

QIRĀ'AH SIYĀQĪYAH NAŞR ḤĀMID ABŪ ZAYD TENTANG HAK-HAK WANITA DALAM AL-QUR'AN

Mutamakkin Billa

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya
m.billa@gmail.com

Abstract: Starting from the problems that faced by an Egyptian female experts in field of nuclear reactors as well as a lecture at an university who divorced her husband because she refused her husband's request for pregnancy/childbirth specially the question of divorce judgment "suddenly" assigned by religious judge based on "capping" women role only in domestic region of the family or motherhood (*al-ummah*). Abū Zayd then analyze the concept of women's right in the Koran including its relationship with the polygamy case. At the end of the discussion paper, the authors citing the opinion of Abū Zayd that regard bad argument of supporting of polygamy parties who base themselves on interpretations and interpretations of *fiqh* and argued on the basis of the conditions of contemporary morality. That polygamy is the best way, in the sense of it's smaller dangers than the adultery especially when it is figured on the social-moral in the west.

Keywords: Women's rights, *qirā'ah siyāqīyah*, polygamy.

Pendahuluan

Bermula dari persoalan yang dihadapi seorang wanita Mesir pakar bidang reaktor nuklir sekaligus pengajar perguruan tinggi yang dicerai suaminya sebab menolak permintaan sang suami untuk hamil dan melahirkan. Sang Istri menolak dan bersikukuh untuk tidak hamil dan melahirkan atas dasar kekhawatirannya akan nuklir dan zat-zat kimia lainnya yang dapat membahayakan janin, sebagai konsekuensi konsentrasi penelitiannya di bidang tersebut. Meski demikian, persoalan keputusan cerai yang tiba-tiba ini ditetapkan hakim agama berdasarkan "pembatasan" peran wanita hanya di wilayah domestik keluarga atau

peran keibuan (*al-umumah*).¹ Bagi hakim pembatasan peran tersebut merupakan konsepsi Islam tentang pernikahan yang wajib ditaati istri, sehingga sikap keberatan atau bahkan penolakan dengan alasan apapun ditetapkan sebagai “pengabaian” ketentuan agama yang pada gilirannya mengantarkan kedua belah pihak pada perceraian.

Persoalan di atas tentu menggelisahkan Naṣr Ḥâmid,² sebab persoalan tersebut sebenarnya bukan hanya persoalan kepatuhan, terima atau tidak terima. Seharusnya sang hakim terlebih dahulu memberikan pilihan, baik pada suami atau istri antara meneruskan pernikahan atau mengakhirinya dengan cerai dan bukan dengan serta merta menjatuhkan talak, sebab pernikahan bagi Naṣr Ḥâmid bukanlah semata-mata akad kepatuhan istri kepada suami. Tampak jelas pada fenomena ini bahwa sang hakim sedikit pun tidak mempertimbangkan peran seorang pengajar bidang penelitian dan pengembangan sains, yang bagi Naṣr Ḥâmid lebih bernilai dan lebih penting dari sekedar menyibukkan diri dengan urusan keluarga dan melahirkan. Jelas terlihat bahwa hakim sebenarnya tidak merepresentasikan konsepsi Islam tentang pernikahan, kecuali beberapa pendapat para ulama fikih yang terus memproduksi dan mereproduksi pemikirannya dalam konteks sosial tertentu sepanjang sejarah, yang bahkan ditengarai Naṣr Ḥâmid telah sengaja menyelipkan KDRT dalam pemahaman hukum Islam. Lebih menggelisahkan lagi, hakim seakan sama sekali tidak peduli dengan keterbelakangan dunia Islam saat ini - Mesir khususnya - dibidang ilmu pengetahuan dan teknologi, meski problematika keterbelakangan telah disadari masyarakat Muslim dunia dan telah pula menjadi proyek bersama kebangkitan Islam.³

Fenomena ini sekaligus merupakan kecenderungan umum keberagamaan Muslim kontemporer di Mesir, khususnya di bidang hukum keluarga (*al-aḥwâl al-shakhsîyah*) yang tercakup di dalamnya hak-hak wanita dalam keluarga dan masyarakat, masih berada dalam

¹Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khanf: Qirâ'ah 'ala Khibât al-Mar'ab* (Beirut: Dâr al-Bayḍâ', 2004), 183.

²Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: El Saq Press, 2003), 5. Bandingkan dengan E. Sumaryono, *Hermenautika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 24. Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Nasr dan Qardhawi* (Jakarta: Mizan Publika, 2003), 348.

³Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khanf*, 184.

kungkungan pemahaman “apa adanya” tentang syariat, tanpa upaya reinterpretasi-rekontekstualisasi oleh pihak-pihak penyedia layanan keadilan (*al-qadha*). Persoalan-persoalan terkait hukum publik khususnya hukum keluarga, masih saja tunduk pada “penafsiran bersahaja” para hakim, yang bagi Naşr Hâmid masih jauh dari kemestian pergeseran sosial, budaya, dan perpolitikan secara umum. Artikel ini berusaha mendeskripsikan tawaran metodologi penafsiran Naşr Hâmid Abû Zayd mengenai peran dan hak-hak wanita dalam Islam sekaligus pemikirannya mengenai persoalan-persoalan terkait sebagaimana yang ia tulis dalam artikelnya yang berjudul “Huqûq al-Mar’ah Fî al-Islâm: Dirâsah fî Târîkh al-Nuşûs” dalam karyanya *Dawâ’ir al-Khanf: Qirâ’ab fî Khibât al-Mar’ab*.

Biografi Naşr Hâmid Abû Zayd

Naşr Hâmid Abû Zayd lahir di desa Ṭanṭâ, propinsi al-Gharbîyah Mesir pada 10 Juli 1943. Orang tuanya memberi nama Naşr dengan harapan agar dia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II. Pada tahun 1952 Mesir dilanda krisis kepemimpinan yang melahirkan Revolusi Juli pada tanggal 26 Juli 1952, sekaligus peralihan status dari kerajaan menjadi republik dari tangan Raja Fâruq ke tangan Jamâl ‘Abd Naşr. Situasi Perang Dunia II, Revolusi Juli, dan kehidupan keluarganya telah membentuk kepribadiannya menjadi seorang sosok yang kritis, penuh tantangan, dan bertanggung jawab. Pada usia 14 tahun setelah ayahnya wafat pada Oktober 1957 dia menjadi tumpuan harapan orang tuanya untuk mampu menjaga seluruh keluarganya.

Pendidikannya dimulai sebagai peserta pengajian al-Qur’an, seperti layaknya anak-anak seusianya di Mesir pada saat itu. Dari sinilah, dia mengenal menulis, membaca, dan mengaji. Pada usia delapan tahun, dia telah menghafal al-Qur’an. Pada tahun 1951, ayahnya menyekolahkan Naşr Hâmid di Madrasah Ibtidâiyah Negeri di kampungnya. Pada tahun 1957, beberapa bulan sebelum ayahnya meninggal, dia telah tamat di Madrasah tersebut. Keinginannya untuk melanjutkan ke madrasah menengah umum dengan harapan bisa meneruskan ke jenjang perguruan tinggi terhambat oleh keinginan ayahnya yang menghendaki dia melanjutkan ke sekolah menengah kejuruan teknologi agar dia bisa mendapatkan pekerjaan dalam waktu singkat. Pada tahun 1960, dia telah

meraih gelar diploma teknik, dan pada tahun 1961 dia mulai bekerja sebagai teknisi di dinas perhubungan. Keinginannya untuk melanjutkan ke sekolah menengah umum masih menggebu hingga akhirnya lulus ujian akhir persamaan.⁴

Pada tahun 1968, dia kemudian melanjutkan studi ke Fakultas Adab, Jurusan Bahasa Arab Universitas Kairo. Pada tahun 1972 dia menyelesaikan gelar BA pada konsentrasi Arabic Studies serta lulus dengan predikat *cumlaude* sehingga dia diangkat sebagai dosen tidak tetap di almamaternya. Sejak itulah wataknya beralih dari watak teknisi (1961-1972) menjadi watak akademisi. Menurut pengakuannya, daya analisis dan kritisnya tumbuh ketika dia studi di Perguruan Tinggi. Namun, pengalaman dan petualangannya sebelum dia menjadi mahasiswa diakuinya cukup berperan dalam menata masa depannya.⁵

Setelah itu, gelar MA dia selesaikan pada tahun 1977, dan Ph.D pada 1981 dengan konsentrasi Islamic Studies di Universitas Kairo. Meski demikian, ia pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat mendapatkan beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia, USA. Di Universitas ini, Naşr Hâmid mempelajari *folklore*⁶ dan metodologi kajian lapangan.⁷

Dia kemudian bekerja sebagai dosen di Universitas Kairo sejak 1982. Pada tahun 1992, Naşr Hâmid menikah dengan Dr. Ibtihâl Yûnis pada saat usianya 49 tahun. Kemudian di tahun yang sama, dia mengajukan karya-karyanya untuk dipromosikan sebagai profesor di Fakultas Sastra Universitas Kairo,⁸ tetapi ditolak karena hasil kerja dan

⁴Naşr Hâmid Abû Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilab*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 10.

⁵Ibid., 11.

⁶Imu yang mempelajari kepercayaan-kepercayaan dan dongeng-dongeng tradisional mengenai suatu masyarakat atau bangsa. Kajian ini kemudian diterapkan Naşr Hâmid sebagai salah satu pendekatan untuk memperkuat asumsinya tentang historitas al-Qur'an. Lihat Naşr Hâmid Abû Zayd, *al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr: Didd al-Jabl wa al-Zayf wa al-Kharâfah* (Mesir: Maktabah Madbûlî, 2003), 211.

⁷Naşr Hâmid Abû Zayd & Esther R. Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam* (London: Praeger, 2004), 85.

⁸Moch. Nur Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 193.

pemikirannya dinilai tidak bermutu, kontroversial, dan bahkan dinyatakan menyimpang dan sesat, sebab di antara isinya dianggap melecehkan al-Qur'an, melecehkan agama Islam, menghujat Rasulullah dan para sahabat, terutama 'Uthmân b. 'Affân. Menurutnya, 'Uthmân b. 'Affân mempersempit bacaan al-Qur'an yang beragam menjadi satu versi, Quraysh. Belakang ia divonis murtad, yang dikenal dengan peristiwa *Qaḍīyah Naṣr Ḥâmid Abû Zayd*. Pemurtadan Naṣr tidak berhenti sampai di situ, tetapi terus berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan Naṣr harus menceraikan istrinya. Tindakan ini menurutnya sebagai upaya melanggengkan hegemoni kaum Quraysh terhadap kaum Muslimin.

Semenjak peristiwa itu, dia meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands bersama istrinya. Awalnya, di Netherland Naṣr menjadi profesor tamu Studi Islam pada Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995, dan hingga 27 Desember 2000, ia dikukuhkan sebagai Guru Besar Tetap di Universitas tersebut hingga sekarang. Di negara Belanda inilah Naṣr Ḥâmid dihormati sebagai ilmuwan besar dalam bidang studi al-Qur'an, dianugerahi gelar profesor di bidang Bahasa Arab dan Studi Islam dari Leiden University, sebuah Universitas kuno yang berdiri sejak tahun 1575 di Amsterdam Selatan.⁹

Saat ini Naṣr Ḥâmid menduduki “kursi Ibn Rushd dalam bidang kemanusiaan dan Islam” di Universitas Utrecht, Belanda. Selain itu, ia juga membimbing mahasiswa S2 dan S3 di Universitas Leiden dan aktif terlibat dalam proyek riset tentang hermeneutika Yahudi dan Islam sebagai kritik kultural, bekerja pada tim “Islam dan Modernitas” di Institute of Advanced Studies of Berlin. Pada tahun 2005, dia menerima “the Ibn Rushd Prize for Freedom of Thought”, sebagai penghargaan atas usahanya mengampanyekan “kebebasan berfikir” di Mesir.¹⁰

Dari setting latar belakang Naṣr Ḥâmid, tampak sekali bahwa ia hidup dalam hegemoni wacana agama Islam yang “terisolasi” dari dunia ilmu pengetahuan Barat. Perhatiannya yang sangat besar di bidang interpretasi (*tafsîr*) al-Qur'an mendorongnya bereksplorasi dan berkolaborasi dengan filsafat Barat, seperti rasionalisme, kritisisme, fenomenologi, dan hermeneutika. Hasil eksplorasinya memunculkan

⁹Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dibujat* (Jakarta: Al-Qalam, 2007), 4.

¹⁰Ibid.

beragam tuding miring terhadapnya, sebagai reaksi atas tulisan-tulisan Naşr tentang metodologi interpretasi al-Qur'an.

Pemikiran Naşr yang kontroversial tersebut merupakan produk dari latar belakang pendidikan dan pemikiran keagamaannya. Meskipun Naşr sekolah di sekolah Teknik, bahkan ia pernah bekerja sebagai teknisi elektronik di Organisasi Komunikasi Nasional, tetapi ia telah hafal al-Qur'an sejak usia 8 tahun. Barangkali ini yang menjadi penyebab mengapa ia memiliki perhatian yang cukup besar terhadap interpretasi al-Qur'an. Sementara itu, ketertarikannya untuk menafsirkan al-Qur'an menggunakan teori kritik sastra, dapat dimengerti sebab Naşr juga mendapatkan gelar Sarjana Sastra di bidang Bahasa dan Sastra Arab pada Fakultas Sastra Universitas Kairo. Kemudian ia melanjutkan studi pada bidang yang sama di Universitas Amerika di Mesir. Selanjutnya ia juga *concern* melakukan kajian terhadap wacana keagamaan, karena studi Pascasarjananya, baik S-2 maupun S-3 dengan konsentrasi *Arabic Studies* dan *Islamic Studies*.

Keterangan lain menyebutkan, sejak usia 11 tahun Naşr juga telah bergabung dengan organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn, organisasi Islam yang beranggotakan para Islamis moderat. Bergabungnya Naşr dalam organisasi tersebut sedikit banyak berpengaruh terhadap cara pandangya terhadap Islam.

Sebagai seorang ilmuwan Muslim yang sangat produktif, Naşr Hâmid Abû Zayd menulis lebih dari dua puluh sembilan karya sejak tahun 1964 sampai 1999, baik buku maupun artikel. Di antara karya pentingnya yang telah dipublikasikan adalah *The al-Qur'an: God and Man in Communication*, *al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*, *Dawā'ir al-Kawf Qirā'ah fī al-Khiṭāb al-Mar'ab*, *al-Naşş al-Sulṭah al-Ḥaqqiqah: al-Fikr al-Dīnī bayna lrdāt al-Ma'rifah wa lrdāt al-Haymanah*, *al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr: Didd al-Jahl wa al-Zayf wa alKharāfah*, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, *Mafhūm al-Naşş: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī al-Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī*, *al-lttijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah Qaḍiyāt al-Majāz fī al-Qur'ān 'ind al-Mu'tazilah*, *Ilm al-'Alāmāt*, *Ishkālīyāt al-Qirā'ah wa Alīyāt al-Ta'wīl*, *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydiyūlūjīyah al-Wasaṭīyah*, *al-Khilāfah wa al-Sulṭah al-Umma*, *Hākadhā Takallam Ibn 'Arabī*, *Rethinking the Qur'an: Towards a*

Humanistic Hermeneutics, al-Ghazali's Theory of Interpretation, The Perfect Man in the Qur'an: Textual Analysis.

Tawaran Metodologis *Qirâ'ah Siyâqîyah* Naşr Hâmid Abû Zayd

Membahas persoalan hak-hak wanita dalam Islam atau dalam al-Qur'an, Naşr Hâmid tak lupa memaparkan metodologi pembacaan yang ia pilih, yang ia sebut dengan *al-Qirâ'ah al-Siyâqîyah* (pembacaan kontekstual). Naşr mengakui bahwa metode pembacaan ini bukanlah barang baru dalam dunia penafsiran al-Qur'an dan merupakan sophistikasi atas metodologi yang berkembang dalam keilmuan *Uşûl al-Fiqh*, sebagaimana telah diupayakan pendahulunya, tepatnya Muḥammad 'Abduh dan Amîn al-Khûlî.¹¹

Mayoritas ulama *Uşûl al-Fiqh* dalam proses *instinbât* hukum menyandarkan diri pada perangkat *Ulûm al-Qur'ân*, terutama *Ilm Asbâb al-Nuzûl*, *Ilm Nâsikb-Mansûkeb*, dan linguistik sebagai perangkat utama penafsiran dan penyimpulan hukum dari teks-teks al-Qur'an. Perangkat ini pun menjadi perangkat utama dalam metode pembacaan kontekstual. Jika ulama *Uşûl al-Fiqh* menegaskan pentingnya memahami *asbâb al-nuzûl* untuk mendapatkan pemahaman menyeluruh dari teks tertentu, maka pembacaan kontekstual melihatnya dari perspektif lebih luas, mencakup konteks sosio-historis abad ke-7 Masehi bagi turunnya wahyu, sehingga memudahkan penafsir untuk membuat batasan-batasan tertentu terkait persoalan hukum dan pensyariaan, terkait upaya memilah-milah mana yang murni diwahyukan dan mana yang merupakan warisan tradisi pra Islam, demikian untuk membedakan mana yang dapat diterima oleh Islam secara menyeluruh (*kullî*) dengan sedikit upaya Islamisasi, praktek haji misalnya, dan mana yang dapat diterima secara parsial (*juẓ'î*) dengan catatan-catatan tertentu bagi umat Islam untuk mengembangkannya, misalnya persoalan peribadatan, wacana hak-hak wanita, dan wacana peperangan. Jika para ulama *Uşûl al-Fiqh* berpendapat bahwa *asbâb al-nuzûl* tidak bersifat temporal dan tidak berdasar pada kekhususan sebab (*al-ibrâh bi 'umûm al-laẓẓi lâ bi khusûs al-sabab*), maka pembacaan kontekstual menekankan pembedaan antara makna dari konteks

¹¹Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khanf*, 202. Naşr Hâmid Abû Zayd, *Naqd Khitâb al-Dînî* (Kairo: Sinâ li al-Naşr, 1992), 25.

historisnya (*dilâlah târikihîyah*) di satu sisi, dan signifikansi (*maghẓa*) yang ditunjuk oleh makna dalam konteks sosio-historis penafsiran di sisi lain. Perbedaan ini sangatlah penting, jika signifikansi (*maghẓa*) tersebut benar-benar muncul dari makna dan berhubungan erat dengannya layaknya hubungan akibat dengan sebabnya atau *ma'lûl* dengan 'illat-nya, dan bukan merupakan ekspresi/intensi pribadi penafsir yang justru akan menodai makna.¹²

Terkait metode pembacaan ini, ada beberapa hal yang harus diperhatikan. *Pertama*, konteks urutan turunnya ayat, yaitu konteks historis genealogis turunnya wahyu. Mayoritas mufasir klasik mendasarkan diri pada urutan ayat sebagaimana adanya (*tawfiqî*) dalam proses pemaknaan ayat, yang hal ini bagi Naşr justru cenderung mengabaikan kemestian bahwa setiap lafal al-Qur'an telah mengalami perkembangan dari sisi maknanya selama 22 tahun turunnya wahyu, maka metode pembacaan ini mengandaikan terjadinya pergeseran makna dari tahun ke tahun, atau tidak memaksakan pemaknaan sebagaimana pemaknaan awal pada saat ayat diturunkan. Langkah ini tidak bermaksud mereduksi urgensi urutan bacaan ayat (*tartîb tilâwah*) sebagaimana diyakini, tetapi perlu dilakukan untuk bisa menyingkap sisi-sisi keindahan sastra al-Qur'an, sebab kenyataannya, wahyu turun dalam konteks sosial dan psikologis yang berbeda. Jika pembacaan berdasarkan *asbâb al-nuzûl* penting untuk mengungkap makna dan *dilâlah*, maka pembacaan berdasarkan *tartîb tilâwah* pun penting untuk mengungkap signifikansi (*maghẓa*) ayat. Ini artinya, pembacaan kontekstual memelihara dan mensinergikan kedua metode tersebut dalam satu metode yang menyeluruh secara simultan, sebab pembacaan kontekstual/historis mampu menyingkap perkembangan *dilâlah* yang dikandung struktur sintaksis teks (dari *Makêi* hingga *Madamî*).

Kedua, konteks paradigmatis (*siyâq al-sirdî*), dengan pengertian bahwa dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang disimpulkan atau dikategorikan sebagai ayat perintah, larangan, atau anjuran syariat, baik ayat-ayat tentang kisah atau karakter (*tawshîf*) umat terdahulu maupun ayat-ayat tentang respon atas hujatan para penentang al-Qur'an atau kenabian, baik dari kalangan musyrik Makkah maupun para *Ahl al-Kitâb*.

¹²Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf*, 203.

Urgensi memperhatikan aspek ini adalah dapat memudahkan penafsir untuk membedakan mana ayat yang benar-benar bermuatan *tashrī'*, dan mana yang memuat sebatas ancaman, peringatan, *'ibrah*, dan *maw'izāh*.

Ketiga, konteks linguistik (*tarkīb lughawī*), analisa linguistik meliputi analisa *naḥwīyah*, *ṣarfīyah*, dan *balāghīyah* dalam rangka memperoleh pemahaman mendalam dan menyeluruh terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Terkait penafsiran terhadap hadis, maka perlu ditambahkan analisa linguistik-kritis terhadap *matn* dan *sanad* dalam rangka memilah-milah mana di antara sabda Nabi yang bermuatan *tashrī'* dan mana yang diungkapkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa.¹³

Dengan seperangkat metode ini, Naṣr kemudian menganalisa ayat-ayat terkait wanita berikut hak-haknya dalam wacana al-Qur'an secara khusus, menggunakan pisau analisa historis kritis sebagaimana diusung metode pembacaan kontekstual (*qirā'ah siyāqīyah*). Mengkaji hak-hak wanita, menurut Naṣr tidak bisa tidak harus membandingkan antara realitas hak-hak wanita periode pra-Islam dengan hak-hak baru sebagaimana disyariatkan Islam. Menghubungkan yang lama dengan yang baru, tentunya membutuhkan mediasi (jembatan), dan proses mediasi tersebut ditegaskan Naṣr merupakan proses pengembalian (*reinventing*) makna asli teks dengan cara menanamkannya kembali ke dalam konteks historis sebagaimana telah dipinggirkan dan dilupakan selama 14 abad lamanya hingga memunculkan kesimpulan-kesimpulan simplistik bahwa semua seruan al-Qur'an tentang wanita adalah merupakan atau bermuatan *tashrī'*.

Pembacaan Kontekstual Ayat-ayat Perkawinan dan Perceraian

Teks-teks al-Qur'an terkait wanita banyak disebut dalam surat al-Nisā', yaitu surat ke-16 berdasarkan urutan surat Madaniyah, atau diturunkan di Madinah. Surat ini diturunkan setelah peperangan Uḥūd pada tahun 14 Hijriyah, dan karenanya surat al-Nisā' banyak memuat ayat-ayat tentang wanita yang terpengaruh oleh kondisi kalah perang, dan meninggalnya jumlah yang tidak sedikit dari pihak Muslim, serta banyaknya anak yatim dan janda. Dari konteks ini, tak mengherankan jika

¹³Abū Zayd, *Dawā'ir al-Khanf*, 203-205. Baca Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣy* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1994).

al-Qur'an kemudian panjang lebar menjelaskan tentang talak dan masalah warisan. Namun bagi Naṣr Ḥâmid, ayat-ayat tersebut tidak bisa dilepaskan dari pembukaan surat yang menekankan persamaan (*musâwah*) antara wanita dan pria, terutama ayat yang menegaskan persamaan dari aspek penciptaan, persamaan dari aspek taklif, dan hukum.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا * وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْأَسْفَلِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا * وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak, dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu [1]. dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar [2]. 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 senang: dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya [3].¹⁴□

Konteks turunnya ayat berikut susunan kebakasaannya yang berupa *sighat shart*, mengaitkan kebolehan dan kekhawatiran akan ketiadaan keadilan kepada anak yatim, keduanya menegaskan bahwa perintah berpoligami sebagaimana diisyaratkan ayat tersebut, bukan perintah bermuatan *tashrî* yang berdurasi selamanya (*dâ'im*), akan tetapi

¹⁴Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 2000), 141-142.

bersifat temporal (*mu'awqat*) untuk mengentaskan kondisi darurat akibat kekalahan perang yang dihadapi masyarakat Muslim Madinah. Persoalannya, tradisi poligami (*ta'addud al-ḥanjab*) merupakan tradisi jauh sebelum Islam, yang prakteknya bukan lagi *poly*, tapi sudah sampai tingkat multigami dan tanpa aturan apapun yang mengikat. Jika Islam lantas meletakkan aturan tertentu untuk *recovery* sosial dengan jumlah tak lebih dari 4 istri sebagaimana ditegaskan ayat tersebut atau bahkan mengangkat derajat wanita dari semata barang dagangan atau barang untuk kesenangan, maka pentakwilan fikih terhadap aturan tersebut jelas telah menyimpang dari konteks persamaan hak wanita dan pria dalam Islam, bahkan telah mengukuhkannya kembali ke dalam posisi superior laki-laki. Menguatkan penafsiran ini, Naṣr mengutip pernyataan Muḥammad 'Abduh:

Aku perhatikan pada karya-karya *fuqahā'*, bahwa mereka mendefinisikan perkawinan merupakan suatu akad yang dengannya pihak pria dapat memiliki “perabotan” wanita (*budā'*). Aku tidak menemukan satu kalimat pun yang mengisyaratkan bahwa pernikahan antara pria (suami) dan wanita (istri) bertujuan lain kecuali pemenuhan kebutuhan biologis. Semua kosong dan sedikit pun tidak memuat kewajiban-kewajiban moral yang lebih layak atau beradab. Aku perhatikan dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang baik berbicara tentang pernikahan, dan bisa menjadi definisi yang tepat untuknya, sebagaimana aku pun tidak temukan pada syariat-syariat umat terdahulu yang telah sampai pada tingkat peradaban tinggi, lebih baik darinya, yaitu firman Allah dalam QS. al-Rûm [30]: 21; “dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”.¹⁵ Jika dibandingkan antara definisi pertama sebagaimana muncul dari keluasan ilmu para *fuqahā'* dengan definisi kedua yang turun dari Allah, kita bisa rasakan sejauh mana jatuhnya derajat wanita dalam pemahaman *fuqahā'* kita, bahkan definisi tersebut telah mereka sebarkan kepada masyarakat Muslim dunia. Tak mengherankan jika kemudian sakralitas pernikahan runtuh hingga menjadi semata akad yang bertujuan mewujudkan kebutuhan biologis pria pada montoknya tubuh

¹⁵Ibid., 803.

wanita dengan cara mengais sebanyak-banyaknya kenikmatan, dan tidak sampai di situ, mereka kemudian susun hukum-hukum parsial di atas dasar/definisi murahan tersebut.¹⁶

‘Abduh, sebagaimana dikutip Naşr, meneruskan kritiknya terhadap tradisi yang telah mengganti hukum boleh menjadi hukum wajib hingga berakhir pada proses *legal drafting* di tingkat pemerintahan, membolehkan poligami dan mengukuhkan otoritas talak tanpa batas di tangan kaum pria. Kritik yang ‘Abduh sampaikan berangkat dari kesadarannya atas problematika sosial sebagai akibat dari kerancuan berfikir dan sempitnya wawasan dalam penafsiran dan pentakwilan yang muncul dari pengabaian terhadap perlunya membedakan antara *mantuq* dan *mafhum* dari *dilalah* teks, antara yang bersifat umum (*‘am*) dan yang bersifat khusus (*khâs*). Analisa ‘Abduh disimpulkan Naşr berangkat dari perbedaan 2 konteks penafsiran, yaitu konteks turunnya wahyu berikut konteks historis bawaannya, kemudian konteks takwil dan pergeseran sosio-historis yang menuntutnya. Naşr kembali mengutip pernyataan ‘Abduh:

Poligami merupakan tradisi kuno yang sangat familier pada permulaan Islam dan menjadi fenomena meluas pada kelompok-kelompok masyarakat Arab, yaitu pada saat wanita dalam anggapan masyarakat Arab memiliki posisi antara manusia dan hewan. Tradisi ini memang berkembang dan merupakan bawaan sejarah masyarakat Arab... Sangatlah jelas, bahwa praktek poligami merupakan penghinaan berat bagi kaum wanita... maka Allah bermaksud meletakkan dalam syariat-Nya rahmat bagi kaum wanita, menegaskan hak-haknya, dan menetapkan hukum-hukum yang adil yang mengangkat derajatnya. Hal ini tentu berbeda dari pendapat sebagaimana ditulis para orientalis, bahwa masyarakat Arab memiliki tradisi yang kemudian mereka jadikan sebagai ajaran Islam, akan tetapi mereka sebenarnya telah menghina agama mereka sendiri, tanpa sandaran yang benar.... Perintah poligami turun dengan ungkapan yang menegaskan kebolehan bersyarat adanya keadilan, jika diperkirakan akan terjadi kerusakan, maka dilarang menambah lebih dari satu istri, dan itu bukan pula sesuatu yang sangat dianjurkan, justru sesuatu yang dibenci. Islam memberikan keringanan untuk berpoligami dan membatasi pada jumlah 4 istri, namun Islam

¹⁶Dikutip Abû Zayd dari Koran *al-Waqâi' al-Maşrîyah*, Vol. 1055, tanggal 7 Maret 1881. Lihat Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf*, 218. Naşr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Shâfi'i wa Ta'sîs al-Aidûlujyah al-Wasa'îyah Imâm Shâfi'i* (Kairo: Sinâ li al Nashr, 1992).

menetapkan persyaratan yang juga tidak mudah, jika benar-benar difikirkan, niscara seorang pun tak akan menambah lebih dari satu. Sedang kebolehan membatalkan atau menghilangkan tradisi poligami ini, maka tidak ada keraguan sedikit pun. *Pertama*, oleh sebab syarat poligami adalah terbuktinya keadilan, dan syarat ini dapat dikata tak akan pernah bisa diwujudkan oleh siapa pun, walaupun ada satu di antara berjuta manusia, maka itu pun tidak bisa dijadikan pijakan/kaidah. Selama masih terjadi kekhawatiran dalam jiwa, maka selama itu pula tidak akan terwujud keadilan laki-laki di antara istri-istrinya, konsekuensinya, boleh jika kemudian seorang hakim melarang praktek poligami. *Kedua*, bisa jadi poligami menyebabkan pergaulan buruk suami kepada salah satu istrinya, tidak bisa adil membagi nafkah lahir maupun batin, bahkan cenderung menyiksa istrinya, maka hakim pun boleh melarang poligami. *Ketiga*, tak jarang terjadi pertengkaran dan permusuhan antar anak muncul dari perbedaan ibu mereka, bahkan permusuhan tersebut semakin menjadi ketika persoalan privat rumah tangga oleh anak dibawa ke wilayah publik untuk mencari dukungan, maka hakim pun harus meniadakan praktek poligami. Memang benar, suami boleh berpoligami, tetapi dalam kondisi si istri tidak bisa memberikan keturunan misalnya, atau dalam keadaan sakit tak bisa disembuhkan. Akhirnya, boleh bagi suami berpoligami dengan syarat darurat yang ditetapkan oleh hakim, dan hal tersebut tidak dilarang agama, yang dilarang justru poligami berdasar tradisi semata.¹⁷

Pihak-pihak pendukung poligami, menurut Naşr, selain mendasarkan diri pada penafsiran-penafsiran dan takwil fikih sebagaimana dipaparkan sebelumnya, juga berargumen atas dasar kondisi moralitas kontemporer, bahwa poligami merupakan cara terbaik, dalam arti lebih kecil bahayanya di banding perzinahan, terutama ketika dikiaskan pada kondisi sosial-moral di Barat. Namun, kias tersebut disimpulkan Naşr merupakan kias batil. Kias pada dasarnya terdiri dari *far'* dan *aşl*, jika *far'* dikiaskan kepada *aşl* secara benar dan berdasar kesamaan, maka hukum *aşl* berpindah pada hukum *far'*, jika *far'* dikiaskan kepada *aşl* yang berbeda, maka yang berlaku tetaplah hukum *far'* secara mandiri. Bagi Naşr, dalam kedua bentuk kias tersebut hubungan kesamaan antara *far'* dan *aşl* menjadi hubungan yang tersembunyi dalam proses pengkiasan, dan mendukung poligami melalui model pembacaan

¹⁷Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khanf*, 219-220.

deskriptif yang didasarkan atas argumentasi bahwa Barat menjadi ukuran untuk dikiaskan padanya, tentu saja bertentangan dengan proyek kebangkitan yang ingin dibangun dari dasar-dasar peradaban lokal-mandiri, bahkan bertolak belakang.

Lebih naif lagi, menurut Naşr, jika mendukung poligami dengan hanya berdasar pada hukum wujud yang bersifat tetap, bahwa sejarah hubungan pria-wanita adalah sejarah relasi kekuasaan yang senantiasa memberikan kaum pria posisi superior di atas wanita, hal ini didukung fakta bahwa kondisi anatomi tubuh kaum pria lebih kuat dari kaum wanita. Argumentasi ini pun direspon Naşr, bahwa mengembalikan persoalan pada persoalan superioritas kaum pria dalam sejarah, haruslah melalui penafsiran antropologis, bukan penafsiran anatomis, sebab penafsiran anatomis hanya akan menghilangkan eksistensi manusia sebagai sosok berbudaya. Penafsiran anatomis hanya akan mengantarkan persoalan poligami kembali pada penafsiran kecenderungan biologis kaum pria.

Kesimpulan

Qirâ'ab siyâqîyah yang diproyeksikan Naşr Hâmid dalam melakukan pembacaan terhadap teks al-Qur'an harus memperhatikan; *Pertama*, konteks historis genealogis turunnya wahyu. Metode pembacaan ini mengandaikan terjadinya pergeseran makna al-Qur'an, atau tidak memaksakan pemaknaan sebagaimana pemaknaan awal pada saat ayat diturunkan, di samping memperhatikan urutan bacaan ayat (*tartîb tilâwâh*). *Kedua*, konteks paradigmatis (*siyâq al-sirdî*). Ini dilakukan untuk memudahkan penafsir membedakan mana ayat yang benar-benar bermuatan *tashrî'* dan mana yang memuat sebatas ancaman, peringatan, *'ibrâh*, dan *maw'izâh*. *Ketiga*, konteks linguistik (*tarkîb lughawî*) yang meliputi analisa *nahwîyah*, *şarfîyah*, dan *balâghîyah*. Terkait penafsiran terhadap hadis, maka perlu ditambahkan analisa linguistik-kritis terhadap *matn* dan *sanad* untuk memilah di antara sabda Nabi yang bermuatan *tashrî'* dan yang diungkapkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa.

Dengan seperangkat metode ini, Naşr kemudian menganalisa ayat-ayat terkait wanita berikut hak-haknya dalam wacana al-Qur'an. Menurut Naşr, mengkaji hak-hak wanita tidak bisa tidak harus membandingkan antara realitas hak-hak wanita periode pra-Islam dengan hak-hak baru

sebagaimana disyariatkan Islam. Menghubungkan yang lama dengan yang baru ini dilakukan dengan proses pengembalian (*reinventing*) makna asli teks melalui cara menanamkannya kembali ke dalam konteks historis sebagaimana telah dilupakan selama 14 abad, hingga memunculkan kesimpulan-kesimpulan simplistik bahwa semua seruan al-Qur'an tentang wanita adalah bermuatan *tashrî'*.

Daftar Rujukan

- Abû Zayd, Naşr Hâmid. *al-Imâm al-Shâfi'î wa Ta'sîs al-Aidûlûjyab al-Wasa'îyah*. Kairo: Sinâ li al-Nashr, 1992.
- _____. *Naqd Khitâb al-Dînî*. Kairo: Sinâ li al-Nashr, 1992.
- _____. *al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr: Didd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Kbarâfah*. Mesir: Maktabah Madbûlî, 2003.
- _____. *Mafhûm al-Naşs*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1994.
- _____. *Dawâ'ir al-Khanf: Qirâ'ah 'alâ Khitâb al-Mar'ah*. Beirut: Dâr al-Baydâ', 2004.
- _____. & Nelson, Esther R. *Voice of an Exile Reflections on Islam*. London: Praeger, 2004.
- _____. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Latief, Hilman. *Naşr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: El Saq Press, 2003.
- Shalahuddin, Henri. *al-Qur'an Dibujat*. Jakarta: Al-Qalam, 2007.
- Sucipto, Hery. *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Naşr dan Qardhawi*. Jakarta: Mizan Publika, 2003.
- Sumaryono, E. *Hermenautika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.