282³³ itu bagi Wadud tidak menetapkan bahwa kedua wanita itu sebagai saksi³⁴. Seorang diperlukan untuk mengingatkan yang lainnya sehingga ia bertindak sebagai mitra bagi yang lain. Fungsi keduanya berbeda. Di samping itu, menurut Wadud ada sebab lain yaitu kalimat “*tardawna*” (artinya yang kamu

³¹ Wadud, *Inside*, xii.

³² Abū Zayd, *Dawāir al-Khanf*, 149; Bandingkan: Wadud, *Inside*, 7.

³³ Dan carilah dua orang saksi dan seorang laki-laki diantaramu, dan jika tidak ada dua orang laki-laki, maka seorang laki-laki dan dua perempuan yang kamu pilih jadi saksi, sehingga jika salah seorang diantaranya lupa yang lain dapat mengingatkannya”. Dan carilah dua orang saksi dan seorang laki-laki diantaramu, dan jika tidak ada dua orang laki-laki, maka seorang laki-laki dan dua perempuan yang kamu pilih jadi saksi, sehingga jika salah seorang diantaranya lupa yang lain dapat mengingatkannya”.

³⁴ Menurut Asghar Ali Engineer bahwa dua saksi tersebut bukan menunjukkan inferioritas wanita. Tetapi semata-mata karena pada masa itu kaum wanita tidak mempunyai pengalaman yang memadai dalam masalah keuangan dan arena itu dua saksi wanita dianjurkan oleh al-Qur’ân. Dengan demikian bila terjadi kelupaan, karena kurangnya pengalaman mereka maka salah seorang dapat mengingatkan yang lain, karena pria mempunyai pengalaman yang cukup maka pengingat semacam itu tidak diperlukan bagi mereka. Di samping itu fungsi wanita yang lain hanyalah sebagai pengingat jika ia ragu terhadap kesaksiannya. Lihat Engineer, *Hak-hak Perempuan*, 87.

ridhai) menunjukkan adanya upaya untuk mencegah terjadinya kecurangan jika seseorang melakukan kesalahan atau dibujuk untuk memberi kesaksian palsu. Ada saksi lain yang bisa mendukung perjanjian atau transaksi itu mengingat umumnya wanita bisa dipaksa. Jika yang dihadirkan hanya seorang wanita akan menjadi sasaran empuk bagi pria tertentu yang ingin memaksanya agar memberi kesaksian palsu. Dengan dua orang wanita, bisa saling mendukung, jika yang seorang lupa, seorang lagi dapat mengingatkan. Dengan demikian adanya dua wanita merupakan suatu kesaksian tunggal dengan fungsi yang berbeda. Bukan berarti wanita nilainya setengah sehingga dua pria sama dengan empat wanita, al-Qur'ân tidak menyebutkan alternatif itu.³⁵ Oleh karena itu ketentuan kesaksian ini adalah menurut kecenderungan umum, yaitu bila wanita yang akan menjadi saksi itu matang dan berpengalaman dalam bisnis misalnya Khadijah, maka dapat dipakai formula satu banding satu sebagai alternatif.

Lain halnya dengan Naṣr, dalam menyikapi teks tersebut kiranya Naṣr berangkat dari istilah *maghẓâ* (sebagaimana yang kita sebut sebelumnya) untuk menghindari makna tekstual tersebut, maka perlu dicari *maghẓâ* dengan cara menghubungkan teks dengan konteks sosio-historis,³⁶ yang menghendaki penghapusan monopoli dan agar terjadi pemerataan, *maghẓâ* ini adalah keseimbangan, baik keseimbangan di bidang agama, maupun di bidang kemasyarakatan. Dengan demikian, prinsip kesetaraan juga berlaku dalam konteks persaksian.

Secara sosio-historis bahwa ketentuan dua perempuan dapat dijadikan ganti satu saksi laki-laki tidak memberikan cerminan apapun mengenai kemampuan moral dan intelektual perempuan tidak bisa

³⁵ Wadud, *Al-Qur'ân*, 115. Bandingkan dengan kesaksian-kesaksian yang disebutkan dalam al-Qur'ân tidak menentukan bahwa para saksi itu harus pria, misalnya dalam surat al-Mâidah [5]: 106 (tentang kesaksian dalam wasiat) QS. al-Nisâ' [4]: 15, QS. al-Nûr [24]: 4, dan QS. al-Īlâq [65]: 2 tentang kesaksian dalam pembuktian perzinaan, jika kita melihat dari segi penggunaan bahasa kata muzakkar tidak secara otomatis menunjuk pria, tanpa adanya penghususan, karena dalam bahasa Arab kata muzakkar berlaku untuk pria dan wanita. Lihat Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian*, 120. Bandingkan dengan Hamka, *Kedudukan*, 83, Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1993), 66.

³⁶ Dua saksi tersebut bukan menunjukkan inferioritas wanita. Secara sosio-historis ayat tersebut merupakan penggalan ayat yang berhubungan dengan dunia bisnis dan niaga. Di mana perempuan pada masa nabi tidak mempunyai pengalaman yang memadai dalam masalah keuangan, karena itu dua saksi perempuan dianjurkan oleh al-Qur'ân, sehingga kalau terjadi kelupaan (karena kurangnya pengalaman) yang satu mengingatkan yang lain. Lihat Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi (Jakarta: LSPPA, 1994), 87.

dijadikan alasan inferior bagi perempuan). Karena hal ini jelas berkaitan dengan fakta bahwa perempuan pada waktu itu kurang akrab dengan prosedur-prosedur bisnis dibandingkan dengan laki-laki, dan karena itu lebih mungkin melakukan kesalahan dalam hal tersebut. Dengan begitu bagi kaum perempuan yang terbiasa dengan bisnis atau urusan apapun, maka kesaksian mereka seharga dengan kesaksian kaum laki-laki sebagaimana dalam QS. al-Nûr [6]: 9. Di sini menurut Maḥmûd Shaltût bahwa, sumpah perempuan memiliki nilai sama dengan sumpah yang dimiliki laki-laki.

Berangkat dari dua narasi yang disampaikan kedua tokoh tersebut (Naṣr dan Wadud) menyiratkan pada kita bahwa pandangan yang mengatakan perempuan mempunyai hak sama dengan laki-laki dalam hal persaksian (publik) dengan beberapa dasar dan alasan merupakan pandangan mencerahkan, yang memberikan penerang bagi masa depan perempuan. Sekalipun demikian, perlu diakui bahwa perempuan dalam variasi kehidupannya berada di belakang laki-laki bukan karena dasar kodrat, melainkan pemikiran mereka yang dibentuk oleh struktur budaya yang tidak menguntungkan. Dari sisi budaya, laki-laki selalu diuntungkan, dan perempuan sebaliknya.

Catatan Akhir

Pelajaran penting yang dapat kita ambil dari pemikiran Naṣr dan Wadud adalah bahwa ia menawarkan metodologi baru yang lebih aplikatif dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ân yang berhubungan dengan keadilan gender. Metode tersebut layak kita katakan sebagai hermeneutika kontemporer (Teori Asbâb al-Nuzûl Baru).

Walaupun pada hakikatnya kedua tafsir, di mana tafsir klasik (hermeneutika tradisional) maupun tafsir kontemporer (hermeneutika kontemporer) sama-sama menggunakan teori “Asbâb al-Nuzûl”, tetapi keduanya mempunyai persamaan dan perbedaan yang signifikan dalam penggunaan teori tersebut, di mana teori Asbâb al-Nuzûl lama (hermeneutika tradisional) dalam menggunakan metodenya hanya berpijak pada pendekatan linguistik dan riwayatnya saja. Sedangkan teori Asbâb al-Nuzûl Baru (hermeneutika kontemporer) di samping menggunakan pendekatan linguistik dan *rimâyah* juga menggunakan pendekatan teks, penafsir, audien sasaran teks. Sehingga hermeneutika

kontemporer ini sifatnya sistematis dan lebih holistik dibandingkan dengan teori-teori tafsir klasik.

Ada beberapa variabel yang digunakan oleh hermeneutika kontemporer yang tidak dimiliki oleh hermeneutika tradisional, yaitu pendekatan sosiologi bahasa ketika wahyu itu diturunkan sampai berbentuk teks, dan siapa yang membawa/penerima teks itu, serta bagaimana kondisi dan situasi ketika wahyu itu turun sampai berbentuk teks.

Dengan pendekatan holistik dan sistematis yang dikembangkan oleh tafsir-tafsir kontemporer (hermeneutika kontemporer) tersebut akhirnya dapat menyingkap pesan al-Qur'ân yang menjawab konsep gender sebagaimana wacana gender yang dipublikasikan baik Naşr Hâmid Abû Zayd maupun Amina Wadud Muhsin.

Daftar Pustaka

- Eco, Umberto. *Teori Semiotika*, terj. Inyik Muzir. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi. Jakarta: LSPPA, 1994.
- Faqih, Mansour. *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Faruk. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Kermani, Navis. "From Revelation to Interpretation: Naşr Hâmid Abû Zayd and The Literary of The Qur'ân" dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Intellectual and The Qur'an*. London: Oxford University Press, 2004.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaedi. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Muhsin, Amina Wadud. *Inside Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publication, 2006.
- . *Qur'an and Women, Rereading The Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Cicago, 1981.

- . *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Bandung Pustaka, 1995.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Paradigma Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Sadli, Saporinah. “Identitas Gender dan Peran Gender”, dalam Omas Ironi, *Kajian wanita dalam Pembangunan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Subhan, Zaitunah. *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta: El-Kahfi, 2008.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Wasid dkk, *Menafsirkan Tradisi & Modernitas: Ide-ide Pembaharuan Islam*. Surabaya: Pustaka Idea, 2011.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur’an Karim*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1993.
- Zayd, Naşr Hâmid Abû. *Al-Naşş wa al-Sulţah wa al-Ĥaqîqah*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqâfi al-’Arabî, 2000.
- . *Dawâir al-Khawf: Qirâat fî Khitâb al-Mar’ab*. Beirut: Al-Markaz al-Thaqâfi al-’Arabî, Cet. II, 2000.
- . *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Khorion Nahdiyyah. Yogyakarta: LKiS, 2003.