

PEMBARUAN HUKUM ISLAM MELALUI KONSEP AL-TA'WĪL NASHR HAMID ABU ZAYD

Akh. Syaiful Rijal

(Jurusan Tarbiyah STAIN Pamekasan, Jl. Raya Panglegur Km. 4,
email: akhsyaifulrijal@ymail.com)

Abstrak:

Abu Zayd membangun ulang konsep pemahaman teks dengan pendekatan linguistik (*al-manhaj al-tahlīl al-lughawī*) dalam pengertian yang luas mencakup hermeneutika dan semiotika. Bagi Abu Zayd, *ta'wīl* berbeda dengan tafsir. *Ta'wīl* dilihat oleh Abu Zayd sebagai penafsiran yang produktif dan objektif yang berlawanan dengan *talwin*; penafsiran tendensius dan ideologis (*qirâ'ah mughridah ayduljiyyah*). Implikasi *ta'wīl* Abu Zayd adalah, pertama, ada sesuatu yang hilang, yakni kesadaran atas historisitas teks-teks keagamaan, bahwa ia adalah teks linguistik dan bahwa bahasa adalah sebuah produk sosial dan kultural. *Kedua*, meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan melakukan ini Abu Zayd berharap bahwa yang tak terkatakan atau yang implisit dapat diungkapkan. Abu Zayd meminjam distingsi adil-dhahir tentang *mabda'* (prinsip), *qâ'idah* (kaidah), *hukm* (hukum). Keadilan, kebebasan, hak untuk hidup dan kebahagiaan termasuk dalam kategori *mabda'*. *Qâ'idah* adalah derivasi dari *mabda'* itu dan tidak boleh bertentangan dengannya. *Hukm* tidak bisa menjadi *qâ'idah* apalagi menjadi *mabda'*. *Hukm* adalah peristiwa spesifik dan relatif. langkah *ketiga*, Abu Zayd mengusulkan pada sebuah pembaharuan hukum Islam. Berdasarkan atas distingsi adil dhahir.

Abstract:

Abu Zayd reconstruct the concept of texts with linguistic approach (*al-manhaj al-tahlīl al-lughawī*) in the broadest sense, including hermeneutics and semeotics. For Abu Zayd, *ta'wīl* different tafsir. He looked *ta'wīl* as productive and objective reading as opposed to *talwin*, which tendentious reading-ideological (*qirâ'ah mughridah ayduljiyyah*). The implications of understanding *ta'wīl* of Abu Zayd are: First, there is something missing in understanding the text of the Qur'an, the awareness of the historicity of religious texts, that he is the text linguistics and that language is a social and cultural product. Second, put the text in the context of the Qur'an as a whole. By doing

this Abu Zayd hope that the "unspeakable" (implicit) can be disclosed. Therefore, Abu Zayd borrow distinction adil-dhahir about *mabda'* (principle), *qâ'idah* (rules), and *hukm* (law). *Qâ'idah* is the derivation of *Mabda'* and must not conflict with it. *Hukm* can not be *qâ'idah* let alone be *mabda'*. *Hukm* is specific events and relative. Third, Abu Zayd suggested to a renewal of Islamic law based on the distinction of adil dhahir.

Kata Kunci:

Ta'wil, al-Qur'an, Hukum Islam, Nashr Hamid Abu Zayd,

Pendahuluan

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, usaha membangun sebuah metodologi yang ilmiah merupakan jalan satu-satunya jalan untuk mencapai obyektifitas pemahaman terhadap al-Qur'an dan Islam secara keseluruhan. Ungkapan Abu Zayd tersebut didasarkan pada kenyataan kuatnya tarikan-tarikan ideologis dalam pemikiran Islam yang sulit dihindari oleh para pengkaji dan peneliti. Pendapat Nasr Hamid tersebut menjadi kritik dalam memulai langkah awal untuk membangun sebuah metodologi tafsir (terutama yang berimplikasi hukum) yang aktual untuk masa kontemporer saat ini.

Sudah lazim didengar bagaimana pemikiran Abu Zayd dikecam sebagai pemikiran liberal, namun sebenarnya kerangka konseptual pemikiran Abu Zayd tidak seliberal sebagaimana dituduhkan terhadapnya. Hal itu karena dalam pemikiran pembaruannya, Abu Zayd berprinsip untuk tidak meninggalkan warisan budaya para ulama *mutaqaddimîn*. Abu Zayd berprinsip bahwa pembaharuan adalah dialektika antara unsur yang lama dan unsur kebudayaan kontemporer.

Pembaharuan metodologi tafsir meniscayakan pergeseran cara pandang obyek kajian terhadap teks al-Qur'an. Abu Zayd, menegaskan bahwa masalah utama dalam memahami al-Qur'an adalah tugas mengembalikan kajian al-Qur'an melalui metode dan kritik sastra. Antara kajian al-Qur'an dengan sastra tersusun dari berbagai ilmu yang porosnya satu, yaitu teks. Tidak ada perbedaan metodologis dan pendekatan kritis dalam mempelajari apa yang disebut dengan teks-teks sastra di mana al-Quran juga didekati

dengan cara ini. Perbedaannya hanya dalam menentukan hakekat "teks", karakteristik, dan fungsinya.

Pandangan Abu Zayd merupakan bagian dari langkah maju untuk menemukan metode ilmiah yang lebih segar dalam memahami al-Qur'an, meski sempat menjadi ide yang kontroversial. Keberatan yang biasa muncul adalah bagaimana mungkin menerapkan metode analisis teks hasil *exercise* intelektual manusia terhadap teks ketuhanan yang agung? Jawaban terhadap keberatan ini tidak akan memuaskan pihak yang apriori terhadap pandangan-pandangan baru dalam memahami al-Quran.

Landasan dan Pengembangan *Ta'wîl* Abu Zayd

Dalam mengkaji dan menginterpretasikan al-Qur'an secara objektif, Abu Zayd mengajukan dua premis: *premis mayor* dan *premis minor*, yang keduanya terkait dengan bahasa keagamaan teks. Premis mayor (*al-muqaddimah al-kubrâ*) mengatakan bahwa bahasa al-Qur'an menderivikasikan otoritasnya pada bahasa Arab (*al-lîsan al-Arabî*) secara umum, dan pada penggunaan historisnya di Semenanjung Arabia secara khusus.

Adapun premis minor (*al-muqaddimah al-sughrâ*) mengatakan bahwa teks al-Qur'an telah mengubah sejumlah makna terminologi Arab pra-Islam (yakni bahasa pra-Islam) dan memberinya makna keagamaan (*al-dalâlah al-syar'iyah*) yang baru. Misalnya kata *al-shalâh*, *al-zakâh*, dan *al-shawm* kini dipergunakan sebagai terma-terma dan praktik peribadatan dan ritual keagamaan Islam yang berbeda dari makna-makna masa pra-Islam.¹ Atas dasar kedua premis tersebut Abu Zayd melontarkan hipotesis bahwa bahasa teks al-Qur'an, yang berasal "dari bahasa ibu" (bahasa pra al-Qur'an), mempunyai spesifikasinya sendiri yang tidak hanya mengubah makna sejumlah kata-kata dari konvensi-konvensi linguistik pra-Islam (pra al-Qur'an) menjadi terma-terma keagamaan. Namun juga melampaui horizon yang lebih luas; bahasa al-Qur'an berusaha untuk membangun sistem linguistiknya sendiri. Orisinalitas dan tingkat kreativitas teks diarahkan oleh perkembangan dalam sistem linguistik dan dalam realitas budaya.

¹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Bandung: Teraju, 2013), hlm. 97.

Abu Zayd kemudian mengupayakan penyegaran pendekatan interpretasi (*ta`wil*) al-Quran. Pengembangan *ta`wil* Abu Zayd dapat dirumuskan sebagai berikut:

- a. Prosedur penafsiran tematik dipergunakan, meskipun tidak sepenuhnya. Ayat-ayat lain yang setema dipertimbangkan, tetapi tetap dengan menghargai kekhasan masing-masing ayat. Itu disebabkan karena perbedaan-perbedaan konteks historis dan konteks linguistiknya.

Tidak semua ayat dipertimbangkan, hanya ayat-ayat tertentu yang mewakili saja. Untuk mendapatkan ayat-ayat yang mewakili ini, tentu harus dilakukan pembacaan terhadap semua ayat terkait, kemudian dilakukan kategorisasi. Prosedur ini banyak menggunakan analisis linguistik dan sastra.

- b. Menganalisis ayat-ayat itu untuk dilihat level maknanya apakah hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis (*syawâhid târîkhiyyah*), yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis; atau makna itu menunjuk kepada bukti atau fakta historis dan dapat diinterpretasikan secara metaforis; atau makna itu dapat diperluas berdasarkan atas signifikansi yang dapat diungkap dari sosiokultural di mana teks itu berada.

Kritik historis diterapkan di sini untuk melihat makna original teks, dan untuk melihat kemungkinan level makna. Analisis linguistik dan sastra digunakan untuk melihat kemungkinan adanya makna metaforis dan signifikansi.

- c. Memperhatikan konteks kronologis turunya ayat, mana yang diturunkan lebih dahulu dan mana yang belakangan.
- d. Mencari aspek-aspek yang tak terkatakan di dalam teks-teks itu. Ini dapat diperoleh dari keseluruhan pembacaan teks, yang harus dilakukan berkali-kali dengan memper timbangkan arah teks. Di sini pun kritik historis dan sastra bermain secara serentak dalam proses pembacaan.
- e. Melakukan kritik ideologis terhadap pembacaan peneliti sendiri, sejauh mana ideologi dan kecenderungan pragmatisnya berpengaruh dalam penafsirannya. Kritik ideologi dan

kecenderungan ini dapat ditekan agar tidak merusak objektivitas² interpretasi.

Ini menjelaskan bahwa dalam pembacaan kontekstualnya, Abu Zayd lebih menekankan pada konteks teks, yakni konteks historis dan linguistiknya, ketimbang fungsionalitas kekinian teks itu. Ini barangkali merupakan konsekuensi dari penekanan linguistik dan sastrawinya di satu sisi, dan pandangannya yang hati-hati terhadap ideologi penafsir, yang sering berangkat dari konteks masa kini, pada sisi lain. Ini merupakan perbedaan yang paling menonjol antara hermeneutika Abu Zayd dengan hermeneutikanya Fazlur Rahman, Hassan Hanafi dan Farid Essack.

Abu Zayd menyentuh isu yang paling sensitif sekaligus paling penting dalam studi al-Qur'an secara khusus dan Islam secara umum, yakni tekstualitas al-Qur'an. Penggunaan kritik sastra telah membimbingnya untuk memperlakukan teks al-Qur'an sebagai sebuah produk kultural dan sebuah teks linguistik-historis-manusiawi. Namun dia juga mengatakan bahwa tidak semua interpretasi diperkenankan. Interpretasi harus bebas dari kepentingan-kepentingan ideologis dan harus didasarkan atas metode kajian ilmiah yang obyektif.³

Implikasi Metodologis, Problem Subjektivitas, dan *Ta'wîl*

Meskipun Abu Zayd sangat kritis terhadap pembacaan-pembacaan ideologis atas teks-teks keagamaan, sebagian besar tulisannya, pada kenyataannya bersifat dan menjadi ideologis pula. Ada dua ideologi penting yang mendasari karya-karyanya, yaitu *sekularisme*⁴ dan *akademisme*, dengan tanpa mengatakan bahwa kedua

² Objektivitas harus dicari dalam institusi dan tradisi kritik sesuatu disiplin. Hanya dengan saling memberi dan menerima kritik terbuka serta saling mempengaruhi antara bermacam-macam bias, sehingga kita berharap akan munculnya sesuatu yang mendekati objektivitas. Dengan kata lain, bahwa objektivitas hakiki adalah sesuatu disiplin yang diusahakan dan ditingkatkan secara kumulatif dari masa ke-masa. Lihat: David Kaplan dan Albert A. Manners, *Teori Budaya, Terj.* Pustaka Pelajar, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 32-33.

³ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, hlm. 84.

⁴ Arti istilah sekularisme mendapat istilah berbeda-beda sesuai dengan konteks masalah yang sedang aktual menurut penelitian golongan atau bangsa yang berkepentingan. Pada abad ke-18 pengertiannya dikaitkan dengan dengan masalah

ideologi ini dan pengaruh dari keduanya berdampak negatif. Secara sadar atau tidak ideologi dan subjektivitas Abu Zayd hadir dalam tulisan-tulisannya. Memang, klaim ideologis itu dapat dikenakan kepada siapa saja, karena klaim itu sendiri merefleksikan ideologi tertentu. Abu Zayd memosisikan dirinya sebagai seorang intelektual muslim yang sekularis.

Meskipun dia mendefinisikan sekularisme sebagai sebuah "interpretasi sejati dan ilmiah atas agama", ini tidak berarti bahwa sekularisme bukan sebuah ideologi. Kepercayaan Abu Zayd akan otoritas nalar, objektivitas, dan akademisme membimbingnya untuk menjadi wakil sah dari pengikut rasionalis pencerahan modern. Namun, fakta bahwa dia terkadang mengadopsi konsep-konsep posmodernisme tidaklah terbantahkan.

Fouad Ajami, misalnya, mengatakan bahwa Abu Zayd sangat "at home" dengan metode dan bahasa Michel Foucault dan Antonio Gramsci", dan Edward Said mengatakan, bahwa "utang terhadap Foucault adalah jelas" ketika Abu Zayd menggunakan konsep "al-khitâb" dalam (buku) "Naqd al-Khithâb al-Dînî" (Kritik atas Wacana Keagamaan). Namun, tidak dapat dikatakan bahwa Abu Zayd bekerja dalam kerangka posmodernisme, yang justru menolak sentralitas nalar, objektivitas, dan akademisme, meski hal tersebut yang justru paling dibela Abu Zayd.⁵

Abu Zayd merekonstruksi 'ulûm al-Qur'an sebagai ilmu-ilmu induk ('ulûm al-ushûl al-ummahât) melalui dua langkah, pertama, mengaitkan studi al-Qur'an dengan kajian sastra-bahasa sebagai tindak lanjut pemikiran Amin al-Khûlî dalam mengkaji al-Qur'an dengan memperlakukannya sebagai kitab *al-Arabiyyah al-Akbar*. Merekonstruksi konsep teks dengan pendekatan linguistik (*al-manhaj*

kekuasaan dan kekayaan duniawi yang dimiliki rohaniawan, kemudian pada abad ke-19 dia berarti "penyerahan kekuasaan dan hak milik gereja kepada negara atau yayasan duniawi. Sedangkan pada abad ke-20 inipengertiannya cukup mantap, yaitu menjadi bahwa "urusan agama dan duniawi tak bisa dicampur baurkan; masing-masing harus ditangani sendiri. Lihat: Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1983), hlm. 135-136.

⁵ Ahmad Fuad Fanani, *Muhammadiyah dan Imaji Intelektual Kritis*, dalam harian *Republika*, 17 Oktober 2013.

al-tahlîl al-lughawî) dalam pengertian luas, termasuk hermeneutik dan semeotik. Kedua, mengkaji al-Qur'an secara obyektif-komprehensif.⁶

Abu Zayd berpendapat bahwa perbedaan metode pendekatan terhadap al-Qur'an pada hakekatnya adalah konsep kuensi logis dari ragam watak dan karakter teks. Abu Zaid mengkritik paradigma lama yang bersifat teologis-spekulatif yang disebut sebagai "dealektika turun" (*habit*), yaitu mendekati teks al-Qur'an dari sudut pandang penutur teks (*qâ'il al-nash*) yang dalam kajian ushul fikih bermuara pada konsep *maqâsid al-syarî'ah* sebagai lawan dari paradigma baru sebagai bentuk "dealektika naik" (*sa'id*), yaitu mendekati teks dengan realitas empirik serta kulturalnya sehingga dapat dikaji secara obyektif ilmiah.⁷

Rekonstruksi konsep teks (*mafhum al-nash*) al-Quran sebagai "produk kultural" dalam pandangan Abu Zayd, diperlukan untuk membangun dasar ontologis teks al-Qur'an atas dasar fakta-fakta historis empiris. Karenanya, Abu Zayd menolak konsep *al-lawh al-mahfûzh* karena keberadaan teks dalam konteks ini secara empiris tidak dapat dibuktikan. Pembuktian kebenarannya hanya diakui secara subyektif dalam konteks keberimanan.

Ta'wîl yang disebut Abu Zayd sebagai sisi lain dari prosedur teks akan menjadi salah satu mekanisme kultural dan peradaban yang penting dalam melahirkan pengetahuan. Bagi Abu Zayd, *ta'wîl* berbeda dengan tafsir. *Ta'wîl* berkaitan dengan *istinbâth* (penggalan makna) dan menekankan pada peran pembaca atau penafsir teks dalam mengungkap internal teks.

Sedangkan tafsir berdasarkan pada dalil atau riwayat atau pada sisi eksternal teks. Antara keduanya harus saling berkaitan. Peran pembaca atau penafsir tidak mutlak, sehingga menjadikan penafsirnya subyektif. Maka penafsir harus mengetahui ilmu-ilmu yang berkaitan dengan teks al-Quran, termasuk di dalamnya *ulûm al-Qur'an* dalam pengertian tradisional. Pandangan ini menunjukkan bahwa baginya tafsir berarti tafsir *bi al-ma'tsûr* dan *ta'wîl* adalah *tafsir bi al-ra'y*.

⁶ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Menurut Imam Hasan Hanafi*, (Bandung: Teraju, 2002), hlm. 107.

⁷ *Ibid.*, hlm. 108.

Di samping itu Abu Zayd memandang *ta'wîl* sebagai pembacaan produktif dan obyektif sebagai lawan dari *talwîn*, yaitu pembacaan tendensius-ideologis. Kedua model pembacaan ini dibedakan dengan keterkaitan makna asli (*meaning/ma'nâ*) dan makna baru (*significance/magzâ*). Ketika makna asli tidak memiliki keterkaitan (setidaknya dari sisi semantis) dengan makna baru, makna pembacaan tersebut masuk dalam kategori tafsir dan sebaliknya. Sebab keterkaitan tersebut harus berdasarkan pada level konteksnya. Pengabaian terhadap berbagai konteks, akan berakhir pada pembacaan tendensius.⁸

Pada paradigma inilah Abu Zayd memposisikan pendekatan linguistiknya. Sebagai konsekuensinya, pandangan Abu Zayd mengenai watak karakter teks al-Qur'an berbeda dengan mayoritas kaum Muslim yang memandangnya bersifat *azalî-qadîm* (kekal tak bermula). Abu Zayd sendiri mengakui bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah, tapi dari segi linguistik, ia merupakan teks bahasa (*nash lughawî*) yang secara historis terbentuk selama masa dua puluh tahun lebih. Namun pada peran al-Qur'an dalam membentuk realitasnya, teks merupakan produsen budaya. Hal yang demikian menyebabkannya menolak paradigma klasik tentang keabadian al-Qur'an dan juga konsep *al-lawh al-mahfûzh*. Konsep-konsep tersebut justru dipandang sebagai akar dari penafsiran tendensius (*qirâ'ah mughridah ayduljiyyah*).

Watak tekstual al-Qur'an merupakan sisi penting untuk dipahami. Menurutinya setidaknya ada tiga hal watak al-Qur'an: *Pertama*, bahwa al-Qur'an adalah risalah wahyu di mana pewahyuannya merupakan proses komunikasi yang melibatkan pengirim, penerima/perantara, dan kode komunikasi (bahasa Arab). *Kedua*, antara urutan surat serta ayatnya yang berbeda dengan kronologis turunnya wahyu al-Qur'an. Hal demikian memungkinkan antara pembaca teks dan teks itu sendiri berinteraksi secara aktif. *Ketiga*, terdapatnya ayat-ayat muhkam dan ayat-ayat mutasyabih. Unsur-unsur inilah yang menyebabkan teks lebih dinamis.⁹

⁸ Sahiron Syamsuddin, et.al, *Hermeneutika Al-Qur'an; Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2013, hlm. 109-110.

⁹ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, hlm. 108.

Implikasi Ta'wil Nasr Hamid Abu Zayd

Salah satu contoh implikasi pemahaman *ta'wil* Abu Zayd adalah masalah poligami. Poligami telah menjadi salah satu isu penting dalam pembaharuan hukum Islam dan gerakan feminisme. Sedangkan *locus* interpretasi dan reinterpetasinya adalah ayat poligami berikut:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ
وَرُبْعًا ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا
تَعُولُوا ﴿٤﴾

"Jika kalian takut akan tidak bisa berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai: dua, tiga, atau empat; namun jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil, maka satu saja, atau yang dimiliki tangan kananmu (budak perempuan atau tawanan perang). Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada perbuatan yang tidak aniaya."¹⁰

Abu Zayd mendiskusikan ayat poligami di atas dalam tiga langkah. *Pertama*, konteks dari teks ini sendiri. Dia memulai dengan menjelaskan praktik hukum menjadikan budak perempuan atau tawanan perang sebagai selir dalam wacana Islamis pada satu sisi, dan untuk mempertahankan poligami: *maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai: dua, tiga, atau empat*, pada sisi lain. Menurut Abu Zayd, ada sesuatu yang hilang, yakni kesadaran atas historisitas teks-teks keagamaan, bahwa ia adalah teks linguistik dan bahwa bahasa adalah sebuah produk sosial dan kultural.

Sebagaimana Muhammad Abduh, Abu Zayd berargumen bahwa izin bagi laki-laki untuk menikah hingga empat istri haruslah diletakkan dalam konteks hubungan antar manusia, khususnya hubungan antara laki-laki dengan perempuan sebelum kedatangan Islam. Dalam periode pra Islam, hukum kesukuan sangat dominan, poligami tidaklah dibatasi. Dalam konteks ini, izin untuk memiliki

¹⁰ Q.S. Al-Nisa'4: 3.

istri sampai empat harus dipahami sebagai awal dari sebuah upaya pembebasan.¹¹

Abu Zayd menyarankan bahwa pembahasan ini haruslah dilihat sebagai suatu perubahan ke arah pembebasan perempuan dari dominasi laki-laki.¹² Dengan demikian, dalam konteks ini tetaplah dalam semangat al-Qur'an jika kaum muslim pada saat ini mendukung bahwa seorang laki-laki cukup menikahi seorang istri.

Kedua, meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan melakukan ini Abu Zayd berharap bahwa yang tak terkatakan atau yang implisit dapat diungkapkan. Teks al-Qur'an sendiri juga menyarankan cukup hanya dengan seorang istri, jika suami tidak bisa berbuat adil. Analisis linguistik menyarankan bahwa bersikap adil di antara para istri tidaklah mungkin. Penggunaan klausa kondisional (pengan daian) dan menggunakan partikel kondisional *law* (jika) menandakan penegasian terhadap *jawâb al-syarîh* (konklusi dari klausa kondisional) disebabkan karena adanya penegasian terhadap kondisi (*syarth*) itu.

Penggunaan partikel *lan* (tidak akan pernah) yang berfungsi mengaffirmasi (*ta'yîd*) di awal kalimat, ini menunjukkan bahwa dapat bertindak adil tidak akan pernah terjadi. Di sini Abu Zayd

¹¹ Penafsiran terhadap dominasi historis laki-laki harus bertitik tolak dari antropologi perkembangan ketimbang ilmu alam biologis. Kecenderungan pada pandangan-pandangan kelompok hewan, jika benar pengisian manusia dengan hewan, mengabaikan hakekat eksistensi manusia sebagai entitas kultural. Kesimpulan dari lontaran problematika semacam ini adalah bahwa oligami 'yang asing' menjadi sebuah hukum alam. Tetapi kita harus mengatakan bahwa lontaran semacam itu mempersempit eksistensi manusia dalam kerangka entitas biologis semata, yang tidak mempunyai sejarah kecuali sejarah alam, dan tidak pula mempunyai kebudayaan yang sejarahnya terlepas dari sejarah entitas-entitas alam yang lain. Lihat: Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawâir Al-Khauf: Qirâ'ah Fi Khitâb Al-Mar'ah*, Terj. "Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam" (Yogyakarta: SAMHA, 2013), hlm. 205.

¹² Penolakan terhadap feminisme yang sampai sekarang ini paling artikulatif itu dilakukan oleh kaum fundamentalisme, sebagai protes pada beberapa aspek dari modernitas yang sekular yang merupakan salah satu kekuatan dalam masyarakat yang sangat kuat menolak feminisme. Secara umum misi kaum fundamentalisme dalam hal ini adalah penguatan kembali sistem patriarki dengan lelaki sebagai pusat kekuasaan sedang perempuan sebagai yang dipimoin, dihegemoni. Walaupun dalam banyak kasus ternyata cara pikir dan tindakan mereka yang menolak tersebut tidak bertentangan dengan feminisme. Lihat Wardah Hafidz, "Feminisme Sebagai Counter-Culture", *Ulumul Qur'an*, Vol. 5, No. 5&6, 1994, hlm. 3.

menyimpulkan bahwa terdapat negasi ganda: *pertama*, negasi total terhadap kemungkinan bertindak adil terhadap dua iatri atau lebih, dan *kedua*, negasi terhadap kemungkinan memiliki keinginan yang kuat untuk berlaku adil terhadap mereka.

Abu Zayd meminjam distingsi adil-dhahir tentang *mabda'* (prinsip), *qâ'idah* (kaidah), *hukm* (hukum). Keadilan, kebebasan, hak untuk hidup dan kebahagiaan termasuk dalam kategori *mabda'*. *Qâ'idah* adalah derivasi dari *mabda'* itu dan tidak boleh bertentangan dengannya.¹³

Dalam konteks poligami, keadilan adalah *mabda'*. Sementara untuk memiliki sampai 4 istri adalah *hukm*. *Hukm* tidak bisa menjadi *qâ'idah* apalagi menjadi *mabda'*. *Hukm* adalah peristiwa spesifik dan relatif, tergantung pada perubahan kondisi yang melingkupinya. Ketika terdapat kontradiksi antara *mabda'* dan *hukm*, yang terakhir ini haruslah dikalahkan untuk memper tahankan yang pertama. Walau al-Qur'an tidak memerintahkan untuk mempertahankan yang pertama.

Al-Qur'an tidaklah menetapkan *hukm* (*tasyrî'*) terkait dengan masalah poligami, namun memang mengungkapkan sebuah limitasi terhadap poligami. Abu Zayd berpendapat bahwa al-Qur'an melarang poligami secara tersamar dengan kata lain limitasi itu sesungguhnya mengindikasikan pelarangan secara tersamar (*al-tahrîm al-dlimnî*).

Pada langkah *ketiga*, berdasarkan atas kedua langkah di atas Abu Zayd mengusulkan pada sebuah pembaharuan hukum Islam. Berdasarkan atas distingsi Adil Dhahir di atas, bahwa poligami haruslah diperlakukan sebagai *hukm*, yang tidak dapat menjadi sebuah *qâ'idah*, apalagi *mabda'*. Keadilanlah yang dapat menjadi *mabda'* yang harus dipertahankan dalam level *qâ'idah* dan *hukm*. Walaupun Abu Zayd memberikan konklusi yang mengambang tentang argumennya tentang poligami ini namun pelarangan secara tersamar di atas, dan poligami sebagai *hukm* yang tidak boleh merusak *qâ'idah* dan *mabda'*, dapat disimpulkan bahwa poligami dilarang.¹⁴

¹³ Abdul Karim Zaidan, *al-Wajîz fi Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah fi al-Syar'iyah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006), hlm. 142

¹⁴ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, hlm. 140-142

Wacana al-Qur'an tentang poligami mempunyai level makna ketiga, di mana pemahaman haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya. Bahkan mampu menguak dimensi 'yang tak dikatakan' dari suatu pesan. Akhirnya penggunaan distingsi Adhil Dhahir tentang *mabda'*, *qa'idah*, dan *hukm* untuk mendukung argumennya menarik untuk dicermati. Dengan penggunaan distingsi ini, pandangan bahwa poligami adalah dilarang dapat dengan mudah dan sistematis dipahami.

Contoh lainnya adalah mengenai perbudakan, antara '*ubûdiyyah*' dan '*ibâdiyyah*'. Abu Zayd menganalisis penggunaan kata '*abd*' yang berarti budak (hamba), manusia, dan laki-laki dalam al-Qur'an sebagai berikut:

1. Kata '*abd*' tidak berarti budak (orang yang tak merdeka) kecuali pada tiga tempat. Pertama, secara langsung:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ اَحْرًا بِاِحْرٍ وَّالْعَبْدُ
بِالْعَبْدِ وَاَلْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى^٥

"Hai orang-orang beriman, diwajibkan atas kamu qishash, budak ('*abd*) dengan budak, perempuan dengan budak..."¹⁵

Kedua, secara implisit:

وَلَا اِمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ^٦

"Seorang budak yang beriman sungguh lebih baik ketimbang orang musyrik kendatipun ia menarik hatimu..."¹⁶

Ketiga, maknanya dibatasi oleh penafsiran:

ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ

"Allah memberi perumpamaan seorang budak yang dimiliki yang tidak dapat melakukan apapun..."¹⁷

2. Bentuk '*abîd*' digunakan dalam makna jamak yang literal (*al-dalâlah al-harfîyyah*) hanya ada dalam lima tempat, yang kesemuanya

¹⁵ Q.S. Al-Baqarah (2): 178

¹⁶ Q.S. Al-Baqarah (2): 221

¹⁷ Q.S. Al-Nahl (16): 75.

- menunjukkan ketidakmungkinan Allah berbuat zalim (*zhulm*) terhadap 'abîd. "Wa anna Allaha laysa bi zhallamin li al-'abîd (dan bahwa Allah tidaklah berbuat zalim terhadap hambanya (*al-'abîd*).¹⁸
3. Bentuk jamak 'ibâd secara umum dipergunakan dalam al-Qur'an namun tidak pernah pengertian literalnya kecuali pada satu tempat:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ

"...dan doronglah orang-orang yang sendirian di antara kalian, dan orang-orang yang pantas dari budak-budak lelakimu ('ibadi-kum) dan budak-budak perempuanmu..."¹⁹

4. Biasanya kata 'abd dalam al-Qur'an berarti manusia:

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ

"...Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda bagi setiap manusia ('abd) yang kembali kepadanya..."²⁰

تَبَصَّرَةٌ وَذَكَرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ

"...untuk menjadi pelajaran dan peringatan bagi tiap-tiap manusia ('abd) yang kembali mengingat Allah..."²¹

Juga kata 'abd atau bentuk pluralnya 'ibâd diikuti oleh kata ganti yang merujuk kepada Allah, ia menunjuk pada pengertian manusia: 'abduhu, 'badina, 'abdan min 'ibâdina. Perbedaan antara dua bentuk jamak 'abid dan 'ibâd tidaklah dikenal dalam bahasa Arab pra al-Qur'an. Kata 'abd yang diderivasi dari 'ibad juga hanya dikenal dari teks al-Qur'an. Abu Zayd melihat fenomena ini sebagai transformasi makna (*tahwîl al-dalâlah*) dari penggunaan kata pra al-Qur'an kepada kata al-Qur'an. Al-Qur'an membedakan orang budak (*al-'abd*) dan manusia merdeka (*al-hurr*) ketika berbicara mengenai perbudakan dan ini, seperti tersebut di atas hanya terjadi pada tiga ayat.

¹⁸ Q.S. Ali Imran (3): 182; Q.S. Al-Anfal (8): 51; Q.S. Al-Hajj (22): 10.

¹⁹ Q.S. Al-Nur (24): 32.

²⁰ Q.S. Saba' (34): 9

²¹ Q.S. Qaf (50): 8.

Namun al-Qur'an memberi pengertian baru pada kata '*abîd*' dan '*ibâd*' yang pertama merujuk pada orang yang tak ada iman dalam hatinya", sedangkan yang terakhir merujuk pada orang yang beriman dalam hatinya". Jadi, penekanannya adalah pada keimanan ketimbang pada masalah merdeka atau tidak merdeka. Akar kata '*abd*' menunjuk kepada manusia (*al-insân*), baik yang merdeka atau yang tidak merdeka (budak).

Berdasarkan atas transformasi makna, kata '*abd*' yang berkaitan dengan fakta bahwa teks menekankan pada per samaan (*al-musâwah*) antar umat manusia dan menetapkan ketakwaan dan perilaku baik sebagai dasar yang membe dakannya. Abu Zayd menyimpulkan bahwa Islam pada hakekatnya menolak sistem perbudakan dan pandangan al-Qur'an tentang perbudakan, menurut zamannya saat itu, sangatlah maju. Hubungan antara Allah dan manusia lebih didasarkan atas prinsip '*ibâdiyyah*' (penyembahan, peribadatan) ketimbang prinsip '*ubûdiyyah*' (perbudakan) seperti yang diyakini Sayyid Qutb dan para islamisis lainnya.²²

Dalam analisis Abu Zayd, wacana al-Qur'an tentang perbudakan mempunyai level makna kedua, yakni wacana tentang perbudakan merupakan fakta historis namun bisa diinterpretasikan secara metaforis. Meski sebenarnya wacana perbudakan ini bisa dimasukkan pada level yang ketiga karena kita bisa menderivikasikan sebuah signifikansi pada masa kini dari makna historisnya, bahkan dari interpretasi metaforisnya. Yakni, bahwa arah teks (*ittijâh al-nash*) menganjurkan peng hapusan perbudakan.

Contoh-contoh tersebut mengindikasikan bahwa imple mentasi *ta'wîl* Abu Zayd inovatif dan selayaknya menda patkan apresiasi, karena hal ini sejalan dengan pengembangan dan pembaharuan hukum Islam di masa kini dan yang akan datang sehingga Islam dapat tetap menjawab berbagai persoalan.

Penutup

Abu Zayd merekonstruksi konsep teks dengan pendekatan linguistik (*al-manhaj al-tahlîl al-lughawî*) dalam pengertian luas, termasuk hermeneutik dan semeotik. Bagi Abu Zayd, *ta'wîl* berbeda dengan tafsir. *Ta'wîl* berkaitan dengan *istinbat* (penggalian makna)

²² Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, hlm. 135.

dan menekankan pada peran pembaca atau penafsir teks dalam mengungkap internal teks. Sedangkan tafsir berdasarkan pada dalil atau riwayat atau pada sisi eksternal teks. Meski demikian, antara keduanya harus saling berkaitan.

Peran pembaca atau penafsir tidak mutlak, sehingga menjadikan penafsirnya subyektif, maka ia harus mengetahui ilmu-ilmu yang berkaitan dengan teks, termasuk di dalamnya *ulûm al-Qur'an*. *Ta'wîl* sebagai pembacaan produktif dan obyektif adalah lawan dari *talwîn*, yaitu pembacaan tendensius-ideologis (*qirâ'ah mughridah ayduljiyyah*).

Konsep *ta'wîl* Abu Zayd memperhatikan, *pertama*, konteks teks al-Qur'an itu sendiri. Menurut Abu Zayd, ada sesuatu yang hilang, yakni kesadaran atas historisitas teks-teks keagamaan, bahwa ia adalah teks linguistik dan bahwa bahasa adalah sebuah produk sosial dan kultural. *Kedua*, meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan melakukan ini Abu Zayd berharap bahwa yang tak terucapkan atau yang implisit dapat diungkapkan.

Abu Zayd meminjam distingsi adil-dhahir tentang *mabda'* (prinsip), *qâ'idah* (kaidah), *hukm* (hukum). Keadilan, kebebasan, hak untuk hidup dan kebahagiaan termasuk dalam kategori *mabda'*. *Qâ'idah* adalah derivasi dari *mabda'* itu dan tidak boleh bertentangan dengannya. *Hukm* tidak bisa menjadi *qâ'idah* apalagi menjadi *mabda'*. *Hukm* adalah peristiwa spesifik dan relatif, tergantung pada perubahan kondisi yang melingkupinya.

Ketika terdapat kontradiksi antara *mabda'* dan *hukm*, yang terakhir ini haruslah dikalahkan untuk mempertahankan yang pertama. Pada langkah *ketiga*, Abu Zayd mengusulkan pada sebuah pembaharuan hukum Islam. Berdasarkan atas distingsi adil-dhahir di atas, bahwa poligami haruslah diperlakukan sebagai *hukm*, yang tidak dapat menjadi sebuah *qâ'idah*, apalagi *mabda'*. Keadilanlah yang dapat menjadi *mabda'* yang harus dipertahankan dalam level *qâ'idah* dan *hukm*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Terj. SAMHA, Yogyakarta: SAMHA, 2013.
- , *Mafhum Nash; Dirosah fi Ulum Al-Qur'an*, Terj. LKiS "Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik Terhadap Ulumul Qur'an", Yogyakarta: LKiS, 2002
- Abdul Karim Zaidan. *al-Wajîz fî Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah fî al-Syar'iah al-Islâmiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006
- Fanani, Ahmad Fuad. *Muhammadiyah dan Imaji Intelektual Kritis*. dalam surat kabar harian *Republika*, 17 Oktober 2013.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Bandung: Teraju, 2013.
- Kaplan, David dan Albert A Manners. *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Puspito, Hendro. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Menurut Imam Hasan Hanafi*. Bandung: Teraju, 2002.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Terj. Islamika "Pengantar Hukum Islam", Yogyakarta: Islamika, 2013.
- Sutanto, Trisno A. "Historisitas Pemahaman", *Majalah Driyarkara*, Tahun XXV No. 2, Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.
- Syamsuddin, Sahiron, Dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an; Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2013.
- Hafidz, Wardah, "Feminisme Sebagai Counter-Culture", *Ulumul Qur'an*, Vol. 5, No. 5&6, 1994