

# MEMPERTIMBANGKAN NILAI ADIL DALAM WARISAN: PERSPEKTIF NAṢR ḤĀMIDABŪ ZAYD

Ibnu Muchlis

INSURI Ponorogo  
email: cakibnu@gmail.com

## *Abstract*

*Nasr Hamid Abu Zayd who has some thoughts related to the Qur'an is a contemporary Islamic critical thinker. He said that al Qur'an is a cultural product, this statement made him get under public criticism. However, besides that there are interesting things in the thought of Nasr Hamid Abu Zayd when discussing gender issues including in terms of division of inheritance which according to the author has not been known to the public. The idea that carried Nasr Hamid Abu Zayd is what the author needs to describe conceptually. Research on Gender Deconstruction Perspective Nasr Hamid Abu Zayd was done in order to answer: 1) How is the Qur'an according to Nasr Hamid Abu Zayd? 2) How is the legacy in the Qur'an according to Nasr Hamid Abu Zayd? This paper would like to reconstruct the thoughts of Nasr Hamid Abu Zayd on the Qur'an and the concept of justice in the inheritance. In order to reconstruct the thought of Nasr Hamid Abu Zayd, the author used theoretical hermeneutical of Schleiermacher's theory*

**Keywords:** Al-Qur'an, Hermeneutics, Gender, Inheritance

## PENDAHULUAN

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi pedoman sekaligus petunjuk bagi umat Islam. Namun, untuk mendapatkan petunjuk darinya bukanlah merupakan hal yang mudah. Seorang Muslim dituntut untuk mengetahui dan memahami pesan-pesan yang terkandung dalam teks al-Qur'an. Dengan berlandaskan pada pemahaman terhadap teks yang baik inilah, al-Qur'an akan dapat dijadikan sebagai petunjuk. Al-Qur'an turun pada masa Arab Jahiliyah yang sering disebutkan *uncivilized* dalam hampir segala aspek bidang kehidupan, terutama aspek moralitas.<sup>1</sup> Seiring dengan kebobrokan moral pada waktu itu, maka kemudian diutuslah seorang utusan Allah yang bernama Muhammad. Ia dilahirkan dari suku Quraish. Dalam sejarah dikatakan bahwa dalam melakukan dakwahnya, acap kali Nabi Muhammad bergumul dengan realitas sosial, ekonomi, politik, suku, budaya

dan agama masyarakat Mekkah dan Madinah,<sup>2</sup> dan sebagai respons atas pergumulan tersebut, al-Qur'an hadir memberikan jawaban solutif melalui Nabi Muhammad.

Hubungan antara laki-laki dan perempuan pada masa jahiliyah juga mendapat respon dari al-Qur'an. Di mana kaum perempuan pada masa ini cenderung mengalami diskriminasi, baik lahir maupun batin. Maka, tidak jarang pada saat itu, apabila ada seorang ibu yang melahirkan bayi perempuan, langsung dibunuh atau dikubur hidup-hidup. Mereka beranggapan bahwa perempuan merupakan simbol kehinaan, sedangkan laki-laki merupakan simbol kehor-matan.<sup>3</sup> Maka, dapat dikatakan

<sup>1</sup> Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2011), hlm. 1.

<sup>2</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2009), hlm. 98.

<sup>3</sup> Kondisi sosial masyarakat Arab pra Islam pada umumnya suka merendahkan derajat wanita. Wanita dianggap sebagai makhluk yang tidak berdaya, sehingga keberadaannya tidak banyak mendatangkan manfaat. Lihat, Zulkifli, "Bangsa Arab Pra Islam" dalam *Mozaik Sejarah Islam*, ed. Hanung Hasbullah Hamda et.al (Yogyakarta: Nusantara Press, 2011), hlm. 24: Masyarakat Arab pra Islam memiliki budaya patriarkhi yang kuat bahkan sampai sekarang. Hal itu

bahwa Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad merupakan obat dari penyakit yang sedang melanda masyarakat Arab pada waktu itu, termasuk pada kaum perempuan yang mendapatkan pertolongan dan mengentaskan mereka dari lembah kesengsaraan dari perlakuan kaum laki-laki kala itu.

Jauh setelah Nabi Muhammad wafat, ayat-ayat yang bernuansa gender mulai hangat diperdebatkan. Tidak sedikit para *mufassir* yang mencoba memaknai kembali maksud dari ayat-ayat al-Qur'an tersebut dan mereka mempunyai pandangan yang berbeda-beda. Perbedaan pandangan dalam menafsirkan ayat al-Qur'an sangatlah dimaklumi, karena al-Qur'an merupakan sebuah teks yang tidak pernah kering atau habis untuk digali maknanya. Namun, tidak sedikit dari mereka yang terjebak pada penafsiran tekstual semata. Hal ini mungkin karena pandangan yang berbeda-beda dalam menilai al-Qur'an itu sendiri. Sebagian dari mereka ada yang meyakini bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang sakral sehingga untuk menelusuri jauh

---

dikarenakan kondisi alam yang tidak menguntungkan bagi kaum perempuan untuk menjalankan peran-peran sosialnya. Selain itu juga, mereka juga gemar meminum *khamr*, suka berjudi, merendahkan derajat perempuan, membunuh anak perempuan yang baru lahir, melakukan perbudakan dan memonopoli kekayaan. Ibid, hlm. 27.; Kedatangan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW di tengah bangsa Arab merupakan sebuah perombakan menyeluruh—untuk tidak mengatakan total—yang membawa pada tatanan sosial dan tingkat kesadaran, tidak hanya menjadi lebih baik, namun juga menjadikan mereka sebuah masyarakat bertaraf internasional yang mempunyai kekuatan dan pengaruh besar dalam sejarah manusia. Lihat, Sendra DA, "Islam Masa Nabi Muhammad SAW" dalam *Mozaik Sejarah Islam*, ed. Hanung Hasbullah Hamda et.al (Yogyakarta: Nusantara Press, 2011), hlm. 39.

Secara garis besar, kondisi sosial bangsa Arab bisa dikatakan lemah dan buta, kebodohan mewarnai segala aspek kehidupan. Khurafat tidak bisa dilepaskan, manusia hidup layaknya binatang, wanita diperjual-belikan dan kadang-kadang diperlakukan layaknya benda mati. Syaikh Shafi al-Rahman al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000), hlm. 62.

tentang pencarian makna tersebut sedikit dihindari. Ada juga yang menyebutkan bahwa al-Qur'an merupakan sebuah produk budaya,<sup>4</sup> sehingga dalam menyelami dan menggali pesan yang terkandung di dalamnya diperlakukan sama dengan teks-teks yang lain.

Dalam tulisan ini, penulis berusaha memfokuskan kajian kepada pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (selanjutnya disebut Nasr Hamid) tentang masalah kesetaraan gender, dengan pokok masalah sebagai berikut: Bagaimana al-Qur'an menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd? Bagaimana warisan dalam al-Qur'an menurut Nasr Hamid? Selanjutnya, tulisan ini hendak merekonstruksi pemikiran Nasr Hamid tentang warisan dalam Al-Qur'an. Tujuannya adalah 1) Untuk mendeskripsikan pandangan Nasr Hamid tentang Al-Quran. 2) Untuk mendeskripsikan konsep waris yang di-tawarkan oleh Nasr Hamid. Untuk itu akan digunakan teori hermeneutika teoritis Schleirmacher<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirun Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 20.

<sup>5</sup> Nama lengkapnya Friederich Ernst Daniel Schleirmacher. Ia lahir pada tanggal 21 November di Breslau. Ia adalah pencetus hermeneutika modern. Dalam bidang hermeneutik, Schleirmacher mempergunakan bidang ini terutama dalam diskusi-diskusi tentang filsafat dan teologi. Baginya, hermeneutik adalah sebuah teori tentang penjabaran dan interpretasi teks-teks mengenai konsep-konsep tradisional kitab suci dan dogma. Ia meninggal pada tanggal 12 Februari 1834 karena radang paru-paru. Lihat, E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 37

Schleirmacher yang mencetuskan hermeneutika teoritis ini dalam rangka merekonstruksi makna menawarkan dua pendekatan: *Pertama*, pendekatan *gramatics* yang mengarah pada analisis teks secara langsung; *kedua*, pendekatan *psikologis* yang mengarah pada unsur psikologis-subjektif sang penggagas sendiri. Fakhruddin Faiz, *Hermneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2006), hlm. 26

Bahasa gramatikal merupakan syarat berpikir setiap orang. Sedangkan aspek psikologis interpretasi memungkinkan seseorang menangkap 'setitik cahaya' pribadi penulis. Oleh karenanya, untuk memahami pernyataan-pernyataan pembicaraan, seseorang harus mampu memahami bahasanya dengan baik begitu

Hermeneutika ini menitikberatkan kajiannya pada problem “pemahaman”.<sup>6</sup> Karena tujuan utamanya adalah memahami secara objektif maksud penggagas, maka hermeneutika model ini dianggap juga sebagai hermeneutika *romantic* yang bertujuan untuk “merekonstruksi makna”.<sup>7</sup>

### **BACKGROUND INTELEKTUAL NAŞR HAMID ABŪ ZAYD**

Naşr Ḥāmid Abū Zayd dilahirkan di desa Qahāfah dekat kota Thantā Mesir pada 19 Juli 1943. Naşr Ḥāmid beruntung karena melewati masa kanak-kanak dan dewasanya di alam kebebasan berpikir dan pusat sumber khazanah keislaman, yakni Mesir. Kondisi inilah yang sangat berpengaruh pada pertumbuhan intelektualnya di kemudian hari. Apalagi semenjak kecil, seperti halnya anak-anak Mesir seusianya, Naşr Ḥāmid dibesarkan dalam keluarga dan lingkungan yang amat religius, telah menguasai berbagai disiplin keislaman dengan baik.<sup>8</sup> Dia mulai belajar dan menulis, juga menghafal al-Qur’an di *Kuttāb* ketika dia masih berusia empat tahun, hingga ia berhasil menghafalkan al-Qur’an pada usia delapan tahun sehingga dia dipanggil “*Syaikh Naşr*” oleh anak-anak di desanya. Naşr Ḥāmid menempuh pendidikan dasar di Thantā dan lulus tahun 1951. Ketika *al-Ikhwān al-Muslimūn* menjadi sebuah gerakan yang kuat dan memiliki cabang hampir di setiap desa, dia ikut bergabung dengan gerakan ini pada usia sebelas tahun.<sup>9</sup> Ia sempat dimasukkan ke dalam penjara

selama satu hari karena namanya tercantum di dalam daftar anggota *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan akhirnya dia dilepaskan dengan anggapan bahwa dia masih di bawah umur.<sup>10</sup>

Setamat dari pendidikan dasar dia masuk pada Sekolah Teknologi di Kafru Zayyad, Provinsi Gharbiyah. Minatnya pada kritik sastra tampak dalam tulisan-tulisan awalnya yang dipublikasikan pada tahun 1964, di dalam jurnal *al-Adab*, jurnal pimpinan Amin Al-Khullī, saat ia menginjak usia dua puluh satu tahun. Ini adalah awal dari hubungan intelektual antara Nasr Hamid dan Amin Al-Khullī. Dalam pertemuan inilah sedikit banyak dia mengadopsi pemikiran darinya.<sup>11</sup>

Setelah lulus Nasr Hamid berkeinginan melanjutkan studinya di perguruan tinggi dan memulai studinya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo pada tahun 1968, Dia menyelesaikan studinya pada tahun 1972 dengan nilai *cumlaude*. Oleh karena prestasinya tersebut, ia kemudian diangkat sebagai asisten dosen. Karena kebijakan pimpinan pada jurusannya mewajibkan para asisten dosen baru untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama dalam riset Master dan Doktor, dia merubah bidangnya dari murni linguistik dan kritik sastra menjadi Studi Islam, khususnya Studi al-Qur’an. Pada tahun 1975, Nasr Hamid mendapatkan beasiswa *Ford Foundation* untuk melakukan studi selama dua tahun di American University di Kairo. Tidak menyia-nyaiakan kesempatan yang ada, Nasr Hamid kemudian mengambil S2-nya di Universitas ini dan kemudian dia berhasil meraih gelar MA dengan prestasi *cumlaude* dari jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo pada tahun 1976.<sup>12</sup>

Pada 1978 dia menjadi *fellow* pada Centre for Middle East Studies di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat,

---

juga memahami jiwanya. Semakin lengkap pemahaman seseorang atas suatu bahasa dan psikologi pengarang, semakin lengkap pula interpretasinya. Kompetensi linguistik dan kemampuan mengetahui seseorang akan menentukan keberhasilannya dalam bidang seni interpretasi. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*, hlm. 41.

<sup>6</sup> Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011), hlm. 146.

<sup>7</sup> Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, hlm. 147.

<sup>8</sup> Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar hingga Naşr dan Qardhawi* (Jakarta Selatan, Mizan Publika, 2003), hlm. 348.

<sup>9</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an* (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), hlm. 16.

<sup>10</sup> Naşr Ḥāmid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan Dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Samsul Hadi (Yogyakarta: SAMHA, 2003), hlm. 16.

<sup>11</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an*, hlm. 17.

<sup>12</sup> Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam*, hlm. 349.

di mana dia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada saat inilah Nasr Hamid akrab dengan Hermeneutika Barat<sup>13</sup> dan meraih gelar doktor dari Universitas Kairo pada tahun 1981.<sup>14</sup> Pada tahun 1982 Nasr Hamid dipromosikan sebagai asisten profesor di mana dia mendapatkan penghargaan 'Abd al-'Azīz al-Ahwanī untuk humanitas karena konsennya pada humanitas dan budaya Arab. Dia juga pernah dipromosikan sebagai *Associate Profesor* pada tahun 1987 ketika menjadi profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang.<sup>15</sup>

Setelah kembali dari Jepang Nasr Hamid kemudian menerbitkan bukunya yang berjudul *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* yang merupakan penilaian kritis terhadap perkembangan religius-politik Islam Muḥammad 'Abduh pada akhir abad ke-sembilan belas. Pada usianya yang ke-49, Naṣr Ḥāmid menikahi Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis seorang profesor Bahasa Prancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo. Satu bulan setelah pernikahan, Naṣr Ḥāmid mengajukan promosi profesor penuh di Universitas Kairo. Dia menyerahkan kedua karyanya yang berjudul, *al-Imām al-Shāfi'ī* dan *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, namun promosi pengajuan profesor tersebut ditolak oleh panitia.<sup>16</sup> Ia dianggap menghujat Islam dan mengindikasikan kemurtadan. Berawal dari itulah kemudian Nasr Hamid dituduh murtad oleh sebagian golongan, karena karyanya tersebut dianggap telah merusak ortodoksi Islam dan sempat dibawa ke Pengadilan Tingkat

Pertama Giza pada tahun 1993 yang menuntut perceraian antara dia dan istrinya.<sup>17</sup>

Pada 14 Juni 1995, Pengadilan Banding Kairo memutuskan bahwa Naṣr Hamid adalah seorang murtad dan dia harus menceraikan istrinya, dengan alasan bahwa seorang perempuan muslim tidak diperkenankan menikah dengan orang kafir. Pada tahun ini juga di saat masalah sedang melanda kehidupannya, ia justru dianugerahi *The Republican Order of Merit for the Service to Arab Culture*. Naṣr Hamid juga masih sempat melahirkan dua buah karyanya yang berjudul *Ishkalīyāt al-Qirā'ah wa 'Alīyāt al-Ta'wīl* (Problem Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi) dan *al-Mar'ah fī al-Khiṭāb al-Azmah* (Perempuan dalam Wacana Krisis).<sup>18</sup> Akhirnya, Naṣr Hamid berhasil menyandang profesor penuh dengan panitia yang baru bukan panitia yang awal, di mana dia sempat diklaim kafir. Kemudian tidak lama setelah itu, ia dan istrinya meninggalkan Mesir dan pindah ke Leiden, Nederland. Di Negara inilah kemudian Naṣr Hamid mengabdikan ilmunya sampai sekarang.<sup>19</sup>

## TEKSTUALITAS AL-QUR'AN NAṢR ḤAMID ABŪ ZAYD

### 1. Al-Qur'an sebagai Teks

Naṣr Hamid juga menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah sebuah teks<sup>20</sup>, teks yang terbuka untuk dikaji. ia menolak teori tradisional yang

<sup>13</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sangat akrab dengan pemikiran Heidegger dengan hermeneutikanya, Hans Gadamer dengan pertemuan dengan ada melalui bahasa serta hermeneutika filosofisnya, Schleiermacher dengan lingkaran hermeneutisnya, serta Emilio Betti dengan penempatan hermeneutika sebagai metode ilmu humaniora. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Hermeneutika Inklusif*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin, (Jakarta Selatan: ICIP, 2004), hlm. 38.

<sup>14</sup> Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam*, hlm. 349.

<sup>15</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, hlm. 18.

<sup>16</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversi* (Penerbit eLSAQ Press, 2005), hlm. 100.

<sup>17</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. xi.

<sup>18</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, hlm. 25.

<sup>19</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 100.

<sup>20</sup> Memang Naṣr Ḥāmid tidak mengajukan definisi secara pasti tentang apa yang dimaksudkannya dengan "teks", terutama dalam bukunya *Mafhūm al-Naṣṣ* (konsep teks), hal yang seharusnya dia lakukan. Namun meskipun demikian, Naṣr Ḥāmid menyebutkan distingsi antara *naṣ* (teks) dan *mushāf* (buku). Yang pertama (teks) lebih merujuk kepada "makna" (*dalālah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan yang kedua (*mushāf*) lebih merujuk kepada benda, baik suatu benda estetik ataupun mistik. Moch. Nur Ichwan, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 153.



mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan teks yang tertutup dan sebaliknya lebih membahas al-Qur'an sebagai teks terbuka dan meniscayakan interpretasi sebagai kunci untuk membuka dunia teks. Dia berupaya untuk mengonstruksi hermeneutika al-Qur'an yang sistematis, berdasarkan atas pendekatan linguistik dan sastra, di mana teori teks dan interpretasi mempunyai posisi yang sangat sentral. Dia yakin bahwa penerapan pendekatan-pendekatan ini akan meminimalisasi subjek-tivisme dan kepentingan-kepentingan ideologis dalam interpretasi.<sup>21</sup>

Pemilihan pendekatan linguistik di dalam memahami teks dan di dalam upaya sampai pada konsep teks tidak dilakukan secara serampangan karena bingung memilih di antara berbagai macam metode yang ada. Justru yang paling tepat dikatakan adalah bahwa metode inilah yang merupakan satu-satunya metode yang dapat dipakai karena sejalan dengan objek dan materi kajiannya. Objek kajiannya (objek formal) adalah "Islam". Tidak ada perbedaan pendapat dikalangan ulama, meskipun metode dan aliran mereka dahulu dan sekarang berbeda-beda, bahwa Islam didasarkan pada dua sumber, yaitu al-Qur'an dan Hadis. Ini merupakan fakta yang tidak diragukan lagi kebenarannya.

Fakta yang kedua adalah bahwa teks-teks tersebut berupa teks-teks bahasa yang terbentuk dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Yang dimaksud Naṣr Hamid dengan ungkapan terbentuk adalah eksistensi faktualnya dalam realitas dan budaya tanpa memandang adanya eksistensi apapun yang mendahului keduanya (realitas dan budaya) dalam Ilmu Tuhan ataupun dalam *Lawḥ Maḥfūz*. Oleh karena teks tersebut terbentuk dalam realitas dan budaya, maka masing-masing dari keduanya memiliki peran dalam membentuk teks tersebut.<sup>22</sup>

Naṣr Hamid juga mendasarkan pada pendapat 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī seorang kritikus sastra yang bermadzhab Syafī'iyah-Ash'ariyah, yang menggunakan analisis yang

sama, baik atas teks Al-Qur'an maupun teks-teks sastra.<sup>23</sup> Dari pemahamannya yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah sebuah teks, maka kemudian Naṣr Ḥāmid melanjutkan analisisnya dan mengungkapkan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya. Menurutnya relasi antara teks dengan realitas tidak dapat dipisahkan.

*Teks, pada dasarnya merupakan produk budaya. Maksudnya, Teks terbentuk dalam realitas dan budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Teks merupakan produk budaya, dalam konteks Al-Qur'an, merupakan fase pembentukan dan kematangan, yaitu fase di mana teks setelah itu berubah menjadi produsen budaya, dalam pengertian bahwa teks tersebut menjadi teks yang hegemonik yang menjadi acuan dan landasan bagi teks-teks lain. Perbedaan dua fase sejarah tersebut adalah perbedaan antara teks yang bersumber dari dan mengekspresikan budaya, dengan teks yang memengaruhi dan mengubah budaya.*<sup>24</sup>

Jika dibahasakan ulang yang dimaksud Naṣr Hamid di atas bahwa hubungan dari dua fase teks, yaitu fase pertama, teks terbentuk oleh struktur budaya Arab abad ketujuh selama lebih dari dua puluh tahun, di mana teks al-Qur'an terbentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya. Fase ini yang kemudian disebut dengan periode keterbentukan (*maḥal al-tashakkul*). Fase yang kedua, teks pembentuk budaya. Dalam fase ini teks Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksi ulang sistem budayanya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem budaya masyarakat Arab yang selanjutnya menuntun mereka menuju satu budaya yang baru, yaitu budaya Islam.<sup>25</sup>

Penurunan wahyu tidak lain karena respons Allah atas persoalan yang dihadapi Nabi Muhammad ditengah-tengah masyarakat Arab<sup>26</sup> dengan tetap menyelaraskan terhadap

<sup>21</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, hlm. 61.

<sup>22</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 21.

<sup>23</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, hlm. 66.

<sup>24</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 20.

<sup>25</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 100.

<sup>26</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 97.

kebudayaan yang telah ada. Penyelarasan ini sangatlah penting, karena jika sebuah respons Tuhan yang berisi pesan sulosi tersebut bertolak dari kebudayaan maka *none sense* pesan tersebut dapat diterima kepada yang dituju oleh pesan tersebut.

Budaya dalam masyarakat Arab sebelum Islam datang mengenal puisi dan praktik perdukunan sebagai fenomena yang memiliki keterkaitan dengan dunia di balik dunia nyata yaitu dengan adanya komunikasi antara manusia dengan makhluk ghaib, sebut saja jin. Kedekatan hubungan manusia dengan jin sering diungkapkan masyarakat Arab melalui puisi atau *syā'ir-syā'ir* mereka. Akan tetapi, manusia yang mampu berkomunikasi dengan jin harus memiliki kualitas-kualitas tertentu. Jin merupakan makhluk yang diyakini mampu menembus pemisah antara langit dan bumi, mampu mengabarkan berita ghaib, dan mampu mengetahui sesuatu yang rahasia.<sup>27</sup>

Keyakinan ini memudahkan wahyu, Al-Qur'an, diterima oleh masyarakat Arab. Karena dalam nalar mereka sudah terbentuk ada hubungan komunikasi antara manusia dengan makhluk ghaib. Mereka meyakini jin berbicara kepada penyair dan membisikkan puisi kepadanya, dan mengetahui bahwa ramalan-ramalan dukun itu bersumber dari jin. Maka tidaklah sulit bagi mereka untuk meyakini wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril.<sup>28</sup> Kondisi ini yang menurut Nāṣr Ḥāmid

merupakan bentuk penegasan bahwa fenomena wahyu Al-Qur'an tidak terlepas dari realitas, tidak melangkahi atau melampaui hukum-hukum realitas, justru fenomena ini merupakan bagian dari konsep-konsep budaya yang muncul dari konvensi dan konsepsi budaya tersebut. Jika terdapat pengingkaran dari orang Arab, ini tidak dimaksudkan mengingkari fenomena wahyu itu sendiri akan tetapi lebih pada muatan wahyu atau pribadi yang menerima wahyu itu sendiri. Dalam hal ini adalah Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu tersebut.

Budaya seni sastra yang mengakar dan menjadi budaya dalam masyarakat Arab juga menjadi tumpuan Naṣr Ḥāmid dalam merealisasikan dengan konsep wahyu Al-Qur'an. Seni sastra yang terkandung dalam wahyu Al-Qur'an merupakan bentuk respons Tuhan terhadap kebudayaan Arab yang kemudian menjadi *'ijāz* Al-Qur'an. Mengingat fenomena sastra yang berkembang di masyarakat Arab waktu itu sangat kuat. Ada banyak bukti tentang kesastraan Al-Qur'an. *magig syi'ir* dan *kahānah* secara esensial melekat pada Al-Qur'an. Hingga Umar pun mengakui indah dan mulia wahyu Allah ini, dan kemudian menjadikan lantaran baginya untuk masuk Islam.<sup>29</sup> Inilah yang penulis ambil contoh atas fase teks Al-Qur'an terbentuk oleh budaya. Al-Qur'an sendiri menolak disebut "puisi" dan menolak Nabi Muhammad disebut "penyair". Penolakan ini harus dipahami dalam perspektif pertentangan antara "ideologi" dan ideologi lama. Puisi merupakan ontologi masyarakat Arab,<sup>30</sup> ini berarti puisi merupakan teks dalam kebudayaan masyarakat Arab pra-Islam.

## 2. Membaca Teks dengan Hermeneutika

Sejalan dengan Al-Khullī, Naṣr Ḥāmid mengatakan: *"Saya mengkaji Al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab agar dapat dikaji baik oleh kaum Muslimin, Kristen, maupun*

<sup>27</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 33.

<sup>28</sup> Mengenai perantara malaikat Jibril tersebut, Aksin wijaya mengatakan bahwa di mungkinkan Jibril itu hanyalah sebuah simbol yang digunakan Nabi Muhammad untuk menandingi tradisi dan keyakinan yang muncul dalam nalar masyarakat Arab. Ini digunakan agar pesan yang dibawa Nabi Muhammad mampu diterima oleh mereka. Pada saat itu mereka mempunyai Tuhan masing-masing berbeda dengan Tuhan Nabi Muhammad. Jika Nabi Muhammad mengatakan bahwa pesan tersebut diterima langsung dari Tuhan Nabi Muhammad, maka mereka menolak apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad tersebut. Karena, Tuhan Nabi Muhammad belum menjadi fenomena yang harus diterima adanya, lebih-lebih untuk diyakini. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 84.

<sup>29</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 101.

<sup>30</sup> Ontologi masyarakat Arab yaitu dalam bahasa kuno, satu-satunya pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat Arab. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 171.

*Atheis.*” Statemen ini mengandung beberapa aspek utama dari pendekatannya atas studi Al-Qur’an: *pertama*, Al-Qur’an adalah sebuah teks, dan lebih khususnya sebuah teks linguistik, dan karena bahasa tidak di-pisahkan dari budaya dan sejarah, Al-Qur’an juga sebuah teks kultural dan historis. *Kedua*, teks haruslah dikaji dengan menggunakan pendekatan linguistik dan sastra yang memperhatikan aspek-aspek kultural dan historis teks dan *ketiga*, titik berangkatnya bukannya keimanan, namun objektivitas keilmuan, sehingga baik Muslim maupun non-Muslim dapat memberikan kontribusi kepada studi Al-Qur’an.<sup>31</sup>

Terdapat dua term penting (yang sebelumnya diperkenalkan oleh herme-neutika Barat E.D. Hirsch, Jr.)<sup>32</sup> dalam hermeneutika Naṣr Ḥāmid yaitu: “makna dan signifikansi”. Menurutnya, secara umum, kosa kata Al-Qur’an mengambil dua unsur makna, yakni makna awal, yang terdiri dari dua bentuk: historis-metaforik dan makna signifikansi, yakni level kata yang maknanya dapat diperluas kedalam kultur yang berbeda dari kultur awal. Setelah makna obyektif atau makna awal kosakata Al-Qur’an ditemukan maka dilanjutkan dengan upaya mengaitkan Al-Qur’an dengan realitas kekinian, di mana Al-Qur’an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna Al-Qur’an dalam pandangan Naṣr Ḥāmid yang disebut signifikansi.<sup>33</sup>

Perbedaan antara makna dan signifikansi dari sudut pandang kajian Naṣr Ḥāmid ini fokus pada dua dimensi yang tidak terpisah. Dimensi *pertama*, bahwa makna, sebagaimana yang telah diutarakan dalam pasal kedua, memiliki ciri historis, maksudnya bahwa ia dapat diraih hanya dengan pengetahuan yang cermat mengenai konteks linguistik (internal) dan konteks kultural-sosiologis (eksternal). Sementara signifikansi (*maghzā*), meskipun

tidak dapat di pisahkan dari makna, bahkan saling bersentuhan dan berangkat dari makna, memiliki corak kontem-porer dalam pengertian ia merupakan hasil dari pembacaan masa di luar masa (terbentuknya) teks. Jika signifikansi tidak bersentuhan dengan makna dan tidak berangkat dari horison-horisonnya, maka pembacaan akan masuk kedalam wilayah “ideologisasi” sejauh pembacaan tersebut mengambil jarak dari wilayah “interpretasi”. Dimensi *kedua* (di mana dimensi ini dianggap sebagai konsekuensi dari dimensi pertama) adalah bahwa makna memiliki aksentuasi yang relatif stabil, sementara signifikansi memiliki corak yang bergerak seiring dengan perubahan horison-horison pembacaan, meskipun hubungannya dengan makna mengendali-kan dan mengarahkan gerakannya, kerena memang demikianlah yang harus di-lakukan (oleh pembacaan).<sup>34</sup>

Tampaknya Naṣr Ḥāmid tidak ingin terpaku dengan teori Hirsch tersebut. Naṣr Ḥāmid mengusulkan “tiga level makna” suatu pesan, yang inhern di dalam teks-teks keagamaan, termasuk teks Al-Qur’an. *Pertama*, adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; *kedua* adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; *ketiga* adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar “signifikansi” yang dapat disingkapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak dan melalui mana teks-teks tersebut memproduksi maknanya. Masing-masing dari ketiga level tersebut memerlukan kajian khusus yang tentunya akan bergulat dengan tesis-tesis wacana agama lama maupun baru.<sup>35</sup>

Demikianlah pandangan Naṣr Ḥāmid tentang Al-Qur’an itu sendiri. Kemudian ketika Al-Qur’an dipandang sebuah teks, seperti teks-teks keagamaan yang lain yang

<sup>31</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Al-Qur’an*, hlm 67.

<sup>32</sup> Moch. Nur Ichwan, *Studi Al-Qur’an Kontemporer*, hlm. 161.

<sup>33</sup> Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur’an Ibnu Rusyd; Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 37; Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an*, hlm. 86.

<sup>34</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Kritik Wacana Agama* terj. Khoiron Nahdhiyyin (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 240.

<sup>35</sup> Hlm. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 222.

bisa dimungkinkan seorang *mufaṣṣir* bisa menggunakan berbagai pendekatan dalam mengungkap pesan yang dikandungnya. Kemudian bagaimana Naṣr Ḥāmid melihat ketimpangan gender yang diandarkan pada Al-Qur'an? Benarkah ketimpangan gender yang melemahkan perempuan tersebut memang dikehendaki oleh Al-Qur'an itu sendiri seperti halnya ayat tentang waris?

### KRITIK NALAR GENDER DALAM AL-QUR'AN: KASUS WARISAN

Diskusi mengenai gender bermula ketika kasus yang menimpa Naṣr Ḥāmid yang dipaksa untuk menceraikan istrinya. Karena menurut hukum di masyarakat saat itu, wanita Muslim tidak boleh menikah dengan orang kafir, sedangkan Naṣr Ḥāmid sendiri dianggap kafir setelah pemikirannya yang mengguncang publik tentang konsepsi Al-Qur'an itu sendiri. Titik tolak Naṣr Ḥāmid dalam diskusi gender diawali dengan kekritisannya hak perempuan pada masyarakat Arab, begitu juga apa yang menjadi penyebabnya juga dipaparkan.

Naṣr Ḥāmid menceritakan pelemahan terhadap perempuan kembali terjadi dalam dunia Arab setelah Islam datang beberapa Abad sebelumnya. Proses pamarjinalan terhadap perempuan ini tidak terlepas dari kekalahan Arab pada tahun 1967 atas Israel yang menyebabkan kejantanan Arab menjadi terluka. Sebuah luka yang menurut Naṣr Ḥāmid susah untuk dicari obatnya, terlebih mengharap kesembuhannya. Ketidakmampuan dalam menghadapi pertarungan dan pembalasan jati diri ini, kemudian lari kemasa lalu kepada jati diri yang otentik.

Kekalahan ini juga berakibat kepada kaum non-Muslim yang berada di masyarakat Arab. Wacana sektarian yang menentang kelompok Kristen ini berkembang paralel dengan wacana perempuan menuntutnya untuk kembali kewilayah-wilayah domestik dan memakai *ḥijāb* karena sebagai pembeda pada dunia Barat yang identik dengan ketelanjangan. Dengan demikian *skisme* (keretakan) pada level sosial berpindah ke dalam *skisme* pada level individual

yang menyebabkan manusia terpecah menjadi dua bagian, yaitu: laki-laki dan perempuan dan menyandarkan pelemahan perempuan ini atas teks-teks agama. Sejak saat itulah perempuan eksistensinya di ruang publik dan terpasung dalam pagar-pagar rumahnya. Sekilas jika kita melihat ayat-ayat Al-Qur'an akan terlihat bahwa Al-Qur'an membedakan antara laki-laki dan perempuan,<sup>36</sup> namun jika kita kaji lebih mendalam kita akan menemukan bahwa Al-Qur'an tidak mutlak membedakan antara keduanya, melainkan respon Al-Qur'an terhadap masyarakat yang sangat membedakan laki-laki dan perempuan. Ini dilakukan agar proses pewahyuan mampu diterima oleh masyarakat Arab saat itu. Meminjam bahasanya Aksin Wijaya pada kondisi ini Al-Qur'an berdialog dengan realitas sosial yang dihadapinya.<sup>37</sup>

Ada kesalahan yang tersembunyi menurut Naṣr Ḥāmid jika kita menganggap perbedaan itu adalah *tashrī* yang dibawa Islam, sebagaimana yang terekspresikan di dalam banyak fatwa dan interpretasi yang muncul dari pencampuradukan antara konteks dialogis dan konteks *tashrī*. Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sebagai salah satu tujuan dari Al-Qur'an jelas terlihat dari dua aspek: *pertama*, kesetaraan dalam asal penciptaan dari satu diri (*naḥs wāḥidah*), dan ini berbeda dengan Taurat yang menganggap bahwa Hawa merupakan bagian dari Adam. Kesalahan ini sebagaimana yang diproduksi oleh *mufaṣṣir* Muslim yang mencampuradukannya dengan Taurat, sehingga menimpakan beban kesalahan kepada Hawa ketika mereka dikeluarkan dari surga. Aspek

<sup>36</sup> Kondisi seperti inilah yang sering kali ditafsiri dengan sebelah mata dan akhirnya membedakan keduanya, antara laki-laki dan perempuan sehingga karena sebuah kepentingan perempuan menjadi makhluk yang termarjinalkan. Seorang *mufaṣṣir*pun sebenarnya tahu dan mengakui bahwa al-Qur'an bertujuan untuk menegakkan keadilan sosial. Namun, kenyataannya penafsiran mereka tentang keadilan sosial tidak sepenuhnya menyentuh kaum perempuan. Amina Wadud, *Al-Qur'an Menurut Perempuan*, terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), hlm. 67.

<sup>37</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*, jlembur, hlm. 105.



*kedua*, kesetaraan dalam *taklif-taklif* keagamaan, serta pahala atau hukuman yang disebabkan karenanya.<sup>38</sup>

Kesalahan secara disengaja atau tidak inilah yang akhirnya pamarjinalan terhadap perempuan seakan-akan diresmikan oleh teks-teks yang suci. Dalam pandangan kaum feminis, legitimasi interpretasi agama yang menopang bias gender dapat direkonstruksi atau dekonstruksi melalui pengkajian ulang terhadap penafsiran dan pemahaman teks suci agama agar lebih egaliter, humanis, selaras dengan nilai-nilai universal Islam, dan penerapan pengarusutamaan gender dalam semua lini kehidupan.<sup>39</sup>

Salah satu ayat misoginis yang selama ini memposisikan perempuan pada level yang rendah dibanding laki-laki, ayat ini adalah ayat tentang pembagian waris. Pembagian waris dalam pandangan para mufassir merupakan sebuah ketentuan yang sudah jelas ditetapkan oleh Allah. Ketentuan ini dianggap sebagai hal yang pasti (*qaṭʿī*), tidak boleh berubah, karena ayatnya secara tekstual menyatakan demikian sebagaimana yang diungkapkan golongan fundamental.<sup>40</sup> Ini artinya, pembagian harta warisan, 2:1 bagi laki-laki dan perempuan menurut penafsiran klasik seolah dianggap sebagai satu-satunya rumusan matematis.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Nāṣr Ḥamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 186.

<sup>39</sup> Mufidah. *Bingkai Sosial Gender* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), hlm. 11.

<sup>40</sup> Apabila sumber utama (Al-Qur'an) sudah mengatur dengan rinci dan jelas, manusia tidak perlu mencari sumber yang lain. Sebagai contoh adalah bagian warisan laki-laki dua kali dari bagian perempuan. Ketentuan semacam ini wajib diterima umat Islam apa adanya sesuai perintah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Inilah yang oleh HAR Gibb sebagaimana dikutip Ichtiyanto disebut sebagai teori otoritas penerimaan hukum. Teori ini mengatakan, bahwa orang Islam juga telah menerima Islam sebagai agamanya, ia menerima otoritas hukum Islam terhadap dirinya. Dengan demikian, kalau Allah dan Rasul-Nya sudah memberikan ketentuan hukum, umat Islam tidak boleh berhukum selain kepada hukum yang diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya tersebut. Pengertian ini disebut sebagai syariat. Abdul Jamil, *Penghapusan Diskriminasi Wanita* (Bandung: Penerbit Alumni, 2000), hlm. 159.

<sup>41</sup> Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis* (Yogyakarta: Logung Puastaka, 2008), hlm. 52.

Rincian tersebut ada dalam surat al-Nisā ayat 11-12. Namun sebelumnya, tepatnya pada ayat 7 dikemukakan satu prinsip pokok dalam pembagian harta warisan, yaitu laki-laki dan perempuan sama-sama berhak mendapatkan warisan dan harta peninggalan kedua orang tua dan karib kerabat mereka masing-masing.

*“Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta, peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan.”*<sup>42</sup>

Pada saat ayat ini turun, sistem pembagian warisan pada masyarakat Arab bersifat diskriminatif terhadap kaum perempuan. Kaum perempuan—dan juga anak-anak—sama sekali tidak mendapatkan harta warisan dari peninggalan suami atau orang tua mereka. Alasannya:

*“Bagaimana mungkin kami akan memberikan warisan kepada orang yang tidak pernah menunggang kuda, tidak pernah memanggul senjata dan tidak pernah berperang melawan musuh.”*<sup>43</sup>

Pandangan seperti di atas tetap diikuti oleh orang-orang yang telah masuk Islam sekalipun, sampai kemudian ada yang mengadukan persoalan mereka kepada Rasulullah, seperti yang dilakukan oleh janda Sa'ad ibn al-Rabi' dan janda Hasan ibn Thābit.

Dalam kasus yang pertama, janda Sa'ad ibn al-Rabi' mengeluh kepada Rasulullah bahwa dua anak perempuan Sa'ad ibn al-Rabi' sama sekali tidak mendapatkan warisan dari harta peninggalan bapak mereka. Semua harta peninggalan diambil oleh saudara laki-lakinya. Padahal mereka sangat membutuhkan harta untuk biaya pernikahan.

Dalam kasus yang kedua, Hakkah, janda Hasan ibn Thābit melaporkan nasib lima anak perempuannya kepada Rasulullah. Setelah Hasan meninggal dunia, beberapa ahli waris laki-laki dari keluarga Hasan datang mau mengambil semua harta peninggalan almarhum,

<sup>42</sup> Al-Qur'an, 4:7.

<sup>43</sup> Nāṣr Ḥamid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 208.

padahal Hasan meninggalkan seorang istri dan lima anak perempuan yang membutuhkan harta peninggalan dari suami dan bapak mereka. Dua kasus itulah yang melatar belakangi turunnya surat al-Nisā ayat 11 dan 12 merinci pembagian warisan baik laki-laki maupun perempuan dengan status mereka masing-masing.<sup>44</sup>

*"Allāh mensyariatkan 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-bapak, 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-bapaknya (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 Allāh. Sesungguhnya Allāh Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika istri-istrimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan*

*ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudarat (kepada ahli waris). (Allāh menetapkan yang demikian itu sebagai) syariat yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun".<sup>45</sup>*

Dalam dua ayat di atas dijelaskan secara rinci bagian-bagian yang men-dapat harta warisan dengan menggunakan angka-angka pecahan seperti, 1/8, 1/6, 1/4, 1/3, 1/2, dan 2/3.

Khusus mengenai hak waris perempuan, dalam dua ayat di atas di-jelaskan dengan terperinci dalam berbagai variasi, status dan keberadaan ahli waris dengan bagian yang variatif pula. Misalnya sebagai ibu, dia mendapat 1/6 jika yang meninggal punya anak, dan 1/3 jika yang meninggal tidak punya anak. Sebagai istri dia mendapat 1/8 jika yang meninggal punya anak dan 1/4 jika yang meninggal tidak punya anak. Sebagai anak, dia mendapat 1/2 jika seorang diri, 2/3 jika bersama-sama dengan anak perempuan lain (jika tidak ada anak laki-laki). Semua pembagian itu setelah dikurangi untuk membayar hutang dan wasiat ahli waris. Yang menjadi pertanyaan dalam sudut pandang kesetaraan gender di sini adalah mengapa bagian laki-laki adalah dua bagian perempuan? Benarkah ini ketentuan harga mati yang diberikan oleh Allah, sehingga tidak bisa dimaknai ulang yang lebih berkeadilan terhadap perempuan?

Menurut Naşr Ḥāmid masalah waris merupakan salah satu masalah yang pelik dan membutuhkan peninjauan ulang. Dikatakan sebagai masalah pelik, karena mendekatinya menyebabkan badai kecaman dan seorang mujtahid menghadapi banjir dakwaan dan penistaan.<sup>46</sup> Berkenaan dengan ayat di atas Naşr

<sup>44</sup> Yuhanar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an; Studi Para Mufasir* (Yogyakarta: Labda Press, 2006), hlm. 166; Ibn Kathīr, *Taisīr al-'Alī al- Qadir li Ikhtisāri Tafsīr Ibn Kathīr*, jilid I, terj. Syihabuddin (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), hlm. 659.

<sup>45</sup> Al-Qur'an, 4:11-12.

<sup>46</sup> Naşr Ḥāmid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 285.

Ḥāmid sendiri memberikan dua catatan penting dalam ayat tersebut.

*Pertama*, bahwa dalam hal ini Al-Qur'an memerintahkan untuk memberikan bagian ṣadaqah kepada kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin yang merupakan kelompok yang tidak mendapatkan warisan, apabila mereka hadir pada saat pembagian harta warisan. Hal ini merupakan tanda yang jelas yang tidak boleh diabaikan di dalam menganalisis konsep Islam tentang warisan. *Kedua*, al-Quran ingin sekali menjelaskan bahwa hubungan *aṣabīyah* bukanlah hubungan kemanusiaan yang paling penting. Apabila penjelasan ini merupakan pandangan Al-Qur'an secara umum, maka keinginan kuat Al-Qur'an untuk menyebutkannya di dalam konteks ayat-ayat mawāris yang mendasarkan pembagiannya atas hubungan *aṣabīyah* dan kekerabatan merupakan tanda petunjuk lain yang tidak boleh diabaikan juga di dalam menganalisisnya.<sup>47</sup>

Dari dua catatan di atas Naṣr Ḥāmid memberikan kesimpulan, bahwa konsep Al-Qur'an tentang keadilan distribusi harta dan kekayaan dalam masyarakat lebih luas ketimbang konsep zakat, ṣadaqah dan mawāris, karena tujuannya adalah jangan sampai harta itu “berputar di kalangan orang-orang kaya”. Jangan sampai mereka memonopoli harta untuk kalangan mereka.<sup>48</sup> Di dalam analisis umum inilah analisis tentang makna mawāris menjadi niscaya, kemudian setelah itu bergeser dari makna kontekstual historis kepada signifikansi (*maghẓā*) yang terkadang terjadi dalam makna itu, dan mungkin muncul darinya dalam kesadaran keagamaan kontemporer kita.

Naṣr Ḥāmid kemudian melanjutkan analisisnya dengan menyatakan:

*Keberadaan “hak” perolehan warisan bagi perempuan ini yang menjadi “ketentuan Allah” dan dari sini merupakan “hak tertentu yang pasti, tidak ada pemihakan di dalamnya dan tidak seorang pun diperbolehkan mengurangnya”. Hukum pembagian ini berubah menjadi pokok, yang berdasarkan atas asasnya ditetapkanlah*

*bagian laki-laki, yaitu tidak melebihi “bagian dua perempuan”, dan hak itu menjadi ketentuan Allah” (ḥudūd Allāh).<sup>49</sup>*

Naṣr Ḥāmid menginginkan laki-laki dan perempuan bukan hanya memiliki kesetaraan religius, akan tetapi juga kesetaraan dalam sosialnya.<sup>50</sup> Untuk itu, *ḥudūd* yang dipahami sebagai bagian dari perempuan, dan yang dibatasi dalam kerangka setengah dari bagian laki-laki, adalah pemahaman yang ber-tentangan baik dengan makna maupun signifikansi, tetapi ia merupakan pemahaman yang dominan dan berlaku atas nama Islam sebagaimana dominan dan berberlakunya banyak kebiasaan dan tradisi yang berusaha diubah oleh Islam itu sendiri. Dalam hal makna dan signifikansi konteks menjelaskan bahwa sasaran Qur'ani dalam *tashrī*— penjelasan yang terhindar dari kesesatan—menurut Naṣr Ḥāmid adalah:

*Pembatasan atas bagian laki-laki, yang biasanya telah mendapatkan segala sesuatu, dengan menetapkan suatu batas maksimal (ḥad aqṣā) yang mungkin dapat dipenuhi dan tidak melebihi dua kali lipat bagian anak perempuan. Hal ini merupakan penentuan bagi bagian perempuan, yang biasanya tidak pernah mendapatkan apa-apa, pada batas minimal (ḥad adnā) yang tidak boleh kurang setengah dari bagian laki-laki. Dengan demikian pembatasan ini merupakan penetapan batas bagi anarkhi dan monopoli dengan menetapkan bagian bagi orang yang di muliakan dengan tujuan merealisasikan persamaan dalam horizon kehidupan sosial. Setiap ijthid yang diusahakan untuk mewujudkan persamaan ini, yang merupakan pokok dan sasaran yang lebih tinggi bagi kehidupan keagamaan. Ini merupakan ijthid yang disyariatkan, atau dengan kata lain ijthid yang sejalan dengan tujuan-tujuan universal hukum Islam (al-maqāṣid al-kullīyah li al-tashrī). Sedangkan ijthid yang bertentangan dengan tujuan-tujuan universal itu atau interpretasi yang berhenti pada horizon masa, kesejarahan wahyu, terperangkap dalam “kekeliruan” epistemologis, terlepas dari niat-niat yang baik dan ketulusan iman.<sup>51</sup>*

<sup>47</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>48</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 247.

<sup>49</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 208.

<sup>50</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 210.

<sup>51</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 211.

Demikianlah hasil analisis dan interpretasi Naṣr Ḥāmid yang kiranya terinspirasi oleh teori batasnya Muḥammad Shahrur,<sup>52</sup> pada ayat mawāris tersebut. Apabila *ḥudūd* Allah yang wajib kita dukung adalah larangan memberi laki-laki warisan yang lebih banyak dari dua kali lipat bagian perempuan dan larangan memberikan perempuan warisan lebih sedikit dari setengah bagian dari laki-laki, maka *ḥudūd* ini memperkenankan bagi mujtahid untuk menetapkan bahwa persamaan antara laki-laki dan perempuan tidak bertentangan dengan *ḥudūd* Allah.

Untuk melahirkan sebuah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, di larang memberi laki-laki warisan lebih banyak dari dua kali lipat bagian perempuan dan larangan memberi warisan bagi bagian perempuan lebih sedikit dari setengah bagian laki-laki. Persamaan adalah keserasian antara batas maksimal bagi anak laki-laki dan batas minimal bagi anak perempuan, yang mana ini tidak bertentangan dengan *ḥudūd* Allah. Penyamaan ini meliputi seluruh bidang yang dipahami secara simplisit

<sup>52</sup> Menurut Muhammad Syahrur dalam kitab *al-Kitāb wa Al-Qurʾān* mengatakan, ayat itu menegaskan bahwa “batas minimum” bagi perempuan adalah separuh (33,3%) dari apa yang diterima laki-laki. Sementara, laki-laki hanya dapat menerima bagian warisan “maksimal” dua kali lipat (66,6%) dari apa yang diterima perempuan. Di antara dua batas tersebut dipersilahkan untuk berijtihad sesuai dengan kondisi ekonomi keluarga, yang berkembang pada tempat dan waktu tertentu. Dalam berijtihad tersebut bisa saja diputuskan laki-laki maupun perempuan sama-sama mendapatkan 50%-50% dengan mempertimbangkan bahwa keduanya memiliki tanggung jawab ekonomi yang sama dalam keluarga. Dan ijtihad manusia tersebut tidak diperkenankan untuk memutuskan bagian yang lebih rendah dari batas minimum dan lebih tinggi dari batas maksimum. Syahrur mempertegas dalam menempatkan bagian setiap perempuan yang disebutkan dalam QS. *al-Nisā* ayat 11, 12 dan 176 pada posisi *al-ḥad al-adnā*, dan menempatkan bagian laki-laki pada posisi *al-ḥad al-aʿlā*. Elaborasi Syahrur ini mencerminkan bahwa ia lebih *concerned* untuk memperjuangkan hak-hak kaum perempuan yang menurutnya lebih memerlukan bantuan dan pertolongan. Nurjanah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, hlm. 209.

dalam fikih Islam, termasuk bidang di sini adalah masalah persaksian bagi perempuan.

Adalah mudah untuk mengambil pelajaran dari perubahan-perubahan yang terjadi selama lima belas abad, dan kita bergerak bersama kecenderungan gerak teks, sehingga kita dapat menetapkan bahwa perempuan mempunyai bagian yang sama dengan laki-laki, tanpa harus jatuh kedalam kesalahan mengabaikan prinsip-prinsip asasi syariʿah, dimana intinya adalah persamaan dan keadilan.

Setelah lima belas abad gerak Islam, setelah terumuskan hukum-hukumnya, dan goyahnya ikatan-ikatan kemanusiaan yang berdimensi tunggal, baik dimensi rasial ataupun agama, dan diganti dengan ikatan-ikatan yang lebih luas, mendalam, dan universal, apakah ijtihad untuk mengadakan pembaruan di dalam hukum waris dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip syariʿah dan tujuan-tujuan universalnya? Lebih bergerak maju, Naṣr Ḥāmid sebenarnya lebih menginginkan pembagian harta waris tersebut juga mendistribusikannya yang lebih bermanfaat untuk kemaslahatan umum, misalnya ke panti asuhan, panti jompo, dan tempat-tempat lainnya demi kemaslahatan umum.<sup>53</sup>

## PENUTUP

Naṣr Ḥāmid menyatakan bahwa *Al-Qurʾān* adalah sebuah teks. Agar pesan yang terkandung dalam *Al-Qurʾān* bisa dikonsumsi oleh umat Islam, maka *Al-Qurʾān* harus dipahami sebagai teks seperti teks-teks yang lain. Ini perlu, karena dengan hal ini *Al-Qurʾān* bisa didekati dengan teori apapun yang fungsi dan tujuan utamanya adalah mengungkap pesan yang dibawa *Al-Qurʾān*. *Al-Qurʾān* merupakan produk budaya, dimana *Al-Qurʾān* terbentuk dari terbentuk oleh struktur budaya Arab abad ketujuh selama lebih dari duapuluh tahun, dimana teks *Al-Qurʾān* terbentuk dan mengkonstruksikan diri secara structural dalam sistem budaya yang melatarinya. Kemudian, *Al-Qurʾān* pembentuk budaya. Dalam fase ini Teks *Al-Qurʾān* membentuk dan mengkonstruksi ulang

<sup>53</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 288.



sistem budayanya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem budaya masyarakat Arab yang selanjutnya menuntun mereka menuju satu budaya yang baru, yaitu budaya Islam. Dalam fase pembentuk budaya Al-Qur'an juga melahirkan teks-teks keagamaan yang diproduksi dari Al-Qur'an itu sendiri.

Dengan menggunakan teori analisis historis-kritis Naṣr Ḥāmid mengkritik ayat-ayat yang bernuansa gender, dimana dari ayat tersebut seringkali digunakan oleh kepentingan seseorang mufassir untuk merendahkan posisi perempuan, sehingga membuatnya termarjinalkan dalam gerak kehidupannya. Dalam mengungkap pesan yang tersembunyi dalam ayat waris, Naṣr Ḥāmid mengusulkan dalam pembagian antara laki-laki dan perempuan (dimana selama ini perempuan selalu disampingkan hak keadilannya) dengan konsep batas maksimal dan batas minimal. Laki-laki tidak boleh melebihi batas maksimalnya, dan perempuan tidak boleh kurang dari batas minimalnya. Selain itu, dalam pembagian warisan Naṣr Ḥāmid menginginkan pembagian harta waris tersebut juga mendistribusikannya yang lebih bermanfaat untuk kemaslahatan umum, misalnya ke panti asuhan, panti jompo, dan tempat-tempat social lainnya.

## DAFTAR PUSTAKA

Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversi*. Penerbit eLSAQ Press, 2005.

------. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2006.

Ichwan, Mohammad Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*. Jakarta Selatan: Teraju, 2003.

------. *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Ilyas, Yuhanar. *Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur'an; Studi Para Mufassir*. Yogyakarta: Labda Press, 2006.

Ismail, Nurjanah. *Perempuan dalam Pasungan; Bias laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LkiS, 2003.

Jamil, Abdul. *Penghapusan Diskriminasi Wanita*. Bandung: Penerbit Alumni, 2000.

Kathīr, Ibnu. *Taisīr al-'Alī al-Qadīr li Ikhtisāri Tafsīr Ibn Kathīr*, terj. Syihabuddin, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Mubarakfury, Syaikh Shafī al-Rahman al-. *Sirah Nabawiyah*. terj. Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000.

Mufidah. *Bingkai Sosial Gender*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

------. *Paradigma Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung Puastaka, 2008.

Sendra. *"Islam Masa Nabi Muhammad SAW" dalam Mozaik Sejarah Islam*. ed. Hanung Hasbullah Hamda et.al, Yogyakarta: Nusantara Press, 2011: 29.

Soemaryono, E. *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Sucipto, Hery. *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar hingga Nasr dan Qardhawi*. Jakarta Selatan, Mizan Publika, 2003.

Wadud, Amina. *Al-Qur'an Menurut Perempuan*. terj. Abdullah Ali, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Dibalik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

------. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011.

------. *Menusantarakan Islam; Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2011.

- . *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd; Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Dekonstruksi Gender; Kritik Wacana Perempuan Dalam Islam*. terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Samsul Hadi, Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- . *Hermeneutika Inklusif*. terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin, Jakarta Selatan: ICIP, 2004.
- . *Kritik Wacana Agama*. terj. Khoiron Nahdhiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Tekstualitas Al-Qur'an*. terj. Khoiron Nahdliyyin, .Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Zulkifli. *"Bangsa Arab Pra Islam" dalam Mozaik Sejarah Islam*. ed. Hanung Hasbullah Hamda et.al, Yogyakarta: Nusantara Press, 2011.