

PEREMPUAN DALAM GENGAMAN TEKS
Telaah Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid
Dalam *Dawa'ul Khauf*

Achmad Nur

Dosen STAI Nurul Huda Situbondo

Anur_fikr@yahoo.co.id

Abstract

*This paper wants to examine the Nasr Hamid Abu Zaid thought on the advocacy of women's rights which are summarized in the book *Dawa'ir al khauf : qira'ah fil khitab al mar'ah* (a cycle of fear : reading on the women discourse). He said women are still in the shackles of fiqh texts that often discriminated women. The position of women in the domestic space is more valuable and important than the development of creative thinking as demonstrated by the divorce judgment handed down by the religious judge against female lecturer who refused to be pregnant. Starting from this academic anxiety, Abu Zaid build a model of a contextual reading refer to the root tracking of the text. That is, the existence of the text is not a mystery, but a reality storyline. Through a contextual readings, Abu Zaid read two female phenomenon, that is polygamy and inheritance rights. He argues, polygamy is not a *tasyri'* problem that is forever, but temporal according to the particular context, as well inheritance rights. First, the *Qu'ran* ordered give alms to the relatives, the orphans and the poor who do not inherit. Second, the *Qu'ran* advised that kinship and ethnicity is not a major humanitarian relation, as it has been practiced in the pre-Islamic period. Two basic concepts are used as a foundation to honor women in the problem of inheritance rights.*

Keyword: *hak perempuan, teks, pembacaan kontekstual.*

Latar Wacana

Perbincangan tentang perempuan merupakan diskursus lama yang masih tetap hangat diperbincangkan saat ini. Terlebih, ketika isu perempuan menarik perhatian para ilmuwan barat yang kemudian terangkum pada suatu gerakan feminisme. Gerakan ini bergerak pada ranah penegakan hak asasi manusia khususnya deskriminasi terhadap perempuan. Isu yang kerap di-suarakan adalah kesetaraan gender antara laki laki dan perempuan. Artinya,

perempuan bukan hanya bergerak diantara sumur, kasur dan dapur, melainkan mereka bebas berperan diruang publik sebagaimana peran kaum laki laki. Perempuan tidak hanya menjadi objek pasif yang kerap menjadi alat pemuas laki laki, melainkan menjadi subjek aktif yang juga berhak menata kehidupan kaum laki laki.

Salah satu feminisme barat yang kerap berteriak pembebasan perempuan adalah Simone de Beauvoir yang populer dengan konsep *second sex*. Dalam buku ini de Beauvoir mengawali dengan pertanyaan what is woman? Apakah perempuan? Pertanyaan inilah yang kemudian melahirkan jawaban bahwa “ i’am a woman, there from i’think (saya seorang wanita, karena saya berpikir).¹ Konsep diatas kemudian menghasilkan suatu pemikiran bahwa perempuan merupakan makhluk yang bebas, memiliki peran yang setara dengan kaum laki laki, bukan lagi makhluk yang hanya menjadi sasaran empuk hasrat, sadisme, dan kebencian.

Gerakan feminisme barat menggelitik para pemikir Islam untuk juga terlibat memperjuangkan kemerdekaan perempuan, kesetaraan gender. Usaha tersebut di potret dari sudut pandang Islam sebagai agama yang diperuntukkan untuk keselamatan manusia. Beberapa karya pemikir diatas dapat dilihat pada, Feminis asal maroko, fatimah mernissi² melalui buku “wanita dalam Islam”. Aminah Wadud³ melalui “Qur’an and woman”. Qosim Amin,⁴ Nashr Hamid Abu Zaid.⁵ Beberapa pemikir Islam diatas, ternyata juga me-

¹ Second Sex yang dimaksud adalah wanita sebagai suatu makhluk kedua setelah laki laki. Kegelisahan yang muncul ketika perempuan dianggap sebagai objek pasif dari kaum laki laki. Pada posisi inilah menurutnya, hak perempuan terbelenggu oleh mitos mitos yang kerap diciptakan oleh kaum laki laki. Lihat, Simone de Beauvoir, *Second Sex Fakta Dan Mitos*, terj. (Surabaya: Pustaka Prometheus, 2003).

² Melalui pendekatan sejarah, mernissi mengungkap perilaku nabi Muhammad dalam memuliakan perempuan terutama para istri istrinya. Dengan demikian, menurutnya Islam pada dasarnya memuliakan perempuan, dan kerap membela dan memperjuangkan hak dan keadilan kaum perempuan. Baca Fatimah Mernissi, *Wanita Dalam Islam* (Bandung: PUSTAKA, 1994).

³ Buku ini mengkaji keberadaan perempuan dalam alqur’an. Untuk menghidupkan ayat alqur’an yang berwawasan kesetaraan gender, penulis buku menggunakan hermeneutika sebagai model membaca. Berdasar kajian yang mendalam, buku ini menghasilkan temuan bahwa alqur’an memandang perempuan sebagai makhluk mulia, kreatif dan produktif. Lihat, Aminah Wadud, *Qur’an And Woman* (New York: Oxford University, 1999).

⁵ Tidak ketinggalan juga, pemikir islam kontemporer yang terkenal kontroversial yang juga sempat di usir dari tanah arab ke belanda, menguras energi pikirannya untuk mengkaji

nggugah pemikir muslim indonesia dalam mengkaji persoalan perempuan. Nasarudin Umar, melalui disertasinya membincang secara mendalam dan teoritis tentang perempuan dalam alqur'an. Menurutnya, bahasa alqur'an cenderung berpihak pada perempuan, dengan dasar bahwa alqur'an kerap berbicara dengan bahasa yang lembut, dan santun memiliki karakter feminin. Misalnya, *bismillahi arrohmani arrohimi*, kata ini sangat bercorak feminin. Kalau alqur'an lebih condong ke laki laki, maka yang digunakan adalah *bismillahi jabbar waqohhar*.⁶ Masih dalam kerangka berpikir kritis, Aksin Wijaya jebolan UIN Kali Jaga melakukan kritik terhadap penafsiran ayat ayat gender. Menurutnya, tafsir tentang gender kerap terjebak dalam pasungan budaya arab yang condong terhadap kaum laki laki.⁷

Berdasar pada beberapa potret kajian tentang gender yang secara kikir dipaparkan di atas, kertas kerja ini ingin mendalami lebih jauh pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd yang terfiksasikan dalam *dawa'ir al khauf: qira'ah fil khitab al mar'ah* (lingkaran ketakutan: pembacaan atas wacana perempuan). Tidak semua dimensi menjadi garapan penulis, melainkan tulisan ini akan lebih difokuskan pada model pembacaan yang dilakukan terhadap teks alqur'an yang bernuansa gender. Untuk melakukan pembacaan diatas pembacaan, akan digunakan Critical Discourse analysis Norman Fairclough

Kegelisahan Akademik

Sebagai akademisi yang kerap bersentuhan dengan teori kritis, Nashr Hamid memulai kajiannya tentang perempuan dengan berpijak pada suatu problem wanita mesir seorang tenaga edukatif perguruan tinggi yang diceraikan oleh suaminya karena menolak permintaan suami untuk hamil. hal yang lebih menggelitik ketika hakim agama mengeluarkan keputusan cerai hanya berdasarkan pada pembatasan peran wanita diwilayah domestik keluarga atau keibuan.⁸ Bagi hakim,berdasar pada pemahaman keagamanya, pemba-

ayat ayat tentang gender dengan tujuan memberikan penegasan tentang bagaimana Islam memuliakan perempuan.

⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001).

⁷ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Al Qur'an: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir Al Khauf: Qira'ah Fil Khitab Al Mar'ah* (Bairut: Dar al Baidha, cet. III, 2004), 183.

atasan peran tersebut merupakan konsepsi Islam tentang pernikahan yang wajib ditaati istri, sehingga sikap keberatan istri terhadap keinginan suami itu dianggap sebagai pengabaian yang memicu perceraian. Melalui Asumsi tersebut seakan akan, perempuan tidak boleh menggunakan nalar berpikirnya untuk mengkreasi kehidupan, laki laki cenderung memiliki otoritas penuh dalam menentukan kehidupan keluarga tanpa keterlibatan perempuan sebagai istri.

Kegelisahan Abu Zaid berporos pada konsep kepatuhan yang dijadikan landasan utama oleh hakim. Menurutnya, sebaiknya hakim terlebih dahulu memberikan pilihan pada suami dan istri untuk menentukan antara meneruskan atau mengakhiri pernikahan dengan cerai, bukan langsung menjatuhkan talak. Dikatakan demikian, karena Abu Zaid mengatakan bahwa pernikahan bukan semata mata akad kepatuhan istri pada suami.⁹

Dalam konteks putusan hakim, tampak jelas bahwa hakim lebih merendahkan perempuan dengan hanya sekedar menolak untuk hamil. hakim tidak mempertimbangkan kualifikasi intelektual yang melekat pada diri perempuan sebagai seorang ilmuwan dan tenaga edukatif di perguruan Tinggi. Lebih lanjut Abu Zaid mengatakan bahwa sikap hakim tersebut tidak merepresentasikan pesan Islam tentang pernikahan melainkan hanya terjebak pada hasil kreasi berpikir ulama fiqh yang di reproduksi sesuai dengan konteks di zamannya.

Di pemahaman yang lain, Abu Zaid memetakan antara *al din*,(agama) dan *al afkar al din* (pemikiran keagamaan).¹⁰ Fenomena putusan hakim tersebut, secara luas menunjukkan praktik keberagaman muslim mesir khususnya bidang hukum keluarga yang hak hak perempuan terpasung dalam pemahaman *taken for granted* tentang teks Islam, tanpa adanya reinterpretasi dan rekonstekstualisasi teks. Serta keadilan dan kebenaran publik hanya tergantung pada kebijakan sepihak para pengampu dibidang pelayanan publik.

Berdasar pada potret keterpasungan perempuan yang secara kikir dipaparkan di atas, Abu Zaid membuat terobosan baru dalam membaca suatu teks secara kontekstual. Artinya, melibatkan konteks dalam menafsirkan

⁹ *Ibid.*, 184.

¹⁰ Menurutnya agama merupakan teks orginal yang tidak tersentuh dengan tangan manusia. Pemikiran keagamaan adalah kreasi nalar manusia terhadap teks agama. Hasil kreasi ini akrab disebut sebagai fiqh atau yurisprudensi Islam. Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2004).

teks.

Menggerakkan Teks: Suatu Pembacaan Kontekstual

Berawal dari pemikiran Muhammad Abduh dan Amin al khuly yang kerap bernuansa fiqh kontekstual, Nashr Hamid membangun model pembacaan kontekstual dengan merujuk pada pelacakan akar teks. Artinya, keberadaan teks bukanlah suatu misteri melainkan ada alur cerita yang berupa realita. Sebagaimana terdapat dalam pemahaman ushul fiqh, pengambilan suatu hukum (*istimbat al hukmi*) diawali melacak alasan atau penyebab munculnya hukum (*illat*). Senada dengan konsep tersebut, Abu zaid juga memaparkan konsep ulumul Qur'an untuk melihat pentingnya realitas dalam pemahaman teks al qur'an.

Dua konsep yang menjadi prinsip dasarnya yaitu Asbabun Nuzul dan Nasikh Mansukh. Melalui prinsip ini Abu Zaid menunjukkan pentingnya realitas sebagai konteks awal lahirnya pemikiran atau gagasan. Kalau ditelaah lebih jauh, Tuhan sebagai komunikator menyampaikan pesan dengan melibatkan sasaran komunikasi sebagai bahan pertimbangan utama. Ini menunjukkan bahwa Tuhan dan manusia merupakan entitas yang saling membutuhkan dan saling melengkapi. Istilah kata "Tuhan sebagai *khaliq*" lahir karena ada manusia sebagai hamba atau *makbluq*, begitu juga istilah "manusia sebagai makhluk" lahir karena ada Tuhan sebagai *khaliq*. Dengan demikian, tampak jelas bahwa Islam pada dasarnya merupakan suatu kajian (*study*) atau hasil kreasi berpikir pencipta yang menjadikan produk ciptaannya (manusia) sebagai objek kajian. Sebagai suatu aturan, tentunya Islam harus dipahami, diketahui, dan dirasakan oleh manusia sebagai sasarannya.

Pada posisi inilah Tuhan mentransfer gagasannya melalui nabi Muhammad S.AW sebagai manusia pilihannya. Proses tersebut diawali dengan turunnya wahyu yang berisi perintah untuk membaca (*iqro'*/reading, study). Artinya, untuk menyampaikan pesan Tuhan (Islam) nabi dituntut untuk melakukan kajian mendalam terhadap realitas sosial masyarakat Arab secara kontekstual. Melalui usaha inilah Nabi Muhammad berhasil memperkenalkan dan menginjeksikan pesan ke-Islaman kepada masyarakat Arab. Analisis di atas tampak jelas bahwa Islam lahir sebagai suatu kajian dan berkembang melalui suatu kajian.

Konteks kemanusiaan tersebut kemudian di bungkus rapi dalam suatu

manuskrip berupa teks. Bungkus inilah yang kemudian menjadi ikon utama dalam pencarian suatu makna. Dalam rangka pencarian makna teks, Abu Zaid memiliki tiga prinsip konteks¹¹ diantaranya: *pertama*, konteks historis geneologis turunnya wahyu. Mayoritas mufassir klasik melacak proses pemaknaan ayat secara *taufiqy* yaitu kronologis ayat. Bagi Abu Zaid, pemahaman tersebut mengabaikan perkembangan makna yang terus bergulir selama 22 tahun turunnya wahyu. Artinya, setiap kali turunnya wahyu, ditengah realitas masyarakat yang mengalami pergeseran dan perubahan, ditengah kompleksitas dan aneka warna problem kehidupan masyarakat, makna yang melekat pada wahyu juga mengalami dinamika.

Langkah ini dilakukan oleh Abu Zaid bukan bermaksud menegasi urutan bacaan ayat melainkan mengungkap keindahan bahasa sastra al qur'an yang kerap bersentuhan dengan konteks sosiokultural dan psikologi masyarakat. Ditengah kran kemuliaan perempuan mulai dibuka, al qur'an dengan indahnya berpesan bahwa "istimu adalah ladangmu, maka cangkulilah ladangmu sesuai dengan selera". Walaupun laki laki memiliki hak untuk mencangkuli, maka dalam ayat lain alqur'an memberikan standarisasi yang berupa *wa'asyirubunna bil ma'ruf* (perlakukanlah istimu dengan baik). Kata "baik" merupakan landasan utama dalam memperlakukan perempuan, ini membuktikan perempuan sebagai inspirasi kebaikan. Berdasar analisa di atas, pembacaan kontekstual menekankan pada pelibatan konteks siokultural untuk mengungkap makna, dan kronologis bacaan ayat untuk mengungkap signifikansi yang bersemayam dalam teks.

Kedua, konteks paradigmatis yang bergerak pada wilayah pemetakan atau klasifikasi pesan. Dalam alqur'an model pesan sangat beraneka warna, mulai yang berupa perintah, larangan, hingga anjuran syari'at. Mulai yang berkarakter kisah teladan hingga ancaman umat terdahulu. Poin ini dirasa penting untuk memandu pembaca mengetahui pesan mana yang bermuatan perintah tasyri', sebatas anjuran, ancaman, dan peringatan. *Ketiga*, konteks linguistik yang bermuara pada pencarian makna teks melalui analisa sintak-

¹¹ Konteks yang dimaksud merupakan kondisi nyata bahkan problem yang melekat pada kehidupan masyarakat. Konteks ini bisa berdimensi sosiokultural, teologis, psikologis, dan moral etis. Namun, dalam membaca diskursus perempuan, Abu Zaid hanya melihat pada dimensi teks yaitu watak internal teks. Baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawair Al Khauf*, 203-205. Bandingkan pula dengan Nashr Hamid Abu Zaid, *Otoritas Kebenaran Teks* (Yogyakarta: LKIS, 2003). Bandingkan pula dengan kritik wacana agama.

sis(nahwu dan shorrof) serta semantik-estetik (balaghah). Ketika berkaitan dengan tafsir hadits, maka perlu dilakukan analisa linguistik kritis terhadap matan dan sanad agar mengetahui mana pesan nabi yang bermuatan tasyri' dan mana pesan nabi yang bermuatan manusia sosial.

Melalui seperangkat metode tersebut, Abu Zaid kemudian menganalisa ayat ayat terkait dengan hak perempuan dalam redaksi teks al qur'an. Menurutnya, dalam mengkaji diskursus perempuan, realitas hak hak perempuan pra Islam menjadi landasan komparatif untuk melihat dan membaca hak perempuan yang termaktub dalam teks al qur'an. Mempertautkan realitas lama dengan yang baru, membutuhkan jembatan yang dalam bahasa Abu Zaid sebagai usaha pengembalian makna asli teks kedalam konteks historis yang telah lama terkubur dalam tumpukan teks sejarah selama 14 abad.

Corak berpikir Abu Zaid ini sejalan dengan hermeneutika romantis Schleimacher yang mengembalikan makna teks pada psikologi pengarang. Hal ini dilakukan untuk menemukan objektivitas makna yang melekat pada pengarang. Makna sejati, hanya milik pengarang, pembaca hanya mampu mendekati makna. Untuk membuktikan itu semua, akan disajikan bagaimana Abu Zaid menganalisis ayat tentang pernikahan dan hak waris bagi perempuan.

Perempuan dalam Lingkaran Ketakutan

Salah satu surat yang banyak berbicara tentang perempuan adalah surat annisa yang secara hirarki berada pada urutan ke 16 yang diturunkan di Madinah. Konteks sosio-historisnya adalah surat ini turun pada pasca perang Uhud 14 hijriyah. Watak historis yang melekat pada teks alqur'an adalah perempuan dalam kondisi keterasingan karena banyaknya para suami mereka yang gugur dalam peperangan, dan menyebabkan banyaknya anak yatim dan janda. Merujuk pada konteks inilah, alqur'an kerap berbicara tentang talak dan mawaris. Namun, dalam melihat problem perempuan pada ayat tersebut, Abu Zaid menyajikan pembukaan surat annisa yang kerap bercerita tentang persamaan hak, dan keadilan antara laki laki dan perempuan. Perhatikan ayat dibawah ini:

يَتَأْتِيهَا 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 ﴿٦٦﴾ وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ
بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٦٧﴾ وَإِنْ
خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي
وَتَلْتُمُورُبَعًا ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ

أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٦٨﴾

Artinya:

(1) 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. (2) 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. (3) 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 dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya (QS. Annisa,1-3).

Ayat di atas sesuai dengan konteks historis, bersifat *shighat syarth* yang menekankan pada kebolehan dan kekhawatiran akan hilangnya nilai keadilan pada anak yatim. Dengan demikian ayat tersebut menegaskan bahwa perintah poligami bukan problem tasyri' yang bersifat selamanya, melainkan bersifat temporal sesuai dengan konteks tertentu. Dalam penjelasan lain,

poligami merupakan praktik yang telah lama ada sejak Islam datang.

Sebelum zaman nabi musa, bangsa israel telah melakukan pernikahan tanpa ada batasan jumlah. Kemudian pada masa talmud yarusalem membatasi jumlah perempuan yang boleh dinikahi sesuai kemampuan sang suami. Bagi bangsa persia agama bahkan menawarkan hadiah bagi mereka yang memiliki lebih dari satu istri. Dikalangan bangsa Athena yang dianggap paling beradab pada zaman kuno, seorang istri tak ubahnya seekor binatang ternak yang bisa dijual belikan dengan pihak lain serta dapat diwariskan. Bangsa arab kuno dan yahudi kuno, bukan hanya kebiasaan poligami melainkan ada tradisi perkawinan bersyarat dan juga kawin kontrak untuk sementara waktu.¹²

Jika Islam hadir sebagai bentuk *recovery* terhadap praktik poligami, maka pentakwilan fiqh terhadap aturan tersebut jelas telah menyimpang dari konteks persamaan hak perempuan dan laki laki, bahkan kembali merayakan posisi superior laki laki. Guna memperkuat asumsi tersebut, abu zaid mengutip pernyataan Muhammad Abduh:

“aku perhatikan pada karya fuqaha yang mendefinisikan perkawinan sebagai suatu akad yang dengannya pihak laki laki memiliki “perabotan” perempuan. Aku tidak temukan satu kalimatpun yang mengatakan bahwa pernikahan memiliki tujuan selain pemenuhan biologis. Semua kosong dan tidak memuat sedikitpun nilai moral yang beradab. Dan aku temukan dalam bahasa alqur’an bahasa yang kerap memuliakan perempuan sebagaimana ayat di bawah ini:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٠﴾

Artinya:

“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 diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terda-

¹² Potret perempuan diatas, menunjukkan bahwa pra Islam, poligami bahkan multi-gami telah menjadi menu khas dalam pernikahan. Kemudian Islam datang bersama Nabi Muhammad melakukan perubahan dengan menjunjung tinggi harkat dan martabat perempuan. Lihat Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, terj. (Yogyakarta: Navila, 2008), 257-263.

pat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir” (QS. ar-Ruum).

Berdasar kedua definisi tersebut, menurut Abu Zaid tampak jelas bahwa derajat perempuan terperangkap dalam pemahaman fuqaha yang mengakibatkan sakralitas pernikahan runtuh hingga pernikahan tak lebih sebagai alat penyalur hasrat biologis laki laki yang bernuansa kenikmatan.¹³ Lebih lanjut dikatakan bahwa, poligami telah memasuki *legaldrafting* yang dibolehkan oleh pemerintah dan mengukuhkan otoritas talak tanpa batas ditangan laki laki.

Kenyataan yang kemudian berkembang menjadi popularitas tentang poligami, menurut abduh disebabkan adanya rigiditas dan sempitnya wawasan dalam penafsiran. Berdasar kutipan tersebut, abu zaid membedakan dua konteks penafsiran yang berkisar pada: konteks turunnya wahyu beserta watak historisnya, dan konteks takwil serta pergeseran sosihistoris yang melatarbelakanginya.

Secara sederhana problem kajian yang muncul dibidang pernikahan termasuk poligami sebagaimana dipaparkan oleh Abu Zaid merupakan problem bacaan yang berkuat pada pencarian makna sejati teks, antara teks al qur'an dan teks fiqh. Ruang gerak perempuan dalam kacamata Abu Zaid masih terpenjara dan terbatas oleh pemahaman fuqaha yang terikat pada konteks sosio historis. Pada posisi inilah abu zaid melalui gerakan analisis wacana ingin membebaskan pembaca teks dari ideologi pengarang (fuqaha).

Selain problem pernikahan, problem waris juga menjadi bagian analisis dalam pemikiran Abu Zaid. Dalam konteks ini abu zaid memulai dengan ayat waris dibawah ini:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۖ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٥١﴾ وَإِذَا حَضَرَ
الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ

¹³ Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir Al Khauf*, 218. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme* (Yogyakarta: LKIS,1997).

قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٧﴾ وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا
 خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٨﴾ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ
 أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا
 ﴿٩﴾ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً
 فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ
 لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّمَّهَا السُّدُسُ ۚ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ
 وَوَرَثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ
 وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا
 فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٠﴾

Artinya:

(7) bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan. (8) dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat anak yatim dan orang miskin, Maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka Perkataan yang baik. (9) dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan Perkataan yang benar. (10) Sungguhnyanya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). (11) Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian 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 separuh harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana (QS. Annisa, 7-11).

Berdasar pada ayat tersebut, abu zaid memetakan dua konsep mendasar dalam diskursus waris. *Pertama*, alqur'an memerintahkan bersedekah pada kerabat, anak yatim dan orang miskin yang tidak mendapat warisan. *Kedua*, alqur'an berpesan bahwa hubungan kekeluargaan, kesukuan bukanlah relasi kemanusiaan yang utama sebagaimana telah dilakukan pada masa pra Islam.¹⁴ Untuk melengkapi analisis, abu zaid juga melihat praktik perbudakan pra Islam yang menjadikan perempuan sebagai sesuatu yang lemah, konsumtif tidak produktif sehingga tidak punya hak untuk memiliki warisan. Oleh karena lemah, maka perempuan hanya terpasung dalam "tembok derita" yang hanya mengurus keluarga, sedangkan laki laki berada pada zona bebas dalam wilayah publik. Ayat tentang waris tersebut, kerap kali dipahami oleh para fuqaha dengan merujuk pada persamaan kelas antara laki laki dan perempuan serta tingkat hubungan dengan almarhum. Akan tetapi, tambahan suami dan istri yang masih hidup, menjadi pertimbangan dalam perhitungan. Misalnya, seorang suami meninggalkan istri dan kedua orang tuanya. Istri dan ibu mewarisi seperempat dan sepertiga warisan dalam kapasitas mereka sebagai *ahl al fara'idh*, ayah mewarisi lima per dua belas warisan yang tersisa sebagai *ashib* terdekat yang masih hidup. Dalam konteks ini, tampak jelas bahwa ayah dengan lima perdua belas lebih sedikit dibanding ibu dengan seperempat harta waris. Hal ini jelas bertentangan dengan prinsip bahwa laki laki berhak atas bagian dua orang perempuan.¹⁵

¹⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir Al Khauf*, 207.

¹⁵ David S. Powers, *Peralihan Kekayaan, Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris* (Yogyakarta: LKIS, 2001), 72-73.

Dialtar lain, Abu Zaid juga berbicara tentang kepemimpinan dalam keluarga dengan mengutip ayat dibawah ini:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ
وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَأَضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعَنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا

كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya:

“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 *nusyuz*-nya 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. Annisa, 34).

Dalam membaca ayat tersebut, Abu Zaid menyajikan konteks historis turunnya ayat. Seorang perempuan bernama Habibah datang menemui Rasulullah, dan mengatakan bahwa suami saya telah memukul karena saya tidak mau diajak berhubungan seksual dengan alasan capek seharian bekerja. Rasulullah meresponnya dengan menyuruhnya untuk qisos, ketika detik detik qisos akan dilaksanakan maka turunlah ayat tersebut.¹⁶

Konteks ini memiliki watak historis kesetaraan antara laki laki dan perempuan dengan prinsip pelayanan prima, dan perlindungan khusus bagi seorang perempuan. Ini menunjukkan bahwa perempuan mulia, dan pantas untuk dimuliakan.

¹⁶ *Ibid.*, 191.

Pembacaan Diatas Pembacaan: Catatan Penutup

Pembacaan Abu Zaid tentang hak perempuan berpusat pada interpretasi atas teks al qur'an. Perempuan dalam pandangan alqur'an merupakan makhluk mulia yang setara dengan laki laki. Namun, yang menjadi problem adalah ketika teks alqur'an di pahami oleh pembaca (mufassir, fuqaha), dan masuk kedalam ideologi pembaca, maka lahirlah pemahaman yang beragam. Pada saat alqur'an menjadi sebuah pemahaman, pada sat itu pula makna asal atau makna sejati tercerabut dari akarnya.

Abu Zaid, melalui metode pembacaan kontekstual, ingin membongkar kuasa yang melekat pada teks fiqh yang kerap membatasi perempuan dalam bergerak dan berespresi. Dibalik pembacaan tersebut masih menyisakan pembaca baru dalam diri penulis. Pembacaan yang dimaksud adalah bukan sebagaimana pembacaan yang dilakukan oleh para kritikus nalar Arab Islam, yaitu melakukan pembacaan dengan membeda-bedakan yang sah dan salah, melainkan sebuah pembacaan yang membahas institusi, struktur, dan tradisi yang memberikan peluang bagi terbentuk dan tersebarnya, berbagai wacana, muncul dan menghegemoninya sistem pengetahuan dan menguatnya penjelasan ilmiah yang argumentatif.¹⁷ Menurut hemat penulis, ketiga konteks yang disajikan Abu Zaid masih bersifat parsial ideologis. Artinya, pemahaman yang dilakukannya hanya bertumpu pada watak internal teks, yang masih membuka peluang untuk bersemayamnya watak eksternal teks.

Dalam analisis wacana kritis Fairclough, wacana sebagai medan pertarungan kekuasaan yang didalamnya bahasa digunakan sebagai praktik sosial.¹⁸ Artinya, Wacana terbentuk, dan dibentuk oleh relasi sosial, dan kondisi sosial tertentu. Wacana kebudayaan yang dibentuk oleh relasi sosial masyarakat jawa, akan berbeda dengan wacana yang dibentuk oleh relasi sosial masyarakat madura. Begitu juga wacana keIslaman yang lahir dari pertarungan relasi sosial masyarakat Arab, akan berbeda dengan wacana keIslaman yang lahir dari relasi sosial masyarakat Indonesia. Wacana perempuan pra

¹⁷ Ali Harb, *Kritik Nalar Alqur'an* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 309.

¹⁸ Menurutnya bahasa hadir bersama dengan pergulatan kekuasaan masyarakat tertentu. Dikatakan demikian karena bahas merupakan produk budaya, dan hasil kesepakatan tak sadar, yang berawal dari ide personal kemudian disepakati secara social sebagai praktik social. Dengan kata lain, melihat wacana sebagai sebuah kumpulan bahasa bahasa yang dikonstruksi oleh kekuasaan. Lihat Norman Fairclough, *Language And Power: Relasi Bahasa, Kekuasaan Dan Ideologi* (Malang: Boyan, 2003), 19-22.

Islam, dengan hadirnya Islam masa proses pewahyuan, hingga dimasa modern saat ini, memiliki waktu dan ruang yang berbeda yang memungkinkan pemahaman berdialektika dengan konteks. Abu zaid, hanya melihat pada konteks pra Islam, Islam, dan masa fuqaha, masih belum menyentuh pada konteks kekinian dimana teknologi telah menjadi ikon kehidupan. Oleh karenanya ketika menggunakan analisis wacana, maka tiga dimensi¹⁹ yang saling terkait tidak boleh dipisahkan. Ketiga dimensi itu adalah: **Teks** dalam pandangan Fairclough, dianalisis secara linguistik dengan melihat kosa kata, semantik dan tata kalimat. Ketiga elemen tersebut dipakai untuk melihat tiga ranah: *Ideasional* yang merujuk pada representasi yang ingin ditampilkan dalam teks. Pada wilayah ini teks hanya sebagai medan penampungan agen-agen ideologis yang kerap kali mengkaburkan antara sesuatu yang ditampilkan dengan sesuatu yang benar-benar terjadi. Perempuan yang digambarkan dalam teks fiqh, bukanlah peristiwa yang sebenarnya melainkan hanya rekonstruksi atas peristiwa.

Relasi, wilayah ini merujuk pada konstruksi hubungan antara fuqaha, mufassir dengan pembaca. Hal ini menentukan apakah teks disampaikan secara terbuka, atau tertutup, informal atau formal. *Identitas*, konstruksi tertentu dari identitas fuqaha dan pembaca serta bagaimana identitas ini hendak ditampilkan. **Prakteks wacana** merupakan dimensi yang berhubungan dengan proses produksi dan konsumsi teks. Teks fiqh merupakan kreasi fuqaha terhadap teks alqur'an dan hadits. Oleh karena hasil produksi, pesan yang disampaikan tentunya tidak netral dan bebas nilai, melainkan membawa dan merepresentasikan muatan muatan ideologis fuqaha.

Praktik sosio kultural adalah dimensi yang berhubungan dengan konteks diluar teks. Artinya media juga berhubungan dengan dunia luar sebagai sebuah sarana dan dukungan dalam proses pengembangan pesan itu sendiri. Konteks ini bisa berkaitan dengan politik, ekonomi, budaya bahkan agama. Melalui ketiga dimensi inilah, usaha pembacaan terhadap teks bisa dilakukan dengan mengetahui makna awal teks, dan makna kekinian teks. Dengan demikian, kritik yang dilakukan tidak bertepuk sebelah tangan.

Selain itu, kritik abu zaid dengan mengutip Muhammad Abduh, secara

¹⁹ Ketiga unsur diatas, menyiratkan bahwa teks merupakan medan pertarungan makna yang didalamnya terdapat beranekaragam kepentingan, dan representasi ideologi tertentu. Lihat Norman Fairclough, *Media Discourse* (London: Edward Arnold, 1995), 57-62.

sepintas memang sesuai kenyataan teks fiqh. Hal ini dapat dilihat pada pendapat imam hambali yang mengatakan bahwa nikah merupakan akad yang dilakukan untuk mengambil manfaat kenikmatan. Makna seirama juga bisa dilihat pada pendapat Wahbah Zuhaili dalam *al fiqh al Islamiyah wa adillatuhu*, yang mengatakan bahwa mahar adalah harta yang wajib dimiliki oleh seorang istri atas suaminya karena hubungan seksual. Dua pendapat di atas, menyiratkan bahwa pernikahan hanya berujung pada persoalan kenikmatan biologis. Terlepas dari fakta teks fiqh yang mendeskreditkan perempuan, dalam *sullam taufiq* dijelaskan bahwa istri wajib mematuhi suami untuk menyerahkan diri sepenuhnya, kecuali yang tidak diharamkan.²⁰ Kata “tidak diharamkan” bermakna sesuatu yang bertentangan dengan nilai ketuhanan dan kemanusiaan.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Dawa'ir Al Khauf: Qira'ah Fil Khitab Al Mar'ah* (Bairut: Dar al Baidha, cet.III, 2004).
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme* (Yogyakarta: LKIS,1997).
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2004).
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Otoritas Kebenaran Teks* (Yogyakarta: LKIS, 2003).
- Ali, Syed Ameer, *The spirit of Islam*, terj. (Yogyakarta: Navila, 2008).
- De Bevoair, Semone, *Second Sex Fakta Dan Mitos*, terj. (Surabaya: Pustaka Promethea, 2003).
- Fairclough, Norman, *Language And Power: Relasi Bahasa, Kekuasaan Dan Ideologi* (Malang: Boyan, 2003).
- Harb, Ali, *Kritik Nalar Alqur'an* (Yogyakarta: LKIS, 2003).
- Mernissi, Fatimah, *Wanita Dalam Islam* (Bandung: Pustaka, 1994).
- Powers, David S., *Peralihan Kekayaan, Politik Kekuasaan: Kritik Historis Hukum Waris* (Yogyakarta: LKIS, 2001).
- Thahir, Abdullah Bin Husen Bin, *Sullam Taufiq*, terj. (Surabaya: TB Imam, 2008)

²⁰ Abdullah bin Husen bin Thahir, *Sullam Taufiq*, terj. (Surabaya: TB Imam, 2008), 66.

- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Wadud, Aminah, *Qur'an And Woman* (New York: Oxford University, 1999).
- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentisitas Al Qur'an: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

