

ISLĀMIYYĀT 37(2) 2015: 153 - 161
 (<http://dx.doi.org/10.17576/islamiyyat-2015-3702-07>)

Implikasi Pentafsiran Nasr Hamid Abu Zayd terhadap Isu Wanita dalam al-Qur'an

Implications of Nasr Hamid Abu Zayd's Interpretations on Women Issues in the al-Qur'an

NUR ZAINATUL NADRA ZAINOL
 LATIFAH ABDUL MAJID
 MUHD NAJIB ABD KADIR

ABSTRAK

Ulama tafsir telah bersepakat tentang metode untuk mentafsirkan al-Qur'an, namun Nasr Hamid Abu Zayd telah menganjurkan metode tafsir moden dengan mengaplikasikan hermeneutik kerana beliau berpendapat metode tersebut ialah metode terbaik untuk mentafsirkan al-Qur'an. Anggapan Abu Zayd adalah berdasarkan al-Qur'an perlu ditafsirkan kepada konteks sejarah dan budaya semasa. Metode tafsir Abu Zayd telah menimbulkan polemik dalam dunia Islam. Objektif artikel ini adalah untuk mengenal pasti metode tafsir Abu Zayd dan menganalisis implikasi metode tersebut terhadap isu-isu berkaitan dengan wanita. Kajian ini merupakan kajian kualitatif dengan menggunakan metode analisis kandungan yang terdiri daripada karya Abu Zayd untuk mengeluarkan kaedah pentafsirannya. Hasil pentafsiran Abu Zayd dibandingkan dengan pendapat mufassir. Hasil kajian mendapati metode pentafsiran Abu Zayd bersifat relatif serta memberi polemik besar terhadap isu wanita.

Kata kunci: Nasr Hamid Abu Zayd; pemikir moden; tafsir; hermeneutik; isu wanita

ABSTRACT

Despite the agreement of tafseer scholars on the methods for interpreting the Qur'an, Nasr Hamid Abu Zayd proposed a modern method. He believes that the application of Hermeneutics is the best method for interpreting the Qur'an based on the need to interpret the Qur'an in accordance to historical context and contemporary culture. Thus, Abu Zayd's method of tafseer has given birth to polemics in the Islamic world. The objectives of this article are identify the method used by Abu Zayd and to analyze the implications of the method on women's issues. This is a qualitative study employing content analysis method. Works by Abu Zayd are analyzed to extract his method in interpreting. His interpretations are compared to the opinions of tafseer scholars. Results of this study indicate that Abu Zayd's method of interpretation is relative and has given rise to harsh polemics in women related issues.

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd; modern thinker; interpretation; hermeneutics; women issues

PENDAHULUAN

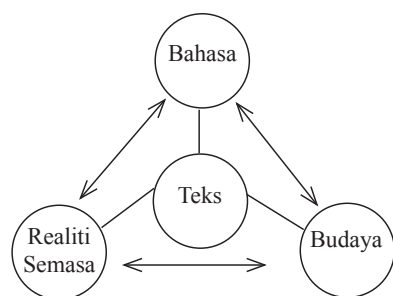
Nasr Hamid Abu Zayd merupakan seorang pemikir moden kelahiran Mesir yang memperkenalkan metode khusus dalam mentafsirkan al-Qur'an. Metode yang diketengahkan Abu Zayd telah diterjemahkan dalam karya-karya beliau, antaranya seperti *Mafhum al-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an, Ishkalyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil, Naqd al-Khitab al-Dini* dan *al-Nas, al-Sultah, al-Haqiqah*. Abu Zayd menerapkan metode kritik sastera yang merupakan sebahagian daripada teori-teori hermeneutik. Beliau mengenali teori-teori tersebut semasa berada di Amerika Syarikat ketika mengikuti *fellowship* di Universiti Pennsylvania di antara 1978-1980 (Abu Zayd & Nelson 2004: 85). Untuk mengaplikasikan hermeneutik, Abu Zayd

menganalisis corak teks al-Qur'an dengan melakukan rombakan definisi al-Qur'an. Memandangkan hermeneutik mengambil kira situasi pengarang teks, Abu Zayd cuba menempatkan Rasulullah SAW sebagai 'pengarang' al-Qur'an.

Dalam buku *Mafhum al-Nas*, Abu Zayd (2000: 9) memulakan takrifan hermeneutik terhadap al-Qur'an sebagai 'teks linguistik', iaitu status al-Qur'an adalah sama dengan status teks linguistik lain dalam masyarakat (Abu Zayd 1994: 206). Berdasarkan pernyataan berikut, Abu Zayd berhujah, apabila Allah SWT telah menurunkan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW dalam bahasa manusia (bahasa Arab), al-Qur'an telah berubah menjadi 'teks linguistik' dan teks tersebut menjadi subjek undang-undang umum atau *al-qawanin al-'ammah*. Undang-undang

umum ini terdiri daripada undang-undang *al-lughah* (bahasa), *al-thaqafah* (budaya) dan *al-waqi'* (realiti) (Abu Zayd 1994: 203). Pendapat al-Qur'an sebagai 'wahyu Allah' yang dipersembahkan menggunakan *nas lughawi* (teks linguistik) merupakan satu daripada petunjuk Abu Zayd menggunakan elemen kemanusiaan dalam mendefinisikan al-Qur'an.

Sebagai teks linguistik, al-Qur'an telah mengambil tempat dalam *'alaqah jadaliyyah* (hubungan timbal balik) di antara al-Qur'an sebagai teks dengan budaya dan suasana *waqi'* (semasa) teks tersebut diturunkan. Pendirian Abu Zayd (1994: 126) dalam *Naqd al-Khitab al-Dini* berkenaan al-Qur'an sebagai 'teks linguistik', merupakan kemuncak untuk menjadikan sejarah kebudayaan Arab sebagai *hadarat al-nas* (teks kebudayaan). Berdasarkan pengamatan Abu Zayd, kebudayaan Arab yang terdapat dalam teks al-Qur'an sebahagiannya mempunyai hubungan langsung dengan realiti kehidupan manusia di sebelah pihak, manakala sebahagian lain pula ialah wacana tidak berkait dengan teks tersebut (Abu Zayd 1994: 126). Oleh itu, pemusatan teks yang dikelilingi dengan 'bahasa', 'budaya' dan 'realiti masyarakat' menjadikan tafsiran sebagai peranan utama dalam usaha untuk mengungkap makna al-Qur'an. Hubungan tindak balas di antara al-Qur'an sebagai teks linguistik dengan kebudayaan Arab serta realiti kehidupan masyarakat digambarkan seperti rajah berikut:



RAJAH 1. Hubungan Tindak Balas di antara Teks dengan Bahasa, Budaya dan Realiti Semasa

Kenyataan Abu Zayd tentang al-Qur'an sebagai 'teks linguistik' dan sebahagian besar isi kandungan teks itu boleh difahami oleh manusia berdasarkan tindak balas di antara budaya dan realiti semasa. Justeru, Abu Zayd (1994: 126) telah menegaskan al-Qur'an dianggap sebagai *nas insani* ('teks manusia'). Pandangan Abu Zayd ini adalah untuk mengenal pasti al-Qur'an sebagai teks agama yang pasti dan tetap berdasarkan bentuk pengucapannya atau perkataan zahirnya atau *min haythu manthuqih*. Ketetapan teks

(al-Qur'an) merupakan sebahagian daripada sifat *al-mutlaq* (mutlak) dan *al-muqaddas* (kudus).

Setelah melakukan rombakan definisi al-Qur'an, Abu Zayd menawarkan hermeneutik sebagai metode untuk mentafsirkan al-Qur'an. Justeru, apakah metode hermeneutik yang diaplikasikan kepada al-Qur'an? Apakah implikasi metode tersebut ke atas syariat Islam? Bagi menjawab persoalan tersebut, artikel ini menelusuri metode yang telah diperkenalkan Abu Zayd berserta analisis implikasi metode tersebut dalam isu wanita.

Kajian ini berbentuk kualitatif yang melibatkan kajian kepustakaan. Metode yang digunakan ialah analisis kandungan yang terdiri daripada buku-buku karya Abu Zayd seperti *Mafhum al-Nas: Dirāsah fi 'Ulum al-Qur'an, Naqd al-Khitab al-Dini, al-Nas wa al-Sultah wa al-Haqiqah: Iradat al-Ma'rifah wa Iradat al-Haymanah* dan *Voice of An Exile: Reflection on Islam* sebagai sumber primer untuk mendapatkan konsep dan metode pentafsiran Abu Zayd. Pengumpulan data berbentuk tekstual data, manakala kaedah penganalisan menggunakan kaedah tematik dan deskriptif.

PENDEKATAN ABU ZAYD DALAM PENTAFSIRAN AL-QUR'AN

HERMENEUTIK SEBAGAI METODE TAFSIR

Abu Zayd menawarkan hermeneutik moden sebagai tindak balas terhadap tradisi pentafsiran teks klasik yang mengabaikan kewujudan pentafsir. Teori pentafsiran Abu Zayd bersifat objektif-sejarah, iaitu proses pentafsiran dan kegiatan pemahaman yang terhasil daripada kedudukan objektif di luar kotak pemikiran. Apabila aras kefahaman pembaca membatasi sudut pandangannya, data-data teks tidak berada sebagai penerima pasif terhadap subjek. Dalam hal ini, aktiviti pembacaan dan pemahaman akan melakukan tindak balas 'perdebatan' kreatif antara subjek dan objek untuk mengungkap suatu pemahaman baru. Dalam bukunya *Naqd al-Khitab al-Dini*, Abu Zayd berhujah pentafsiran Rasulullah SAW terhadap al-Qur'an merupakan interaksi terawal di antara teks dengan akal manusia. Beliau menyatakan (1992: 115):

Teks, sejak awal diturunkan -ketika teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi-, berubah daripada teks Ilahi (nas Ilahi) menjadi teks manusiawi (nas insani), kerana ia berubah dari tanzil menjadi takwil. Pemahaman Nabi Muhammad ke atas teks merupakan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan akal manusia.

Selanjutnya dalam buku *Ishkaliyyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil*, beliau merujuk kepada pakar bahasa Amerika Syarikat Eric D. Hirsch Jr dalam karyanya bertajuk, '*Validity in Interpretation*', berdasarkan kepada teori yang dibawa oleh Hirsch iaitu pengarang mesti berada pada setiap teks (Hirsch 1978: 8). Hirsch berpendapat bahawa pengabaian terhadap pengarang timbul daripada konsep (imajinasi) yang menyatakan bahawa makna karya sastra akan berbeza di antara kalangan pengkritik dan pentafsir berdasarkan masa pentafsiran, Bahkan menurut pengarangnya sendiri makna itu akan berbeza dari satu tempoh ke tempoh yang lain (Hirsch 1978: 8; Abu Zayd 1992: 48).

Menurut Kermani (1996: 180) dalam artikel berjudul, '*From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary Study of the Qur'an*', Abu Zayd menggunakan metode hermeneutik dengan alasan bahawa al-Qur'an perlu ditafsirkan dalam konteks sejarah dan budaya semasa. Abu Zayd mendakwa kesilapan ramai sarjana Muslim adalah untuk melihat al-Qur'an hanya sebagai teks, yang membawa kepada pertembungan di antara pemikiran konservatif dengan pemikiran liberal. Pertembungan kedua-dua konservatif dan liberal untuk menghasilkan hermeneutik berwibawa. Beliau menggunakan teori *dalalah* dan *maghza* dalam proses pentafsiran al-Qur'an untuk mencari *dalalah asliyyah* (Hirschkind 1995: 468; Najjar 2000: 196). Beliau mengusulkan kepentingan untuk mencari *dalalah asliyyah* bagi membolehkan interaksi di antara teks dengan sistem budayanya.

TEORI DALALAH DAN MAGHZA

Terdapat perbezaan di antara *dalalah* dengan *maghza* (Poggemiller 1995: 10). Abu Zayd (1992: 218) menjelaskan dalam buku *Naqd Khitab al-Dini* bahawa pembezaan antara *dalalah* dengan *maghza* terdiri daripada dua perkara, iaitu:

1. *Dalalah* memiliki watak sejarah, iaitu ia tidak mungkin diungkapkan tanpa pemahaman yang mendalam terhadap konteks dalaman linguistik teks dan konteks sosial-budayanya. Sementara *maghza* memiliki watak kekinian, iaitu ia merupakan hasil pembacaan yang berbeza daripada masa terbentuknya teks.
2. *Dalalah* secara relatif memiliki watak yang stabil dan mapan, sementara *maghza* bersifat dinamik seiring dengan konteks pembacaan yang boleh berubah.

Selanjutnya, Abu Zayd telah membezakan tiga peringkat *dalalah*, iaitu:

1. *Dalalah* merupakan saksi sejarah yang tidak dapat ditakwilkan dan dicirikan *maghza*-nya, iaitu ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah perhambaan, hubungan Muslim dan *ahl al-kitab* (non-Muslim), sihir, sifat hasad, jin dan syaitan.
2. *Dalalah* yang dapat ditakwilkan dengan *majaz*, seperti ayat-ayat tentang '*ibadiyah* (ibadah) dan sikap '*ubudiyah* (penghambaan).
3. *Dalalah* yang dapat diperluas dengan pencarian *maghza*, seperti ayat berkaitan pusaka untuk wanita.

Daripada *maghza* ini, teks dapat terus berkembang, sebagaimana kenyataan Abu Zayd (1992: 203) berikut:

Terdapat tiga peringkat *dalalah* dalam teks-teks agama. Peringkat pertama adalah peringkat *dalalah* yang hanya merupakan bukti-bukti sejarah yang tidak dapat diinterpretasikan secara metafora atau lainnya; peringkat kedua adalah peringkat *dalalah* yang dapat diinterpretasikan secara metafora; dan peringkat ketiga adalah peringkat *dalalah* yang dapat diperluas atas dasar *maghza* yang dapat disingkapkan daripada konteks budaya-sosial di mana teks-teks tersebut diaplikasi.

Perbezaan antara *dalalah* dan *maghza* dalam mentafsir teks diumpamakan sebagai dua sisi mata wang. Hal ini berlaku kerana *maghza* tidak terlepas daripada sentuhan *dalalah*, manakala *maghza* mengarah kepada dimensi *dalalah*. Kepentingan mencerminkan tujuan dan sasaran daripada tindakan pembacaan, tujuan tersebut akan dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna sebagaimana berikut:

Hermeneutik Abu Zayd bermula daripada proses pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalalah* dan *maghza*, suatu pemahaman yang dimulakan dengan kenyataan sekarang dalam rangka mencari *maghza* untuk mencari maksud asal (*dalalah a'liyah*) dengan cara menyelusuri aktiviti intelektual pada masa lalu (*past time*) iaitu memasuki ruang-ruang sejarah. Teks muncul pada masa lalu (*past time*), dan kembali ke masa kini (*present time*) untuk mendapatkan makna baru yang lebih *produktif*. Nilai baru yang dimaksudkan adalah untuk masa depan yang hasilnya digunakan untuk membangun kembali *maghza* secara terus menerus.

ANALISIS PENTAFSIRAN ABU ZAYD DALAM ISU WANITA

TEGAHAN AMALAN POLIGAMI

Kesepakatan ulama tentang keharusan poligami dalam Islam adalah berdasarkan firman Allah SWT dalam surah al-Nisa', ayat 3, yang mafhumnya:

Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (pakailah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman.

Keharusan poligami mestilah didasari oleh syarat keadilan seperti yang terdapat pada ayat 129 dalam surah al-Nisa', yang mafhumnya:

Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri kamu sekalipun kamu bersungguh-sungguh (hendak melakukannya); oleh itu janganlah kamu cenderung dengan melampau (berat sebelah kepada isteri yang kamu sayangi) sehingga kamu biarkan isteri yang lain seperti benda yang tergantung (di awan-awan); dan jika kamu memperbaiki (keadaan yang pincang itu) dan memelihara diri (daripada perbuatan yang zalim), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Namun, Abu Zayd menyatakan amalan poligami adalah ditegah mengikut konteks masyarakat kini. Beliau berhujah poligami dalam wacana al-Qur'an mempunyai peringkat makna ketiga; makna dapat diperluaskan atas dasar kepentingan yang terdapat dalam konteks sosial budaya dan teks tersebut diaplikasikan (Abu Zayd 1994: 203). Oleh itu, dalam masalah poligami, Abu Zayd berhujah seperti berikut:

1. Kesedaran terhadap 'teks keagamaan' adalah teks linguistik dan bahasa merupakan produk sosial dan budaya.
2. Meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan terhadap konsep adil. Dengan melakukan ini, Abu Zayd berharap bahawa 'makna tersirat' dapat diungkapkan.
3. Poligami dibolehkan dalam al-Qur'an pada hakikatnya ialah sebuah pembatasan daripada amalan poligami yang tidak terbatas yang telah diamalkan sebelum kedatangan Islam.
4. Poligami ditegah berdasarkan *maghza* (kepentingan) sosial semasa.

Tambah Abu Zayd dan Nelson (2004: 172) dalam buku *Voice an Exile: Reflection on Islam*, amalan poligami bukan merupakan sebahagian daripada wahyu Allah SWT. Beliau menjelaskan menurut konteks sejarah ayat (al-Nisa': 3) hanya membicarakan tentang isu anak yatim yang memerlukan perlindungan dan penjagaan setelah kehilangan ibu bapa mereka dalam peperangan Uhud. Menurut beliau lagi, melihat

kepada analisis teks surah al-Nisa', ayat 3, kebenaran diberikan untuk mengahwini seorang janda atau seorang gadis yatim supaya mereka dapat dilindungi dan diberi penjagaan sewajarnya kerana masyarakat pada waktu itu sering menindas janda dan juga anak-anak yatim dengan menyalahgunakan harta warisan mereka (Abu Zayd & Nelson 2004: 173). Manakala tafsir Abu Zayd dalam surah al-Nisa', ayat 129 menyatakan bahawa keadilan yang menjadi tuntutan dalam poligami adalah seakan-akan sukar untuk dipenuhi, sekali gus menjadikan poligami sebagai satu larangan untuk diamalkan berdasarkan konteks semasa (Abu Zayd & Nelson 2004: 173).

Tambah Abu Zayd (1999: 217), poligami bukanlah suatu hukum tetapi merupakan penyelesaian yang praktikal kepada masalah anak yatim pada zaman akibat peperangan Uhud yang menyebabkan ramai Muslim *shahid*. Keadaan ini menyebabkan ramai anak-anak yatim tidak terbela. Oleh itu, al-Qur'an membenarkan Muslim pada waktu tersebut mengamalkan poligami. Namun, menurut Abu Zayd, jika masyarakat Arab pada waktu tersebut memilih untuk mengahwini anak-anak yatim, masalah keadilan tidak akan tercapai (Abu Zayd & Nelson 2004: 173). Dalam keadaan sosial pada hari ini, Abu Zayd berpendapat poligami merupakan sesuatu yang menghina wanita dan anak-anak. Beliau melihat keadilan adalah isu yang lebih besar yang perlu dititikberatkan dalam masyarakat berdasarkan firman Allah SWT dalam surah al-Nisa', ayat 129. Beliau merumuskan al-Qur'an menolak amalan poligami kerana ia hanya sebagai satu daripada penyelesaian kepada masalah sosial yang berlaku kepada masyarakat Arab (Abu Zayd & Nelson 2004: 174-175).

Dalam mentafsir Surah al-Nisa', ayat 3 dan 129, Abu Zayd menggunakan tafsiran kontekstual. Beliau mengaplikasikan pendekatan hermeneutik, iaitu menggunakan teori *dalalah* dan *maghza* (Abu Zayd 1994: 203). Poligami dalam wacana al-Qur'an mempunyai peringkat makna ketiga; makna dapat diperluaskan atas dasar kepentingan yang terdapat dalam konteks sosial budaya dan teks tersebut diaplikasikan (Abu Zayd 1994: 203).

Pendapat Abu Zayd tentang poligami tidak seiring dengan pendapat *jumhur* dan *mufassir salafi*, al-Tabari dan Ibn Kathir. Dalam hal poligami al-Tabari dalam kitab tafsirnya sangat menekankan aspek keadilan dalam pernikahan, sama ada menikahi anak-anak yatim, wanita merdeka atau pun dalam poligami. Pendapat al-Tabari ini jelas daripada pentafsirannya terhadap surah al-Nisa', ayat 3 berikut:

Jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil jika mengahwini anak-anak yatim, maka kahwinlah dengan wanita-wanita solehah yang telah dihalalkan Allah SWT sehingga empat orang. Namun, jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap kesemua isteri-isteri kamu, maka cukuplah dengan berkahwin seorang sahaja. Dan jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil juga, maka kahwinilah wanita dari kalangan hamba sahaya, kerana yang demikian itu lebih selamat untuk tidak berlaku adil dan berbuat aniaya (al-Tabari t.th.: 231).

Sementara itu, Ibn Kathir sependapat dengan al-Tabari berkaitan dengan poligami iaitu keadilan menjadi tunjang dalam poligami (Ibn Kathir 2000, 3:341). Namun, jika tidak dapat berlaku adil dalam perkongsian berkaitan dengan layanan, pakaian, tempat tinggal, giliran bermalam dan lain-lain, hendaklah memilih untuk bermonogami. Berkaitan dengan jumlah isteri yang boleh dinikahi, menurut Imam Syafie berdasarkan sunnah Rasulullah SAW ialah empat orang. Pendapat ini menjadi sepakatan dalam kalangan ulama kecuali golongan Syiah (Ibn Kathir 2000, 3:341). Justeru, poligami menurut *mufassir* tidak ditegah, malahan ia merupakan suatu syariah yang dianjurkan oleh Islam.

DAKWAAN HIJAB ADAT MASYARAKAT ARAB

Islam telah memuliakan wanita dengan mewajibkan ke atas mereka untuk berhijab dan dalam ayat lain Allah SWT berfirman tentang *jilbab*. Antara manfaat *jilbab* adalah untuk membezakan antara wanita Muslimah dengan wanita-wanita lain dan menjaga kehormatan mereka sehingga tidak diganggu oleh orang yang berniat jahat seperti Allah SWT berfirman dalam surah al-Ahzab, ayat 59, yang mafhumnya:

Wahai Nabi, suruhlah isteri-isterimu dan anak-anak perempuanmu serta perempuan-perempuan yang beriman, supaya melabuhkan pakaiannya bagi menutup seluruh tubuhnya (semasa mereka keluar); cara yang demikian lebih sesuai untuk mereka dikenal (sebagai perempuan yang baik-baik), dengan itu mereka tidak diganggu. Dan (ingatlah) Allah adalah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.

Sementara itu, menutup aurat merupakan syariat yang diperintahkan kepada kaum Muslimah berdasarkan surah al-Nur, ayat 30-31, yang mafhumnya:

Katakanlah (Wahai Muhammad) kepada orang-orang lelaki Yang beriman supaya mereka menyekat pandangan mereka (daripada memandang Yang haram), dan memelihara kehormatan mereka. Yang demikian itu lebih suci bagi mereka; Sesungguhnya Allah amat mendalam pengetahuannya tentang apa Yang mereka kerjakan.

Dan Katakanlah kepada perempuan-perempuan yang beriman supaya menyekat pandangan mereka (daripada memandang yang haram), dan memelihara kehormatan mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka kecuali yang zahir daripadanya; dan hendaklah mereka menutup belahan leher bajunya dengan tudung kepala mereka; dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka melainkan kepada suami mereka, atau bapa mereka atau bapa mertua mereka atau anak-anak mereka, atau anak-anak tiri mereka, atau saudara-saudara mereka, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang lelaki, atau anak bagi saudara-saudara mereka yang perempuan, atau perempuan-perempuan Islam, atau hamba-hamba mereka, atau orang gaji dari orang-orang lelaki yang telah tua dan tidak berkeinginan kepada perempuan, atau kanak-kanak yang belum mengerti lagi tentang aurat perempuan; dan janganlah mereka menghentakkan kaki untuk diketahui orang akan apa yang tersembunyi dari perhiasan mereka; dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, wahai orang yang beriman, supaya kamu berjaya.

Berdasarkan ayat di atas, Abu Zayd menyatakan terdapat dua istilah yang perlu dijelaskan; konsep pertama *'awrah* dan kedua adalah *khimar*. Kedua-dua istilah tersebut telah lama dibincangkan oleh para ulama. Sebahagian ulama menyatakan *'awrah* merupakan seluruh tubuh badan wanita, manakala sebahagian membezakan di antara bahagian anggota badan yang jelas *zina zahirah* yang mengandungi anggota badan, termasuk kepala, kaki dan tangan, manakala bahagian anggota sulit *jujub* mengandungi bahagian di antara payu dara dan ketiak, dan di antara alat kelamin dan punggung (Abu Zayd 2004: 237).

Tambah Abu Zayd (2004: 237) dalam bukunya *Dawa'ir al-Khawf*, aurat ialah sesuatu yang tidak tetap dan tidak stabil. Konsep menutup *'awrah* merupakan sesuatu yang berkait dengan keadaan sosial budaya sesebuah masyarakat. Ini menunjukkan *'awrah* boleh ditakrifkan berdasarkan adat atau budaya khusus dalam masyarakat tertentu dan takrif tersebut hanya untuk spesifik budaya dan adat dan tidak mungkin dapat *digeneralized* kepada budaya yang lain.

Manakala dalam soal *hijab*, Abu Zayd menyatakan *hijab* bukan satu perkara yang memerlukan penelitian berat. Penelitian yang dimaksudkan ialah daripada golongan yang mencadangkan untuk 'memenjarakan' wanita menerusi pakaian; hanya mata yang boleh dibiarkan untuk dilihat, atau daripada golongan yang berpendapat bahawa wanita tidak diwajibkan untuk menerima pakai satu bentuk pakaian tertentu dalam semua keadaan. Justeru, Abu Zayd berhujah isu berhijab telah muncul sebagai satu daripada perkara yang penting dalam dunia Islam adalah disebabkan oleh pelbagai gerakan politik Islam moden, terutama

Revolusi Islam di Iran. Wanita Muslimah Iran diwajibkan untuk menutupi keseluruhan badan; iaitu daripada kepala hingga ke kaki sebagai simbol seorang Muslimah. Perintah sedemikian bagi menyangkal fahaman barat yang telah dibawa oleh Pahlavi (Abu Zayd 2004: 237).

Seperti konsep *'awrah*, Abu Zayd berpendapat, konsep *hijab* adalah jelas berkait dengan *'adah*. Jika sekiranya dalam sesebuah masyarakat menganggap satu bahagian tubuh wanita sebagai *'awrah*, bahagian tubuh tersebut mesti dilindungi dengan *hijab*. Pentafsiran Abu Zayd ayat 30-31, surah al-Nur adalah menutupi mana-mana bahagian badan wanita bergantung kepada adat yang mungkin berbeza-beza daripada satu masyarakat ke satu masyarakat yang lain. Begitu juga kepada pakaian individu yang digunakan untuk menutup badan wanita boleh diubah suai mengikut adat dan budaya latar belakang masyarakat wanita tersebut.

Pendapat Abu Zayd bahawa *'awrah* dan *hijab* adalah berkaitan dengan adat masyarakat adalah tidak boleh diterima kerana tiada dalam sejarah Islam, ulama menyatakan *hijab* merupakan adat. Pentafsiran Abu Zayd menyalahi pentafsiran para ulama. Jika diteliti ayat *hijab* (surah al-Nur, ayat 30-31) ialah ayat yang diturunkan lebih awal daripada ayat *khimar* (surah al-Ahzab, ayat 59). *Asbab al-nuzul* ayat al-Ahzab ini adalah berkaitan dengan wanita Madinah keluar pada waktu malam untuk membuang hajat di luar rumah mereka. Pada waktu tersebut, terdapat sebilangan orang jahat mengganggu para hamba dan wanita merdeka. Wanita Muslimah turut keluar daripada rumah mereka memakai pakaian yang tidak membezakan mereka dengan hamba sahaya, lalu mereka turut menerima gangguan daripada orang jahat yang menyangka mereka ialah hamba sahaya. Rasulullah SAW telah memerintahkan isteri-isteri dan anak-anak Baginda serta wanita Muslimah membezakan penampilan mereka dengan pakaian hamba sahaya dengan melabuhkan *jilbab-jilbab* mereka. Jika penampilan wanita Muslimah sedemikian, orang jahat dapat membezakan mereka daripada hamba sahaya (al-Shanqiti t.th: 395).

Hujah Abu Zayd aurat berkait dengan adat budaya masyarakat juga ditolak, kerana perintah menutup aurat adalah jelas terdapat pada potongan ayat 31, surah al-Nur berikut, yang mafhumnya: “dan janganlah mereka memperlihatkan perhiasan tubuh mereka kecuali yang zahir daripadanya”.

Para ulama mentafsirkan kalimah *al-zinah* yang terdapat dalam ayat 31, surah al-Nur adalah yang diharamkan untuk dinampakkan kecuali kepada *mahram* adalah aurat. Menurut al-Shawkani dalam

Fath al-Qadir, antara ulama yang berpendapat sedemikian ialah 'Ata' dan al-'Awza'i. Kedua-dua mereka sependapat menyatakan perhiasan wanita adalah wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat ini diambil oleh al-Qurtubi yang menyatakan *al-zinah* dibahagikan kepada dua bahagian; *khalqiyyah* dan *muktasabah*. *Khalqiyyah* bermaksud wajah wanita, manakala *muktasabah* bermaksud apa yang dipakai oleh wanita untuk mencantikkan diri seperti pakaian.

Sementara itu, perintah menutup aurat dan *hijab* juga terdapat dalam hadith-hadith Rasulullah SAW yang menggesa untuk menutup aurat ketika sudah mencapai umur baligh dan menutup aurat ketika bersolat seperti berikut (Abu Dawud t.th., Bab tafsir al-Qur'an, no. hadith 46:6), yang mafhumnya:

Sesungguhnya Asma' binti Abi Bakr pergi kepada Nabi Muhammad SAW dengan berpakaian nipis, lalu Nabi berpaling daripadanya dan bersabda Nabi: “Wahai Asma' sesungguhnya apabila seseorang gadis telah sampai waktu haid tidak elok baginya untuk memperlihatkan apa-apa daripada tubuh kamu kecuali ini dan Baginda memberi isyarat kepada muka dan kedua belah pergelangan tangannya”.

Sabda Rasulullah SAW bahawa Allah tidak akan menerima solat orang yang telah haid (telah sampai umur haid) kecuali dengan berkhimar (bertudung).

Berdasarkan hadith-hadith di atas, ulama telah bersepakat terhadap kewajipan menutup aurat dan berhijab, tidak seorang pun antara mereka menolak perkara tersebut. Kewajipan menutup aurat dan berhijab telah menjadi perkara yang maklum dalam agama yang termasuk dalam konsep berikut, *al-ma'lum min al-din bi al-darurah*.

Dakwaan Abu Zayd bahawa *hijab* merupakan sebahagian daripada adat menunjukkan beliau menyalahi pendapat *jumhur* ulama tentang kewajipan menutup aurat kerana terdapat dalil yang *sarih* tentang aurat dan *hijab* daripada al-Qur'an dan al-Sunnah. Perintah menutup aurat dan berhijab adalah untuk semua wanita Muslimah sepanjang zaman dan bukan hanya untuk masyarakat tertentu mengikut adat dan budaya (Adian & al-Baghdadi 2007: 24). Ulama tidak berselisih pendapat tentang syariat *hijab* dan memakai *jilbab*, tetapi mereka hanya berselisih pendapat mengenai sifat *al-idna'* (melabuhkan) *jilbab*.

TEGAHAN PEMBAHAGIAN FARA'ID

Pembahagian harta berdasarkan undang-undang fara'id telah ditetapkan oleh Islam berdasarkan surah al-Nisa', ayat 11, yang mafhumnya:

Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, Iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan. Tetapi jika anak-anak perempuan itu lebih dari dua, bahagian mereka ialah dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh si mati. Dan jika anak perempuan itu seorang sahaja, bahagiannya ialah satu perdua (separuh) harta itu. Dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: satu perenam dari harta yang ditinggalkan oleh si mati, jika si mati itu mempunyai anak. tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibu bapanya, bahagian ibunya ialah satu pertiga. Kalau pula si mati itu mempunyai beberapa orang saudara (adik-beradik), bahagian ibunya ialah satu perenam. (Pembahagian itu) ialah sesudah diselesaikan wasiat yang telah diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya. Ibu-bapa kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antaranya yang lebih dekat serta banyak manfaatnya kepada kamu (pembahagian harta pusaka dan penentuan bahagian masing-masing seperti yang diterangkan itu ialah) ketetapan dari Allah; Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.

Berdasarkan ayat yang di atas, Abu Zayd berkata fara'id merupakan amalan yang telah menindas wanita kerana pembahagian di antara lelaki dengan wanita adalah tidak seimbang. Beliau berhujah surah al-Nisa', ayat 11 adalah untuk mengubah sikap masyarakat Arab sebelum kedatangan Islam yang tidak memberi harta warisan kepada anak perempuan mereka. Namun pemahaman yang mendalam terhadap ayat ini menunjukkan hak pewarisan bukan sahaja diberikan kepada wanita, malah membatasi hak lelaki. Abu Zayd menyimpulkan wanita seharusnya mempunyai jumlah yang sama dalam pewarisan seperti lelaki (Abu Zayd 2004: 268). Kesimpulan yang dilakukan Abu Zayd berdasarkan corak pentafsiran semiotik yang dilakukan ke atas potongan ayat tersebut.

Pentafsiran Abu Zayd terhadap struktur potongan ayat ini menumpukan kepada jumlah yang diterima oleh lelaki, bukan jumlah yang diwarisi oleh pihak perempuan. Andaian Abu Zayd, struktur tersebut sepatutnya berbunyi begini "seorang perempuan akan mewarisi separuh daripada apa yang diwarisi oleh lelaki", supaya memberi pembacaan semantik yang berbeza. Jika ayat al-Qur'an bermula dengan "seorang perempuan akan mewarisi", kita akan mengetahui al-Qur'an memberi tumpuan kepada jumlah yang akan diterima oleh perempuan. Akan tetapi, ayat tersebut bermula dengan *khitab* kepada lelaki. Oleh itu, Abu Zayd membuat kesimpulan tumpuan al-Qur'an adalah hanya kepada jumlah yang akan diwarisi oleh lelaki (Abu Zayd 2004: 269).

Tambah Abu Zayd lagi, berdasarkan ayat ini juga, pembatasan jumlah yang diterima oleh lelaki telah dilakukan oleh al-Qur'an. Oleh itu, lelaki tidak boleh melampaui apa yang telah ditetapkan al-Qur'an ke atas mereka. Dari sudut tatabahasa, Abu Zayd berkata al-Qur'an membatasi jumlah yang boleh diwarisi lelaki tetapi al-Qur'an tidak memberi jumlah yang mutlak sama ada kepada lelaki atau perempuan. Struktur al-Qur'an ini membuka jalan kepada masyarakat untuk melaksanakan undang-undang pewarisan yang mencerminkan kesamarataan antara jantina (Abu Zayd 2004: 270). Tafsiran Abu Zayd terhadap ayat ini adalah berdasarkan semiotik semata, namun ketetapan fara'id terhadap lelaki dan perempuan telah disepakati para ulama.

HASIL KAJIAN

Setiap metode yang diterapkan ke atas sesuatu bidang ilmu, pasti mempunyai kesan sama ada kesan positif atau kesan negatif. Aplikasi metode hermeneutik ke atas ayat-ayat al-Qur'an telah menjadikan hukum-hukum *fiqh* berbeza kerana metode ini mementingkan keberadaan teks, pentakwil dan konteks semasa. Antara kesan yang dapat disimpulkan daripada aplikasi hermeneutik Abu Zayd ke atas al-Qur'an ialah seperti berikut:

TAFSIR RELATIF

Tafsiran yang tidak tetap yang boleh berubah mengikut keadaan/konteks semasa seperti tafsiran larangan poligami adalah disebabkan keadaan semasa yang boleh menimbulkan ketidakadilan kepada isteri dan anak-anak. Tafsiran Abu Zayd termasuk dalam *tafsir bi al-ra'y* yang ditolak kerana pentafsiran al-Qur'an yang dibuat berdasarkan akal, hawa nafsu, tanpa dalil dan dikira menyeleweng daripada maksudnya yang sebenar. Manakala metode tafsir al-Qur'an yang diperkenalkan oleh Abu Zayd termasuk dalam kategori penyelewengan tafsir al-Qur'an (al-Khalidi 2010: 414; Mazlan & Achmad Yaman 2010).

ROMBAKAN MAKSUD AL-QUR'AN

Abu Zayd melakukan kajian terhadap *dalalah* teks dengan melakukan analisis terhadap corak teks itu sendiri. Sebelum melakukan kajian teks, Abu Zayd terlebih dahulu merombak definisi teks, iaitu teks al-Qur'an mempunyai sifat seperti teks-teks lain yang tunduk kepada *al-qawanin al-'ammah* (undang-undang umum) yang terdiri daripada undang-undang *al-lughah* (bahasa), *al-thaqafah* (budaya) dan *al-*

waqi' (realiti) (Abu Zayd 1994: 203). Oleh itu, Abu Zayd telah menempatkan Rasulullah SAW sebagai 'pengarang' kepada al-Qur'an kerana sifat semula jadi teks berkehendak kepada pengarang.

PENOLAKAN HADITH SEBAGAI SUMBER DALIL

Penelitian kepada tafsiran Abu Zayd telah menemui satu penolakan hadith sebagai rujukan. Abu Zayd berdalil kepada teks al-Qur'an semata-mata tanpa melihat kepada sumber daripada hadith Rasulullah seperti dalam masalah aurat dan hijab.

KESIMPULAN

Berdasarkan analisis yang dilakukan, Abu Zayd telah menggunakan teori-teori hermeneutik kritik sastera dan semiotik ke atas al-Qur'an. Terapan metode tersebut telah merendahkan kedudukan al-Qur'an dengan menyamakannya seperti karya-karya sastera. Mentafsirkan semula ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kepada konteks semasa telah menjadikan isu *fiqh* telah berubah serta menjadi kontroversi dan menyalahi pendapat para *jumhur* ulama. Menurut al-Khalidi, buku *Mafhum al-Nas* termasuk dalam *tafsir bi al-ra'y* yang ditolak kerana pentafsiran al-Qur'an yang dibuat berdasarkan akal, hawa nafsu, tanpa dalil dan dikira menyeleweng daripada maksudnya yang sebenar (al-Khalidi 2010: 414). Namun, idea Abu Zayd disanjung oleh masyarakat Barat dengan diberikan penghormatan memegang *Cleveringa Chair* di Universiti Leiden dan pemikiran beliau telah diterima baik oleh mereka dan golongan yang sealiran dengan beliau. Kajian ke atas pemikiran Abu Zayd merupakan satu kajian yang penting untuk mengetahui aliran pemikirannya. Manakala kajian terhadap aplikasi metode tafsir moden ke atas al-Qur'an perlu dilakukan bagi mengelak timbulnya tafsiran baru bersifat relatif yang mementingkan konteks semasa sahaja sehingga memberi implikasi kepada masyarakat umum.

RUJUKAN

- Abu Dawud, Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani. t.th. *Sunan Abi Dawud*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1983. *Falsafat al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyi al-Din ibn al-'Arabi*. Ed. ke-4. Beirut and Casablanca: t.pt.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1991. *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Bayrut: t.pt.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1995. *al-Mar'ah fi Khitab al-Azmah*. al-Qahirah: t.pt.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1998. *al-Tafkir fi Zaman al-Takfir*. Edisi ke-3. Misr: t.pt.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1998. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Ed. 4. al-Qahirah: t.pt.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1999. *Ishkaliyyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil*. Edisi ke-5. Bayrut & Casablanca: t.pt.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2000. *al-Khitab wa al-Ta'wil*. Bayrut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2000. *The Quran: God and Man in Communication*. Inaugural Lecture. Leiden.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2004. *Dawa'ir al-Khawf: Dirasah fi Khitab al-Mar'ah*. al-Qahirah: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi.
- Abu Zayd, Nasr Hamid & Nelson, E.R. 2004. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. New York: Praeger Publishers.
- Adian Husaini & al-Baghdadi, 'Abd al-Rahman. 2007. *Hermeneutika & Tafsir al-Quran*. Jakarta: Gema Insani.
- Ahmad Hasan Ridwan. 2009. Jejak Hermeneutika dalam Islamic studies. *Ahasanridwan's Weblog*. <http://ahasanridwan.wordpress.com/2008/02/23/jejak-hermeneutika-dalam-islamic-studies/2009>.
- Hirsch, E. D. Jr. 1978. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Hirschkind, C. 1998. Heresy or hermeneutics: The case of Nasr Hamid Abu Zayd. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12: 4.
- Ibn Kathir, Isma'il ibn Muhammad. 2000. *Tafsir al-Quran al-'Azim*. al-Qahirah: al-Faruq al-Hadithah li al-Tiba'ah wa al-Nashr.
- 'Imarah, Muhamamad. 1996. *al-Tafsir al-Marxi li 'l-Islam*. al-Qahirah: Dar al-Shuruq.
- Kermani, N. 1996. *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Quran*. Terj. Frankfurt: Peter Lang.
- al-Khalidi, Salah 'Abd Fattah. 2010. *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufassirin*. Dimashq: Dar al-Qalam.
- Mazlan Ibrahim & Achmad Yaman. 2010. *Penyelewengan Tafsir al-Qur'an: Kritikan terhadap Buku 'Fiqh Lintasan Agama'*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Najjar, Fauzi. 2000. Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Nasr Hamid Abu Zayd. *British Journal of Middle Eastern Studies* 27(2): 177-200.
- Poggemiller, Dwight. 1995. Hermeneutics and epistemology: Hirsch's author centered meaning, radical historicism and Gadamer's truth and method. *Premise Journal* II(8): 10.
- al-Shanqiti, Shaykh Muhammad al-Amin. t.th. *Adwa' al-Bayan*. Jilid 7. t.pt: t.pt.

al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. t.th. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayat al-Qur'an*. t.tp: t.pt.

Weaver, M. A. 1998. Revolution by stealth. *The New Yorker*, 8 Jun.

Nur Zainatul Nadra Zainol
Jabatan Pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
43600 UKM Bangi
Selangor Darul Ehsan
MALAYSIA

Latifah Abdul Majid
Jabatan Pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
43600 UKM Bangi
Selangor Darul Ehsan
MALAYSIA
umilm@ukm.edu.my

Muhd Najib Abd Kadir
Jabatan Pengajian al-Qur'an dan al-Sunnah
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
43600 UKM Bangi
Selangor Darul Ehsan
MALAYSIA
abunaseh@ukm.edu.my