

Metodologi Tafsir Kontemporer: Aplikasi Teori Hermeneutika Naṣr Ḥamid Abū Zaid QS. al-Nisā'4: 3

Wely Dozan
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta
welydozan77@gmail.com

***Abstract:** Interpretation Q.S. an-Nisa '4: 3 in the discourse of interpretation always discussed both classical and contemporary interpretations. The verse is always legitimized as a polygamy verse. But among some contemporary thoughts such as Nasr Hamid Abu Zaid point out that, the verse is not an order against polygamy but rather in the context of marriage it is recommended for monogomy. Specifically, there are five hermeneutic approaches offered by Nasr Hamid Abu Zaid, socio-cultural contexts, external contexts, internal contexts, language contexts, and contexts of reading and reading. The research approach is the literature study approach which is a series of approaches relating to searching various sources of writing, whether in the form of books, articles, journals, or documents relevant to the problem under study. Thus, it can be concluded that, the application of Nazr Hamid Abu Zaid hermenutics to the interpretation of Q.S. An-Nisa '4: 3 is understood as a monogamous context rather than a command against polygamy.*

Keywords: *Theory, Hermeneutics, the Quran, Naṣr Ḥamid Abū Zaid*

Abstrak: Penafsiran Q.S. an-Nisa' 4:3 dalam wacana tafsir selalu diperbincangkan baik tafsir klasik maupun tafsir kontemporer. Ayat tersebut selalu dilegitimasi sebagai ayat poligami. Namun diantara beberapa pemikiran kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zaid menunjukkan bahwa, ayat tersebut bukan perintah terhadap poligami melainkan dalam konteks perkawinan dianjurkan untuk monogomi. Secara spesipik ada lima pendekatan hermeneutika yang ditawarkan Nasr Hamid Abu Zaid yaitu konteks sosio-kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks bahasa, dan konteks pembacaan & penakwilan. Adapun pendekatan penelitian ini adalah pendekatan studi literatur yaitu serangkaian pendekatan yang berkenaan untuk melakukan pencarian terhadap berbagai sumber tulisan, baik berupa buku-buku, artikel, jurnal, atau dokumen-dokumen yang relevan dengan permasalahan yang dikaji. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa, aplikasi hermenutika Nazr Hamid Abu Zaid terhadap penafsiran Q.S. An-Nisa' 4:3 dipahami sebagai konteks monogomi bukan perintah terhadap poligami.

Kata Kunci: Teori, Hermeneutik, Alquran, Naṣr Ḥamid Abū Zaid

Pendahuluan

Berangkat dari Al-Qur'an Sebagai teks telah mengalami dinamika dan paradigma dalam penafsiran. Yang dimana al-Qur'an sebagai mukjizat Islam yang merupakan sebagai pedoman sekaligus diperkuat oleh kemajuan ilmu pengetahuan.¹ Kemajuan tersebut dapat melahirkan berbagai cara pandang dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.

Mereka menilai bahwa, ilmu tafsir yang kian kini semakin dijadikan sebagai acuan dalam memahami al-Qur'an ternyata memiliki berbagai keterbatasan. Aktivitas dalam ilmu tafsir yang menekankan pemahaman teks semata, tanpa mau mendialogkannya dengan realitas yang tumbuh ketika teks itu dikeluarkan dan dipahami oleh pembacanya, sehingga pemahaman terhadap al-Qur'an cenderung ditempatkan sebagai teks dalam dealektika konteks dan kontekstualisasinya.² Ini artinya bahwa, perlunya membaca teks dalam pengertian memahaminya mengandung penafsiran dan penakwilanya.³

Selama ini teks-teks ditafsirkan secara kaku dan legal formal tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial-historis teks yang melatarbelakangi dan menutup pintu istihad terbaru. jelas mengorientasikan umat untuk senantiasa tunduk kepada produk pemahaman keagamaan puluhan abad silam. Lebih ironis lagi jika teks-teks keagamaan yang bersifat interpretatif itu kemudian dijadikan landasan *otoritatif-formalistik* dalam sebuah penafsiran,⁴ sementara teks-teks yang dianggap otoritatif tersebut tidak lebih dari sekadar komentar (*syarah*) atau komentar atas komentar (*hasyiyah*) teks yang pertama.⁵ Begitu seterusnya.

Sejarah mencatat bahwa, perkembangan wacana pemikiran Islam dewasa ini, banyak sekali muncul pandangan-pandangan baru terhadap turun nya al-Qur'an yang

¹ Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, (Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2009), 1.

² Sibawaihi, *Hermeneutika Fazlurrahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 12.

³ Yudian Wahyudi, *Hasan Hanafi (Hermeneutika al-Qur'an)*, (Yogyakarta: Pesantren NaweseaPres, 2009), 74.

⁴ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 21.

⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 189.

berasal dari pemikir-pemikir Islam modernis. Sebut saja Muhammad Arkoun yang menyatakan bahwa al-Qur'an yang ada pada kita saat ini adalah edisi dunia. Sementara al-Qur'an yang sebenarnya adalah yang diamankan dalam *lahuh mahfuz* (*preserved tablet*) dan tetap berada bersama dengan Tuhan. Karena itu (pendapatnya) kita tidak perlu menyakralkan al-Qur'an edisi dunia yang telah mengalami modifikasi, revisi, dan substitusi.⁶ Begitu hal juga Nashr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sebuah produk budaya (*muntaj tsaqafi*), artinya bahwa teks al-Qur'an merupakan bagian yang tidak bisa terpisahkan dari struktur budaya Arab.⁷

Dengan demikian, menafsirkan bukan berarti upaya untuk menjelaskan dan mengungkapkan maksud kandungan al-Qur'an. Melainkan terkait dengan pemahaman dan penafsiran terhadap teks, persoalan yang paling mendasar adalah metodologinya. Pembahasan metodologi sama artinya dengan pembahasan filsafat pengetahuan atau epistemologi. Karena suatu ilmu pengetahuan ditentukan oleh objeknya, dan objek itu memastikan pemakaian metode. Dengan demikian, kajian-kajian terhadap aspek metodologis pada dasarnya adalah satu sumbangan yang berharga bagi perkembangan dan kemajuan objek yang dikaji itu sendiri, lebih-lebih al-Qur'an dalam aspek pemahaman dan penafsirannya.⁸

Pemahaman tersebut diantara beberapa pemikiran kontemporer ingin melakukan dan mendekati Al-Qur'an bukan hanya saja melalui teks semata melainkan adanya pemahaman dibalik teks. Hal ini yang menjadi tradisi dan ciri khas penafsiran konteks kekinian, tentu kaitanya dengan hermenutika al-Qur'an seringkali diangkat secara intensif. Yang dimana tradisi hermenutika adalah sebuah tradisi asing dan belum begitu akrab dalam wacana pemikiran Islam. Karena sesungguhnya sebagai salah satu upaya untuk menyatakan bahwa kitab suci al-Qur'an tetap cocok

⁶Ahmad Fauzan, *Teks al-Qur'an dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd*, Peserta Program Kaderisasi Ulam (PKU) Gontor angkatan VIII, Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Email: uzen86@gmail.com

⁷Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhu m al-Nass*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al'Ammah li al-Kutub, 1990), 27.

⁸Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Qalam, 2007), 6.

untuk dijadikan petunjuk di mana saja dan kapan saja yakni (*shalihun likulli zammani wa makkani*).⁹

Berangkat dari problematika-problematika ini, penulis mempunyai kegelisahan dalam membaca pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid khususnya dalam pembacaan hermeneutika yang diterapkan pada al-Qur'an yang cukup kontroversial dan Nashr Hamid Abu Zaid bahkan mendapat kecaman yang sangat dari ulama Mesir, tetapi terlepas dari adanya pro dan kontra dalam memasukkan hermeneutika ke dalam ranah *Qur'anic Studies* yang relatif baru dalam Studi Islam kontemporer, Pemikiran Abu Zaid saat ini sudah cukup populer dan bahkan sudah banyak yang meneliti, terutama di kalangan para akademisi. Namun, yang menjadi penting kenapa harus Abu Zaid dalam kajian ini? Karena pemikirannya cukup kontroversial, dan juga mempunyai perbedaan yang cukup signifikan dibandingkan dengan tokoh hermeneut Muslim lainnya.

Menurut Moch. Nur Ichwan, dalam buku *Mafhum al-Nass* (konsep teks), Abu Zayd tidak memberikan pengertian yang pasti dan jelas dari pendapatnya sendiri mengenai pengertian "teks" dia hanya mengutip pengertian tentang teks berdasarkan pengertian modern:

"Teks dalam definisi kontemporer: Serangkaian tanda yang tertata dalam suatu susunan dari hubungan-hubungan yang memproduksi makna keseluruhan yang membawa suatu pesan. Baik berupa tanda-tanda dengan bahasa asli -lafallafal- ataupun dengan tanda-tanda dalam bahasa lain, maka sesungguhnya keseragaman tanda dalam susunan pesan itulah yang membuat teks."¹⁰

Pernyataan yang diberikan oleh Nashr Hamid terhadap al-Qur'an sebagai produk budaya tentu tidak lepas dari latar belakang Nasr sebagai sastrawan. Sehingga ada kemungkinan teori-teori sastra yang ia pelajari berpengaruh terhadap pemikiran-pemikirannya. Jika ditelusuri, anggapan bahwa teks al-Qur'an adalah produk budaya

⁹ Rohimi, *Metodologi Ilmu Tafsir & Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 46.

¹⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, Cet.I, 2003), 65.

sebenarnya diambil dari teori kritik sastra. Lucian Goldman menganggap bahwa karya sastra adalah sebuah struktur sebagai produk sejarah yang terus berlangsung. Sementara itu, sosiologi sastra memandang bahwa karya sastra dihasilkan melalui antar hubungan bermakna, yaitu subjek kreator dan masyarakat. Teori ini memandang karya sastra sebagai bagian dari masyarakat, yaitu sebagai dokumen sosial. Seorang pengarang tidak mungkin menciptakan suatu karya tanpa realitas yang melatar belaknginya. Oleh karena itu, karya sastra adalah produk masyarakat tertentu. Mungkin inilah teori sastra yang mempengaruhi Nashr Hamid, sehingga ia menyimpulkan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya.¹¹

Kemudain untuk mendapatkan pengertian yang bisa menjelaskan tentang teks, Nashr hamid membedakan antara *nass* (teks) dan *mushaf* (buku). Menurutnya, *nass* (teks) berarti *dalalah* (makna) dan memerlukan pemahaman, penjelasan, dan interpretasi. Sedang *mushaf* (buku) tidaklah demikian, karena dia telah tertransformasikan menjadi sesuatu (*syai'*), baik itu berupa karya estetik, ataupun alat untuk mendapatkan berkah Tuhan.⁹ Kemudian teks menurut Abu Zayd terbagi menjadi dua, teks primer (*al-nass al-asliy*) dan teks sekunder (*al-nass al-tsanawiy*). Teks primer adalah al-Qur'an dan teks sekunder adalah sunnah Nabi yang berperan sebagai komentar tentang teks primer. Sedangkan teks-teks keagamaan yang dihasilkan dari ijtihad-ijtihad para ulama, ahli fiqh, mufasir dianggap sebagai teks sekunder.¹²

Implikasi paling nyata dari beberapa pandanganpandangan Abu Zayd di atas adalah ketika mengaitkan teks dengan bahasa, budaya, dan sejarah adalah termanusiawikannya al-Qur'an sebagaimana teks kebahasaan umumnya. Dengan istilah lain, al-Qur'an telah menjadi sebuah produk budaya (*muntaj tsaqafi*) yang berada dalam genggamannya manusia (*textus receptus*) seperti yang dia jelaskan di atas,

¹¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhu>m al-Nass*, 13.

¹² Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imam al-Syafi wa Ta'sisu al-Idiyulujiyyah al-Wasatiyyah*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2007), 22.

serta terbuka terhadap berbagai macam penafsiran yang ingin dicapai oleh siapa saja yang berminat untuk menafsirkan al-Qur'an.¹³

Harapan penulis, makalah ini agar dapat memberikan kontribusi pemikiran terhadap model pembacaan al-Qur'an dengan menjadikan al-Qur'an yang lebih progresif, mengusung hermeneutika sebagai cara untuk memahami (*Verstehen*)¹⁴ agar lebih kontekstual dalam pengembangan keilmuan Studi ke-Islaman dan hukum Islam ke depan.¹⁵ Oleh karena itu, Studi Islam ke depan memerlukan langkah-langkah penting untuk menafsirkan teks-teks keagamaan baik dalam ranah *Qur'anic Studies* maupun Sunnah agar lebih bersifat humanis, transformatif, kontekstual, dialogis, negosiatif, humanistik, dan dekonstruktif,¹⁶ dalam memahami dan menafsirkan ajaran Tuhan (hermeneutika al-Qur'an) melalui pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid dalam teori hermeneutiknya dan kaitannya dengan wacana gender dalam hukum Islam kontemporer.

Biografi dan Intlektual Nasr Hamid Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zaid yang nama lengkapnya Nasr Hamid Rizk Zaid, lahir di Tanta, ibu kota provinsi al-Gharbiyah, Mesir pada 10 Juli 1943. Ia dilahirkan dalam keluarga taat beragama. Ia di besarkan dalam keluarga yang religius yang taat beribadah, pengajaran agamanya diterimanya sejak dini di keluarga.¹⁷ Bapaknya adalah aktivis *Al-Ikhwān Al-Muslimīn* pengikut Sayid Qutub yang pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayid Qutb. Ia mulai belajar dan menulis serta kemudian

¹³ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'a nashr Hamid* (ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies), 31.

¹⁴Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 165.

¹⁵ Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam Pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. xvii.

¹⁶ *Rethinking Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004), hlm. 22-37. Ghanim, *Kritik Ortodoksi...*, hlm. viii. Dan Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, cet. III, 1995), hlm. 149, dan Misrawi dkk, *Islam Negara...*, 281.

¹⁷Moch. Nur Ichwan, "*Nasr Hamid Abu Zaid Dan Studi Al-Quran*", Risalah, N0. 11 Th. XXXV, Januari 1998, 60.

menghafal Al-Quran pada usia delapan tahun, sehingga ia dipanggil “ Syaikh Nasr” oleh anak-anak di desanya.

Ketika *Al-Ikhwān Al-Muslimun* menjadi sebuah gerakan yang kuat dan telah menyebar diseluruh desa, ia ikut bergabung dalam organisasi ini pada tahun 1954 pada usia 11 tahun. Pendidikan tingginya dari S1 sampai S3 ia konsern di jurusan sastra Arab, diselesaikan di Universitas Kairo, tempatnya mengabdikan sebagai dosen sejak 1972. 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, pemikirannya yang kontroversial. Pada akhirnya, ia divonis murtad, sebuah peristiwa yang kemudian meramaikan diskursus keagamaan. Peristiwa itu dikenal dengan peristiwa Qadiyyah Nasr Hamid Abu Zaid. Pemurtadan Nasr Hamid Abu Zaid tidak berhenti sampai di situ, masih berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan dirinya harus menceraikan istrinya Dr. Ibtihal Yunes dengan alasan seseorang yang murtad tidak boleh menikahi wanita muslimah. Semenjak peristiwa itu Nasr Hamid Abu Zaid beserta istrinya meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands (Belanda). Di Netherlands, Nasr Hamid Abu Zaid menjadi profesor tamu studi Islam pada Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995 hingga 27 Desember 2000, ia dikukuhkan sebagai Guru Besar tetap di Universitas tersebut.¹⁸

Karya- karya Nasr Hamid Abu Zaid diantaranya yaitu:

1. (1982) *Al-Ittijāh al-Aqli fi al-Tafsīr: Dirāsat fī Qadiyyat al-Majāz inda al-Mutazilat* (Kecenderungan Rasional dalam Penafsiran: Studi atas Persoalan Metafor dalam AlQuran menurut kalangan Mutazilah), Beirut.
2. (1983) *Falsafat al-Tawīl: Dirāsat fī Tawīl alQurān inda Muḥyi al-Dīn Ibn Arabī* (Filsafat Hermeneutik: Studi atas Hermeneutik AlQuran Muhyi al-Din Ibnu Arabi), Kairo.
3. (1990) *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsat fi Ulum al-Quran* (Konsep Teks: Studi Ilmu-Ilmu AlQuran), Kairo.
4. (1994) *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kritik Wacana Keagamaan), Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994 (edisi ke-2), diterjemahkan dalam bahasa Jerman oleh Cherifa MagdiIslam and Politic : Kritik des religiosen Diskursus. Frankfurt : Dipa, 1996.

¹⁸ Moch. Nur Ichwan, “*Nasr Hamid Abu Zaid Dan Studi Al-Quran*”, 198.

5. (1995) *Al-Takfir fi Zaman al-Tafkir: Didda aljahl wa al-Zayf wa al-Khurafat* (Pemikiran di Zaman Pengkafiran: Menentang Kebodohan, Kekeliruan dan Khurafat), Kairo.
6. (1995) *al-Nash, al-Sulthat, al-Haqiqat: alFikr al-Dînî bayna Irâdat al-Marifat* (Teks, Kekuasaan, dan Esensi: Pemikiran Keagamaan antara Kehendak Pengetahuan), Kairo.
7. (1999) *Dawâir al-Kawf: Qiraat fi Khitâb alMarat* (Wilayah Ketakutan: Pembacaan atas Wacana Perempuan), Dar al-Beida.
8. *Al-Imâm al-Syâfii wa Tasîs al-Aidiulujiyyah al-Washatiyyah*. Kairo : Sina li al-Nasyr.¹⁹

Pada hari senin 5 Juli 2010, Nasr Hamid Abu Zaid telah menghembuskan nafas terakhirnya yaitu akibat virus langka yang secara medis belum ditemukan cara pengobatannya. Sementara dugaan virus tersebut didapat dari Indonesia, karena ia baru pulang dari Negara tersebut. Akan tetapi istrinya tidak mau menerima dugaan tersebut. Ia tetap menganggap bahwa suaminya memang sudah mengidap suatu penyakit sejak sebelum berangkat ke Indonesia.²⁰

Pendekatan Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid

Ada dua asumsi dasar yang dibangun oleh Nashr Hamid ketika ingin menjelaskan tentang pandangan-pandangannya terkait dengan al-Qur'an adalah sebagai sebuah teks; pertama, Nashr Hamid menyatakan bahwa teks-teks agama adalah teks-teks berasal dari bahasa yang bentuknya sama dengan teks-teks yang lain di dalam budaya. Kedua, setelah asumsi yang pertama dibangun kemudian Nashr Hamid menyatakan bahwa umat Islam saat ini memerlukan kebebasan mutlak dari otoritas teksteks keagamaan (khususnya al-Qur'an) dalam melahirkan pemahaman keagamaan yang sesuai dengan konteks saat ini. Dalam satu ungkapan ia menjelaskan:

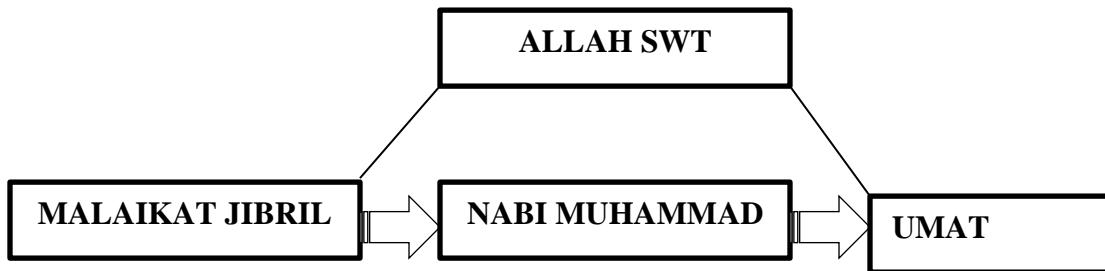
“Telah tiba saat mengevaluasi dan melangkah ke era pembebasan tidak hanya dari kekuasaan teks-teks Agama saja, tetapi juga dari setiap kekuasaan yang mengekang ruang gerak manusia di dunia ini.

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Quran Hermeneutik dan Kekuasaan*, alih bahasa Mochammad Nur Ichwan (Bandung: RQIS,2003), 207.

²⁰ M.Arfan Muammar, “*Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*”,..., 201.

Kita harus bertindak sekarang dan cepat, sebelum disapu oleh banjir bandang²¹

Berbicara tentang pandangan Nashr Hamid terhadap teks al-Qur'an, kita tidak bisa melepaskan pandangannya terhadap konsep wahyu. Karena dengan adanya konsep wahyu baru itu akan mendukung segala pandangannya nanti terhadap teks. Menurutnya, proses turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW melalui dua tahapan. *Pertama* adalah tahap *tanzil*, yaitu proses turunnya teks al-Qur'an secara vertikal dari Allah kepada Jibril. *Kedua* tahap *ta'wil*, yaitu proses di mana Nabi Muhammad SAW menyampaikan al-Qur'an dengan bahasanya, yaitu Bahasa Arab dan dengan pemahaman manusia.²² Proses ini dapat diilustrasikannya dengan gambar berikut:



Keterangan: Allah menurunkan Al-Qur'an ke Nabi Muhammad SAW adalah dinamakan *Tanzil*. sedangkan Nabi ke Umat dinamakan *Ta'wil*.

Ilustrasi yang digambarkan di atas menjelaskan bahwa konsep wahyu menurut Abu Zayd telah berubah dari *tanzil* menjadi *ta'wil*. Artinya, al-Qur'an yang ada sekarang hanya merupakan bentuk pemahaman dari Nabi SAW saja sebagai penerima wahyu. Bahkan untuk menghubungkan metode kritik sastra dan hermeneutika yang akan diterapkan, Nabi Muhammad SAW ditempatkan sebagai pengarang al-Qur'an.

Menurutnya, hal tersebut disebabkan interaksinya dengan budaya di mana wahyu itu diturunkan dan juga dengan berbahasanya wahyu dengan Bahasa Arab. Karena menurutnya bahasa Tuhan itu berbeda dengan bahasa manusia. Pandangan ini adalah sebuah keberanian intelektual yang menerobos ikatan-ikatan sakralitas keagamaan yang dianggap baku dan mapan, serta menyelisihinya keyakinan kaum

²¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imam al-Syafi'i...*, 36.

²² Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Diny...*, 127.

Muslimin. Bahkan baginya fenomena wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW adalah merupakan imajinasi beliau, disebabkan keadaan Nabi dari kondisi kemiskinan, yatim piatu, dan penganiayaan yang dirasakannya.²³

Hermeneutika dalam konteks ke-Islam-an merupakan sekumpulan metode dan teori yang difokuskan pada problem pemahaman sebuah teks, baik teks-teks Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi.²⁴ Dalam tradisi hermeneutika Islam, terdapat tiga tren utama dalam teori hermeneutika terutama yang diterapkan terhadap pembacaan al-Qur'an kontemporer.

Pertama, teori yang berpusat pada pengarang (*author*), yaitu bahwa makna teks adalah yang dimaksudkan oleh pengarang. Dalam konteks Al-Qur'an, yang paling banyak mengetahui maksud pengarang adalah Nabi Muhammad SAW, Sahabat, Tabi'in, dan para ulama berikutnya. Tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut pembaca akan sulit mengetahui maksud *author* (*syari'*). Sedangkan dalam konteks hadis yang merupakan teks sekunder, maka otoritas pemaknaan ada pada Sahabat, Tabi'in, dan ulama. Tanpa bantuan mereka, seorang pembaca tidak akan mampu memahami teks-teks secara objektif.

Kedua, teori yang berpusat pada teks, yakni bahwa makna suatu teks ada pada teks itu sendiri, dalam artian bahwa penulis di sini tidak begitu berarti sehingga teks independen, otoritatif, dan juga objektif.

Ketiga, teori yang berpusat pada penafsir atau pembaca (*reader*), yakni bahwa teks tergantung pada apa yang diterima dan diproduksi oleh penafsirnya sehingga teks bisa ditafsirkan ke arah yang difungsikan oleh pembaca.²⁵

Kemudian Metode hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid juga berangkat dari gagasannya terhadap dua teks ini, khususnya teks Al-Qur'an. Dalam hal ini Nashr

²³ Moch. Nur Ichwan, *Studi al-Qur'an Kontemporer: al-Qur'an sebagai Teks*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002), 165.

²⁴ Moch. Nur Ichwan, *ibid.*, hlm. 59. Baca juga, Moch. Nur Ichwan, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, hlm. 149; Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 99; Adian Husaini dan Henri Salahuddin, "Studi Komparatif ...", 33-42.

²⁵ Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutika ...", 27-40.

Hamid menyatakan tentang perlunya penekanan historisitas teks Al-Qur'an, kesadaran sejarah atasnya, serta sikap kritis terhadap teks dan konteks sejarahnya. Hubungan antara pembaca dan teksnya secara dialektis (*jadaliyyah*) menjadi sangat penting di kalangan penafsir agar tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran.²⁶ Oleh karena itu, Nashr Hamid melahirkan metode interpretasi yang bercorak **humanis dan dialogis**, di sinilah lahir istilah “hermeneutika humanistik”. Abu Zaid menyamakan hermeneutika ini dengan *ta'wil* dalam Islam, bukan *talwin* atau ideologisasi. Akan tetapi, ia membedakan *tafsir* dengan *ta'wil*. Menurut Nashr Hamid, *tafsir* bertugas menyingkap makna suatu teks, sedang *ta'wil* bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini, artinya *ta'wil* dan hermeneutika adalah sama dalam pemaknaannya.

Nashr Hamid Abu Zaid melihat al-Qur'an adalah sebagai sebuah “teks”, Nashr Hamid menyatakan bahwa peradaban Arab Islam merupakan sebuah “peradaban teks”. Artinya, dalam sebuah perkembangan dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas suatu landasan di mana “teks” menjadi pusatnya.²⁷ Meski demikian, bukan berarti “teks” yang membangun peradaban dengan sendirinya, justru interaksi dialektika antara manusia dan “teks” dan segala realitas yang ada berperan penting dalam membentuk ekonomi, sosial, budaya, dan politik dan seluruh aspek kehidupan.²⁸

Kemudian untuk mendapatkan pengertian yang bisa menjelaskan arti sebuah teks, Nashr Hamid membedakan antara *nass* (teks) dan *mushaf* (buku). Menurutnya, *nass* (teks) berarti *dalalah* (makna) yangmana memerlukan sebuah pemahaman, penjelasan, dan interpretasi. Sedang *mushaf* (buku) tidaklah demikian, karena dia telah tertransformasikan menjadi sesuatu (*syai'*), baik itu berupa karya estetik, ataupun alat untuk mendapatkan berkah Tuhan.²⁹ Kemudian teks menurut Abu Zayd

²⁶ Suharmadi Assumi, “Nashr Hamid Abu Zaid dan Metode Hermeneutika”, http://islamlib.com/en/page.php?page=comment&mode=view&art_id=6

²⁷ Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Mis } riyah al'Ammah li al-Kutub, 1990), 27.

²⁸ *Ibid.* 11.

²⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass*, ... 15.

terbagi menjadi dua, yang pertama teks primer (*al-nass al-asliy*) dan yang kedua adalah teks sekunder (*al-nass al-tsanawiy*). Teks primer adalah al-Qur'an dan teks sekunder adalah sunnah Nabi yang berperan sebagai komentar tentang teks primer. Sedangkan teks-teks keagamaan yang dihasilkan dari ijtihad-ijtihad para ulama, ahli fiqh, mufasir dianggap sebagai teks sekunder.³⁰ Dalam penafsiran al-Qur'an mulai dari era-klasik sampai dengan kontemporer terjadi dinamika dalam penafsiran. Kaitanya terhadap poligami yang selama ini mulai banyak dibicarakan di kalangan akademisi baik dari segi tinjauan yang bersipat umum terutama yang menyangkut hak-hak dan pemberdayaan perempuan yang dikaitkan dengan pemikiran Islam terutama tentang penafsiran ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah perempuan.³¹

Dengan meyelami arti sebuah realitas sekitar teks, Nashr Hamid menyatakan dengan tegas bahwa teks al-Qur'an adalah merupakan produk budaya (*muntaj tsaqafi*). Menurutnya, hal itu karena al-Qur'an terbentuk atas realitas sosial budaya selama dua puluh tahun, proses kemunculan dan interaksinya dengan realitas budaya selama itu adalah merupakan fase "keterbentukan" (*marhalah al-takawwun wa al-tasyakkul*). Fase selanjutnya adalah fase "pembentukan" (*marhalah al-takwin wa al-tasykul*), dimana al-Qur'an selanjutnya membentuk suatu budaya baru sehingga al-Qur'an dengan sendirinya juga menjadi "produsen budaya" (*muntaj tsaqafi*).

Kemudian pembahasan tentang al-Qur'an adalah sebuah pesan yang mempunyai teks linguistik yang berkarakter. Menurut Nashr hamid Abu Zaid dalam makna bahasa terdapat dua demendi yang terlihat kontradiktif, yakni antara konsep *tafsir* dan *ta'wil*. Menurut Tafsir adalah menyikap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang bisa diketahui adanya media *tafsirah*. Sedangkan *ta'wil* adalah kembali keasal usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'na* dan *magza*. *Ma'na* adalah

³⁰ Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imam al-Sya fi wa Ta'si su al-Idiyulujjiyyah alWasatiyyah*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2007), 22.

³¹Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer (menimbang tawaran metodologi tafsir emansipatoris)*, (Yogyakarta: Interpena, 2011), 27.

dalalah atau arti yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sedangkan magza adalah menunjukkan pada makna dalam konteks sosio-historis.³²

Al-Qur'an menurut pandangan Nashr Hamid Abu Ziad memiliki beberapa level konteks, yakni antara lain konteks sosio-kultural (*al siyaq al saqafi al-ijmali*), konteks aksternal (*al-siyaq al-khariji*), konteks internal (*al-siyaq al-dakhili*), konteks bahasa (*al siyaq al-lugawi*) dan konteks pembacaan atau pentakwilan (*siyaq qiraah atau siyaq ta'wili*), menurut nashr Hamid pengalihan makna hanya akan terjadi ketika kelima hal tersebut terpenuhi. Hal tersebut sama halnya dengan perubahan pada semiotika, yang memandang bahwa fakta-fakta dan fenomena-fenomena masyarakat dan kebudayaan merupakan tanda-tanda yang bermakna, dan bahasa merupakan bagian dari fakta tersebut.³³

Tujuan utama dalam mengkaji Al-Qur'an sebagai teks adalah mengkorelasikan kembali studi Al-Qur'an dengan studi kritis (*ad-dirasat al-adabiyah wa an-naqdiyyah*). Menurut Nashr Hamid, Al-Qur'an didasarkan utamanya pada teks, dan karenanya studi al-Qur'an perlu mengkaji dimensi linguistik sekaligus sastra dari Al-Qur'an. Untuk itu, Nashr Hamid lalu mengadopsi teori-teori mutakhir dalam teori interpretasinya, seperti linguistik, semiotik, dan hermeneutika. Merumuskan pemahaman keagamaan dan melakukan interpretasi secara objektif dengan pendekatan ini, menurut Abu Zaid, akan menghindarkan kita dari kepentingan-kepentingan ideologis dan pembacaan tendensius (*al-qira'ah al-mughridah*). Oleh karena itu Abu Zaid menegaskan perlunya mengantisipasi kecenderungan ini dengan menawarkan pembacaan produktif (*al-qira'ah al-muntijah*) dan kontekstual (*alqira'ah al-siyaqiyyah*).³⁴

Aplikasi Penafsiran Q.S. An-Nisa' 4:3 Nasr Hamid Abu Zaid Tentang Poligami

³²Kurdi. dkk. Hermeneutika al-Qur'an dan hadis, (Yogyakarta: elsaq press,2010), 124-125.

³³ Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imam al-Sya fi wa Ta'si su al-Idiyulujiyyah alWasatiyyah*, 130.

³⁴Muhammad Fauzinuddin Faiz, Teori Hermeneutika Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid Dan Aplikasinya Terhadap Wacana Gender Dalam Studi Hukum Islam Kontemporer, Mahasiswa Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Pengajar di Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta Email: mufaddin@gmail.com.

Pandangan Nashr Hamid Abu Zaid terkait poligami tidak lepas pada Q.S. An-Nisa'4: 3,

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ
وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنِي أَلَّا تَعُولُوا

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya”..

Poligami dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* adalah sebuah istilah yang digunakan untuk menyebut sebuah tindakan seorang laki-laki yang menikah dengan perempuan lebih dari satu dalam waktu yang sama. Sebagai sistem perkawinan sendiri poligami lebih dikenal dengan istilah “poligini” perilaku ini telah ada berabad-abad. Kisah-kisah kehidupan nabi dalam kitab suci Taurat pun telah menggambarkan perilaku poligami sebagai kebiasaan yang diterima masyarakat pada saat itu. Menurut Hasan Halthout.³⁵

Dalam konteks ini Poligami memang halal, tetapi harus diletakkan pada kondisi dan persyaratan seperti yang direkam surat an-Nisa. Pada saat yang sama, dan juga harus ditegaskan bahwa, sesuatu yang halal dalam fiqh bisa saja dilarang, dilakukan ketika nyata-nyata mendatangkan kemudharatan kepada banyak pihak. Artinya ketika poligami sebagai solusi terhadap pemeliharaan anak-anak yatim ternyata mendatangkan persoalan sosial, maka bisa saja ia dilarang dan pemeliharaan tidak harus dilakukan dengan cara mengawini ibu-ibu mereka. Hal ini yang berhak menentukan apakah poligami itu tepat atau tidak tergantung kondisi masyarakat itu sendiri.³⁶

³⁵Lihat Hathout, Hasan, *Revolusi Seksual Perempuan*, (Bandung: Mizan, 1995), 51.

³⁶ Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer (menimbang tawaran metodologi tafsir emansipatoris)*, (Yogyakarta: Interpena, 2011), 35

Menurut pandangan nya ayat tersebut harus dipahami dengan tiga [3] langkah pokok.³⁷ Adapun hal yang pertama adalah konteks ayat itu sendiri. Berawal dengan menkontraskan apa yang dimiliki oleh tangan kananmu yakni budak perempuan atau tawanan perang sebagai selir, dengan adanya hal tersebut dalam wacana islamis pada sisi lain adalah untuk mempertahankan poligami, maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai dua, tiga, atau empat. Dalam hal ini menurut Nashr Hamid Abu Zaid ada yang hilang dalam kesadaran akan historisitas teks-teks keagamaan, bahwa ia adalah teks linguistic dan bahwa bahsa adalah sebuah produk sosial yang cultural.

Pandangan Nashr Hamid Abu Zaid terkait seseorang laki-laki yang ingin menikah lagi dan meminta izin haruslah diletakkan dalam konteks hubungan antar manusia, yang mana hubungan itu terkait laki-laki dan wanita sebelum agama Islam datang. Poligami pada masa pra Islam belum ada batasan, sehingga hukum kesukuan sangat dominan pada masa itu. Sehingga dengan datangnya semangat al-Qur'an jika kaum muslimin laki-laki ingin menikah, maka menikah dengan satu orang istri. Hal tersebut adalah upaya untuk membebaskan wanita dari dominasi laki-laki.³⁸

Langkah yang *kedua* adalah meletakkan teks dengan konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan langkah tersebut Nashr Hamid Abu Zaid menginginkan suatu yang tak terkatakan atau yang implisit dapat diungkapkan. Ayat al-Qur'an juga menyarankan untuk memiliki seseorang istri saja bila seorang laki-laki tidak bisa berbuat adil : “*jika kamu takut tidak bisa berbuat adil (terhadap mereka), maka seseorang saja*”. Kemudian dalam ayat lain menyatakan bahwa seseorang tidaka akan mampu berbuat adil, QS an Nisa [4]: 129

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا.

³⁷ Nashr Hamid Abu Zaid, *Wada'ir Al Khaif: Qira'ah Fi Khitab Al Mar'ah* (Bairut: Dar Al Baidha, Cet III, 2004) 287

³⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Wada'ir Al Khaif: Qira'ah Fi Khitab Al Mar'ah*, 288.

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Keterangann ayat ini secara bahasa menyarankan untuk berbersikap adil diantara para istri-istri, akan tetapi hal tersebut tidak lah mungkin dilakukan, karena sifat dasar manusia adalah tidak bisa adil dalam berbagai hal, dengan itu pandangan Nashr Hamid Abu Zaid poligami tidak bisa diperlakukan pada zaman modern sekarang ini.³⁹

Dalam ayat diatas terdapat pengandai atau perumpamaan dan menggunakan huruf *law* yang mempunyai arti “jika” hal tersebut menandakan sebuah penegasian terhadap jawab al-syarth, disebabkan karena adanya penegasian terhadap kondisi syarth itu. Yang paling penting diperhatikan adalah penggunaan partikel *lan* (tidak akan pernah) yang berfungsi sebagai koroborasi (*tayid*) di awal kalimat, ini menunjukkan bahwa “dapat bertindak adil” tidak akan pernah terjadi.⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zaid 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

Pandangan Nashr Hamid Abu Zaid tentang masalah *mabda* (prinsip), *qaidah* (kaidah), *hukm* (hukum), Nashr Hamid Abu Zaid memberi contoh seperti kebebasan hak untuk hidup, dan kebahagiaan, hal tersebut termasuk dalam kategori *mabda*. Sedangkan qaidah adalah derivasi dari *mabda* itu dan tidak boleh bertentangan denganya. Contohnya: “Jangan mencuri, jangan berzina, jangan membuat kesaksian palsu, jangan mengganggu orang lain,” adalah termasuk *mabda*. Dalam konteks jurisprudensi Islam, tujuan universal syariat (*al-maqashid al-*

³⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Wada'ir Al Khaif: Qira'ah Fi Khitab Al Mar'ah*, 289.

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

⁴¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Wada'ir Al Khaif: Qira'ah Fi Khitab Al Mar'ah*, 140.

kulliyah li al-syariah) adalah apa yang diusulkan oleh Al-Syatibhi, yakni perlindungan terhadap agama, harta, akal, martabat, dan kehidupan. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, prinsip-prinsip ini berakar dalam teori hukum Islam (Ushul Al-Fiqh), dan tidak berkaitan dengan ilmu-ilmu Islam lain. Nasr Hamid Abu Zaid menawarkan tiga prinsip bersifat umum yang menurutnya universal. Pertama, rasionalisme (*aqlaniyyah*) sebagaimana dilawankan dengan jahiliyyah, dalam pengertian mentalitas kesukuan dan tindakan emosional. Kedua, kebebasan (*hurriyah*), sebagaimana dilawankan dengan segala bentuk perbudakan (*ubudiyyah*). Ketiga, keadilan (adalah) sebagaimana dilawankan dengan eksploitasi manusia (*zhulm*).⁴²

Dalam konteks poligami, keadilan adalah *mabda* (prinsip), sementara untuk memiliki sampai empat isteri adalah hukm. Hukm tidak menjadi qaidah apalagi menjadi *mabda*. Hukm adalah peristiwa spesifik dan relatif, tergantung kepada perubahan kondisi yang melingkupinya. Ketika terdapat kontradiksi antara *mabda* dan hukm, yang terakhir ini haruslah dikalahkan untuk mempertahankan yang pertama. Al-Quran tidak menetapkan untuk mempertahankan yang pertama. Al-Quran tidaklah menetapkan hukum (tasyri) terkait dengan masalah poligami, namun memang mengungkapkan sebuah limitasi terhadap poligami. Nasr Hamid Abu Zaid berpendapat bahwa Al-Quran melarang poligami secara tersamar dengan kata lain limitasi itu sesungguhnya mengindikasikan pelarangan (pengharaman) secara tersamar (*al-tahrim al dhimni*).⁴³

Adapun langkah *ketiga*, dengan berdasarkan dua langkah tersebut diatas, Nasr Hamid Abu Zaid mengusulkan sebuah pembaharuan hukum Islam. Dalam hukum Islam klasik, hukum poligami diklasifikasikan dibawah bab “hal-hal yang di perbolehkan” (al-mubahat). Terma “pembolehan” (ibahah), menurut Nasr Hamid Abu Zaid, tidaklah sesuai karena pembolehan terkait dengan hal yang tidak dibicarakan oleh teks, sementara pembolehan poligami dalam AlQuran pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligami yang tidak terbatas yang telah dipraktikkan sebelum

⁴²Nasr Hamid Abu Zaid, *Wada'ir Al Khaif: Qira'ah Fi Khitab Al Mar'ah*, hlm 288-289.

⁴³ Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran*, 141.

datangnya Islam. Pembatasan tidak berarti pembolean. Namun demikian, poligami tidak masuk dalam bab “pe larangan (pengharaman) terhadap hal yang diperbolehkan” (tahrīm al-mubāhat).

Berdasarkan atas distingsi adil dahir di atas bahwa poligami harus diperlakukan sebagai hukm, yang tidak dapat menjadi sebuah qaidah, apalagi mabda. Keadilanlah yang merupakan mabda yang harus dipertahankan dalam level qaidah dan hukm. Nasr Hamid Abu Zaid memberikan konklusi yang “mengambang” tentang argumennya mengenai poligami, namun apabila kita ikuti argumennya tentang “pelarangan secara tersamar” diatas, dan poligami sebagai hukm yang tidak boleh merusak qaidah dan mabda, dapatlah dijelaskan bahwa dalam argumen terakhirnya poligami haruslah dilarang.⁴⁴

Dalam situasi tersebut penerapan syariah literal dapat masuk dalam perdebatan yang keras tentang makna kaidah-kaidah fiqh dan penerapannya. Bahkan bisa jadi mereka mengakui bahwasanya poligami mempunyai sandaran teks dan bahwa poligami tidak mungkin bertentangan dengan satu kaidah fiqhiah pun. Sepertinya, dalam persoalan poligami bagi sebagian pengikut salafi dan terkhusus di Saudi merupakan persoalan bagian dari kesunnahan yang wajib di ikuti. Dengan ketentuan kompleksitas tanggung jawab hidup dan mustahilnya menjamin ekonomi lebih dari satu keluarga tentunya dan bahwa kewajiban muslim yang hakiki adalah menjaga dan menghidupkannya. Sebagian lain lagi berlebihan bahwa poligami adalah sesuatu yang merupakan ujian untuk menilai keimanan perempuan/istri dan kekokohnya melalui kadar penerimaannya dengan alasan baiknya seorang istri untuk berbagi dengan perempuan kedua yang dinikahi suaminya, dan mungkin dengan perempuan ketiga dan keempat.⁴⁵

Oleh karenanya, dalam memahami al-Qur'an diperlukan metode dan pendekatan-pendekatan untuk menafsirkan al-Qur'an yang dapat memberikan jawaban yang pas dan sesuai dengan sekian banyak persoalan yang berkembang di masyarakat. Jawaban tersebut yang sesuai dengan apa yg dibutuhkan dan dirasakan masyarakat pada saat

⁴⁴Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran*, 142.

⁴⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawāir al-khauf : Qiraah fi khitab al-Marāh*,..., 268.

ini sangat berarti dan berdampak positif bagi Islam yang dikenal sebagai Agama rahmattalil alamin. Dalam perkembangannya metode-metode yang digunakan para mufassir banyak dan sangat beragam namun hal itu terjadinya perbedaan dalam memberikan penafsiran terhadap ayat al-Qur'an.⁴⁶

Perkembangan Tafsir Kontemporer

Respon umat terhadap al-Qur'an untuk diyakini betul bahwa, al-Qur'an merupakan kalam Allah Swt. yang diturunkan sebagai petunjuk *hudan* bagi manusia akhir zaman, sehingga al-Qur'an diyakini dapat menyelamatkan manusia sejak risalah Al-Qur'an diturunkan hingga akhir zaman.⁴⁷ Sehingga al-Qur'an terus menerus digali dan berusaha dipahami maknanya sesuai dengan konteks arah perkembangan tersebut.

Kajian terhadap Al-Qur'an telah menimbulkan berbagai macam pergemulutan diantara sekian pemikir kontemporer saat ini, al-Qur'an yang dikaji hanya sebatas teks dapat menimbulkan kevakuman terhadap Al-Qur'an tersebut. Karena mereka menganggap bahwa, menafsirkan al-Qur'an bukan berarti berupaya untuk menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan. Di sisi lain untuk mendapatkan makna-makna yang termuat dalam al-Qur'an sebagai teks, persoalan yang paling mendasar pada saat ini adalah tentu terkait dengan metodologinya yang didukung dengan pengetahuan filsafat epistemologi.⁴⁸

Maka dari itu berbagai pemikiran memunculkan teori-teori baru dalam menafsirkan al-Qur'an yang biasa ditafsirkan secara teks dapat ditafsirkan kembali melalui kontekstualisasi ayat tersebut. Hal ini sudah menunjukkan adanya tranformatif dan dinamika dalam penafsiran al-Qur'an yang biasa dikenal dengan istilah hermenutika al-qur'an. Yang dimana hermenutika al-Qur'an yang biasa dikenal dari beberapa teori di kenal dengan interpretasi atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an

⁴⁶ Ahmad Fadlol dkk, Studi Al-Qur'an Teori dan Metodologi, (Yogyakarta: Idea Press, 2011), 160.

⁴⁷ Yayan Rahtikawati, Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an (Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutika)*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 8-9

⁴⁸ Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer (Menimbang Tawaran Tafsir Emansipatoris)*, 60

secara kontekstual. Untuk lebih jauh lagi penulis akan mengupas teori-teori hermenutika dan mengapa dijadikan sebagai alat untuk menafsirkan ayat Al-Qur'an.

Dengan demikian, tafsir Al-Qur'an era kontemporer dalam banyak hal telah mengalami perkembangan metodologi yang sangat cepat. Terutama setelah kaum muslimin bersentuhan dengan (*epistimologis*)⁴⁹ modernitas, sehingga merubah persepsinya tentang al-Qur'an dan penafsirannya. Salah satu contoh perkembangan pemikiran tafsir Al-Qur'an dan yang dilakukan oleh *Ahmad Khan* di India dan *Muhammad Abduh* di Mesir mencerminkan perubahan *interpretasi* terhadap makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an dari tekstual dan kontekstual. Dalam pemikirannya persoalan terhadap makna nampaknya tidak selamanya tidak dianggap sebagai sebuah dinamika dan perkembangan sejarah yang dihasilkan melainkan perubahan ruang dan waktu kaitanya dengan realisasi historis, maka makna ini menduduki posisi yang sentral dalam tafsir al-Qur'an kontemporer belakangan saat ini.⁵⁰

Pemahaman al-Qur'an sebagai teks, kajian telah melahirkan sejumlah penafsiran. Dinamika kegiatan penafsiran berkembang seiring dengan tuntutan zaman dan keanekaragaman yang melatar belakangi individu dan kelompok manusia yang turut memperkaya tafsir dan metode pendekatan memahami al-Qur'an dengan segala kelemahan dan kelebihan. Dalam wilayah ini konsep-konsep dan teori mengenai bagaimana sebaliknya menafsirkan dan memahami al-Qur'an dengan berbagai macam pendekatan. Hal ini dapat menjadi salah satu tema yang berkembang dan seiring menjadi bahan diskusi dalam dunia tafsir dan ilmu tafsir untuk mengembangkan pemahan terhadap kontekstual yang merupakan kebutuhan umat Islam untuk merujuk kepada al-Qur'an dari berbagai macam aspek kehidupan di lain

⁴⁹ Epistemologi dapat diartikan sebagai *knowledge* atau pengetahuan dan *logy* berarti teori. Oleh karena itu epistemologi sebagai teori pengetahuan. Adapun definisi epistemologi merupakan cabang filsafat yang membahas hakikat ilmu pengetahuan manusia, sering diidentikkan dengan sebuah asumsi-asumsi teoritis yang mendasari suatu pendapat ataupun bangunan pengetahuan yang dimiliki setiap manusia. Lihat Prof.Dr. Juhaya Aliran-Aliran Filsafat dan etika hal.2 dan juga Drs Ayi Sopyan, Kapita Selekt Filsafat, 212.

⁵⁰ Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer (menimbang tawaran metodologi tafsir emansipatoris)*, (Yogyakarta: Interpena, 2011), 8.

pihak. Kaitanya dengan yang dipahami secara kontekstual dapat memberikan kontribusi bahwa al-qur'an memang merupakan petunjuk yang final dan bisa operasional dalam kajiannya berbagai ruang dan waktu.⁵¹

Lebih-lebih dalam pemikiran kontemporer saat ini munculnya berbagai persoalan dan berbagai macam pemikiran yang sekian menantang dalam menjawab sebuah pokok permasalahan, hal ini dapat melahirkan kajian baru terhadap penafsiran al-Qur'an yang mengandung nilai historis, yaitu bahwa wahyu itu diturunkan oleh Tuhan dalam sejarah. Dengan kata lain bahwa al-Qur'an bersifat meta-historis sebagai kalam wujud Allah Swt, sekaligus bersifat historis karena menggunakan bahasa yang kultural, lokal dan partikular serta telah memasuki wilayah historis dan mengalami interaksi dialektis dengan realitas budaya selama proses pewahyuan. Bila kita mencermati bahwa, al-Qur'an tidak dapat didekati hanya semata melalui struktur pada gramatika bahasanya saja, terlepas dari konteks psikologi, sosiologi dan kulturalnya. Dalam wacana penafsiran kontemporer ini berkembang kesadaran baru tentang pentingnya melibatkan ilmu-ilmu yang lainnya khususnya hermenutika sebagai alat interpretasi ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri.

Kaitanya dengan kajian baru dalam istilah "*hermenutika*" al-Qur'an sebagai interpretasi terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan suatu pemahaman tentang teori untuk menelusuri teks ayat-ayat al-Qur'an menuju kontekstual. Selain mengkaji teks-teks al-Qur'an tetapi juga mengandung pengertian sebagai ilmu yang menerangkan wahyu tuhan dari tingkat kata kedunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas atau dari logos ke Praktis.⁵²

Berkembangnya berbagai ragam pendekatan terhadap al-Qur'an dengan aspek keilmuan, secara khusus dikalangan kontemporer termasuk Fazlurahman memiliki pemikiran baru terhadap Hermeneutika al-Qur'an sebagai alat interpretasi terhadap kitab suci al-Qur'an. Dalam pemikirannya bahwa, al-Qur'an bukan hanya dipahami dari sisi normatif melainkan menggunakan berbagai macam aspek misalnya,

⁵¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Qalam, 2007), 5.

⁵² Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 35.

pendekatan historis. Menurut rahman untuk menemukan teks al-Qur'an meski aspek metafisis bisa jadi tidak menyediakan dirinya untuk dikenakan penanganan historis ini. Karena melalui pendekatan historis ada beberapa aspek yang perlu dipahami dalam menafsirkan. Pertama. Yang dilakukan adalah melihat kembali sejarah yang melatar belakangi turunya ayat, sehingga dalam hal ini penting untuk menggunakan ilmu *asbab an-nuzul* dalam konteks (*mikro dan makro*) dengan alasan atas dasar apa dan dengan motif apa ayat diturunkan akan terjawab lewat pemahaman terhadap sejarah.

Dalam hal ini rahman berkeyakinan bahwa, al-Qur'an bersifat universal akan tetapi universalitasnya sering kali tidak terlihat ketika aspek sejarah diabaikan, yang pada akhirnya menjadikan al-Qur'an seakan hanya berlaku dan cocok bagi masyarakat ketika ia diturunkan. Selain pendekatan historis rahman mencoba menafsirkan ayat al-Qur'an menggunakan pendekatan sosiologis yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa al-Qur'an diturunkannya. Khususnya dalam ranah sosiologis ini, pemahaman terhadap teks al-Qur'an akan menunjukkan elastisitas perkembangannya terhadap makna yang terkandung dan kajian secara teks akan menimbulkan banyak hasil pemaknaan tersebut. Bila dicermati sekilas pemikirannya, sebenarnya Fazlurrahman menawarkan suatu metode logis, kritis, dan komprehensif bertujuan untuk memberikan arahan baru yang sistematis dan kontekstualisasi yang dapat menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab-menjawab persoalan kekinian.⁵³

Selama ini teks-teks ditafsirkan secara kaku dan legal formal tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial-historis teks yang melatarbelakangi dan menutup pintu istihad terbaru. Jelas mengorientasikan umat untuk senantiasa tunduk kepada produk pemahaman keagamaan puluhan abad silam. Lebih ironis lagi jika teks-teks keagamaan yang bersifat interpretatif itu kemudian dijadikan landasan

⁵³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernitas: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: Univercity Prees, 1982), 6.

otoritatif-formalistik dalam sebuah penafsiran,⁵⁴ sementara teks-teks yang dianggap otoritatif tersebut tidak lebih dari sekadar komentar (*syarah*) atau komentar atas komentar (*hasyiyah*) teks yang pertama.⁵⁵

Begitu seterusnya. Namun dalam perkembangan wacana pemikiran Islam dewasa ini, banyak sekali muncul pandangan-pandangan baru terhadap turunya al-Qur'an yang berasal dari pemikir-pemikir Islam modernis. Sebut saja Muhammad Arkoun yang menyatakan bahwa al-Qur'an yang ada pada kita saat ini adalah edisi dunia. Sementara al-Qur'an yang sebenarnya adalah yang diamankan dalam *lauh mahfuz* (*preserved tablet*) dan tetap berada bersama dengan Tuhan. Karena itu (pendapatnya) kita tidak perlu menyakralkan al-Qur'an edisi dunia yang telah mengalami modifikasi, revisi, dan substitusi.⁵⁶ Begitu hal juga Nashr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah sebuah produk budaya (*muntaj tsaqafi*), artinya bahwa teks al-Qur'an merupakan bagian yang tidak bisa terpisahkan dari struktur budaya Arab.⁵⁷

Berangkat dari problematika-problematika ini, penulis mempunyai kegelisahan dalam membaca pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid khususnya dalam pembacaan hermeneutika yang diterapkan pada al-Qur'an yang cukup kontroversial dan Nashr Hamid Abu Zaid bahkan mendapat kecaman yang sangat dari ulama Mesir, tetapi terlepas dari adanya pro dan kontra dalam memasukkan hermeneutika ke dalam ranah *Qur'anic Studies* yang relatif baru dalam Studi Islam kontemporer, Pemikiran Abu Zaid saat ini sudah cukup populer dan bahkan sudah banyak yang meneliti, terutama di kalangan para akademisi. Namun, yang menjadi penting kenapa harus Abu Zaid dalam kajian ini? Karena pemikirannya cukup kontroversial, dan juga

⁵⁴ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 21.

⁵⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 189.

⁵⁶ Ahmad Fauzan, *Teks al-Qur'an dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd*, Peserta Program Kaderisasi Ulam (PKU) Gontor angkatan VIII, Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Email: uzen86@gmail.com

⁵⁷ Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥfūz al-Naṣṣ*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al'Ammah li al-Kutub, 1990), 27.

mempunyai perbedaan yang cukup signifikan dibandingkan dengan tokoh hermeneut Muslim lainnya.

Menurut Moch. Nur Ichwan, dalam buku *Mafhum al-Nass* (konsep teks), Abu Zayd tidak memberikan pengertian yang pasti dan jelas dari pendapatnya sendiri mengenai pengertian “teks” dia hanya mengutip pengertian tentang teks berdasarkan pengertian modern: “Teks dalam definisi kontemporer: Serangkaian tanda yang tertata dalam suatu susunan dari hubungan-hubungan yang memproduksi makna keseluruhan yang membawa suatu pesan. Baik berupa tanda-tanda dengan bahasa asli -lafallafal- ataupun dengan tanda-tanda dalam bahasa lain, maka sesungguhnya keseragaman tanda dalam susunan pesan itulah yang membuat teks.”⁵⁸

Pernyataan yang diberikan oleh Nashr Hamid terhadap al-Qur'an sebagai produk budaya tentu tidak lepas dari latar belakang Nasr sebagai sastrawan. Sehingga ada kemungkinan teori-teori sastra yang ia pelajari berpengaruh terhadap pemikiran-pemikirannya. Jika ditelusuri, anggapan bahwa teks al-Qur'an adalah produk budaya sebenarnya diambil dari teori kritik sastra. Lucian Goldman menganggap bahwa karya sastra adalah sebuah struktur sebagai produk sejarah yang terus berlangsung. Sementara itu, sosiologi sastra memandang bahwa karya sastra dihasilkan melalui antar hubungan bermakna, yaitu subjek kreator dan masyarakat. Teori ini memandang karya sastra sebagai bagian dari masyarakat, yaitu sebagai dokumen sosial. Seorang pengarang tidak mungkin menciptakan suatu karya tanpa realitas yang melatar belakanginya. Oleh karena itu, karya sastra adalah produk masyarakat tertentu. Mungkin inilah teori sastra yang mempengaruhi Nashr Hamid, sehingga ia menyimpulkan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya.⁵⁹

Kesimpulan

Setelah melakukan kajian terhadap pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid tentang poligami, maka dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid tentang poligami adalah bahwa dalam konteks poligami, keadilan

⁵⁸ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, Cet.I, 2003), 65.

⁵⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass*, 13.

adalah mabda (prinsip), sedangkan bolehnya memiliki sampai empat istri adalah hukm (hukum). Ketika mabda dan hukm berada pada satu tingkatan yang sama, maka hukm (hukum) lah yang harus dikalahkan untuk mempertahankan mabda (prinsip), dengan alasan hukm bersifat relatif dan spesifik yakni menyesuaikan dengan tuntutan zaman dan kepada kondisi yang melingkupinya.

Kemudian mabda adalah suatu prinsip yang tidak dapat di ubah-ubah atau bersifat mutlak. Tetapi untuk menuju suatu poligami yang dilarang adalah suatu pesan teks yang tak tersampaikan. Izin dalam praktek poligami haruslah difahami bahwasanya hal tersebut adalah di masa sebelum kedatangan Islam sehingga poligami tidak dibatasi. Untuk batasan sampai empat istri adalah suatu pembebasan dari dominasi laki-laki terhadap perempuan. Maka hal tersebut dalam Al-Quran surat An-Nisa (3): 4 bahwasanya masyarakat saat ini lebih setuju dengan adanya perkawinan monogami, alasannya adalah bahwa perkawinan monogami adalah pernikahan yang ideal. Secara implisit pesan dari Al-Quran surat An-Nisa (3): 4 itu sendiri adalah menyarankan untuk hanya memiliki satu orang istri jika suami takut tidak sanggup untuk berbuat adil.

Daftar Pustaka

- Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam Pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi, 2004.
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Qalam, 2007.
- Faiz. Fahrudin *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Qalam, 2007.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernitas: Transformation of an Intellectual Tradition* Chichago and London: Univercity Prees, 1982.
- Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009

- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kurdi. dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan hadis*, Yogyakarta: elsaq press, 2010.
- Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'a nashr Hamid*, ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies.
- Mahfudz. Sahal, *Nuansa Fikih Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2009.
- Mansur, *Metodologi Tafsir Kontemporer (menimbang tawaran metodologi tafsir emansipatoris)*, Yogyakarta: Interpena, 2011
- Moch. Nur Ichwan, "Nasr Hamid Abu Zaid Dan Studi Al-Quran", *Risalah*, NO. 11 Th. XXXV, Januari 1998.
- Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, Jakarta: Teraju, Cet.I, 2003.
- Moch. Nur Ichwan, *Studi al-Qur'an Kontemporer: al-Qur'an sebagai Teks*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Mochammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*, cet. Ke-1 Jakarta: Teraju, 2003.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imam al-Sya fi wa Ta'si su al-Idiyulujiyyah al-Wasatiyyah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2007.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imam al-Syafi wa Ta'sisu al-Idiyulujiyyah al-Wasatiyyah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2007.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Wada'ir Al Khaif: Qira'ah Fi Khitab Al Mar'ah* (Bairut: Dar Al Baidha, Cet III, 2004.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhu m al-Nass*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Mis } riyah al'Ammah li al-Kutub, 1990.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhu m al-Nass*, Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al'Ammah li al-Kutub, 1990.
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Quran Hermeneutik dan Kekuasaan*, alih bahasa Mochammad Nur Ichwan, Bandung: RQiS, 2003.

Rahman. Fazlur, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

Rethinking *Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. Dan Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*,

Rohimi, *Metodologi Ilmu Tafsir & Aplikasi Model Penafsiran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Sibawaihi, *Hermeneutika Fazlurrahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

Wahyudi. Yudian (*Hermeneutika al-Qur'an*), Yogyakarta: Pesantren NaweseaPrres, 2009.