

BIAS GENDER DALAM TAFSIR KEAGAMAAN

Membaca Pemikiran Naṣr al-Imām Abū Zayd Dalam *Dawāir al-Khawf* dan Catatan Kecil Untuknya

Lujeng Lutfiyah

Institut Agama Islam Tarbiyatut Tholabah Lamongan, Indonesia

E-mail: luthfiyahluthfin@gmail.com

Abstract: *Justice is a universal principle that is always echoed at all times, but the issue of injustice is still common in many parts of the world, including gender inequality, using religion as legitimacy. There is an exaggeration (even the cult) of the classical (interpretive) tradition that is considered a religious source, until it is easy to embed a status of distraction for those who try to dismantle it. The method of interpretation does not develop over time, since ijtihād in that field is deemed to be closed, while the problems facing modern Muslim societies are increasingly diverse. To solve the problematics, it takes great courage to reinterpret, in order to know the true guidance of the primary sources with the proper method for the Qurān to be truly *ḥalī li kull zamān*. Naṣr al-Imām Abū Zayd, one of the leaders who dared to offer an innovative method of Contextual Reading. By his method he also captures the message of the Qur'an, especially with regard to the issue of gender inequality, that there is essentially no discrimination in Islam. The Qurān emphasizes the principle of justice and equality between men and women in various aspects of life.*

Keywords: *Gender bias, Contextual Reading, Discrimination.*

Pendahuluan

Di berbagai belahan dunia, dengan agama yang berbeda-beda, perempuan sering mendapatkan perlakuan yang tidak adil. Perempuan sering ditempatkan dalam posisi yang rendah, bahkan disamakan dengan benda yang bisa diperlakukan semaunya oleh sang pemilik. “Racun, ular, dan api, tidak lebih berbahaya dibandingkan wanita”, begitulah pepatah kuno masyarakat Hindu. Bahkan petuah Cina mengatakan: “Anda boleh mendengar pembicaraan wanita, tetapi jangan sekali-kali mempercayai kebenarannya”.¹

Ketidakadilan terhadap kaum perempuan masih sering terjadi hingga kini, dan seringkali yang dipakai legitimasi adalah ayat al-Qurān dan hadis Nabi. Hal demikian membuat Islam seakan menjadi ajaran yang “kejam” untuk umatnya sendiri. Untuk mengetahui apakah Islam memang sekaku itu, atau kesan itu disebabkan karena metode pembacaannya yang kurang tepat, beberapa tokoh telah mengerahkan tenaga untuk menguak persoalan di atas, di antaranya adalah Naṣr al-Imām Abū Zayd. Tulisan ini mencoba untuk mengungkap pemikiran Naṣr al-Imām Abū Zayd dalam karyanya *Dawāir al-Khawf*, *Qirā'ah fī Khilāf al-Mar'ah*.

¹ Dikutip oleh Quraish Shihab, *Wawasan al-Qurān* (Bandung: Mizan, 1998), 297.

Naṣr ḥamīd Abū Zayd: Sekilas Biografi dan Perjalanan Intelektualnya

Naṣr ḥamīd Abū Zayd lahir di sebuah desa bernama Thantha, ibu kota provinsi al-Gharbiyah Mesir, pada 1 Juli 1943 M.² Ia menyelesaikan gelar BA pada 1972 dengan konsentrasi *Islamic Studies*, gelar MA pada 1977, dan Ph.D pada 1981 dengan konsentrasi *Islamic Studies* di Universitas Kairo. Ia menjadi dosen di lembaga yang sama sejak 1982. Pada tahun 1992, ia berusaha meraih gelar profesor, tetapi ditolak karena karyanya dinilai kontroversial. Karya kontroversialnya itu kemudian membawanya pada situasi yang memprihatinkan, karena ia divonis sebagai “*murtad*”, dan oleh pengadilan banding Kairo kemudian ia disuruh menceraikan istrinya. Semenjak itu, ia dan istrinya tinggal di Netherlands. Pada 26 Juli 1995 ia menjadi dosen tamu Studi Islam di Universitas Leiden hingga 27 Desember 2000, lalu dikukuhkan sebagai guru besar tetap di Universitas tersebut.³

Naṣr ḥamīd hidup dalam hegemoni wacana agama Islam yang terisolasi dari dunia ilmu pengetahuan Barat. Sekalipun ia sekolah di sekolah teknik, namun ia sudah hafal al-Qurʾān sejak usia 8 tahun. Bisa jadi inilah yang menyebabkan ia mempunyai perhatian besar terhadap interpretasi al-Qurʾān. Ia juga sangat tertarik untuk menafsirkan al-Qurʾān dengan menggunakan metode kritis sastra, karena di beberapa jenjang pendidikannya, ia konsentrasi di bidang sastra Arab dan *Islamic Studies*.⁴

Sejak usia 11 tahun, ia juga bergabung dengan organisasi *Ikhwān al-Muslimīn* yang notabeneanya beranggotakan kaum muslim moderat, sehingga sedikit banyak hal itu berpengaruh pada cara pandangya terhadap Islam. Perhatiannya yang besar di bidang tafsir al-Qurʾān mendorongnya untuk bereksplorasi dengan filsafat Barat.⁵

Karya-karya Naṣr ḥamīd yang sudah dipublikasikan antara lain adalah: *The al-Qurʾān: God and Man in Communication* (Leiden, 2000), *al-Khiṭāb wa al-Taʿwīl* (Dār el-Beīṭ ā, 2000), *Dawāʿir al-Khawf*, *Qirāʾah fī Khiṭāb al-Marʾah* (Dār el-Beīṭ ā, 1999), *al-Naṣr*, *al-Sulḥah*, *al-ḥaqīqah*, *al-Fikr al-Dīnī bayn Irādat al-Maʾrifah wa Irādat al-Haymanah* (Cairo, 1995), *al-Taḥkīm fī Zaman al-Takfīr: ʿidda al-Lahl wa al-Zayf wa al-Khurafāt* (Cairo 1995), *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Cairo: 1994), *Maḥmūd al-Naṣr: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qurʾān* (Cairo 1994), *Falsafat al-Taʿwīl: Dirāsah fī Taʿwīl al-Qurʾān ‘inda Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī* (Beirut: 1993), *al-Imām al-Shāfiʿī wa al-Taḥsīs al-Aydiuljiyyah al-Wasāliyyah*, dan lain-lain.⁶

Kegelisahan Naṣr ḥamīd Abū Zayd

Al-marārah wa al-mas’ūliyyah (kepahitan dan tanggungjawab), begitulah kata pertama yang ia tulis dalam mukadimah karyanya yang berjudul *Dawāʿir al-Khawf*. Pemikir produktif ini sering kali harus menelan pahitnya kehidupan, dalam mempertahankan apa yang diyakininya sebagai kebenaran. Ketangguhan itu harus ia

² Hamka Hasan, dalam pengantar penerjemah atas karya Naṣr ḥamīd dengan judul edisi Indonesia, *Menalar Firman Tuhan, Wacana Majaz dalam al-Qurʾān Menurut Mu’tazilah* (Bandung: Mizan, 2003), 10.

³ Salamuddin, *Hermeneutika: Sudi atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid*, dalam <http://abuthalib.wordpress.com/.../hermeneutika/2010/1/5>. Lihat juga Syamsud Dhuha, *Nashr Hamid Abu Zaid, Pelopor Metode Hermeneutika Islam*, dalam <http://kabarhaji.com/tokoh/1095/nashr-hamid-abu-zaid-pelopor-metode-hermeneutika-islam>

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

pertahankan demi tanggung jawabnya terhadap umat, terlebih sebagai kewajiban akademisnya terhadap para mahasiswanya.⁷

Ketika studi S2, Naṣr ḥamīd merancang sebuah tesis dengan tema *The art of Narration in the Quran*. Oleh karena ia pikir tema tersebut sensitif, dapat menimbulkan gejolak negatif dari pembaca karena terkesan memberontak terhadap wacana agama pada umumnya, maka ia menggantinya dengan tema lain, yaitu tentang konsep *taḥwīl* al-Qurṣān yang dipakai oleh aliran teologi *Mu'tazilah*. Pada tesis itu ia sampai pada kesimpulan bahwa metode *taḥwīl* *Mu'tazilah* yang menghasilkan wacana-wacana keagamaan itu terjebak oleh kepentingan-kepentingan politik.⁸

Karena keprihatinan akan temuan penelitian terdahulunya itu, maka pada studi S3-nya, ia mengambil tema untuk disertasinya tentang metode tafsir kalangan sufi yang dianggapnya lebih terhindar dari penetrasi kepentingan politik. Dalam disertasi itu ia berkesimpulan bahwa *taḥwīl* Ibn 'Arabī (yang dipakai sampel wewakili kalangan sufi) tetap tidak bisa terhindar dari faktor sosio-politik dan budaya yang mengitarinya, namun lebih *inklusif* dan toleran terhadap kelompok lain.⁹

Di sisi lain, Naṣr ḥamīd juga melihat kebijakan politik pemerintah Mesir berkenaan dengan sikap bangsa tersebut terhadap *imperialisme* dan *zionisme* Israel, dengan mengatasnamakan agama. Kemudian, ketika konstelasi politik internasional mengalami perubahan, kebijakan itu pun berubah secara kontradiktif dengan dibingkai klaim-klaim keagamaan.¹⁰

Realita dan temuan-temuan dari penelitiannya itulah yang menjadikan kegelisahan Naṣr ḥamīd dan menyebabkannya semakin yakin bahwa telah terjadi manipulasi politik secara sengaja terhadap wacana-wacana teks keagamaan. Semangat keilmuannya bangkit untuk membongkar wacana keagamaan yang telah terpenetrasi, untuk mengembalikan teks itu pada posisi semestinya. Dengan tujuan itulah ia menulis kitab *Mafhūm al-naḥḍ, Dirāṣah fī 'Ulūm al-Qurṣān* yang diterbitkan di Kairo tahun 1990, yang berisi kesimpulan bahwa tidak ada teks yang hampa konteks historis, disusul kemudian dengan karya berikutnya yaitu *Naqd al-Khiḥāb al-Dīnī* pada tahun 1992, yang berisi kesimpulan bahwa setiap kajian teks keagamaan tidak terlepas dari diskursus sosial-politik dan budaya sekitar.¹¹

Kitab *Naqd al-Khiḥāb al-dīnī* itu kemudian ia ajukan untuk memperoleh gelar profesor pada tahun 1993, dengan satu kitab lagi yaitu *al-Imām al-Shāfi'ī wa Taḥsīs al-Idūlūjiyyah al-Waṣāḥiyyah*. Dari sinilah penderitaannya dimulai, karena dewan penilai berpandangan bahwa Naṣr ḥamīd telah keluar dari batas-batas keimanan. Ia dinilai telah memprofokasi umat Islam untuk meninggalkan al-Qurṣān dan al-Sunnah karena mengajak mereka untuk keluar dari hegemoni teks, dan menghujat al-Shāfi'ī sebagai orang yang membunuh *pluralisme* pemikiran dan keagamaan, berlebihan dalam merekonstruksi hukum hingga menghambat pengembangan penalaran generasi setelahnya.¹²

⁷ Naṣr ḥamīd Abū Zayd, *Dawāḥir al-Khawf, Qirāḥah fī Khiḥāb al-Marḥah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2000), 5.

⁸ Jadul Maula, dalam pengantar karya Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafii: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terjemah Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LkiS, 1995), vi.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 295.

¹² Ibid.

Gelar profesor tidak bias diraih. Justru sebaliknya, status baru ia dapatkan. Dewan penilai menetapkan status kekafiran untuk Naṣr ḥamīd. Berbagai upaya ia lakukan untuk membela haknya sebagai warga negara, namun pengadilan justru memperberat posisi Naṣr ḥamīd dengan vonis *murtad*, keharusan bercerai dari istrinya, dan konsekwensi-konsekwensi lain akibat ke-*murtad*-an tersebut.¹³

Naṣr ḥamīd merasa ujian kali ini teramat berat, karena ia harus hidup di pengasingan, meninggalkan tanah airnya, keluarganya, dan terlebih lagi karena ia harus terpisah dari para murid yang ia akui sebagai kekayaannya yang hakiki. Ia katakan bahwa dosanya hanyalah karena ia menyebarkan beberapa tulisan kepada masyarakat yang ia maksudkan sebagai pembuka pintu diskusi sekitar persoalan-persoalan yang membuat prihatin masyarakat muslim modern. Keimanan akan semakin kokoh kalau didasarkan pada logika dan argument yang kuat. Al-Qurʾān sering sekali mengungkapkan pentingnya akal dan menganjurkan manusia untuk menggunakan akal mereka. Oleh karena itulah Naṣr ḥamīd mengatakan di berbagai media mengiringi penetapan kekafirannya: أنا أفكر، فإني مسلم (saya berpikir, maka saya adalah muslim).¹⁴ Baginya, berpikir bukanlah kejahatan, mensosialisasikan hasil pemikiran yang merupakan *ijtihad* adalah kewajiban dan tanggungjawab sang pemikir. Menurutnya, melebarkan wilayah pengadilan sampai ke urusan pemikiran seseorang, memutuskan ke-*murtad*-an atau keislaman seseorang, justru merupakan kejahatan itu sendiri.¹⁵

Penderitaan yang dialami Naṣr ḥamīd tidak membelenggu kebebasan berpikirnya. Ia tidak rela jika al-Qurʾān dan hadis dijadikan alat oleh sekelompok orang untuk memuaskan kesenangan pribadi mereka, dan menjadikan ketertindasan bagi kelompok lain, termasuk dalam hal ini penindasan terhadap kaum perempuan dengan mengatasnamakan agama, yang mengakibatkan kepincangan relasi antara perempuan dengan kelompok laki-laki. Banyak sekali persoalan gender yang diperhatikan oleh Naṣr ḥamīd, seperti larangan perempuan keluar rumah dan bekerja di sektor publik, perempuan menjadi hakim, persoalan waris, talak, *ijāb*, dan lain-lain.¹⁶

Tragedi keluarnya Ādam dari surga yang dalam sebagian tafsir klasik digambarkan sebagai akibat kesalahan besar *ḥawwā* yang menjadi istrinya, menurut kaca mata Naṣr ḥamīd juga ikut memicu terbentuknya pandangan misoginik terhadap perempuan. Mereka selalu dipersalahkan atas terjadinya berbagai kemaksiatan yang terjadi. *ḥawwā* digambarkan sebagai perempuan penggoda bersama Iblis, sehingga menyebabkan Ādam memakan buah yang dilarang oleh Allah. Dalam bagian kisah lainnya bahkan dilukiskan bahwa *ḥawwā* merayu Ādam untuk memakan buah terlarang tersebut dengan rayuan yang bersifat biologis. Ketika Ādam memanggil *ḥawwā* (sebagai istri) untuk memenuhi hasrat biologisnya, *ḥawwā* berkata: “Tidak, kecuali engkau datang ke sini”. Lalu ketika Ādam sudah datang ke sisinya, dia berkata: “Tidak, kecuali engkau memakan buah ini”.¹⁷

Menurut Naṣr ḥamīd, al-ḥabār telah memasukkan riwayat mitos (legenda) itu ke dalam tafsir. Al-ḥabār mendapatkan kisah itu dari mantan pendeta Yahudi yang

¹³ Moch. Nur Ikhwān, kata pengantar buku Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Penta'wilan atas Diskursus Keagamaan*, terjemah Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin (Jakarta: ICIP, 2004), vi.

¹⁴ Naṣr, *Dawā'ir*, 5-6.

¹⁵ Ibid., 9.

¹⁶ Ibid., bab *uqūq al-mar'ah*, 179 dan seterusnya.

¹⁷ Naṣr, *Dawā'ir*, 19-20. Lihat selengkapnya Muḥammad bin Jarīr al-ḥabār, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qurʾān*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 235.

masuk Islam, yaitu Wahb bin Munabbah. Naʿr ʿ amīd tidak menuduh al-ʿ abarī telah berbohong, karena menurutnya, riwayat tersebut mengungkapkan kepercayaan masyarakat pada waktu itu, yang merupakan campuran kepercayaan yang terbentuk dari peristiwa saling pengaruh antara Islam dan agama sebelumnya dalam tataran kebudayaan dan pemikiran.¹⁸ Kepercayaan-kepercayaan itu masuk ke dalam tafsir pada saat umat Islam menginginkan keterangan terperinci dari kisah-kisah yang diungkapkan secara global dalam al-Qurʿān, yang dalam ilmu tafsir keterangan seperti itu disebut dengan “*al-Isrāʿiliyyāt*”.¹⁹ Jadilah tafsir al-Qurʿān itu tercampur dengan hal-hal yang tidak semestinya menjadi referensi penafsiran.

Persoalan-persoalan di atas menambah kegelisahan bagi Naʿr ʿ amīd, dan membuatnya terpanggil untuk ber-*ijtihād*, menyumbangkan pikiran dalam rangka ikut mencari solusinya. Dalam berbagai disiplin ilmu keagamaan, termasuk masalah akidah, ber-*ijtihād* sekitar pemahaman, penyusunan, dan pen-*taʿwīl*-an dari teks-teks keagamaan sudah sering dilakukan oleh ulama terdahulu, seperti pembahasan tentang definisi iman dan karakternya. Begitu juga tentang al-Qurʿān, apakah ia makhluk (baru) atau *qadīm* (dahulu), dan lain-lain. Persoalan yang dibahas bukan pada tataran *uḥūl* (prinsip), melainkan pemahaman dari itu. Tidak ada di antara mereka yang mengingkari keesaan Allah, apalagi mengingkari kenyataan bahwa al-Qurʿān itu diturunkan dari Allah.²⁰

Jika dalam persoalan akidah pun tidak ada larangan untuk ber-*ijtihād* di sana, maka menurut Naʿr ʿ amīd, hal itu memberi pengertian bahwa tidak ada dinding yang membatasi *ijtihād*, kecuali hanya beberapa syarat umum berupa kompetensi pembahas akan sarana dan prasyarat yang menyampaikannya pada ilmu dimaksud, serta penguasaan metode yang sesuai dengan masa dari sang pembahas.²¹

Metode Pembacaan Naʿr ʿ amīd

Al-Qurʿān sebagai petunjuk buat manusia mesti bisa terus berdialog dan merespon segala situasi dan perubahan yang terjadi, agar ia tetap *ʿālī li kull zamān* (patut/sesuai di segala masa). Dalam upaya memahami petunjuk-petunjuk al-Qurʿān itu, Naʿr ʿ amīd mengenalkan sebuah metode pembacaan yang ia sebut sebagai *القراءة السياقية* (pembacaan kontekstual). Ia mengakui bahwa metode ini bukanlah sepenuhnya metode baru. Ia sebenarnya merupakan pengembangan dari metode *uḥūl fiqh* tradisional di satu

¹⁸ Naʿr, *Dawāʿir*, 18.

¹⁹ Al-Qurʿān dan juga kitab-kitab terdahulu banyak memuat kisah-kisah zaman dulu, dengan perbedaan bahwa kisah-kisah yang dituangkan dalam al-Qurʿān bersifat global, sementara di kitab terdahulu kisah-kisah tersebut disajikan secara terperinci. Sebagian orang Islam penasaran ingin mengetahui perincian kisah itu, sehingga mereka meminta keterangan kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani yang masuk Islam tentang perincian dimaksud. Tindakan seperti ini ada sejak masa *ʿaḥābat* dalam batasan sempit dengan kehati-hatian mereka dalam menyikapi keterangan tersebut. Ketika masa setelah *tābiʿīn*, tindakan seperti itu sangat marak dilakukan nyaris tanpa batas. Banyak di antara mereka yang tidak menyaring keterangan-keterangan itu, tanpa peduli benar atau tidaknya, padahal banyak di antara keterangan tersebut yang fiktif. Beberapa *mufasssīr* (di antaranya adalah al-ʿ abarī) memasukkan kisah *isrāʿiliyyāt* itu dalam kitab mereka tanpa menunjukkan kualitas *sanad*-nya, suatu hal yang menyulitkan pembaca untuk memilah mana yang bisa dipercaya dan mana yang tidak. Muḥammad ʿ usayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz 1 (Beirut: Shirkah Dār al-Arqām bin Abī al-Arqām, tt.), 113-122, 144-145.

²⁰ Naʿr, *Dawāʿir*, 7.

²¹ Ibid., 8.

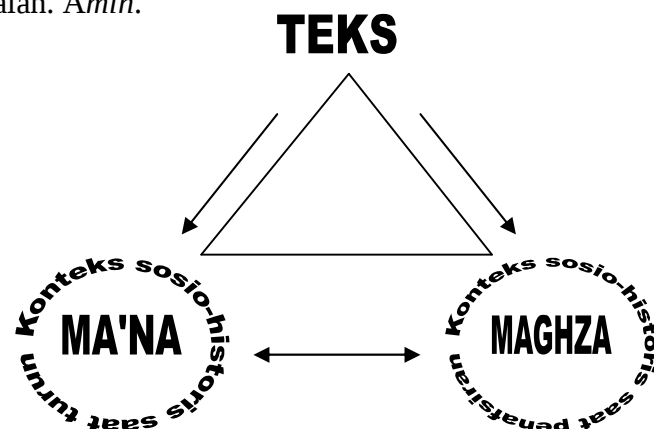
sisi, dan kelanjutan dari upaya yang dilakukan oleh para pengusung *nahī ah* di sisi lain, khususnya Muḥammad ‘Abduh dan Amīn al-Khulī.²²

Oleh karena metode ini merupakan pengembangan dari metode lama, maka perangkat dasar yang dipakai oleh *uṣūliyyūn* terdahulu dalam melakukan interpretasi terhadap teks, seperti ilmu-ilmu *lughah* (kebahasaan), *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, dan lain-lain, juga merupakan perangkat yang signifikan dalam metode pembacaan kontekstual ini. Perbedaannya hanya terletak pada *stressing*-nya saja.²³

Perbedaan pertama, jika para *uṣūliyyūn* menekankan pentingnya *asbāb al-nuzūl* untuk memahami makna, maka pembacaan kontekstual melihat permasalahan dari perspektif yang lebih luas, yaitu keseluruhan konteks sosial-historis masa turunnya wahyu, yaitu abad ke-7 Masehi. Dengan luasnya perspektif konteks seperti itu, seorang peneliti (*mufasssir*) bisa menentukan mana ayat yang memang benar-benar merupakan *tashrī’* asli dari wahyu, dan mana yang merupakan tradisi sosial atau keagamaan masa pra Islam. Dalam kategori yang terakhir ini, peneliti juga bisa membedakan antara tradisi yang diterima secara mutlak oleh Islam beserta pengembangannya seperti haji, dan tradisi yang hanya diterima sebagiannya saja dengan menekankan pentingnya tradisi tersebut untuk dikembangkan oleh masyarakat muslim, seperti masalah *‘ubdiyyah*, persoalan hak-hak perempuan, peperangan, dan lain-lain.²⁴

Perbedaan kedua, para *uliyyn* (sebagian besar mereka) berpandangan bahwa *asbāb al-nuzūl* itu tidak bersifat temporal, dan jangkauannya (jangkauan teks yang turun akibat *asbāb* tersebut) tidak terbatas pada (personel yang terlibat peristiwa) *asbāb* saja,²⁵ sehingga mereka membuat kaedah pijakan: **السياق العام للآية** (yang dianggap faktor penting adalah keumuman teks, bukan kekhususan *sabab*). Sementara pembacaan kontekstual membuat perbedaan antara *ma’n* yang dipandu oleh petunjuk historis yang diperoleh dari konteks di satu sisi, dan *maghz* (signifikansi) yang diindikasikan oleh *ma’n* dalam konteks sosio-historis ketika penafsiran dilakukan di sisi yang lainnya.²⁶

Berikut ini sketsa pembacaan kontekstual Nar amd sejauh pemahaman penulis. Semoga tidak salah. *Amin*.



²² Ibid., 202.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Pembahasan ini terkait dengan persoalan ayat al-Qurḥān yang *lafā’*-nya berbentuk umum, namun yang menjadi latar belakang turunnya (*sabab nuzul*-nya) bersifat khusus. Sebagian besar *usūliyyūn* menganggap yang terpenting adalah keumuman *lafā’*-nya, bukan kekhususan *sabab*-nya. Tetapi ada juga sebagian lain yang menganggap bahwa yang terpenting adalah kekhususan *sabab*-nya. Muḥammad ‘Abd al-‘Alīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qurḥān*, Juz 1 (ttp: Dār al-Fikr, tt.), 125.

²⁶ Naḥr, *Dawāḥir*, 202-203.

Ma'nā dan *maghzā* (signifikansi) dari sebuah teks merupakan dua entitas yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Aktifitas interpretasi adalah gerak yang simultan antara memastikan *ma'nā* dan tujuan. Na'ir al-*amīd* mensyaratkan bahwa *maghzā* harus muncul dari *ma'nā* dan selalu terikat dengannya, seperti terikatnya hasil dengan sebab.²⁷ *Maghzā* tidak bisa dilepaskan dari sentuhan *ma'nā*, sebab *ma'nā* akan menyampaikan *maghzā* sampai pada pengertian yang paling jauh.²⁸ Ia juga mensyaratkan bahwa *maghzā* tidak boleh muncul dari keinginan dan kepentingan diri si penafsir,²⁹ apalagi menggugurkan *ma'nā* tersebut.³⁰ Pembacaan yang dilakukan atas dasar kepentingan (pembacaan tendensius) akan menghasilkan penafsiran yang bersifat subyektif. Oleh karena itu, sebelum proses penafsiran dilakukan, penafsir harus meninggalkan segala horizon subyektif yang ada di otaknya.

Di samping persoalan historisitas dan sosiologis yang harus dipertimbangkan, masih banyak lagi pertimbangan-pertimbangan lain yang harus diperhatikan dalam aplikasi pembacaan kontekstual, seperti:

1. Konteks kronologi turunnya wahyu (سياق ترتيب النزول)

Urutan kronologi turunnya ayat dan surat al-Qur'ān itu berbeda dengan urutan posisi ayat dan surat dalam *musṭaf* seperti yang ada sekarang. Secara umum, biasanya para *mufasssir* membahas tafsir ayat berdasarkan urutan *musṭaf* (tafsir *tahlil*³¹), suatu metode yang menurut Na'ir al-*amīd* melupakan kenyataan bahwa makna-makna al-Qur'ān itu mengalami perkembangan dalam kurun waktu 20 tahun masa turunnya. Sebuah *lafa'* tidak secara pasti menunjukkan pengertian yang sama dalam berbagai peristiwa yang berbeda. Hal demikian, bukan berarti menganggap kecil peran urutan posisi ayat dan surat dalam *musṭaf*, karena masing-masing mempunyai fungsi yang berbeda, dan dua-duanya juga sama-sama penting. Jika urutan kronologi turunnya ayat dan surat itu merupakan dasar untuk menyingkap *ma'nā* dan indikasi-indikasi, maka urutan posisi ayat dan surat dalam *musṭaf* merupakan dasar untuk menyingkap *maghzā* (signifikansi) dan jangkauan pengaruhnya. Pembacaan ayat dan surat secara kronologis bisa menyingkap perkembangan pengertian atau *ma'nā* dalam konstruk bangunan *na'* seperti *makki madani*-nya, tetapi lemah untuk menyingkap pengaruh makna universal dari konstruk permanen bangunan al-Qur'ān secara umum, yang hal ini bisa disingkap melalui pembacaan sesuai urutan *musṭaf*. Oleh karena itu, dua konteks ini harus sama-sama diperhatikan secara konsisten dalam proses pembacaan kontekstual.³²

2. Konteks narasi teks wahyu

(سياق السر)

Konteks ini menggambarkan cakrawala yang lebih luas yang bisa membedakan antara teks yang benar-benar berfungsi *tashrī'* dan teks yang hanya sekedar

²⁷ Ibid.

²⁸ Na'ir, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1992), 144.

²⁹ Maksudnya adalah pembacaan tendensius, yaitu pembacaan teks yang dilakukan sesuai dengan ideologi yang dianut oleh *mufasssir*. Ibid., 113.

³⁰ Na'ir, *Dawā'ir*, 203.

³¹ Metode tafsir *ta' lili* dilakukan dengan cara menganalisa semua aspek dalam menyingkap pesan yang dikandung oleh al-Qur'ān, dengan mengikuti susunan *musṭaf*, dari ayat per-ayat, surat per-surat, mulai awal al-Qur'ān sampai akhir. 'Abd al-*ayy* al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḥū'i*, *Dirāsah Manhajīyah Mawḥū'iyyah*, terjemah Rosihon Anwar dalam edisi Indonesia: *Metode Tafsir Mawḥū'i dan Cara Penerapannya* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2002), 23-24.

³² Na'ir, *Dawā'ir*, 203-204.

Muhammad, mengadukan bahwa suaminya telah menamparnya. Lalu Nabi mengatakan: “Ia tidak berhak melakukan itu”. Dalam riwayat lain juga diceritakan bahwa Nabi memutuskan hukum agar si perempuan men-*qi* suaminya (menampar suami seperti yang dilakukan oleh suaminya terhadap dia).³⁷

Dalam pandangan Nar amd, sikap Nabi seperti diceritakan dalam *sabab nuzl* tersebut memberikan petunjuk yang jelas terhadap asas **مساواة** (persamaan/kesetaraan) dalam Islam. Oleh karena pada saat itu asas persamaan itu belum bisa dilaksanakan, maka yang diturunkan adalah deskripsi atas kondisi yang ada sebelumnya, yakni perbedaan ekonomi dan sosial yang terjadi di antara manusia, yaitu perbedaan-perbedaan yang disebabkan oleh hukum-hukum yang bersifat sosiologis.³⁸ Firman Allah dalam al-Qurʾān: **انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض**³⁹ (lihatlah bagaimana Kami (Allah) melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain) harus dimaknai sebagai ungkapan deskriptif untuk mengambil pelajaran atas realitas yang diharapkan terjadi perubahan di masa berikutnya, sehingga keadilan dan kesejahteraan sosial dapat semakin merata, sesuai dengan ayat **لا يكون دولة بين الأغنياء منكم**⁴⁰ (sehingga harta itu tidak berputar di kalangan orang kaya saja di antara kalian).⁴¹

Kesimpulan Naʿr ʿ amīd adalah bahwa *qiwamah* laki-laki atas perempuan bukanlah sebuah *tashrīʿ*. Pelebian laki-laki atas perempuan bukan merupakan ketetapan Ilahi, karena ia hanyalah persaksian atas realitas yang harus dirubah dalam rangka merealisasikan kesetaraan dan keadilan yang fundamental. Dari aspek tradisi sosial yang sudah ada saat itu dapat diketahui bahwa pelebian atas laki-laki adalah *farʿ* (cabang) dari sebuah *al* (pokok) **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف**⁴² (para istri mempunyai hak yang sama besar dengan apa yang menjadi kewajibannya dengan cara yang baik). *Qiwamah* adalah sebuah tanggungjawab sosial ekonomi yang dibebankan kepada siapapun yang mempunyai kemampuan untuk itu, baik laki-laki ataupun perempuan, atau kerjasama antara keduanya, lebih-lebih karena dalam ayat **بما فضل الله بعضهم على بعض** itu tidak diungkapkan secara jelas pelebian siapa atas siapa, sehingga *qiwamah* itu bisa dipegang secara bergantian atau bersama-sama.⁴³

Hukum Waris: Antara *Maʿn* dan *Maghz*

للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا
للرجال وللنساء وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا. وليخش الذين
لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا. إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما
إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا. يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين.....
أبائكم وأبنائكم لاتدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما⁴⁴

Setelah menulis ayat di atas, Naʿr ʿ amīd mengungkapkan bahwa di dalam menganalisa pemahaman Islam berkenaan dengan masalah warisan, ada beberapa hal yang tidak boleh diabaikan. Pertama, bahwa al-Quran memberikan anjuran untuk memberikan sedekah kepada para sanak kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang

³⁷ Naʿr mengutip riwayat ini dari *Asbāb al-Nuzūl*-nya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī yang ditulis di pinggiran kitab *Tafsīr al-Jalālayn* (Beirūt: Dār al-Fikr, tt.), 117.

³⁸ Naʿr, *Dawāʿir*, 212-213.

³⁹ Al-Qurʾān 17: 21.

⁴⁰ Al-Qurʾān 59: 7.

⁴¹ Naʿr, *Dawāʿir*, 212-213.

⁴² Al-Qurʾān 1: 228.

⁴³ Naʿr, *Dawāʿir*, 214.

⁴⁴ Al-Qurʾān 4: 7-11.

misikin, ketika mereka datang dalam forum pembagian warisan tersebut. Kedua, bahwa al-Quran memperingatkan bahwa hubungan kekerabatan seperti bapak-anak, bukan merupakan hubungan kemanusiaan yang paling penting. Dua point di atas diungkapkan dalam konteks warisan - yang notabenenya membahas hubungan darah dan kekerabatan - memunculkan tanda lain yang tidak boleh diabaikan dalam menganalisa pemahaman al-Qurān, yaitu bahwa keadilan dalam distribusi harta kekayaan di masyarakat, jauh lebih luas jangkauannya dari pada sekedar pemahaman zakat, sedekah dan warisan. Demikian itu karena tujuan yang paling utama adalah supaya harta itu tidak berputar terus di kalangan orang kaya, yang dalam ayat al-Qurān disebutkan *كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم*.⁴⁵ Berangkat dari makna universal ini, menurut Naʿr amīd, wajib kiranya menganalisa *ma'nā* ayat *mawāriṭh* dalam al-Qurān, lalu setelah itu beralih dari *ma'nā* konteks historis ke *maghẓā* yang dikandung oleh *ma'nā* tersebut dan juga dapat muncul dari kesadaran keagamaan kontemporer.⁴⁶

Terlebih dulu Naʿr amīd mengingatkan pentingnya mengingat bahwa pada masa pra Islam, perempuan dan anak laki-laki kecil tidak mendapat hak waris sama sekali, bahkan perempuan yang ditinggal mati suaminya itu dapat diwariskan seperti layaknya benda. Sangat wajar jika pada masa awal Islam, masyarakat merasa sulit menerima perubahan itu. Latar belakang historis seperti ini diungkapkan sebagai bahan pertimbangan dalam menganalisa ayat *mawāriṭh*, yang menjadi dasar hak-hak perempuan untuk memperoleh warisan.⁴⁷

Naʿr amīd kemudian masuk dalam analisis gramatika dengan mengikuti analisisnya Muḥammad 'Abduh, bahwa redaksi *واللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون* menunjukkan makna *فرض* (ketetapan). Pengertian itu didapat dari analisis struktur teks, yaitu hubungan *'aaf kalimat* tersebut dengan kalimat sebelumnya, dan dari pengulangan *لنصيب*. 'Abduh menganggap ayat ini berhubungan dengan pembicaraan beberapa ayat sebelumnya, yaitu tentang anak-anak yatim dan hak-hak mereka, dibuktikan dengan dalil ayat setelahnya, yaitu *الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً*. Jadi, setelah Allah menjelaskan larangan memakan harta anak yatim secara zalim, dan keharusan menyerahkan harta itu ketika mereka sudah mempunyai kompetensi pengelolaan, kemudian Allah mengungkapkan bahwa harta warisan anak-anak yatim yang sementara dijaga oleh para wali itu, dimiliki secara bersama-sama oleh mereka, baik laki-laki maupun perempuan. Berbeda dengan kebiasaan *jāhiliyyah* yang mengesampingkan perempuan dari hak itu. Artinya adalah, bahwa laki-laki dan perempuan itu mempunyai hak yang sama besar dari harta yang ditinggalkan oleh orang tua mereka. Karena itulah maka Allah mengulang ayat *نصيب مما ترك الوالدان والأقربون* dan dipertegas dengan kalimat *نصيباً مفروضاً*, yakni sebagai bagian yang sudah ditentukan, tidak ada satupun yang boleh mengurangi.⁴⁸

Analisa selanjutnya, masih mengikuti analisisnya 'Abduh, adalah hubungan redaksi ayat *واللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون* dan *يوصيكم الله في أولادكم*. Redaksi ayat ini dipilih untuk memberikan rasa bahwa Islam menganulir tradisi *jāhiliyyah* yang tidak memberikan warisan bagi perempuan. Pada redaksi yang pertama seakan-akan Allah menjadikan pewarisan bagi perempuan sebagai ketetapan atau *al tashr'* (pokok pensyari'atan), dan pewarisan laki-laki dibawa (disandarkan) kepadanya, makanya bentuknya adalah *ifah* (penyandaran). Kalau bukan demikian, maka tentu redaksinya adalah *للأنثى مثل ح*

⁴⁵ Al-Qurān 59: 7.

⁴⁶ Naʿr, *Dawā'ir*, 229-230.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., 231.

١١١-١١١ . Jadi analisis pada redaksi yang pertama tidak boleh berhenti pada analisis gramatikal, karena tidak dapat menyatukan beberapa konteks.⁴⁹

Dari pertimbangan-pertimbangan di atas, menurut Naʿr ʿ amīd, dapat diketahui bahwa petunjuk *ma'nā* yang diambil dari analisis gramatika adalah bahwa al-Qurʿān menjadikan kewarisan bagi perempuan sebagai *al* (pokok) ketetapan yang menjadi sandaran bagi bagian laki-laki. *Ma'n* yang digali ini mempunyai *maghzā* (signifikasi) yang penting dalam konteks sosio-historis yang saat itu laki-laki menjadi standar nilai pokok. *Maghzā* yang dimaksud tidak ada lain adalah menciptakan keseimbangan atau kesetaraan antara dua poros (laki-laki dan perempuan) supaya salah satu tidak memonopoli lainnya dalam tata nilai kemanusiaan, sosial, dan perekonomian.⁵⁰

Pada pembacaan akhir ayat, Naʿr ʿ amīd memberikan kesimpulan, bahwa konteks historis dengan disandarkan pada *ma'nā* dan *maghzā* sebagaimana diuraikan di atas, memberikan keterangan jelas bahwa tujuan penetapan al-Qurʿān berkenaan dengan warisan ini adalah penetapan batas maksimal bagi laki-laki, yaitu tidak melebihi dua bagian perempuan, dan batas minimal bagi perempuan, yaitu tidak kurang dari separo laki-laki. Dengan demikian, *mujtahid* dapat menetapkan bahwa prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan itu tidak melanggar batas-batas ketentuan Allah, dan tentu bisa diaplikasikan dalam berbagai persoalan kehidupan, supaya tidak ada lagi anggapan bahwa nilai seorang perempuan itu separo dari nilai laki-laki.⁵¹

Catatan Kecil Penulis Untuk Naramd

Pada pembahasan ayat *mawārith*, tampak bahwa Naʿr ʿ amīd mengaplikasikan metode klasik, yaitu tafsir *taʿlīlī* (analitis) dengan mempertimbangkan *munāsabah* (korelasi) antara ayat-ayat sebelum dan sesudah ayat yang menjadi sentra pembahasan, begitu juga antara bagian ayat per-ayat, sehingga semua bagian-bagian ayat itu tidak ada yang diabaikan. Namun, aplikasi analitis (*taʿlīlī*) seperti itu tidak dilakukan pada pembahasan kepemimpinan perempuan. Ada bagian penting di sana yang terlupakan olehnya, yaitu ketika ia mengungkapkan bahwa kelebihan atas laki-laki dalam ayat *qiwāmah*, adalah *far'* (cabang) dari sebuah *ʿāl* (pokok) ayat kesetaraan: *ولهن مثل الذي عليهم بالمعروف*.⁵² Maksud Naʿr adalah bahwa ayat *qiwāmah* (al-Nisā': 34) itu bukan *tashrī'*, ia hanyalah ayat *waḥf* (deskripsi) dari tradisi sosial yang sudah ada saat itu. Yang *tashrī'* adalah ayat kesetaraan (al-Baqarah: 228). Sayang sekali ayat ini hanya disebutkan sepenggal, padahal *lafa'* sesudah penggalan tersebut sangat berkait erat dan penting, karena bisa mempengaruhi hasil. Secara lebih lengkap, rangkaian ayat itu berbunyi: *ولهن مثل الذي عليهم بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم*

Dan para perempuan itu mempunyai hak yang seimbang dengan dengan

kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami mempunyai satu tingkat kelebihan atas mereka.⁵³ Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.⁵⁴

⁴⁹ Ibid., 231-232.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 233-234.

⁵² Al-Qurʿān 1: 228. Baca Naʿr, *Dawāʿir*, 214.

⁵³ Dijelaskan di dalam terjemah al-Qurʿān Departemen Agama bahwa kelebihan itu antara lain karena suami bertanggungjawab terhadap kesejahteraan dan keselamatan rumah tangga, seperti dalam Al-Qurʿān 4: 34. *Al-Qurʿān Tajwid dan Terjemah*, Departemen Agama RI (Bandung: CV Diponegoro 2010), 37.

⁵⁴ Ibid.

Sangat disayangkan, tidak ada kupasan di sana berkenaan dengan kelebihan satu derajat atas laki-laki pada ayat yang dianggap sebagai *aḥl* (pokok) ini. Dengan kata lain, yang menjadi pertanyaan adalah, apakah mungkin sepenggal ayat yang pertama (kesetaraan lak-laki dan perempuan) dianggap sebagai *aḥl*, sementara sepenggal berikutnya (pelembihan satu derajat untuk laki-laki) dianggap sebagai *far'*? Rasanya sulit dimengerti kalau dalam satu rangkaian ayat mempunyai dua status yang kontradiktif satu sama lain, kecuali ada interpretasi tersendiri untuk hal itu. Tentu hal ini sangat *debatable*.

Hal yang sama juga terjadi pada analisis *sabab nuzūl*. Naʿr mengupas riwayat *sabab nuzūl* dari kitabnya al-Suyūṭī secara terputus (tidak sampai pada akhir riwayat), dan tidak memperhatikan riwayat-riwayat *sabab* lainnya.⁵⁵ Setelah rangkaian kalimat yang menceritakan bahwa Nabi memberikan izin *qiṣāḥ* (pembalasan) kepada perempuan yang mengadukan tamparan suaminya (untuk membalas tamparan kepada suami), lalu turun ayat فَرَجَعْتُ إِلَىٰ بَيْتِي وَأَنَا لَا ظَنَرَ لَهُ, maka bunyi kalimat berikutnya adalah فَرَجَعْتُ بَغِيرَ مَا كُنْتُ عَلَيْهِ. Jadi setelah ayat itu turun, justru kemudian perempuan itu pulang ke rumahnya tanpa melakukan pembalasan.⁵⁶ Riwayat dalam kitab *Asbāb al-Nuzūl*-nya al-Wāḥidī lebih jelas lagi mengungkapkan kisah lanjutan setelah Nabi memberi instruksi *qiṣāḥ* (pembalasan) kepada perempuan itu:

وانصرفت مع أبيها لتقص منه النبي: "ارجعوا هذا جبريل عليه السلام أتاني" وانزل الله هذه الآية فقال رسول الله: "خير منكم من آمن بالله ورسوله ورجع إلى أهله" 57

Perempuan itu pun beranjak pulang bersama ayahnya hendak melaksanakan pembalasan kepada suaminya. Kemudian Nabi berkata: “Kembalilah, ini Jibril mendatangkiku”. (Dan) turunlah ayat ini. Lalu Nabi berkata: “Kami menghendaki suatu hal, sementara Allah menghendaki suatu hal (lain). Hal yang dikehendaki oleh Allah itulah yang terbaik”. (Dan) dihapuslah (izin) pembalasan tersebut.

Pengertian yang didapat dari pembacaan secara lengkap riwayat di atas, jelas berbeda dengan pengertian yang didapat secara sepenggal, karena bagian ke dua justru menganulir bagian pertama. Seandainya analisa *sabab* ini tuntas, maka tentu hasilnya juga akan lebih sempurna.

Catatan lainnya adalah bahwa istilah-istilah yang dipakai dalam metodologi, seperti pertimbangan term *ma'nā* dan *maghzā* untuk satu tema, bisa saja diaplikasikan oleh siapapun, tetapi sudut pandang dan pola pikir tiap orang tentu bisa berbeda dalam menggalinya dari sebuah ayat, sehingga hasil dari penetapan *ma'nā* dan *maghzā* itu sangatlah relatif, begitu juga kesimpulan akhir dari pembacaan ayat tersebut. Relatifitas itu menyebabkan hasil sebuah pembacaan bisa bermacam-macam dan berkembang terus dari waktu ke waktu. Segala hal yang sudah dilakukan oleh Naʿr amīd, mulai dari kepekaan dan kepeduliannya terhadap problematika-problematika yang dihadapi oleh masyarakat, sampai upaya pemecahan yang antara lain dengan inovasi metode yang ditawarkan olehnya, harus diakui sebagai sumbangan yang luar biasa bagi dunia ilmu pengetahuan dan patut mendapatkan apresiasi. Aplikasi metode yang dilakukan untuk memecahkan problematika dimaksud juga sangat luar biasa, tetapi tentu saja hasilnya sangat *debatable*, karena merupakan produk *ijtihādi*. Hal demikian seperti yang ia

⁵⁵ Naṣr, *Dawāṣir*, 212.

⁵⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, dalam pinggiriran kitab *Tafsīr al-Jalālayn* (Beirūt: Dār al-Fikr, tt.), 117.

⁵⁷ Dalam riwayat lain memakai redaksi: غير ◻ ◻◻◻◻ ◻◻◻ Abū al-◻ asan ‘Ali bin A◻mad al-Wā◻idī, *Asbāb al-Nuzūl* (tt.: Dār al-Taqwā, 2005), 92.

ungkapkan sendiri dalam mukadimah kitabnya, bahwa produk pemikiran yang sudah ia sebarakan itu, semuanya bertujuan untuk membuka pintu diskusi seluas-luasnya dalam rangka memecahkan problematika masyarakat muslim modern. *Wa Allāh A'lam*.

Daftar Pustaka

- Al-Qur'ān al-Karīm*, (2010), Departemen Agama RI. *Al-Qur'ān Tajwid dan Terjemah*. Bandung: CV Diponegoro.
- Dhahabī (al), Muḥammad ḥ usayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Beirut: Shirkah Dār al-Arqām bin Abī al-Arqām tth.
- Farmawī (al), 'Abd al-ḥ ayy. (2002), *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḥū'ī*, *Dirāsah Manhajiyah Mawḥū'iyah*. Terjemah Rosihon Anwar dalam Edisi Indonesia: *Metode Tafsir Maudu'i dan Cara Penerapannya*. Bandung: CV Pustaka Setia.
- Hasan, Hamka. Pengantar Penerjemah atas Karya Naḥr ḥ amid dengan Judul Edisi Indonesia. (2003). *Menalar Firman Tuhan, Wacana Majaz dalam al-Qur'ān Menurut Mu'tazilah*. Bandung: Mizan.
- <http://kabarhaji.com/tokoh/1095/nashr-hamid-abu-zaid-pelopor-metode-hermeneutika-islam>
- <http://abuthalib.wordpress.com/.../hermeneutika/2010/1/5/hermeneutika-studi-atas-pemikiran-nasr-hamid-abu-zaid>
- Ikhwan, Moch. Nur. Pengantar Buku Nasr Hamid Abu Zaid. (2004). *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Penta'wilan atas Dikursus Keagamaan*. Terjemah Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin. Jakarta: ICIP.
- Maula, Jadul. (1995). *Pengantar Karya Nashr Hamid Abu Zaid dengan Judul Imam Syafii: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*. terjemah Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS.
- Suyūḥī (al), Jalāl al-Dīn. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, dalam pinggiran kitab *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirut: Dār al-Fikr. tth.
- Shah, M. Aunul Abied (ed.). (2001), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan.
- Shihab, Quraish. (1998). *Wawasan al-Qur'ān*. Bandung: Mizan.
- ḥ abarī (al), Muḥammad bin Jarīr. (1988). *Jāmi' al-Bayān 'an Taḥwīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Dāral-Fikr.
- Wāḥidī (al), Abū al-ḥ asan 'Alī bin Aḥ mad. (2005). *Asbāb al-Nuzūl*. tt.: Dār al-Taqwā.
- Zarkashi (al), Badr al-Dīn. (1972), *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Aḥ ḥ m. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. tt.: Dār al-Fikr. tth.
- Zayd, Naḥr ḥ amid Abū. (2000). *Dawāḥir al-Khawf, Qirā'ah fī Khilāb al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- _____. (1992). *Naqd al-Khilāb al-Dīnī*. Kairo: Sīnā li al-Nashr.

Metode Pembacaan Kontekstual (القراءة السياقية)

1. Pembacaan kontekstual adalah sebuah tawaran metode dari Naḥr al-ʿamīd Abū Zayd, yang merupakan pengembangan dari metode *uṣūl fiqh* tradisional dan dipadu dengan perangkat-perangkat kontemporer
2. Dalam melakukan interpretasi terhadap teks, perangkat dasar yang dipakai oleh *uṣūliyyūn* terdahulu tetap dipakai dalam metode pembacaan kontekstual ini, seperti ilmu kebahasaan, *nāsikh mansūkh*, *asbāb al-nuzūl*, dengan menambah *stressing* perluasan perspektif, yaitu keseluruhan konteks sosial-historis abad ke-7 Masehi masa turunnya wahyu.
3. Ada dua hal yang berusaha ditangkap oleh metode ini yaitu *ma'nā* dari teks sesuai dengan konteks sosio-historis saat turun, dan *maghzā* (signifikansi) yang diindikasikan oleh *ma'nā* dalam konteks sosio-historis saat proses interpretasi dilakukan.
4. Ada beberapa hal yang juga menjadi pertimbangan dengan dalam pembacaan kontekstual, yaitu konteks kronologis turunnya ayat, konteks narasi teks, dan struktur linguistik.