

MU'ADALAH

Jurnal Studi Gender dan Anak

MU'ADALAH Jurnal Studi Gender dan Anak

Vol. III No. 2, Juli - Desember 2015

**Salasiah,
Ahdi Makmur,
Saifuddin**

Peranan Perempuan Banjar dalam Pendidikan Islam
Abad XIX dan XX

Alfisyah

Peran Institusi Pengajian di Kalangan Perempuan Banjar
(Studi atas Pengajian Ar-Rahmah Sekumpul Martapura)

**Saifuddin,
Dzikri Nirwana,
Bashori**

Persepsi Ulama Kota Banjarmasin terhadap Hak-Hak
Reproduksi Perempuan

M. Rusydi

Pembacaan Teks Nashr Hamid Abu Zaid atas Relasi Laki-Laki
dan Perempuan

Muhammad Yusuf

Pengalaman Beragama Anak Putus Sekolah Suku Terasing
Daerah Tertinggal di Desa Paramasan Bawah Kabupaten Banjar

**Ridhahani Fidzi,
Wardah Hayati,
Fatrawati Kumari**

Strategi Caleg Perempuan Terpilih Sebagai Anggota DPRD
Kabupaten/Kota di Kalimantan Selatan Pemilu 2014



Diterbitkan
Pusat Studi Gender dan Anak
Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)
IAIN Antasari Banjarmasin
muadalah@iain-antasari.ac.id

MU'ADALAH

Vol. III

Halaman
97-184

No.2

Banjarmasin
Juli - Desember 2015

ISSN
2354-6271

MU'ADALAH

Jurnal Studi Gender dan Anak
Volume III, Nomor 2, Juli-Desember 2015

Pemimpin Redaksi

Irfan Noor

Sekretaris Redaksi

Mariatul Asiah

Tim Penyunting

Zainal Fikri

Nuril Huda

Ahdi Makmur

Dina Hermina

Sahriansyah

Gusti Muzainah

Fatrawati Kumari

Tata Usaha

Radiansyah

M. Ramadhan

Sari Datun Rahima

Maman Faturrahman

Alamat Redaksi

Pusat Studi Gender dan Anak
Lembaga Penelitian dan Pengabdian
kepada Masyarakat (LP2M)
IAIN Antasari Banjarmasin
Telp. 0511-3256980 - Email:
muadalah@iain-antasari.ac.id

Daftar Isi

Halaman Muka, i

Daftar Isi, ii

Peranan Perempuan Banjar dalam
Pendidikan Islam Abad XIX dan XX, 97-110
Salasiah, Ahdi Makmur, Saifuddin

Peran Institusi Pengajian di Kalangan
Perempuan Banjar (Studi Atas Pengajian
Ar-Rahmah Sekumpul Martapura) 111-124
Alfisyah

Persepsi Ulama Kota Banjarmasin
terhadap Hak-Hak Reproduksi Perempuan
125-144

Saifuddin, Dzikri Nirwana, Bashori

Pembacaan Teks Nashr Hamid Abu Zaid
atas Relasi Laki-Laki dan Perempuan
145-155

M. Rusydi

Pengamalan Beragama Anak Putus
Sekolah Suku Terasing Daerah Tertinggal
di Desa Paramasan Bawah Kabupaten
Banjar 156-165

Muhammad Yusuf

Strategi Caleg Perempuan Terpilih sebagai
Anggota DPRD Kabupaten/Kota di
Kalimantan Selatan Pemilu 2014 166-184

**Ridhahani Fidzi, Wardah Hayati,
Fatrawati Kumari**

Mu'adalah merupakan Jurnal Studi Gender dan Anak yang menjadi media kajian dan penelitian di bidang gender dan anak. Diterbitkan secara berkala dua kali dalam setahun (Januari dan Juli) oleh Pusat Studi Gender dan Anak - Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Antasari Banjarmasin.

Pembacaan Teks Nashr Hamid Abu Zaid Atas Relasi Laki-Laki dan Perempuan

M. Rusydi

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin

Abstrack

This paper seeks to understand how the reading of text made by Nasr Hamid Abu Zayd, especially the problem of relationships between men and women. His work which is directly related to women's problems is Dawâir al-Khauf. In the book, Abu Zaid had admitted that he wanted to do ijtihâd solving the women problems. For him the fundamental problem in Islam is text. According to him, alquran as a text when revealed has made dialogue with social and cultural around it, especially the Arab community in which the quran was first revealed. The reading of quran, then, necessitates not only 'ulûmal-qur'an but also humanities sciences such as semiotics and hermeneutics which could help us to reconstruct the intrinsic values of the quran. On this method, Abu Zaid has suggested "productive interpretation", qira'ah muntijah, in reading alquran. Furthermore, it has been found that alquran is actually very humanizing women, where it is contradictory to the reality and the reading of Islamic texts today.

Keywords: relasi, teks, qira'ah muntijah, makna, signifikansi

Penelitian ini bertujuan untuk memberikan gambaran secara terperinci terkait pembacaan teks yang dilakukan Nasr Hamid Abu Zayd, yang berfokus pada permasalahan hubungan perempuan dan laki-laki. Karya Nasr Hamid Abu Zayd yang secara langsung berkaitan dengan permasalahan perempuan adalah Dawâir al-Khauf. Dalam karyanya tersebut, Abu Zaid menyatakan bahwa dalam usahanya memecahkan permasalahan perempuan, beliau berusaha melakukan ijtihâd dan menurutnya akar permasalahan dalam Islam adalah teks itu sendiri. Abu Zaid berpendapat bahwa ketika Al-Qur'an diturunkan sebagai sebuah teks, Al-Qur'an itu sendiri telah melakukan dialog dengan lingkungan sosial dan budaya yang mengelilinginya, yaitu masyarakat Arab. Kemudian, pembacaan terhadap Al-Qur'an mengharuskan untuk dilakukan tidak hanya berdasarkan 'ulu'm Al-Qur'an tetapi juga ilmu-ilmu humaniora seperti semiotic dan hermeneutika yang dapat membantu dalam merekonstruksi nilai-nilai intrinsic dari Al-Qur'an. Dalam metode ini, Abu Zaid menyarankan untuk melakukan interpretasi produktif, qira'ah muntijah, dalam pembacaan terhadap Al-Qur'an. Lebih jauh lagi, telah terbukti bahwa Al-Qur'an sangatlah memanusiakan perempuan, yang mana hal tersebut bertentangan dengan realitas dan pembacaan teks-teks Islam saat ini.

Kata Kunci: relasi, teks, qira'ah muntijah, makna, signifikansi

Latar Belakang Masalah

Ketika membaca tulisan *Dawâir al-Khauf* akan ditemukan argumentasi Abu Zaid menulis buku tersebut. Secara khusus ia ingin berijtihad dalam problem perempuan dalam Islam sebab salah satu faktor penyebab ketimpangan sosial adalah perempuan. Untuk memperkokoh ijtihadnya tersebut, Abu Zaid mengajukan dua argumentasi; pertama, baginya iman akan kokoh dengan akal sebab akal adalah satu-satunya jalan untuk ilmu sementara ilmu

akan membimbing kepada hidayah. Oleh karena itu, muslim sejati adalah muslim yang memiliki keimanan dan akal yang kuat, dan ia pun mengeluarkan sebuah semboyan yang berbunyi "*anâ ufakkiru fa anâ muslim*" (saya berpikir maka saya muslim). Hubungan erat antara akal dan iman ini meniscayakan seorang muslim untuk melakukan ijtihad. Hal ini terlihat dari ungkapan tradisi Islam yang berbunyi "*man ijtahada fa akhta'a fa lahu ajrun*" (seorang yang berijtihad

kemudian keliru dalam ijtihadnya maka ia tetap mendapatkan satu pahala). (Abū Zayd 2000, 6). Kedua, umat Islam biasanya menganggap bahwa wilayah akidah dan ibadah (rukun iman dan Islam) adalah wilayah yang pasti, yang tidak boleh “diganggu gugat”. Fakta historis, menurut Abu Zaid, menunjukkan bahwa kedua hal tersebut tidak lepas dari usaha ijtihad umat Islam zaman dulu; misalnya perdebatan apakah alquran itu *qadīm* atau *makhlūq*, atau apakah iman itu di hati saja atau iman juga meliputi amal, atau apakah zat Allah & sifat-Nya itu menyatu atau terpisah, dan lain sebagainya. Semua hal tersebut diperdebatkan namun tidak satu pun dari para pemikir Islam tersebut yang mengingkari bahwa Allah itu Maha Esa, Maha Agung, dan tidak ada juga yang menyangkal bahwa alquran itu diturunkan oleh Allah. Jadi pengakuan seorang muslim tentang keesaan dan keagungan Allah inilah yang *ashal* (fundamental) sementara perdebatan keimanan seperti alquran itu *qadīm* atau *makhlūq* di atas hanyalah problem *furū’* (cabang). Oleh karena itu, menurut Abu Zaid, problem ijtihad tidaklah terbatas kecuali oleh syarat-syarat epistemologis (*al-tamakkun al-ma’rifi*). Sementara *al-tamakkun al-ma’rifi* adalah upaya mengetahui secara sempurna syarat dan perangkat ilmu serta penerapan perangkat penelitian dan metodologi yang telah mencapai kemajuannya. (Abū Zayd 2000, 7-8).

Selanjutnya pada bagian pengantar buku tersebut, Abu Zaid mengingatkan bahwa tulisan tersebut terdiri dari “berbagai aspek yang berbeda dari problematika yang sama yang disatukan oleh kesatuan tema dan metode”. (Abū Zayd 2000, 14). Berdasarkan uraian sebelumnya, maka tema yang diangkatnya adalah problem relasi laki-laki dan perempuan terutama dalam konteks wacana Arab kontemporer, namun bagaimana dengan metodenya? Secara sekilas, penulis beranggapan ia menggunakan analisis-*analisis* bahasa, semiotika dan hermeneutika. Meskipun

demikian, penulis beranggapan bahwa hal ini masih perlu dieksplorasi untuk lebih dipahami sebab inilah “pisau” Abu Zaid untuk membaca berbagai teks termasuk teks yang berkaitan dengan tema di atas, sehingga jika ini ditemukan maka akan sangat berguna sebagai contoh penulisan kritis terhadap berbagai problem keislaman yang lain.

Oleh karena itulah, penulis akan fokus pada kerangka metodologi Abu Zaid ini lebih dulu, untuk selanjutnya melihat contoh aplikasinya dalam konteks pembacaan relasi laki-laki dan perempuan terutama yang terungkap dalam buku *Dawâir al-Khauf*.

Perempuan dan Problem Pembacaan Teks

Saat ini yang layak disebut manusia sepertinya hanya laki-laki, sementara perempuan masih dianggap sebagai setengah manusia. Jika kita kembalikan kepada definisi manusia, maka manusia biasanya dipahami sebagai *hayawânun nâtiqun* (hewan yang berakal). Sementara dalam kelaziman sehari-hari kita menemukan bahwa perempuan itu dianggap lebih sensitif emosionalnya dibanding rasionalitasnya. Ini berarti, jika disandarkan pada definisi di atas, bisa dipahami bahwa perempuan memang masih belum menjadi manusia yang sebenarnya.

Fakta di lapangan juga menunjukkan demikian; seorang ibu pernah bercerita bahwa ia mempunyai seorang anak perempuan yang menikah dengan alumnus sebuah pondok pesantren. Saat itu ibunya sangat bahagia sebab baginya lulusan pesantren menggambarkan orang yang shaleh. Beberapa tahun berlalu, sang suami yang awalnya tidak memiliki modal apa-apa setelah dibelikan toko dan diberikan usaha oleh keluarga si isteri, mulai menunjukkan jati dirinya sebagai “laki-laki”. Dalam doktrinnya, ia mengatakan kepada istrinya untuk taat kepadanya bagaimana pun keadaannya. Suatu saat istrinya pulang ke rumah ibunya dan ketika ia mau kembali ke

rumah suaminya, ia memberitahu suaminya bahwa ia akan pulang ikut mobil saudara kandungnya. Sang suami menegaskan bahwa ia harus datang sebelum malam tiba. Namun karena perjalanan yang jauh dan tidak memungkinkan sampai sebelum malam hari, sang isteri pun terlambat datang. Hasilnya, ia dimarahi oleh suaminya sebagai istri yang tidak taat, tidak beriman, dan ujung-ujungnya dikatakan bahwa ia tidak bisa masuk surga sebab suaminya tidak ridha. Dan tidak lama sesudah itu, sang suami menikah lagi dengan perempuan lain di kampung yang sama tanpa izin atau menceraikan istri pertamanya serta membawa semua harta dan usaha yang diberikan oleh keluarga istri pertama tadi.

Ini adalah salah satu gambaran realitas perempuan yang dianggap sebagai setengah-manusia, sebab manusia yang seutuhnya adalah laki-laki. Namun, perlu untuk dipertanyakan; mengapa sang suami dengan mudah bisa mencap sang istri sebagai ahli neraka padahal dia alumnus sebuah pondok pesantren yang dianggap orang yang shaleh? Dan dengan mudah pula menikah dengan perempuan lain sementara istri yang pertama tidak diberitahu atau belum diceraikan? Mungkin salah satu jawabannya adalah, apa yang dikatakan oleh Abu Zaid, bahwa kita dikungkung oleh peradaban teks yang tidak kritis. (Abū Zayd 1998, 9).

Oleh karena itu, untuk membaca relasi laki-laki dan perempuan ini, terutama dalam Islam, mau tidak mau harus dikembalikan kepada sumber-sumber utama yang dipegang oleh umat Islam yaitu alquran, hadis dan kitab-kitab penjas lainnya, yang semuanya ini bisa disebut dengan teks.

Pembacaan Teks Menurut Nashr Hamid Abu Zaid

1. Teks Dan Karakteristik Bacaan

Abu Zaid menjelaskan bahwa *nashsh* (teks) merujuk kepada makna (*dalālah*)

yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi. Sementara alquran adalah teks yang memiliki makna seperti di atas. Jadi alquran bisa dikategorikan dalam teks. Oleh karena alquran adalah teks, dan akan terpahami dengan baik hanya jika dilepaskan dari sakralitasnya, maka bagi Abu Zaid alquran adalah produk budaya. (Abū Zayd 1995, 91).

Pemahaman bahwa alquran adalah produk budaya merupakan langkah yang sangat penting sebab hanya dengan cara ini alquran bisa dibaca secara kritis. Adapun alasan Abu Zaid menyatakan alquran sebagai produk budaya adalah; 1) dalam hubungan linguistik terdapat interaksi antara pengirim dan penerima. Dalam konteks alquran, pengirimnya adalah Allah. Oleh karena pengirim dalam konteks alquran adalah Allah, maka tidak dapat dijadikan objek kajian. Adapun yang bisa dijadikan objek kajian dalam studi alquran adalah realitas budaya yang terjadi pada fase pembentukan dan penyempurnaan. Jadi bisa dipahami bahwa setelah masa pewahyuan berlangsung masa berikutnya adalah masa pembentukan, di mana alquran sebagai teks kebahasaan yang dibaca dan dikaji oleh umat manusia. Interaksi masyarakat dengan alquran inilah yang dimaksud sebagai realitas budaya yang dapat dijadikan objek studi alquran. (Abū Zayd 1998, 24). 2) wahyu dalam alquran setara dengan perkataan Allah (*kalām Allāh*) dan alquran adalah pesan (*risālah*). Dua konteks ini meniscayakan alquran sebagai teks. 3) Kronologis pewahyuan alquran berbeda dengan urutan-urutan tekstual surat dan ayat dalam alquran. Kronologi pewahyuan menggambarkan historisitas teks, sementara urutan surah dan ayat menunjukkan tekstualitasnya. Ilmu *al-munāsabah bain al-āyât wa al-shuwar* telah dibuat bagi penafsir agar bisa berinteraksi aktif dengan teks, karena dalam hubungan ini tersimpan kemungkinan-kemungkinan yang bisa terungkap dalam proses pembacaan. 4) Alquran itu terdiri dari ayat-ayat *muhkamât* dan *mutashābihât*. Ayat-ayat pertama merupakan ayat yang jelas dan

menjadi induk teks sementara yang kedua harus dipahami berdasarkan yang pertama. (Hanif A. M. 2003, 358-359).

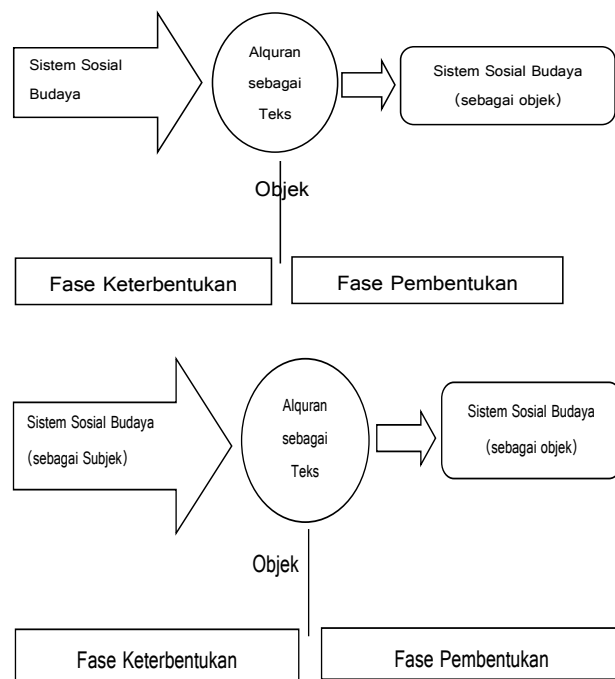
Dengan meletakkan alquran sebagai teks produk budaya, itu berarti alquran tidak bisa lepas dari pengaruh sosio-kultural ketika ia berproses dalam pembentukan teks layaknya teks-teks lain. Dengan kata lain, alquran tidak bisa keluar dari kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu, misalnya, dengan pengaruh teks-teks syair bangsa Arab. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran di mana ruang dan waktu teks tersebut dibentuk.

Oleh karena itulah pembacaan terhadap teks ini harus dilakukan secara kritis dan produktif (*qirâ'ah muntijah*) bukan ideologis (*qirâ'ah mughridah*). (Abû Zayd 1994, 142-144). Pembacaan yang kritis berarti pembacaan yang mencerahkan dan membebaskan, tentunya dengan standar-standar ilmiah dan rasional.

2. Metode Pembacaan.

Oleh karena alquran adalah teks produk budaya maka dalam hal ini dimungkinkan dibaca kritis dan produktif dengan pendekatan analisis bahasa, seperti semiotika dan hermeneutika.

Secara semiotika, alquran sebagai teks mengalami dua kondisi yang penting, yakni; 1) kondisi pasif yaitu ketika alquran mengalami fase keterbentukan. Pada fase ini alquran mengkonstruksikan dirinya secara struktural berdasarkan sistem budaya yang melatarbelakanginya (alquran sebagai produk budaya). 2) kondisi aktif yaitu ketika alquran membuat sistem budayanya sendiri dan keluar dari sistem budaya awal serta memberikan pengaruh kepada kebudayaan lain. Ini lazimnya disebut dengan fase pembentukan dan ini juga indikasi kelebihan alquran dari teks-teks lainnya. (M. Shohibuddin 2003, 113-114). Ilustrasinya adalah sebagai berikut :



Pembacaan semiotis diatas

Penting untuk dipahami sebab akan berkaitan dengan pembacaan hermeneutik berikut ini. Dalam pembacaan hermeneutik Abu Zaid, ada dua hal yang harus dipahami yakni; makna (*al-dalâlah*) dan signifikansi (*magzâ*). Makna adalah pengertian historis dan asli dari teks pada konteks pembentukan dan strukturisasinya. Makna ini dapat diperoleh melalui pemahaman dinamika teks dalam kedua fasenya, fase keterbentukan (*mimetic*) dan fase pembentukan (*semiotic*). Dalam fase keterbentukan, teks diletakkan dalam rangka waktu dan urutan kesejarahan sebagai respon terhadap budaya saat itu, sebab teks alquran akan menjadi aneh dan berada diluar cakrawala pengetahuan audiennya, bila ia terlepas sama sekali dari budaya yang melatarinya. Sementara dalam fase pembentukan, teks memiliki kemampuan untuk menciptakan "pelanggaran" terhadap norma teks dan budaya yang melatarinya. (M. Shohibuddin 2003, 117-118).

Selain makna, pembacaan harus menghasilkan signifikansi (*magzâ*) baru dari teks, yaitu pengertian teks dalam konteks sosio-kultural saat ini

yang dapat ditarik dari makna historis teks itu sendiri. Ini dilakukan dengan mengkontekstualisasikan makna historis teks tersebut ke dalam realitas sosial-budaya pihak pembaca. Dan harus diingat pembacaan antara makna dan signifikansi ini bersifat dialektis, sebab antara makna dan signifikansi di dalam menginterpretasi teks bagaikan dua sisi mata uang. Hal itu berlangsung karena signifikansi tidak terlepas dari sentuhan makna, sebagaimana signifikansi mengarah pada dimensi makna. Signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindakan pembacaan, maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna. (Abû Zayd 1994, 144).

Selanjutnya makna memiliki tiga tingkatan; 1) makna yang merupakan saksi sejarah yang tak dapat diinterpretasi secara metaforis. Contohnya masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat perbudakan, hubungan muslim dan non muslim (*ahl al-kitâb*), sihir, jin dan setan. 2) makna yang merupakan saksi sejarah yang dapat diinterpretasi secara metaforis, seperti ayat-ayat kehambaan (*'ibâdiyyah*) bukan penghambaan (*'ubûdiyyah*). 3) makna yang dapat diperluas dengan pencarian signifikansi (*magzâ*), seperti ayat-ayat waris untuk wanita. Dari signifikansi (*magzâ*) ini, teks dapat terus berkembang. (Nur Ichwan 2001, 30).

Kemudian dalam aktivitas hermeneutis ini, yang perlu diketahui juga adalah konteks, sebab teks selalu membawa konteksnya sendiri. Menurut Abu Zaid, konteks teks itu ada lima tingkat yakni; 1) konteks sosio-kultural, yaitu konteks yang mencakup seluruh peraturan sosial dan budaya dimana teks itu diturunkan seperti tradisi, adat istiadat, yang kemudian diekspresikan oleh teks lewat bahasa. 2) konteks wacana, yaitu konteks yang menjadi wacana dari pewahyuan dan ini tergambarkan oleh teks. Konteks ini bisa terkait keseluruhan dengan latar belakang turunnya ayat, periode dan karakter wacana (*Makkiyah-Madaniyah*),

kondisi psikologis pewacana pertama yaitu Nabi Muhammad, bahkan bisa juga pengaruh dari orang yang diajak bicara pada saat pewacanaan ini berlangsung seperti istri-istri Nabi yang mungkin memberikan pengaruh tersendiri. 3) konteks internal. Terdapat dua tingkatan yang dapat diulas dalam konteks internal ini. *Pertama*, segi susunan bagian-bagian alquran (*tartîb al-aj'zâ'i*). *Kedua*, segi wacana alquran itu sendiri (*siyâq al-khitâb*). Pada segi susunan bagian-bagian alquran (*tartîb al-aj'zâ'i*), teks alquran diandaikan sebagai kesatuan teks yang tidak mungkin dapat dipahami, kecuali melihatnya secara spesifik dengan karakternya sebagai teks. Sedangkan pada segi wacana alquran itu sendiri (*siyâq al-khitâb*), berbagai wacana yang ditampilkan alquran seperti wacana alquran yang berupa cerita atau wacana yang berupa perintah atau larangan, atau bersifat anjuran dan himbauan, perdebatan dan kecaman, penyipatan dan keyakinan serta pensyariatan, merupakan problematika tersendiri yang harus didekati dengan ilmu bahasa, seperti dengan menggunakan konsep *al-kinâyah*, *al-tashbîh*, *al-tamthîl*, dan lain sebagainya yang terdapat dalam ilmu bahasa dan sastra Arab. 4) konteks bahasa. Analisis konteks linguistik ini sesungguhnya tidak hanya terbatas pada komponen-komponen kalimat atau hanya kepada makna teks dan gaya-gaya bahasanya. Namun, di balik itu adalah berusaha menyingkap makna "yang tersembunyi" dalam struktur wacana. Dalam upaya mengungkap "yang tersembunyi" ini harus dilihat dari faktor eksternal yang berbarengan dengan konteks bahasa yang tersebutkan (*al-mantûq*). Konteks bahasa ini lebih luas dari sekadar teks yang terlafazkan, hal itu dikarenakan bahasa, sebagaimana telah diterangkan, merupakan bagian dari struktur yang lebih luas yaitu struktur kebudayaan dan sosial. Melalui konteks bahasa ini pula dapat dilihat apakah suatu ayat itu bersifat deskriptif, perintah, atau lainnya, karena tidak selamanya ayat-ayat alquran bersifat

perintah. 5) konteks interpretasi. Konteks interpretasi merupakan bagian dari keseluruhan sistem konteks dan merupakan bagian dari struktur teks. Interpretasi secara struktural terbagi pada dua hal: kondisi pembaca dan beragamnya pembaca yang disebabkan perbedaan pada aspek pemikiran dan ideologi. Tentunya, produk interpretasi sangat tergantung dengan temporalitas sang pembaca atau penafsir, karena suatu interpretasi akan melibatkan proses transformasi wacana dari suatu fase peradaban tertentu pada fase peradaban yang lain. Dalam konteks yang lain, suatu interpretasi adalah transformasi wacana dari bahasa asli pada bahasa yang lain. Dalam hal ini, beberapa cabang ilmu pengetahuan humaniora sangat diperlukan, di antaranya ilmu bahasa, sastra, dan ilmu kalam, bahkan filsafat. (Nur Ichwan 2001, 30-32).

Akhirnya, secara ringkas, langkah-langkah untuk mengungkap makna alquran menurut Abu Zaid adalah sebagai berikut; seorang interpreter haruslah mulai dengan sebuah pembacaan permulaan (*preliminary reading*), kemudian diikuti dengan pembacaan analitis (*al-qirâ'ah al-tahlîliyah*) agar kunci dan gagasan-gagasan sentral teks terkuak. Melalui gagasan-gagasan sentral ini, interpreter menemukan makna tersembunyi lain dan mengembangkan pembacaan-pembacaan baru. Pembacaan interpreter haruslah di dasarkan atas pelibatan total pembaca dalam dunia teks. (Nur Ichwan 2003, 99).

3. Pembacaan Atas Relasi Laki-Laki dan Perempuan

a. Poligami

Poligami dalam wacana alquran terdapat pada level makna ketiga, di mana pemahamannya haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya dan mampu menguak dimensi yang tak terkatakan dari suatu pesan. Dalam masalah poligami bisa diungkap dengan

cara : 1) kesadaran akan historisitas teks keagamaan sebagai teks linguistik dan bahasa sebagai produk sosial dan kultural. 2) poligami dibolehkan dalam alquran pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligami yang tak terbatas yang telah dipraktekkan sebelum datangnya Islam. ('Abd. al-Karîm 1997, 41-50). 3) meletakkan teks dalam konteks alquran secara keseluruhan terhadap konsep adil. Dengan melakukan ini diharapkan "yang tak terkatakan" dapat diungkapkan. (Abû Zayd 2000, 216-228). Ilustrasinya adalah sebagai berikut : (Nur Ichwan 2003, 91).

Problem	Poligami
Makna	Poligami pra-Islam tanpa batas dan menjadi kebiasaan
	Islam memberi batasan empat istri dengan adil
	Sikap adil dalam poligami tidak mungkin, sehingga monogami dikekankan
Signifikansi	Tujuan akhir legis-lasi Islam: monogamy
Pesan Tersembunyi	Poligami tidak diinginkan

b. Kepemimpinan Laki-Laki Atas Perempuan (*qawâmah*)

Konsep kepemimpinan pada masa era pra-Islam dipegang kuat oleh laki-laki. Hal ini terjadi karena kehidupan nomaden (berpindah-pindah) dan kecenderungan mereka berperang dan

merampok antar suku, dan laki-laki dianggap pemberi rezeki dari aktivitas di atas. Islam dengan surah *al-Nisā'* ayat 34 mendeskripsikan keadaan di atas, dan ini bukan berarti berfungsi sebagai legislasi (syari'ah). Hal ini dikarenakan ada ditemukan sebuah riwayat tentang seorang perempuan datang kepada Nabi Muhammad dan mengadu bahwa suaminya telah memukulnya. Lalu Nabi pun berkata, "ia tidak berhak melakukan itu (memukul istri)". Ada yang berpendapat bahwa Nabi pun menyuruh perempuan tersebut men-*qisas* suaminya. Namun karena kondisi saat itu tidak memungkinkan mewujudkan hal itu, akibatnya perempuan tersebut tidak mampu melakukannya lalu turunlah surah *al-Nisā'* ayat 34.

Jadi masalah kepemimpinan ini bukanlah *tashrī'* karena ia hanya merupakan deskripsi atas suatu kondisi saat itu, sedangkan kelebihan laki-laki atas perempuan bukan merupakan ketetapan ilahi karena ia hanya merupakan persaksian atas realitas yang harus diubah demi mewujudkan kesetaraan yang fundamental. Dengan demikian, derajat lebih tinggi yang dimiliki oleh laki-laki atas perempuan adalah *far'* (cabang) yang dibangun atas *asl* (pokok) yaitu "dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf" (*al-baqarah* : 228). (Abū Zayd 2000, 212-214).

Problem	Makna	Signifikansi	Pesan Tersembunyi
<i>qawāmah</i>	Islam memberi hak perempuan untuk mendapatkan keadilannya. (kasus Nabi di atas) dan surah <i>al-Naml</i> : 23, tentang ratu Balqis	Tujuan akhir legis-lasi Islam: kesetaraan <i>qawāmah</i>	<i>qawāmah</i> bukan hanya milik laki-laki tetapi juga milik perempuan
<i>qawāmah</i> pra-Islam dikontrol laki-laki karena kondisi no-maden & patriarkal	Sikap menuntut keadilan saat itu tidak memungkinkan, sehingga Tuhan mendeskripsikan kondisi saat itu sebagai nasehat dan pembelajaran		

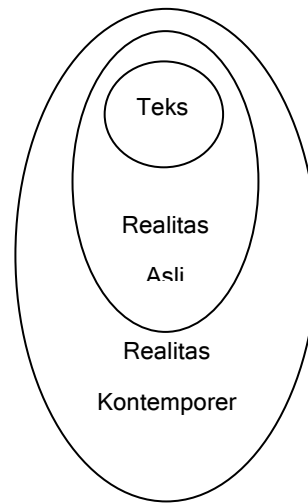
Adapun ilustrasinya adalah sebagai berikut :

c. Waris

Pada kondisi pra-islam, perempuan dan orang-orang lemah (anak kecil) tidak mendapatkan bagian harta warisan. Semua warisan adalah milik laki-laki. Bahkan perempuan pun saat itu seperti benda yang bisa diwariskan. Maka ketika Islam memberikan hak waris pada perempuan, bahkan untuk pewarisan *kalālah* (yaitu jika seorang meninggal dunia tetapi tidak mempunyai anak sebagai ahli warisnya, sedang ayah dan ibunya telah meninggal, maka yang

menjadi ahli waris adalah saudaranya baik laki-laki maupun perempuan), hal ini sangat disulit diterima oleh orang Arab-Islam pertama sebab dalam kebiasaan mereka terekam bahwa “tidak ada warisan kepada orang yang tidak bisa menunggang kuda, tidak kepayahan dan tidak melukai musuh”. Kemudian Islam memberikan batasan-batasan terhadap warisan ini, misalnya untuk laki-laki dua bagian banding satu untuk perempuan. (Abū Zayd 2000, 228-235). Nilai inipun pada saat itu telah mendekati keadilan yang luar biasa, namun masih bisa berkembang pada masa selanjutnya. Ilustrasinya adalah sebagai berikut;

Adapun cara kerja semua deskripsi di atas bisa diringkaskan sebagai berikut :



Dari bagan di atas, langkah pertama yakni pembacaan dimulai dari realitas kontemporer dengan cara menentukan wawasan harapan pembaca untuk didialogkan dengan teks. Selanjutnya langkah kedua, dialog dengan teks dilakukan dengan memperhitungkan teks pada fase keterbentukan serta fase pembentukan. Lalu, langkah ketiga, interaksi makna sejarah teks yang dihasilkan pada langkah kedua dengan pembacaan kontemporer memungkinkan untuk menghasilkan signifikansi baru dari teks untuk kesejarahan saat ini. Signifikansi baru ini selanjutnya dapat menjadi titik tolak baru untuk melakukan dialog ulang dengan teks secara kontinyu. (M. Shohibuddin 2003, 119-120).

A. Kontribusi

Kontribusi pemikiran Abu Zaid adalah hermeneutik penafsiran alquran. Kajian teks agama semula dilakukan dengan cara pembacaan dan penafsiran saja, dengan menggunakan pendekatan ilmu-ilmu alquran dan bahasa. Dalam perkembangannya, kajian teks beralih menggunakan paradigma ilmu humaniora dan ilmu sosial. Selanjutnya kajian teks menggunakan paradigma hermeneutika. Salah satunya adalah kajian teks agama dengan menggunakan pendekatan kritik sastra dan semiotik.

Waris	Waris	Makna	Signifikansi	Pesan Tersembunyi
Waris	Waris pra-Islam hanya untuk laki-laki		Tujuan akhir legislas Islam: keadilan Waris	
Islam mem-beri hak perempuan dengan membatasi waris laki-laki dengan dua bagian.	saat itu waris yang memungkinkan diberikan untuk perempuan adalah satu bagian dari laki-laki		Nilai keadilan	

Dua paradigma terakhir tersebut (ilmu humaniora, ilmu sosial, dan hermeneutika) yang nampaknya ingin dikembangkan oleh Abu Zaid dalam melakukan takwil terhadap teks agama (alquran), yang dikenal dengan hermeneutika alquran.

Takwil, secara etimologi sepadan dengan *interpretation*, *explanation* dalam bahasa Inggris, *penafsiran* atau *penjelasan* dalam bahasa Indonesia. Secara terminologi Abu Zaid mendefinisikan kata takwil sebagai upaya mengembalikan sesuatu yang nampak dari topik kajian kepada alasan awal atau asal sebab, menjelaskan makna peristiwa atau kejadian, menjelaskan alasan atau sebab yang tersembunyi, penelitian dan pencapaian tujuan, atau meneliti makna pertama atau pengertian semula.

Kaitannya dengan kajian teks agama, takwil adalah menjelaskan makna asal sebuah teks. Artinya menjelaskan makna teks dengan segala macam historisitasnya, termasuk di dalamnya historisitas penulis, (sumber/pemilik ide teks) budaya, juga bahasa. Itulah sebabnya perlu menggunakan paradigma sejarah, sosiologi, antropologi, dan filologi, untuk mengungkap makna yang sesungguhnya dimaksudkan oleh *author*, penulis teks agama. Hilangnya kebermaknaan teks tak jarang disebabkan karena mengabaikan keberadaan interpreter dengan segala macam ideologi yang ingin diperjuangkannya.

Berbeda dengan takwil, *talwîn* sepadan maknanya dengan *coloring* dalam bahasa Inggris, memberi warna/corak dalam bahasa Indonesia. *Talwîn* mencoba menjelaskan makna teks dari kacamata pembaca (interpreter). Pembaca dengan segala macam historisitasnya, terutama ideologi yang dimilikinya, memiliki daya dorong yang kuat untuk mengungkap makna yang terkandung di dalam sebuah teks sesuai dengan warna yang diinginkannya. Pembacaan yang demikian ini hasilnya akan sangat tendensius. Subyektifitas

akan sangat tampak jika interpreter lebih mengedepankan ideologi yang diperjuangkannya dibandingkan dengan upaya tulus mengungkap maksud dan tujuan penulis yang tersurat maupun tersirat dalam teks.

Alquran, di satu sisi, merupakan teks agama yang diklaim sebagai kitab suci yang sarat akan pesan-pesan universal, di sisi lain, alquran adalah sebuah teks yang profan untuk dikaji sebagaimana teks-teks lain, yang tidak satupun yang terlepas dari historisitasnya. Oleh karena itu, alquran seharusnya dipahami makna dan kandungannya dengan dua cara tersebut. Oleh karena itu, Abu Zaid menegaskan bahwa mengkaji teks harus menggunakan dua cara tersebut, takwil dan *talwîn* sekaligus. Hal ini dimaksudkan agar proses interpretasi berjalan secara obyektif - meski tidak dapat terlepas sama sekali dari subyektifitas interpreter. Hasil interpretasi yang obyektif tersebut akan menghasilkan interpretasi yang produktif. Interpretasi yang paling tidak mendekati maksud dan tujuan penulis, *author*. Dengan demikian takwil adalah sebuah proses berfikir yang melampaui dua dunia, dunia penulis dan dunia interpreter, atau dengan bahasa Abu Zaid takwil adalah *circle* asal dan tujuan atau signifikansi.

Dengan pemahaman teoritik di atas, tentunya pembacaan teks yang ditawarkan oleh Abu Zaid adalah pembacaan yang kritis. Kekritisian ini bisa menghasilkan pemaknaan-pemaknaan yang mengejutkan bagi nalar yang kaku dan ideologis. Namun kritik-kritik ini, terutama dalam hal relasi laki-laki dan perempuan, adalah kritik yang emansipatoris. Pembacaan kritis ini memunculkan kesadaran kita bahwa untuk mengangkat derajat laki-laki hendaklah juga mengangkat derajat perempuan, dengan mengutip Qasim Amin, Abu Zaid menuliskan :

Jika kita merendahkan perempuan dan tidak peduli terhadap kondisi keterbelakangan mereka, maka ini menjadi bagian dari perendahan atas

diri kita sendiri dan penerimaan kita atas kondisi dekaden dan miskin yang kita akan menjumpai diri kita berada di dalamnya. Akan tetapi, pada sisi lain, jika kita mencintai dan menghormati perempuan serta berusaha menyempurnakan jati diri mereka, ini hanya akan merupakan refleksi dari kecintaan dan penghormatan kita kepada diri kita sendiri serta usaha kita untuk menyempurnakan jati diri kita sendiri

Tidaklah masuk akal jika perempuan jatuh sedangkan laki-laki naik. Ini merupakan fakta yang jelas bahwa akal kita selama ini tidak bisa memahami. (Abû Zayd 2000, 72)

Perempuan tidak harus menyamai laki-laki, sebab laki-laki bukanlah ukuran kebebasan perempuan, namun yang harus dilakukan pada perempuan adalah memperlakukannya secara adil dan manusiawi, sebab perendahan pada perempuan adalah bagian dari gambaran yang lebih luas dari perendahan terhadap kemanusiaan. Oleh karena itu, pendekatan yang diberikan oleh Abu Zaid selain memperkaya cara baca terhadap teks-teks keislaman namun lebih dari itu, pendekatan ini dalam konteks hubungan laki-laki dan perempuan hendak menjadikan kita manusia yang manusiawi.

B. Penutup

Cara baca yang ditawarkan Abu Zaid dalam membaca problematika Islam, terutama relasi laki-laki dan perempuan, bisa dikatakan sebagai cara baca yang dinamis dan kontekstual. Dikatakan dinamis, sebab ia selalu melakukan dialog yang tanpa henti antara makna dan signifikansi sehingga memungkinkan munculnya pemahaman-pemahaman baru. Pemahaman baru inilah yang menjadikannya selalu kontekstual, apalagi didukung dengan pendekatan-pendekatan yang tidak hanya klasik seperti ilmu-ilmu alquran namun juga pendekatan kontemporer seperti ilmu-ilmu bahasa.

Selain itu, pembacaan yang dinamis tersebut tidaklah terjebak pada pembacaan relatif yang tanpa ujung sehingga bisa menghilangkan pegangan dan membingungkan, namun pembacaannya selalu diarahkan oleh makna dasar yang berfungsi sebagai ideal moral bagi pembacaan-pembacaan lanjutan.

Meskipun demikian, pembacaan yang seakan-akan menafikan Tuhan dengan menjadikan alquran sebagai teks produk budaya, sementara ini merupakan salah satu prinsip dasar dari cara baca Abu Zaid, memang akan menjadi “batu sandungan” yang cukup berat bagi penerapan cara baca Abu Zaid ini.

Akhirnya, waktulah nanti yang akan menguji relevansi pembacaan Abu Zaid ini sehingga ia akan tetap aktual jika mampu mengakomodasi kepentingan-kepentingan kontemporer manusia, umat Islam khususnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Zayd, Nashr Hâmid. 1995. *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqîqah*. Beirut : al-Markaz al-Thaqâfi al-‘Arâbi.
- _____. 2000. *Dawâir al-Khauf: Qir’ah fî Khitâb al-Mar’ah*. Beirut : al-Markaz al-Thaqâfi al-‘Arâbi.
- _____. 2003. *Dekonstruksi Gender*. Yogyakarta : Samha.
- _____. 1998. *Mafhûm al-Nashsh: Dirâsah fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Beirut: Markaz al-Thaqâf al-‘Arabî.
- _____. 1994. *Naqd al-Khitâb al-Dînî*. > Mesir: Sînâ li al-Nashr.
- Hanafi, Hassan. 1981. *Dirâsah Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah al-Anjilo al-Mishriyyah.
- Hanif. A. M. 2003. “Nasr Hamid Abu Zayd”, dalam *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. A. Khudori Shaleh. Yogyakarta : Jendela.
- Ichwan, Moch Nur. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an*. Jakarta: Teraju.

- _____. "Beyond Ideological Interpretation: Nashr Hâmid Abû Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic", *Al-Jâmi'ah*. No. 65/IV/2001.
- _____. 2002. "Alquran sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd)" dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jâbiri (al), Muhammad 'Âbid. 1991. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah.
- Karîm (al), Khalîl 'Abd. 1997. *al-judhûr al-Târîkhiyyah li al-Tashrî' al-Islâmiyyah*. Beirut: al-Intishâr al-'Arabi.
- Karim, Khalil Abdul. 2003. *Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Yogyakarta : LKiS.
- Latif, Hilman. 2003. "Kritisisme Tesktual Dan Relasi Intertekstualitas Dalam Interpretasi Teks Alquran", dalam *Hermeneutika Alqur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta : Islamika.
- Shohibuddin, M. 2003. "Nashr Hâmid Abû Zayd Tentang Semiotika Al-Qur'an", dalam *Hermeneutika Alqur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta : Islamika.
- Daftar Website**
- Arief, Syamsuddin, "Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd, Pengusung Tafsir Hermeneutika", dalam <http://indrayogi.multiply.com/reviews/item/89> (20 Desember 2012).
- http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd. Hafidz, Nadlifah. 2007. *Menjaga Kilauan Permata Hati: Potret Buram Anak Indonesia*. Jakarta: PT. Nirmana Media.
- Huraerah, Abu. 2006. *Kekerasan Terhadap Anak*. Bandung: Nuansa.
- Jamil, M. Mukhsin. 2009 dalam http://wmc-iainws.com/detail_artikel.php?id=1