

# adnan mahmud 3

*by andymuhidris@gmail.com 1*

---

**Submission date:** 26-May-2023 05:25AM (UTC-0500)

**Submission ID:** 2102369107

**File name:** JURNAL-ABU\_ZAID.pdf (88.4K)

**Word count:** 3746

**Character count:** 24244

DEKONSTRUKSI GENDER  
(Telaah Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid)  
Oleh: Adnan Mahmud\*

**Abstrak:**

Mencari esensi Islam, tidak hanya berkaitan dengan teks-teks keagamaan di satu sisi, akan tetapi sangat dipengaruhi oleh kerangka sosial, politik dan intelektual yang melatarinya. Itu berarti, bahwa esensi Islam bukanlah sebuah ketentuan yang tidak pernah berubah, tetapi secara terus menerus dapat digali dan diteliti ulang sesuai dengan perkembangan kesadaran dan kecerdasan manusia. Sulitnya membicarakan problem perempuan berupa kebebasan, pendidikan dan kesetaraan dengan laki-laki, apalagi pakaian dan posisi kemanusiaannya di dalam masyarakat, dari perspektif teks-teks dan pemikiran keagamaan adalah wacana yang masih dihegemoni oleh horizon teks-teks pada satu sisi dan terkurung dalam mekanisme perdebatan wacana keagamaan yang berakar dalam budaya pada sisi lain. Hal inilah yang kemudian memasung diskusi dalam bingkai yang sangat kaku seperti, bingkai halal dan haram. Bingkai yang tidak memberikan ruang terjadinya pertukaran pemikiran secara bebas dan dialogis.

Kata Kunci: Gender, teks agama, dan penafsiran

**A. Pendahuluan**

Dalam wacana Islam kontemporer, persoalan gender adalah sebuah perbincangan yang paling banyak menyedot perhatian umat manusia, apalagi ketika bersentuhan dengan posisi dan hak-hak perempuan dalam Islam. Al-Quran sebagai representasi otoritatif teks keagamaan dalam Islam, tidak hanya menyedot perhatian yang melahirkan pemikiran dan penafsiran yang fariatif-inovatif-kontekstual, akan melahirkan sebuah penafsiran yang monolitik-tekstualis. Munculnya pemikiran dan penafsiran yang fariatif tersebut tidak terlepas dari hubungan dialektis antara “normativitas” ajaran wahyu yang parmanen meminjam istilah Mohammed Arkoun yang *salihun likulli zaman wa makan* dan “historisitas-kekhalfahan” yang berubah-ubah.

- 
- Dosen Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwan IAIN Ternate

Idiologisasi bahasa tidak hanya berhenti pada batasan-batasan untuk membedakan antara laki-laki dan perempuan, akan tetapi merambah pada pembentukan dunia dengan semua kosakatanya dalam bahasa Arab lewat dualisme maskulin-femenim (*al-muzakkar-al-mu'annas*).<sup>1</sup> Kerana itu wacana tentang perempuan yang diproduksi di dunia Arab kontemporer secara global merupakan wacana yang bersifat sektarian-rasialistik, dalam pengertian bahwa, memperbincangkan keabsolutan perempuan dan menempatkannya dalam hubungan-komparatif dengan keabsolutan laki-laki. Dengan demikian, ketika hubungan antara dua pihak saling berhadapan atau bertentangan telah terdefinisikan, maka salah satunya harus tunduk, takluk dan patuh kepada yang lainnya, sehingga yang menganggap dirinya berkuasa akan membangun wacana yang sektarian-rasialistik.<sup>2</sup> Dengan demikian, yang terjadi adalah hegemoni antara yang satu dengan yang lainnya. Tulisan berikut ini akan melihat bagaimana wacana Abu Zaid tentang perempuan yang diproduksi dunia Arab kontemporer.

## B. Biografi Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zaid lahir di Thantha, Mesir pada tanggal 10 Juli 1943. Abu Zaid dilahirkan dari keluarga yang taat beragama. Pengajaran agama diterimanya sejak kecil. Lulus sekolah teknik Thantha pada tahun 1960. Semenjak menjadi mahasiswa pada tahun 1968 di Fakultas Sastra pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo, Abu Zaid telah menunjukkan bakat intelektualnya, menampakkan diri sebagai mahasiswa yang kritis dan progresif. Pada tahun 1972, Abu Zaid menyelesaikan program sarjananya dan pada tahun 1977, ia menyelesaikan Program Masternya sedangkan pada tahun 1981 memperoleh gelar Ph.D. Semasa kuliah sarjana

---

<sup>1</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawair al-Khauf: Qiraah fi Khitab al-Mar'ah*, diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi dengan judul *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Cet I, (Yogyakarta: SAHMA kerjasama PSW IAIN SUKA dan McGill, 2003), h. 5

<sup>2</sup> *Ibid*, h. 3

<sup>3</sup> muda, ia bekerja sebagai teknisi bidang elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo. Kemudian pada tahun 1972, Abu Zaid memulai karir akademiknya sebagai asisten dosen pada Fakultas Sastra Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo setelah menyelesaikan keserjanaannya pada tahun 1972.<sup>3</sup>

Selain menjalani pendidikan formal di Kairo, Abu Zaid memperoleh beberapa penghargaan dan beasiswa. Pada tahun 1975-1977 memperoleh bantuan dana beasiswa dari *Ford Foundation Fellowship* untuk studi di Universitas Amerika, Kairo. Hal yang sama juga diperolehnya pada tahun 1978-1979 di *Center for Middle East Studies Universitas Pennsylvania*, Philadelphia, USA. Mendapatkan Abdel Aziz al-Ahwani Prize for Humanities pada tahun 1982. Semenjak 1985-1989 menjadi Profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang dan Profesor Tamu di Universitas Leiden, Netherlands pada tahun 1995-1998.<sup>4</sup>

Sebagai seorang yang tumbuh dan dibesarkan di Mesir, Abu Zaid mengalami dan merasakan berbagai konflik yang berkenaan dengan makna dan posisi Islam di tengah perdebatan wacana Islam kontemporer, terutama perdebatan yang bersifat interpretatif terhadap Islam itu sendiri, yaitu pada tahun 1960-an dan 1970-an. Dari berbagai proses dialektika dengan realitas yang mengitarinya dan pergulatan wacana keislaman yang dilaluinya, Abu Zaid menyadari bahwa, tafsir merupakan “tanda akhir” dari suatu teks yang pada kenyataannya tidak jarang dimanfaatkan dan bahkan dijadikan untuk kepentingan politik. Oleh karena itu, dia memandang perlu melakukan redefinisi tentang hakikat teks agar dapat bersentuhan langsung dengan teks<sup>5</sup> secara objektif.

---

<sup>3</sup> Moc Nur Ichwan, *Risalah*, No. II, Tahun XXXV, Ramadhan 1418 H/Januari 1998, h. 60

<sup>4</sup> Hilman Latif, *Nasr Hamid Abu Zaid; Kritik Teks Keagamaan*, Cet I, (eLSAQ Press: Jogjakarta, 2003), h. 39

<sup>5</sup> Perbincangan tentang teks (baca: al-Quran) secara mendalam, kritis dan cerdas, Nasr Hamid Abu Zaid membuka perdebatan di seputar konsep “Wahyu”. Banyak hal menarik yang dilantarkannya yang kemudian merangsang perdebatan dan tidak mustahil, perbincangan di seputar wahyu ini melahirkan persepsi yang radikal terhadap eksistensi al-Quran. Al-Quran sebagai sebuah teks, bagi Abu Zaid pada dasarnya merupakan produk budaya. Dalam artian bahwa, teks tersebut terbentuk dalam realitas budaya lewat rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Dengan demikian, maka banyak unsur

Genderang ‘peperangan’ dan kontroversi ilmiah mulai ditabuh pada tahun 1992, ketika Abu Zaid mengajukan karya ilmiahnya kepada panitia yang membidangi kenaikan pangkat untuk menjadi Guru Besar, panitia tersebut menolak setelah tiga orang panitia memeriksa hasil karyanya.<sup>6</sup> Karya Abu Zaid yang dinilai adalah terdiri dari dua buah buku dan sebelas artikel yang dihasilkan lima tahun terakhir dari proses pengajuan. Dua buku yang kemudian menyulut kontroversi adalah *Naqd al-Khithab ad-Dini*, yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Kritik Wacana Agama*, dan *Al-Imam al-syafi’i wa Ta’sis al-Aidiuljiyyah al-Wasatiyah*, yang sesungguhnya merupakan ‘eksperimentasi’ Abu Zaid untuk menerapkan model “analisis wacana”. Hal ini tentu tidak terlepas dari pendekatan hermeneutika yang digungkannya untuk mengatasi problem jarak dalam memaknai suatu teks keagamaan.

Penolakan terhadap karya Abu Zaid telah menyebabkan hiruk pikuk di media masa Mesir. Saling tuduh-serang dan saling menjatuhkan antara dua kubu yang berselisih pun terjadi. Hal ini termanifestasikan dalam berbagai artikel dan judul buku. Begitu kuatnya ketegangan yang terjadi antara pengikut Abu Zaid di satu sisi dengan para ulama Kairo, sampai-sampai ia harus “mengabdikan di pengasingan” dan “hijrah” ke negeri yang dipandanginya lebih moderat, liberal, terbuka serta memungkinkan untuk mengembangkan lebih jauh ide dan gagasannya, kebebasan akademik yang ilmiah yang dijunjungnya, tanpa harus diselimuti ketakutan dan kekhawatiran serta kecemasan berupa ancaman dan hujan yang berimplikasi politis bagi dirinya.

---

dan hal yang memiliki peran dalam membentuk teks-teks tersebut. Untuk lebih jelas baca Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathum an-Nash Dirasah fi ‘Ulum Al-Qur’an* diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas Al-Qur’an; Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, Cet I, LKiS, Yogyakarta, 2001, lihat juga dalam bukunya *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqiqah* diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema dengan judul *Teks Otoritas Kebenaran*, Cet I, LKiS: Yogyakarta, 2003 dan *Isykaliyat al-Qira’ah wa Aliyyat at-Ta’wil* diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Khoirion Nahdliyyin dengan judul *Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan*, Cet I, ICIP: Jakarta, 2004. Lihat juga *Naqd al-Khithab ad-Dini*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Kritik Wacana Agama*, Cet I, LKiS: Yogyakarta, 2003.

<sup>6</sup> Hilman Latif, *Op. Cit*, h. 48

Untuk mempertahankan sebuah idealisme dan gagasan akademiknya, Abu Zaid akhirnya harus “hijrah” dari Mesir ke Leiden-Belanda. Untuk sementara menetap di Negara tersebut sekaligus menjadi Profesor Tamu di Universitas Leiden dengan spesialisasi kajian studi al-Quran.

### C. Kritik Wacana Perempuan Perspektif Abu Zaid

Dalam sejarah bahasa Arab, yang merupakan sejarah masyarakat penuturnya, terdapat kesadaran yang berbeda yang tercermin dalam bahasa al-Quran dalam memperbincangkan perempuan sebagaimana memperbincangkan laki-laki, setelah wacana perempuan diperbincangkan secara tidak langsung melalui wacana laki-laki. Karena itu bagi Abu Zaid, dalam konteks ini, kita harus memilah bias-bias ideologis yang merendahkan kedudukan perempuan dalam wacana al-Quran, khususnya pada persoalan warisan, yang oleh perempuan mereka hanya mendapatkan setengah bagian warisan dari laki-laki, karena yang dijadikan ukuran penilaian adalah “keadaan” dan situasi serta posisi perempuan di tengah masyarakat sebelum turunnya wahyu, bukan sekedar membandingkan antara wacana al-Quran dan “keinginan-keinginan kita” yang terprogram untuk memposisikan perempuan.

Wacana keagamaan yang menjadikan teks-teks keagamaan sebagai referensi utamanya dalam mendiskusikan segala persoalan dengan berusaha menandingi wacana *nahdah* dalam menyerukan ‘persamaa’ antara laki-laki dan perempuan. Dalam gagasannya ia mengandalkan otoritas teks-teks yang menunjukkan persamaan dalam mendapatkan pahala di akhirat kelak berdasarkan atas prinsip ketaatan dalam beragama. Ketika teks-teks lain yang tidak mendukung persamaan itu, seperti soal warisan, saksi di pengadilan, talak, poligami dan lain-lain, maka sikap wacana ini tampak berlebih-lebihan dalam menjustificasinya. Muhammad al-Gazali memandang bahwa teks-teks itu sebagai pengecualian yang menegaskan suatu prinsip, yaitu prinsip persamaan. Akan tetapi menurut Abu Zaid,<sup>7</sup> al-Gazali sendiri dalam konteks yang lain menegaskan bahwa, persamaan mutlak antara laki-laki dan perempuan

---

<sup>7</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawair al-Khauf*, h. 80

merupakan sesuatu yang mustahil. Kemustahilan tersebut adalah dalam konteks pentingnya pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan yang terletak pada perbedaan-perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan.

Sehingga bagi Abu Zaid<sup>8</sup> seruan 'ketiadaan persamaan' bermula dari realitas perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan. Wacana keagamaan kemudian mengabaikan seruan untuk menyediakan suatu kondisi pekerjaan yang manusiawi bagi para pekerja – baik laki-laki maupun perempuan – padahal ini merupakan faktor utama. Yang lebih fatal lagi menurut Abu Zaid, al-Gazali mengandalkan hukum *syara'* untuk menguatkan dan melegitimasi 'takdir'. Muhammad al-Gazali menjelaskan bahwa:

Tidak diragukan lagi, jiwa dan tubuh perempuan diciptakan Allah secara berbeda-beda dengan jiwa dan tubuh laki-laki. Allah menciptakan tubuh perempuan sesuai fungsi keibuannya secara sempurna, dan jiwanya dipersiapkan untuk dapat mengurus keluarga dan menjadi ibu rumah tangga. Secara umum, anggota tubuh yang tampak dan yang tak tampak, urat syaraf dan tulangnya, serta sebagian besar fungsi anggota tubuhnya berbeda dengan fungsi anggota tubuh laki-laki. .... Kerangka tubuh laki-laki diciptakan agar ia mampu melakukan pekerjaan yang berat dan membutuhkan energi yang banyak, sedangkan kerangka tubuh perempuan mempunyai fungsi yang agung, yaitu hamil, melahirkan, dan mendidik, serta mengurus suami agar hidup dengan tenang setelah lelah melakukan pekerjaan berat tersebut.<sup>9</sup>

Kedudukan, peran dan posisi perempuan sebagai suatu pribadi yang sama dengan laki-laki dan mitra seajarnya, telah berubah menjadi posisi sebagai pengabdian kepada laki-laki. Jika keluarnya perempuan untuk bekerja itu darurat, maka pengajarannya pun darurat yang dikondisikan oleh kewajiban-kewajiban rumah dan keluarganya, atau dikondisikan oleh daruratnya pelarangan perempuan dari percampurannya dengan dunia laki-laki. Ini berarti bahwa wacana keagamaan tentang perempuan adalah konsep yang menutupi dan menyembunyikan perempuan, yang pada awalnya menutupi akal dengan menghalangi horizon pengetahuan bebas dan

---

<sup>8</sup> *Ibid*, h. 81

<sup>9</sup> *Ibid*, h. 82

menghalangi eksistensi sosialnya, maka kemudian yang terjadi adalah dengan memasung perempuan di dalam pagar rumah dan bahkan yang lebih menyedihkan lagi yaitu dengan menutup eksistensi fisiknya dengan hijab yang dianggap sebagai proses metarialisasi simbolik untuk semua pengertian penutupan secara intelektual dan sosial.

Oleh karena itu, bagi Abu Zaid<sup>10</sup> ketertutupan wacana keagamaan dalam pembelaannya atas “pembungkusan perempuan” pada tataran sebelumnya, seluruhnya berdasarkan pada kaidah fiqih “*mendahulukan menolak bahaya daripada mengambil manfaat*”, kaidah ini masih berlaku dan belum ditinjau sampai sekarang. Sebuah kaidah *fiqhiyah* yang mengasumsikan bahwa percampuran antara perempuan dengan laki-laki – menurut pemahaman wacana keagamaan – bisa mendatangkan kerusakan-kerusakan yang banyak. Untuk tujuan penolakan terhadap bahaya tersebut, maka dibenarkan adanya pengabaian setiap manfaat yang bisa diperoleh dari kebebasan manusia, baik laki-laki maupun perempuan.

Di samping itu ulama *ushul* juga menerapkan aturan tentang ‘*ulumul* Quran khususnya ilmu *asbab an-nuzul* dan ilmu *nasikh* dan *mansukh* hingga ilmu kebahasaan (linguistik) sebagai perangkat untuk sebuah interpretasi, menghasilkan dan melakukan *istinbath* hukum. Perangkat inilah merupakan bagian terpenting dari metode “pembacaan secara kontekstual” (*al-qira’ah as-siyaqiyah*) terhadap sebuah teks. Oleh karena itu, jika ulama *ushul* menekankan pentingnya *asbab an-nuzul* untuk memahami suatu makna, maka “pembacaan secara kontekstual” melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas, yaitu keseluruhan konteks sosial historis yang mengitarinya –abad ke 7 M – saat diturunkannya wahyu. Karena melalalui konteks inilah ‘sang juru bicara’ dapat menentukan dalam bingkai mana hukum dan syari’ah antara otentisitas wahyu dengan adat dan kebiasaan keagamaan atau aspek sosial pra-Islam.

---

<sup>10</sup> *Ibid*, h. 94



Di samping konteks sosio-historis dari masa sebelum turunnya wahyu menurut Abu Zaid,<sup>11</sup> di sana terdapat beberapa konteks lain yang harus diperhatikan dalam metode pembacaan secara kontekstual, yaitu: *Pertama*; Konteks keruntutan wahyu (*siyaq tartib an-nuzul*), yaitu konteks historis-kronologis pewahyuan. Sebuah konteks yang sama sekali berbeda dengan urutan bacaan surat-surat dan ayat-ayat dalam *mushaf* al-Quran. *Kedua*; Konteks naratif (*siyaq as-sard*), yaitu konteks yang meliputi apa yang dianggap sebagai perintah atau larangan *syara'*, seperti yang disampaikan dalam bentuk kisah atau penggambaran kondisi umat terdahulu atau bantahan terhadap para penyerang atau orang-orang yang berusaha menghina al-Quran dan nabi Muhammad, baik dari kaum musyrikin Makkah maupun dari kalangan Ahlul Kitab.

*Ketiga*; Pada level struktur kebahasaan (*mustawa at-tartib al-lugawi*), yaitu level yang lebih kompleks ketimbang susunan gramatikal (*at-tarkib an-nahwi*) yang menjadi perhatian para penafsir, karena memerlukan analisis terhadap relasi-relasi, seperti *fashl* (pemisahana) dan *wasl* (penggabungan) antara susunan gramatikal dan relasi-relasi lainnya. Pada level analisis gramatikal dan teoritis (*mustawa at-tahlil an-nahwi al-balagi*) tidak hanya berhenti pada batasan ilmu *balaghah* tradisional, akan tetapi memanfaatkan perangkat “analisis wacana” (*tahlil al-khitab*) dan “analisis teks” (*tahlil an-nash*) dalam implementasi kontemporeranya.

Adapun yang terkait dengan teks fundamental kedua (*an-nass at-ta'sisi as-stani*), yakni sunnah Nabi, menurut Abu Zaid, harus ada pemaduan antara kritik “*matan*” dan kritik “*sanad*” dengan memanfaatkan metode kritik atas teks. Dan lebih penting adalah keharusan membuka pintu ijtihad untuk memisahkan antara perkataan Nabi Muhammad dalam konsep “sunnah” dengan pengertian terminologi yang harus diikuti dalam kapasitasnya sebagai Nabi-Rasul dan perkataan-perkataan biasa yang boleh diikuti atau ditinggalkan dalam kapasitasnya sebagai seorang manusia biasa yang tidak luput dari salah dan lupa..

---

<sup>11</sup> *Ibid*, h. 181-183

Oleh karena itu, bagi Abu Zaid di sinilah sesungguhnya kita memutuskan untuk <sup>1</sup>melakukan analisis atas teks-teks yang berkaitan dengan perempuan dan hak-haknya –secara khusus dalam wacana al-Quran– dengan analisis historis kritis. Dengan demikian, maka akan dijumpai bahwa, kebanyakan hukum yang menjadi pijakan para penyerang <sup>4</sup>Islam dan kebudayaan Arab-Islam dalam masalah “hak-hak asasi perempuan” itu secara historis bukanlah hukum yang dibawa oleh al-Quran. Oleh karena itu, untuk memahami hakikat posisi Islam dalam masalah “hak-hak asasi manusia” secara umum dan “hak-hak asasi perempuan” secara khusus, harus melakukan kajian secara komprehensif-historis anatar “hak-hak asasi perempuan” pra-Islam dan hak-hak baru yang disyariatkan oleh Islam.<sup>13</sup> Sehingga tidak akan terjadi penafian perempuan, sebab kedatangan Nabi Muhammad adalah untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan. Atau dengan kata lain, memberikan hak-hak perempuan yang semestinya harus dimiliki. Dan inilah sesungguhnya menjadi pesan dasar al-Quran.

Dengan merunut teks-teks keagamaan dalam al-Quran, khususnya yang berkaitan dengan persoalan perempuan, maka dapat dikatakan bahwa kesetaraan antara laki-laki dan perempuan merupakan salah satu tujuan yang paling mendasar dari wacana al-Quran. Adalah penting untuk memberikan ruang untuk menguraikan bahwa, al-Quran sangat berbeda dengan Taurat misalnya, dengan tidak menjadikan Hawa sebagai-*prototype* gender perempuan sebagai perantara setan untuk menggoda Adam dengan memakan buah dari pohon terlarang agar durhaka kepada perintah Tuhan. Persoalan mendasar inilah yang kemudian mempengaruhi wacana perempuan sampai saat ini yang kemudian mensubordinasi perempuan dan memosisikannya sebagai makhluk kelas dua.

<sup>2</sup>Maka pada masa-masa kemunduran dan keruntuhan, pengaburan “perempuan sebagai mitra laki-laki” dan klaim bahwa perempuan “inferior dalam akal dan agama”

---

<sup>13</sup> *Ibid*, h. 183

semakin sempurna. Sehingga bagi Abu Zaid<sup>13</sup> pengharaman hubungan seksual pada saat “menstrusi” berubah menjadi pengharaman dalam berkomunikasi dengannya dan menemaninya ketika makan, oleh karena kembali kepada pengharaman “tabu” yang mitologis tersebut. Yaitu kisah keluarnya Adam dan Hawa dari surga setelah tergoda oleh setan untuk memakan buah terlarang dan terbukalah seluruh aurat mereka. Kisah ini disajikan oleh Imam at-Thabari yang *dinukil* dari Wahab ibn Munabbih – seorang pendeta Yahudi yang kemudian menyatakan masuk Islam – tamapak sebagai kisah yang bersifat interpretatif (*tafsiriyyah*) atau justifikasi (*ta’lilyyah*).

Karena itu bagi Abu Zaid,<sup>14</sup> kisah keluarnya Adam dan Hawa dari surga disajikan untuk menjustifikasi dua fenomena alamiah. *Pertama*; Fenomena “menstruasi” dan rasa sakit yang menyertainya pada diri seorang perempuan pada satu sisi, dan rasa sakit yang menyertai kehamilan dan kelahirannya pada sisi lain. Fenomena ini berhubungan dengan justifikasi terhadap vonis yang merendahkan perempuan yang berkembang di dunia Arab Islam, seperti inferioritas perempuan dalam hal “nalar” dan “agama”. *Kedua*; Fenomena “ular” yang melata. Di sini perasaan cinta orang Arab terhadap hewan-hewan melata perlu untuk ditafsirkan kembali. Kisah tentang ular ini disajikan untuk menjustifikasi fenomena yang tidak substansial. Fenomena ular dan Hawa tidak terjadi pada level etimologis semata, tetapi pada persekutuan untuk membantu setan dalam upaya menggoda Adam – seorang laki-laki – sehingga ia berbuat maksiat dan harus keluar beserta seluruh umat manusia dari “surga”. Dan karena keduanya bersekutu dalam kejahatan yang bersifat universal dan terus menerus berpengaruh, maka hukuman bagi keduanya adalah hukum yang berlaku secara aktif, yaitu suatu hukuman yang berlangsung secara terus-menerus dan bersifat universal.

---

<sup>13</sup> *Ibid*, 12

<sup>14</sup> *Ibid*, h. xxxviii- xxxix Untuk kisah Adam dan Hawa serta kejatuhannya dari surga lebih jelas baca Tafsir at-Thabari juz I

Oleh karena itu, kisah ini sesungguhnya konteksnya adalah disajikan untuk menjustifikasi sejumlah fenomena alamiah tentang perempuan atau Hawa dan ular. Abu Zaid memberikan beberapa catatan penting terhadap kisah tersebut yang diharapkan dapat mengabaikan indikasi-indikasi dan makna-makna yang secara khusus masih berlaku dalam kebudayaan lokal kita. Sebab di samping al-Quran - secara tersurat (*mantuq*) - tidak membebaskan tanggung jawab keluarnya Adam dari surga kepada Hawa, akan tetapi, nalar Islam masih menyandarkan tanggung jawab kejahatan tersebut kepada perempuan atau Hawa, karena pengaruh kisah tersebut. Bahkan ada kepercayaan bahwa, hukuman yang bersifat permanen yang ditimpakan kepada Hawa tidak bisa dihindarkan, khususnya yang terkait dengan Hawa atau perempuan yang inferior dalam hal nalar dan agama.

Sehingga menurut Abu Zaid,<sup>15</sup> kisah Adam dan Hawa memiliki beberapa catatan penting yang harus dimaknai kembali yaitu; *Pertama*; Tuhan yang digambarkan dalam kisah tersebut adalah Tuhan dalam Taurat dan bukan 'Allah' yang dikenal dalam tradisi Islam. Kekeliruan ini merupakan sesuatu yang alamiah, jika dilihat dari aspek historis tentang kisah tersebut. Kisah ini menunjukkan adanya konspirasi yang kuat untuk menjebak Adam yang dibangun oleh iblis, Hawa dan Ular di luar sepengetahuan Allah – padahal Maha Suci Allah dari sifat ketidaktahuan – sebagaimana terekspresikan dalam kisah bahwa, Allah memanggil Adam sambil bertanya di mana dia bersembunyi karena malu. Pada aspek lain, bahwa hukuman yang ditimpakan Allah kepada pihak-pihak yang berkonspirasi tampak sebagai hukuman yang sewenang-wenang. Hal ini terlihat dari kekakuan hukman itu pada satu sisi dan dari generalisasi hukum yang ditimpakan kepada mereka dan keturunan mereka pada pihak lain. Kedua hal ini bertentangan dengan sifat yang dirumuskan Islam tentang sifat-sifat Allah pada satu sisi, – Yang Maha Pengampun dan Yang Maha Mengetahui – dan pola hubungan Allah dengan manusia pada sisi yang lain.

---

<sup>15</sup> *Ibid*, h. xxxviii- xxxix Untuk kisah Adam dan Hawa serta kejatuhannya dari surga lebih jelas baca Tafsir at-Thabari juz I

Al-Quran sangat jelas memposisikan antara Adam dan Hawa dalam tanggung jawab dan hukuman, yaitu setara dalam berbagai aspek. Namun para *mufassir* muslim (sang juru bicara Tuhan-lah) yang justru mencapuradukkan kisah Taurat dalam tafsirnya dan menimpakan beban kesalahan kepada Hawa. Begitulah wacana yang dikembangkan dan perempuan menjadi sasaran kekotoran, kesalahan dan pintu masuk bagi setan. Padahal menurut Abu Zaid<sup>16</sup> kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sebagai salah satu tujuan utama diturunkannya al-Quran terlihat sangat jelas, yaitu kesetaraan dalam asal penciptaan dari satu diri (*nafs wahidah*) dan ini sangat berbeda dengan Taurat yang menganggap bahwa Hawa merupakan bagian dari Adam yang diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam<sup>17</sup> dan kesetaraan dalam *taklif-taklif* keagamaan, serta pahala atau hukuman yang disebabkan karena perbuatan manusia itu sendiri.

#### D. Penutup

Pencarian tujuan melalui hal-hal yang aksidental dan yang berubah adalah suatu jaminan untuk menampilkan pembacaan yang *legitimate* atas teks-teks keagamaan adalah sebuah pembacaan objektif dalam pengertian historis. Karena perubahan kondisi dan situasi yang mengitarinya, maka dibutuhkan pembacaan ulang (*re-reading*) yang berdasarkan pada landasan yang tetap menjadi tujuan esensi syari'ah.

Maka, bagi Abu Zaid, pertanyaan-pertanyaan yang bertujuan untuk mencari “esensi” Islam, tidak hanya berkaitan dengan teks-teks tentang perempuan. Akan

---

<sup>16</sup> *Ibid*, h. 185-186

<sup>17</sup> Dari asal penciptaan Hawa dalam perspektif Taurat inilah yang kemudian dipahami sebagai tulang rusuk bengkok yang harus selalu diluruskan dengan bimbingan laki-laki, disayangi dan tidak boleh diperlakukan secara kasar. Hal inilah kemudian mempengaruhi pemahaman dalam tradisi masyarakat secara umum bahkan umat Islam bahwa, apabila perempuan diperlakukan secara kasar maka akan sulit untuk dipulihkan kembali perasaannya. Sebab sudah tertanam dalam persepsi masyarakat bahwa, perempuan atau Hawa diciptakan dari Tulang rusuk Adam bahkan “bengkok” lagi. Suatu pemahaman penciptaan Hawa atau perempuan yang menganggap perempuan adalah manusia kelas dua. Suatu pemahaman yang jauh dari ajaran dan semangat al-Quran.

tetapi, berkaitan juga dengan semua hukum dalam teks-teks keagamaan di satu sisi. Sedangkan pada sisi yang lain pertanyaan-pertanyaan tersebut harus dikondisikan oleh kerangka sosial, politik dan intelektual yang melatarinya. Dengan demikian, “esensi” Islam bukanlah sebuah ketentuan yang tidak pernah berubah, tetapi secara terus menerus dapat digali dan diteliti ulang sesuai dengan perkembangan kesadaran dan kecerdasan manusia. Karena al-Quran adalah *salihun likulli zaman wa maka*, tinggal bagaimana kita berdialog dengannya disesuaikan dengan kondisi yang melatarinya.

Sulitnya membicarakan problem perempuan berupa kebebasan, pendidikan dan kesetaraan dengan laki-laki, apalagi pakaian dan posisi kemanusiaannya di dalam masyarakat, dari perspektif teks-teks dan pemikiran keagamaan adalah wacana yang masih dihegemoni oleh horizon teks-teks pada satu sisi dan terkurung dalam mekanisme perdebatan wacana keagamaan yang berakar dalam budaya pada sisi lain. Hal inilah yang kemudian memasung diskusi dalam bingkai yang sangat kaku seperti, bingkai halal dan haram. Bingkai yang tidak memberikan ruang terjadinya pertukaran pemikiran secara bebas dan dialogis.

Persoalan perempuan tidak akan dapat didiskusikan dan didialogkan, kecuali jika kita menganggapnya sebagai problem sosial. Karena itu, memasukkannya ke dalam kategori problem keagamaan pada hakikatnya merupakan manipulasi dan membunuh segala kemungkinan adanya dialog yang bebas tentang perempuan. Oleh karena itu, kita harus mampu menyingkap topeng ideologi manipulatif yang diterapkan baik secara sengaja maupun tidak sengaja, yakni dengan cara mengungkapkan hakikat kecenderungan penindasan manusia secara keseluruhan dan khususnya perempuan yang digambarkan sebagai mata rantai manusia yang lemah. Karena itu merendahkan martabat perempuan adalah bagian dari gambaran yang lebih luas dari suatu bentuk untuk merendahkan terhadap nilai kemanusiaan.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Dawair al-Khauf: Qiraah fi Khitab al-Mar'ah*, diterjemahkan oleh Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi dengan judul *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Cet I, Yogyakarta: SAHMA kerjasama PSW IAIN SUKA dan McGill, 2003
- \_\_\_\_\_, *Ma'fhum an-Nash Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Cet I, LKiS, Yogyakarta, 2001
- \_\_\_\_\_, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqiqah* diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema dengan judul *Teks Otoritas Kebenaran*, Cet I, LKiS: Yogyakarta, 2003
- \_\_\_\_\_, *Isykaliyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-Ta'wil* diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Khoirian Nahdliyyin dengan judul *Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan*, Cet I, ICIP: Jakarta, 2004
- \_\_\_\_\_, *Naqd al-Khithab ad-Dini*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Kritik Wacana Agama*, Cet I, LKiS: Yogyakarta, 2003.
- Ichwan, Moc Nur, *Risalah*, No. II, Tahun XXXV, Ramadhan 1418 H/Januari 1998
- Latif, Hilman, *Nasr Hamid Abu Zaid; Kritik Teks Keagamaan*, Cet I, eLSAQ Press: Jogjakarta, 2003

# adnan mahmud 3

---

## ORIGINALITY REPORT

---

17%

SIMILARITY INDEX

17%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

0%

STUDENT PAPERS

---

## PRIMARY SOURCES

---

1

[digilib.uinsby.ac.id](http://digilib.uinsby.ac.id)

Internet Source

5%

---

2

[library.walisongo.ac.id](http://library.walisongo.ac.id)

Internet Source

5%

---

3

[edimtirta.blogspot.com](http://edimtirta.blogspot.com)

Internet Source

4%

---

4

[journal.ibrahimy.ac.id](http://journal.ibrahimy.ac.id)

Internet Source

4%

---

Exclude quotes  On

Exclude bibliography  On

Exclude matches  < 3%



# adnan mahmud 3

---

PAGE 1

---

PAGE 2

---

PAGE 3

---

PAGE 4

---

PAGE 5

---

PAGE 6

---

PAGE 7

---

PAGE 8

---

PAGE 9

---

PAGE 10

---

PAGE 11

---

PAGE 12

---

PAGE 13

---

PAGE 14

---