

GENDER DALAM KAJIAN ISLAM (STUDI ATAS METODE PEMBACAAN TEKS NASR HAMID ABU ZAYD)

Alvan Fathony

Universitas Nurul Jadid Paiton Probolinggo

Email: guzithonk01@gmail.com

ABSTRACT

The controversy about the interpretation of misogynist texts and gender biases burst and became a concern of Muslim academics. The swift flow of cultural globalization, causing feminism movements or notions of gender equality in the West spread rapidly throughout the world, including to Indonesia and other Muslim worlds. As in the face of other products of Western thought, Muslims are insecure and not one word in dealing with this understanding. Those who are pro and support this understanding assume that this understanding is in line with the maqasid al-shariah in order to create justice and equality between humans, while religious texts that are patterned as a misogynis and gender bias must be understood within the general framework of Islamic teachings. In this framework they gave birth to various new approaches in reading texts to be in line with the times and gender equality. While those who are contradictory argue that this understanding is contrary to the texts of the surah in the Qur'an and the Hadith, and it is a product of Western culture that is incompatible with the culture of Muslims. Furthermore, they accuse that gender mainstreaming in Islamic studies is a form of conspiracy against Islam and Muslims. Despite the controversy, this article seeks to explore gender perspectives in the thinking of one of the leading Muslim feminists, Nasr Hamid Abu Zayd. Abu Zayd's Gender Perspective is the fruit of the project's contextual reading method which he developed in reading verses of gender bias, especially in terms of polygamy, inheritance, genitalia and qawamah.

Keywords: Gender, Turath, Contextual reading

ABSTRAK

Kontroversi tentang tafsir teks-teks missoginis dan bias gender menyeruak dan menjadi perhatian para akademis muslim. Derasnya arus globalisasi budaya, menyebabkan gerakan feminisme atau paham kesetaraan gender di Barat menyebar cepat ke seluruh pelosok dunia, termasuk ke Indonesia dan dunia Islam lainnya. Sebagaimana dalam menghadapi produk pemikiran Barat lainnya, umat Islam gamang dan tidak satu kata dalam menyikapi paham ini. Mereka yang pro dan mendukung paham ini beranggapan bahwa paham ini selaras dengan maqasid al-shariah dalam rangka menciptakan keadilan dan persamaan antar manusia, sedang teks-teks agama yang bercorak missoginis dan bias gender harus dipahami dalam kerangka umum ajaran Islam tersebut. Dalam kerangka ini mereka melahirkan berbagai pendekatan baru dalam pembacaan teks agar selaras dengan perkembangan zaman dan adil gender. Sedang mereka yang kontra berpendapat bahwa paham ini bertentangan dengan nas-nas sarih dalam al-Qur'an maupun hadis, dan ia merupakan produk budaya Barat yang tidak sesuai dengan budaya umat Islam. Lebih jauh, mereka menuduh bahwa pengarusutamaan gender dalam kajian Islam merupakan salah satu bentuk konspirasi atas Islam dan umat Islam. Terlepas dari kontroversi yang ada, artikel ini berupaya mengeksplorasi perspektif gender dalam pemikiran salah seorang feminis muslim terkemuka, Nasr Hamid Abu Zayd. Perspektif Gender Abu Zayd merupakan buah dari proyek metode pembacaan kontekstual yang dikembangkannya dalam membaca ayat-ayat bias gender, terutama dalam hal poligami, warisan, aurat dan qawamah.

Kata kunci: Gender, Turath, Pembacaan kontekstual

PENDAHULUAN

Saat ini kita sering menyaksikan diskursus keagamaan dan kecenderungan menggunakan dalil-dalil agama secara tekstual, literal, harfiah, mendominasi akal publik.

Hal semacam ini juga bisa kita temukan dalam khazanah tafsir klasik yang ditandai sikap pemikiran yang selalu berorientasi pada otoritas teks, namun, pada saat yang lain penggunaan nalar kritis mulai mengemuka untuk menampilkan wajah tafsir nonsektarian yang lebih kritis terhadap mazhab-mazhab klasik. Mereka membaca teks-teks yang berkaitan dengan hak Asasi manusia, gender dan isu-isu kontemporer lainnya secara kritis dengan pendekatan pembacaan konstektual.

Para penafsir kontemporer yang menggunakan nalar kritis umumnya melakukan kritik terhadap produk-produk tafsir yang dinilai ideologis. Paling tidak, ada tiga level kritisisme yang dilakukan. *Pertama*, kritik ontologis yang menyangkut hakekat sebuah tafsir sebagai produk budaya dan anak zaman dimana ia tidak boleh disakralkan, terlebih ketika produk tafsir tersebut tidak lagi mampu menjawab problem sosial keagamaan kontemporer. *Kedua*, kritik ideologis, yaitu mencermati apa sebenarnya kepentingan yang ada dibalik penafsirannya. *Ketiga*, kritik epistemologi, yang meliputi sumber, metode dan tolok ukur kebenaran sebuah tafsir.¹

Nasr Hamid Abu Zaed adalah seorang tokoh Islam progresif yang berani menggunakan nalar kritisnya untuk melakukan pembacaan ulang terhadap metode penafsiran teks-teks keagamaan. Nalar libertif yang dikembangkan Nasr Abu Zayd berusaha membongkar penafsiran yang sudah mapan namun kurang bahkan tidak relevan dengan konteks kekinian menuju penafsiran yang mencerahkan dan mengantarkan pada pemahaman baru atas teks-teks keagamaan yang lebih manusiawi dan rasional serta jauh dari jebakan ideologi yang menyelimuti para penafsir. Tidak hanya Nasr Hamid Abu Zaed, Tokoh seperti Abed al-Jabiri, Ahmad An-Na'im, Mohammad Syahrur, Mohammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaed, Fatima Mernisi, Amina Wadud Muhsin, Khaleed Abou el-Fadl, menegaskan bahwa teks agama (al-Qur'an dan hadis) harus terus menerus ditafsirkan, karena tak satupun yang berhak menutup kemungkinan pemaknaan baru dari teks tersebut.² Mereka melakukan penafsiran yang kritis dan kreatif sesuai dengan tuntutan dan problem sosial-keagamaan kontemporer. Pendekatan mereka tidak hanya menggunakan ilmu-ilmu keislaman klasik, tetapi juga ilmu-ilmu modern, seperti sosiologi, antropologi, hermeneutika maupun semiotika. Sehingga

¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Jogjakarta: Pustaka pelajar, 2008), 153

² Hal ini sejalan dengan apa yang ditulis oleh al-Ghazali dalam kitab monumentalnya, *Ihya'Ulum al-Din*: فاعلم ان من زعم ان لا معنى للقرآن الا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخير عن حد نفسه. وهو مصيب في الاخبار عن نفسه, ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة الى درجته التي هي حده ومحطه. Lihat, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, 1/289

lahirlah metode baru pemahaman al-Qur'an yang "setidaknya menurut mereka" adil gender, tentang bagaimana cara membaca teks-teks keagamaan yang bias gender harus dibaca.

Melalui metode tafsir progresif-liberatif yang dikembangkannya, Nasr Abu Zayd mendapat makian dari beberapa kelompok konservatif di Mesir. Caci-maki bahkan vonis kafir-pun melekat pada diri nasr Abu Zayd. Namun hal ini harus kita sadari bersama bahwa menciptakan sebuah pembaruan dalam kajian keislaman tidaklah semudah membalikkan telapak tangan, bisa dipastikan akan selalu berhadapan dengan kuatnya pemahaman terdahulu yang cukup menghegemoni konstruksi berpikir umat Islam hingga tidak sedikit kalangan yang menganggapnya sebagai sebuah kebenaran yang absolut dan dianggap tabu melakukan kritik khususnya terhadap tafsir klasik.

Derasnya arus globalisasi budaya, menyebabkan gerakan feminisme atau paham kesetaraan gender di Barat menyebar cepat ke seluruh pelosok dunia, termasuk ke Indonesia dan dunia Islam lainnya. Pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) telah menjadi tren dalam kajian Islam kontemporer. Berbagai penafsiran teks-teks agama mereka tawarkan dalam rangka menjernihkan Islam dalam pandangan Barat. Tak pelak berbagai isu yang dianggap mapan oleh para ulama' klasik ikut diusik, seperti masalah bagian perempuan dalam warisan, poligami, *qawamah*, aurat, hak talak dan lainnya. Akibatnya, tentu saja, muncul berbagai penolakan dan bantahan dari mereka yang mengklaim sebagai *islamis*. Mereka berpendapat bahwa paham kesetaraan gender ini bertentangan dengan *nas-nas sarih* dalam al-Qur'an maupun hadis, dan ia merupakan produk budaya Barat yang tidak sesuai dengan budaya umat Islam. Lebih jauh, mereka menuduh bahwa pengarusutamaan gender dalam kajian Islam merupakan salah satu bentuk konspirasi atas Islam dan umat Islam

Terlepas dari kontroversi yang ada, tulisan ini membahas dan menganalisa tokoh Prof. Nasr Hamid Abu Zayd, dan metodologinya dalam membaca teks-teks agama yang berkenaan dengan perempuan/gender. Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd tentang perempuan ini, secara khusus tertuang dalam bukunya *Dawair al-Khawf: Qira'ah fi khitab al-Mar'ah*.

BIOGRAFI DAN KISAH INTELEKTUAL ABU ZAYD

Nasr Hamid Abu Zayd lahir di Thanta Mesir 10 Juli 1943. Dilahirkan dari keluarga taat beragama. Pendidikan agama diperoleh dari keluarganya. Ketika remaja ia masuk

ke sekolah Teknik di Thanta dan lulus tahun 1960. Pada tahun 1968 ia melanjutkan studi ke Universitas Kairo jurusan Bahasa dan Sastra Arab, fakultas sastra dan lulus tahun 1972. Kemudian ia melanjutkan ke program pascasarjana pada fakultas yang sama dan selesai tahun 1977. Ia meraih gelar Ph.D pada tahun 1981 dalam Islamic studies, dengan disertasi tentang tafsir al-Qur'an. Disamping itu, pada tahun 1975 sampai 1977, ia mendapat beasiswa dari Ford Foundation Fellowship untuk studi di Universitas Amerika, Kairo. Beasiswa juga dia raih pada tahun 1978 sampai 1979 di Center For Middle East Studies Universitas Pennsylvania Philadelphia, USA.³

Ia memulai karir akademiknya sebagai asisten dosen di almamaternya, beberapa saat setelah kelulusannya pada tahun 1972. Pada tahun 1982, ia menjadi asisten professor di almamaternya, jurusan bahasa arab, fakultas sastra Universitas Kairo, dan menjadi professor di sana tahun 1987. Pada tahun 1992, ia mengajukan promosi untuk meraih gelar professor penuh (guru besar), namun kontroversi sekitar kertas kerja akademiknya menjadikan promosinya ditolak. Tim penilai menilai karya-karya Abu-Zayd berkadar ilmiah rendah dan telah ke luar dari kerangka keimanan. Pada 14 Juni 1995, Mahkamah *al-Isti'naf* Kairo menyatakan Abu Zayd telah keluar dari Islam alias murtad dan, karena itu, perkawinannya dibatalkan. Ia diharuskan bercerai dari istrinya (Ebtehal Yunis), karena seorang yang murtad tidak boleh menikahi wanita muslimah.

Pada 23 Juli 1995, bersama istrinya, Abu Zayd terbang ke Madrid, Spanyol, sebelum akhirnya menetap di Leiden, Belanda, sejak 2 Oktober 1995. Berbeda dengan di Mesir, di Belanda Abu Zayd justru mendapat sambutan hangat. Ia diangkat menjadi dosen di beberapa perguruan tinggi ternama di Eropa. Ia bahkan diberi kesempatan dan kehormatan untuk menduduki *the Cleveringa Chair in Law Responsibility, Freedom of Religion and Conscience*, kursi profesor prestisius di universitas Leiden. Tidak lama kemudian, Institute of Advanced Studies Berlin mengangkatnya sebagai Bucerius/ZEIT Fellow untuk proyek Hermeneutika Yahudi dan Islam. Pada 8 Juni 2002 ia mendapatkan anugrah "*the Freedom of Worship Medal*" dari the Franklin and Eleanor Roosevelt Institute. Akhirnya Abu Zayd menghembuskan nafas terakhirnya pada Senin, 5 Juli 2010, akibat serangan virus langka yang secara medis belum ditemukan cara pengobatannya.

Abu Zayd sangat aktif menulis, baik berupa buku maupun artikel, juga baik berbahasa Arab maupun Bahasa Inggris. Diantara karya tulisnya yang telah diterbitkan

³ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd, Kritik Teks Keagamaan* (Jogjakarta: eLSAQ Press, 2003), 38-39

antara lain: (1) *al-Ittijah al-'Aqliy fi-t Tafsir: Dirasah fi Mafhum al-Majaz 'inda al-Mu'tazilah*; (2) *Falsafat at-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyi al-din ibn 'Arabi*; (3) *Mafhum an-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*; (4) *Ishkaliyyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-Ta'wil*; (5) *Naqd al-Khitab al-Diniy*; (6) *al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis Aydulujiyyat al-Wasatiyyah*; (7) *al-Mar'ah fi Khitāb al-Azmah*; (8) *al-Tafkīr fi Zaman al-Takfīr*; (9) *al-Khilāfah wa-Sulṭat al-Ummah*; (10) *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Haqīqah*; (11) *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fi Khitāb al-Mar'ah*; (12) *al-Khitāb wa-al-Ta'wil*; (13) *Hākadhā Takallam Ibn al-'Arabi*; (14) *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, (15) *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*; (16) *Voice of an Exile: Reflections on Islam*.⁴

METODE PEMBACAAN TEKS KEAGAMAAN NASR HAMID ABU ZAYD

Ta'wil terhadap teks-teks agama menurut Abu Zayd merupakan salah satu mekanisme yang sangat penting – jika bukan yang terpenting dari perangkat-perangkat tradisi dan peradaban dalam memproduksi pengetahuan. Hal ini karena persoalan pokok dalam tradisi keagamaan adalah pendasaran yang kental terhadap teks. Nasr Abu Zayd mengandaikan bahwa peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks. Karena itu perhatian yang diberikan harus dipusatkan pada pembacaan teks. Peradaban teks ini dalam pengertian bahwa ia merupakan peradaban yang menumbuhkembangkan asas-asasnya atas dasar sesuatu yang tidak mungkin mengabaikan pusat teks di dalamnya. *Ta'wil* yang sejati, yaitu yang menghasilkan makna teks, menuntut pengungkapan makna melalui analisis atas berbagai level konteks.⁵

Dalam tradisi keilmuan Islam klasik, ada dua cara dalam memahami al-Qur'an, yaitu *tafsir* dan *ta'wil*. *Tafsir* dipahami sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau nass kitab suci. Dengan demikian, teks berposisi sebagai subyek. Sedangkan *ta'wil* adalah cara memahami teks dengan menjadikan teks dan atau lebih tepat disebut pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadap teks, sebagai 'obyek' kajian. Hanya saja, istilah *ta'wil* dalam khazanah keilmuan klasik itu, tidak lain adalah *al-ta'wil al-batini*, yang equivalent dengan *al-tafsir al-ishari*.⁶

⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd diakses pada 12 Agustus 2019

⁵ Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Jogjakarta: LKiS, 2003), 111

⁶ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 184

Secara umum, proyek ilmiah Abu Zayd dititik beratkan pada *ta'wil* teks agama, khususnya al-Qur'an. *Ta'wil* yang dikembangkan oleh Abu Zayd berbeda dengan *ta'wil* tradisional di atas, melainkan apa yang dikenal dengan istilah *al-Ta'wil al-'ilmi*, yang tidak hanya menjadikan teks sebagai obyek kajian, tetapi dilengkapi dengan pendekatan hermeneutis terhadap khazanah intelektual islam. Nalar kritik Nasr Abu Zayd berporos pada *ta'wil* teks yang dikaitkan dengan konteks histories dari teks tersebut. Hal ini karena teks "termasuk al-Qur'an" menurutnya merupakan produk budaya '*muntaj thaqafi*'. Ia mengatakan bahwa teks al-Qur'an bersandar kepada 'bahasa' tetapi ia adalah '*kalam*' dalam bahasa yang mampu untuk merubahnya. Jika kita berpindah kepada budaya sebagai *madlul* dari bahasa maka bisa dikatakan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya '*muntaj thaqafi*', tetapi produk yang mampu untuk memproduksi juga. Selanjutnya Abu Zayd mengatakan:

Pendapat bahwa teks merupakan produk budaya, bagi al-Qur'an adalah cerminan dari fase takwin (pembentukan) dan iktimal (penyempurnaan), fase dimana teks setelah itu menjadi produsen dari budaya, dalam arti ia menjadi teks yang berkuasa yang dianalogkan kepadanya teks-teks yang lain dan keputusan berlaku atau tidak tergantung kepadanya. Perbedaan antara dua fase tersebut dalam sejarah teks merupakan perbedaan antara pengambilan dan rujukannya dari budaya dengan pengaruhnya bagi budaya dan perubahannya atas budaya.⁷

Pendekatan *ta'wil* terhadap teks-teks keagamaan yang dikembangkan oleh Abu Zayd berpangkal dari pandangannya terhadap *turath* (warisan), yang mana warisan utama umat Islam adalah teks-teks agama. Dalam tipologi dan wacana pemikiran kontemporer, wacana *turath* banyak diulas dan diperdebatkan. Pertanyaan fundamentalnya adalah 'bagaimana berinteraksi dengan *turath*?'. Disini al-Jabiri menyatakan bahwa ada tiga model bagaimana *turath* disikapi; membaca *turath* dalam kerangka modernitas, membaca *turath* dalam kerangka *turath* dan ketiga membaca modernitas dalam kerangka *turath*, yang mana al-Jabiri memilih yang pertama.⁸ Sebagaimana al-Jabiri, Abu Zayd membagi tipologi umat Islam dalam interaksi dengan *turath* menjadi tiga model. Pertama, model *ihya' al-salafi* (menghidupkan *turath*). Model ini melihat *turath* sebagai solusi dan identitas, *turath* secara sendirinya dianggap mampu

⁷ Abu Zayd, *al-Takfir fi Zaman al-Takfir, Did al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurafah* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1995), 227

⁸ M.A. al-Jabiri, *Iskaliyat al-Asalah wa al-Mu'asirat fi al-Fikr al-'Arabi al-Hadith wa al-Mu'asir: Sira' al-Tabaqi am Mushkil al-Thaqafi dalam al-Turath wa al-Tahaddiyat al-'Asr* (Beirut: Markaz Dirasat Wihdah al-'Arabiyah, 1987), 1

untuk mengentaskan umat dari krisis yang dialami dan merealisasikan kebangkitan yang diharapkan. Kedua, model *al-Qati'ah ma'al-Turath* (kelompok yang memutus hubungan dengan *turath*). Kelompok ini memandang bahwa keberadaan *turath* adalah membahayakan dan ia bertanggungjawab atas berbagai sisi krisis yang ada saat ini. Karena itu solusinya, menurut mereka, adalah menyingkirkan *turath* atau mendekonstruksinya sebagai usaha untuk memutuskan hubungannya dan dengan pengaruh negatifnya. ketiga, model *tajdid al-Turath* (pembaharuan *turath*), yaitu aliran campuran yang berusaha menyelaraskan antara *turath* dengan kekinian melalui cara memperbaharui *turath* dengan menakwili ulang maknanya dengan makna yang selaras dengan tuntutan zaman. Model ketiga inilah yang dipegang oleh Abu Zayd.⁹

Nasr Abu Zayd dalam interaksinya dengan *turath*, menggunakan metode, apa yang dia istilahkan dengan metode *al-qira'ah al-siyaqiyah* (pembacaan kontekstual) bagi teks-teks *turath*, khususnya al-Qur'an. Menurutnya, manhaj ini adalah pada satu sisi merupakan pengembangan dari ilmu *usul al-fiqh* tradisional dan pada sisi yang lain merupakan penerus dari usaha-usaha para tokoh kebangkitan, khususnya Muhammad Abduh dan Amin Khuli. Ia merupakan pengembangan ilmu *usul al-fiqh*, karena para ahli *usul al-Fiqh* telah menggunakan *mandhumah 'ulum al-Qur'an*, khususnya *Asbab al-nuzul* dan *al-nasikh wa al-mansukh*, disamping ilmu bahasa sebagai sarana asasi untuk menafsiri dan mengambil hukum dari nas, dan ketiganya merupakan alat-alat terpenting untuk metode pembacaan kontekstual.

Jika para ahli *usul al-fiqh* menekankan pentingnya *asbab al-nuzul* bagi pemahaman makna, maka pembacaan kontekstual melihat pada masalah ini dari sudut pandang yang lebih luas, bukan melihat pada sebab-sebab turunnya wahyu secara parsial, melainkan konteks *histories* dan sosial kemasyarakatan secara global bagi turunnya wahyu, yaitu abad ke 7 M. hal ini karena konteks inilah bagi Nasr Abu Zayd yang bisa digunakan untuk membedakan antara *insha' al-wahy* (perintah dan larangan wahyu) secara orisinal dengan adat dan tradisi keagamaan atau sosial yang mendahului Islam. Sebagaimana bisa dibedakan antara tradisi sebelum Islam yang diterima oleh Islam secara keseluruhan disertai pengembangan seperti haji, dengan tradisi yang

⁹ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira'at Fi Khitab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000), 194

diterima secara parsial dengan disertai isyarat urgensi pengembangannya bagi umat Islam, seperti masalah perbudakan, hak-hak perempuan dan peperangan.¹⁰

Pembacaan kontekstual yang didakwahkan Abu Zayd membedakan antara makna dan penunjukan atas makna secara sosio-histories yang diambil dari konteks *nas* dengan *maghza* (tujuan) yang ditunjukkan oleh makna dalam konteks sosio-histories dalam tafsir. Pembedaan ini –menurut Abu Zayd- sangat penting dengan syarat bahwa *maghza* tersebut harus bersumber dan berkaitan erat dengan makna, sebagaimana kaitan antara hasil dengan sebab, atau antara *ma'ul* dengan *illah*, serta dengan syarat bukan ekspresi dari keinginan mufassir, meloncati makna atau menggugurkannya.¹¹

Disamping konteks keseluruhan sosio-historis dari masa sebelum turunnya wahyu, ada beberapa level konteks lain yang harus diperhatikan dalam metode pembacaan kontekstual.

Pertama, konteks keruntutan turunnya wahyu (*siyaq tartib al-nuzul*), yaitu konteks histories-kronologis pewahyuan. Ia berbeda sama sekali dengan konteks urutan bacaan (*tartib al-tilawah*) sesuai dengan urutan pada mushaf al-Qur'an. Pada umumnya para ahli tafsir mengambil konteks yang kedua ini (*tartib al-tilawah*), padahal metode ini mengesampingkan realitas bahwa lafaz-lafaz al-Qur'an telah mengalami perkembangan dalam maknanya selama konteks 20-an tahun masa turunnya. Lafaz al-Qur'an tidak harus menunjukkan satu makna yang sama dalam tempat-tempat yang berbeda. Ini tidak berarti mengurangi urgensi *tartib al-tilawah*, ia tetap penting dari sisi mengungkap pengaruh keindahan (*al-jamal al-nafsi*) bagi al-Qur'an, karena ia merupakan urutan yang ditetapkan oleh nas. Pembacaan sesuai dengan urutan turunnya sangat urgen untuk mengungkap makna dan penunjukan atas makna (*al-dalalat*), sedang pembacaan sesuai urutan tilawah mengungkap *maghza* (tujuan) dan pengaruh. Metode pembacaan kontekstual memadukan dua model pembacaan tersebut. Hal ini karena pembacaan histories mampu menyingkap perkembangan makna dalam struktur teks tetapi tidak mampu menyingkap pengaruh maknawi secara global (*al-ta'thir al-dalaly al-kulli*) bagi bangunan struktur al-Qur'an yang ada. Sebaliknya, pembacaan sesuai urutan bacaan berhasil mengungkap pengaruh makna, namun sering mengabaikan masalah perkembangan makna.

¹⁰ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira'at Fi Khitab al-Mar'ah*, 202

¹¹ Ibid., 203

Kedua, konteks naratif (*siyaq al-sard*), yaitu konteks yang lebih luas yang meliputi semua apa yang dianggap sebagai perintah atau larangan syara' seperti yang disampaikan dalam bentuk kisah atau deskripsi realitas umat terdahulu, atau konteks bantahan terhadap para penyerang atau penghina al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw, baik dari kaum musyrik maupun *ahl al-kitab*. Dengan konteks ini, penafsir dapat membedakan antara apa yang secara mendasar merupakan tasyri' dengan yang muncul sebagai deskripsi (*al-wasf*), rekaman peristiwa perdebatan (*al-musajalah*), ancaman dan janji, atau pelajaran dan nasehat.

Ketiga, konteks level struktur (susunan) kebahasaan (*mustawa al-tarkib al-lughawi*), yaitu level yang lebih kompleks dibandingkan susunan gramatikal (*al-tarkib al-nahwi*). Hal ini karena ia mencakup analisis terhadap relasi-relasi, seperti fasl (pemisahan) dan wasl (penyambungan) antara susunan-susunan gramatikal bahasa, relasi *taqdim* dan *ta'khir*, implicit (*idhmar*) dan eksplisit (*izhhar*), menyebutkan atau membuang (al-dzikh wa al-hadf) dan pengulangan (tikrar). Semua itu merupakan unsure-unsur yang mendasar dalam menyingkap level-level makna.

Keempat, level analisis gramatikal (nahwu) dan balaghah yang tidak berhenti pada batas-batas ilmu balaghah tradisional, tetapi juga memberdayakan perangkat-perangkat ilmu *'tahlil al-khitab'* (analisis wacana) dan ilmu *'tahlil al-nusus'* (analisis teks) dalam produk kontemporeranya.

Sedang berkenaan dengan *al-sunnah*, Abu Zayd menekankan bahwa pembacaan kontekstual ini dengan pemaduan antara kritik matan dengan kritik sanad dengan memanfaatkan segala metode kritik teks yang dimungkinkan serta memperkuatnya dengan ilmu-ilmu bahasa (*linguistic*) kontemporer. Lebih penting dari itu semua, harus dibuka pintu ijtihad untuk membedakan antara ucapan Rasulullah saw yang berupa *tashri'* yang wajib diikuti (ucapan Muhammad sebagai utusan Allah) dengan ucapan Rasulullah saw yang berupa adat kebiasaan selaku manusia biasa yang bisa diambil dan ditinggalkan.¹²

TA'WIL AYAT-AYAT BIAS GENDER DALAM NAUNGAN PEMBACAAN KONTEKSTUAL

Metode pembacaan kontekstual di atas diterapkan oleh Abu Zayd dalam berbagai pemikiran dan penafsirannya, khususnya ketika membaca ayat-ayat bias gender dan hak

¹² Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira'at Fi Khatib al-Mar'ah*, 203-205

asasi manusia (HAM). Ia mengatakan bahwa teks-teks yang berkaitan dengan perempuan dan hak-haknya – khususnya al-Qur’an – yang dijadikan sandaran oleh mereka yang menyerang Islam dalam masalah gender dan HAM sebenarnya kalau dilihat dari sudut histories-kritis tidak termasuk bagian dari *tashri’* al-Qur’an.

Dari sudut histories, sikap Islam yang sebenarnya terhadap HAM dan khususnya pada problematika gender hanya akan diketahui dengan aktivitas perbandingan sejarah (*muqaranah tarikhiyah*) antara realitas hak-hak perempuan sebelum Islam dengan realitasnya yang baru sebagaimana disyareatkan oleh Islam. Antara realitas pra-islam dengan masa setelah Islam terdapat ruang bersama (*mantiqah mushtarakah*) yang merupakan ruang perjumpaan antara yang lama dengan yang baru. Ruang ini merupakan jembatan penghubung yang mana penerimaan epistemologis manusia atas *al-jadid* (yang baru) dibangun di atasnya dan melaluinya. Analisis atas perbedaan antara *al-jadid* (yang baru) dengan ruang penghubung itulah yang disebut sebagai proses *isti`adat al-ma`na al-asli*, mengembalikan makna yang asli /orisinal, dengan menanamkannya kembali dalam konteks histories yang telah terpisah sejak 14 abad lalu sehingga umat Islam beranggapan bahwa setiap yang disebut dalam al-Qur’an tentang perempuan adalah *tashri’* padahal bukan.

Sedang dari sudut pembacaan kritis, sebenarnya telah terjadi proses ideologisasi bagi makna keagamaan dalam masalah perempuan dalam sebagian aliran-aliran pemikiran Islam. Proses ideologisasi tersebut berjalan dalam konteks *tabrir* (pembenaran) terhadap realitas sosial yang terbelakang dan tidak berpihak kepada perempuan sebagai tameng bagi kelestarian dan keberlangsungan lembaga ‘kabilah’ yang dalam bentuk modern adalah kekuasaan politik. Pengarahan makna kepada pemahaman yang berbeda atau berlawanan dengan konteks aslinya tersebut telah mendominasi sejarah social politik dunia Arab. Dari sinilah, menurut Abu Zayd, urgensi tawaran metode pembacaan kontekstual untuk keluar dari krisis *ta`wil* yang masih membelenggu *al-fikr al-diny*.¹³

Menurut Abu Zayd, dengan menelusuri ayat-ayat al-Qur’an tentang masalah perempuan, kita dapat mengatakan bahwa persamaan antara laki-laki dan perempuan merupakan salah satu tujuan dari khitab al-Qur’an. Namun karena al-Qur’an diturunkan kepada umat yang mana pembedaan antara laki-laki dan perempuan telah menjadi

¹³ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira`at Fi Khitab al-Mar`ah*, 206-207

bagian dari budaya dan system social mereka, maka sangat wajar jika perbedaan tersebut mewarnai dialog al-Qur`an bersama mereka. Tetapi sebuah kesalahan besar jika ungkapan-ungkapan dialogis tersebut diperlakukan sebagai *tasyri'* (pembuatan hukum) yang dibawa oleh Islam.¹⁴

Persamaan gender sebagai salah satu tujuan *tasyri'* al-Qur`an, menurut Abu Zayd, tampak dari dua sisi: *pertama*, persamaan dalam asal penciptaan, yaitu dari *`nafs wahidah*¹⁵, bukan sebagaimana yang ada dalam Taurat yang mengatakan bahwa Hawa diciptakan dari bagian (tulang rusuk) Adam. *Kedua*, persamaan dalam kewajiban agama dan konsekwensi darinya yang berupa pahala atau siksa.¹⁶

Sedang teks yang secara dhahir membedakan antara laki-laki dengan perempuan, yang berupa teks-teks dialog, misalnya teks yang merupakan tanggapan atas kaum musyrik Arab yang menisbahkan perempuan kepada Tuhan, yang mana orang-orang Arab menamakan berhala-berhala mereka dengan nama-nama perempuan : *al-Lata*, *al-'Uzza* dan *Manat* dan berkeyakinan bahwa mereka adalah anak-anak Allah. Begitu juga mereka mengatakan bahwa para malaikat adalah anak-anak perempuan Allah.¹⁷ Al-Qur`an menganggap bahwa penisbahan perempuan kepada Tuhan adalah sebuah penghinaan dilihat dari sudut pandang nilai-nilai social pada saat itu yang memandang sangat rendah perempuan. Karena itu salah jika dipahami bahwa konteks al-Qur`an dalam hal ini merupakan penghinaan terhadap perempuan.¹⁸

Disamping teks dalam konteks dialog, juga ada teks yang tersurat dalam konteks deskriptif (*siyaq al-wasfi*), yaitu menggambarkan realitas pada masa turunnya ayat. Teks yang masuk kategori ini, menurut Abu Zayd, misalnya teks yang bercerita tentang ucapan ibunda Maryam ketika melahirkannya, yang mana dia merasa agak sedih karena melahirkan perempuan. Ia menganggap bahwa anak perempuan tidak layak untuk memenuhi nadzarnya, namun kalimat berikutnya menolak anggapan itu, yaitu Allah lebih tahu tentang yang dia lahirkan.¹⁹ Begitu juga, dapat dimasukkan kategori ini semua teks yang turun dalam konteks pemahaman-pemahaman bangsa Arab, seperti ayat tentang kecintaan manusia terhadap perempuan, anak-anak, perhiasan, dll.

¹⁴ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira`at Fi Khitab al-Mar`ah*, 208.

¹⁵ Lihat: QS: 4: 1; 7: 189

¹⁶ Lihat: QS: 16: 97; 40: 40; 3: 195; 9: 71-72

¹⁷ Lihat: QS: 53: 19-28; 37: 149-152

¹⁸ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira`at Fi Khitab al-Mar`ah*, 210.

¹⁹ QS: 3: 35-37

Nasr Abu Zayd berpendapat bahwa, mayoritas ayat-ayat al-Qur'an yang mendiskriminasi perempuan tidak lepas dari dua konteks di atas, yaitu adakalanya konteks dialog (*siyaq al-sajjalayah*) dan ada kalanya konteks deskriptif (*siyaq al-wasfi*).

Dalam membaca ayat *al-qawamah*:

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar. (QS: 4: 34)

Abu Zayd mengatakan bahwa ayat ini bukan ayat *tashri'* tetapi ia adalah ayat *wasfi*, yaitu mendeskripsikan realitas pada masa turunnya ayat. Sehingga walaupun secara dhahir titik sentral ayat ini adalah superioritas laki-laki atas perempuan. Namun yang perlu digarisbawahi, menurut Abu Zayd, adalah penyebab hal tersebut yaitu kontribusi laki-laki dalam pemenuhan kebutuhan hidup, bukan karena derajat laki-laki yang memang superior.

Yang perlu direnungkan adalah *asbab al-nuzul* ayat ini, yang mana al-Suyuti meriwayatkan bahwa seorang wanita datang kepada Rasulullah saw mengadukan suaminya yang menamparnya, maka Nabi saw bersabda: "ia tidak boleh melakukan hal itu". Dalam riwayat yang lain Nabi saw memutuskan bahwa perempuan tersebut berhak membalas (qisas), yaitu menampar suaminya. Peningkaran Nabi tersebut jelas merupakan hujjah yang kuat bahwa hukum asli dalam Islam adalah persamaan antara laki-laki dan perempuan. Tetapi karena masyarakat pada masa tersebut belum mampu mengembang kesamaan tersebut, maka turunlah ayat *qawamah*. Oleh karena itu, masih menurut Abu Zayd, pada zaman modern seperti sekarang ini, karena perubahan yang berpengaruh pada lingkup sosial institusi yang kemudian menjalar ke tataran struktur sosial, qawamah bias berputar dan berpindah kepada perempuan, tergantung kondisi pemegang ekonomi keluarga.²⁰

Dalam kajiannya terhadap ayat poligami:

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan

²⁰ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira'at Fi Khitab al-Mar'ah*, 214-215

dapat berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. (QS: 4:3)

Abu Zayd menyatakan bahwa ayat di atas tidak berarti al-Qur'an menyokong poligami. Poligami merupakan sebuah praktik yang sangat populer jauh sebelum munculnya Islam. Karenanya, sebuah kesalahan jika dikatakan bahwa poligami adalah bagian dari *Islamic revelation*. Yang perlu ditekankan dalam ayat di atas adalah kata-kata anak yatim (*al-yatama*) yang menggunakan bentuk jamak. Pada abad ke-7, orang Arab memperlakukan anak-anak yatim dengan semena-mena. Mereka merampas hak asasi anak-anak yatim, mengambil hak warisnya, dan menjadikannya budak. Konteks turunnya ayat ini dan susunan bahasanya – sighthat syarat yang mengaitkan antara kebolehan poligami dengan ketakutan dari ketidakmampuan berbuat adil antara anak-anak yatim – keduanya menguatkan bahwa poligami bukanlah syariat yang berlaku selamanya tetapi ia merupakan syariat temporer untuk menyelesaikan problem sosial tertentu pada abad ke-7 yaitu problem anak-anak yatim, khususnya pasca kekalahan umat Islam pada perang Uhud, waktu turunnya ayat ini. Namun yang menimbulkan kerancuan dalam masalah ini, menurut Abu Zayd, realitas bahwa poligami telah menjadi kebiasaan yang tidak tunduk pada aturan-aturan tertentu sejak jauh sebelum Islam. Dalam hal ini Islam telah berusaha merubah kondisi tersebut dengan meletakkan beberapa aturan dan batasan yang menghindarkan perempuan dari kehinaan.²¹

Abu Zayd membantah para pendukung poligami yang mengatakan bahwa poligami adalah realitas yang jarang dilakukan oleh kaum laki-laki yang secara umum mempunyai libido seksual lebih tinggi daripada perempuan dan penyaluran melalui poligami itu jauh lebih baik daripada perzinahan. Menurut Abu Zayd, hegemoni sejarah laki-laki atas perempuan harus ditafsiri berdasar antropologi perkembangan, bukan berdasar tabiat biologis. Pembacaan hegemoni laki-laki dengan perspektif biologis hanya akan melanggengkan hegemoni tersebut, dan ia merupakan penafsiran yang menganggap biologi sebagai sentral dari wujud manusia. Pembacaan ini menjadikannya sebagai problematika *al-zakar wa al-untha* (laki-laki dan perempuan), padahal permasalahannya adalah dalam kapasitas sebagai *al-rajul wa al-mar'at* (pria-wanita) yang mempunyai dimensi budaya, sosial dan historis.²²

²¹ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira'at Fi Khitab al-Mar'ah*, 217

²² Ibid., 228.

Tentang konsep warisan yang mana teks al-Qur'an menyebutkan bahwa bagian laki-laki dua kali bagian perempuan, Abu Zayd mengatakan bahwa teks-teks tersebut tidak boleh dibaca secara literal fiqh, namun dibaca secara sosio histories dengan menekankan kepada *maghza* (tujuan) dari *mafhum al-Qur'an*, yaitu keadilan distribusi harta kekayaan dalam masyarakat yang lebih luas dari mafhum zakat, shadaqah dan mawaris.

Abu Zayd berpendapat bahwa sebelum kedatangan Islam di jazirah Arab pada abad ke 7M, wanita tidak mendapatkan harta waris sedikitpun, karena sistem peraturan masyarakat menganut sistem patriarkal. Warisan hanya hak Anak laki-laki dewasa yang bisa berperang dan mengangkat senjata. Kemudian Islam merubah aturan ini, seperti yang termaktub dalam al-Qur'an:

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. (QS: 4: 11)

Menurut Abu Zayd, ayat di atas menekankan terjadinya perubahan dalam hukum masyarakat, yaitu wanita mempunyai hak bagian dalam harta warisan. Substansi arahnya adalah prinsip keadilan (*justice*). Karena bila dicermati secara mendalam, ayat di atas justru menekankan pembatasan terhadap hak-hak kaum laki-laki (*limiting the rights of men*). Sebab pada ayat di atas, penyebutannya jelas mendahulukan kata *li al-zakar* (bagi laki-laki), dan tidak sebaliknya, *li al-unthayayni mithl hazhzi al-zakari* (bagian dua orang anak perempuan sama dengan bagian seorang anak lelaki). Penyebutan laki-laki yang mengawali perempuan tersebut, berarti bahwa al-Qur'an menyibukkan dirinya dengan pembatasan bagian harta waris untuk laki-laki. Sebab dalam tradisi jahiliyyah, kaum laki-laki mewarisi semua harta peninggalan, tanpa batas. Maka Abu Zayd menyimpulkan, sebenarnya al-Qur'an – secara perlahan berusaha menghapus pemahaman jahiliyyah dengan menetapkan hak perempuan dalam waris. Sehingga makna ayat adalah pembatasan hak waris laki-laki agar tidak lebih dari bagian dua perempuan. Pembatasan ini adalah tahapan syariah dalam langkah menuju kesamaan antara wanita dan laki-laki, khususnya pada kesamaan bagian harta warisan.

Abu Zayd menafsiri ayat di atas dengan pendekatan teori limit, yaitu batas minimal dan maksimal. Ia mengatakan bahwa jika *hudud* Allah (batasan Allah) yang tidak boleh kita langgar adalah kita tidak boleh memberi bagian laki-laki dalam warisan

lebih dari dua kali bagian perempuan, dan tidak boleh memberi perempuan bagian dari warisan lebih kecil dari separuh bagian laki-laki, maka batasan ini membolehkan mujtahid untuk menetapkan persamaan pembagian antara laki-laki dan perempuan, dan hal ini tidak bertentangan dengan syariat Allah. Persamaan di sini berarti penyamaan batas maksimal hak laki-laki dengan batas minimal hak perempuan dalam warisan tidak menyimpang dari ketetapan Allah.²³

Ayat al-Qur'an yang berbicara tentang persaksian perempuan – menurut Abu Zayd – adalah deskripsi dari kondisi yang ada, dan bukan sebuah *tasyri'* yang bersifat tetap. Allah swt berfirman:

Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua orang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya. (QS: 2: 282)

Abu Zayd menyatakan bahwa ayat ini pada pokoknya berbicara tentang transaksi yang belum pernah dilakukan atau belum diketahui oleh perempuan pada masa itu. Sehingga ketika para perempuan telah ikut serta bersama kaum laki-laki dalam setiap aktivitas kehidupan dan keahlian dan kemampuannya sama dengan keahlian laki-laki, bahkan di banyak bidang mereka (perempuan) mengungguli laki-laki, maka pendapat yang mengatakan bahwa persaksiannya separuh persaksian laki-laki adalah tidak bermakna (sia-sia). Dari sini Abu Zayd mengatakan bahwa pendapat yang mengatakan bahwa perempuan tidak mampu memikul tanggungjawab sebagaimana laki-laki, baik dalam keluarga maupun masyarakat, adalah pengulangan *khitab* yang dinisbahkan kepada zaman dahulu yang telah berakhir masanya.²⁴

Ketika membahas ayat tentang aurat, Abu Zayd berpendapat bahwa pemahaman 'aurat' tidak bisa dilepaskan dari bangunan budaya dalam perjalanan sosio historis-nya. Ia bukanlah pemahaman yang bersifat *kully* dan paten sebagaimana pandangan sebagian orang. Buktinya paparan al-Qur'an dengan mengesampingkan sejarah turunnya, memberikan pemahaman bahwa aurat adalah alat kelamin saja bagi orang yang hidup dan semua anggota badan orang yang meninggal. Hal ini diambil dari kata 'saw'ah dalam al-Qur'an dalam konteks yang berbeda. Pertama pada kisah Adam dan Hawa dan bagaimana tampak saw'ah keduanya setelah memakan buah terlarang.²⁵ Yang

²³ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf, Qira`at Fi Khitab al-Mar`ah*, 230-233.

²⁴ Ibid., 235

²⁵ Lihat: QS: 7: 20, 22, 26, 27; dan QS: 20:121.

kedua pada kisah dua anak Adam (Qabil dan Habil) yang mana salah satunya membunuh yang lain, kemudian dia tidak mampu untuk menutup *saw'ah* saudaranya tersebut sampai Allah mengutus burung gagak untuk mengajarnya.²⁶ Namun pemahaman ini mengharuskan kita untuk keluar dari konteks bahasa yang umum beredar pada masa turunnya ayat, serta mengesampingkan konteks internal ayat, yaitu kisah tentang kehidupan sosial pada awal keberadaannya yang sangat primitif.²⁷

Pemahaman tentang aurat berkaitan erat dengan masalah *hijab* yang oleh sebagian orang diartikan dengan menutup semua tubuh perempuan, kecuali dua matanya saja. Hal ini menurut Abu Zayd berarti pemisahan yang sempurna antara laki-laki dan perempuan, yaitu pemisahan yang sampai pada batas tuntutan memenjara perempuan antara dinding-dinding yang tertutup, sehingga aktivitasnya dalam kehidupan hanya berkisar dari rahim ibunya, berpindah ke rumah suaminya kemudian dari situ berpindah ke kuburnya. Menuntut perempuan menutup seluruh tubuhnya, menurut Abu Zayd, sama dengan perlakuan *'wa'd al-banat'* (mengubur hidup-hidup anak perempuan karena malu dan aib), hanya saja mereka dikubur dalam *niqab*.²⁸ Di tempat lain dia mengatakan:

إن حبس المرأة في زي الحجاب تجسيد رمزي للتغطية على عقلها ووجودها الإجتماعي، وهذا الإلغاء لوجودها الإجتماعي هو عملية قتل شبيهة بعملية الإنتحار الشعائري المؤقت المشار إليها في حداد المرأة المصرية.²⁹

Sesungguhnya pengekangan wanita dalam busana *hijab* adalah penampakan symbol pemasungan atas akal dan eksistensi sosialnya. Dan pengabaian atas eksistensi sosialnya ini adalah pembunuhan yang mirip dengan praktek bom bunuh diri yang sewaktu-waktu diledakkan kepada perempuan Mesir.

Pemahaman Abu Zayd tentang relatifitas makna aurat di atas juga dianut sebelumnya oleh Syahrur. Dalam menafsirkan kata aurat pada ayat:

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau Saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka,

²⁶ Lihat: QS: 5: 31

²⁷ Abu Zayd, *Dawair al-Khawf*, 237-238

²⁸ Ibid., 238 dan 240

²⁹ Ibid., 125

atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (QS: 24: 31)

Muhammad Syahrur mengartikan bahwa aurat itu adalah "apa yang membuat seseorang malu bila diperlihatkannya". Kemudian dia menjelaskan bahwa "aurat itu tidak berkaitan dengan halal-haram, baik dari dekat maupun dari jauh". Dia mengutip Hadith Nabi: "Barang siapa menutupi *aurat* mukmin, niscaya Allah akan menutupi auratnya". Lalu dia berkomentar: "Menutupi aurat mukmin di sini (dalam hadith itu) bukan berarti meletakkan baju padanya agar tidak terlihat". Berangkat dari sini, Syahrur menyimpulkan bahwa: "Aurat datang dari rasa malu, yakni ketidaksukaan seseorang dalam menampakkan sesuatu baik dari tubuhnya maupun perilakunya. Dan rasa malu ini relatif - tidak mutlak, sesuai dengan adat istiadat."³⁰

Ketika menafsirkan ayat:

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka." Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS: 33: 59)

Syahrur mengatakan bahwa di satu sisi, ayat ini adalah ayat pemberitahuan dan bukan ayat *tashri'*. Di sisi lain, ayat yang turun di Madinah ini harus dipahami dengan pemahaman temporal (*fahman marhaliyyan*), karena terkait dengan tujuan keamanan dari gangguan orang-orang iseng, ketika para wanita tengah bepergian untuk suatu keperluan. Namun, syarat-syarat ini (yaitu alasan keamanan) sekarang telah hilang semuanya". Pada akhirnya Syahrur menyimpulkan bahwa batasan pakaian wanita dibagi dua: Batasan minimal yaitu batasan yang ditetapkan oleh Allah SWT (*al-Hadd al-adna*) yang hanya menutup *jujub*. Menurut Syahrur *jujub* tidak hanya dada saja, tapi meliputi belahan dada, bagian tubuh di bawah ketiak, kemaluan dan pantat. Yang kedua batasan maksimal (*al-Hadd al-a'la*) berupa *ma zahar minha* (anggota tubuh yang biasa tampak).Bias dari teori limit Shahrur di atas, bahwa perempuan yang menutup seluruh

³⁰ Muhammad Shahrur, *Nahwa usul Jadidah li l-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: al-Ahali, 2000),370

tubuhnya telah melanggar batas-batas (hudud) Allah, sebagaimana pelanggaran yang dilakukan oleh perempuan yang memperlihatkan tubuhnya yang termasuk kategori juyub. Menurut Shahrur, perempuan bebas berpakaian dengan mode apa saja selama tidak melanggar dua batas di atas, yakni batas minimal dan batas maksimal.³¹

ANALISIS ATAS METODE PEMBACAAN TEKS NASR HAMID ABU ZAYD

Karena terbatasnya ruang, analisa dalam tulisan ini penulis titik beratkan pada analisa terhadap metode pembacaan yang dikembangkan oleh Nasr Abu Zayd. Hal ini karena pemikiran Nasr Abu Zayd tentang gender merupakan produk dan penerapan dari metode pembacaan teks agama yang dikembangkannya.

Metode pembacaan teks al-Qur'an yang dikembangkan oleh Nasr Abu Zayd dalam proyeknya dan berimplikasi pada dekonstruksi pemahaman yang telah mapan di kalangan umat Islam di atas, tentu saja menimbulkan kontroversi yang sangat luas di dunia Islam. Banyak sekali tulisan yang membantah dan men-counter ijtihad-ijtihad Abu Zayd, baik di negaranya sendiri maupun di Indonesia.

Adnin Armas misalnya, mengemukakan bahwa pembacaan kontekstual yang bersifat historis tidak tepat digunakan untuk mengkaji Alquran. Ketidakesesuaian ini setidaknya dapat dilihat hal-hal berikut. *Pertama*, penentuan kontekstual terhadap makna dengan mengesampingkan kemapanan bahasa dan susunan makna dalam bahasa (semantic structures), menyebabkan kosa kata dalam teks kitab suci selalu permisif untuk disusupi berbagai dugaan (guess/conjecture), pembacaan subjektif dan pemahaman yang hanya mendasarkan pada relativitas sejarah. *Kedua*, memisahkan makna antara yang "normatif" dan yang "historis" di satu sisi dan menempatkan kebenaran (*truth*) secara kondisional menurut budaya tertentu dan suasana *socio-historis* di sisi lain, akan cenderung pada paham sekuler. Oleh karena pertimbangan yang diambil pemikiran keagamaan lebih berorientasi pada Pencipta Teks (Allah), yang tidak memihak pada supremasi data empiris, maka dengan sendirinya akan ditolak oleh pendekatan kesadaran historis-ilmiah dalam memahami teks-teks keagamaan. Pendekatan kesadaran historis-ilmiah menurut Nasr Abu Zayd cenderung kepada apa yang dihasilkan oleh pembaca teks yang memiliki perangkat ilmiah kekinian untuk menjadi 'hakim' dalam mewarnai interpretasi teks keagamaan. Maka bagi Nasr Hamid

³¹ Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), 607-618

Abu Zayd, teks bukan lagi milik pengarangnya, tapi sudah menjadi pemilik para pembacanya.³²

Sebagai pembaca yang menjadi hakim dalam memaknai teks, Nasr Hamid Abu Zayd menganjurkan untuk mengunci firman Tuhan dalam ruang dan waktu. Kemudian membatasi makna al-Qur'an menurut zaman tertentu dalam sejarah. Dengan cara ini, pembaca teks dapat memahami teks secara ilmiah dan tidak terpasung, baik oleh pandangan dogmatis-sektarian, permasalahan ideologis, mistis, tabu maupun khurafat. Kecenderungan Abu Zayd yang lebih mengesampingkan Sang Pembuat Teks, kemudian menjadikan pembaca teks dengan segala kondisi sosial, politik dan budaya yang melatarbelakanginya, sebagai hakim yang menentukan arah pemaknaan teks, sebenarnya adalah bentuk pengutamaannya terhadap realitas lahiriyah (*al-waqi' al-madi*). Sebab baginya, segala aktivitas berfikir yang selalu terbayang-bayangi oleh realitas ketuhanan dan metafisika dipandang sebagai bagian dari mitos (*usturah*). Maka dengan demikian Abu Zayd lebih mengutamakan realitas (*al-waqi'*) daripada pikiran. Dan baginya, teks adalah hasil dari sebuah realitas. Maka setiap perubahan yang terjadi dalam realitas, menuntut perubahan dalam pembacaan teks, sampai akhirnya terjadi kesepaduan antara teks dan realitas. Sehingga menurut Hendri Sholahuddin, sebagaimana dikutip oleh Salamudin, mengatakan bahwa tujuan teori tafsir Nasr Hamid Abu Zayd yang ingin menghilangkan ideologi sektarian, justru sangat rancu. Sebab unsur ideologi dalam suatu penafsiran tidak bisa dinetralisir. Ibarat dua sisi mata uang, mengesampingkan suatu ideologi hanya akan terjebak dalam ideologi lainnya. Dengan kata lain, menolak suatu ideologi adalah ideologi itu sendiri.³³

Jasser Auda mengkritik pembacaan histories atas al-Qur'an dengan mengatakan bahwa walaupun konteks histories sangat baik digunakan sebagai filosofi pembacaan teks, namun kesalahannya terletak pada penyamaan antara teks karya manusia yang memang terlahir dari konteks sejarah dan budaya yang berbeda dan berubah dengan teks karya Tuhan yang sumber dan tujuannya berbeda dengan hasil karya manusia.³⁴ Karena itu menurut Adian Husaini, konsep historitas al-Qur'an yang diuraikan Nasr Hamid

³² Adnin Armas, *Metodologi Bibel Dalam Alquran*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 2005), 75

³³ Salamudin, *Hermeneutika, Studi Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd*, dalam: <http://abuthalib.wordpress.com/2019/01/05/hermeneutika-studi-atas-pemikiran-nasr-hamid-abu-zaid/> diakses pada 13 September 2019

³⁴ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid: Inatat al-Ahkam al-Shar'iyah bimaqasidiha*, Cet. 3 (Herndon Virginia: IIIT, 2007), 33

Abu Zayd di atas bukan hanya bertentangan dengan pengertian al-Qur'an yang dikenal oleh umat, namun telah membubarkan konsep wahyu dalam Islam.³⁵

Disamping itu, Henri Shalahuddin mengatakan bahwa ijtihad-ijtihad Abu Zayd tentang gender di atas tidak sesuai dengan proyek yang dikembangkannya dalam pembacaan teks. Sebab dari hasil kesimpulan pendapatnya, khususnya tentang jilbab, poligami dan pembagian warisan di atas, tidak ditemui satu bukti tertulis dalam al-Qur'an maupun hadis yang mendukung pendapatnya. Padahal dalam proyek pembacaan teks, Abu Zayd menganjurkan sebuah pendekatan yang memegang prinsip-prinsip objektif-ilmiah dan demitologisasi agar tidak terjebak dalam pembacaan yang ideologis. Karena tidak mendapatkan bukti dalam teks, Abu Zayd menggunakan 'yang tidak terkatakan' dalam teks dan memperkuatnya dengan kondisi sosio-historis masyarakat Arab pada saat itu. Teori ini menggambarkan seolah-olah Abu Zayd lebih mengerti 'maksud Tuhan' yang tidak difirmankan-Nya. Tentu saja klaim atas maksud Tuhan yang tidak difirmankan-Nya sangat sulit dibuktikan secara ilmiah. Apalagi Abu Zayd sendiri cenderung berpendapat bahwa manusia relative tidak akan pernah mengetahui maksud Tuhan yang mutlak.³⁶

Selain itu, klaim adanya dikotomi antara yang mutlak dan yang nisbi antara al-Qur'an dan tafsirnya; antara agama dan pemikiran keagamaan, seperti yang dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd akan membuka beberapa konsekwensi serius. *Pertama*, kebenaran al-Quran hanya dimiliki Tuhan saja. Sehingga saat kebenaran itu sampai pada manusia, ia menjadi kabur, sebab manusia tidak pernah tahu apa maksud Tuhan dalam al-Quran. Pemikiran seperti ini berarti bahwa Tuhan tidak pernah berniat menurunkan al-Quran untuk manusia. *Kedua*, mengingkari tugas Nabi yang diutus untuk menyampaikan dan menjelaskan wahyu. *Ketiga*, menyeret pada pengertian bahwa seolah-olah semua ayat al-Quran tidak memiliki penafsiran yang tetap dan disepakati. Bahkan semua penafsiran dipengaruhi oleh kepentingan penafsir dan situasi psiko-sosialnya. *Keempat*, menolak otoritas keilmuan, syarat dan kaidah dalam menafsirkan al-Quran, sebab setiap orang berhak menafsiri al-Quran dengan kualitas yang sama nisbinya. *Kelima*, membatalkan konsep dakwah dan amar ma'ruf nahi munkar dalam

³⁵ Adian Husaini, *Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abu Zayd & Mohammad Abid al-Jabiri*, http://pondokshabran.org/index.php?Itemid=17&id=32&option=com_content&task=view, 2005), 1. Diakses pada 13 September 2019

³⁶ Henri Shalahuddin, *al-Qur'an dihujat* (Jakarta: al-Qalam, 2007), 53-54

Islam, karena semua perintah dan larangan dalam al-Quran bersifat nisbi yang tidak harus dilaksanakan. Begitu juga paham relativisme akan menisbikan batasan antara yang ma'ruf dan yang munkar, hingga akhirnya menjadi kabur dan samar.³⁷

KESIMPULAN

Nasr Hamid Abu Zayd dalam pembacaan kritisnya terhadap teks-teks agama yang bias gender, khususnya al-Qur'an, menggunakan perangkat yang dia sebut dengan *manhaj al-qira'ah al-siyaqiyah*, metode pembacaan konstektual. Pembacaan ini merupakan pendekatan histories, di mana dia selalu menghubungkan semua aspek hukum yang disebutkan dalam al-Qur'an dengan kondisi sosiokultural masyarakat Arab pada abad ke 7 M. konsekuensinya dia mengatakan bahwa semua hukum yang termaktub dalam al-Qur'an, termasuk dalam masalah perempuan, tidak bersifat final dan senantiasa berubah menurut kondisi sejarah, waktu dan tempat. Karena itu, semua jenis hukum dalam al-Qur'an tidak lain hanya diperuntukkan untuk kondisi waktu itu.

Metode ini menjadikan pemahaman terhadap ayat-ayat gender bersifat relative. Batasan aurat, pembagian warisan dan konsep *qawamah* misalnya, bersifat relative, tergantung kondisi masyarakat. Tentu saja ijtihad ini menimbulkan kontroversi yang sangat luas di dunia Islam. Banyak sekali tulisan yang membantah dan men-counter ijtihad-ijtihad Abu Zayd, baik di negaranya sendiri maupun di seluruh dunia Islam.

Namun demikian kita selayaknya tidak mudah mem-vonis seseorang dengan pemikirannya. Pergulatan pemikiran adalah suatu hal yang lazim dalam khazanah keilmuan Islam. Perbedaan pendapat antar umat islam tidak seharusnya menjadi sarana perpecahan umat. Kita serahkan hasil ijtihad mereka kepada niat ikhlas dan kesungguhan dalam usaha mereka. *Wallahu a'lam*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin., *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abu Zayd, Nasr Hamid., *Dawair al-Khawf, Qira'at Fi Khitab al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2000.

³⁷ Salamudin, Hermeneutika, Studi Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd, dalam: <http://abuthalib.wordpress.com/2019/01/05/hermeneutika-studi-atas-pemikiran-nasr-hamid-abu-zaid/> diakses pada 13 September 2019

-, *al-Takfir fi Zaman al-Takfir, Did al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurafah*. Kairo: Sina li al-Nashr, 1995.
-, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Jogjakarta: LKiS, 2003.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel Dalam Alquran*, Jakarta: Gema Insani Pers, 2005.
- Auda, Jasser. *Fiqh al-Maqasid: Inatat al-Ahkam al-Shar'iyah bimaqasidiha*, Cet. 3. Herndon Virginia: IIIT, 2007
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid., *al-Turath wa al-Tahaddiyat al-'Asr*. Beirut: Markaz Dirasat Wihdah al-'Arabiyah, 1987.
- Latief, Hilman., *Nasr Hamid Abu Zayd, Kritik Teks Keagamaan*. Jogjakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Mustaqim, Abdul., *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Jogjakarta: Pustaka pelajar, 2008.
- Shahrur, Muhammad., *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.
-, *Nahwa usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Ahali, 2000.
- Shalahuddin, Henri., *al-Qur'an Dihujat*. Jakarta: al-Qalam, 2007.
- <http://abuthalib.wordpress.com/2019/01/05/hermeneutika-studi-atas-pemikiran-nasr-hamid-abu-zaid/> diakses pada 13 September 2019
- <http://aminabd.wordpress.com/2019/06/13/perempuan-dalam-dunia-akademik-dan-praksis-pengalaman-universitas-islam-uin-sunan-kalijaga/>, pada 13 September 2019
- http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd diakses pada 12 Agustus 2019
- http://pondokshabran.org/index.php?Itemid=17&id=32&option=com_content&task=view. Diakses pada 13 September 2019