

**GENDER MAINSTREAMING ANALISA
METODOLOGI STUDI GENDER
PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAYD DAN AMINA WADUD**

Imam Syafi'i

Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya, Indonesia

imamsyafii_amangku@yahoo.com

Abstrak: wacana gender yang dikembangkan Nasr Hamid Abu Zayd merupakan pembacaan teks secara komprehensif dengan menggunakan paradigma ilmu-ilmu modern, yaitu ilmu sosial, humaniora, dan hermeneutik. Melalui pendekatan ini, pembacaan terhadap teks akan melampaui dunia *author* dan dunia *interpreter*. Pembacaan teks tidak hanya berhenti pada yang tersurat dalam teks makna asal, tetapi sampai pada substansi pada makna yang tersirat, sehingga teks-teks keagamaan mampu berdialog dengan zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan. Persamaan kedua tokoh feminis ini sama-sama pemerhati gender, hanya saja Amina sebagai pemerhati gender *insider* dan Nasr pemerhati gender *outsider*. Berkaitan dengan metodologi yang mereka gunakan dalam studi gender ini, Amina menggunakan pendekatan hermeneutika dan Nasr menggunakan pembacaan kontekstual, sehingga pembacaan kritis atas teks-teks keagamaan yang berkaitan dengan gender sesuai prinsip Islam, agar tidak berada dalam posisi sepihak atau membenarkan pada tradisi patriarkal yang sampai sekarang masih mengakar kuat, sehingga analisis terhadap karya dua tokoh feminis ini tetap tidak boleh berhenti, karena kebenaran absolut itu tidak hanya dimiliki oleh kelompok tertentu, dan begitu juga kepada kelompok lain. Di samping itu wacana yang dikembangkan Nasr dalam studi Islam kontemporer adalah pembacaan terhadap teks-teks keagamaan yang berkembang saat ini tidak bisa berhubungan, berdialog, bahkan belum menyentuh ilmu pengetahuan modern yang berkembang pesat di Barat.

Keywords: *Gender, Metodologi Pemikiran, Nasr dan Amina*

PENDAHULUAN

Isu penting yang menjadi perhatian bangsa di dunia, baik *insider* maupun *outsider* adalah isu munculnya sebuah topik yang menarik yaitu, “*Gender Menstreaming*”, terutama dalam dekade tahun 2000, dan menjadi

dekade Kesetaraan dan Keadilan Gender (KKG). Dalam *Women's studies encyclopedia* yang ditulis Helen Tieme (tt:153), dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep cultural yang berupaya membuat pembedaan dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan

karakteristik antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.

Istilah gender sebagaimana dikemukakan Christina (2004:vi), terdapat dua kategori yakni, perempuan dan wanita. Di antara istilah itu masing-masing digunakan dengan argumentasi yang berbeda. *Pertama*, kata perempuan berasal dari kata “*empu*”, bermakna dihargai, dipertuan atau dihormati. *Kedua*, kata wanita diyakini dari bahasa sansekerta dengan kata dasar *wan* yang berarti nafsu. Dengan kata lain bahwa wanita mempunyai arti yang dinafsui atau “*obyek sex*”. Sementara dalam bahasa Jawa, kata wanita berarti *wani ditata* (berani ditata). Dengan demikian, secara simbolik untuk merubah penggunaan kata wanita menjadi perempuan berarti mengubah obyek menjadi subyek. Oleh karena itu kaum feminis (di Indonesia) kebanyakan memilih penggunaan kata perempuan dari pada wanita. Sementara pada kajian ini penulis memaparkan dua konsep tokoh pemikiran Islam kontemporer yang berkaitan dengan gender.

Pertama, Nasr Hamid Abu Zayd (2003:xix) dengan sebuah karyanya yang diberi judul *Dawair al-Khawf Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah* (lingkaran ketakutan). Judul ini memberikan penjelasan kepada masyarakat tradisinal, bahwa sesungguhnya serang laki-laki itu takut kepada perempuan. Laki-laki takut mengakui kenyataan bahwa perempuan adalah pembuat kehidupan. Hal inilah yang senantiasa memicu

kontroversi dan menimbulkan permasalahan yang sangat panjang dari berbagai pemikir muslim yang lainnya.

Perbincangan dalam ayat-ayat gender dalam al-Qur'an terhadap tafsir klasik yang telah dilontarkan Nasr Hamid abu Zayd dalam bukunya *Dawair al-Khawf Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*, selama ini dianggap mapan dikalangan umat Islam dengan menawarkan tafsir baru yang berbasis hermeneutik dianggap sesuatu yang aneh, dan berseberangan dengan arus utama penafsiran. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari gagasan para pemikir muslim sebelumnya yang mempunyai perhatian terhadap persoalan perempuan di antaranya seperti: Muhammad ibn Musthafa ibn Khaujah dari al-Jazail, Qosim Amin, Manshur Fahmi, Muhammad Abu Zayd dari Mesir, dan Thahir Haddad dari Tunisia.

Kedua, Amina Wadud, ajaran Islam tentang keadilan antara laki-laki dan perempuan telah menimbulkan kegelisah pada diri Amina Wadud, sehingga ketika melihat keterpurukan perempuan Islam di segala bidang, ia mulai mencari penyebab dari keterpurukan itu dengan melihat kepada sumber ajaran Islam. Menurutnya, budaya patriarki telah memarginalkan kaum perempuan dan menafikan perempuan sebagai khalifah *fi ardh*, serta menyangkal bahwa ajaran keadilan yang diusung oleh al-Qur'an, sehingga ia tertantang dan berjuang (jihad) untuk melakukan *reinterpretasi* terhadap masalah tersebut dengan

menggunakan pendekatan hermeneutika.

Realita membuktikan bahwa mayoritas mufassir dan hasil hukum Islam ditulis oleh kaum pria, dan sering kali membawa bias pada pandangan mereka. Kegelisahan ini pada akhirnya Amina (2006) menginspirasi ditulisnya buku *Qur'an and Woman*, kemudian *Inside The Jihad Gender Woman Reform in Islam*, karya yang membuat sebuah reformasi terhadap kaum perempuan Islam, dan merupakan *grend prayer* intelektualnya, sehingga pemikirannya dan perannya mulai diperhitungkan.

Walaupun dari beberapa perbincangan pemikiran yang berkembang masih terdapat perbedaan antara perlakuan terhadap laki-laki dan perempuan ketika al-Qur'an membahas penciptaan manusia (Q.S:33:35), Amina berpendapat tidak ada perbedaan nilai essensial yang disandang oleh laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu tidak ada indikasi bahwa perempuan memiliki lebih sedikit atau lebih banyak keterbatasan dibanding dengan laki-laki (Q.S:49:13). Semua pencatatan al-Qur'an mengeni penciptaan manusia dimulai dengan asal-usul bapak (Adam dan Hawa), tetapi setelah penciptaan kedua makhluk ini, semua manusia diciptakan dari rahim ibunya.

Jika berpijak pada agama yang membenarkan dan melengkapi ajaran-ajaran sebelumnya, bahwa Islam datang sebagai agama Universal lengkap dan sempurna (Q.S:5:4) menjadi

rahmatan lil 'alamin, rahmat untuk sekalian alam. Tidak sedikit ayat-ayat di dalam al-Qur'an yang menyebutkan bahwa umat manusia, laki-laki ataupun perempuan, siapapun di antara mereka yang beriman dan beramal saleh, maka akan mendapatkan ganjaran yang sama dari Allah s.w.t. (Q.S:21:94)

Sementara komitmen kepada transformasi sosial dalam keadilan adalah ciri istimewa dari teori sosial kritis. Patricia Hill Collins (1999:xiv) dalam George Ritzer menyatakan arti penting dari komitmen mencari keadilan dan menentang ketidakadilan dalam teori sosial kritis mencakup bidang-bidang pengetahuan yang secara aktif bergulat dengan persoalan sentral yang dihadapi oleh kelompok orang yang berada ditempat yang berbeda dalam konteks politik, sosial dan sejarah yang dicirikan oleh ketidakadilan.

Namun pada kenyataan yang berkembang bahwa tidak selamanya kekerasan dan ketidakadilan *gender* dilakukan oleh laki-laki terhadap perempuan, melainkan bisa juga terjadi perempuan terhadap laki-laki. Namun, karena relasi kekuasaan *gender* yang berlangsung di masyarakat, umumnya yang menjadi korban kekerasan *gender* adalah kaum perempuan, sehingga dari sinilah muncul kaum feminis.

Diskursus feminisme yang mulai mencuat di Amerika Serikat (tahun 1963) dalam Ratna (1994:30) dengan terbitnya buku Betty Frieda, *The Feminine Mystique*, yang hadir mempersoalkan praktik-praktik

ketidakadilan yang menjadikan kaum perempuan sebagai korban. Permasalahan kemudian timbul ketika tindakan “malapraktik” itu mendapatkan legitimasi dari tradisi sosial yang berlaku lama dan lebih dari itu, sering diperkuat oleh “ajaran” agama (M. Aunul Abied, 2001:151).

Menurut Gadis Arivia dalam Majalah Prisma (1993:34), bahwa kaum feminis, seperti juga kaum pascamodernis, mengupayakan pengembangan paradigma baru kritisisme sosial yang tidak tergantung dari dan terkungkung dalam “cerita-cerita besar”. Mereka telah mengkritik epistemologi fondasional modern serta teroi-teori moral, dan berusaha menekankan pentingnya pluralitas, kelokalan, situasi histories (*historically situated*) dan mengecam universalisme teori serta kebenaran yang a historis. Maka tidak dapat dihindarkan sehingga muncullah dengan apa yang dikatakan sebagai teori feminis.

Teori feminis adalah sebuah generalisasi dari berbagai sistem gagasan mengenai kehidupan sosial dan pengalaman manusia yang dikembangkan dari perspektif yang terpusat pada perempuan (George Ritzer, 2004:403). Teori ini terpusat pada perempuan dalam tiga hal, *Pertama*, sasaran utama studinya, titik tolak seluruh penelitiannya adalah situasi dan pengalaman perempuan dalam masyarakat. *Kedua*, dalam proses penelitiannya, perempuan dijadikan sasaran sentral, artinya mencoba melihat dunia khusus dari sudut pandang perempuan

terhadap dunia sosial. *Ketiga*, teori feminis dikembangkan oleh pemikir kritis dan aktivis atau pejuang demi kepentingan perempuan, yang mencoba menciptakan kehidupan yang lebih baik untuk perempuan dan dengan demikian menurut mereka adalah untuk kemanusiaan (George Ritzer, 2004:404).

Sementara teori feminis modern bertolak dari pertanyaan sederhana, yaitu, *Pertama*, “bagaimana dengan perempuan?”, *Kedua*, “Mengapa semua ini terjadi?”, *Ketiga*, “bagaimana kita dapat mengubah dan memperbaiki dunia sosial untuk membuatnya menjadi tempat yang lebih adil bagi perempuan dan semua orang?”, *Keempat*, “dan bagaimana dengan perbedaan di antara perempuan?” (George Ritzer, 2004:405). Dari berbagai penjelasan metodologi, bahwa gender adalah merupakan konstruksi sosial, sehingga pada taraf penganalisaan metodologi studi *gender* sebagaimana yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dan Amina Wadud ini dengan menggunakan teori sosiologi feminis.

A. BIOGRAFI INTELEKTUAL NASR HAMID ABU ZAYD DAN AMINA WADUD

Nasr Hamid Abu Zayd (1994:28) dan bukunya *Nagd al-Khitab al-Diny* sangat menarik untuk dikaji, karna ide-idenya yang kontroversial. Ide-idenya yang kontroversial tersebut memaksanya untuk meninggalkan Mesir yang menurutnya tidak lagi

kondusif untuk mengembangkan dan mempertahankan ide tersebut. Ia kemudian hijrah ke Netherlands untuk mengabdikan dan mengembangkan ide dan pemikirannya di Universitas Leiden.

Nasr Hamid Abu Zayd lahir di Tantra, Mesir pada tanggal 10 Juli 1943. Ia hafal al-Qur'an sejak usia 8 tahun, kemudian kuliah di jurusan Bahasa dan Sastra Arab (BA:1972-Arabic Studies), selanjutnya program pasca sarjananya dengan mengambil konsentrasi Islamic Studies (1977), dan PhD dalam konsentrasi yang sama tahun 1981 di Universitas Cairo (dalam Nur Ichwan, 2003:194). Ia bekerja sebagai down di Universitas yang sama sejak 1982. Pada tahun 1992, ia di promosikan sebagai guru besar, tetapi di tolak karena hasil kerja dan pemikirannya yang kontroversial menyebabkan di vonis "murtad" yang di kenal dengan peristiwa Qadiyyah Nasr Hamid Abu Zayd. Baru pada Juni 1995 dia menjadi Profesor penuh.

Kemudian, Nasr Hamid, oleh pengadilan banding Kairo di hukum arus menceraikan istrinya, yang kemudian meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands bersama istrinya. Di Netherlands semula menjadi Profesor tamu dalam Studi Islam di Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995, yang akhirnya ia dikukuhkan sebagai guru besar tetap pada 27 Desember 2000 di Universitas Leiden.

Sebagai seorang laki-laki, Nasr Hamid bisa saja berempati atau bersimpati terhadap keadaan kaum perempuan, yang pada

gilirannya melahirkan aksi-aksi atau pemikiran-pemikiran pembelaan terhadap perempuan, meski Nasr Hamid tidak mempunyai experience sebagai sejatinya seorang perempuan, dengan keadaan dan jika yang menyelimutinya. ia pernah mengatakan, „*I am a feminim*"t too" (saya juga seorang feminis). Lebih jauh ia menisbatkan dirinya sebagai feminis Muslim, bukan feminis Islam, karena ia mengembangkan pemikirannya dari latar belakang dan pengalaman nilai-nilai kemanusiaan, bukan dari tradisi Islam itu sendiri (Dekonstruksi Gender: xii).

Dua karya terakhir Nasr Hamid (*Dawair al-Kahuf fan Voice of an Esile: Reflection on Islam*), kita dapat melihat beberapa isu penting dalam wacana feminisme yang mencoba dikembangkan oleh Nasr Hamid. Menarik jika kita cermati judul *Dawair al-Khauf*, jika di Indonesia yang berarti "lingkaran ketakutan", atau jika di tafsirkan lebih jauh adalah ungkapan bahwa "sesungguhnya laki-laki dalam masyarakat tradisional takut kepada perempuan". Hal ini menarik walaupun judul dan bukunya tersebut merupakan usulan yang disetujui oleh Nasr Hamid. Boleh jadi hal ini karena latar belakang keluarganya yang kebetulan memang menunjukkan realitas yang senada dengan judul buku ini. Hal ini sebagaimana ungkapan beliau sendiri: "Di rumah saya, sebetulnya yang memegang keputusan adalah ibu. Dalam segala oral, bapak selalu

mengandalkan ibu ketika mengambil sebuah keputusan”.

Lebih jauh, Nasr Hamid mengungkapkan bahwa ibunya (isterinya) yang sebetulnya memegang “kekuasaan penuh” dalam rumah tangga. Kasus pengadilan banding Kairo, yang memaksa Nasr Hamid bercerai dengan isteri tercintanya Ebtehal, dan rasa simpati yang terus mengalir dari kaum perempuan Mesir atas kasus ini, telah banyak memberi pelajaran bagi dia. Bagaimana kaum perempuan Mesir merespon kehidupan di tengah dominasi masyarakat yang patriarchal.

Sedangkan Amina Wadud (2006:9) lahir di Amerika (Bethesda, Maryland) pada tanggal 2 September 1952. Anak seorang pendeta yang taat, walaupun nama ayahnya tidak diketahui. Amina mengatakan tidak begitu akrab dengan ayahnya, sehingga tidak banyak meempengaruhi pandangan hidupnya. Disaat ia berusia 20 tahun tertarik terhadap ajaran Islam, khususnya dalam konsep keadilan dalam Islam telah mengantarkannya untuk mengucapkan dua kalimat syahadat di masjid Washinton, tahun 1972 pada hari yang ia sebut sebagai hari *Thanksgiving Day*

Dengan diawali debat pendidikan pada tahun 1975, meraih gelar sarjana pada bidang pendidikan di Universitas Pensylvania. Pada tahun 1982 meraih gelar masternya di Universitas Michigan dalam kajian *Near-Eastern Studies*. Mendapatkan gelar doktor pada 1988 di Universitas yang sama.

Selama sebelum menyelesaikan Masternya, Amina pernah mendalami Bahasa Arab di American University, Universitas Kairo dan Universitas al Azhar di Kairo.

Perjalanan karirnya dibidang akademik dimulai dari Philadelphia di Islamic Community Center Shcool pada tahun 1980-an, lalu di Universitas di Libya pada 1996. Ia sempat menjadi peneliti bahan pengajaran Bahasa Arab sepulang dari Kairo di Universitas Michigan. Kemudian menjadi asisten guru besar di Virginia Commonwealth Univerisity pada 1992, dan pada puncaknya menjadi guru besar pada 1999.

Karya pertama Amina yang terkenal adalah “*Qur’an and Woman*” karya pertamanya yang di publikasikan pada 1992 berhasil menarik perhatian para pemerhati Islamic Studies. Di dalamnya terdapat interpretasi Amina terhadap masalah gender dengan pendekatan hermeneutik. Hal inilah yang membuatnya ia sering di undang untuk menjadi pembicara tentang. Namun, karya pertamanya tak mampu membendung kegelisahannya tentang *jihadnya* sekian realita gender. Keadaan inilah yang menginspirasi pada buku keduanya, *Inside The Jihad Gender Jihad: Womens Reform's In Islam* (2006:189)

B. KERANGKA PEMIKIRAN DAN METODELOGI NASR HAMID ABU ZAYD DAN AMINA WADUD

Nasr Hamid Abu Zayd dan bukunya Nagd al-Khitab al-Diny sangat menarik untuk dikaji, karena ide-idenya sangat kontroversial. Ide-idenya yang kontroversial tersebut memaksanya untuk meninggalkan Mesir, yang menurutnya tidak lagi kondusif untuk mengembangkan dan mempertahankan ide tersebut. Ia kemudian hijrah ke Netherlands untuk mengabdikan dan mengembangkan ide dan pemikirannya di Universitas Leiden.

Beberapa gagasan pemikiran feminisme Nasr Hamid dapat dikaji lewat kajiannya tentang teks-teks hukum yang berkaitan dengan perempuan yang banyak terekam dalam surat (Q.S:4:al-Nisa':3) seperti pernikahan, talak, dan waris. Nasr Hamid menegaskan bahwa hukum tersebut hendaknya dipahami dengan jiwa, dari surat tersebut yang termaktub dalam pembukaannya, yakni jiwa "*musawah*" (persamaan). Dalam kajian Qur'annya terhadap isu poligami, Nasr Hamid menyatakan bahwa al-Qur'an tidak mendukung poligami. Poligami merupakan sebuah praktik yang populer jauh sebelum munculnya Islam, karenanya, sebuah kesalahan jika dikatakan bahwa poligami adalah bagian dari Islamic Revelation.

Dengan melihat penafsiran seperti itu yang perlu digaris bawahi adalah (Q.S:4:al-Nisa':3) adalah kata-kata anak yatim (al-yatama) yang menggunakan bentuk jama'. Pada abad ke-7 orang Arab memperlakukan anak-anak yatim dengan semena-mena.

Mereka merampas hal asasi anak-anak yatim, mengambil hak warisnya, dan menjadikannya budak. Ayat ini kemudian, menurut Nasr Hamid, mengundang al-Qur'an untuk meminta kepada mereka yang semena-mena, "Oke jika kamu wahai orang Arab sangat rakus, maka mengapa kamu tidak nikahi mereka?" (Voice of and Exile:173). Dengan demikian yang melatarbelakangi adanya poligami adalah sebagai hasil dan pencarian solusi dan problem sosial pada abad ke-7, yaitu problem anak-anak yatim. Nasr Hamid selanjutnya menyelaskan mengapa dalam wacana keislaman, yang selalu didengungkan adalah: *is polygamy allowed in the Qur'an? Is it legal?* (apakah poligami diperkenankan dalam al-Qur'an? Apakah ia legal?, menurutnya justru sudah sepantasnya sekarang ini yang kita pertanyakan adalah nasib dan imbas yang diperoleh anak-anak dalam kasus ini.

Sedangkan konsep "*qawamah*" (kemampuan memimpin) dalam al-Qur'an, 4:34, titik sentral ayat ini adalah superioritas laki-laki atas perempuan. Namun yang perlu dicermati menurut Nasr Hamid adalah penyebab hal tersebut, yakni kontribusi laki-laki dalam pemenuhan kebutuhan hidup, bukan karena derajat laki-laki yang memang superior. Hal senada Nasr Hamid, mengemukakan bahwa pada zaman modern seperti sekarang ini karena perubahan yang berpengaruh pada lingkup sosial institusi yang kemudian menjalar ke tataran struktur sosial.

Perempuan dengan demikian dapat dianggap sebagai *qawwamun* selama ia berperan sebagai sumber kehidupan utama dalam keluarga (Voice of and Exile:176). Secara tegas dan berulang, dalam berinteraksi dengan ayat-ayat tentang perempuan, Nasr Hamid menekankan konsep keadilan. Menurutnya, jika beberapa praktik dalam al-Qur'an terlihat bertentangan dengan konsep keadilan ini, maka pada saat yang sama kontekslah yang bertindak sebagai juru bicara.

Kembali pada isu gender, jika kita cermati argumen-argumen mereka yang kontra atau skeptis akan totalitas laki-laki sebagai feminis dengan dalil laki-laki yang mengaku sebagai seorang feminis, mereka tak ubahnya seorang oportunis yang hanya berusaha mempelajari feminisme untuk keuntungan tertentu seperti sosial, politik atau bahkan akademik. Terlepas dan kapasitas Nasr Hamid sebagai seorang akademisi, yang menarik untuk dipahami adalah "penjiwaan" Nasr Hamid terhadap pengalaman hidupnya yang menjadikannya mampu mengembangkan gagasan-gagasan feminis dengan bantuan al-Qur'an. *Dawair al-Khauf* dan sebagian isi Vois of an Exile, merupakan bukti nyata kontribusi serius dan penghargaan Nasr Hamid bagi perempuan.

Nasr Hamid hidup dalam hegemoni wacana agama Islam yang terisolasi dari dunia ilmu pengetahuan Barat. Bratiannya yang sangat besar dibidang intepretasi al-Qur'an mendorongnya untuk bereksplorasi

dengan filsafat Barat yaitu tentang hermeneutika, sebagai upaya dialog keilmuan antara ilmu ke Islaman" dengan ilmu Barat (1994:28). Beberapa hasil eksplorasinya memunculkan beragam tuduhan "miring" tentang dia, antara lain: (1) Nasr Hamid dianggap menghujat para sahabat terutama Ustman Ibn Affan, karena ia berpendapat bahwa Ustman Ibn Affan mempersempit bacaan al-Qur'an yang beragam menjadi satu versi bacaan, (2) Ia dianggap menghujat al-Qur'an dan mengangkatnya sebagai kitab yang bersumber dari Tuhan (1994:203-204). Ia mengatakan bahwa teks-teks al-Qur'an tidak lain adalah teks bahasa, dalam arti bahwa teks tersebut berkembang pada bangunnan budaya tertentu. Teks al-Qur'an tidak terlepas dari aturan dan realitas bahasa budaya dimana sebuah teks itu muncul. Oleh karena itu, hasil pemaknaan "pembacaan teks" al-Qur'an sangat terbuka untuk diinterpretasikan kembali bersamaan dengan perubahan dunia, yang sangat bergantung pada realitas bahasa dan budaya, (3) Ia juga dianggap mengingkari sesuatu yang ghaib, sementara percaya akan hal-hal yang ghaib merupakan rukun iman, karena ia berpendapat bahwa jin dan sebangsanya tidak ada dalam realita nyata (Nasr dalam Ichwan, 2003:122), (4) Ia ditunduh membela Salman Rusheli, karena ia berpendapat bahwa "ayat-ayat setan " karya Salma Rushdi hanyalah sebuah karya kritik Sasira, sehingga tidak cukup

alasan memntang hasil karya ilmiah yang barangkali justru lebih dekat dengan sifat objektif.

Tunduhan-tuduhan tersebut muncul sebagai reaksi terhadap tulisan-tulisan Nasr Hamid tentang interpretasi al-Qur'an, terutama *Naqd al-Khitab al-Diny* edisi pertama, 1992. Kemudian ia memberikan komentar atas tuduhan tersebut dalam bukunya yang sama edisi II, 1994. Ia termasuk ilmuwan muslim yang sangat produktif. Nasr Hamid menulis lebih dari dua puluh sembilan tulisan, sejak tahun 1964 sampai 1999, baik yang berbentuk buku maupun artikel. Karya-karyanya yang sudah dipublikasikan antara lain: (a) *The al-Qur'an: God and Man in Communication* (Leiden: 2000), (b) *Al-Khitab wa al-Ta'wil* (Dar el-Beida, 2000), (c) *Al-Niss Al-Sultah, al-Haqiqah: Al-Fikr al-Diny Hayna Irdat al-Ma'rifah wa Iradat al-Haimana* (Cairo: 1994), (d) *Dawair al-Khawf Qira'ah fi al-Khitah al-Mar'ah* (Dar el-Beida, 1999), (e) *Al-Ta'fikir Zaman al-Ta'fikir: Didda al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurafah* (Cairo: 1995), (f) *Naq da-Khitab al-Diny* (Cairo: 1994), (g) *Mafhum al-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Cairo: 1994), (h) *Falsafah al-Ta'wil: Dirasah fi al-Ta'wil al-Qur'an in Muhyi al-Din Ibn „Araby* (Beirut: 1993), dan (i) *Al-Ittijah al-„Aql fi al-Tafsir: Dirasah Qaqyat al-Majazji al-Qur'an* (Beirut: 1982).

Sedangkan Amina Wadud bertolak dari teori feminis yang mengatakan bahwa kodrat perempuan tidak di tentuskan faktor biologis melainkan faktor

budaya masyarakat, maka sistem patriarki perlu di tinjau karena merugikan perempuan. Kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan di usulkan sebagai ideologi dalam tata dunia baru (Nasaruddin, 2001:72), sehingga tipologi teori feminis didasarkan atas pertanyaan yang paling mendasar, yaitu “dan apa peran perempuan? (George Ritzer, 2004:416).

Menurut Peter Salim (1987:1366) bahwa teori di atas juga menjadikan kegelisahan dan bahan pertanyaan awal bagi Amina Wadud tentang perempuan dalam Islam, bagaimana ia diperankan sebagai individu, dalam keluarga dan di tengah khalayak mayoritas muslim. Amina menganggap semuanya masih menggunakan sistem patriarki, sehingga dalam penelitiannya, ia melihat ada ketidak seimbangan antara peran laki-laki dan perempuan. Hal ini sebagaimana di kemukakan Amina (2006:20-26) bahwa ada perbedaan yang sangat signifikan antara “Islam” dan “apa yang sedang dilakukan oleh orang-orang Islam.

Tentunya dalam analisa metodologi Amina ini, penulis mencoba dari dua hal yang sangat penting yaitu (1) Bagaimana Amina memberikan makna terhadap paradigma *tauhid*, semua manusia (laki-laki atau perempuan) adalah Khalifah Allah, teori etika dan keadilan, taqwa, keadilan dan derajat manusia, etika dan hukum Islam: Syari'ah dan fiqh, kekuatan atau kekuasaan, (2) Bagaimana perspektif Amina terhadap Qur'an, *Gender* dan

kemampuan menginterpretasikan (*interpretive possibility*).

1. *What's in a Name* (apa makna yang ada dalam istilah-istilah ini)

Ada tujuh istilah yang menjadi asas pemikiran Amina dalam mencari akar kebenaran bahwa "laki-laki dan perempuan itu sama di dalam Islam". Istilah-istilah yang dimaksud adalah:

- a. Paradigma *tauhid*, menurut Amina (2006:28-29) yang menjadi fondasi Islam merupakan prinsip kesetaraan dan kepaduan kosmis. Pada tataran teologis, tauhid berkaitan dengan ketuhanan yang trasenden dan imanen, yakni Keesaan Tuhan. Sedang pada tataran etis, tauhid berhubungan dengan berbagai relasi dan perkembangan dalam realitas sosial dan politik, dengan menekankan pada kesatuan seluruh umat manusia di bawah Sang pencipta tunggal. Dalam hubungannya dengan Keesaan Tuhan, manusia merupakan komunitas tunggal global tanpa ada perbedaan atas dasar ras, kelas, gender, tradisi keagamaan, asal negara, dan aspek-aspek perbedaan lain. Di dalam *tauhid*, satu-satunya aspek yang membedakan mereka hanyalah *taqwa*-nya. *Taqwa* adalah kesadaran moral yang tidak dapat dijangkau oleh penilaian orang lain, meskipun implikasi

eksternalnya dapat dilihat dengan jelas.

Tauhid sebagaimana dikemukakan Amina dalam *Womens* (2006:81) juga berarti ketidakserupaan Tuhan dengan yang lainnya "*laysa ka mithlihi syay'un*". (Q.S:42:11), termasuk dalam jenis kelamin. Penolakan Tuhan terhadap penjenisan kelamin, Tuhan mengindikasikan bahwa Tuhan tidak memiliki kecenderungan khusus pada satu jenis kelamin tertentu. Dengan kata lain, satu kelompok (laki-laki) tidak memiliki posisi khusus hanya karena mereka adalah laki-laki. Prinsip tersebut sama sekali tidak mendukung penggunaan kekuasaan (laki-laki) atas orang lain (perempuan).

- b. *Khalifah*, menurut Amina (2006:32-33) manusia diciptakan oleh Tuhan untuk menghuni bumi ini sebagai *Khalifah* (merupakan agen moral Tuhan di muka bumi ini) yang dikehendaki Tuhan menjadi fungsi manusia sejak sebelum mereka diciptakan. Dengan fungsi tersebut mereka di beri kepercayaan yang akan melibatkan dua hal, yaitu ketaatan (secara suka rela) terhadap kehendak Tuhan dan partisipasi dalam ketaatan tersebut selama mereka berada di muka bumi. Ditegaskan pula bahwa dalam al-Qur'an maupun sunnah tidak ada

pembatasan fungsi ini atas dasar ras, kelas maupun gender. Sejalan dengan sistem *dualitas* makhluk (*Wa min kulli syay'in khalaqna zawjayn*), makhluk pengemban tugas *kekhalifahan* ini juga terdiri dari laki-laki dan perempuan, keduanya sama-sama mengemban tugas dan fungsi yang sama tanpa perbedaan. Amina juga membedakan arti *Khalifah* dan *Khilafah*. *Khalifah* adalah wakil atau agen moral, sedangkan *Khilafah* adalah perwakilan atau *agency* moral.

- c. Teori *etika*, menurut Amina (2006:37) sebagaimana yang dilakukan oleh Majid Fachry adalah pernyataan-pernyataan etis yang bersumber dari apa yang terjadi di alam, dan pengakuan terhadap tindakan benar yang dilakukan oleh manusia, dan tindakan tersebut pantas menjadi sesuatu yang patut dihargai.

Al-Qur'an merupakan sumber dan mengandung teori etika yang bervariasi, dan cara menginterpretasikan teori tersebut kadang berbeda antara satu orang dengan yang lainnya, sehingga dengan demikian "Islam" akan diimplementasikan dengan cara yang berbeda-beda. Faktor relative inilah, bahwa sebuah makna al-Qur'an tidak hanya mempunyai satu "wajah" (2006:38).

Amina (2006:38) juga mengatakan, ada dua hal penting dalam perkembangan teori etika ini, yaitu memahami bahwa bagaimana kerelativan etika itu sesuai dengan konteks, dan bagaimana cara kita menetapkan isu-isu baru yang menjadikan hukum syari'ah sebagai parameternya.

- d. *Taqwa*, Amina Wadud (2006:39-40) menyebutkan *Taqwa* adalah *agency* yang didiskusikan sebagai perkembangan spirit seseorang yang dibentuk tatkala seseorang itu terlahir kedunia. Dengan demikian kata *taqwa* itu sudah ada sebelum adanya wahyu al-Qur'an, dan setelah al-Qur'an memberikan makna *taqwa* yang lebih religius dan merupakan implikasi dari semua moral. Sebagaimana dikatakan Fazlu Rahman "bahwa bisa jadi istilah (*taqwa*) itu menjadi satu-satunya yang terpenting dalam al-Qur'an.

Amina (2006:40) juga menyebutnya "kesalehan" untuk istilah *taqwa*, dan mendefinisikan juga bahwa *taqwa* itu kesadaran moral sebagai *Khalifah* Allah (tidak terkecuali laki-laki dan perempuan).

- e. Keadilan dan derajat manusia, menurut Amina (2006:43) keadilan adalah nilai yang harus dijadikan prinsip universal dan manifestasi keadilan tersebut

tentunya relative sesuai dengan tempat dan waktu dan tentunya sesuatu yang masih tetap perlu didiskusikan secara terus-menerus. Dalam paradigma tauhid, Amina (2006: 46) juga menggunakan istilah “keselarasan” dan “keseimbangan” dan dua kata ini menjadi hal penting atau obyek dari keadilan.

- f. *Syari'ah* dan *fiqh*, sama halnya dengan Ziba Mir Hussain dalam memberikan makna *Syari'ah* dan *fiqh*. *Syari'ah* adalah hukum-hukum yang syah dari Qur'an dan Hadis. Sedangkan *fiqh* adalah pemahaman yang syah (dari *syari'ah*) dari muslim dengan format yang berbeda-beda sesuai dengan perspektif teori, methodologi yang telah berkembang (Amina, 2006:49).

Namun perbedaan kedua itu sering tidak dipahami oleh banyak muslim. Penggunaan istilah tersebut secara tidak konsisten dan tanpa membedakannya sebagai sebuah ilmu pengetahuan manusia yang di bangun dalam waktu konteks tertentu juga semakin menambah kompleksitas hubungan dan perbedaan keduanya (Amina, 2006:50).

- g. Kekuatan atau Kekuasaan, Amina mengatakan bahwa ada tiga istilah oleh Richard Valantis yang berakar dari “power” yaitu “power over”

yaitu istilah yang muncul ketika terjadi kebangkrutan moral dan kerakusan seseorang laki-laki maupun perempuan serta kegilaan mereka sebagai konsumen yang berlebih-lebihan, dalam hal ini membutuhkan “power over”. Sedangkan “power to” adalah ketika seorang perempuan menginginkan bekerja dengan nyaman, pelayanan publik dengan baik, otoritas berpolitik, spirit kepemimpinan yang lebih baik sebagai *khilafah*, maka tidak cukup dengan pengetahuan “power to” itu saja, tetapi harus ada hubungan timbal balik antara kekuatan pengetahuan perempuan dan peningkatan peran sosial budaya. Mereka harus berkontribusi hal itu untuk menjadi kelompok manusia yang bonafit (Amina, 2006:53-54).

2. *Qur'an Gender interpretative possibility* (Qur'an, Gender dan kemampuan menginterpretasikan)

Menurut Amina Wadud dalam memahami teks al-Qur'an itu mengandung makna yang perlu ditransformasikan dengan implikasi hermeneutika. Hermeneutika adalah suatu bentuk penafsiran yang selalu berhubungan dengan tiga aspek: *Pertama* dalam konteks apa teks itu ditulis atau kaitannya dengan al-Qur'an adalah dalam konteks apa ayat itu diturunkan. *Kedua*, bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut, bagaimana pengungkapannya,

apa yang dikatakannya, dan *Ketiga*, bagaimana keseluruhan teks (ayat) *weltanschauung* atau pandangan hidupnya (lihat pula Syofyan:2006:225). Begitu halnya dengan penafsiran terhadap ayat-ayat yang bersifat genderis, seperti ayat tentang poligami (Q.S:4:3), atau juga ayat *nisa''ukum hartsu lakkum fa''tu hartsakkum anna syi''um* (2006:192-193).

C. ANALISA METODOLOGI STUDI GENDER NASR HAMID ABU ZAYD DAN AMINA WADUD

Dengan melihat berbagai pemikiran di atas, memiliki landasan dengan apa karya-karyanya yang ditulis oleh dua tokoh feminis Amina dan Nasr Hamid. Membaca tulisan Amina, penulis beranggapan untuk mensejajarkan bahwa laki-laki dan perempuan itu sama dihadapan Allah. Amina dengan paradigma *tauhid* sebagaimana yang dijelaskan di atas dengan menggunakan pendekatan hermeneutika itupun tidak cukup untuk menampung realitas yang ada, hal ini dikarenakan berbicara tentang feminisme mengandung berbagai teori sosial yang luas, baik teori sejarah, masyarakat, kebudayaan, dan psikologi (Schulamith Firestone, 1970:tt).

Nasaruddin Umar (2001:xxi) mengemukakan bahwa persoalan gender merupakan wilayah yang terbuka untuk ditafsirkan. Perbedaan anatomi biologis laki-laki dan perempuan memang cukup jelas,

sehingga hal ini melahirkan teori *nature* yang menganggap perbedaan peran laki-laki dan perempuan bersifat kodrati. Sedangkan anatomi biologi laki-laki yang berbeda dengan perempuan menjadi faktor utama dalam penentuan peran sosial. Laki-laki memerankan peran utama dalam masyarakat karena dianggap lebih potensial, lebih kuat dan lebih produktif. Organ reproduksi dinilai membatasi ruang gerak perempuan, seperti hamil, melahirkan, menyusui, sementara laki-laki tidak mempunyai fungsi reproduksi. Dengan demikian, perbedaan ini melahirkan pemisahan fungsi dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki berperan disektor public dan perempuan mengambil peran disektor domestic. Namun demikian, tidak cukup sebagai landasan baku untuk membuat klasifikasi atau diserifikasi peran dalam kehidupan sosial, tentunya dengan mempertimbangkan konteks sosialnya, sehingga muncul teori *nature*. Meski demikian penulis masih menganggap teori *nature* juga perlu diperankan dalam membahas persoalan gender, karena itu merupakan bagian dari entitas yang bisa diuji kebenaran.

Hal ini juga dikatakan oleh Chudorow (1978:tt) untuk membela teori *nature* yaitu adanya teori *mothering* (keibuan), yaitu adanya unsur psikologis internal pada diri perempuan yang membuatnya secara sukarela melestarikan kepercayaan masyarakat tentang

peranan perempuan dan menerima kekurangan perempuan.

Pendekatan *etnografi* yang digunakan Nasr Hamid dalam wacana gender ini (terutama dalam melihat isu agar mengkaitkan dengan tiga level tersebut di atas) cukup representatif untuk mengatasi keadaan yang sedang berjalan. Dengan kata lain, bahwa konsepsi relasi gender ini tidak sama di setiap daerah satu dengan yang lainnya, karena relasi gender terkait dengan beberapa faktor yaitu, seperti faktor ekologi dan budaya, psikologi dan lain-lain. Seperti halnya di Timur Tengah dengan Indonesia tentu saja berbeda (terutama Jawa). Meskipun penduduk kedua kawasan ini mempunyai kondisi obyektif geografis dan latar belakang sejarah budaya yang berbeda (Nasaruddin, 2001:17).

Begitu juga dengan di Barat misalnya, bandingkan dengan Barat, bahwa pada tahun 1989, James F. Muirhead, wisatawan di Skotlandia, mengamati bahwa dalam pola kehidupan di Amerika laki-laki yang lebih rendah, karena mereka adalah penebang kayu, pengambil air, dan hewan pembawa beban untuk jenis kelamin yang lebih tinggi yaitu perempuan. Meski demikian kaum feminis tidak setuju. Mereka tetap merasa didominasi, sehingga gerakan “feminisme baru” adalah suatu fenomena kegelisahan yang dirasakan oleh perempuan Amerika tahun 1960-

an dan 1970-an, sehingga kata Bonnie Angelo diliputan majalah Time 1972, bahwa perempuan Amerika lebih sehat daripada sebelumnya, lebih terdidik, lebih makmur, berpakaian lebih baik karena dimanjakan oleh fasilitas (Wahidduddin Khan, 1995:66-67).

Berbeda dengan Timur Tengah, gerakan feminis seperti yang dilakukan oleh Fatimah Mernissi (Maroko) (1999:24) adalah karena ia lahir dan dibesarkan dalam lingkungan yang sangat ketat, memegang tradisi pemisahan laki-laki dan perempuan. Pemisahan tersebut secara otomatis disertai hak-hak yang berbeda antara laki-laki dan perempuan.

Laki-laki memperoleh hak untuk bebas berhubungan dengan dunia luar, mendengarkan berita maupun melakukan perjanjian bisnis, sedangkan perempuan tidak mendapatkan hak-hak sebagaimana laki-laki.

Statemen ini juga dipertajam oleh Ira M. Lapidus (1999:529-533) dalam “*Sejarah Sosial Umat Islam*” bahwa secara ideologis dan konseptual, masyarakat Muslim Timur Tengah pramodern hanya memberikan legitimasi dominasi laki-laki. Ideologi yang berkembang menegaskan bahwasannya laki-laki, yang secara fisik lebih kuat, lebih cerdas, dan lebih cakap bertindak, pastilah menguasai perempuan, yang sifatnya lebih bergantung pada emosi mereka. Perempuan diidentifikasi dengan sifat yang tidak disiplin,

sedangkan laki-laki diidentifikasi dengan sifat disiplin yang diperkuat oleh kultur. Namun pada akhir abad ke-19 dan abad 20 mengalami perubahan penting terhadap sejarah kedudukan perempuan. Hal ini diawali oleh kalangan intelegensia berpendidikan Barat dinegeri Muslim berusaha melancarkan pembaharuan sosial dan politik, orang-orang yang radikal mengusulkan program emansipasi wanita dan integrasi mereka di dalam masyarakat dalam kedudukan yang sepenuhnya sama dengan laki-laki.

Berbeda dengan Jawa Tengah (salah satu pulau di Indonesia), jika konstruksi Barat atau Timur Tengah menawarkan kekuatan feminitas dalam era terakhir ini (menurut kamus oxford Advanced Learnes (1989), maka kultur Jawa justru telah menggunakannya sejak zaman Hindu, bahkan mungkin sebelumnya. Seseorang yang berkuasa dalam konsepsi Jawa adalah orang yang mampu menyerap sifat-sifat yang bertentangan di dalam dirinya serta memelihara keseimbangan (Anderson, 2000:72-76).

Konsep kekuasaan ini sangat sesuai dengan yang lebih suka melakukan integrasi dengan cara kompromi daripada konflik. Hal ini jelas sekali digambarkan pada patung Ardhanari (2004:181) yaitu patung yang menggambarkan penggabungan dua ciri yang bertentangan, termasuk di dalamnya adalah ciri maskulin dan feminine. Dari

patung tersebut jelas terlihat bahwa paling sedikit separu dari konsep kekuasaan Jawa berciri feminim.

Hal senada juga dikuatkan dengan bukti bahwa sebuah prasasti pada tahun 732 mengungkapkan bahwa Raja Sanjaya pernah menyebutkan bahwa ibu dan pamannya memerintahkan kerajaan bersama-sama sebelum ia sendiri menjadi Raja. Prasasti lainnya di Jawa Tengah, pada tahun antara 732 dan awal abad ke-10, menggambarkan bahwa wanita dan laki-laki mempunyai posisi yang sama dalam masyarakat. Beberapa prasasti yang ditemukan di Jawa Timur dan Bali juga menyebutkan nama-nama Ratu (Taufiq, 1986:145). Keberadaan teori *nurture* yang beranggapan perbedaan relasi gender laki-laki dan perempuan tidak ditentukan oleh faktor biologis, melainkan konstruksi masyarakat. Dengan kata lain, peran sosial yang dianggap baku dan difahami sebagai doktrin keagamaan, menurut faham *nurture*, sesungguhnya bukanlah kehendak Tuhan dan tidak juga sebagai produk determinasi biologis, melainkan sebagai produk konstruk sosial.

E. PENUTUP

Terdapat perasamaan dan perbedaan dengan apa yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd Amina Wadud. Persamaan pemikiran kedua tokoh feminis ini adalah pemerhati gender. Sedangkan perbedaannya adalah bahwa Aminah Wadud masuk

pada tataran pemerhati gender *insider* dan Nasr Hamid Abu Zayd masuk pada tataran pemerhati gender *outsider*. Perbedaan yang kedua berkaitan dengan metodologi yang mereka gunakan adalah bahwa Amina Wadud menggunakan pendekatan hermeneutika dan Nasr Hamid Abu Zayd dengan menggunakan pembacaan kontekstual, sehingga pembacaan kritis atas teks-teks al-Qur'an yang berkaitan dengan gender sesuai dengan prinsip Islam, agar tidak berada dalam posisi sepihak atau membenaran pada tradisi patriarkal yang sampai sekarang masih mengakar kuat. Dengan demikian, apapun yang terjadi analisis kritis terhadap karya dua tokoh feminis itu tetap tidak boleh berhenti, karena apa yang dikatakan kebenaran absolut itu tidak hanya dimiliki oleh kelompok tertentu, dan begitu juga kepada kelompok yang lain.

Daftar Pustaka

- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2003. *Pengantar Terjemah dalam Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: Samba.
- , 2000. *Dawair al-Khauf: Qira'at fi Khitab al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Araby.
- , tt, tp, tt. *Nahwa Manhaj Islamiyin dalam Jadidinli al-Ta'wil*
- Abdullah, Taufiq dan Syaron Siddique. 1986. edit., *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute Asian Studies. Terj. Rachman Achwan. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*.
- Abied Syah, M. Auunul et al. 2001. *Islam Garda Depan: Masaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan.
- Al-Hibri, Azizah (ed). 1982. *Woman and Islam*. Tt: Perganoan press.
- Arivia, Gadis. 1993. *Feminisme Pascamodernis dalam Majalah Prisma*, edisi Januari, LP3ES.
- Christina S, Handayani-Ardhian Novianto. 2004. *Kuasa Wanita Jawa*. Yogyakarta: Lkis.
- Chudorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Motherin: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Fauziyah, Yayuk. 2007. *Pendidikan Perempuan Rekonstruksionisme dan Progressivisme*. Tesis. Surabaya: Pascasarjana SA.
- Firestone, Schulamith. 1970. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam.
- Handayani, S.H. 2001. *Pengaruh Jenis Kelamin, Stereotipe Gender, dan Prasangka terhadap Kecenderungan Memilih Pemimpin Berdasarkan Jenis Kelamin*. Tesis. Jakarta: Pascasarjana, UI.

- Ichwan, Moch. Nur. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Bandung: Teraju.
- Kandiyoti, Deniz (Editor). 1991. *Women, Islam and the State*. Hongkong: Macmillan Academic and Professional Ltd.
- Khan, Wahiduddin. 1995. *Antara Islam dan Barat: Perempuan di Tengah Pergumulan*. Abdullah Ali (terj). New Delhi: The Islamic Centre.
- Lapidus, Ira M. 1999. *A History of Islamic Societies*, Gufron A. Mas'adi (terj), bag. Ketiga. Jakarta: PT raja Grafindo Persada.
- Megawangi, Ratna. 1994. Feminisme Menindas Peran Ibu Rumah Tangga dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Edisi Khusus, No. 5 dan 6, vol. V.
- Mermissi, Fatimah. 1999. *Teras Terlarang: Kisah Masa Kecil Seorang Feminis Muslim*, terj. Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. 2004. *Modern Sociological Theory*, Alimadan (terj.) Teori Sosiologi Modern. Edisi ke-6. Jakarta: Kencana.
- Salim, Peter. 1987. *The Contemporary English Indonesia Dictionary*. Jakarta: Modern English Press.
- Shofwan, M. 2006. *Jalan Ketiga Pemikiran*. Yogyakarta: IRCiSoD dan UMG Press.
- Syahrur, M. 1992. *Al-Kitab wal Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Damaskus: Al-Ahali wa an-Nasyri.
- Tierne, Helen (ed). tt. *Women's Studies Encyclopediel*. New York: Green Wood Press.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadiana.
- Wadud, Amina. 2006. *Inside The Gender Jihad: Womens Reform's in Islam*. England: Oneworld Publications.