

## DISKURSUS GENDER DALAM PANDANGAN NASR HAMID ABU ZAYD

Busriyanti

Dosen Tetap Jurusan Syari'ah STAIN Jember

salimabuya@gmail.com

### Abstract

*Departing from the assumption that one of the causes of social inequality is a misconception on the view of relation between men and women. This assumption is then developed into a social analysis, namely the gender analysis. The results of gender analysis were quite surprising and raise pro and contra. This is due to this tool of analysis is used to read religious texts that have been considered settle, final and can no longer be contested. Nasr Hamid Abu Zayd, as a contemporary Muslim thinker trying to perform ijtihad by conducting critical rereading of the discourse and religious texts as well as texts relating to women.*

*In the gender analysis, the religious texts are constructed in accordance with the character and social situation at the time the text was produced. The book of *Dawair al-Khauf, Qiraat fi Khatib al-Mar'ah*, the work of Nasr Hamid Abu Zayd which is discussed in this paper, become an evidence that Abu Zayd deserves to be called as a true feminist. In this book he offers a model of contextual readings (*manhaj al - qiraah as- siyaqiyah*) in understanding the religious texts, especially the Qur'an and the Hadith. This method see the problem from a broader perspective, the overall social context of historical revelation to understand the meaning of the text. This contextual readings also make a distinction between the historical meaning derived from a context on one side, and the significance (*al - magza*) which are indicated by the meaning in the context of the socio-historical interpretation on the other side. This method is then used by Nasr Hamid Abu Zayd in exploring the understanding of the text of the Qur'an and Hadith, especially with regard to the gender relations in relation to the issues of *qanwamah*, polygamy and divorce, inheritance issues and problems of *aurat* and *hijab*.*

**Keyword:** *pembacaan kontekstual, makna dan signifikansi (magza).*

### Pendahuluan

Seiring dengan maraknya pembahasan tentang masalah perempuan,

wacana Islam kontemporer secara langsung maupun tidak tentu bersinggungan dengan masalah aktual ini. Sebenarnya pembahasan tentang perempuan bukanlah “barang baru” dalam pemikiran Islam, karena wacana ini sudah ada dalam pemikiran sebelumnya. Namun sampai sekarang wacana ini seakan tidak pernah selesai untuk dibahas.

Kesadaran akan adanya ketertindasan yang menjadikan feminisme memiliki karakter memihak dan tidak jarang menggugat, bahkan tidak jarang keberpihakan feminis terhadap nasib kaum perempuan diterjemahkan sebagai ancaman bagi kaum laki-laki. Ironisnya gerakan ini juga dianggap mengancam kebanyakan kaum perempuan yang merasa telah nyaman dengan posisi tradisional mereka.

Jika wacana tentang perempuan ini diungkapkan oleh seorang perempuan adalah suatu kewajaran, yang menarik justru ketika yang berbicara tentang perempuan adalah seorang laki-laki. Jika dicoba merunut sejarah feminis Muslim laki-laki, maka kita tidak dapat menghindari pembicaraan mengenai intelektual Muslim seperti Rifaat at-Tahtawi (1801-1873) sewaktu kunjungannya ke Paris terkagum-kagum melihat perempuan terpelajar di sana. Dalam penutup bukunya *Takhlis al-Ibriz fi Talkhis Baris* ia berkata “turunnya kehormatan perempuan tidak disebabkan oleh keterbukaan atau keterutupan aurat, tetapi bersumber pada pendidikan yang baik atau yang buruk”. Begitulah Tahtawi menyerukan mendidik perempuan sebagai salah satu kewajiban agama dan negara. Ia menulis buku tentang ini dengan judul *al-Mursyid al-Amin fi Ta'lim al-Banat wa al-Banin*.

Dari Rifaat at-Tahtawi panji itu diterima oleh Muhammad Abduh dan Qasim Amin. Walaupun Abduh belum berbicara tentang perempuan agar mereka mendapatkan hak-hak dasarnya, namun dia sudah membicarakan bahwa perempuan harus diberikan kesempatan yang sama jika ingin menciptakan umat Islam yang maju. Abduh mungkin lebih tepat dikatakan sebagai orang yang memperantarai antara ortodoksi Islam dan feminisme.

Ide Muhammad Abduh juga sudah menginspirasi muridnya Qasim Amin untuk menulis bukunya *Tabrir al-Mar'ah* (Liberasi Perempuan) pada tahun 1899. Buku ini semacam manifesto bagi feminis di kalangan umat Islam dan juga menobatkannya sebagai feminis paling berpengaruh saat itu. Buku yang kedua tentang perempuan yaitu *al-Mar'ah al-Jadidah* (Perempuan Baru) 1900 yang berbeda dari buku pertama dimana dalam buku per-tama

lebih banyak menggali tradisi Islam sedangkan buku kedua lebih banyak belajar dari tradisi Barat.

Sejak Qasim Amin kita dapat banyak feminis laki-laki Muslim seperti Tahir Haddad di Tunisia, Ashgar Ali Engineer di India, Nasaruddin Umar dan KH. Husein Muhammad di Indonesia, dan tentu saja Nasr Hamid Abu Zayd di Mesir.

Nasr Hamid Abu Zayd menolak disebut sebagai feminis Islam (*Islamic feminist*) dan lebih suka jika disebut sebagai feminis Muslim. Alasannya karena dia tidak mengembangkan gagasan feminisnya dari tradisi Islam, tapi dari pengalaman dan nilai-nilai humanisme secara umum.

Makalah ini akan mencoba membaca gagasan Abu Zayd tentang gagasan feminisnya dalam memperjuangkan kebebasan perempuan dari bukunya *Dawair al-Khanf: Qiraat fi Khatib al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan: Pembacaan atas Wacana Perempuan).

### Biografi Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd lahir di desa Qahafah, dekat kota Tantha Mesir, 10 Juli 1943 dan wafat 5 Juli 2010 di Mesir dan dimakamkan di daerah tempat ia dilahirkan.<sup>1</sup> Sebagaimana kebiasaan masyarakat muslim Mesir, sejak sekitar usia 4 tahun dia belajar al-Qur'an di *kuttub* di desanya Qahafah, dan pada usia 8 tahun dia telah menghafal al-Qur'an.<sup>2</sup> Ayah Abu Zayd adalah seorang aktivis *al-Ikhwān al-muslimun* dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Abu Zayd juga telah menjadi simpatisan gerakan *Ikhwān al-muslimun* pada usianya yang sebelas tahun. Abu Zayd tertarik dengan pemikiran Sayyid Quthb dalam bukunya *al-Islām wa al-'Adālah al-Ijtima'iah* (Islam dan Keadilan Sosial), khususnya penekanannya pada keadilan manusiawi dalam menafsirkan Islam.

Ayah Abu Zayd meninggal pada saat Abu Zayd berusia empat belas tahun dan mengharuskan ia bekerja untuk membantu perekonomian keluarga. Setelah menyelesaikan pendidikan teknik di Thanta pada tahun 1960, dia

---

<sup>1</sup> Muhammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran, Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 15.

<sup>2</sup> Muhammad Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks, (Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd)" dalam Abdul Mustaqim dan Sahron Syamsuddin ed. *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 150.

bekerja sebagai seorang teknisi elektronik di Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo sampai tahun 1972. Pada saat yang sama, sambil bekerja ia mulai melanjutkan studi di *Cairo University*, di mana Abu Zayd meraih gelar *BA* dalam Arabic Studies dengan predikat *cum laude* (1972). Abu Zayd kemudian diangkat sebagai asisten dosen. Berdasarkan kebijakan pimpinan pada jurusannya yang mewajibkan para asisten dosen baru untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama dalam riset Master dan Doktoral, maka Abu Zayd merubah bidang studi keahliannya dari linguistik dan kritik sastra menjadi studi Islam khususnya studi al-Qur`an.

Pada universitas yang sama dengan program sarjananya, Abu Zayd meraih gelar MA pada tahun 1977. Abu Zayd menulis tesis dengan tema *al-Ittijâh al-'Aqli fî al-Tafsîr: Dirasah fî Qadhiyyat al-Majâz fî al-Qur`an 'inda al-Mu'tazilab* (Rasionalisme dalam tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metaphor menurut Mu'tazilah). Karya tesis terbut kemudian dipublikasikan pada tahun 1982. Gelar PhD dalam *Islamic Studies*, dengan fokus pada bidang tafsir al-Qur`an diselesaikan Abu Zayd pada tahun 1981. Abu Zayd menulis disertasi berjudul *Falsafat al-ta`wil: Dirasah fî Ta`wil al-Qur`an 'inda Muhy al-Din Ibnu 'Arabi* (Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika al-Qur`an Muhy al-Din Ibnu Arabi).

Abu Zayd pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di *Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia*. Karena itu ia menguasai bahasa Inggris lisan maupun tulisan. Pada saat Abu Zayd mengikuti program studi di *University of Pennsylvania*, ia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada masa itulah Abu Zayd menjadi akrab dengan hermeneutika Barat. Dia menulis artikel *al-Hirminiyuthiqâ wa Mu`dilat Tafsîr al-Nashsh* (Hermeneutika dan problem penafsiran teks). Artikel tersebut merupakan artikel pertama yang ditulis Nahr Hamid tentang hermeneutika dalam bahasa Arab.

Selain sebagai dosen pada fakultas Bahasa dan Sastra Arab pada *Cairo University*, Abu Zayd juga pernah menjadi dosen tamu di universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989). Ketika dia masih berada di Jepang, dia dipromosikan sebagai *Associate Profesor*. Masa Abu Zayd di Jepang nampaknya merupakan masa paling produktif baginya. Selama tinggal di Jepang itulah Abu Zayd menyele-

saikan bukunya *Maḥmū al-Nash: Dirasah fi al-Ulum al-Qur`an* (Konsep Teks: studi tentang ilmu-ilmu al-Qur`an) dan menulis artikel-artikel lainnya, yang sebagiannya nanti dipublikasikan dalam *Naqd al-Kithab al-Dini* (Kritik atas Wacana Keagamaan). Sebagian besar artikel yang dimuat dalam buku terakhir ini dipublikasikan pada akhir 1980-an dan awal 1990-an.

Pada bulan April 1992, pada usianya yang ke-49, Abu Zayd menikahi Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, profesor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo. Satu bulan kemudian, 9 Mei 1992, dia mengajukan promosi profesor penuh di Universitas Kairo. Namun ini juga merupakan awal dari tragedi hidupnya, sebuah peristiwa yang telah mempengaruhi sejarah Mesir dan dunia Islam secara umum. Abu Zayd mengajukan berkas yang diperlukan dengan melampirkan semua karya tulisnya yang sudah diterbitkan. Enam bulan kemudian, 3 Desember 1992, keluar keputusan bahwa promosinya ditolak. Abu Zayd tidak layak menjadi profesor, karya-karyanya dinilai kurang bermutu bahkan menyimpang dan merusak karena isinya melecehkan ajaran Islam, menghina Rasulullah Saw, meremehkan al-Qur`an dan menghina para ulama salaf. Abu Zayd tidak bisa menerima dan protes.<sup>3</sup>

Pada 3 Juli 1995, bersama istrinya, Abu Zayd terbang ke Madrid, Spanyol, dan akhirnya menetap di Leiden, Belanda, sejak 2 Oktober 1995. Di Belanda Abu Zayd mendapat sambutan hangat, ia menjadi profesor tamu studi Islam di Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995 hingga 27 Desember 2000 dan dikukuhkan sebagai Guru Besar tetap di Universitas Leiden. Rijksuniversiteit Leiden langsung merekrutnya sebagai dosen sejak kedatangannya (1995) sampai sekarang. Ia bahkan diberi kesempatan dan kehormatan untuk menduduki *the Cleveringa Chair in Law Responsibility, Freedom of Religion and Conscience*, kursi profesor prestisius di universitas itu.

Abu Zayd tetap sering berkunjung ke Mesir setelah tahun 1995, tetapi hanya untuk mengunjungi saudara-saudaranya. Selama kunjungan ke Indonesia ia terkena virus yang tidak diketahui dan dirawat di rumah sakit di Kairo hingga akhirnya meninggal di rumah sakit Kairo pada 5 Juli 2010.

Nasr Hamid Abu Zayd merupakan ilmuwan muslim yang sangat produktif, Ia menulis lebih dari dua puluh sembilan (29) karya sejak tahun 1964

---

<sup>3</sup> Syamsuddin Arief, *Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd, Pengusung Tafsir Hermeneutika* dalam [http : // indrayogi, multiply. Com/reviews/item/89](http://indrayogi.multiply.com/reviews/item/89), 14 Agustus 2010.

sampai 1999, baik berbentuk buku, maupun artikel. Ada sembilan karyanya yang penting dan sudah dipublikasikan, yaitu: 1) *Theal- Qur'an: God and Man in Communication* (Lcidcn, 2000); 2) *Al-Khitab wa al-Ta'wil* (Dar el-Beida, 2000); 3) *Dawair al-Kanf Qira'ab fi al-Khitab al-Mar'ab* (Dar el-Beidah, 1999); 4) *AI-Nass. al-Sultab, al-Haqiqab: a/-Fiker al-Diniy bayna lrdaat alMa'rifab wa bradat al-Haymanab* (Cairo, 1995); 5) *AI- Tafkir fi Zaman al- Tafkir: Didda al .labl wa al-Zayf wa alKburafab* (Cairo, 1995); 6) *Naqd al-Khitab al-Diniy* (Cairo, 1994); 7) *Mafbum al-Nash: Dirasab fi 'Ulum Alquran (1994)* (Cairo, 1994); 8) *Fa/safat a/-Ta'wil: Dirasab fi a/-Ta'wil! al-Qur 'an 'ind Muhyi a/-Din Ibn 'Arabiy* (Beirut, 1993); *AI-lttijab al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasab Qaqiyyat al-Majaz fi al-Qur 'an* (Beirut, 1982).

### **Kegelisahan Intelektual**

Nasr Hamid Abu Zayd adalah tipologi inetelektual yang pantang menyerah dan tidak mudah putus asa. Dia terus memperjuangkan apa yang menurut fikirannya benar walaupun harus berhadapan dengan hegemoni yang kuat sehingga dia harus menjalani kehidupan yang menggetirikan. Hujatan, makian dan cacian bahkan menjadi sesuatu yang biasa baginya, hanya karena pemikirannya yang sering kali berseberangan dengan pemikiran kebanyakan orang. Termasuk hujatan yang paling keras adalah dalam suatu peristiwa yang dikenal dengan "*Qadiyyah Nasr Hamid Abu Zayd*" dimana dia diadili dan dinyatakan kafir dan murtad, sehingga Mahkamah Banding Hukum Keluarga Mesir memutuskan dia harus menceraikan istrinya dan secara tidak manusiawi dia harus keluar dari Mesir (diusir), meninggalkan tanah kelahiran dan keluarganya, hidup di pengasingan, dan yang sangat memilukan menurut pengakuannya adalah dia harus dipisahkan dari mahasiswanya.<sup>4</sup>

Berfikir bebas dan berijtihad merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupannya. Tidak ada yang dapat membelenggu seseorang untuk berfikir. Berfikir bukanlah suatu kejahatan. Yang merupakan kejahatan sesungguhnya adalah keterlibatan pengadilan sebagai lembaga penentu dalam masalah pemikiran yang kemudian memutuskan seseorang murtad

---

<sup>4</sup> Ungkapan kepiluannya ini dapat dilihat di bagian pengantar *Dawair al-Khanf: Qiraab fi Khittab al-Mar'ab*. Yaitu kata-kata *al-Munarah wa al-Mastuliyah*, dimana dia menyatakan bahwa para mahasiswanya merupakan benih dan kekayaannya yang paling berharga( *al-tsarwab al-baqiqab*).

dan kafir yang kemudian berimplikasi kepada pengusiran. Abu Zayd tidak rela jika Al-Qur'an dan Hadis dijadikan senjata bagi satu kelompok untuk melakukan penindasan terhadap yang lain, ia tidak rela jika al-Qur'an dan hadis dijadikan sebagai alat untuk kepuasan bagi segelintir orang. Al-Qur'an sebagai firman Allah semestinya bisa terus berdialog dan merespon situasi, kapan dan dimanapun.

Akal bagi Abu Zayd adalah jalan satu-satunya bagi ilmu yang pada gilirannya merupakan dasar yang kokoh bagi terbinanya petunjuk (hidayah). Dia menyatakan “saya berfikir maka saya adalah seorang Muslim (*Ana ufak-kiru fa ana Muslim*)”.<sup>5</sup> Karena penting dan mendasarnya peran akal di dalam membina iman dan hidayah sangat terkait dengan ijtihad. Islam membolehkan ijtihad walaupun kemudian ternyata keliru dan tetap memberikan pahala atasnya.

Oleh sebab itu, Nasr Hamid Abu Zayd sangat antusias untuk menyumbangkan pemikirannya untuk ikut berjihad jika dia menemukan ada pemikiran yang ‘merugikan’ atau bahkan menindas orang atau kelompok lain, termasuk dalam masalah ketertindasan kaum perempuan yang banyak dilakukan oleh penafsir laki-laki sehingga memunculkan pola relasi yang pincang sehingga ada yang merasa lebih tinggi, lebih terhormat, dan lebih berkuasa.

Salah satu fatwa yang menggelisahkan dan membuat geram Abu Zayd adalah fatwa yang dikeluarkan Ketua Lembaga dan Kajian Fatwa, Syekh Abd. Aziz bin Baz di Saudi Arabia tentang perempuan bekerja di luar rumah atau bekerja di sektor publik dengan judul yang sangat melecehkan ‘*amal al-mar'ah min a'zham wasail al-zina* (Bekerjanya Perempuan adalah Jalan Utama Menuju Zina).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawair al-Khanf Qiraat fi Khatib al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby, 2000) cet II, dalam kata pengantar, 6.

<sup>6</sup> Fatwa ini dikutip Abu Zayd dari majalah Ruz al-Yusuf, 15 Juli 1996 halaman 25 (edisi 3663, tahun 73) isi fatwa ini antara lain menyatakan “mengeluarkan perempuan dari rumah yang menjadi kerajaan dan titik tolaknya yang vital dalam kehidupan ini merupakan usaha untuk mengeluarkannya dari apa yang dituntut oleh fitrah dan jati diri yang diciptakan Allah untuknya. Maka mengajak perempuan untuk masuk ke dalam lapangan-lapangan yang dikhususkan bagi laki-laki merupakan hal yang berbahaya bagi masyarakat Islam, dan pengaruh terbesarnya adalah percampuran (*ikhtilath*) antara laki-laki dan perempuan yang dianggap sebagai jalan utama terjerumusnya mereka ke dalam perbuatan zina yang menghancurkan masyarakat beserta nilai-nilai dan norma-normanya.” Lihat juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawair*, 195.

Dalam bukunya Abu Zayd juga mengemukakan kegelisahannya tentang proyek yang diajukan kepada Majelis Syura pada tanggal 17 Januari 1993 terlontar pernyataan yang menyulut perdebatan panjang tentang hak bekerja bagi perempuan. Dinyatakan bahwa meningkatnya prosentase pengangguran pemuda lulusan perguruan tinggi salah satu penyebabnya adalah banyaknya sarjana perempuan yang secara tajam menyaingi laki-laki dalam mendapatkan pekerjaan. Perdebatan tersebut termuat dalam surat kabar *al-Abram* tanggal 18 Januari 1993 dimana hampir semua laki-laki dengan berbagai alasan berpendapat bahwa perempuan kembali ke dalam rumahnya untuk mengurus keluarganya.

Banyak hal yang mendasari pemikiran Abu Zayd ini antara lain juga banyaknya wacana dalam seminar-seminar tentang perempuan dan hak asasi manusia dimana para penyaji menyatakan bahwa perempuan dalam Islam sebenarnya sudah dimuliakan dan dijunjung tinggi haknya antara lain seperti yang dikemukakan Muhammad Imarah dalam seminar di kantor pusat Hizb al-Amal al-Misri di Tanta 7 Januari 1993.<sup>7</sup>

Dalam wacana ini juga Imarah mempunyai tendensi yang berlebihan memuji kedudukan perempuan dalam Islam dan tendensi yang berlebihan juga ketika menghina kedudukan perempuan di Eropa kontemporer. Wacana ini menyingkap jati dirinya ketika menegaskan bahwa ketaatan kepada laki-laki adalah kewajiban terpenting perempuan. Abu Zayd menyatakan “begitulah tuntutan ketaatan perempuan kepada laki-laki menjadi objek dakwah Islam dalam hal-hal yang berhubungan dengan hak-hak kaum perempuan. Kaum perempuan menjadi objek dakwah secara umum di tengah masyarakat yang terluka kekelakiannya, sehingga laki-laki yang terluka itu melampiaskan kekuatannya kepada perempuan”.<sup>8</sup>

Satu masalah lagi yang juga mengusik pikirannya adalah keluarnya hukum dari pengadilan keluarga yang mewajibkan seorang profesor perempuan spesialis dalam penelitian atom untuk menyerah kepada keinginan sua-

---

<sup>7</sup> Muhammad Imarah menyatakan “perempuan muslimah telah mengambil seluruh haknya sejak lebih dari empat belas abad yang lalu. Islam sudah memberikan kebebasan untuk memiliki dan membelanjakan kekayaan yang dimilikinya, bahkan perempuan sudah berkuasa di pasar-pasar. Dalam bidang agama ada perempuan yang jadi mufti, yakni yang dipercaya dalam bidang agama. Dan perempuan muslimah kadang keluar untuk berjihad dan mengobati tentara yang terluka”

<sup>8</sup> Abu Zayd, *Dawair*, 44.



minya agar bisa memberikan anak, walau harus mengorbankan karier penelitiannya dan tugas mengajarnya.

### **Tafsir Kesetaraan Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Buku *Dawair Al-Khauf, Qiraat Fi Khitab Al-Mar'ah***

Untuk melihat bagaimana metode pembacaan Nasr Hamid Abu Zayd disini penulis akan memaparkan terlebih dahulu gambaran sekilas tentang isi dari buku *Dawair al-Khauf, Qiraat fi Khitab al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan, Pembacaan atas Wacana Perempuan) yang merupakan rujukan utama dalam tema diskusi kali ini.

Berdasarkan pernyataan dari Abu Zayd buku *Dawair al-Khauf* ini awalnya berasal dari buku yang berjudul *al-Mar'ah fi Khitab al-Azimah* (Perempuan dalam Wacana Kritis), yang gagal disebar karena beberapa sebab. Judul buku *Dawair al-Khauf* berdasarkan pengakuan dari Abu Zayd juga adalah atas usulan dari sahabatnya Hasan Yagi, seorang direktur penerbitan di pusat kebudayaan Arab. Judul ini mengungkapkan bahwa laki-laki di dalam masyarakat tradisional takut kepada perempuan, barangkali karena rasa toleransi dan kesabaran yang dimiliki perempuan lebih besar dari laki-laki, dan juga perempuanlah sebenarnya yang dapat disebut sebagai “pembuat kehidupan”. Hal ini didukung oleh eksperimen “kloning” yang memungkinkan proses produksi kehidupan tanpa laki-laki.

Penindasan terhadap perempuan tidak lebih sebagai refleksi ketakutan laki-laki, yang kemudian berupaya bukan hanya menakut-nakuti perempuan tapi juga menjauhkan dan meminggirkannya. Di sini kemudian agama dipergunakan sebagai alat ideologis untuk menegakkan dominasi laki-laki.

Buku ini terdiri dari Prolog dan dua bagian secara umum, yaitu:

1. **Prolog.** Dalam prolog ini Abu Zayd mengkritik tafsir Imam at-Thabari yang menurutnya dipenuhi dengan riwayat-riwayat yang dapat diklasifikasikan dalam kategori mitologi (*asatir*) atau lebih tepatnya “kepercayaan legenda rakyat”. Penafsiran tentang kisah-kisah itu kemudian lebih dikenal dengan istilah tafsir *Israiliyyat*. Mitologi memang seringkali dikaitkan dengan dongeng-dongeng yang tidak diterima rasio (*irrational*), apalagi yang diperoleh dari orang-orang Arab terdahulu yang kurang menggunakan analisis falsafi secara mendalam. Senada dengan Abu Zayd, Muhammad Arkoun juga menyatakan *stereotip* jelek selalu

menimpa pada dongeng-dongeng penuh mitos karena tidak memiliki landasan nyata. Namun kemudian pemahaman atas mitos mengalami perubahan sehingga dianggap sebagai ungkapan simbolis atas realitas asli dan universal.<sup>9</sup>

Salah satu kisah tersebut yang kemudian menjadikan perempuan sebagai biang kerok dari suatu kesalahan besar yang dilakukan oleh Nabi Adam. Kisah yang dinukil oleh at-Thabari dari seorang Yahudi (yang kemudian masuk Islam) yang bernama Wahhab ibn Munabbih. Kisah ini terkesan sekali bersifat interpretatif dan justifikatif. Kisah keluarnya Adam dan Hawa dari surga disajikan untuk menjustifikasi dua fenomena alamiah yaitu fenomena menstruasi dan rasa sakit yang menyertai kehamilan dan kelahiran. Fenomena ini kemudian dijadikan sebagai alat untuk merendahkan perempuan karena kemudian dihubungkan dengan nalar dan agama. Kemudian dalam tafsir itu juga disebutkan adanya persekutuan antara Hawa dengan ular.<sup>10</sup>

Kisah ini juga bagian dari kegalauan intelektual dari Nasr Hamid Abu Zayd, sehingga dia menyatakan tanpa mengurangi rasa hormatnya terhadap penafsir, namun jangan sampai kekaguman kita terhadap warisan tradisi menghilangkan daya nalar kita sehingga kemudian terjadi pengkultusan dan menjustifikasi hal-hal yang irrasional sebagai hal yang rasional.

2. **Bagian pertama**, dengan judul *al-Mar'ah fi Khitab al-Azimah* (Perempuan dalam Wacana Krisis) terdiri dari tiga bab yaitu:

Bab I dengan tema Antropologisasi Bahasa dan Eksistensi yang terluka. Dalam bab ini Abu Zayd menjelaskan bahwa tumbuhnya tafsir yang bias gender disebabkan oleh asal-usul kebahasaan. Dilihat dari asal usulnya struktur bahasa turut memberikan kontribusi yang tidak sedikit dalam mempersepsikan perempuan pada posisi yang kurang tepat.

Dapat dilihat bahwa bahasa Arab menerapkan semacam *sektarianisme-rasialistik*, tidak hanya terhadap orang non Arab saja, tetapi juga terhadap perempuan dari jenisnya sendiri. Hal ini berimplikasi pada perlakuan terhadap perempuan yang dianggap “orang lain” dan mino-

---

<sup>9</sup> Lihat Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 57-58.

<sup>10</sup> Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dari al-Fikri, 1984), 335.

ritas sehingga kepentingannya bisa ditekan dan mereka masuk dalam perangkat “proteksi” atau dominasi laki-laki.<sup>11</sup>

Bab II dengan tema Wacana Pencerahan (*Nabdah*) dan Wacana Sektarian. Dalam bab ini Abu Zayd banyak bercerita tentang masalah *sektarianisme* (keterbelahan individu) dan bagaimana wacana *nabdah* melawan keterbelahan ini. *Nabdah* wacana perempuan sebenarnya sudah dimulai dari pendapat Rifaat at-Tahtawi tentang perempuan di Paris dimana dia mengekspresikan kekagumannya tentang keterbukaan, keberanian, vitalitas dan ketangkasan mereka. *Nabdah* (pencerahan) tentu saja membawa kepada implikasi positif dan negatif. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Qasim Amin<sup>12</sup> untuk menghadapi kemajuan dan pembaharuan bukan dengan memutar kembali arah jarum jam, yang menjadi tugas penting kita adalah melindungi kemajuan itu sendiri dan mencegah semua aspek negatif yang ditimbulkannya.

Wacana *nabdah* sesuai dengan hukum perilaku manusia maka akan membawa kepada implikasi sebagai berikut: *Pertama*, tujuan utama dari sebuah pencerahan adalah kemaslahatan, *Kedua*, fakta bahwa yang kalah akan meniru yang mengalahkan. *Ketiga*, dan ini yang paling penting perubahan terkadang juga membawa kepada kerusakan, tetapi kerusakan itu tidak menjadikan kita menolak atau melawan perubahan. Memperbaiki dan menghadapi (bukannya mencegah atau menolak) kerusakan merupakan solusi ketimbang menghentikan perubahan yang membawa kepada kemaslahatan manusia secara luas.

Salah satu tesis penting wacana *nabdah* sebagaimana juga sudah diungkapkan Muhammad Abduh adalah agama kebebasan, peradaban dan kemajuan. Qasim Amin juga menyatakan bahwa jauhnya nilai-nilai Islam karena keterbelakangan dan kebodohan.<sup>13</sup>

Dalam masalah perempuan wacana *nabdah* ini berusaha untuk menyatukan manusia – laki-laki maupun perempuan- ke dalam satu kesatuan yang saling berhubungan dan bekerjasama. Tujuan yang menggerakkan wacana *nabdah* adalah prinsip “*utilitarian*” yang berusaha mem-

---

<sup>11</sup> Abu Zayd, *Damair*, 30-31.

<sup>12</sup> Qasim Amin, *Tabrir al-Mar'ah* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), 31.

<sup>13</sup> *Ibid*, 27.

berdayakan tenaga kerja produktif di dalam masyarakat dengan keikutsertaan perempuan.<sup>14</sup>

Dalam bab ini juga Abu Zayd menyatakan jika wacana Qasim Amin tentang perempuan berhenti pada pembebasan Islam dari tuduhan melakukan kejahatan terhadap perempuan, Tahir Haddad telah melampaui logika pembebasan itu menuju penawaran pemahaman semi historis atas teks-teks keagamaan yang spesifik mengenai masalah perempuan. Wacana Tahir Haddad tentang perempuan (tiga puluh tahun setelah Qasim Amin) mampu melampaui “*counter interpretasi*” atau pembacaan lain atas Islam dan teks-teksnya. Haddad mengajukan konsep “relativitas” dan “historitas” dalam interpretasinya atas ketentuan-ketentuan Islam tentang perempuan. Haddad juga tidak berhenti hanya pada tujuan-tujuan (*maqasid*) sebagaimana yang juga sudah dirumuskan para fuqaha’, tapi menuju konsep yang lebih mendalam dimana “keadilan” yang menjadi tujuan.

Bab III dengan tema Realitas Sosial, Dimensi yang Hilang dalam Wacana Keagamaan. Dalam bab ini Abu Zayd mengungkapkan tentang bagaimana sikap menghadapi wacana perubahan dan krisis yang terjadi. Dalam hal ini dalam wacana Arab kontemporer dalam memberikan solusi terpusat kepada *turats* (tradisi) atau Islam. Kaum salafi berpandangan bahwa Islam adalah solusi, para intelektual berpendapat memutuskan diri dari *turats* adalah solusi sedangkan kelompok pembaharu berpendapat bahwa pembaharuan *turats* adalah solusi.

**3. Bagian Kedua.** Bagian kedua ini sebenarnya adalah inti pemikiran dari Nasr Hamid Abu Zayd.

Bagian kedua ini juga dimulai dengan pendahuluan yang menjelaskan tentang bagaimana keterkaitan antara idealitas dan realitas. Perbedaan antara realitas dan idealitas ini ada pada setiap kebudayaan dan peradaban, bahkan dalam dokumen tentang Hak Asasi Manusia saat ini. Pengelompokan berdasarkan ras, gender dan budaya menyebabkan kelemahan yang nyata atas hak asasi manusia dalam setiap masyarakat.

Pada bagian kedua ini terdiri dari 4 bab. Bab I yang berjudul

---

<sup>14</sup> Lihat Faraj Ibn Ramadan, *Qadiyyaatul Mar’ab fi Fikri an-Nabdab*, cet. 1 (Tunisia: dar Muhammad Ali al-Hamami, 1988), 15.

Kaum Muslimin dan Wacana Ilahi: Hak-Hak Asasi Manusia antara Idealitas dan Realitas. Dalam bab ini Abu Zayd tidak berbicara khusus tentang perempuan, tapi lebih banyak berbicara tentang Hak Asasi secara umum. Yaitu bagaimana manusia dalam ilmu kalam, filosofi dari kisah yang ditulis oleh Ibn Thufail tentang “Hayy ibn Yaqzhan”, manusia dalam fiqh, manusia dalam wacana Islam politik,

Bab II berjudul Hak-Hak Perempuan dalam Islam. Ini adalah inti pemikiran dari Nasr tentang perempuan yang akan penulis uraikan dalam sub tersendiri. Bab III dengan judul Islam, Demokrasi dan Perempuan: Lingkaran Ketakutan Menurut Fatima Mernissi. Dan Bab IV berjudul Perempuan dan Hukum Keluarga: Contoh wacana Legislasi di Tunisia.

### **Metode Pembacaan Nasr Hamid Abu Zayd Tentang Gender**

Sebelum melakukan kajiannya, terlebih dahulu Nasr Hamid Abu Zayd menggunakan beberapa tahapan (metode): *Pertama*, membaca apa yang telah ditulis oleh ulama-ulama terdahulu; *Kedua*, membicarakan pendapat-pendapat mereka dilihat dari kacamata kontemporer. Langkah pertama dilakukan agar mampu memahami dan menguasai pemikiran-pemikiran ulama terdahulu secara utuh dan mendalam. Selanjutnya dilakukan analisis dan kritik terhadap pemikiran mereka berdasarkan pendekatan kontemporer.

Kajian yang dilakukan Nasr Hamid berangkat dari sejumlah fakta di seputar teks al-Qur’an. Menurutnya, teks itu dibentuk oleh peradaban Arab pada satu sisi, dan pada sisi lain berangkat dari konsep-konsep yang diajukan teks itu sendiri mengenai dirinya. Ia berpandangan bahwa teks pada dasarnya merupakan produk budaya. Maksudnya, teks terbentuk dalam realitas dan budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun.<sup>15</sup>

Menurutnya, ketika Allah swt mewahyukan al-Qur’an kepada Rasulullah saw. Allah swt memilih sistem bahasa tertentu sesuai dengan penerima pertamanya. Pemilihan bahasa ini tidak berangkat dari ruang kosong. Sebab bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia. Atas dasar ini, ia berkeyakinan bahwa tidaklah mungkin berbicara tentang bahasa terpisah dari budaya dan realitas. Oleh karena

---

<sup>15</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nash, al-Saltbah, al-Haqiqah: al-Fikr al-Diny bayn Iradah al-Ma’rifah wa Iradah al-Haymana*, cet. 1 (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1995), 149.

itu, baginya, tidak mungkin berbicara tentang teks terpisah dari budaya dan realitas selama teks berada di dalam kerangka budaya sistem bahasa.

Berdasarkan asumsi-asumsi tersebut, maka ia memilih menggunakan metode analisis bahasa (analisis teks) dalam mengkaji al-Qur'an. Menurutnya, metode analisis bahasa merupakan satu-satunya metode humaniora yang mungkin dapat digunakan untuk memahami *risalah* (pesan), dan ini sekaligus berarti memahami Islam. Hal ini tentu saja sejalan dengan watak materi (objek material) dan sejalan dengan objek teks itu sendiri.<sup>16</sup>

Selanjutnya dalam memahami teks-teks yang berhubungan dengan gender Abu Zayd menawarkan metode pembacaan kontekstual (*manhaj al-qira'ah as-siyaqiyah*). Metode ini bukan hal yang sama sekali baru, dalam pengertian metode ini adalah pengembangan dari metode ushul fiqh di satu sisi dan kelanjutan dari kerja keras para pembaharu Islam khususnya Muhammad Abduh dan Syaikh Amin al-Khullî di satu sisi. Jika ulama ushul menekankan pentingnya *asbabunnuzul* untuk memahami suatu makna, maka pembacaan kontekstual melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas yakni keseluruhan konteks sosial historis saat turunnya wahyu, karena melalui konteks itulah para penafsir dapat menentukan misalnya dalam bingkai hukum dan syari'ah, antara otensitas wahyu dengan adat dan kebiasaan keagamaan atau sosial pra Islam.<sup>17</sup>

Jika ulama ushul menyatakan bahwa *asbabunnuzul* bukan bersifat temporal (*waqtîyyah*) dan tidak terbatas sebagai suatu sebab sehingga muncul kaedah "memegang keumuman lafaz bukan kekhususan sebab (*al-ibrâh bi umum al-lafz la bi khusus as-sabab*). Sedangkan pembacaan kontekstual membuat perbedaan antara makna historis yang diperoleh dari suatu konteks pada satu sisi dan signifikansi (*al-maghza*) yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosio historis penafsiran pada sisi yang lain.<sup>18</sup>

Makna dan signifikansi dalam sebuah teks bagi Abu Zayd adalah dua entitas yang tidak dapat dipisahkan, seperti keterikatan sebab dengan akibat. Ketika melakukan aktivitas penafsiran makna adalah asal sedangkan signifikansi adalah tujuan (*al-ghayah*), dan signifikansi itu bukanlah ekspresi hawa

---

<sup>16</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum an-Nash Dirasah fi 'Uhum al-Qur'an*, edisi terj. Oleh Khiron Nahdliyin, *Tekstualitas al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, cet. IV (Yogyakarta: LKIS, 2005), 22.

<sup>17</sup> Abu Zayd, *Damair*, 202.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 203.

nafsu penafsir.

Abu Zayd mengajak bahwa aktivitas interpretasi adalah gerak yang simultan antara memastikan makna dan tujuan, bukan gerak satu di antara keduanya. Jika tidak maka kualitas interpretasi cenderung menghasilkan pemahaman yang tidak produktif (*ghair al-muntijah*), tendensi (*mugbridhal*) dan mudah dirasuki ideologi penafsirnya.<sup>19</sup> Jika ini yang terjadi, maka antara makna awal serta substansi tidak sesuai dengan signifikansi sebab ia telah terkoptasi oleh kepentingan penafsir daripada menangkap makna substansi makna yang kemudian dikontekskan dengan realitas kekinian.

Di samping konteks keseluruhan sosio historis dari masa sebelum turunnya wahyu, menurut Abu Zayd terdapat beberapa level konteks lain yang harus diperhatikan dalam pembacaan kontekstual ini. Antara lain adalah:

1. Konteks keruntutan pewahyuan (*sīyaq tartīb an-nuzūl*), yaitu konteks historis kronologis pewahyuan yang sama sekali berbeda dengan urutan bacaan surat dan ayat dalam al-Qur'an. Al-Quran tidak turun secara langsung, namun mengalami perkembangan dalam konteks penurunan wahyu selama lebih dari dua puluh tahun. Apabila membaca teks al-Qur'an sesuai dengan urutan pewahyuan dapat menyingkap makna dan indikasi-indikasinya, maka pembacaan teks yang sesuai dengan urutan bacaan berusaha menyingkap signifikansi dan efek. Sedangkan pembacaan kontekstual adalah metode yang memperhatikan dua konteks dalam rumusan *holistik konstruktif* yang tidak membedakan antara dua konteks di atas. Disini Abu Zayd ingin memadukan antara dimensi historis dan kronologis dalam proses penafsiran.
2. Konteks naratif (*sīyaq as-sarā*), yaitu konteks yang lebih luas meliputi apa yang dianggap sebagai perintah atau larangan syari'at, yang disampaikan dalam bentuk kisah, gambaran kondisi umat terdahulu, atau bantahan terhadap para penyerang atau orang-orang yang berusaha menghina al-Qur'an dan Rasul.
3. Struktur kebahasaan (*mustawā at-tartīb al-lughawī*), yaitu level/tingkatan yang lebih kompleks menganalisis berdasarkan ilmu nahwu dan ilmu

---

<sup>19</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dīnī*, cet. I (Kairo: Jumhuriyyah Mish al-'Arabiyyah, 1994), 144.

balaghah.<sup>20</sup> Kemudian setelah itu, level analisis gramatikal dan retorik yang tidak hanya terhenti pada batas-batas ilmu balaghah tradisional, tetapi memanfaatkan perangkat “analisis wacana” (*tablîl al-kehîtab*) dan analisis teks” (*tablîl an-nas*). Adapun yang berkaitan dengan teks fundamental yang kedua yaitu sunnah Nabi, harus ada pepaduan antara kritik matan dan kritik sanad dengan memanfaatkan pula segala metode kritik atas teks yang mungkin dan pemantapannya dalam ilmu linguistik dan stilistika kontemporer. Yang lebih penting lagi, keharusan membuka pintu ijtihad untuk memisahkan antara perkataan Rasul dalam konsep sunnah dan perkataan biasa yang boleh diikuti dan ditinggalkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa.

Dari sudut pandang metode di atas Abu Zayd melakukan analisis atas teks-teks yang berkaitan dengan perempuan dan hak-haknya dengan analisis historis kritis. Oleh sebab itu upaya untuk memahami hakikat posisi Islam dalam masalah hak asasi manusia secara umum dan hak asasi perempuan secara khusus, harus dilakukan kajian secara komparatif historis antara hak asasi perempuan pra Islam dan hak-hak baru yang disyariatkan Islam. Di antaranya ada titik seberang yang melaluinyalah yang baru mendapatkan penerimaan epistemologis dalam kesadaran manusia yang menjadi audiens wahyu. Analisis ruang perantara ini disebut dengan proses “pemerolehan kembali makna original” (*Isti'adab al-ma'na al-ashl*), wacana penempatan kembali dalam konteks historis yang telah memisahkannya selama 14 abad sehingga orang-orang beranggapan apapun yang disebutkan al-Qur'an adalah tasyri', walau sebenarnya bukan.

Al-Qur'an diturunkan kepada kaum yang membedakan antara laki-laki dan perempuan sebagai bagian dari kultur dan sistem sosial, maka wajar jika perbedaan itu tercermin dalam al-Qur'an. Adalah kesalahan besar jika semuanya dianggap tasyri' sebagaimana terekspresikan dalam banyak fatwa dan interpretasi. Kesetaraan laki-laki dan perempuan sebagai salah satu tujuan utama dari al-Qur'an terlihat jelas dari dua aspek yaitu; 1) Kesetaraan dalam asal penciptaan (*nafs wabidah*) yang jelas ini berbeda dengan konsep Taurat

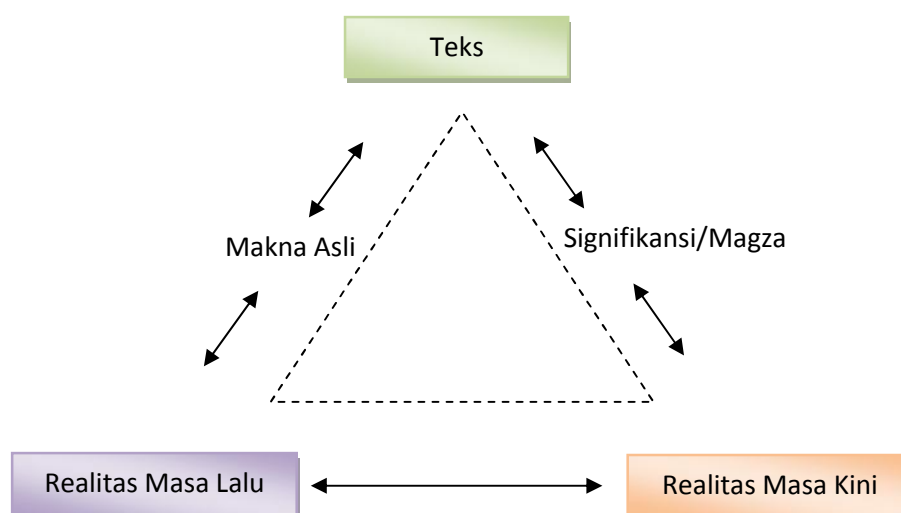
---

<sup>20</sup> Misalnya problematika *fashl, wasl, taqdim, takbîhir, idhmar dan izhar, tîkrur* dan lain-lain. Ini juga yang digunakan oleh Abd al-Qahir al-Jurjani dalam kitab pentingnya *Dalail al-Ijaz* dalam bagian konsep “*an-nazam*” dan kita telah berupaya menganalisis konsep ini dalam sinaran stilistika (*ilmu al-uslub*).



yang menganggap Hawa bagian dari Adam, diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, dan 2) Kesetaraan dalam *taklif* keagamaan serta setara pula dalam hukuman dan pahala.

Jika bisa digambarkan metode pembacaan Nasr Hamid Abu Zayd seperti di bawah ini:



Beberapa masalah yang berkenaan dengan persoalan gender dalam pandangan Nasr Hamid Abu Zayd:

### 1. Masalah *Qawwamah*

Di antara hal yang muncul dari diskriptif al-Qur'an, tetapi dianggap sebagai legislasi (*syari'ah*) adalah masalah kepemimpinan (*qawwamah*) laki-laki atas perempuan yang dipahami sebagai tanggung jawab laki-laki terhadap perempuan dengan segala implikasinya dari kewenangan menghukum yang dilakukan laki-laki untuk mendidik istrinya (QS. An-Nisa': 34). Orang yang mencermati riwayat yang disampaikan as-Suyuti tentang sebab turunnya ayat ini, akan mengetahui masalah perhatian wahyu terhadap kondisi audiensnya yang lalu dipergunakan dalam pengungkapan wahyu. Sebuah riwayat menceritakan ada seorang perempuan yang datang kepada Nabi untuk mengadukan suaminya yang telah memukulnya. Maka Nabi berkata "dia tidak berhak melakukan itu". Dalam riwayat lain dinyatakan Nabi malahan meminta perempuan

tersebut membalas (menggishas). Ini menunjukkan bahwa Nabi menegaskan adanya kesetaraan, namun karena audiensnya tidak mampu memikul kesetaraan itu maka turunlah ayat di atas.<sup>21</sup> Dalam pandangan Abu Zayd ayat *qawwamah* bukanlah suatu tasyri' karena ia hanya merupakan deskripsi atas suatu kondisi, sedangkan adanya kelebihan laki-laki dalam ayat tersebut bukanlah merupakan ketetapan Ilahi karena ia hanya merupakan persaksian atas realitas yang dapat diubah demi mewujudkan kesetaraan yang fundamental. Kalaupun diskripsi tersebut dianggap sebagai diskripsi tasyri', arti *qawwamah* juga bukan merupakan kekuasaan mutlak yang buta, dalam artian mengontrol dan memonopoli dengan kewenangan laki-laki untuk mengambil keputusan dan mewajibkan ketundukan mutlak kepada istri. Makna kata *qawwamah* adalah tanggung jawab ekonomi dan sosial.<sup>22</sup>

## 2. Pernikahan dan Talak

Masalah yang dibahas disini adalah masalah poligami dan hak talak suami. Untuk menjelaskan persoalan ini Abu Zayd terlebih dahulu menjelaskan pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh terkait dengan poligami dan hak talak suami.<sup>23</sup> Yang kemudian menarik bagi Abu Zayd adalah perkembangan pemikiran poligami dewasa ini yang juga dilontarkan oleh Profesor Muhammad at-Talibi yang bertitik tolak dari pandangan bahwa "poligami" adalah perbuatan asing namun mana yang lebih baik memperbaiki hal-hal yang asing dengan cara memperbolehkan zina atau pembolehkan poligami. Alasan yang diajukan kemudian adalah bahwa laki-laki memiliki libido seks yang lebih dari perempuan. Lontaran problematika ini menurut Abu Zayd lebih merupakan justifikasi ketimbang penafsiran. Lontaran ini mempersempit eksistensi

---

<sup>21</sup> Jalaluddi al-Suyuti, *Asbab an-Nuzul*, pada pinggiran *Tafsir Jalalain* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 117.

<sup>22</sup> Abu Zayd, *Dawair*, 214

<sup>23</sup> Muhammad Abduh menyatakan bahwa hampir semua kitab fiqh mendefinisikan pernikahan sebagai kontrak yang dengannya laki-laki memiliki kemaluan istri. Semua kitab fiqh tidak menunjukkan kewajiban moral dalam pernikahan, berbeda sekali dengan apa yang terungkap dalam surat ar-Rum: 21. Demikian juga dengan poligami bukanlah syari'at Islam. Poligami adalah tradisi yang sudah lama berlaku jauh sebelum munculnya Islam. Tidak ada ayat al-Qur'an yang mendorong poligami, melainkan mengecamnya. Abduh juga menuntut persamaan hak cerai antara perempuan dan laki-laki. Dan tidak akan terjadi talak tanpa putusan pengadilan.

manusia dalam kerangka entitas biologis semata. Pendapat yang menyatakan bahwa libido laki-laki lebih tinggi dari perempuan karena perempuan disibukkan dengan aktivitas reproduksi adalah pendapat yang tidak didukung oleh bukti ilmiah. Jangan jadikan kondisi-kondisi hina sebagai justifikasi untuk merendahkan perempuan. Ini akan menjadikan problem hanya problem biologis semata yaitu problem pria dan wanita, sementara problem sebenarnya adalah problem laki-laki dan perempuan sebuah problem yang berdimensi kultural, sosiologis dan historis.<sup>24</sup>

### 3. Pewarisan

Yang patut dicatat kata Abu Zayd konsep al-Qur'an tentang keadilan distribusi harta dan kekayaan adalah jangan sampai harta itu "berputar di kalangan orang-orang kaya". Di dalam kerangka umum inilah analisis tentang makna mawaris dalam al-Qur'an menjadi niscaya, kemudian setelah itu bergeser dari makna kontekstual historis kepada signifikansi. Sekali lagi disini Abu Zayd juga mengungkapkan asbabun nuzul ayat-ayat waris dengan mengutip pemaparan dari as-Suyuti.<sup>25</sup> Setelah melakukan analisis terhadap ayat waris dari sisi makna dan signifikansi dalam pandangan Abu Zayd konteks ayat menjelaskan bahwa sasaran al-Qur'an sebenarnya adalah justru memberikan batasan atas bagian anak laki-laki. Maka disini ada batasan maksimal (*hadd aqsa*) bagi anak laki-laki yang selama ini sudah mendapatkan semua harta untuk tidak mendapat lebih dari dua bagian anak perempuan. Sedangkan bagi perempuan ayat itu adalah batasan minimal (*hadd adna*) yang selama ini tidak mendapat bagian sekurangnya mendapat bagian seperdua dari bagian anak laki-laki. Ini akan lebih sesuai dengan tujuan universal dari hukum Islam untuk mewujudkan persamaan. Ijtihad yang bertentangan dengan tujuan universal atau interpretasi yang berhenti pada horizon masa, kesejarahan wahyu akan terperangkap dalam kekeliruan epistemo-

---

<sup>24</sup> Abu Zayd, *Dawa'ir*, 227-228.

<sup>25</sup> As-Suyuti menyatakan sebelum Islam harta warisan tidak ada hak bagi perempuan, orang-orang lemah, dan anak kecil. Warisan pada masa itu semua hanya menjadi hak laki-laki yang mampu berperang. Malahan perempuan yang ditinggal mati suaminya saat itu dapat menjadi harta warisan. Ketika ayat waris turun tidak mudah untuk menerapkannya saat itu, logika mereka dalam soal memberikan warisan tercermin dalam kata-kata mereka "kita tidak memberikan warisan kepada orang-orang yang tidak bisa menunggang kuda, tidak kepayahan, dan tidak melukai musuh." Lihat, Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad al-Wahidi an-Naysaburi, *Asbab an-Nuzul*, cet II (Kairo: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, tt), 82-84.

logis. Penyamaan ini juga meliputi seluruh bidang yang dapat dipahami secara simplitis yang bertitik tolak dari nilai perempuan “setengah” laki-laki, seperti masalah persaksian dan perempuan berkarir dalam posisi-posisi yang dapat dikuasainya melalui proses belajar, seperti menjadi hakim. Ayat al-Qur’an mengenai persaksian perempuan merupakan bentuk pendeskripsian atas kondisi saat itu, bukan tasyri’ abadi. Saat ini ketika perempuan telah mulai bekerjasama dalam segala bidang kehidupan, dan skillnya telah setara dengan skill laki-laki, dalam berbagai bidang malahan mengunggulinya, maka pendapat yang menyatakan saksi perempuan bernilai setengah menjadi tidak berarti.<sup>26</sup>

#### 4. Hijab dan aurat

Problem dalam masalah hijab dewasa ini dalam pandangan Abu Zayd ada dua, *pertama*, berkembangnya aliran-aliran politik yang menggunakan simbol-simbol Islam khususnya pakaian. *Kedua*, keputusan salah satu pengadilan di Perancis yang melarang perempuan muslim berhijab.<sup>27</sup> Terlepas dari perbedaan tafsiran tentang aurat dalam surat an-Nur Abu Zayd menyatakan konsep aurat bukanlah konsep yang terpisah dari struktur kebudayaan di dalam konteks sosio historisnya. Ia bukan konsep yang universal, statis dan permanen dalam kesadaran kolektif manusia sebagaimana diduga oleh sementara orang.<sup>28</sup>

### Kesimpulan

Tafsir arus utama (*mainstream*) yang masih dipercayai oleh mayoritas masyarakat muslim hingga saat ini tetap meletakkan laki-laki sebagai pusat dari kehidupan domestik maupun publik. Ini menunjukkan sekali lagi bahwa dalam pandangan para penafsir konservatif ide ketidaksetaraan dalam al-Qur’an sebagai bagian dari pandangan Islam. Cara pandang seperti ini jelas berlawanan dengan pengakuan dan kesepakatan kaum muslimin atas prinsip universalitas Islam kesetaraan dan keadilan universal.

Demikianlah, maka persoalan diskriminasi gender dan kekerasan terhadap perempuan berujung pada problema metodologi penafsiran terhadap teks-teks agama dan kemandegan kaum muslimin untuk melakukan analisis

---

<sup>26</sup> Abu Zayd, *Damair*, 233.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 236.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 237.

secara kritis terhadap teks-teks tersebut dalam suasana dan sejarah yang berubah.

Pengamatan secara cerdas terhadap pernyataan al-Quran yang mengkritik secara tajam kebudayaan Arab yang diskriminatif dan misoginis terhadap perempuan seharusnya menjadi dasar metodologi penafsiran. Teks-teks suci perlu dipahami sebagai upaya transformasi kultural menuju arah pembebasan manusia dari tradisi-tradisi tiranik, yang menindas. Kita seringkali terjebak pada pemikiran yang salah, ketika kita menempatkan pikiran yang relatif, kontekstual dan profan sebagai pikiran yang absolut, abadi dan sakral.

Inilah yang coba dilakukan oleh seorang pejuang persamaan dan kesetaraan Nasr Hamid Abu Zayd dengan menawarkan model pembacaan lain terhadap teks-teks keagamaan khususnya dalam hal yang berkaitan dengan penafsiran terhadap ayat-ayat gender.

### Daftar Pustaka

- Abu Zayd, Nasr Hamid, *al-Nash, al-Salṭah, al-Haqiqah: al-Fikr al-Diny bayn Iradah al-Ma'rifah wa Iradah al-Haymana* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby, 1995).
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Dawair al-Khamf Qiraat fi Khatib al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby, cet. II, 2000).
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Maḥmū an-Nash Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, edisi terj. Oleh Khiron Nahdliyin, *Tekstualitas al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKIS, cet. IV, 2005).
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqd al-Khatib al-Diny* (Kairo: Jumhuriyyah Mish al-'Arabiyyah, cet. I, 1994).
- al-Suyuti, Jalaluddi, *Asbab an-Nuzul*, pada pinggiran *Tafsir Jalalain* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.).
- al-Thabari, Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikri, 1984).
- Amin, Qasim, *Tabrir al-Mar'ah* (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993).
- an-Naysaburi, Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab an-Nuzul*

(Kairo: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, tt.).

Arief, Syamsuddin, *Kisab Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd, Pengusung Tafsir Hermeneutika* dalam [http: // indrayogi, multiply. Com/reviews/item/89](http://indrayogi.multiply.com/reviews/item/89), 14 Agustus 2010.

Arkoun, Muhammad, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).

Ibn Ramadan, Faraj, *Qadiyyaatul Mar'ab fi Fikeri an-Nahdab* (Tunisia: dar Muhammad Ali al-Hamami, cet. 1, 1988).

Ichwan, Muhammad Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran, Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003).

Mustaqim, Abdul dan Syamsuddin, Sahron (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).