

REORIENTASI HUKUM POLIGAMI: KAJIAN METODOLOGI DAN WACANA KEILMUAN NASR HAMED ABU ZAID

¹Slamet Arofik, ²Imam Annas Mushlih

^{1,2}Universitas Islam Negeri Syekh Wasil Kediri

Email: saleem.arofik@gmail.com,¹ annasmushlih@gmail.com²

Abstract: This study examines the patterns of thought, methodology, and scholarly discourse of Nasr Hamid Abu Zayd, a contemporary Islamic thinker known for promoting a hermeneutical approach to Qur'anic studies. The research focuses on analyzing Abu Zayd's concept of the relationship between text, context, and reader in interpreting the Qur'an historically and dynamically, particularly regarding the issue of polygamy. Employing a qualitative approach and literature analysis method, the study explores how Abu Zayd emphasizes understanding the Qur'an as a cultural product (*manhaj al-thaqāfi*), requiring interpretation that considers its social, historical, and political contexts. The study also highlights his critique of traditional approaches, which he views as insufficiently responsive to modern developments. The findings reveal that Abu Zayd's methodology allows for an inclusive and progressive reading of the Qur'an, though it remains controversial among scholars. The study concludes that, according to Abu Zayd's interpretation, polygamy is not permissible.

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd, Hermeneutics, Methodology, Islamic Thought, Polygamy

PENDAHULUAN

Poligami belum habis dibahas alih-alih telah baku. Tidak ada pandangan yang *paten* perihal poligami dalam kontestasi hukum Islam. Ulama klasik pada umumnya tidak mempersoalkan kebolehan poligami. Mereka hanya berselisih misalnya mengenai jumlah perempuan yang boleh dinikahi dalam waktu bersamaan. Misalnya ulama Zhahiriyah, Ibnu al-Shabbagh, al-'Umrani al-Qasim ibn Ibrahim dan sebagian kelompok Syiah berpendapat bahwa poligami bisa dilakukan dengan lebih dari empat perempuan. Pandangan ini didasarkan pada surah *al-Nisa'* ayat 03. Bagi mereka, kata *al-Nisa'* dalam ayat tersebut merupakan kata umum yang tidak bisa dispesifikasi dengan angka

(*matsna*, *tsulatsa* dan *ruha'*).¹ Angka itu disebutkan untuk menunjukkan bahwa laki-laki diperbolehkan menikah dengan banyak perempuan. Oleh karena itu, jika ada hadis Ahad yang membatasi jumlah perempuan yang boleh dinikahi adalah empat maka hal tersebut tidak dapat diterima dengan alasan hukum Al-quran tidak bisa dibatalkan oleh hadis Ahad. Ibn 'Abd al-Bar menambahkan bahwa hadis yang membatasi pernikahan dengan empat perempuan itu mengandung cacat walaupun ia diriwayatkan dari berbagai jalur.²

Dikemukakan oleh Ali Ashabuni (1930-2021 M) bahwa Jumhur ulama berpendapat bahwa kata perintah / *amr* dalam surat al-Nisa' ayat 03 tepatnya pada kalimat فانكحوا ما طاب لكم (nikailah perempuan yang baik bagimu) bermakna *Ibahah* (boleh) menikah lebih dari satu hingga empat. Hukum boleh ini diqiyaskan sebagaimana ayat-ayat perintah makan dan minum. Oleh karenanya ia berkesimpulan bahwa Poligami hukumnya boleh dengan batasan maksimal 4 istri dengan syarat dapat berlaku adil kepada para mereka.³ Wahbah al-Zuhaili (1932-2015 M.) dalam Tafsirnya juga mengatakan senada dengan yang disampaikan oleh Jumhur ulama atas kebolehan (*al-ibahah*) Poligami dengan maksimal 4.⁴

Stigma hukum bolehnya poligami sebagaimana tersebut telah mengakar hingga seakan-akan tidak perlu lagi ada pertanyaan yang muncul mengenai legalitas formalnya. Namun belakangan muncul tokoh-tokoh kontemporer yang mengkritisi eksistensi kebolehan poligami tersebut salah satunya adalah Nasr Hamid Abu Zaid. Nasr Hamid Abu Zaid berpendapat bahwa Al-Quran melarang poligami secara tersamar. Dengan kata lain limitisasi yang dilakukan al-Qur'an dengan membatasi jumlah istri sebanyak 4 sesungguhnya mengindikasikan pelarangan (pengharaman) secara tersamar

¹ Fakhr al-Din al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, Juz V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 181

² Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Vol. III, (Kairo: Dar al-Hadist, 2003), 18.

³ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Rawai' al-Bayan: Tafsir Ayat al-Qur'an Min al-qur'an* (Damaskus: Maktabah al-Ghazali. 1980), 425-428.

⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Vol. II (Damaskus: Dar al-Fikr, 567-568.

(*al-tahrim al-dhinni*).⁵ Pendapat Abu Zaid ini secara tidak langsung menimbulkan banyak kontroversi di kalangan ulama dan para sarjana muslim baik dari outsider maupun insider sehingga penulis tertarik ingin mengungkap peta pemikiran sekaligus metode penafsiran yang ditawarkan oleh Nasr Hamid.

Sebelum membaca pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid lebih jauh dan mendalam tentang penafsiran yang ia lakukan terhadap hukum Poligami, sedikitnya terdapat tiga tren utama dalam perkembangan tafsir kontemporer, *Pertama* adalah teori yang berpusat pada pengarang (author). Asumsi dasar yang dibangun adalah bahwa makna teks merupakan makna yang dimaksud oleh pengarang. Dalam konteks al-Qur'an, dengan demikian, yang paling banyak mengetahui maksud pengarang adalah Nabi Muhammad SAW., para Sahabat, Tabi'in dan para ulama berikutnya. Tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut para pembaca akan sulit mengetahui maksud Author (Syari') secara obyektif. *Kedua* adalah teori yang berpusat pada teks. Asumsi dasarnya adalah bahwa makna suatu teks berada pada teks itu sendiri. Dengan kata lain, penulis tidak begitu berarti sehingga teks bersifat independen, otoritatif, dan juga obyektif. *Ketiga* adalah teori yang berpusat pada penafsir atau pembaca (*reader*). Asumsi dasarnya adalah bahwa teks tergantung pada apa yang diterima dan diproduksi oleh penafsir sehingga teks bisa ditafsirkan ke arah yang difungsikan oleh pembaca.⁶

Dalam konteks ini, metode hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid berangkat dari gagasannya terhadap teks, khususnya al-Qur'an. Ia menyebutkan perlunya penekanan historisitas teks al-Qur'an, kesadaran sejarah atasnya serta sikap kritis terhadap teks dan konteks sejarahnya. Hubungan antara pembaca dan teks secara dialektis (*jadaliyyah*) menurut

⁵ Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, cet. Ke-1 (Jakarta: Teraju, 2003), 141.

⁶ M. Saekul Mujahidin, *Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid Dalam Metode Perkembangan Tafsir Modern, OASIS : Jurnal Ilmiah Kajian Islam*, 2023, VII., 22.

Abu Zaid sangat penting dipahami dan dimengerti oleh kalangan penafsir agar tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran.⁷

Berdasarkan hal tersebut, Nasr Hamid Abu Zaid mengenalkan metode interpretasi yang bercorak humanis dan dialogis kemudian menamainya dengan “Hermeneutika Humanistik”. Ia menyamakan hermeneutikanya dengan konsep *ta’wil* dalam Islam bukan *talwin* atau ideologisasi. Akan tetapi, ia juga dengan tegas membedakan tafsir dan ta’wil. Tafsir menurutnya berfungsi menyingkap makna suatu teks sedangkan ta’wil bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini. Ta’wil, dengan demikian, memiliki pengertian yang sama dengan hermeneutika dalam hal pemaknaannya.⁸

Kajian-kajian perihal pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid cukup banyak baik berupa Artikel Jurnal, Skripsi hingga Tesis dengan berbagai sudut pandang dan berbagai latarbelakang disiplin ilmu. Diantara Artikel Jurnal yang memiliki kemiripan pembahasan sekaligus sebagai pendahulu dari tulisan ini diantaranya adalah *Perempuan Dalam Genggaman Teks Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid dalam Dawa’rul Khauf* ditulis oleh Achmad Nur Muhammad Taufiq (2024).⁹ Tulisan ini ingin mengkaji pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid tentang pembelaannya terhadap hak-hak perempuan yang terangkum dalam kitab *Dawa’ir al Khauf* karyanya. Selanjutnya, artikel berjudul *Telaah tentang Poligami dalam Al-Qur’an (Analisis Penafsiran Mufasir Kontemporer)* ditulis oleh Muhamad Yoga Firdaus, dkk (2023).¹⁰ Penelitian ini mencoba mengungkap beragam perspektif mengenai Poligami dalam perspektif tafsir Al-Qur’an oleh Mufassir kontemporer. Selanjutnya artikel berjudul *Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender: Studi Atas*

⁷ Saekul Mujahidin, VII..., 23.

⁸ Saekul Mujahidin, VII..., 23.

⁹ Achmad Nur and Muhammad Taufiq, ‘PEREMPUAN DALAM GENGGMAN TEKS Telaah Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid Dalam Dawa’rul Khauf’, *At-Turost: Journal of Islamic Studies*, 11 No. 01 (2024), pp. 26–40.

¹⁰ Muhamad Yoga Firdaus and others, ‘Telaah Tentang Poligami Dalam Al-Qur’an (Analisis Penafsiran Mufasir Kontemporer)’, *Telaah Tentang Poligami Dalam Al-Qur’an (Analisis Penafsiran Mufasir Kontemporer)*, 5 2023), pp. 2702–9, doi:10.47476/as.v5i6.2536.

Pemikiran Mansour Fakih Dan Faqihuddin Abdul Kodir ditulis oleh Zainal Abidin dkk (2022).¹¹ Artikel ini menelusuri pemikiran dua tokoh aktivis gender Indonesia, Mansour Fakih dan Faqihuddin Abdul Kodir terkait poligami dan keadilan gender. Berikutnya artikel berjudul *Kajian Hermeneutika Kontemporer: Studi Analisis atas Penafsiran Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd dan Hassan Hanafi Muhammad* ditulis oleh Muhammad Furqan dan Sakdiah (2022).¹² Artikel ini mencoba merekonstruksikan pemikiran kedua tokoh tersebut terhadap penafsiran Al-Qur'an melalui kajian hermeneutika. Selanjutnya tulisan berjudul *Kontroversi Kesarjanaan Al-Qur'an Kontemporer (Telaah Kritis Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid)* karya Mukhtar dkk (2022) yang mencoba mengurai Geneologi Pemikiran Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid dan Apsek-aspek apa saja yang menjadi kontroversial dalam Hermeneutik al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid. Selanjutnya artikel berbahasa english ditulis oleh Siti Robikah dengan judul *Polygamy in Nasr Hamid Abu Zayd's Perspective* (2021).

Tulisan ini menegaskan bahwa Teks (al-Qur'an) merupakan sesuatu yang memiliki makna dan harus ditafsirkan. Menurutnya, makna Al-Quran diturunkan oleh Allah dalam bahasa Arab dan ia harus dicari. Ia melakukan pembacaan ulang terhadap Al-Quran berdasarkan teknik tekstualitas Alquran sehingga memiliki kesimpulan berbeda dengan Jumhur ulama tentang hukum Poligami.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis literatur untuk mengkaji pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid tentang hukum poligami. Data utama diperoleh dari karya-karya Abu Zaid, seperti *Tekstualitas Al-Qur'an* dan *Dawair al-Khauf*, serta artikel jurnal, buku,

¹¹ Zainal Abidin, Muhammad Safuan, and Rafiqul Huda Siregar, 'Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender', *The International Journal of Pegon : Islam Nusantara Civilization*, 8.02 (2022), pp. 17-38, doi:10.51925/inc.v8i02.65.

¹² Muhammad Furqan & Sakdiah, 'Kajian Hermeneutika Kontemporer: Studi Analisis Atas Penafsiran Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd Dan Hassan Hanafi Muhammad', *Tafse: Journal of Qur'anic Studies*, 7.1 (2022), pp. 40-60.

dan tesis terkait. Analisis dilakukan secara hermeneutis, dengan meneliti bagaimana Abu Zaid menafsirkan ayat-ayat poligami (Q.S. al-Nisa': 3 dan 129) melalui pendekatan linguistik, historis, dan kontekstual.

Tahapan penelitian meliputi: (1) Pengumpulan data dengan menelaah sumber primer dan sekunder; (2) Analisis teks untuk memahami argumen Abu Zaid tentang poligami, termasuk penggunaan prinsip keadilan (*'adalah*) sebagai dasar pelarangan; (3) Kontekstualisasi terhadap perkembangan wacana tafsir modern; dan (4) Evaluasi kritik terhadap metodologi Abu Zaid dari perspektif ulama tradisional.

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis, bertujuan untuk mengungkap relasi antara teks, konteks, dan penafsir dalam hermeneutika Abu Zaid. Hasilnya diharapkan memberikan pemahaman mendalam tentang reorientasi hukum poligami dalam studi Islam kontemporer.

PEMBAHASAN

Biografi Singkat Nasr Hamid Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zaid (selanjutnya disebut Nasr Hamid) dilahirkan di Tantha, Mesir pada 10 Juli 1943. Ia dilahirkan dikeluarga yang taat beragama dan wajar jika sejak kecil Nasr Hamid sangat akrab dengan pengajaran ilmu agama. Nasr Hamid juga seorang Qari' dan Hafiz al-Qur'an bahkan ia mampu menyampaikan isi-isi al-Qur'an sejak usia delapan tahun.¹³ Pengajaran agama pertamanya diterima sejak dini di keluarganya sendiri. Bapaknya adalah aktivis Ikhwan Al-Muslimin pengikut Sayid Qutb yang pernah dipenjara menyusul eksekusi Sayid Qutb. Ia mulai belajar dan menulis serta menghafal al-Qur'an pada usia delapan tahun sehingga ia dipanggil "Syaiikh Nasr" oleh anak-anak di desanya. Abu Zaid menempuh pendidikan tingginya dari S1 sampai S3 jurusan Sastra Arab di Universitas Kairo.¹⁴

Nasr Hamid Abu Zaid mengajukan risalah disertai dengan judul *Falsafah al-Ta'wil: Dirasat fi Ta'wil Al-qur'an Inda muhyiddin Al-Araby*, dengan nilai

¹³ Fikri Hamdani, "Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zaid", *Farabi*, 13 (01) (2016), pp. 30-45.

¹⁴ Saekul Mujahidin, VII.

memuaskan dengan penghargaan tingkat pertama. Namun ia pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Tidak heran jika ia menguasai bahasa Inggris baik secara lisan maupun tulisan. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989).¹⁵

Nasr Hamid Abu Zaid merupakan ilmuwan muslim yang sangat produktif, ia menulis lebih dari dua puluh sembilan (29) karya sejak tahun 1964 sampai 1999, baik berbentuk buku, maupun artikel. Ada sembilan karyanya yang penting dan sudah dipublikasikan, yaitu:¹⁶

1. *The al-Qur'an: God and Man in Communication* (Lcidcn, 2000).
2. *Al-Khithab wa al-Ta'wil* (Dar el-Beida, 2000)
3. *Dawair al-Kawf Qira'ah fi al-Khithah al-Mar'ah* (Dar el-Beidah, 1999)
4. *Al-Nass. al-Sultah, al-Haqiqah: al-Fikr al-Diniy bayna l'rdaat al-Ma'rifah wa l'radat al-Haymanah* (Cairo, 1995)
5. *Al-Tafkir fi Zaman al-Tafkir: Didda al-lahl wa al-Zayf wa al-Khurafah* (Cairo, 1995)
6. *Naqd al-Khitab al-Diniy* (Cairo, 1994)
7. *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum Alquran* (1994) (Cairo, 1994)
8. *Falsafat al-Ta'wil: Dirasah fi a/-Ta'wil al-Qur'an 'ind Muhyi al-Din Ibn 'Arabi* (Beirut, 1993)
9. *Al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasah Qaqiyyat al-Majaz fi al-Qur'an* (Beirut, 1982).

Metodologi Nashr Hamid Abu Zaid

Semangat yang selalu mengiringi setiap kajian yang dilakukan Nasr Hamid adalah kajian kritis terhadap tradisi khususnya Tradisi Keagamaan (*turas al-diny*) dengan “Analisis Wacana” sebagai perangkat metodologinya.

¹⁵ Muhammad Alfian, *HERMENEUTIKA NASR HAMID ABU ZAID, Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 2018, xviii.

¹⁶ Alfian, *HERMENEUTIKA NASR HAMID ABU ZAID*, xviii...27-28.

Ia mempertanyakan konsep teks dan probematika penafsiran yang terdapat pada Wacana Agama Tradisional. Ia mengkaji ulang terhadap *Ulumul Qur'an* tradisional secara kritis-analitis dalam karyanya yang berjudul *Mafhum al-Nash* (Tekstualitas al-Qur'an). Ia berupaya menyingkap akar-akar "kekinian" pada struktur wacana masa lalu kemudian ia tulis dalam bukunya berjudul "*al-Imam Syafi'i wa Ta'sis al-Idulujyiah al-Wasathiyyah*" (Imam Syafi'i dan Peletakan Ideologi Moderat) dan dalam bukunya berjudul *Al-Nash al-Sultah wa Al-Haqiqah* (diterjemahkan oleh LKis Yoyakarta dengan judul: *Teks, Otoritas, dan Kebenaran*).¹⁷

Mengapa dia melakukan demikian? Menurut Nasr Hamid, pembacaan teks-teks keagamaan hingga saat ini masih belum menghasilkan interpretasi yang bersifat ilmiah- objektif (*'ilmy-mawdu'iy*). Tafsir-tafsir yang telah ada didominasi oleh unsur-unsur mistik dan mitos (*khurafat wa usturah*) karena sangat literal dan tekstual. Maka dibutuhkan metodologi penafsiran baru yang lebih menekankan konteks yang ia sebut dengan istilah *al-Masyru' al-Istisyafy* (proyek penyelidikan/penafsiran). Untuk bisa keluar dari keterpasungan interpretasi dibutuhkan metodologi penafsiran baru (Tafsir Kontekstual). Tetapi metodologi baru ini akan sulit diterima dan diterapkan tanpa terlebih dahulu mendekonstruksi konsep wahyu itu sendiri. Maka mendekonstruksi konsep wahyu adalah jalan utama untuk masuk ke dalam metodologi tafsir kontekstual yang digagas Nasr.¹⁸

Secara akademik, rekonstruksi yang dilakukan Abu Zaid bermula dengan ia menerbitkan karyanya berjudul *Mafhum an-Nas Dirssah fi Ulum al- Qur'an* yang merupakan mata rantai dari dua karya yang ia tulis sebelumnya, yaitu mengenai *Ta'wil* dalam tradisi Sufi (Ibnu Arabi) dan mengenai majaz (metafora) dalam tradisi kalam Mu'tazilah. Dalam kedua kajiannya tersebut, ia menemukan kesimpulan yang sama bahwa penafsiran, baik berdasarkan rasio (versi Mu'tazilah) maupun berdasarkan instuisi (versi Sufi) tidak dapat

¹⁷ Samsul Munir....07.

¹⁸ Lalu Heri Afrizal, 'Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid Dan Dampaknya Terhadap Pemikiran Islam', *TSAQAFAH*, 12.2 (2016), doi:10.21111/tsaqafah.v12i2.758.

dilepaskan dari berbagai faktor sosial-politik dan kultur di mana sang penafsir berada.¹⁹

Rekonstruksi yang dilakukan Abu Zaid tidak dapat dilepaskan dari konteks wacana keagamaan kontemporer, khususnya di Mesir, dalam menyikapi *Turast* (warisan intelektual) dan derasnya gelombang *tajdid* (pembaruan). Seiring dengan hal-hal tersebut, Abu Zaid memandang perlunya melakukan rekonstruksi terhadap ilmu-ilmu al-Qur'an tradisional secara kritis dan dilandasi kesadaran ilmiah terhadap *Turats* (*al-wa'y al-'ilm bi al-turast*). Hal ini ia lakukan tiada lain karena *Ulum al-Qur'an* merupakan disiplin ilmu yang bersentuhan langsung dengan teks (al-Qur'an) dan merupakan ilmu induk, di mana teks merupakan pusat kajiannya. Rekonstruksi Abu Zaid mengenai Ulumul Qur'an dia aplikasikan ke dalam memposisikan teks al-Qur'an sebagai medium yang dikaji dengan metode hermenutika yang disebut dengan istilah "*literary hermeneutic*", serta pentingnya pemahaman terhadap makna dan signifikansi (Magza).²⁰

Ada dua asumsi dasar yang dibangun Abu Zaid untuk menjelaskan pandangan pandangannya terkait status al-Qur'an sebagai sebuah teks: Pertama, ia menyatakan bahwa teks-teks keagamaan berasal dari bahasa yang bentuknya sama dengan teks-teks lain dalam kajian budaya. *Kedua*, berangkat dari asumsi pertama, ia menyatakan bahwa umat Islam saat ini memerlukan kebebasan mutlak dari otoritas teks-teks keagamaan (khususnya al-Qur'an) demi melahirkan pemahaman keagamaan yang sesuai dengan konteks saat ini.²¹ Secara lebih detail, mengkaji dan mencermati pemikiran Abu Zaid dalam rangka merekonstruksi pemahaman terhadap teks-teks keagamaan (al-Qur'an) dapat diklasifikasikan sebagaimana berikut:

a. Pendekatan Lingustik

Menurut Abu Zaid, metode analisis paling tepat untuk memahami Al-Qur'an sebagai teks yang tidak terpisahkan dari sistem bahasa yang

¹⁹ Saekul Mujahidin, VII....20.

²⁰ Saekul Mujahidin, VII....20.

²¹ Saekul Mujahidin, VII....22.

informatif dan komunikatif adalah Metode Analisis Bahasa (*manhaj al-tahlil al-lughawi*). Metode ini merupakan satu-satunya metode yang dapat dipakai karena sejalan dengan objek dan materi kajiannya dimana objek formal kajiannya adalah “Islam” yang menurut konsensus Ulama, apapun aliran mereka, Islam didasarkan pada Al-Qur’an dan Hadist. Fakta juga membuktikan bahwa teks-teks tersebut tidak disampaikan secara sempurna dan final dalam satu momen, namun ternyata “terbentuk” dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun tanpa memandang adanya eksistensi apapun yang mendahului keduanya dalam Ilmu Tuhan, atau dalam *Lauh al-Mahfud*.²²

b. Pendekatan Historis-Sosiologis

Penafsiran Al-Qur’an sebagai teks bahasa, tidak bisa digali hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Bagaimanapun teks Al-Qur’an turun bukan dalam masyarakat yang sama sekali tidak memiliki budaya. Paling tidak keberadaan *asbab al-nuzul* merupakan bukti bahwa teks Al-Qur’an telah merespon terhadap kondisi masyarakat saat itu. Oleh sebab itu, bagi Nasr persoalan konteks budaya secara luas yang saat itu berkembang merupakan persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan.²³ Analisis terhadap teks Al-Qur’an dan tradisi otentik Nabi Saw. menurut latar belakang (konteks) yang terjadi saat itu harus dan wajib dilakukan dalam proses penafsiran. Hal ini disebabkan karena pesan Islam tidak memiliki berbagai pengaruh kalau masyarakat yang pertama kali menerima tidak mampu memahami pesan tersebut. Sementara itu, masyarakat tersebut hanya bisa memahami pesan dalam konteks sosial-budaya mereka sendiri. Pandangan seperti ini menyebabkan lahirnya perbedaan pemahaman terhadap pesan dalam teks yang dilakukan oleh masyarakat dalam konteks sosial-budaya yang berbeda pula.²⁴

²² Samsul Munir....20.

²³ Muhammad Furqan & Sakdiah....46.

²⁴ Muhammad Furqan & Sakdiah....46.

Menurut Abu Zaid, firman Tuhan yang berupa sifat-sifat tindakan Tuhan, merupakan fenomena sejarah. Sebab, semua tindakan Tuhan adalah tindakan “di dunia” yang tercipta dan bersifat “*hadits*”, dengan kata lain, bersifat historis. Demikian pula Al-Qur’an merupakan fenomena sejarah dari segi bahwa ia merupakan salah satu manifestasi firman Tuhan. Hanya saja Al-Qur’an merupakan manifestasi yang paling komprehensif karena ia yang paling akhir. Oleh sebab itu, menurutnya Al-Qur’an adalah teks historis (*a historical text*). Historisitas teks, realitas dan budaya sekaligus bahasa, menunjukkan bahwa Al-Qur’an adalah teks manusiawi (*nash insany*).²⁵

Pembacaan Nasr Hamid tentang ulum al- Qur’an, misalnya pembahasan tentang Makkiah dan Madaniyah merupakan sebuah pembahasan yang dimaksudkan untuk melihat periodisasi/fase yang dianggap berperan dalam membentuk teks. Hal ini berarti bahwa teks merupakan output dari interaksinya dengan realitas historis yang dinamis.²⁶

c. Hermeneutika

Dikemukakan oleh Abu Zaid bahwa peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks maka menurutnya, juga dapat disebut sebagai peradaban *Ta’wil* karena *ta’wil* merupakan bagian dari aktivitas teks. Menurut Abu Zaid, hal ini sangat terlihat dari tingkat kepopuleran istilah *ta’wil* dari pada istilah tafsir pada latar budaya zaman sebelum turun teks Al-Qur’an sebagai bahasa Agama Islam. Kata *ta’wil* disebutkan dalam Al- Qur’an sebanyak 17 kali, sementara kata tafsir hanya sekali saja. Menurut Abu Zaid, hal ini bukan merupakan kebetulan belaka namun rahasia dibalik ini adalah bahwa istilah *ta’wil* lebih dikenal pada masa pra-Islam dari pada istilah tafsir sebagaimana cerita tentang *ta’wil* mimpi Rabi’ah bin Mudlar oleh Satih dan Saqq bin Anmar. Kesimpulan ini tidak berarti bahwa *ta’wil* dipergunakan hanya untuk menjelaskan mimpi saja. Sebagaimana

²⁵ Samsul Munir....21.

²⁶ Fikri Hamdani....37.

penelusuran Abu Zaid tentang hal ini dalam Al-Qur'an, bahkan menurutnya Ta'wil lebih luas dari pengertian tafsir.²⁷

Dalam pandangan Nashr Hamid, Hermeneutika pada saat yang sama merupakan persoalan klasik sekaligus modern. Dalam konsentrasinya pada hubungan penafsir dengan teks, Hermeneutika bukan persoalan spesifik pemikiran barat tetapi juga persoalan yang eksistensinya serius dalam khazanah (turats) Arab klasik dan modern sekaligus".²⁸ Abu Zaid juga mengenalkan konsepsi penafsiran dalam khazanah pemikiran Islam klasik. Ia menyatakan bahwa sejak dahulu penafsiran teks keagamaan (al-Qur'an) terdapat pemisahan antara *tafsir bi al-ma'tsur* dan *tafsir bi al-ra'yi*. Asumsinya adalah tafsir model pertama bertujuan mencapai makna teks melalui sejumlah dalil historis dan kebahasaan yang membantu pemahaman teks secara objektif, yakni seperti yang dipahami oleh mereka yang sezaman dengan turunnya teks, melalui berbagai gejala kebahasaan yang terkandung dalam teks dan dipahami oleh sejumlah orang. Ini berarti mufassir memulai penafsirannya dari fakta- fakta historis dan gejala-gejala kebahasaan itu.

Sedangkan dalam tafsir model kedua yakni *Tafsir bi al-Ra'yi*, penafsir memulai dari sikap aslinya dan lalu berupaya untuk menemukan sandaran sikapnya itu dalam teks. Bermula dari sikap pribadi sang mufassir ini, model kedua cenderung dinilai subjektif dan tidak objektif. Para pendukung model pertama disebut kelompok *ahl al- Sunnah wa al- Jama'ah* dan *al-Salaf al-Shalih* yang pada umumnya dilihat dengan penuh keagungan dan penghargaan. Sementara pendukung model kedua, yakni para filosof Mu'tazilah, Syi'ah dan para Sufi, dipandang secara negatif bahkan dalam beberapa kasus sampai pada tingkat pengkafiran dan pembakaran buku-buku.²⁹

d. Kritik Sastra

²⁷ Samsul Munir...25-26.

²⁸ Samsul Munir.

²⁹ Samsul Munir.

Studi tentang al-Qur'an sebagai sebuah "teks" linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Oleh karenanya Abu Zaid banyak mengadopsi teori-teori muktahir dalam bidang linguistik, semiotik dan hermeneutik dalam kajian-kajiannya tentang al-Qur'an. Pendekatan sastra atas teks al-Qur'an sesungguhnya bukan merupakan hal yang baru. Dalam bentuknya yang sederhana, pendekatan ini telah dipergunakan sejak abad-abad pertama Islam, ketika Abdullah ibn Abbas (w.687) menggunakan puisi pra-Islam untuk menginterpretasikan beberapa teks al-Qur'an.³⁰

Abu Zaid memulai dengan sebuah proposisi tentang hubungan antara teks (*nash*) dan interpretasi (*ta'wil*). Menurutnya, teks dan interpretasi itu seperti dua sisi dari satu mata uang, keduanya tidak terpisahkan. Dengan demikian, teori interpretasi tidak dapat dipisahkan dari teori teks. Hal inilah yang menurut Abu Zaid, studi al-Qur'an klasik diabaikan karena seringnya teks terpisah dari interpretasi. Sedangkan interpretasi atau Ta'wil dianggap sebagai tindakan yang dikecam (*madzmum*) bahkan dianggap sebagai kecaman dan seringkali mengindikasikan kemurtadan (*riddah*).³¹

e. Dekonstruksi Tradisi Tafsir

Dekonstruksi tradisi tafsir yang dilakukan oleh Abu Zaid, menurut Samsul Munir (1990) bermula dari kegelisahan ilmiah Nasr Hamid terhadap realitas bangsa Arab yang lemah berhadapan dengan persekutuan antara musuh eksternal, imperialisme internasional dan Zionisme Israel dengan kekuatan-kekuatan internal yang konservatif hegemonik. Untuk menghadapinya, bangsa Arab memiliki beragam jawaban. Kelompok konservatif berpendapat bahwa jalan keluar yang terbaik adalah kembali pada Islam dengan cara menerapkan syariat Islam dan menjadikannya sebagai hukum bagi seluruh kehidupan, baik di bidang ekonomi, sosial, politik, maupun persoalan-persoalan kecil dalam

³⁰ Saekul Mujahidin, VII....24.

³¹ Saekul Mujahidin, VII....25.

kehidupan individu dan masyarakat. Mereka juga menafsirkan bahwa kemajuan itu hanya dapat diraih jika mengikuti teks-teks dan menjadikannya sebagai pegangan hukum dalam kehidupan. Menurut Nasr Hamid, aliran ini tanpa sadar mengingkari tujuan wahyu dan maksud syariat ketika “teks” dipisahkan dari realitas karena menurutnya syariat membentuk dirinya beriringan dengan gerak perkembangan realitas masyarakat Islam.³²

f. Pendekatan Semiotik

Persoalan menarik yang terdapat pada hermeneutika Nasr Hamid adalah paradigma Semiotika dalam pemikiran hermeneutikanya. Dalam beberapa konsep dan teori-teorinya, terlihat Nasr tidak bisa melepaskan diri dari Semiotika. Misalnya pada persoalan interpretasi Al-Qur'an adalah teks dalam bentuk bahasa, baik verbal maupun tulis. Bahasa Al-Qur'an sama dengan bahasa-bahasa lain, memiliki aspek pesan yang hendak dikirim oleh pengirim kepada penerima. Bahasa ini terbentuk tidak dengan sendirinya, tetapi terdapat faktor sosial budaya dalam masyarakat pemakai bahasa memiliki peran penting dalam proses pembentukan bahasa.³³

Kajian semiotika yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zaid merupakan usahanya untuk menjelaskan teorinya tentang teks Al-Qur'an sebagai produk budaya (*Muntaj al-tsaqafah*) dan sekaligus produsen budaya (*Muntij li al-tsaqafah*) dalam dua fase; fase keterbentukan (*tasyakkul*) dan fase pembentukan (*tasykil*) sebagaimana telah disebutkan pandangannya dalam sub-bab sebelumnya. Kedua fase ini, menurut Nasr Abu Zaid bukan klasifikasi yang bersifat kronologis dimana yang satu harus mendahului yang lain. Namun untuk menggambarkan dua aspek dari teks yang bisa saja terjadi pada saat bersamaan. Pada kenyataannya, semua teks yang otoritatif selalu hadir dengan kedua aspek tersebut

³² Samsul Munir....08. Lihat Pula, Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, terjemahan Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm 8.

³³ Samsul Munir....22

sekaligus. Sementara teks yang hanya menjadi saluran sistem kebudayaannya dan hanya menjadi kepanjangan dari sistem itu, bagi Abu Zaid bukanlah teks dalam pengertian yang sebenarnya. Teks yang sejati, menurutnya, adalah teks yang mampu membebaskan diri dari konteks semula di mana di produksi dan lantas memunculkan vitalitasnya sendiri, terlepas dari norma-norma yang berasal dari luar. Teks di satu sisi merupakan objek dan produk dari sistem social budaya di mana ia tergabung didalamnya, sekaligus pada sisi lain ia merupakan subjek yang mengubah sistem social budaya yang bersangkutan.³⁴

g. Pendekatan Multidisipliner

Abu Zaid dalam rangka mengkaji Teks (al-Qur'an) sekaligus menguak makna dan Maghza yang terdapat di dalamnya sebuah teks, melalui karya-karyanya diantaranya adalah "Tekstualitas al-Qur'an", ia berupaya mempertemukan antara Kritik terhadap al-Qur'an dengan pendekatan-pendekatan teks al-Qur'an. Menurutnya, studi al-Qur'an merupakan sebuah bidang keilmuan interdisipliner karena al-Qur'an dan perkembangan studi al-Qur'an tidak dapat terlepas dari disiplin ilmu-ilmu Islam lainnya terutama ilmu tata bahasa (Nahwu, Sharaf), Fiqih, Filsafat dan sufisme. Menurut Abu Zaid, studi Islam dan studi al-Qur'an, hal pertama dan utama adalah didasarkan atas kajian "teks".³⁵

h. Contoh Penafsiran

Untuk mengetahui alur pemikiran Abu Zaid maka dapat dicontohkan beberapa item sebagaimana berikut:³⁶

1. Contoh satu adalah ayat:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلَىٰ ثَلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكُمْ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

³⁴ M. Shohibuddin, *Nashr Hamid Abu Zaid tentang Semiotika Al-Qur'an*, dalam buku *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. (Yogyakarta: Islamika, 2003), 113-114. Lihat, Samsul Munir.... 22.

³⁵ Saekul Mujahidin, VII....24.

³⁶ Fikri Hamdani...40-43.

Ayat tersebut adalah Surat al-Nisa' ayat 03. Ayat ini berkaitan erat dengan ayat selanjutnya tepatnya pada nomor 129 sebagaimana berikut:

لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمِغْلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Dua ayat tersebut menurut Abu Zaid harus dikaji secara Holistik dan tidak boleh secara Atomistik sehingga Maghza yang akan didapatkan bukan kebolehan melakukan Poligami yang menjadi titik tekan pada ayat 3 melainkan berlaku adil yang menjadi perintah utama dari Allah. Alasan Abu Zaid adalah ayat 3 berkaitan erat dengan ayat 129. Dari sini Abu Zaid ingin mengungkapkan bahwa salah satu syarat seseorang boleh berpoligami adalah masalah keadilan namun untuk dapat berbuat adil, seseorang tidak akan mampu melakukannya. Oleh karenanya Nasr Hamid menyimpulkan bahwa “poligami hukumnya dilarang.”³⁷

Secara lebih rinci, Abu Zaid mendiskusikan ayat poligami yang terdapat dalam Q.S. al-Nisa' ayat 3 dalam tiga langkah.³⁸ Pertama, dalam konteks teks ini sendiri yakni pembolehan poligami dengan redaksi nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai, dua, tiga, atau empat. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, ada sesuatu yang hilang yakni kesadaran akan historisitas teks-teks keagamaan, bahwa ia adalah teks linguistik dan teks bahasa yakni sebuah produk sosial dan kultural. Dalam periode pra-Islam, dimana hukum kesukuan sangat dominan. Maka poligami tidaklah dibatasi. Dalam konteks ini, izin untuk memiliki istri sampai empat haruslah dipahami sebagai awal dari sebuah upaya pembebasan. Pembebasan ini haruslah dilihat sebagai suatu perubahan kearah pembebasan perempuan dari dominasi laki-laki. Dengan demikian, dalam konteks ini tetaplah dalam semangat Al-Quran jika

³⁷ Fikri Hamdani...42.

³⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawair al-Khauf: Qiraah fi Khitab al-Mar'ah*, (Al-markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000), 287.

kaum muslim pada saat ini mendukung bahwa seorang laki-laki cukup menikahi satu orang istri.³⁹

Langkah kedua yang dilakukan Nasr Hamid Abu Zaid adalah dengan meletakkan teks dalam konteks Al-Quran secara keseluruhan. Dengan langkah tersebut, Nasr Hamid Abu Zaid berharap bahwa “yang tak terkatakan” atau yang implisit dapat digunakan. Teks Al-Quran sendiri juga menyarankan agar hanya memiliki satu orang istri jika suami takut tidak bisa berbuat adil: “Jika kamu takut tidak bisa berbuat adil (terhadap mereka), maka nikahilah seorang saja”. Demikian pula teks lain mengatakan bahwa bersikap adil tidak mungkin bisa dilakukan: “Kamu tidak akan bisa berbuat adil diantara istri-istri kamu meskipun kamu sangat berkeinginan melakukannya” Analisis linguistik menyarankan bahwa bersikap adil diantara para istri tidaklah mungkin dilakukan. Penggunaan klausa kondisional (pengandaian) dan penggunaan partikel kondisi *لو* (jika) menandakan penegasian terhadap jawab *al-syarth* (konklusi dari klausa kondisional) disebabkan karena adanya penegasian terhadap kondisi *syarth* itu. Yang paling penting diperhatikan adalah penggunaan partikel *لن* (tidak akan pernah) yang berfungsi sebagai koraborasi (*taqyid*) di awal kalimat. Hal ini menunjukkan bahwa “dapat berbuat adil” tidak akan pernah dapat dilakukan.⁴⁰

Nasr Hamid berkesimpulan bahwa terdapat negasi ganda: pertama, negasi total terhadap kemungkinan bertindak adil dan terhadap kemungkinan memiliki keinginan yang kuat untuk berlaku adil terhadap mereka.⁴¹ Nasr Hamid juga berpendapat tentang *mabda'* (prinsip), *qaidah* (kaidah), *hukm* (hukum). Seperti keadilan, kebebasan, hak untuk hidup, dan kebahagiaan, termasuk dalam kategori *mabda'*.

³⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawair al-Khauf*, 288.

⁴⁰ Mochammad Nur Ichwan, *Meratas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika* Nasr Hamid Abu Zaid, cet. Ke-1 (Jakarta: Teraju, 2003), 140.

⁴¹ Mochammad Nur Ichwan, 140.

Qaidah adalah derivasi dari *mabda'* oleh karenanya ia tidak boleh bertentangan dengannya. Contoh: "Jangan mencuri, Jangan berzina, jangan membuat kesaksian palsu, jangan mengganggu orang lain", adalah termasuk *Mabda'*. Menurut konteks jurisprudence Islam, tujuan universal syariat (*al-maqashid al-kulliyah li al- syariah*) adalah sebagaimana dirumuskan oleh al-Syatibi, yaitu perlindungan terhadap agama, harta, akal, martabat dan kehidupan. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, prinsip-prinsip tersebut berakar dalam teori hukum Islam (Ushul fiqh) dan tidak berkaitan dengan ilmu-ilmu Islam lain.

Nasr Hamid Abu Zaid menawarkan tiga prinsip umum yang menurutnya universal. Pertama, rasionalisme (*aqlaniyyah*) sebagaimana dilawankan dengan jahiliyyah, dalam pengertian mentalitas kesukuan dan tindakan emosional. Kedua, kebebasan (*hurriyyah*), sebagaimana dilawankan dengan segala bentuk perbudakan (*'ubudiyyah*). Ketiga, keadilan (*'adalah*) sebagaimana dilawankan dengan eksploitasi manusia.⁴²

Penjelasan di dalam konteks poligami, keadilan adalah *mabda'* (prinsip) sementara memiliki sampai empat istri adalah *hukum*. Hukum tidak menjadi *qaidah* apalagi *mabda'*. Hukum adalah peristiwa spesifik dan relatif, tergantung kepada perubahan kondisi yang melingkupinya. Ketika terdapat kontradiksi antara *mabda'* dan *hukum* maka yang terakhir ini haruslah dikalahkan untuk mempertahankan yang pertama. Al-Quran tidak menetapkan *hukum* untuk mempertahankan yang pertama. Al-Quran tidaklah menetapkan *hukum* (tasyri') terkait dengan masalah poligami. Namun, al-Qur'an mengungkapkan sebuah limitasi terhadap poligami. Oleh karenanya Abu Zaid berpendapat bahwa Al-Quran melarang poligami secara tersamar. Limitisasi yang yang

⁴² Mochammad Nur Ichwan, 288-289.

disebutkan al-Qur'an sesungguhnya mengindikasikan pelarangan (pengharaman) secara tersamar (*al-tahrim al-dhinni*).⁴³

Langkah ketiga, berdasarkan dua langkah yang telah disebutkan, Nasr Hamid Abu Zaid mengusulkan sebuah pembaruan hukum Islam. Dalam hukum Islam klasik, poligami diklasifikasikan di dalam bab "Hal-hal yang diperbolehkan" (*al-mubahat*). Tema "pembolehan" (*ibahah*) ini, menurut Abu Zaid tidaklah sesuai karena pembolehan tersebut terkait dengan hal-hal yang tidak dibicarakan oleh teks, sementara pembolehan poligami dalam Al-Quran pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligami yang awalnya tidak terbatas sebagaimana dipraktekkan sebelum datangnya Islam. Menurutnya, pembatasan tidak berarti pembolehan. Namun demikian, poligami tidak masuk pada bab "Pelarangan (pengharaman) terhadap hal yang diperbolehkan" (*tahrim al-mubahat*). Berdasarkan atas distingsi ini, poligami haruslah diperlakukan sebagai *hukum* yang tidak dapat menjadi sebuah *Qaidah* apalagi *Mabda'*. Sebaliknya keadilanlah yang merupakan *mabda'* yang harus dipertahankan dalam level *qaidah*. Dengan demikian argumen tentang "pelarangan secara tersamar", dan poligami yang tidak boleh merusak *Qaidah* dan *Mabda'*, maka dapat dijelaskan bahwa dalam konsepsi Abu Zaid, dapat dikatakan bahwa poligami hukumnya dilarang.⁴⁴

2. Contoh dua.

Surat al-Nisa' ayat 57:

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَا
أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا ظِلِيلٌ

Demikian pula pada surat al-Waqi'ah ayat 21, 22, 23:

وَلَكِنَّهَا مِمَّا يَنْتَحِزُونَ - وَلَحِمٌ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَبُونَ وَخُورٌ عَيْنٌ

⁴³ Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, cet. Ke-1 (Jakarta: Teraju, 2003), 141.

⁴⁴ Mochammad Nur Ichwan, 142.

Pada Surat al-Nisa' ayat 57 Allah memberi gambaran balasan bagi orang salih berupa Surga dimana dibawahnya mengalir sungai-sungai yang mengalir. Ini menegaskan bahwa pemilihan teks tidak dapat lepas dari kondisi, budaya dan kultur masyarakat Arab kala itu. Demikian pula pada surat al-Waqi'ah 21,22,23. Ayat-ayat ini menggambarkan kenikmatan surga sebagaimana kenikmatan yang diinginkan dan diasumsikan oleh masyarakat Arab kala itu.

3. Contoh tiga.

Surat al-Nisa' ayat: 11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِيْنٍ ؕ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Menurut Abu Zaid, ayat ini dipengaruhi oleh budaya (*al-tsaqafah*) lokalitas pada waktu itu. Oleh karenanya hukum yang lahir dari ayat-ayat *Ahkam* semacam itu tidak paten selamanya. Bagi dia, ayat tersebut maknanya bisa berubah dan menyesuaikan dengan prinsip keadilan yang diakui secara universal.

i. Dampak pemikiran dan Penafsiran

Dampak perkembangan penafsiran Abu Zaid memiliki dampak signifikan terutama terhadap pemikiran umat Islam. Jika penafsiran Abu Zaid diaplikasikan pada studi keislaman, menurut para penolakannya, akan melahirkan sikap skeptis dan ragu terhadap agama Islam secara umum, lantaran al-Qur'an sebagai sumber utama ajarannya akan diragukan kebenaran tafsirnya. Dengan sendirinya semua tafsir al-Qur'an jika menggunkan asumsinya selalu bersifat relatif sehingga tafsir seperti apapun dan ditulis oleh siapapun bisa dibenarkan.⁴⁵

Selain itu, dengan paham perkembangan tafsir ini bangunan ilmu-ilmu Islam pun akan didekonstruksi seluruhnya karena tidak ada konsep ilmu

⁴⁵ Saekul Mujahidin, VII....27.

yang tetap dan permanen, semuanya dapat berubah dan diubah. Akibatnya, jika konsep ilmu dirusak maka secara otomatis umat Islam akan menjauh dari agamanya tanpa disadarinya. Semua nilai kebenaran selanjutnya akan dianggap realtif, yang Haq bisa saja dianggap batil dan sebaliknya, yang *qath'iy* bisa saja dianggap sebagai *zhanny* dan sebaliknya, yang baik bisa dianggap buruk dan sebaliknya, demikianlah seterusnya. Hal ini karena semua pemikiran manusia termasuk penafsiran terhadap wahyu adalah relatif, dan yang absolut hanya Tuhan dan wahyu-Nya. Sementara manusia yang relatif tidak mungkin dapat memahami maksud Tuhan yang absolut. Anehnya, Abu Zaid tampak sangat yakin dengan "kebenaran" tafsir-tafsir baru yang ia suguhkan, seolah tak mungkin salah. Sebaliknya ia mengkirik tajam tafsir-tafsir para ulama bahkan tafsir-tafsir yang telah disepakati oleh umat.

Oleh karenanya Abu Zaid bahkan dianggap oleh sebagian pemikir lain ingin "membuang"/"mengubah" konsep-konsep yang telah *ma'lum min al-din bi al-dharurah*, seperti keimanan kaum Muslim terhadap hal-hal yang gaib seperti 'Arsy, Kursy, Malaikat, Qalam, *al-lauhl al-mahfûzh*, Sihir, Hasad, Jin, dan Setan, dengan menganggap semua itu hanyalah mitos budaya Arab zaman dahulu yang sudah tidak relevan lagi dimaknai secara harfiah di zaman sekarang. Lebih dari itu, paham relativisme akan tafsir meniscayakan bahwa pengutusan nabi, penurunan wahyu, semua itu tidak ada gunanya karena pada akhirnya manusia tidak akan memahami maksud wahyu Tuhan yang absolut. Jika Tuhan tetap menurunkan wahyu, sementara manusia mustahil memahami kehendak-Nya, maka Tuhan telah berbuat sia-sia. Selain telah berbuat sia-sia, Dia juga dianggap tidak berkuasa, karena tidak mampu memahamkan kehendak-Nya kepada manusia.⁴⁶

⁴⁶ Saekul Mujahidin, VII...27-28. Secara spesifik Abu Zaid menjelaskan eksistensi Jin dan keterkaitannya dengan kebudayaan masyarakat Arab hingga terdapat Surat al-Qur'an "al-Jin" dan kisah di dalamnya dalam karyanya *Tekstualitas al-Qur'an*. Lihat, Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an* (Yogtakarta: IRCiSoD, 2016), 32-40.

Nasr lalu menunjukkan bahwa ungkapan *al-Haq* dalam konteks ayat-ayat penciptaan langit dan bumi dalam formulasi yang berbeda-beda. Nasr membeberkan perselisihan pendapat mengenai makna *bi al-haq* dengan mengutip pendapat Al- Thabari. Ada yang mengatakan bahwa kata tersebut berarti Benar dilawankan dengan Batil dan salah, dengan didasarkan pada firman Allah Swt, “Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan batil”. Keberadaan huruf *Ba’* dan kata sandang Alif Lam (ل) pada ungkapan *bi al-haq* menunjukkan suatu kemusykilan yang merupakan suatu kebiasaan dalam kalam Arab sebab orang Arab biasa mengatakan sesuatu yang benar dengan ungkapan *bi al-haq*.⁴⁷

Bagi Nasr, penafsiran ini intinya adalah langit dan bumi diciptakan dengan bahan tertentu karena berangkat analisis preposisi huruf *Ba’* dan partikel pembatas berupa *Alif Lam* (ل) yang menunjukkan makna “Bahan” bukan “Sifat penciptaan”. Nasr lalu menyebutkan penafsiran lain yang mengatakan *al-haq* adalah perkataan Allah, sebab Allah menciptakan segala sesuatu dengan perkataan-Nya, yaitu “Jadilah” (*kun*). Argumen ini sesuai dengan firman Allah Swt dalam QS. Yasin ayat 82. Jadi, *al-haq* adalah perkataan dan firman Allah Swt, berupa *kun fayakun*. Dengan demikian, terdapat perbedaan antara penafsiran ini dengan penafsiran sebelumnya yang mengatakan *al-haq* adalah makna (bahan penciptaan), bukan perbuatan penciptaan (proses).⁴⁸

KESIMPULAN

Metodologi Nasr Hamid Abu Zaid bersifat kritis, multidisipliner, dan progresif. Ia menawarkan cara pembacaan baru terhadap Al-Qur'an yang menyeimbangkan antara penghormatan terhadap sakralitas teks dengan kebutuhan untuk memahaminya dalam konteks historis dan sosial yang selalu dan terus berubah. Meskipun gagasannya kontroversial namun

⁴⁷ Muhammad Furqan & Sakdiah....49-50.

⁴⁸ Muhammad Furqan & Sakdiah....50.

pendekatan-pendekatan yang ia tawarkan dianggap membuka peluang untuk menjadikan Al-Qur'an *salih likulli zaman wa makan* serta relevan dengan dinamika modernitas. Metodologi Abu Zaid didasarkan pada prinsip bahwa Al-Qur'an adalah teks yang dinamis dan progresif. Ia percaya bahwa Tafsir Bersifat Kontekstual, Penafsiran harus berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat. Al-Qur'an memiliki makna berlapis, setiap generasi dapat menemukan makna baru dalam teks Al-Qur'an. Implikasi dari pemikirannya adalah Poligami hukumnya dilarang.

Daftar Pustaka

- Abidin, Zainal, Muhammad Safuan, and Rafiqul Huda Siregar, 'Poligami Dalam Islam Dan Keadilan Gender', *The International Journal of Pegon : Islam Nusantara Civilization*, 8.02 (2022), pp. 17–38, doi:10.51925/inc.v8i02.65
- Afrizal, Lalu Heri, 'Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid Dan Dampaknya Terhadap Pemikiran Islam', *TSAQAFAH*, 12.2 (2016), doi:10.21111/tsaqafah.v12i2.758
- Alfian, Muhammad, *HERMENEUTIKA NASR HAMID ABU ZAYD, Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, June 2018, xviii
- Fikri Hamdani, 'Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zaid', *Farabi*, 13 (01) (2016), pp. 30–45
- Firdaus, Muhamad Yoga, Suryana Alfathah, Eni Zulaiha, Program Studi, Ilmu Al-Qur'an, Dan Tafsir, and others, 'Telaah Tentang Poligami Dalam Al-Qur'an (Analisis Penafsiran Mufasir Kontemporer)', *Telaah Tentang Poligami Dalam Al-Qur'an (Analisis Penafsiran Mufasir Kontemporer)*, 5 (2023), pp. 2702–9, doi:10.47476/as.v5i6.2536
- Muhammad Furqan & Sakdiah, 'Kajian Hermeneutika Kontemporer: Studi Analisis Atas Penafsiran Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd Dan Hassan Hanafi Muhammad', *Tafse: Journal of Qur'anic Studies*, 7.1 (2022), pp. 40–60
- Mukhtar, Basri Mahmud. Hamzah, 'Kontroversi Kesarjanaan Al-Qur'an Kontemporer (Telaah Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid)', *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 8 (02) (2022), pp. 141–58
- Nur, Achmad, and Muhammad Taufiq, 'PEREMPUAN DALAM GENGAMAN TEKS Telaah Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid Dalam Dawa'ul Khauf', *At-Turost: Journal of Islamic Studies*, 11 No. 01 (2024), pp. 26–40
- Saekul Mujahidin, M., *HERMENEUTIKA NASR HAMID ABU ZAYD DALAM METODE PERKEMBANGAN TAFSIR MODERN, OASIS : Jurnal Ilmiah Kajian*

Islam, 2023, VII

- Samsul Munir, 'Nasr Hamid Abu Zaid Dan Hermeneutika Teks Al-Qur'an', *TA'DIB: Jurnal Ilmiah Dan Peradaban Islam*, 3 (1990), pp. 1-34
- Henry Shalahuddin, *Al-Qur'an di Hujat*, Depok: Al-Qalam, 2007.
- Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009.
- Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, T.t: Gema Insani, 2005.
- Isykaliyah al-Qir'ah wa Alliyah al-Ta'wil edisi terjemahan Indonesia oleh Muhammad Mansur, PT. Lkis Pelangi Aksara, 2018.
- M. Shohibuddin, *Nashr Hamid Abu Zaid tentang Semiotika Al-Qur'an*, dalam buku *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Alquran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyat al-Qira'at wa Alliyat al-Ta'wil*, Terjemahan Indonesia oleh Muhammad Manshur, LKiS, Yogyakarta, 2004.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawair al-Khauf: Qiraah fi Khitab al-Mar'ah*, Al-markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Terj. Khoiron Nahdliyyin , Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Nur Ichwan, Moch. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid*, Jakarta: Teraju, 2003.