

RASIONALITAS PENAFSIRAN GENDER
DALAM *TAFSÎR AL-MANÂR*
(Kajian Tafsir Tematik)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
WAWAN IWANDRI
NIM :192510013

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2023 M. / 1444 H.

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini menunjukkan bahwa ternyata hukum sangat erat kaitannya dengan kondisi social yang menjadi sasaran teks. Sebuah hukum bisa saja berlaku untuk masyarakat di tempat dan waktu tertentu, namun sangat mungkin berubah untuk masyarakat di masa dan tempat yang berbeda. Hal tersebut selaras dengan tujuan utama hadirnya syariat adalah menghadirkan kemaslahatan bagi umat manusia. Memaksakan dalam mengaplikasikan penafsiran untuk masyarakat di masa dan waktu tertentu hanya akan melahirkan masalah social yang kemudian berkembang menjadi boomerang bagi teks ayat itu sendiri. Yang pada akhirnya dapat mencederai kehadiran al-Quran yang *shâlih li kulli makân wa zamân*.

Isu gender menjadi tema yang terus mengalami perkembangan dari masa ke masa. Diskusi tentangnya akan terus digaungkan dalam menghadirkan keadilan dan menepis kemudharatan. Perkembangan zaman dari masa ke masa diiringi dengan perkembangan peran perempuan dan laki-laki dalam ruang domestic dan publik, yang menjadikan sebuah penafsiran mengenai gender akan mengalami penyesuaian.

Penafsiran Muhammad ‘Abduh mengenai isu awal penciptaan perempuan telah mengikis aspek superior laki-laki atas perempuan. Kepemimpinan menjadi terbuka bagi yang memiliki kemampuan dan kemapuan dalam memimpin kendati laki-laki seharusnya memiliki peluang lebih siap menjadi pemimpin dengan berbagai aspek kelebihan yang Allah berikan. Begitupun terkait pernikahan monogami saat ini menjadi solusi dengan memperhatikan dampak dari poligami yang menjadi sumber kemadaratan dan sumber penyakit sosial bagi kalangan para istri dan anak-anaknya. Permasalahan keluarga dapat melebar menjadi beban social dan menjadi sumber penyebab timbulnya kriminalitas dan krisis moral, seperti perzinahan, pencurian, khianat, dusta, bahkan pembunuhan sesama anggota keluarga.

Penafsiran Muhammad ‘Abduh yang sangat rasional bertujuan untuk membuktikan bahwa al-Quran adalah *shâlih li kulli makân wa zamân*. Pilihan rasional ‘Abduh menghilangkan jarak antara al-Quran dan kehidupan social dan menjadikan al-Quran layak untuk dijadikan panduan karena adanya penafsiran sebagai jembatan. Sebuah prestasi yang dicapai *Tafsîr Al-Manâr* karena penafsirannya memasyarakat dan menyatu dengan kehidupan.

Jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (*library research*). Metode yang digunakan adalah metode deskriptif analitik. Menganalisa rasionalitas penafsiran sebagai kebutuhan untuk menyelesaikan problematika di masa modern dengan menggunakan teori pilihan rasional dan teori kebutuhan prestasi. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif.

الملخص

تظهر خاتمة هذه الأطروحة أن القانون وثيق الصلة بالظروف الاجتماعية التي هي هدف النص. قد ينطبق القانون على الأشخاص في مكان وزمان معينين ، ولكن من الممكن جداً تغييره للأشخاص في أوقات وأماكن مختلفة. هذا يتماشى مع الغرض الرئيسي من وجود الشريعة هو تحقيق المنفعة للبشرية. إن إجبارها على تطبيق التفسير على المجتمع في وقت ووقت معينين لن يؤدي إلا إلى مشاكل اجتماعية تتطور بعد ذلك إلى ارتدادات لنص الآية نفسها. الأمر الذي قد يضر في النهاية بوجود القرآن الصحيح في كل مكان وزمان.

قضايا النوع الاجتماعي هي موضوع لا يزال يعاني من التطور من وقت لآخر. وسيستمر صدى المناقشات حول هذا الموضوع في تقديم العدالة وإزالة الضرر. إن تطور الأوقات من وقت لآخر مصحوب بتطور أدوار النساء والرجال في الأماكن المنزلية والعمامة ، مما يجعل تفسير النوع سيخضع لتعديلات.

أدى تفسير محمد عبده لمسألة خلق المرأة الأولية إلى تآكل تفوق الرجل على المرأة. القيادة مفتوحة لأولئك الذين لديهم القدرة والاستقرار للقيادة ، على الرغم من أن الرجال يجب أن تتاح لهم الفرصة ليكونوا أكثر استعداداً ليصبحوا قادة لديهم جوانب مختلفة من المزايا التي منحهم الله إياها. وبالمثل ، فيما يتعلق بالزواج الأحادي ، فهو حل حاليًا من خلال مراعاة تأثير تعدد الزوجات الذي يعد مصدرًا للفقر ومصدرًا للأمراض الاجتماعية للزوجات والأطفال. يمكن أن تنتج مشاكل الأسرة إلى عبء اجتماعي وتصبح مصدرًا لأسباب الجريمة والأزمات الأخلاقية ، مثل الزنا والسرقعة والخيانة والكذب وحتى قتل أفراد الأسرة.

يهدف تفسير محمد عبده العقلاني للغاية إلى إثبات أن القرآن صالح وصالح. لقد أزال اختيار عبده العقلاني المسافة بين القرآن والحياة الاجتماعية وجعل القرآن جديرًا باستخدامه كمرشد بسبب تفسيره كجسر. إنجاز حقه تفسير المنار لأن تفسيره شائع في المجتمع ومتكامل مع الحياة.

هذا النوع من البحث هو بحث في المكتبات. الطريقة المستخدمة هي طريقة وصفية تحليلية. تحليل عقلانية التفسير كضرورة لحل المشكلات في العصر الحديث باستخدام نظرية الاختيار العقلاني ونظرية احتياجات الإنجاز. في حين أن النهج المستخدم هو نهج نوعي.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis shows that law is very related to the social conditions that are the target of the text. A law may apply to people in a certain place and time, but it is very possible to change for people in different times and places. This is in line with the main purpose of Shari'a, which is to bring benefit to mankind. To force interpretation to society at a certain time, will only give social problems thus become boomerangs for the verse itself. In the end can harm the presence of the Al-Qur'an which is should be suitable for every place and time.

Gender issues are a theme that continues to experience development from time to time. Continuous discussions about it should be echoed in presenting justice and eliminating harm. The development of the times from time to time is accompanied by the development of the roles of women and men in the domestic and public space, which makes an interpretation of gender will undergo adjustments.

Muhammad Abduh's interpretation regarding first creation of women has eroded the superior aspect of men over women. Leadership is open to those who have the ability and stability, even though men should have the opportunity to be more prepared to become leaders with various aspects of the advantages that God has given them. Likewise, regarding monogamous marriages is current solution for polygamy's bad side, which is a source of poverty and a source of social disease for wives and children. Problems within family can widen into a social burden and become a source of causes for crime and moral crises, such as adultery, theft, betrayal, lying, and even the murder of fellow family members.

Muhammad Abduh's very rational interpretation aims to prove that the Al-Qur'an is fit throughout the ages and places. Abduh's rational choice removes gap between Al-Qur'an and social reality, thus makes Al-Qur'an worthy as a life guidance because of its interpretation as a bridge. An achievement achieved by Tafsir Al-Manar because his interpretation is popular in the community and integrated with life.

This type of research is library research. The method used is an analytic descriptive method. Analyze the rationality of interpretation as a need to solve problems in modern times by using rational choice theory and achievement needs theory. While the approach used is a qualitative approach.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Wawan Iwandri
Nomor Induk Mahasiswa : 192510013
Program Studi : Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Rasionalitas Penafsiran Gender dalam Tafsir Al Manar (Kajian Tafsir Tematik)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institute PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku

Jakarta, 14 Maret 2023

Yang membuat pernyataan,



Wawan Iwandri

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

RASIONALITAS PENAFSIRAN GENDER DALAM *TAFSÍR AL-MANÁR*
(Kajian Tafsir Tematik)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister di bidang Tafsir (M. Ag)

disusun oleh:
Wawan Iwandri
NIM: 192510013

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, **15** Maret 2023

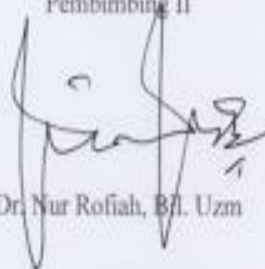
Menyetujui,

Pembimbing I

Pembimbing II

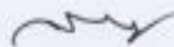


Dr. Abd. Muid N, M.A



Dr. Nur Rofiah, Bf. Uzm

Mengetahui,
Kepala Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N, M.A

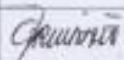
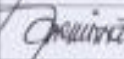
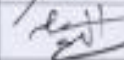
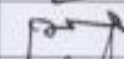
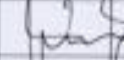
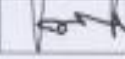
LEMBAR PENGESAHAN TESIS

RASIONALITAS PENAFSIRAN GENDER DALAM *TAFSÍR AL-MANÁR* (Kajian Tafsir Tematik)

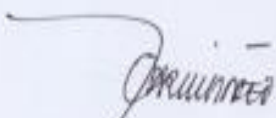
Disusun oleh:

Nama : Wawan Iwandri
Nomor Induk Mahasiswa : 192510013
Program Studi : Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Ilmu Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqosyah pada tanggal:
15 Maret 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.	Penguji I	
3	Dr. Saifuddin Zuhri, M. Ag	Penguji II	
4	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Nur Rofi'ah, Bil Uzm	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 15 Maret 2023
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam tesis ini adalah transliterasi yang berasal dari Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Tahun 2017, yaitu:

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّّ ditulis *rabba*.
2. Vokal Panjang (mad): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya القارعة ditulis *al-Qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال), apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h* misalnya: البقرة, ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t* misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء *sûrat al-nisa'*.
5. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut penulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang menjadikan Al-Qur'an sebagai jalan hidup bagi kita, penerang akal kita, petunjuk hati kita, dan standar bagi ide-ide dan pemikiran-pemikiran kita. Segala puji bagi-Nya yang menjaga agama Islam dari berbagai macam penyimpangan dan penyelewengan serta mencegah masuknya kebatilan-kebatilan di dalamnya. Shalawat dan salamsemoga senantiasa terlimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW. dan juga kepada keluarga beliau, para sahabat, dan orang-orang yang berjalan dijalannya dengan baik sampai hari kiamat nanti.

Selanjutnya, penulis menyadari sepenuhnya bahwa terselesaikannya Tesis ini tidak lepas dari bantuan dan jasa dari berbagai pihak. Oleh karenanya, penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA., selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Dr. Abd. Muid N., M.A., selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sekaligus sebagai Pembimbing I. Arah-anarahan yang sangat bermanfaat dan tak akan terlupakan.
4. Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm., selaku Pembimbing II yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis dalam menyusun tesis ini. .

6. Kepala Perpustakaan Institut PTIQ Jakarta beserta staf-stafnya yang telah memberikan kemudahan terkait referensi-referensi yang dibutuhkan dalam penyelesaian tesis ini.
7. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan tesis ini.
8. Kepada teman-teman sekelas (Kelas Terbaik) angkatan 2019 yang selalu menghadirkan suasana hangat dan kekeluargaan baik di kampus maupun di luar kampus. Terutama untuk ust Subki Al-Bughuri, Kang Sahrul Gunawan dan Uda David Chalik, public figure sekaligus teman diskusi di kelas.
9. Kepada Ayahanda Warsan Suryama dan Ibunda Karsih tercinta yang tidak pernah lelah untuk mendidik dan mendukung saya serta senantiasa mendoakan saya. Semoga Allah memberikan keberkahan pada usianya. Kepada Ayah Darman dan Ibu Mertua Rumanah yang tak letih mendoakan saya.
10. Kepada istri tercinta Ai Titin Nurbaeti yang selalu mendampingi saya dengan penuh kesabaran dan ketabahan. Tak lupa pula untuk kedua putriku, Mufidah Silmi Rafifah dan Alifah Hasna Adzkiya yang menjadi motivasi agar tesis ini cepat selesai.

Hanya doa yang bisa penulis persembahkan kepada semuanya, semoga Allah SWT. memberikan pahala yang berlipat ganda kepada semuanya. Terakhir, penulis berharap semoga tesis ini bermanfaat bagi penulis pribadi dan bagi masyarakat pada umumnya.

Jakarta, ... Maret 2023

Wawan Iwandri

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS.....	Error! Bookmark not defined.
LEMBAR PERSETUJUAN TESIS.....	Error! Bookmark not defined.
LEMBAR PENGESAHAN TESIS.....	Error! Bookmark not defined.
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xv
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	31
C. Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah.....	31
D. Tujuan Penelitian.....	32
E. Manfaat Penelitian	32
F. Kerangka Teori	32
G. Kajian Pustaka	33
H. Metode Penelitian	38
I. Sistematika Penulisan	40
BAB II RASIONALITAS DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN	43
A. Pengertian Rasionalitas.....	43
B. Teori Rasionalitas	47
1. Teori Pilihan Rasional	47
2. Teori Kebutuhan Prestasi.....	49
3. Teori <i>Bounded Rationality</i>	51

C.	Geneologi Rasionalitas Penafsiran	52
1.	Masa Rasulullah	52
2.	Masa Sahabat.....	55
3.	Masa Tabi'in.....	59
D.	Pengaruh Kondisi Sosial dalam Penafsiran Al-Qur'an	64
E.	Antara Rasionalitas Penafsiran dan <i>Tafsir bi al-Ra'yi</i>	68
BAB III	<i>TAFSÎR AL-MANÂR</i>	73
A.	Biografi Penulis <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	73
1.	Muhammad 'Abduh.....	73
2.	Muhammad Rasyîd Ridhâ	77
B.	<i>Tafsîr Al-Manâr</i>	81
1.	Sejarah Penulisan <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	81
2.	Metode Tafsir dalam <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	86
3.	Karakteristik <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	88
4.	Pendapat Ulama tentang <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	95
BAB IV	RASIONALITAS PENAFSIRAN GENDER	
	DALAM <i>TAFSÎR AL-MANÂR</i>	101
A.	Asal Kejadian Wanita.....	103
1.	Pandangan Ulama secara Umum.....	103
2.	Asal Penciptaan Perempuan dalam <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	115
3.	Analisis Rasionalitas Penafsiran dalam <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	118
B.	Kepemimpinan Perempuan.....	120
1.	Definisi Kepemimpinan.....	120
2.	Kepemimpinan Perempuan dalam Sejarah Islam	122
3.	Kontroversi Kepemimpinan Perempuan dalam Islam...	127
4.	Analisis Rasionalitas Penafsiran dalam <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	133
C.	Poligami.....	146
1.	Sejarah Poligami.....	146
2.	Pandangan Ulama tentang Poligami.....	150
3.	Poligami dalam <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	181
4.	Analisis Rasionalitas Penafsiran dalam <i>Tafsîr Al-Manâr</i>	187
BAB V	PENUTUP	191
A.	Kesimpulan.....	191
B.	Saran	192
	DAFTAR PUSTAKA	193
	LAMPIRAN	
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Gender adalah isu yang sangat menarik untuk dipebincangkan di kalangan masyarakat di setiap masa. Hal ini terjadi karena perempuan selalu diposisikan sebagai nomor dua dan dipandang sebelah mata. Posisi laki-laki dipandang istimewa dan memiliki banyak kelebihan dibanding perempuan. keadaan ini berlangsung berabad-abad dalam cengkraman budaya patriaki yang menyatakan bahwa peran laki-laki dianggap lebih dominan daripada peran perempuan, maka perempuan menjadi nomor dua dibawah laki-laki. posisi perempuan menjadi tidak penting di ranah public. Perempuan bahkan tidak diberi ruang untuk mengekspresikan kiprahnya di ranah publik dengan anggapan laki-laki lebih idela dan bisa melakukan banyak hal disbanding perempuan yang menyandang berbagai kekurangan. Perempuan merupakan mahluk inferior yang dianggap lemah. Maka akibat yang muncul adalah perempuan menjadi sasaran kekerasan kaum laki-laki. Hal tersebut juga didukung dengan adanya otoritas teks keagamaan yang dianggap bias gender yang mendukung laki-laki untuk melakukan ketidakadilan terhadap perempuan.

Kontroversialnya isu gender disebabkan ada kesalahan dalam memahami dua istilah yang dianggap sama, namun sebetulnya keduanya memiliki makna, fungsi dan ketentuan yang berbeda. Istilah tersebut adalah seks dan gender. Sebagian orang menyamakan kedua istilah ini, sehingga ketika disebut seks, maka yang dimaksud adalah gender

ataupun sebaliknya. Keduanya memang memiliki kesamaan makna, yaitu jenis kelamin. Namun keduanya memiliki perbedaan yang signifikan dari sisi konsep. Dari sinilah perbedaan keduanya dapat ditemukan secara jelas. Sek merupakan sesuatu yang bersifat kodrati yang dibawa sejak lahir dan bersifat alami. Dalam Bahasa lain manusia tinggal menerimanya saja, karena seks adalah pemberian dari Tuhan yang setiap orang tidak dapat memilih dan menolak. Terlahir sebagai laki-laki adalah perempuan adalah sesuatu yang tidak dapat dipilih. Andai setiap yang lahir dapat memilih, mungkin semuanya memiliki untuk terlahir sebagai laki-laki yang memiliki kekuatan secara fisik sebagai tuntutan dari budaya patriaki.

Sedangkan gender adalah peran laki-laki atau perempuan yang ditentukan oleh kondisi sosial budaya masyarakat. Dalam pengertian ini, gender adalah sesuatu yang fleksibel mengikuti situasi dan kondisi. Tidak ada yang tetap bagi laki-laki ataupun perempuan dalam pandangan gender. Semuanya berjalan sesuai konstruksi sosial yang ada. Maka keadilan sosial harus berlaku bagi seluruhnya.

Dalam Bahasa lain, seks adalah sesuatu yang *muyassar*. Artinya sesuatu yang mengalir atas kehendak Tuhan. Manusia tidak diberi ruang untuk memilih dan menjadi pahala ketika menerima dan memaksimalkan perannya. Hal semacam ini tidak hanya dalam bahasan laki-laki dan perempuan, seseorang tidak dapat memilih dari keluarga siapa ia dilahirkan dan di bumi mana ia dilahirkan. Sedangkan gender adalah sesuatu yang *mukhayyar*. Sesuatu yang kita diberi ruang untuk memilih. Peran akal sehat sangat besar akan hal ini. Sebagai contoh, seseorang yang terbangun di pagi hari, memiliki pilihan untuk bangun atau melanjutkan tidurnya. Atau ketika adzan berkumandang, seseorang diberi pilihan secara merdeka untuk melaksanakan shalat atau mengakhirkannya bahkan meninggalkannya. Gender merupakan sesuatu yang dengan pilihannya Allah memberi balasan pahala ataukah dosa. Berbeda dengan seks, ketika ia menerimanya dan memaksimalkan perannya, maka ia tidak akan dimintai pertanggungjawaban akan hal tersebut.

Keadilan gender atau kesetaraan gender seringkali disalahpahami oleh sebagian pihak. Banyak yang mengira upaya para aktivis gender memperjuangkan kesetaraan gender adalah upaya perempuan untuk menyaingi laki-laki. Padahal hal tersebut adalah upaya para perempuan untuk mendapatkan perlakuan adil. Karena perlakuan adil terhadap perempuan tidak mereka dapatkan dalam ruang lingkup rumah tangga bahkan di ranah sosial.¹

¹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam*

Dalam pandangan Muhammad Husain Al-Dzahabi, kondisi ketidakadilan gender yang terjadi lebih khusus yang dikalangan umat islam disebabkan adanya penafsiran ayat-ayat gender yang merujuk pada perkembangan kajian penafsiran di Arab Saudi. Mereka beranggapan bahwa al-Qur'an turun di Makkah dan Madinah, maka keduanya menjadi pusat ibadah dan menjadikan keduanya sebagai ukuran perkembangan peradaban. Namun ternyata ketika ditelusuri dari aspek sejarah, asumsi tersebut tidak sepenuhnya besar. Kehadiran islam di Makkah dan Madinah memang menjadikan keduanya sebagai poros perkembangan kebudayaan. Sehingga islam menyebar ke seluruh penjuru dunia. Keberhasilan ini diraih pada masa rasulullah yang berlanjut hingga masa sahabat. Kebijakan dan keluhuran budi umat islam telah menjadikan islam diterima oleh sebagian besar penduduk bumi. Namun kondisi ini hanya terjadi hingga masa sahabat. Karena setelah masa sahabat, kerajaan islam tidak lagi berpusat di Makkah dan Madinah. Maka perkembangan keilmuan pun tidak lagi berpusat di kedua kota tersebut. Pada masa tabi'in, ketika kerajaan Bani Umayyah keilmuan berkembang di pusat pemerintahannya, Damaskus. Dan pada masa Bani Abbasiyah pusat peradaban berkembang pesat di pusat pemerintahannya. Maka kiblat penafsiran dan keilmuan pun telah bergeser dari Makkah dan Madinah ke pusat-pusat keilmuan di masing-masing pemerintahan.

Diantara perkembangannya adalah lahir karya-karya yang monumental khususnya dalam kajian penafsiran. Hal tersebut dibuktikan setelah dilakukan kajian-kajian berbagai literatur yang ditemui di berbagai wilayah Timur Tengah seperti Mesir, Irak, Syiria dan beberapa wilayah lainnya. Bahkan sejarah perkembangan ilmu tafsir dan perkembangannya di Arab Saudipun literturnya ditemukan di berbagai negara islam di luar Arab Saudi.²

Kajian mengenai keadilan gender lahir dari perlakuan yang tidak adil terhadap perempuan yang seharusnya mendapatkan perlakuan yang setara dengan laki-laki dalam beberapa hal seolah-olah termarginalkan kesetaraannya. Setara yang dimaksud adalah setara dalam ruang lingkup penjelasan gender bukan *sex*. Ruang lingkup *sex* adalah sesuatu yang sudah lahir begitu adanya tidak dapat dirubah. Seperti seseorang terlahir sebagai perempuan atau laki-laki adalah sesuatu yang tidak dapat ditawar ataupun dipesan. Bahkan lahir dari keluarga mapan atau berkecukupan pun adalah hal yang *given*. Namun kesetaraan yang

Penafsiran, Jakarta: Prenada Media Grup, 2015, hal. 2.

² Muhammad Husein al-Dzahabi, *Tafsîr wa Al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dâr al-Hadîtsah, 2005, hal. 33.

dipermasalahkan kesetaraannya adalah dalam ruang lingkup gender. Sesuatu yang disematkan kepada laki-laki dan perempuan yang dihasilkan dari konstruksi sosial dan budaya. Laki-laki dan perempuan merupakan ciptaan Tuhan. Keduanya mendapat keadilan dalam penciptaan dari Tuhan. Keduanya dibekali dengan kemampuan yang tepat dan tidak tertukar antara keduanya. Seperti laki-laki dengan fisik yang kuat, dan perempuan yang hadir dengan penuh dengan kelembutan. Keduanya merupakan keadilan dari Tuhan dalam keberadaannya di dunia. Namun keadilan dalam hal gender adalah keadilan yang dibentuk oleh buah pikir manusia dalam ruang lingkup bermasyarakat. Ukurannya sudah pasti berbeda karena ketidaksamaan ukuran keadilan dalam setiap benak manusia.

Ketidakadilan gender hadir dari pemahaman tentang ayat-ayat al-Qur'an yang seolah-olah bias gender. Perbedaan pemahaman dalam memahami ayat-ayat tersebut melahirkan kondisi yang berbeda-beda dalam menyikapinya dalam kehidupan. Boleh jadi ayat al-Qur'an tidak menunjukkan bias gender, namun pemahaman setiap pihak yang menjadikannya bias. Pemahaman yang berbeda ini jelas menimbulkan berbagai reaksi di masyarakat yang akhirnya melahirkan ketidakadilan perlakuan terhadap perempuan. Sekali lagi, ketidakadilan ini lahir dari pemahaman yang berbeda mengenai teks gender, bukan teks al-Qur'an yang menginginkan ketidakadilan gender.

Kesimpulan bahwa doktrin ajaran islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadits telah menyudutkan kaum perempuan adalah hal keliru. Justru fakta sejarah membuktikan bahwa islam yang telah memberikan posisi kemuliaan pada perempuan. Ketika dahulu keberadaan perempuan tidak dianggap dan hanya hadir sebagai pelengkap dan pemuas nafsu, maka islam hadir dengan mengangkat derajat perempuan menjadi mulia. Banyak hadits Nabi Saw. yang menjelaskan tentang mulianya derajat perempuan, diantaranya yang paling terkenal adalah bahwa surga berada di telapak kaki ibu. Bagaimana mulianya seorang perempuan dalam islam sehingga surga yang menjadi tujuan setiap muslim berada di telapak kaki seorang perempuan yang sudah menjadi ibu, sedangkan posisi perempuan sangat dihinakan sebelum kehadiran islam.

Al-Qur'an sendiri dengan tegas menerangkan tentang keadilan gender bagi kaum perempuan. Di berbagai ayat Allah tidak membedakan keberadaan laki-laki dan perempuan. Hal tersebut diantaranya dapat ditemui dalam surah Ali Imran ayat 195:

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّن

بَعْضٍ ط
....

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain..."

Ayat tersebut menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki derajat yang sama dimata Allah Swt. Allah tidak membedakan amal keduanya dan keduanya berhak mendapatkan pengabulan doa dari Allah Swt. Tidak ada bentuk diskrimiasi terhadap perempuan dalam ayat tersebut, yang ada kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam beribadah dan berdoa. Bahkan al-Qur'an menegaskan bahwa perempuan memiliki hal yang sama seperti laki-laki dalam hal memelihara identitas diri, memperoleh akses Pendidikan dan berekspresi di ruang publik.³ Adapun dalam ayat lain disebutkan pendekatan yang berbicara mengenai penghargaan yang sangat tinggi mengenai kedudukan perempuan dalam keluarga. Hal ini terkandung dalam Q.S. al-Rûm ayat 21:

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Keadilan gender mengarah pada keadilan peran bagi laki-laki dan perempuan. pada dasarnya, pembagian peran bukan menjadi sebuah permasalahan selama dilaksanakan sesuai dengan ketentuannya dan tidak terjadi kekerasan pada perempuan. pada faktanya, pembagian peran bagi perempuan yang lahir dari budaya patriaki dan matriaki tidak memberikan keadilan bagi laki-laki apalagi perempuan. budaya tersebut dianggap tidak sesuai lagi diberlakukan pada masa modern yang bersifat egaliter, demokratis dan berkeadilan.

Sebelum kehadiran islam, telah hadir bangsa-bangsa besar yang hadir dimasa itu, namun posisi perempuan tidak mendapat tempat yang terhormat dan bermartabat. Sebut saja bangsa Yunani (*Greek*), Romawi, Yahudi, Persia, China, India, Kristen, dan Arab Pra-Islam. Lalu islam lahir dengan nilai-nilai yang luhur yang memuliakan perempuan dan menempatkannya pada posisi yang sangat terhormat. Bahkan al-Qur'an mengabadikan kondisi Arab sebelum kehadiran islam tentang perlakuan mereka terhadap perempuan. Hal tersebut dimulai dari kelahiran seorang anak yang berjenis kelamin perempuan. Respon orang tua dalam

³ Achmad Mulyadi, "Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas),"..., hal. 254.

menerima kelahiran anak perempuan dalam ditemui dalam surah Al-Nahl ayat 58-59 yang berbunyi:

Padahal apabila seseorang dari mereka diberi kabar gembira dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan (menanggung) kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah alangkah buruknya (putusan) yang mereka tetapkan itu.

Dalam ayat tersebut sangat jelas kondisi orang-orang musyrik Quraisy saat itu yang merasa terhina saat istrinya melahirkan anak seorang perempuan. kelahiran tersebut menjadi aib keluarga sehingga digambarkan wajah orang tuanya menjadi hitam (merah padam) dalam kondisi yang sangat marah. Ini membuktikan bahwa kelahiran seorang perempuan tidak diharapkan. Setiap orang tua hanya menantikan kelahiran anak laki-laki. Sampai disini, jelas adanya bahwa kondisi sosial Mekkah saat itu menilai aib akan kehadiran perempuan. Padahal kelahiran termasuk dalam ruang lingkup *sex*, sesuatu yang tidak bisa dipesan dan ditolak. Bagi orang tua yang melahirkan anak perempuan, maka pilihannya adalah merawat bayi tersebut dengan menanggung kehinaan dimata sosial, atau mengubur anaknya hidup-hidup.

Dari dua ayat yang ditampilkan di atas menyebutkan bahwa begitu besarnya perhatian islam terhadap martabat perempuan. Setiap ayat dalam al-Qur'an hadir saling menjelaskan dan merinci satu dengan yang lainnya. Maka kehadiran dua ayat diatas menggambarkan pandangan al-Qur'an akan mulianya perempuan. Setiap ayat yang hadir mustahil memarjinalkan peran perempuan dan menampilkan ketidakadilan. Justru yang ada adalah semakin menguatkan bahwa al-Qur'an dalam teksnya mengusung keadilan baik bagi laki-laki ataupun bagi perempuan. Ketika ditemukan ayat lain yang menjelaskan tentang gender, maka posisinya adalah merinci, menjelaskan atau bahkan menguatkan ayat-ayat lain. Tidak mungkin hadir ayat yang bertentangan satu dengan yang lainnya, dengan kata lain satu ayat mendukung sedangkan ayat lain memarjinalkan posisi perempuan.

Kedua ayat diatas juga hadir dengan diksi yang jelas dan jauh dari rangkaian teks bias gender. Maka boleh jadi penafsiran yang berbeda mengenai teks gender lahir dari kondisi sosial sebagai panduan dalam kondisi tertentu. Ketika kondisi sosial tentunya berbeda antara satu tempat dan tempat lainnya, sudah barang tentu setiap penafsiran bisa diberlakukan di tempat dan kondisi yang sama di tempat dan kondisi lainnya. Namun ketika kondisi yang berbeda walaupun terjadi pada masa yang sama, maka sebuah penafsiran tidak dapat dipraktekan.

Penafsirannya berlaku lokal untuk masa dan kondisi tertentu.

Namun tidak dapat dipungkiri bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an terdapat berbagai macam kondisi yang melahirkan penafsiran yang berbeda-beda mengenai ayat-ayat gender. Kondisi sosial dari masing-masing *mufassir* yang berbeda satu dengan lainnya menjadikan penafsirannya pun mengalami perbedaan. Al-Qur'an adalah teks yang tepat untuk setiap masa dan tempat dan penafsiran menjadi jembatan dalam memahami maksud dari teks. Otoritas mufassir yang kemudian dapat menjabarkan maksud teks agar dapat sesuai dengan kebutuhan dimasa tersebut. Hal inilah yang menjadi awal perbedaan penafsiran mengenai gender di kalangan para ulama. Karena mereka mengalami kondisi sosial yang berbeda kemudian melahirkan penafsiran yang berbeda. Perbedaan penafsiran ini yang dinilai telah memarjinalkan peran dan keberadaan perempuan.

Ketika menelaah ayat-ayat yang berbicara tentang gender dalam al-Quran, secara tekstual terdapat berbagai macam nama bagi laki-laki dan perempuan yang menunjukkan pada peran, tugas dan tanggungjawabnya. Misalnya ada *dzakar-unsta*, *rijâl-nisa* dan yang lainnya mengisyaratkan bahwa al-Qur'an membedakan antara keduanya. Namun sebetulnya al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesamaan dalam mengemban tugas sebagai *khalifah* di muka bumi ini. al-Qur'an tidak memberikan tugas ini kepada laki-laki saja dengan alasan kelebihan yang dimilikinya, namun juga secara tegas tugas ini diemban oleh keduanya.

Dalam kedudukannya sebagai petunjuk bagi manusia dan pedoman hidup bagi umat yang beriman maka sudah barang tentu al-Qur'an memiliki kapasitas ajaran dan nilai-nilai yang holistik, luwes, dan fleksibel serta diyakini selalu relevan dengan kebutuhan hidup manusia sepanjang masa. Dan tidak mungkin ada ajaran al-Qur'an yang diskriminatif, apakah dia laki-laki maupun perempuan, apakah kulit putih maupun kulit hitam, individu maupun kelompok.

Begitupun fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan pedoman kehidupan bagi semua orang yang beriman. Fungsi ini tidak mungkin hanya relevan bagi sebagian kaum dan etnis, namun ajarannya sesuai untuk dipraktikkan sepanjang zaman dimanapun tempatnya. Al-Qur'an berisikan petunjuk yang *qath'i*. Petunjuk yang mudah untuk dipahami dalam diksi yang jelas sehingga tidak ada celah untuk berbeda pendapat. Petunjuk ini berlaku untuk semua umat yang beriman dimanapun tempatnya sepanjang masa lintas generasi. Disamping itu terdapat petunjuk yang bersifat *zhanni*. Petunjuk ini memerlukan penafsiran dari kalangan ulama dalam aplikasinya. Setiap ulama memiliki latarbelakang keilmuan dan kondisi sosial yang berbeda-beda,

maka sudah menjadi keniscayaan adanya perbedaan penafsiran diantara para ulama tafsir dalam memahami ayat-ayat yang *zhanni*. Pemahaman didapatkan dengan jalur riwayat, artinya menelusuri penjelasan dari para sahabat hingga para tabi'in dari masake masa. Sebuah penafsiran yang bersandarkan pada hadits-hadits yang shahih. Ada juga pemahaman yang didapatkan dengan cara penalaran (*ra'yu*). Yaitu dengan melibatkan akal logika dalam memilih sebuah penafsiran berdasarkan pengetahuannya terhadap berbagai aspek; *asbâbun nuzul*, *nasikh Mansukh*, ilmu kebahasaan dan berbagai perangkat lain sehingga penafsiran yang hadir dapat sesuai dengan masanya namun tidak keluar dari maksud teks ayat aslinya. Cara terakhir adalah menafsirkan al-Qur'an dengan memahami isyarat tersembunyi dari setiap ayat yang hadir. Boleh jadi maksud ayat bukan terletak pada makna zhahirnya ayat secara tekstual, namun makna yang tersirat didalamnya.

Agil Husain al-Munawar menjelaskan bahwa makna ayat yang mengandung petunjuk mengenai ajaran prinsipil, fundamental dan universal dijelaskan dalam ayat yang hadir secara *qath'i*. Maka ayat-ayat yang berbicara keadilan, kesetaraan adalah sesuatu yang pasti dan harus ditegakkan. Ayat-ayat tersebut hadir secara *qath'i* yang berlaku sama di setiap tempat sepanjang zaman. Tidak ada diskriminatif dalam ayat-ayat keadilan termasuk didalamnya adalah keadilan yang bersifat gender. Keadilan gender bukan bersifat *zhanni* yang berlaku local untuk daerah dan masa tertentu, namun esensi keadilan gender harus berlaku selamanya. Sedangkan ayat-ayat *zhanni* merupakan ayat-ayat yang menjabarkan hal yang *qath'i* dalam ruang lingkup pengamalan dan aplikasinya dalam kehidupan. Kebenaran ayat ini tidak berlaku dengan sendirinya, namun terikat oleh ruang dan waktu namun tetap tidak keluar dari bingkai ayat *qath'i*.⁴

Di dalam al-Qur'an tidak ditemukan kata yang sepadang dengan istilah gender. Namun terdapat beberapa kata yang menunjukkan pada makna laki-laki dan perempuan. misalnya kata *al-dzakar* jamaknya *al-dzukur* yang berarti laki-laki atau jantan. Kata ini memiliki kecenderungan untuk menjelaskan manusia dari sisi biologisnya sebagai lawan dari *untsa*. Makna ini lebih dekat pada makna seks dalam baha Inggris yang menunjukkan pada sesuatu yang bersifat kondrati dan *given* yang ditemukan sebanyak 18 kali dalam al-Quran.

Sedangkan kata yang dipandang relevan untuk menjelaskan makna laki-laki dan perempuan dari sisi relasi keduanya adalah kata *al-rijâl*

⁴ Agil Husein al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002, hal. 187.

dan *al-nisa*. *Al-rijâl* pada umumnya menunjuk pada laki-laki yang sudah dewasa dengan makna yang beragam. Diantara makna yang muncul adalah pelindung, pemimpin, orang laki-laki ataupun perempuan. kata ini muncul sebanyak 55 kali dalam al-Quran. Sedangkan kata *al-nisa* bentuk jamak dari *mar'ah* yang hadir dan menunjuk makna kepada perempuan yang sudah dewasa, berkeluarga, janda dan lebih banyak digunakan untuk menjelaskan perempuan dalam konteks reproduksi. Maka melihat makna yang dikandung oleh *al-rijâl* dan *al-nisa*, dapat diambil kesimpulan bahwa kedua kata ini lebih dekat dalam menjelaskan relasi gender antara laki-laki dan perempuan.⁵

Relasi laki-laki dan perempuan ditinjau dari sisi perannya dapat dibedakan menjadi peran public dan peran domestic. Peran public biasanya disebut sebagai ruang aktualisasi bagi kaum laki-laki, sedangkan peran domestic lebih diarahkan kepada dunia kaum perempuan. menurut kaum feminis, budaya ini merupakan warisan dari masyarakat primitive yang menempatkan laki-laki sebagai pemburu dan perempuan sebagai peramu, kemudian kondisi ini diteruskan oleh kaum agraris yang menjadikan laki-laki sebagai pengurus pertanian dan perkebunan dan perempuan untuk mengurus keluarga dan rumah tangga. Warisan ini masih ada dan diteruskan pada abad modern, terutama dalam system kapitalis. System ini jelas memarjinalkan peran perempuan yang sebetulnya sudah tidak relevan lagi diterapkan di era sains dan teknologi.⁶

Terdapat kata kunci yang diteruskan secara turun temurun dengan jenis dan macam kegiatan yang berbeda di setiap perkembangan zamannya. Kata kunci tersebut adalah laki-laki sebagai pemburu yang beraktifitas secara umum di luar rumah sedangkan perempuan beraktifitas dalam ruang lingkup rumah. Kondisi ini lahir dari kontruksi sosial saat itu yang kemudian berlanjut di masa-masa setelahnya. Jika dilihat dalam kacamata *sex* dimana secara fisik laki-laki memiliki kekuatan fisik lebih dibanding perempuan, maka pembagian peran seperti ini sudah sesuai dan memenuhi unsur kesetaraan. Kesetaraan dalam arti setiap laki-laki dan perempuan ditempatkan pada fungsi yang sesuai dengan jenis bekal dasar yang dimiliki. Namun yang menjadi persoalan adalah ketika salah satu pihak merasa lebih berjasa atas pihak yang lainnya sehingga memiliki kendali lebih atas yang lainnya sehingga melahirkan konflik antara keduanya. Inilah yang menjadi benih awal lahirnya ketidakadilan gender dan kehidupan berkelompok.

⁵ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender, ...*, hal. 4-5.

⁶ Achmad Mulyadi, "Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas)," dalam *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2009, hal. 249.

Hal lain yang juga perlu menjadi pertimbangan adalah perkembangan zaman dan kondisi yang dilahirkan darinya. Di era perkembangan sains, maka setiap peluang terbuka lebar bagi laki-laki dan perempuan. Kaum perempuan telah diberi ruang untuk memilih kehidupan dalam ruang lingkup sosial dan memiliki kesempatan yang sama dalam mengakses dunia Pendidikan guna meningkatkan kualitas dirinya.⁷ Hasil dari kebebasan bersosial bagi perempuan, maka peluang pekerjaan yang penghasilan terbuka bagi kaum perempuan. Bahkan dimasa ini, peluang pekerjaan lebih banyak terbuka bagi kaum perempuan dibanding laki-laki. Ketika peluang banyak diberikan bagi perempuan, maka perempuan memiliki peran di luar rumah lebih banyak dari pada perempuan. Sehingga warisan yang ada bahwa laki-laki sebagai *hunter* juga disandang oleh perempuan. Lalu ketika perempuan berposisi sebagai *hunter*, siapakah yang berperan sebagai *gatherer*?

Warisan tersebut dikenal dengan budaya patriarki. Tatanan patriarki merupakan sebuah sistem sosial yang menjadikan laki-laki sebagai pemilik tunggal dalam organisasi sosial, yang pada akhirnya melahirkan sikap subordinasi, marginalisasi, bahkan ketidakadilan bagi perempuan dalam hidup bermasyarakat. Posisi maupun peran sosial tidak lepas dari pengaruh identitas gender yang dimiliki seseorang, laki-laki dan perempuan akan mendapat perbedaan peran maupun posisi sosial yang ada di dalam masyarakat. Perbedaan jenis kelamin dapat kita lihat dalam dua perspektif berbeda yaitu perspektif biologis (*sex*) dan perspektif sosial (gender) dimana terdapat perbedaan yang signifikan antara perspektif biologis dan perspektif sosial. Dalam pandangan biologis, laki-laki dan perempuan adalah makhluk yang harus menerima sebagaimana pemberian Tuhan. Namun ketika dilihat dari sisi sosial, gender dihasilkan dari konstruksi budaya sosial. Sebuah budaya lahir dari kesepakatan sebuah kelompok sosial yang sangat mungkin berubah sesuai dengan situasi kondisi yang dihadapi.

Tatanan patriarki mengusung akan superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan. Tatanan ini dapat ditemui tidak hanya di satu atau dua tempat, namun merata dibelahan dunia, dan di Indonesia salah satunya. Dalam jurnalnya, Riska Mutiah membeberkan data yang bersumber dari cacatan Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan menyebutkan setiap 2 jam sekali terdapat 3 perempuan Indonesia yang mengalami kekerasan seksual. Maryana Amiruddin dari Komnas Perempuan menyebutkan bahwa 60% kasus kekerasan seksual

⁷ Abdul Jamil Wahab Dan Ellys Lestari Pambayun, "Teori Tafsir dengan Pendekatan Gender (Studi Kedudukan Perempuan Dalam Rumah Tangga)," dalam *Jurnal Al-Burhan*, Vol. 21 No. 02 Tahun 2021, hal. 279.

terhadap perempuan terjadi di dalam ranah domestik korban, seperti rumah dengan pelaku ayah, paman, kakak, hingga suami korban. Pada tahun-tahun sebelumnya, dari 3.860 kasus kekerasan pada perempuan di ranah komunitas, sebanyak 2.183 kasus atau 56%-nya adalah kasus kekerasan seksual berupa perkosaan, pencabulan, pelecehan seksual dan paksaan berhubungan badan.⁸

Di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang disinyalir mengarah pada budaya patriarki dalam sebagian penafsiran. Namun sekali lagi, terkadang ayatnya tidak berbicara mengenai budaya tersebut, namun pemahaman yang muncul terkadang menyimpulkan adanya hal tersebut. Dalam surah al-Nisa ayat yang pertama yang menjadi diskursus awal mengenai superior laki-laki atas perempuan, ayat tersebut berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Sebetulnya teksnya tidak menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan, hanya menyatakan tentang asal-usul penciptaan perempuan. Namun sebagian menganggapnya sebagai legitimasi atas superioritas laki-laki.

Legitimasi akan budaya patriarki dapat ditelusuri dari dua pendekatan, yaitu pendekatan sosiologis dan pendekatan teologis. Dalam kacamata pendekatan sosiologis, relasi gender dapat dianalogikan sebagai sebuah bagan organisasi dari mulai organisasi yang terkecil, sebuah rumah tangga hingga organisasi yang cakupannya luas seperti dalam kehidupan bermasyarakat ataupun hubungan hierarkis dalam struktur pekerjaan. Hubungan tersebut sangat fleksibel dan dapat berubah sesuai dengan tuntutan faktor pembentuknya. Lahirnya tradisi patriarki diawali dari pemahaman menyamakan antara seks dan gender. Sehingga tuntutan seks diaplikasikan dalam tuntutan gender, begitupun kekekalan seks berlaku dalam hubungan yang bersifat gender.

⁸ Riska Mutiah, "Sistem Patriarki dan Kekerasan pada Perempuan," Dalam *Jurnal KOMUNITAS*; Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Vol. 10 No. 1 Tahun 2019, hal.60.

Sedangkan dalam pandangan teologis, legitimasi lahir saat membaca teks ayat-ayat yang berbicara mengenai isu gender. Tidak semua pihak dapat menafsirkan ayat al-Qur'an secara serampangan. Serangkaian syarat dan metode telah ditetapkan oleh para ulama dalam proses menafsirkan setiap ayat-ayatnya. Otoritas penafsiran al-Qur'an dipegang oleh para mufassir yang hidup di setiap zamannya. Dan para mufassir banyak dari kalangan laki-laki, sehingga menimbulkan kesan bahwa laki-laki lebih berhak atas penafsiran al-Quran. Ketika mencoba menelusuri penafsiran dengan jalur periwayatan, dapat dipastikan bahwa para rawi yang ditemui mayoritas dari kalangan laki-laki. Kondisi inilah yang memunculkan persepsi apakah tidak ada rawi dari kalangan perempuan, atau pada masa itu, perempuan belum diberikan kebebasan dalam mengakses Pendidikan layaknya laki-laki. Dari kedua pendekatan di atas, baik dari aspek sosiologis ataupun dari aspek teologis mendukung budaya patriak, seperti kepemimpinan hanya bagi laki-laki dan yang lainnya.⁹

Namun di kalangan mufassir sendiri masih terdapat perbedaan mengenai asal-usul penciptaan manusia di awal ayat surah al-Nisa. Maka hal ini membuka peluang bagi para peneliti untuk menemukan titik temu antara kehadiran teks yang bertujuan sebagai pedoman dalam kehidupan dengan realitas sosial yang dihadapi. Tidak mungkin ayat al-Qur'an hadir untuk menimbulkan ketidakadilan bagi manusia, justru sebaliknya bertujuan menghadirkan kemaslahatan. Baik bagi individu perempuan ataupun laki-laki, terlebih lagi ketika individu tersebut terkumpul dalam sebuah ikatan pernikahan. Maka kemaslahatan tentunya harus memenuhi bagi keduanya.

Dalam kaitannya hubungan antar individu dalam ikatan pernikahan, maka terdapat serangkaian pemahaman dalam memahami teks mengenai peran keduanya. Berawal dari isu penciptaan perempuan yang kemudian menjelaskan akan keadilan peran dalam ruang lingkup gender, maka bagaimana posisi keduanya ketika terikat dalam ikatan pernikahan. Ketika superioritas laki-laki dibentuk oleh konstruksi budaya sosial, maka kondisi sosial ini pun mempengaruhi kondisi kehidupan sosial dalam ruang lingkup kecil, keluarga. Peran laki-laki atau perempuan dalam sebuah keluarga juga ternyata dipengaruhi oleh keumuman atau kondisi sosial. Maka point pertama jelas mempengaruhi point kedua.

Permasalahan ini seringkali ditemukan di masyarakat dengan alasan bahwa penafsiran teks berkata demikian. Serangkaian kasus yang

⁹ Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminesme*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, hal. 4-5.

terjadi yang memposisikan perempuan sebagai korban adalah merupakan bukti nyata yang banyak ditemukan di masyarakat. Maka pointnya adalah, apakah benar pemahaman bahwa laki-laki memiliki posisi lebih tinggi dari perempuan dikarenakan perempuan diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam? Lalu apakah pemahaman tersebut dibenarkan ketika kekerasan terhadap perempuan ojeknya? Sesuai dengan pernyataan Said Agil bahwa ayat-ayat yang sifatnya keadilan dan kesetaraan merupakan sesuatu yang prinsipil yang hadir secara *qath'i*, sedangkan penjabarannya bersifat *zhanni*. Maka kesetaraan merupakan hal yang harus ditegakkan dalam ruang lingkup yang relative. Relative dalam arti karena penjabarann kesetaraan dan keadilan merupakan hal yang *zhanni*, maka kesesuaian dan kebenarannya sangat dipengaruhi oleh banyak factor. Oleh karena itu dalam upaya menyelesaikan permasalahan perlakuan tidak adil terhadap perempuan pasti ada jalan keluarnya dengan mengkaji berbagai factor dalam menghadirkan kemaslahatan. Tentunya setiap factor akan sangat berbeda antara satu daerah dengan daerah lainnya walaupun dalam kurun waktu yang sama.

Dalam hubungan berumah tangga, pengaruh superioritas laki-laki dapat dilihat dari pembagian peran yang terdapat dalam surah al-Nisa ayat 34 yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ ...

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka....

Ayat ini menjelaskan tiga hal; kata *al-rijâl*, kata *al-qawwâm* dan kata *al-fadhl*. Dalam kata *al-rijâl* yang pada umumnya dalam terjemahan diterjemahkan dengan laki-laki. kata ini membawa pemahaman bahwa setiap laki-laki terlahir sebagai pemimpin. Tidak ada yang salah dengan ungkapan tersebut, karena memang seorang pemimpin bertanggungjawab atas apa yang dipimpinnya. Minimal mulai bertanggungjawab terhadap dirinya sendiri. Namun yang menjadi perbincangan adalah kepemimpinan dalam sebuah institusi. Dan institusi dalam ruang lingkup sederhana adalah keluarga. Maka setiap laki-laki adalah pemimpin dalam ruang lingkup keluarganya.

Meliha realita di masyarakat, penulis menyimpulkan dua permasalahan. Pertama, seorang laki-laki yang tidak punya kemampuan menjadi pemimpin kemudian posisinya harus menjadi pemimpin

keluarga. Seorang pemimpin adalah penentu kebijakan keluarga. Dan kebijakan sangat diputuskan setelah menimbang banyak hal. Bagaimana jadinya ketika seorang pemimpin ceroboh dalam menentukan pilihan dan salah dalam memutuskan. Tentunya efeknya tidak hanya untuk dirinya sendiri, namun semua anggota keluarga mendapatkan akibatnya.

Pada posisi seorang suami yang tidak mampu melaksanakan kewajiban dalam memimpin keluarga, namun tetap meminta hak untuk tetap dihormati dan diikuti setiap keputusannya. Seorang istri dipaksa untuk menuruti setiap keputusan tanpa diberi ruang untuk menyatakan pendapatnya. Dengan dalih suami adalah pemimpin maka tidak jarang terjadi paksaan hingga kekerasan terhadap istri.

Permasalahan kedua, ketika istri memiliki potensi untuk membantu ekonomi keluarga. Dengan bekerja di luar rumah atau bahkan hingga ke luar negeri menjadi TKW. Dalam kondisi seorang istri memiliki kekuatan ekonomi dalam arti kemampuan menghidupi kebutuhan keluarga, maka istri memiliki bagian dan peran penting dalam menentukan kebijakan keluarga. Dini Selasi dalam jurnalnya mengutip data yang diperoleh dari repulika menuliskan bahwa penulis Karen Rubenstein dalam bukunya berjudul *The Superior Wife Syndrome* membahas bahwa jutaan istri di dunia ini berpikir bahwa mereka melakukan segala sesuatu lebih baik dari suami mereka. Mereka merasa lebih bertanggung jawab, lebih mampu, atau dengan kata lain lebih unggul soal rumah tangga.¹⁰ Maka dalam kondisi seperti ini, apakah seorang laki-laki masih layak dikatakan sebagai pemimpin sedangkan tugas utamanya telah diselesaikan oleh istrinya. Apakah dibenarkan jika saat itu istri adalah pemimpin dan penentu kebijakan dalam rumah tangga? Atau kata *al-rijâl* tidak menunjuk kepada *sex* melainkan kepada gender?

Fenomena wanita karir lahir bukan tanpa alasan dan sebab. Tersimpan berbagai macam alasan yang akhirnya wanita memilih untuk berkarir dalam dunia pekerjaan yang awalnya hanya diperuntukan bagi kaum laki-laki. pada bangsa primitive, laki-laki dikenal sebagai pemburu yang mencari kehidupan di luar rumah, sedangkan perempuan ditempatkan peramu yang beraktifitas di sekitaran rumah. Ketika kini muncul fenomena wanita karir, maka apakah laki-laki dan perempuan keduanya berperan sebagai pemburu? Ataupun ada pergantian peran, laki-laki menjadi peramu dan perempuan menjadi pemburu. Ataupun keduanya berlaku sebagai pemburu dan mengabaikan peran sebagai

¹⁰ Dini Selasi, "Superioritas Wanita dalam Rumah Tangga (Studi Kasus Eks TKW di Desa Gintung Lor, Kecamatan Ciwaringin, Cirebon)," dalam *Jurnal Masile: Jurnal Studi Ilmu Keislaman*, Vol. 1 No.1 Tahun 2019, hal. 94.

peramu?

Namun yang lebih menarik adalah alasan yang fundamental yang melahirkan perempuan yang siap menjadi pemburu seperti layaknya laki-laki. bahkan tidak jarang keduanya berhadapan di medan yang sama, dan tidak sedikit perempuan yang memenangkan pertempuran tersebut. Misalkan dalam dunia pekerjaan, karir seorang perempuan lebih cemerlang dari laki-laki, atau secara financial, gaji perempuan lebih tinggi dari pada laki-laki. factor-faktor yang mempengaruhinya sangatlah beragam, diantaranya adalah keterbukaan akses Pendidikan bagi laki-laki dan perempuan. keterbukaan akses ini memberikan peluang bagi perempuan untuk berprestasi dan melahirkan para ahli diberbagai bidang dari kalangan perempuan. factor ekonomi pun memicu wanita berkarir dalam dunia pekerjaan bahkan keinginan tidak bergantung pada suami dalam hal ekonomi pun kerap menjadi alasan yang diungkapkan oleh wanita karir, dan banyak lagi alasan lainnya.¹¹

Faktor ekonomi adalah hal factor yang menentukan dalam mengambil keputusan seorang kepala rumah tangga. Seorang suami yang bekerja dapat memiliki alasan yang kuat dalam menentukan kebijakan. Namun permasalahannya, bagaimana ketika istri yang bekerja. Saiapakah yang lebih layak menentukan kebijakan. Menurut Yusuf al-Qardhawi, wanita diperbolehkan untuk beraktifitas di luar rumah selama pekerjaan kodratnya sebagai istri dan ibu tidak terabaikan. Seperti mendidik anak, hamil, melahirkan, melayani suami terutama saat suami kelelahan dan penat dari pekerjaannya mencari nafkah.¹² Namun harus diakui bahwa seorang istri yang bekerja sangat mempengaruhi otoritas dalam menentukan kebijakan. Secara psikologi, wanita karir sangat mempengaruhi tatanan dalam kehidupan berumah tangga. Dan jika tidak dikomunikasikan dengan baik dapat menimbulkan ketidakharmonisan dalam hubungan keluarga.¹³ Dalam ruang lingkup pembahasan hukum islam, seorang wanita yang sudah berkeluarga tidak secara bebas memilih beraktifitas dan bekeja sehingga menelantarkan tugasnya sebagai ibu dan istri. Aktifitas seorang istri harus didasari atas tuntutan, kepentingan dan kebutuhan keluarga.¹⁴

Kata pemimpin dalam surah al-nisa diungkapkan dengan kata *al-*

¹¹ Huzaemah T. Yango, *Fiqih Perempuan Kontemporer*, Yogyakarta: Alwardiprima, 2001, hal. 94.

¹² Yusuf al-Qardhawi, *Ruang Lingkup Aktivitas Wanita Muslimah*, terj. Moh. Suri Sudahri dan Entin Rani'ah Ramelan, Jakarta: PUSTAKA KAUTSAR, 1996, hal. 224.

¹³ Afif Muamar, "Wanita Karir dalam Prespektif Psikologis dan Sosiologis Keluarga serta Hukum Islam," Dalam *Jurnal Equalita*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, Hal. 35.

¹⁴ Rahma Pramudya Nawang Sari, "Wanita Karier Perspektif Islam," dalam *Jurnal Sangaji Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 113.

qawwâm. Ayat tersebut dalam tafsir klasik dan pertengahan dijadikan sebagai justifikasi dalam menggambarkan superioritas laki-laki terhadap perempuan.¹⁵ Para ulama tafsir memiliki perbedaan dalam menafsirkan *qowwamuna*. Sebagaimana ulama menafsirkan dengan makna pemimpinan dan beberapa ulama lainnya menafsirkan makna sebagai pelindung. Dalam tafsir yang disusun oleh Kementerian Agama, menafsirkan hal tersebut dengan pemimpin.¹⁶

Pemimpin merupakan hak bagi laki-laki, perempuan tidak diberikan ruang dalam hal kepemimpinan. Memperhatikan dari perbedaan ungkapan dalam menerjemahkan kata *qowwamuna* yang diartikan sebagai pemimpin ataupun pelindung, sebetulnya menurut hemat penulis adalah sama saja. Walaupun diartikan dengan kata pelindung ataupun pengayom, hal tersebut merupakan tugas seorang pemimpin. Seorang pemimpin harus mampu memberikan perlindungan dan pengayoman bagi pihak yang dipimpinya. Jadi semua terjemahan memiliki kesamaan maksud. Ada yang menyatakan dengan figurinya, sebagian menyatakan dengan tugas dan kemampuan seorang pemimpin. Yang menjadi perdebatan adalah bagaimana memahami ayat tersebut. Apakah benar kepemimpinan mutlak hanya bagi kaum laki-laki dan tidak memberikan peluang bagi perempuan. Sedangkan di era kesetaraan dalam mengakses Pendidikan dan peluang, setiap laki-laki dan perempuan terlatih, terdidik dan memiliki peluang untuk memiliki jiwa pemimpin.

Sebagian mufassir kepemimpinan mutlak bagi laki-laki dalam ruang lingkup keluarga. Suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya. Kewajiban memberi nafkah dibebankan kepada suami walaupun istrinya memiliki pendapatan dan kekayaan. Karena kewajiban menafkahi bukan berdasarkan istri memiliki pendapatan atau tidak, melainkan sebagai sebuah konsekuensi dari sebuah ikatan pernikahan.¹⁷

Kepemimpinan di ranah publik menuntut beberapa hal sebagai syarat dalam melaksanakan tugas sebagai pemimpin. *Pertama*, seorang pemimpin harus memiliki kemampuan dalam memimpin. *Kedua*, seorang pemimpin memiliki kecakapan dalam memimpin yang lahir dari pengalaman dan keilmuan. *Ketiga*, seorang pemimpin memiliki kesanggupan dalam memimpin, tidak jarang seseorang yang menjabat

¹⁵ Abdurrahman, *Kepemimpinan Wanita dalam Islam al-Qur'an dan Isu Kontemporer*, Yogyakarta: Eisaq Press, 2011, hal. 340.

¹⁶ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Waqaf, 1991, hal. 169.

¹⁷ Ashar Ali Engineer, *Hak-hak perempuan dalam Islam* terj. Farid wajidi, Bandung: LSPPA, 1994, hal. 164.

sebagai pemimpin di berbagai institusi. Bukan tidak mampu dalam memimpin, kesanggupan memimpin berbagai institusi dalam waktu yang bersamaan. *Keempat*, seseorang pemimpin harus memiliki kepandaian dan keilmuan *leadership* sebagai bekal dalam menjalankan roda kepemimpinan dan menghadapi berbagai permasalahan dan tantangan di dalamnya. Kepemimpinan erat hubungannya dengan politik, maka laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama dalam berpolitik. Hal dalam berpendapat dan menyampaikan aspirasi. Menyampaikan dalam kapasitas sebagai anggota organisasi atupun dalam kapasitasnya sebagai perwakilan sebuah komunitas. Keberanian menyampaikan pendapat tidak hanya dimiliki dan dilakukan oleh laki-laki. tidak sedikit perempuan yang lebih berani dalam menyampaikan pendapat dan gagasannya. Seorang pemimpin adalah seseorang yang memiliki gagasan dan ide dan mampu menyampaikannya dengan baik. Kapasitas pemilik gagasan dan kemampuan menyampaikan adalah kapasitas pemimpin dan itupun terbuka bagi perempuan. Maka perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam hal memimpin dari mulai institusi terkecil hingga institusi yang cakupannya lebih besar.¹⁸ Di era modern, seorang perempuan yang memenuhi kriteria pemimpin yang tertera diatas boleh menjadi pemimpin sebuah negara. Karena system pemerintahan modern berbeda dengan system pemerintahan monarki kerajaan dimana seorang raja mengendalikan secara penuh berbagai urusan kenegaraan.¹⁹

Pemikiran yang berkembang tentang kepemimpinan perempuan dikalangan pemikiran islam klasik masih sangat kental dan diwarnai oleh budaya patriarki yang berkembang pada masa itu. Maka tidak salah jika produk pemikiran yang lahir pada masa itu adalah pemikiran yang berlihak pada kepentingan laki-laki. berbeda dengan keadaan masa modern dimana perempuan memiliki akses dan peluang dalam hal Pendidikan dan berkiprah di dalam tatanan sosial. Keadaan ini tidak bertentangan dengan islam karena islam tidak membedakan mausia kecuali dari amal ibadahnya.²⁰

Di era yang serba terbuka, setiap laki-laki dan perempuan memiliki akses yang sama dalam hal Pendidikan. Keduanya dengan bebas dapat memilih jurusan dan bakat yang diminati. Bagi yang bersungguh-sungguh dalam menempuh dan menyelesaikan Pendidikan,

¹⁸ Zaetunah Subhan, *Perempuan dan Politik dalam Islam*, Yogyakarta: LKIS, 2006, hal. 39.

¹⁹ Abdul Rahim, "Peran Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Gender," dalam *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016, hal. 294.

²⁰ Ida Novianti, "Dilema Kepemimpinan Perempuan dalam Islam," dalam *Jurnal Yinyang*, Vol.3 No. 2 Tahun 2008, hal. 260.

maka ialah yang memiliki kemampuan dan keahlian di bidangnya. Hampir setiap bagian dan bidang, telah diikuti oleh perempuan. Bahkan mungkin hamper tidak ada jurusan atau keahlian yang dikhususkan bagi laki-laki atau perempuan. Sebagai contoh dalam hal olahraga angkat besi yang mengandalkan kekuatan fisik, secara lahiriah laki-lakilah yang memiliki peluang dan layak untuk mengisi deretan atlet angkat besi. Namun pada kenyataannya, banyak atlet perempuan dalam cabang olahraga angkat besi yang secara kekuatan mungkin mengalahkan laki-laki pada umumnya. Aktifitas yang semula dipandang khusus bagi laki-laki, ternyata dengan keterbukaan akses Pendidikan dapat juga dilakukan oleh perempuan. Sebaliknya aktifitas memasak yang notabenehnya menjadi pekerjaan perempuan, ternyata banyak juga para *chef* atau juru masak yang laki-laki. Bahkan kebanyakan *chef* di kantor-kantor atau bahkan di hotel-hotel adalah laki-laki.

Dalam dunia pekerjaan, ada satu profesi yang secara dasarnya terbuka untuk laki-laki dan perempuan, namun konstruksi sosial membentuk dan mengarahkan bahwa profesi ini khusus bagi perempuan. Profesi tersebut adalah guru PAUD. Pada faktanya sangat jarang ditemui guru paud dari kalangan laki-laki. Dominasi perempuan dalam profesi guru PAUD berdampak pada konsep peran gender AUD. Kondisi di mana semua gurunya adalah ibu dapat membentuk persepsi AUD, yakni 'guru adalah ibu dan bukan bapak'. Selanjutnya, konsep peran gender seperti ini akan melahirkan stereotip gender terhadap profesi guru PAUD dalam diri anak. Dampak lainnya adalah penyelenggaraan kegiatan PAUD yang responsif gender menjadi lebih sulit sebareng dengan ini AUD sudah memiliki persepsi yang bias gender terhadap profesi guru PAUD yang selanjutnya diperkuat oleh stereotip peran gender dalam masyarakat akan profesi ini. Konsekuensi lanjutnya adalah penyelenggaraan Program Studi PG. PAUD yang juga bias gender.²¹

Keterbukaan dan kesetaraan akses dalam mendapatkan Pendidikan telah menghilangkan dinding pemisah kekhususan profesi. Maka kepemimpinan menjadi terbuka bagi laki-laki dan perempuan. Beraktifitas di luar rumah menjadi hak bagi keduanya. Bagi kalangan yang memperbolehkan perempuan berkipran di ranah publik meyakini bahwa islam adalah agama yang ramah perempuan. islam adalah agama yang mampu mewujudkan kesetaraan dan keadilan bagi setiap umatnya.²² Al-Qur'an sebagai pedoman umat islam adalah ajaran yang mampu mendobrak segala ketidakadilan, penindasan, dominasi budaya,

²¹ Fransiskus de Gomes, "Dampak Dominasi Perempuan dalam Profesi Guru Paud," dalam *Jurnal Inovasi Pendidikan Dasar*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 96.

²² Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung prihantoro, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 33.

dominasi gender dan segala bentuk yang mengarah pada ketidakadilan.²³ Maka hadirnya wanita karir dan kiprahnya dalam tatanan sosial tidak bertentangan dengan ajaran islam, bahkan hal tersebut termasuk bagian dari ajaran islam.

Sementara bagi kalangan yang menolak keterlibatan perempuan dalam ranah publik berdalih dengan ajaran islam dari sisi normative. Kalangan ini membatasi ruang gerak perempuan hanya dalam ruanglingkup domestic dengan mengikuti pola hierarkis yang menempatkan perempuan sebagai makhluk kedua setelah laki-laki. Tidak jarang pendapatnya dikuatkan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang secara tekstual tampak memarginalkam perempuan. ditambah lagi sederet hadits misoginis²⁴ yang menguatkan pernyataanya. Diantara contohnya adalah hadits mengenai pelarangan menyerahkan urusan kepada perempuan, batalnya wudhu ketika bersentuhan dengan wanita seolah-olah wanita sebagai pihak yang dapat meniadakan kesucian dalam beribadah. Hadits lain yangn serupa mengenai sujudnya perempuan kepada laki-laki, dan beberapa penjelasan yang mengarah bahwa perempuan adalah separuh dari laki-laki.²⁵ Dengan sejumlah alasan dengan penguatan ayat-ayat dan hadits tersebut diyakini bahwa peran perempuan hanya dalam wilayah domestik yang tidak diizinkan untuk memiliki kontribusi di sejtor publik.

Diantara pemikir perempuan yang kritis akan hal ini adalah Amina Wadud. Muhammad Aziz Zakiruddin dan Iwan Romadhan Sitorus dalam jurnalnya menjelaskan pemikiran Amina Wadud bahwa penafsiran para mufassir klasik lebih mengarah pada penafsiran patriaki, mendudukan laki-laki di atas perempuan, sifat subyektif menjadi pengaruh yang paling besar yang dilakukan oleh para mufassir terdahulu.²⁶

Diantara sebab bahwa laki-laki dipandang lebih daripada perempuan adalah penggalan *bima fadhallahu ba'dohum, 'ala ba'dh*. Penggalan tersebut menjadi legitimasi bahwa kelebihan, kecakapan dan

²³ Mansour Fakih, "Fiqh Sebagai Paradigma Keadilan," dalam Noor Ahmad, et.al., *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 143.

²⁴ Hadis Misoginis ialah hadis yang isinya membenci kaum perempuan. Istilah ini dipakai Fatima Mernissi untuk menyebut hadis-hadis yang melecehkan kaum perempuan. Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam* terj. Yaziar Radiani, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 62.

²⁵ Masdar F. Mas'udi, "Perempuan diantara Lembaran Kitab Kuning," dalam Noor Ahmad, et.al., *Membincang feminism,...*, hal. 167-176.

²⁶ Muhammad Aziz Zakiruddin dan Iwan Romadhan Sitorus, "Wanita dalam Kepemimpinan dan Politik Perspektif Amina Wadud," dalam *Jurnal AL-IMARAH: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2022, hal. 193.

kepentasan disandang oleh laki-laki. kelebihan tersebut adalah sesuatu yang Allah tetapkan. Namun muncul beberapa pertanyaan, apakah yang dimaksud “sebagian atas sebagian yang lainnya” adalah laki-laki atas perempuan, atau sebagian laki-laki atas sebagian perempuan. Atau bisa juga sebagian laki-laki atas sebagian laki-laki yang lainnya dan sebagian perempuan atas sebagian perempuan lainnya juga.

Penggalan ini membuka peluang untuk melahirkan pemahaman yang berbeda. Ditambah lagi kenyataan di masyarakat tidak sepenuhnya tepat pada satu pendapat di atas. Terkadang juga terjadi pada pendapat lainnya. Sebagai contoh, ketika makna yang diambil adalah laki-laki atas perempuan, maka memang secara fisik laki-laki lebih kuat dan lebih memungkinkan mengambil alih peran yang memerlukan kekuatan fisik. Secara kecerdasanpun membuktikan bahwa para pengukir sejarah banyak dari kalangan laki-laki. walaupun ada dari kalangan perempuan, namun jumlahnya tidaklah banyak dan masih memperkuat akan kelebihan laki-laki atas perempuan dari kualitas dan kuantitas.

Namun ini tidak sepenuhnya tepat, karena ketika perempuan diberi akses Pendidikan yang sama seperti laki-laki, mereka memiliki prestasi yang sama bahkan melebihi laki-laki. Artinya kelebihan laki-laki atas perempuan hanya sebatas permasalahan mendapatkan akses atau tidak. Ketika kelebihan menjadi terbuka bagi siapapun, maka apakah hal tersebut juga berlaku dalam hal kepemimpinan yang menjadi perbincangan di ayat 34 surah al-nisa. Dalam catatan sejarah, sederet pemimpin perempuan telah membuktikan tampil ke ranah publik. Sebut saya R.A Kartini, Cut Nyak Din, Cut Mutia dan beberapa pahlawan lainnya.

Bekal menjadi pemimpin adalah sesuatu yang dipelajari dan dilatih. Bagi siapapun yang belajar *leadership* kemudian mempraktekannya dari mulai ruang lingkup terkecil hingga yang besar, besar kemungkinan ia akan menjadi pemimpin yang besar. Berapa banyak pemimpin yang lahir karena ia mulai menjadi pemimpin dari komunitas atau istitusi yang kecil yang kemudian karena keberhasilannya diberi kepercayaan untuk memimpin institusi yang lebih besar. Maka dapat diambil kesimpulan, kepemimpinan bukan sesuatu yang diberi, namun diperjuangkan. Laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam memperjuangkannya. Keadaan ini semakin membiaskan hak otoritas kepemimpinan yang semula milik laki-laki, kemudian menjadi terbuka bagi pihak manapun yang memiliki kemampuan dalam memimpin.

Dalam ruang lingkup keluarga, suami wajib memberikan nafkah kepada istri dan anak-anaknya. Hal ini pula yang terdapat dalam penggalan surah al-nisa ayat 34, *wabima anfaquû min amwâlihîm*.

Kemampuan memberi nafkah hadir setelah Allah sampaikan bahwa Allah melebihkan sebagian kalian atas sebagian yang lainnya. Ketika makna sebagian di penggalan ini adalah laki-laki, maka kelebihan laki-laki ini dipergunakannya sebagai modal dalam berusaha dalam memberikan nafkah atas keluarganya. Laki-laki menjadi berhak atas kepemimpinan atas apa yang telah diberikan kepada perempuan dan keluarganya. Dari mulai kemampuan memimpin, kebijaksanaan dalam memutuskan sebuah perkara, memiliki kelebihan dari segi kekuatan fisik dalam kemampuan memberi nafkah.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah menentukan bahwa, kewajiban memberi nafkah diwajibkan terhadap seorang suami kepada istri, hal tersebut tercantum dalam pasal 80 ayat (4) dan pasal 80 ayat (2). Oleh karena itu, suami harus memiliki penghasilan berupa pekerjaan untuk memenuhi kebutuhan keluarga baik, pakaian, tempat tinggal, biaya kehidupan dalam rumah tangga, kesehatan bagi keluarga dan keturunannya, termasuk juga memenuhi biaya pendidikan anak. Selain itu, suami wajib memberikan rasa tentram bagi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup rumah tangga sesuai dengan kemampuan, melakukan kewajiban memberi nafkah terhadap seorang suami kepada isteri dengan penghasilan yang didapat.²⁷

Namun bagaimana jadinya ketika laki-laki tidak mampu memberikan nafkah atas keluarganya. Fakta saat ini membuktikan banyaknya perempuan yang bekerja dan menjadi tulang punggung keluarga. Hal ini memaksa seorang istri harus berangkat pagi dan pulang ketika jam kerja selesai. Terkadang di beberapa tempat aktifitas menuntut jam kerja yang berbeda dari biasanya. Kondisi ini menjadikan seorang suami tidak dapat mengatur waktu keluarga dengan leluasa, karena waktu istrinya telah diatur oleh pihak dimana ia bekerja.

Lapangan pekerjaan saat ini pun lebih memberikan peluang bagi perempuan daripada bagi laki-laki. Sedangkan lapangan pekerjaan bagi laki-laki semakin sempit. Maka kenyataannya adalah laki-laki pengangguran semakin bertambah jumlahnya sehingga kemampuan laki-laki untuk memberi nafkah semakin sulit. Dilihat dari lowongan pekerjaan yang dijumpai, bagi laki-laki biasanya lebih terbuka di luar ruangan sedangkan perempuan di dalam ruangan. Porsi Laki-laki lebih mengutamakan kekuatan fisik sedangkan perempuan mengutamakan ketelitian dan ketepatan kerja. Namun jika dilihat dari hasil yang didapatkan, terkadang gaji yang didapatkan dari pekerjaan yang mengandalkan fisik lebih kecil daripada pekerjaan yang menggunakan

²⁷ Hazarul Aswat dan Arif Rahman, "Kewajiban Suami Memberi Nafkah dalam Kompilasi Hukum Islam," dalam *Jurnal Al-Iqtishod*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021, hal. 26.

kecerdasan. Bahkan peluang untuk meningkat dari segi keamanan baik dari segi jabatan ataupun finansialpun lebih terbuka baik pekerjaan dengan menggunakan kecerdasan. Artinya perempuan lebih memiliki peluang dalam mendapatkan keamanan ekonomi.

Jika faktor kecerdasan yang menentukan dalam keamanan ekonomi, maka peluang kemampuan dalam memberikan nafkah juga terbuka bagi perempuan. Walaupun seharusnya laki-laki memiliki peluang lebih besar. Karena laki-laki diberikan modal kekuatan fisik dan dalam hal kecerdasan memiliki peluang yang sama dengan perempuan. Artinya laki-laki memiliki satu modal bawaan dan memperjuangkan modal kecerdasan yang juga dapat dimiliki oleh perempuan. Maka laki-laki yang kuat secara fisik dan cerdas secara kemampuan lebih layak menjadi pemimpin yang dapat memberikan nafkah kepada keluarganya.

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), terdapat pembahasan harta bersama. Harta Bersama adalah harta yang dihasilkan suami selama masa pernikahan. Hukum ini mengisyaratkan adanya keadilan dan kesetaraan antara suami dan istri sebagaimana yang tertuang di dalam surah al-baqarah ayat 187 dan 228. Pada saat tanggungjawab mencari nafkah yang semula hanya menjadi kewajiban suami dilakukan oleh keduanya, maka tanggungjawab di rumahpun menjadi tanggungjawab keduanya. Tanggungjawab rumah tidak sepenuhnya menjadi tanggungjawab istri karena saat itu istripun terlibat dalam menyelesaikan tanggungjawab nafkah yang menjadi tanggungjawab suami. Ketika peran perempuan berubah maka peran laki-laki pun harus berubah. Keadaan ini menjadikan tatanan sosialpun menjadi berubah. Sebagai contoh, bagi wanita karir sudah pasti waktunya diatur dan ditentukan oleh pekerjaannya. Baginya ada kewajiban pekerjaan yang harus ditunaikan, dan pastinya menuntut waktu yang juga harus diberikan. Maka pekerjaan seorang istri pastinya mengurangi waktu dan perhatiannya untuk anak-anak dan keluarga. Sehingga suami diharapkan dapat mengisi peran keterlibatan lebih besar dalam pengasuhan anak dan pekerjaan keluarga.²⁸

Namun kembali yang menjadi permasalahan adalah realita sosial yang tidak selalu sejalan dengan teori. Penafsiran sebuah ayat adalah penjelasan yang dapat menjadi panduan dan solusi dari permasalahan yang dihadapi. Dalam mengejawentahkan fungsi al-Qur'an yang *shâlih li kulli makân wa zamân* diperlukan penafsiran fleksibel yang mampu berdialog dengan realitas dan menjawab permasalahan yang ada. Maka

²⁸ Jumni Nelli, "Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersa," dalam *Jurnal Al Istimbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 44.

ada perbedaan penafsiran seiring dengan perkembangan zaman dan perbedaan *problem* di setiap masa. Terkait surah al-nisa ayat 34 mengenai kepemimpinan perempuan dalam ranah publik ataupun secara khusus di dalam keluarga menjadi permasalahan yang masih terus dikaji.

Dalam pernikahan, otoritas laki-laki disamping mengenai nafkah dan kepemimpinan adalah tentang kebolehan seorang suami melakukan poligami. Ayat yang menjadi dasar poligami surah al-nisa ayat 3 yang berbunyi:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبْعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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.

Permasalahan yang timbul dalam memahami poligami adalah hanya memperhatikan ayat ini tanpa menghubungkannya dengan ayat-ayat yang sebelum dan setelahnya yang disebut dengan *lâhiq* dan *sâbiq*. Ayat ini pada mulanya berbicara mengenai anak yatim perempuan yang memiliki warisan harta. Kemudian perempuan tersebut ingin dinikahi oleh lelaki yang diamanahi untuk menjaganya dan hartanya. Kekhawatiran muncul jika motif lelaki hanya menginginkan hartanya saja atau bahkan berbuat tidak adil terhadap perempuan yang yatim tersebut. Maka atas dasar kekhawatiran tersebut janganlah menikahi perempuan yatim namun nikahilah perempuan lain yang merdeka dalam Batasan maksimal empat. Point yang dijaga dalam poligami adalah ketidakadilan. Ketidakadilan ini dapat berlanjut menjadi kekerasan dalam praktek poligami.

Praktek poligami di masyarakat yang hanya melihat teks ayat tersebut hanya memandang kebolehan poligami tanpa melihat konteks ayatnya. Maka dalam prakteknya, UUD hadir guna melahirkan kemaslahatan. Perbedaan situasi kondisi antara satu dan lainnya menyebabkan UUD di setiap negara berbeda-beda. Ada negara yang melarang secara mutlak seperti Turki, Lebanon dan Tunisia. Sebagian ada membolehkan dengan syarat yang ketat seperti Syiria, Mesir dan Pakistan. Namun ada juga yang membolehkan secara mutlak seperti Aljazair.²⁹

²⁹ Atik Wartini, "Poligami: Dari Fiqh Hingga Perundang-Undangan," dalam *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2013, hal. 265-266.

Pernikahan merupakan anjuran dari Nabi Saw. Bahkan hukumnya pun beragam tergantung pada kondisi seseorang. Ketika seseorang sudah tidak mampu menahan syahwatnya dan dia mampu untuk menikah, maka menikah menjadi wajib hukumnya. Namun pernikahan dengan motif yang membawa pada kemudharatan, maka hukumnya pun menjadi haram. Pernikahan disyariatkan guna menjaga kemuliaan nasab dan melahirkan kemaslahatan bagi laki-laki dan perempuan.

Dalam prakteknya di lapangan, banyak yang melangsungkan akad nikah tanpa memiliki ilmu yang cukup untuk menjalani kehidupan dalam bingkai pernikahan. Maka yang ada adalah ketidakharmonisan dalam hubungan yang berujung pada permasalahan personal, keluarga bahkan sosial. Dalam kacamata kaum feminis dan eksistensialis, merupakan sebuah institusi yang hanya melahirkan penindasan terhadap perempuan dan menjadikan perempuan sebagai sasaran objek. Lebih jauh lagi, Mary Wollstonecraft menyebut bahwa perkawinan adalah prostitusi yang dilegalkan. Perkawinan yang digaungkan sebagai upaya untuk mengontrol dan melindungi perempuan dari seksualitas laki-laki secara bebas justru menjadi sumber kekerasan dan kesewenang-wenangan terhadap perempuan.³⁰ Ketika motif pernikahan hanyalah memenuhi hasrat seksual, maka yang terjadi adalah bagaimana perempuan hanya menjadi mesin pemuas seksual tanpa memperhatikan ketenangan dan kenyamanan pasangan. Kekerasan terhadap perempuan kerap terjadi pada pernikahan monogami, maka pada pernikahan poligami menyimpan permasalahan yang jauh lebih kompleks.

Kondisi ini berbeda pada masa awal kemunculan syariat poligami. Pada masa rasulullah Saw, poligami hadir sebagai solusi dari budaya patriarki yang ada. Hampir setiap bangsa yang hadir di masa itu tidak memberikan kehormatan pada keberadaan perempuan. Seorang laki-laki dengan bebas memiliki istri tanpa batasan jumlah. Batasanya saja tidak ada kejelasan, apalagi kesejahteraan dan kenyamanan bagi perempuan. Islam hadir membawa solusi dengan membatasi jumlah istri yang boleh dinikahi hanya empat saja. Tidak hanya membatasi, bahkan mensyaratkan adil bagi semuanya.

Maka seolah-olah kedua kondisi diatas saling bertolak belakang. Di satu kondisi sejarah mencatat poligami melahirkan kemaslahatan bagi perempuan dan islamlah yang memuliakannya, namun disisi lain dalam prakteknya dimasa kini, justru syariat poligami islam yang menjadi sebab kemudharatan bagi perempuan. Lebih memilukan lagi praktek kekerasan dalam poligami ini banyak terjadi di negara yang mayoritas

³⁰ Mary Woolstonecraft, *The Vindications of The Rights of Women*, London: Penguin Books, 1992, hal. 172

penduduknya muslim.

Masalah yang timbul dalam pernikahan poligami didasari oleh perlakuan tidak adil seorang suami diantara para istri-istrinya. Adil dalam memberikan pembagian secara lahiriah (materi dan bermalam) dan bathiniyah (kasih sayang). Suami tidak diperbolehkan menetap dirumah salah satu dari para isterinya kecuali keadaan darurat. Rasulullah Saw. tidak memberi perlakuan yang khusus kepada para istrinya baik latarbelakang istrinya adalah budak ataupun perempuan merdeka.³¹ Dan Allah Swt. memerintahkan kepada seorang laki-laki yang tidak memapu berbuat adil agar menceraikan para istrinya dan hanya beristri satu istri saja.³²

Seorang suami yang berbuat tidak adil, maka akan menimbulkan permusuhan dikalangan para istri dan anak-anaknya. Bukan tidak mungkin perselisihan ini akan berlangsung menjadi pertikaian yang melebar menjadi masalah sosial di masyarakat. Diantara kasus yang terjadi adalah adanya kedzoliman bagi para istri. Bagi istri pertama merasa bahwa suaminya telah menodai komitmen pernikahan dengan berpoligami yang menimbulkan tekanan psikologis, himpitan ekonomi bahkan cemoohan dari orang sekitar dan dipandang aib di mata sosial. Sementara bagi istri kedua, sebagian anggapan yang beredar adalah istri kedua mendapatkan kasih sayang lebih besar dari suaminya. Walaupun demikian, istri kedua menanggung beban moral sosial. Tidak jarang istri kedua diremehkan dimata masyarakat dan menjadi aib sosial. Cibiran dari masyarakat dengan mengatakan bahwa istri muda sebagai perempuan pelanggar kehormatan, wanita gatal dan lain sebagainya. Semua itu adalah pil pahit yang harus ditelan oleh perempuan yang hidup dalam pernikahan poligami, baik istri pertama ataupun istri kedua. Namun hal itu tidak terjadi pada laki-laki. Tidak ada sangsi sosial yang diberikan bagi suami pelaku poligami, bahkan hal tersebut seakan menjadi jaminan untuk membuktikan kelelakian yang sejati.

Namun kondisi ini terjadi saat sebuah pernikahan hanya dialndasi oleh dorongan hawa nafsu dan keinginan memenuhi hasrat seksual semata. Pernikahan yang tidak dilandasi ilmu maka yang ada adalah ketidakberaturan. Jangankan pernikahan, sebuah pekerjaanpun ketika dikerjakan tanpa adanya ilmua hanya akan melahirkan kehancuran. Terlebih sebuah ikatan pernikahan yangs sejatinya adalah ibadah sebagai bentuk ketaatan kepada Allah, maka penting sekali memiliki landasan keimanan. Karena perintah Allah diamalkan dengan keimanan, maka

³¹ Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ fî Sharḥ al-Mujallâ bi al-Hujaj wa al-Athar*, Juz X, Riyâdh: Bait al-afkâr al-Dauliah, t.th, hal. 1672.

³² Haris Hidayatulloh, "Adil dalam Poligami Perspektif Ibnu Hazm," dalam *Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2015, hal. 234.

akan lancer ketika menjalaninya juga dengan menghadirkan keimanan.

Poligami merupakan persoalan yang cukup pelik, sesuatu yang tidak disukai perempuan namun diharapkan oleh laki-laki. Maka perlu kiranya melibatkan petunjuk dari al-Qur'an yang dibaca dengan keimanan agar seorang perempuan tidak serampangan menolak poligami dan seorang laki-laki tidak gegabah melakukan poligami.

Kebolehan poligami adalah ketika istri memiliki kekurangan secara fisik, baik dalam kondisi mandul ataupun sakit yang berkepanjangan. Ketidakmampuan secara fisik adalah kondisi yang bisa menimpa kepada laki-laki dan perempuan. menurut UU perkawinan, perkawinan adalah ikatan lahir batin antara laki-laki dan perempuan. Maka dengan menjadikan kekurangan lahir atau fisik untuk membolehkan poligami sama saja dengan menodai UU Perkawinan yang berlaku. Kewajiban suami adalah menghormati kondisi istri dan setia kepadanya. Keputusan suami untuk berpoligami secara jelas telah menodai konsep kesetiaan dalam pernikahan.

Disisi lain tujuan pernikahan adalah untuk melindungi diri dari ftnah dan menjaga nasab. Maka ketika seorang laki-laki yang tidak mampu melaksanakan tugasnya sebagai suami, atau bahkan menikah dengan tujuan kedzoliman, maka hukum pernikahan menjadi haram. Begitu ketatnya syariat dalam memperhatikan kemaslahatan dalam pernikahan. Kondisi yang sama juga berlaku bagi perempuan ketika tidak mampu melaksanakan tugas sebagai sorang istri, dengan kondisi sakit ataupun mandul, maka hal tersebut tidak memenuhi tujuan dari dilaksanakannya pernikahan. Ada kebutuhan laki-laki yang harus dipenuhi dan saat itu istrinya tidak dapat memenuhi. Kebutuhan seksual merupakan kebutuhan bagi laki-laki dan perempuan dewasa. Ketika hal tersebut tidak didapatkan dari pasangan sahnya, sedangkan kebutuhan itu harus dipenuhi, maka ini juga dapat dikatagorikan sebagai kedzoliman terhadap laki-laki.

Hak dan kewajiban ada dan selalu berdampingan, ketika kewajiban berkurang maka haknya pun berkurang. Islam melarang pernikahan yang menimbulkan kedzaliman bagi salah satu pasangan. Seorang lelaki yang sakit menahun ataupun tidak mampu memberikan pelayanan seksual, tidak diperkenankan menikah. Karena akan mengurangi hak pasangan yang merupakan salah satu dari tujuan pernikahan.

Praktek perkawinan poligami sepertinya perlu ditinjau ulang. Karena di dalamnya terdapat *kemaslahatan*, namun dengan *kemudharatan* yang jauh lebih besar. Poligami yang dilakukan hanya dengan motif kesenangan duniawai tidak jarang menimbulkan kezaliman dalam bentuk pengabaian hak-hak keluarga terutama anak-

anak. Di banyak kasus justeru terjadi kekerasan dalam keluarga dalam bentuk kekerasan fisik, psikis, seksual dan ekonomi. Bahkan kondisi ini lambau laun dapat menimbulkan perselisihan diantara para istri dan anak-anak dari masing-masing istri. Sehingga permasalahan yang ditimbulkan poligami yang semula hanyalah permasalahan akan melebar dan menjadi masalah dalam ruang lingkup sosial.³³

Anggota keluarga yang terkena dampak nyata akibat dari pernikahan poligami adalah anak. Banyak dari hak-hak anak yang berkurang bahkan terabaikan. Secara waktu, seorang suami yang berpoligami harus membagi waktunya secara adil diantara para istri. Bukan hanya para istri, namun juga para anak-anaknya. Maka setiap anak tentunya hanya memiliki waktu yang terbatas karena ayahnya harus berbagi waktu dengan saudaranya dari lain ibu. setiap perkembangan anak menjadi tidak terkontrol dengan baik. Dari sisi perhatianpun pasti terbagi. Seorang ayah harus membagi perhatian dengan beberapa anak dari ibu yang berbeda dan dengan tempat yang berbeda-beda. Ketika sang anak sudah besar dan dapat memahami kondisinya, sedikit banyak dapat memahami dalam menjalani kehidupan Bersama ayahnya. Namun tidak jarang, sang anak belum bisa memahami sehingga perkembangan mental anak menjadi korbannya. Belum lagi seorang anak yang bersekolah, kemudian berinteraksi dengan teman-temannya, dengan kondisi ayahnya berpoligami tidak jarang sang anak menjadi sasaran cemoohan kawan-kawannya. Maka jelas ketika seorang ayah melakukan pernikahan poligami akan mengurangi hak-hak anak yang semestinya didapatkan secara sempurna.³⁴ Maka banyak hak anak yang seharusnya diberikan penuh terutama pada masa perkembangannya tidak akan terpenuhi dengan baik bahkan cenderung terabaikan.

Melihat dampak negative lebih banyak daripada dampak positif dari praktek poligami, sebagian kalangan menilai bahwa ayat poligami turun bukan untuk memerintahkan pelaksanaan poligami. Tujuan akhir (ideal Islam) adalah mengurangi dan membatasi jumlah istri yang akhirnya tiba pada tujuan bahwa prinsip pernikahan adalah monogami, sebagaimana dipegangi para pemikir modernis. Maka tujuan akhir dari hukum Islam lebih menekankan pada pengesahan monogami dari pada mendukung poligami.³⁵

³³ Siti Hikmah, "Fakta Poligami sebagai Bentuk Kekerasan terhadap Perempuan," dalam *Jurnal SAWWA*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2012, hal. 19.

³⁴ Ratna Kusuma Wardani dan Idaul Hasanah, "Pemenuhan Hak Anak dalam Keluarga Poligami," dalam *jurnal Perempuan dan Anak*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 2.

³⁵ Abdillah Mustari, "Poligami dalam Reinterpretasi," dalam *Jurnal Sipakalebbi*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2014, hal. 262.

Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dengan tujuan saling melangkapi antara satu dengan yang lainnya.³⁶ Bukan dengan tujuan untuk menunjukkan kehebatan laki-laki dimata perempuan sehingga terjadi sikap superioritas laki-laki atas perempuan. tetapi keduanya memiliki kesetaraan dengan masing-masing perannya. Kolaborasi antara keduanya akan melahirkan keharmonisan dalam kehidupan. Pemahaman seperti inilah yang dipupuk oleh ajaran islam semenjak kehadirannya. Namun ternyata sedikit demi sedikit terkikis oleh oleh perkembangan politik dan ilmu pengetahuan sehingga posisi perempuan hamper sama seperti sebelum hadirnya islam. Peran perempuan kembali hanya di wilayah domestic dan sedikit demi sedikit dikurangi dari ranah publik. Reduksi pemahaman mengenai peran perempuan tidak hanya di wilayah public dengan dibatasi ruang geraknya, namun dirasakan juga di sector domestic. Dalam kehidupan berumah tangga, perempuan dianggap sebagai mahluk yang lemah sehingga hak berpendapat di keluargapun diabaikan. Hal tersebut lebih dirasakan ketika hadirnya penafsiran secara tekstual mengenai *al-rijâl qawwâmûn ‘alâ al-nisâ’*.³⁷

Pemahaman inilah yang ditentang oleh *Tafsîr Al-Manâr* yang ditulis oleh Muhammad Abduh. Pemikirannya merupakan era baru dalam penafsiran al-Quran. Abduh sangat menekankan aspek hidayah dalam setiap penjelasan ayat-ayatnya sehingga al-Qur’an hadir sebagai solusi dalam kehidupan dan menghadirkan kemaslahatan dunia dan akhirat.³⁸ Diantara langkahnya adalah dengan memerangi budaya *taqlîd* buta dan mengajak untuk kembali menelaah al-Qurna dengan pendekatan yang lebih rasional sehingga mudah dipahami dan dijadikan pedoman dalam memperbaiki kehidupan individu hingga kelompok. Diantara perbaikan yang menjadi sasarannya adalah perbaikan pemahaman agama, Pendidikan, sosial, budaya dan politik.³⁹ Dan diantara pemikiran besarnya adalah pemikiran tentang gender dan rumah tangga.

Abduh mengkritik para ulama tafsir dengan karya yang meraka hasilkan. Para ulama tersibukan menafsirkan al-Qur’an dari sudut pandang keilmuan yang dimiliki tanpa menghadirkan tujuan penafsiran al-Qur’an bagi kehidupan yaitu sebagai pedoman. Seorang

³⁶ Mochamad Samsukadi, “Perspektif Gender dalam Tafsir Muhammad ‘Abduh,” dalam *Jurnal Marâji’: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2014, hal. 264.

³⁷ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir Al-Thabari, *Tafsir Ath Thabari Juz ‘Ammâ Juz 26*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, hal. 687.

³⁸ Muhammad Imârah, *Al-A’mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad ‘Abduh*, Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993, hal. 7.

³⁹ Muhammad Imârah, *Al-Imâm Muhammad ‘Abduh Mujaddid al-Dunyâ bi Tajdîd al-Dîn*, Kairo: Dâr al-Shurûq, 1988, hal. 49.

ahli Bahasa hanya akan menafsirkan al-Qur'an dengan mengungkap dari sisi makna Bahasa saja. Sedangkan ahli fiqh hanya akan fokus pada hukum dan seorang teolog sibuk mencari dan menggali dalil pembeda pendapatnya.⁴⁰ Kepentingan individu setiap mufassir menjadikan penafsiran al-Qur'an tidak menjelaskan secara utuh, bahkan makna al-Qur'an yang mestinya diungkapkan sebagai pedoman bagi kehidupan tidak dijumpai.

Melihat kenyataan ini, Abduh membagi produk penafsiran saat itu menjadi dua jenis. *Pertama*, ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan dari sudut pandang ragam keilmuan yang didalamnya sangat sedikit berisikan makna aplikatif dalam kehidupan. *Kedua*, penafsiran yang berorientasi sebagai penjelas dari setiap ayat-ayat al-Qur'an sehingga mampu dipahami dan dijadikan pedoman dalam kehidupan sehari-hari. Tentunya dalam melahirkan penafsiran kedua ini seorang penafsir dituntut harus menguasai berbagai kemampuan. Karena sebuah petunjuk, digali dari sebuah teks yang memiliki histori, nilai kebahasaan yang tinggi dan disampaikan oleh seorang rasul kepada para sahabatnya. Perlu ilmu kebahasaan dalam menemukan makna morfologis al-Quran, gramatika dan sastra arab, sejarah, asbab nuzul dan ilmu retorika yang dapat mendorong manusia untuk mendapat hidayah dari al-Quran. Berbeda dari jenis yang pertama yang hanya menjelaskan penafsiran dari satu sudut pandang keilmuan saja.

Muhammad Abduh sangat menekankan pada aspek hidayah. Bagaimana ketika seseorang membuka al-Qur'an dan membaca tafsirnya dapat menemukan solusi yang secara aplikatif sesuai dengan kehidupannya. Menurutnya, ketidakmampuan seseorang dalam mengambil petunjuk dari al-Qur'an membuatnya kehilangan arah dan mengalami kebimbangan dan keterpurukan dalam segala dibidang. Tidak jarang seseorang mencari solusi dari sumber-sumber lain yang ketika sumbernya salah maka akan melahirkan sikap, perbuatan dan dampak negative yang nyata. Kondisi seperti ini memudahkan pihak manapun menawarkan pilihan yang akan menyesatkan umat. Dalam realitanya, di masa kini, sulitnya mendapatkan penafsiran al-Qur'an yang relevan dengan zaman dan problematikan yang dihadapi, masyarakat menjadikan media sosial dalam menemukan penjelasan makna sebuah ayat. Dan sangat sulit melacak sumber mana saja yang penjelasannya sesuai dengan tujuan diturunkannya al-Quran.

Menurut Uthmân Amîn, Muhammad 'Abduh sangat memperhatikan kesatuan al-Qur'an dan keindahan bahasanya. Ia menolak al-Qur'an ditafsirkan dari satu sudut pandang keilmuan, karena

⁴⁰ M. Rasyîd Ridho, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Kairo: Dar Al-Manar, 1999, hal. 8.

hidayah lahir dari al-Qur'an dalam bentuknya yang utuh. Pendapatnya para perawi konteks historis al-Qur'an atau *asbâb alnuzûl* telah menjadikan al-Qur'an terbagi-bagi dan terkotak-kotak dalam bagian-bagian kecil yang memiliki konteks khusus. Konteks historis yang diperlukan ketika menjelaskan ayat-ayat hukum dengan validitas yang dapat dipertanggungjawabkan. Sedangkan ayat-ayat yang tidak berbicara mengenai hukum tidak memerlukan konteks historis dalam menjelaskannya.⁴¹

Pemikiran Abduh ini dipandang revolusioner dalam penafsiran al-Quran. Keberaniannya dalam menolak parsialitas dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga al-Qur'an dapat dipahami secara utuh dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an tidak lagi ditafsirkan dari satu sudut pandang keilmuan, karena sudut pandang satu keilmuan belum mampu melahirkan penafsiran yang komprehensif dari makna al-Quran. Penafsirannya tidak diperuntukan sebagai pengayaan dari satu bidang keilmuan yang hanya berguna bagi kalangan tertentu. Hal tersebut dapat dilihat dari pandangan dan penafsirannya mengenai relasi gender dalam perannya di ranah domestik ataupun publik. Abduh tidak membedakan keduanya melainkan menempatkan keduanya sebagai pasangan yang sangat menentukan dalam membangun peradaban.

Tafsîr al-adab al-ijtimâ'iy adalah tafsir yang menitikberatkan penjelasannya pada aspek sastra-budaya dan kemasyarakatan. Ia merupakan corak penafsiran yang fokus pada al-Qur'an dari sisi redaksi yang dipahami secara teliti, kemudian menyampaikannya dalam rangkaian redaksi yang indah, yang mampu dipahami dan dijadikan pedoman dalam kehidupan. Penejalasannya dihubungkan dengan hukum-hukum alam yang berlaku di masyarakat sehingga penafsirannya dapat teraplikasikan dalam kehidupan.⁴²

Corak tafsir ini memiliki kelebihan dalam menafsirkan dengan melewati beberapa tahapan. Seorang mufassir akan memahami makna sebuah ayat, lalu makna tersebut dikaitkan dengan keadaan sosial yang dihadapi, kemudian mengungkapkannya dengan memilih susunan redaksi yang sesuai dengan kondisi perkembangan modern. Sehingga bahasanya lugas dan tidak berbelit sehingga tidak hanya dipahami oleh para ulama di zamannya, namun juga oleh masyarakat secara luas. Diantara dengan menganalogikan dengan sesuatu yang sesuai dengan perkembangan zaman, seperti pemahaman tentang perkembangan ilmu

⁴¹ Utsman Amîn, *Muhammad Abduh: Râid al-Fikr al-Misriy*, Kairo: Maktabah al-Nahdahal-Misriyah, 1955, hal. 159.

⁴² M. Quraish Shihab, *Studi KritisTafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 11.

pengetahuan dan teknologi sehingga menghadirkan maknanya yang mudah dipahami oleh pembaca. Sedangkan kekurangan dari corak tafsir ini adalah bersifat lokal. sebuah penafsiran yang tidak berlaku di semua tempat, namun hanya bagi tempat dan waktu tertentu.

Isu gender merupakan isu yang kontroversial. Penafsiran yang hadir pada umumnya berawal dari penjelasan sebuah makna ayat dimana teks tersebut diturunkan tanpa dihubungkan dengan realita dimana teks tersebut hari ini dibaca. Tidak jarang penafsiran yang ada tidak menjadi solusi dan panduan hidayah untuk kehidupan hari ini. Hal ini menunjukkan adanya jarak antara pemaknaan teks dengan realita yang terjadi. Jika jarak ini tetap dibiarkan, maka al-Qur'an hanya tinggal teks yang dibaca tanpa menjadi panduan kehidupan. Al-Qur'an telah bergeser dari tujuan utama diturunkan, yaitu *hudan linnas*.

Tafsîr Al-Manâr merupakan karya monumental dua tokoh yang sangat dikenal di kalangan Intelektual Islam, dia adalah Muhammad 'Abduh sebagai sang guru, dan Rasyîd Ridhâ sebagai murid, dalam menjawab berbagai persoalan dengan wacana kontekstualisasi penafsiran al-Qur'an. Baik Muhammad 'Abduh sebagai peletak dasar maupun Rasyîd Ridhâ sebagai pengembang *Tafsîr Al-Manâr*, mengutamakan pemahaman rasional dan kebebasan akal dalam penafsirannya.⁴³

Lalu bagaimana penafsiran Muhammad 'Abduh mengenai relasi gender dalam *Tafsîr Al-Manâr*. Sebuah penafsiran yang tidak hanya mengupas makna ayat dari sisi kebahasaannya saja, namun memperhatikan kondisi sosio-cultural yang terjadi saat itu. Sebuah penafsiran yang pada umumnya teks membimbing situasi kondisi, namun corak *Tafsîr Al-Manâr* seolah-olah kondisi sosial yang menentukan sebuah penafsiran.

Penafsiran tentang asal mula penciptaan perempuan, kepemimpinan perempuan dan poligami seolah telah final dibahas oleh para *mufasssir*. Namun ternyata menyisakan masalah sosial di masa modern yang sudah barang tentu berbeda keadaan dengan penafsiran sebelumnya. Ketimpangan sosial, kejahatan sosial yang tindak kekerasan terhadap perempuan seolah memaksa Muhammad 'Abduh untuk menggunakan rasionalnya dalam mewujudkan fungsi al-Qur'an sebagai *hudan linnas*.

B. Identifikasi Masalah.

⁴³ Uswatun Hasanah, "Model Dan Karakteristik Penafsiran Muhammad Abduh dan Rasyîd Ridha dalam *Tafsîr Al-Manâr*," dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2015, hal. 331.

Merujuk pada deksripsi di atas, maka penulis mengidentifikasi masalah sebagai berikut:

1. Masalah-masalah sosial di era modern mengharuskan menelaah kembali ayat-ayat gender dalam mewujudkan kemaslahatan bagi laki-laki dan perempuan
2. Kekerasan terhadap perempuan disebabkan adanya otoritas teks keagamaan bias gender yang mendukung laki-laki untuk melakukan marginalisasi, subordinasi, dan lain-lain.
3. Adanya dialek antara teks dan realita sosial dalam mewujudkan tujuan diturunkan al-Qur'an sebagai petunjuk kehidupan.
4. Batasan hak dan kewajiban kesetaraan Gender dalam islam
5. Muhammad 'Abduh menggunakan rasionalnya dalam menafsirkan ayat-ayat gender sebagai upaya melahirkan solusi terhadap masalah posisi perempuan di era modern.

C. Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah.

Berdasarkan identifikasi di atas, perlu pembatasan masalah supaya tidak melebar jauh dari topik inti. Maka, penulis membatasi identifikasi masalah ini pada:

1. Penafsiran ayat-ayat mengenai awal penciptaan perempuan, kepemimpinan perempuan dan poligami dalam pandangan Muhammad 'Abduh dalam *Tafsîr Al-Manâr* sebagai kitab Tafsir yang bercorak *adab ijtima'i*
2. Analisa rasionalitas penafsiran Muhammad 'Abduh mengenai ayat-ayat bias gender dalam *Tafsîr Al-Manâr*

Dengan merujuk pada uraian latar belakang di atas, maka rumusan masalah yang penulis ajukan sebagai berikut: Bagaimana perspektif Muhammad 'Abduh tentang ayat gender dalam *Tafsîr Al-Manâr* sebagai kitab tafsir yang bercorak *adab ijtima'i*?

D. Tujuan Penelitian.

Sesuai rumusan masalah di atas, maka tujuan penelitian adalah:

1. Untuk menjelaskan perkembangan penafsiran terutama mengenai relasi gender
2. Untuk menjelaskan pentingnya menggunakan rasio dalam menghubungkan teks dengan realita sosial
3. Untuk menjelaskan pemikiran Muhammad 'Abduh tentang gender dalam *Tafsîr Al-Manâr*

E. Manfaat/Kegunaan Penelitian.

1. Manfaat teoritis

- a. Memahami peran rasio sebagai aspek dalam menafsirkan al-Qur'an.
 - b. Memahami bahwa sebuah penafsiran dipengaruhi oleh waktu dan tempat.
 - c. Mampu memahami aspek sosial dalam menafsirkan al-Qur'an.
 - d. Secara teoritis untuk menambah khazanah keilmuan dalam bidang penafsiran Al-Qur'an.
2. Manfaat praktis
- a. Diharapkan mampu memberikan pandangan baru serta memperkaya pengetahuan, terutama mengenai perkembangan diskusi mengenai *ulum al-Qur'an* kontemporer.
 - b. Memberikan pengetahuan tentang rasionalitas penafsiran dalam menafsirkan al-Quran

F. Kerangka Teori

Muhamad 'Abduh merupakan seorang *mujaddid* yang ingin mengembalikan fungsi al-Qur'an sebagai panduan dalam kehidupan. Dalam merealisasikannya, perlu adanya keseuaian antara penafsiran dengan konteks sosial yang dihadapi. Sebuah hukum bisa saja berlaku untuk satu objek di waktu tertentu. Namun ketika keadaan berubah, permasalahan bertambah dan objeknya pun berbeda, maka hukum pun bisa berubah. Karena tujuan diturunkannya syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan.

Penafsiran mengenai ayat-ayat gender oleh para *mufassir* pada generasi sebelumnya telah menjadi solusi dan panduan bagi umat yang hidup pada zaman tersebut. Ketika keadilan tidak berpihak pada perempuan, maka penafsiran poligami saat itu menjadi solusi. Ketika posisi perempuan tidak diberikan hak gerak, maka penafsiran saat itu sangat tepat. Namun zaman berbeda dan kondisi tidak serupa saat ini, dimana setiap pekerjaan laki-laki dapat dilakukan oleh perempuan. Setiap point kelebihan yang dikhususkan bagi laki-laki dalam ayat-ayat gender pada umumnya dapat dicapai oleh perempuan. Ditambah lagi kondisi laki-laki yang tidak memenuhi kriteria keistimewaan yang disebutkan dalam ayat-ayat gender.

Kondisi yang berbeda menghadirkan permasalahan ketika penafsiran ayat-ayat gender generasi sebelumnya diberlakukan. Sebagai contoh poligami, di masa lampau, seorang laki-laki memiliki istri dalam jumlah yang tidak terbatas. Hal ini tentu mendzolimi perempuan. Mala poligami yang membatasi hanya empat sangatlah tepat. Ditambah lagi dengan syarat berlaku adil menjadikan perempuan istimewa dan lebih diperhatikan dari segala aspek oleh suaminya. Namun fakta saat ini,

poligami yang dilakukan seorang suami telah melahirkan masalah sosial yang beragam. Maka saat ini, poligami telah bergeser dari solusi menjadi pintu ketidakadilan dalam perlakuan suami terhadap istri-istrinya. Maka monogami menjadi solusi yang lebih tepat untuk menyelesaikan permasalahannya.

Makna ayat yang dihubungkan dengan kondisi sosial yang terjadi memerlukan peran akal dan rasio yang dominan dalam menemukan makna dan penafsiran yang tepat. Pengetahuan Bahasa dan *ulûm al-Qur'an* yang memadai sangat diperlukan dalam menemukan esensi yang terkandung dalam sebuah ayat, yang kemudian menuangkan dalam sebuah penafsiran yang sesuai dengan permasalahan yang dihadapi. Kehati-hatian sangat diperlukan, agar penafsiran yang lahir tidak serampangan dan bertentangan dengan makna awal ayat. Sehingga ayat tidak meninggalkan esensi makna namun dapat berdialog dan relevan sebagai petunjuk di setiap zaman.

Tafsîr Al-Manâr merupakan kitab tafsir yang bercorak *adab ijtima'i*. dimana corak penafsiran ini berupaya menungkap makna nash-nash al-Qur'an dan menjelaskannya dengan gaya Bahasa yang indah dengan pemilihan diksi yang menarik. Penafsirannya selalu dihubungkan dengan fenomena atau kejadian yang terjadi di masanya sehingga penafsirannya bersifat aplikatif sesuai zamannya.

Rasionalitas penafsiran dalam *Tafsîr Al-Manâr* sangat menarik untuk diteliti. Karena rasio dapat menyuguhkan berbagai ragam pilihan. Termasuk pilihan yang ada di hadapan 'Abduh ketika menafsirkan ayat-ayat gender. pilihan yang paling mendasar adalah apakah penafsirannya akan sama dengan *mufassir* sebelumnya namun tidak menjawab permasalahan yang ada, atau melahirkan penafsiran yang berbeda dengan tafsir sebelumnya namun relevan dengan kondisi yang dihadapi.

G. Kajian Pustaka

Dalam penelitian ilmiah, peneliti harus mengkaji literature dan penelitian yang sudah dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Hal ini dilakukan guna menghindari kesamaan dalam tema penelitian atau memplagiasi karya peneliti lain. Lebih dari ini, penelitian terdahulu dapat menjadi pijakan awal dan bahan rujukan dalam penelitian yang akan dilakukan.

Berdasarkan penelusuran yang penulis lakukan terhadap literature yang ada. Kajian mengenai relasi gender telah banyak dilakukan dalam

berbagai karya, baik itu berupa buku ataupun jurnal. Tapi dalam penelitian ini, kajian keadilan gender dan penerapannya lebih difokuskan dari pemikiran Muhammad ‘Abduh yang tertuang dalam karya-karyanya, terutama dalam *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm* yang lebih dikenal dengan *Tafsîr Al-Manâh*. Sebagai penguat dan perbandingan dalam alur berfikir maupun implementasinya, penulis juga mengambil kajian dari beberapa sumber lainnya. Berikut adalah buku dan beberapa literatur yang diambil:

1. Buku berjudul “*Qirâ’ah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*” karya Faqihuddin Abdul Kodir. Bahasa Arab merupakan Bahasa yang Allah pilih dalam menyampaikan *kalam-Nya* ternyata sangat kuat dengan nilai gender. Kata *mubâdalah* dalam judulnya menjelaskan konsep keseimbangan gender yang terdapat dalam al-Quran. Walaupun isinya lebih mengarah pada keseimbangan gender, namun nilai-nilai keadilan yang ditawarkan al-Qur’an bersifat universal. Namun tantangannya adalah bagaimana menghadirkan nilai-nilai keadilan tersebut. Kesalahpahaman dalam memahami gender disebabkan oleh pandangan dikotomis antara laki-laki dan perempuan. pandangan yang mengarah pada kelebihan satu dari yang lainnya, laki-laki superioritas sedangkan perempuan adalah makhluk inferior adalah cara pandang yang mengarah marginalisasi perempuan. padahal, al-Qur’an menjelaskan relasi keduanya sebagai *partner* dalam melahirkan kemaslahatan bersama.⁴⁴
2. Buku karya Nasarudin Umar yang berjudul *Islam Fungsional*. Dalam buku tersebut berisikan tentang cara pandang yang bertujuan untuk memperbaharui pemahaman dan penanaman nilai-nilai keislaman dalam kehidupan. Buku tersebut menjelaskan bahwa nilai-nilai keislaman harus diaplikasikan oleh setiap muslim sesuai dengan zamannya dan tantangannya. Sebagai perumpamaan, bagaimana beratnya perjuangan dakwah Nabi Muhammad yang dihadapkan pada kondisi masyarakat yang memandang rendah derajat perempuan, bahkan seorang sahabat menolak kelahiran perempuan dengan cara menguburnya hidup-hidup, tiba-tiba datang dengan syari’at pesta syukuran yang dikenal dengan *aqîqah* atas kelahiran anak baik laki-laki maupun perempuan. Dalam pembukaannya, Nasaruddin Umar menganjurkan kepada semua manusia untuk kembali menelaah dan mempelajari kitab sucinya masing-masing. Karena sebuah kitab suci dihadirkan untuk menjadi

⁴⁴ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâ’ah Mubâdalah*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, hal. 30.

pedoman agar menjalani kehidupan yang bahagia. Maka tidak mungkin seseorang yang memahami ajaran kitab sucinya mampu berbuat kezaliman. Pembacaan ulang kita suci dimaksudkan untuk menghadirkan kedamaian di antara umat dan sebagai panduan dalam menyelesaikan persoalan masing-masing sesuai kitab sucinya.

3. Buku *Nalar Kritis Muslimah* karya Nur Rofiah. Buku ini akan memberikan pemahaman mengenai relasi perempuan, manusia dan Islam. Allah dengan Maha Adilnya menurunkan al-Qur'an sebagai panduan agar setiap pembacanya dapat berlaku adil. Namun pemahaman manusia menjadikan ketidakadilan hadir, khususnya bagi perempuan. Pemahaman manusia terkadang melemahkan perempuan yang akhirnya perempuan dilema; mempercayai kelemahannya hanya akan membuatnya menderita, namun neraka mengancam bagi yang tidak mempercayainya. Maka pertanyaan kritis muncul dari Sang Penulis, "Mengapa agama hanya memberikan maslahat bagi perempuan?"⁴⁵ Buku ini memberikan paradigma baru mengenai makna hakiki keadilan antara laki-laki dan perempuan, keadilan yang diinginkan oleh Allah dalam al-Qur'an yang kemudian diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.
4. Tafsir Ibnu Katsir. Dalam penelitian ini, penulis menjadikan tafsir ini sebagai salah satu tafsir rujukan. Dalam upaya memahami al-Qur'an di masa modern, maka seseorang harus merujuk pada kaidah-kaidah penafsiran sebagaimana yang sudah ditetapkan oleh ulama-ulama terdahulu. Tafsir ini merupakan *tafsir bil ma'tsur* yang menjelaskan makna ayat berdasarkan riwayat yang *shahih*. Pada masanya hingga sekarang, kitab ini menjadi rujukan bagi peneliti tafsir. Maka dalam menemukan makna al-Qur'an di masa kini, penting kiranya menemukan makna dari sisi riwayat yang *shahih* yang disuguhkan dalam kitab ini, lalu hal tersebut menjadi pijakan dalam mengambil dan menentukan penafsiran yang sesuai dengan masa modern. Melalui langkah ini, sebuah penafsiran di masa modern tidak hanya bersandar rasio, namun rasio berfungsi dalam menemukan makna yang sesuai untuk diaplikasikan di masa modern. Dari sisi bentuk dan periwayatan, tafsir ini merupakan tafsir klasik, sedangkan metode *tahlili* merupakan metode terbaru di masa itu, karena belum digunakan pada era klasik.⁴⁶

⁴⁵ Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah*, Bandung: Afkaruna.id, 2021, hal. ix.

⁴⁶ Maliki, "Tafsir Ibn Katsir: Metode dan Bentuk Penafsirannya," dalam *Jurnal El-Umdah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 74.

5. Jurnal karya Abd. Muid Nawawi yang berjudul “Hermeneutika Tafsîr Maudû’î”. Dalam jurnalnya, Abd Nawawi menjelaskan bahwa sebuah penafsiran adalah upaya dalam menjelaskan makna al-Qur’an dengan makna yang dianggap mirip dengan maksud yang diinginkan oleh Yang Menurunkan Al-Quran. Namun dalam prosesnya, terkadang mufassir terlalu subjektif dengan mengintervensi dan memaksakan makna al-Qur’an sesuai keinginannya. Disisi lain, kadang pula mufassir bersikap objektif sehingga penafsiran yang dihasilkan tidak menjawab persoalan dimasa kini.⁴⁷ Kesimpulan dari tulisan Abd. Muid adalah penafsiran harus mengikuti perkembangan zaman, tidak boleh kaku seperti yang dilakukan oleh para *mufassir* klasik. Namun juga tidak boleh terlalu subjektif dengan menuruti hawa nafsunya sehingga keluar dari kaidah-kaidah yang telah ditetapkan. Penafsiran yang dilakukan dengan baik dan terarah dapat menjadikan al-Qur’an relevan untuk diimplementasikan dalam panggung kehidupan.
6. Buku karya Ikhlasiah Dalimoenthe yang berjudul *Sosiologi Gender*. Menurut Ikhlasiah, pengertian gender tidaklah sempit, istilah tersebut tidak hanya terpaut pada jenis kelamin, melainkan gender adalah peran dan tanggung jawab yang ditujukan kepada laki-laki dan juga perempuan.⁴⁸ Buku ini mengungkap banyak hal mengenai relasi gender yang terjadi saat ini maupun yang sudah menjadi sejarah, lebih lanjut buku ini akan mengupas beberapa teori mengenai gender dalam konstruksi sosial, hingga ke relasi antara perempuan dan perkembangannya (WiD, WaD, dan GaD).
7. Buku yang berjudul *Studi Kritis Tafsir al-Manar* karya M. Quraisy Shihab. Di dalam buku ini, M. Quraisy Shihab menyatakan bahwa Sang Penulis kitab Tafsir yaitu M. Rasyid Ridha dinilai terlalu berani dalam menggunakan teori-teori ilmiah dalam menafsirkan al-Qur’an.
Bahkan terkadang terlalu memaksakan dalam membenarkan teori tersebut dengan ayat-ayat yang ditafsirkan. Rasyid Ridha merupakan mufassir yang terlalu fanatic terhadap gurunya sehingga memberikan kritik yang cukup keras, terkadang menukil sebuah pernyataan yang bukan merupakan maksud dari sumbernya.
8. Jurnal karya Subhan dengan judul “Eksistensi *Tafsîr Al-Manâr* sebagai Tafsir Modern”. menurutnya, kitab tafsir ini ditulis oleh

⁴⁷ Abd. Muid Nawawi, "Hermeneutika Tafsîr Maudhû’î," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016, hal. 1.

⁴⁸ Ikhlasiah Dalimoenthe, *Sosiologi Gender*, Jakarta: Bumi Aksara, 2021, hal. 12.

mufassir yang terkenal saat itu dan lahir di abad modern. hal yang menarik dari kitab tafsir tersebut adalah penggunaan Bahasa yang sangat tepat yang dapat dipahami tidak hanya oleh orang akademisi, namun juga sangat mudah dipahami oleh orang awam. Penjelasannya didukung oleh pendapat-pendapat *mufassir* sebelumnya dan sangat kaya akan pembahasan kebahasaan. Penjelasan mengenai sunatullah menjadi poin yang sangat menarik dimana setiap penafsiran dihubungkan dengan kondisi sosial yang dihadapi. Abduh menerangkan tentang keberadaan al-Qur'an yang selalu relevan di sepanjang zaman dengan penjelasan yang mampu menerjemahkan teks dalam bentuk langkah-langkah dalam kehidupan sehari-hari. Kitab tafsir ini telah melengkapi kekurangan-kekurangan tafsir sebelumnya yang tidak memasukan unsur sunatullah dalam pembahasan penafsirannya. Maka *Tafsir Al-Manar* merupakan kitab yang menyentuh aspek budaya sebagai sasaran teks namun tetap berpijak pada kaidah-kaidah penafsiran yang berlaku sehingga penjelasannya dinilai lebih jelas dan aplikatif dibanding kitab-kitab tafsir sebelumnya.

Dari beberapa kajian pustaka yang diuraikan di atas, maka sangat Nampak relasi gender dalam al-Qur'an. Menjadi menarik karena setiap sumber memberikan pandangan yang beragam. Sebagian menjadi pijakan penulis dalam melakukan penelitian ini, dan sebagiannya lagi menjadi bahan pengayaan yang dapat dijadikan sebagai perbandingan.

Dalam beberapa hal terdapat kesamaan dengan poin yang akan penulis teliti, namun ada objek yang penulis sangat penting. Karena tidak banyak penafsiran yang memasukan unsur budaya dalam menentukan hasil dari sebuah pemaknaan ayat. Penafsirannya bersifat kasuistik yang secara *reel* dihadapi oleh masyarakat. Penulis memandang hal ini sangat penting, karena kondisi dimana *mufassir* tinggal sangat mungkin juga ditemukan diberbagai daerah. Maka bagaimana setiap *mufassir* mampu melahirkan penafsiran yang memasyarakat dan menjadi solusi bagi masalah yang dihadapi, tidak hanya mengungkan makna ayat dari sisi kebahasaan tanpa menyentuh permasalahan yang dihadapi. Tafsit ini merupakan tafsir di abad modern, dan saat ini kita hidup di abad modern. Maka menjadi penting untuk mengetahui perkembangan penafsiran yang relevan bagi zaman modern.

Selaras dengan pernyataan Schleiermacher yang mengatakan bahwa penafsir selalu memiliki kesalahan abadi saat menafsirkan, karena jangkauan rasio selalu terbatas dalam menafsirkan teks yang

melampaui batas, baik batas secara masa ataupun secara geografis.⁴⁹ Maka besar harapan, penelitian dapat memberikan partisipasi dalam upaya memahami al-Qur'an sehingga setiap individu mampu dengan bijak mengamalkan al-Qur'an tidak hanya sebatas penjelasan ilmiah, namun terimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.

H. Metode Penelitian

Dalam sebuah penelitian ilmiah, aspek metodologis menempati bagian yang sangat penting. Penelitian merupakan serangkaian upaya dengan tata cara yang tersusun secara sistematis dan bertujuan untuk memecahkan permasalahan serta melaporkan hasil penelitian.⁵⁰ Dengan perangkat metodologis, peneliti dapat fokus dan terarah kepada hasil penelitian yang diharapkan. Metode yang dimaksud di sini merupakan cara kerja untuk memahami objek yang menjadi sasaran penelitian yang bersangkutan. Metodologi dalam setiap penelitian harus dipertimbangkan dari dua segi: segi penelitian itu sendiri, yang mencakup pengumpulan data beserta cara, dan teknik serta prosedur yang ditempuh. Segi lainnya adalah metode kajian (analisis) yang melibatkan pendekatan (teori) sebagai alat analisis data penelitian.

Dalam melakukan kajian penelitian ini penulis menggunakan beberapa metode yang digunakan oleh para peneliti pada umumnya. Adapun metode yang digunakan penulis adalah:

1. Jenis dan Sifat Penelitian.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kuantitatif yang bersifat kepustakaan (*library research*) karena menggunakan sumber data pustaka sebagai acuan dan referensi. Menurut Siyoto dan Sodik yang dikutip oleh Hardani dkk dalam bukunya, penelitian kuantitatif adalah penelitian ilmiah yang sistematis terhadap bagian-bagian dan fenomena serta hubungan-hubungannya. Tujuan penelitian kuantitatif adalah mengembangkan dan menggunakan model matematis, teori dan/atau hipotesis yang berkaitan dengan fenomena alam. Proses pengukuran adalah bagian krusial dalam penelitian kuantitatif. Hal ini memberikan gambaran atau jawaban akan hubungan yang fundamental dari hubungan kuantitatif.⁵¹ Penelitian yang penulis lakukan melewati beberapa tahapan sebagai berikut:

- a. Menjelaskan biografi Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ a sebagai penulis *Tafsîr Al-Manâh*

⁴⁹ Abd. Muid Nawawi, "Hermeneutika *Tafsîr Maudhû'î*", ..., hal. 1.

⁵⁰ Hardani, Nur Hikmatul Auliya *et.all.*, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2020, hal. 236

⁵¹ Hardani, Nur Hikmatul Auliya dkk, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, ..., hal. 240

- b. Menjelaskan diskursus mengenai penafsiran ayat-ayat gender dalam pandangan ulama yang pro dan kontra
 - c. Menjelaskan penafsiran Muhammad ‘Abduh mengenai relasi gender dalam *Tafsîr Al-Manâr*
 - d. Menganalisa rasionalitas penafsiran Muhammad ‘Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat bias gender
2. Sumber Data.

Sumber penelitian yang digunakan dalam penelitian ini merupakan hasil pengumpulan data yang dilakukan dengan cara *library research*. Dengan mengumpulkan data yang diperoleh, kemudian dikelompokkan menjadi dua sumber data yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

a. Data Primer.

Adapun yang menjadi sumber data primer yaitu buku karya Muhamad ‘Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ a yang berjudul *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm* yang lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Manâr*

- b. Data skunder adalah data yang diperoleh dari buku-buku ulumul quran karya ulama klasik dan kontemporer dan sumber-sumber lain yang mempunyai hubungan dengan masalah yang diteliti atau melengkapi data-data yang diperlukan oleh data primer, antara lain berupa artikel- artikel, naskah, jurnal, website, dan sumber tulisan lain yang berkaitan dengan topik penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data.

Pengumpulan data dalam hal ini adalah metode atau cara yang digunakan untuk mengumpulkan data yang diperlukan dalam penelitian melalui prosedur yang sistematis dan standar. Adapun yang dimaksudkan dengan data dalam penelitian adalah semua bahan keterangan atau informasi mengenai suatu gejala atau fenomena yang ada kaitannya dengan penelitian. Data-data yang dibutuhkan untuk menyelesaikan penelitian ini diperoleh dengan jalan dokumentatif atas naskah-naskah yang terkait dengan obyek penelitian ini.

4. Teknik Pengolahan Data.

Langkah awal dimulai dengan pengumpulan data (*data collection*). Data atau informasi yang berhasil dikumpulkan dari proses penelitian kemudian dideskripsikan. Selanjutnya dilakukan reduksi data (*data reduction*), yaitu proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data, serta memfokuskan pada hal-hal penting dari sejumlah data yang telah diperoleh, sekaligus mencari polanya. Selanjutnya

dilakukan penyajian data (*data display*) dalam bentuk uraian singkat, hubungan antar kategori dan bagan. Terakhir, dilakukan penarikan kesimpulan (*conclusion*) dari penelitian yang dilakukan.

5. Analisis Data.

Adapun metode yang digunakan dalam menganalisa data yang diperoleh dari penelitian pustaka adalah metode deskriptif-analitik. Yaitu metode pembahasan dengan cara memaparkan permasalahan dengan analisa serta memberikan penjelasan kritis secara mendalam mengenai sebuah data. Penelitian yang menuturkan, menganalisis dan mengkritik, yang pelaksanaannya tidak hanya terbatas pada pengumpulan data, tetapi meliputi analisis dan interpretasi data.

Dalam penelitian ini, penulis menganalisa rasionalitas penafsiran Muhammad ‘Abduh mengenai ayat-ayat gender dalam *Tafsîr al-Manâr*. Adapun langkah-langkah yang penulis akan lakukan sebagai berikut: *Pertama*, menjelaskan biografi dan latarbelakang penulisan *Tafsîr al-Manâr*. *Kedua*, menjelaskan diskursus penafsiran ayat-ayat gender mengenai awal penciptaan perempuan, kepemimpinan perempuan dan poligami dalam *Tafsîr al-Manâr*. Kemudian menganalisa rasionalitas penafsiran Muhammad ‘Abduh ditinjau dari sudut pandang motif dan tujuannya. *Ketiga*, membuat kesimpulan sebagai jawaban dari rumusan masalah.

I. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan pada penelitian ini dapat dipahami secara sistematis, maka penulis akan membuat gambaran besar terkait pembahasan yang akan di tulis dalam penelitian ini sesuai dengan bab masing-masing, yaitu sebagai berikut:

Bab *pertama* berisi tentang pendahuluan, yang meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, metodologi penelitian, kajian pustaka dan sistematika penulisan.

Bab *kedua* berisi tentang rasionalitas dalam penafsiran al-Quran. Bab ini menjelaskan pengertian rasionalitas, teori-teori rasionalitas, geneologi rasionalitas penafsiran dan *tafsir bi al-ra’yi* sebagai rasionalitas enafsiran.

Bab *ketiga* berisi penjelasan tentang *Tafsîr al-Manâr*. Penjelasan dimulai dengan menjelaskan biografi Muhammad ‘Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ sebagai penulis *Tafsîr al-Manâr*. selanjutnya menjelaskan mengenai *Tafsîr al-Manâr* dari mulai searah menuliskan, corak tafsir dan pendafat ulama tentang *Tafsîr al-Manâr*.

Bab *keempat* berisi Analisa rasionalitas penafsiran *Tafsîr al-Manâr* tentang ayat-ayat gender. point pembahasan meliputi Analisa rasionalitas penafsiran tentang asal penciptaan perempuan,

kepemimpinan perempuan dan poligami. Penafsiran 'Abduh dianalisa dengan menggunakan teori pilihan rasional dan teori kebutuhan prestasi.

Adapun bab *kelima*, penutup. Pada bagian akhir ini meliputi kesimpulan dan saran yang direkomendasikan penulis untuk penulisan selanjutnya.

BAB II

RASIONALITAS DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Pengertian Rasionalitas

Rasional menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berasal dari kata rasio yang memiliki makna sebuah pemikiran yang masuk akal atau sesuai dengan manusia pada umumnya. Pemikiran rasional adalah sebuah pemikiran yang didasarkan pada pertimbangan yang logis, menurut pikiran yang sehat dan sesuai dengan akal.⁵² Dengan ungkapan yang lebih sederhana adalah suatu pemikiran yang lahir dari pertimbangan akal sehat dan logis menurut individu masing-masing.

M. Nur Rianto Al Arif dan Euis Amalia menyatakan bahwa rasionalitas menjadi sesuatu yang membingungkan ketika memiliki makna beragam, diantaranya makna tidak memihak, beralasan, logis dan memiliki maksud tertentu. Perbedaan ini terjadi dikalangan ilmuwan sosial dan menjadi topik yang memiliki pengertian yang jelas dan lugas yang dapat diterima oleh semua pihak.⁵³ Karena tidak ada barometer dalam mengukur kebenaran yang rasional. Setiap pendapat dikatakan

⁵² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/rasional> diakses pada 24 Desember 2022

⁵³ M. Nur Rianto Al Arif dan Euis Amalia. *Teori Mikroekonomi: Suatu Perbandingan Ekonomi Islam dan Ekonomi Konvensional*, Jakarta: Kencana, 2010, hal. 66-69.

rasional menurut individu masing-masing. Belum lagi perbedaan yang muncul mengenai rasionalitas ketika dihadapkan pada fakta dan teori.

Sedangkan Adiwarman A. Karim menyatakan bahwa yang dimaksud asumsi rasionalitas adalah dugaan bahwa manusia akan berperilaku sesuai logikanya dan secara sadar tidak akan melakukan hal-hal yang akan merugikan dan membuatnya lebih buruk. Perilaku rasional dapat ditinjau dari dua sisi; metode dan hasil. Dari sisi metode, perilaku rasional adalah tindakan yang dipilih bukan berdasarkan pada kebiasaan, emosi dan prasangka, namun berlandaskan pada pikiran yang berasal. Jadi alasan yang memiliki peran dalam menentukan tindakan walaupun bertolakbelakang dengan kebiasaan pada umumnya. Sedangkan dari sisi hasil, perilaku rasional adalah sebuah tindakan yang diambil yang secara pertimbangan dapat mengantarkan pada tujuan yang ingin dicapai.⁵⁴

Adapun menurut P3EI UII dan BI bahwa secara umum, rasionalitas seringkali dikaitkan dengan proses pengambilan keputusan yang menyatakan bahwa setiap orang selalu bertindak dan bersikap secara rasional. Sebagai contoh, dalam berbelanja seseorang akan memilih berbelanja barang di pasar daripada di pasar swalayan. Dengan barang yang sama, ia mendapatkan harga yang lebih murah. Walaupun secara kualitas dan fasilitas berbelanja tentunya lebih nyaman di pasar swalayan. namun karena rasionya memiliki pertimbangan ekonomis, maka selisih harga dapat ia gunakan untuk kebutuhan lain. Logikanya mempertimbangkan keuntungan yang berlipat dengan keputusan yang diambil. Analisis seperti banyak dijumpai dalam aktifitas ekonomi.⁵⁵

Berdasarkan berbagai definisi mengenai rasionalitas, maka makna rasionalitas menurut penulis adalah tindakan seorang manusia dengan menjadikan timbangan rasio sebagai alat ukur dengan tujuan agar tindakan tersebut memberikan dampak yang lebih baik. Terlebih dalam menafsirkan al-Qur'an, peran rasio sangat besar. Dalam menemukan makna yang tepat dari sebuah kata, penafsir menghubungkan dengan berbagai hal, diantaranya dengan memperhatikan sebab turunnya ayat. Maka proses menghubungkan makna ayat dengan sebab turunnya ayat kemudian disesuaikan dengan kondisi saat ini, menjadi peran rasio atau akal. Maka tidak heran jika beberapa penafsir berbeda pendapat dalam menafsirkan al-Qur'an.

Dalam perkembangannya, teori rasionalitas berlaku di berbagai disiplin ilmu. Filsafat, ekonomi, psikologi dan bidang ilmu lainnya

⁵⁴ Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2011, hal. 51.

⁵⁵ Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) UII dan BI, hal 27

merumuskan model, kesimpulan berbasis rasionalitas.⁵⁶ Bahkan dalam dunia penafsiran al-Qur'an pun aspek rasio menjadi faktor yang dipertimbangkan dalam mengambil sebuah hukum dari al-Qur'an. Maka tidak jarang ditemukan *term* dalam al-Qur'an yang mengajak manusia untuk berfikir. Bagi ilmu ekonomi, rasionalitas dapat dianggap sebagai pondasi dari paradigma ilmu ekonomi modern⁵⁷, layaknya sebuah rumah yang memiliki pondasi, ketika kuat maka kokohlah bangunan di atasnya, namun ketika pondasinya rapus maka rapuhlah segala teori rumah dari ilmu ekonomi pada abad modern.

Setiap pendapat yang diungkapkan berlandaskan pada kaidah-kaidah logika dan dapat diterima oleh akal, hal tersebut merupakan bagian dari ekspresi rasionalitas. Oleh karenanya, pengertian rasionalitas didasarkan pada kaidah-kaidah logika yang dapat diterima secara universal dan tidak memerlukan pengkajian ulang untuk membuktikan kebenaran sebagai aksioma. Hal ini akan dijadikan sebagai ukuran dalam pengujian rasionalitas dari suatu argument atau perilaku. Dalam beberapa kondisi, aksioma dihasilkan berdasarkan nilai-nilai suatu budaya yang bersifat universal. Namun situasi dan kondisi yang melingkupinya sangat mempengaruhi cara pandang dari sebuah aksioma.

Menurut M. Nur Rianto, Al Arif dan Euis Amalia mengutip penjelasan Sayyed Omar Agil mengatakan bahwa seseorang dikatakan berperilaku rasional berdasarkan beberapa pertimbangan, diantaranya:⁵⁸

1. Setiap individu mengetahui hal yang diinginkan dan mau mengambil sebuah keputusan berdasarkan tingkat prioritasnya sehingga mampu bertindak secara konsisten dalam mengambil sebuah tindakan.
2. Keputusan yang dipilih didasarkan pada pertimbangan tradisi, *value*, dan memiliki alasan yang jelas. Metode rasionalitas tergambar saat keputusan yang diambil didasarkan pada cara berpikir individu yang menjadi pelaku ekonomi.
3. Keputusan yang diambil pada akhirnya harus memiliki nilai positif secara finansial sehingga memiliki tendensi bahwa setiap yang baik akan lebih disukai dari pada yang kurang baik.

⁵⁶ Gigerenzer, G *et.al.*, *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*, Cambridge: MIT Press, t.th, hal. 135.

⁵⁷ V. J. Vanberg, "The Rationality Postulate in Economics: Its Ambiguity, Its Deficiency and Its Evolutionary Alternative" dalam *Journal of Economic Methodology*, Vol. 11 No.1 Tahun 2004, hal. 29.

⁵⁸ M. Nur Rianto Al Arif dan Euis Amalia, *Teori Mikroekonomi: Suatu Perbandingan Ekonomi Islam dan Ekonomi Konvensional, ...*, hal. 67.

4. Dalam pandangan kapitalisme, rasionalitas memiliki makna sebagai sebuah kepuasan yang didapatkan atas dasar efisiensi dan tujuan. Kepuasan tersebut tidak lagi berdasarkan kepentingan pribadi dan tradisi.
5. Kepuasan individu secara materi yang dicapai melalui keputusan yang rasional akan melahirkan gagasan yang berguna bagi kemaslahatan umat.
6. Sebuah keputusan dianggap rasionalitas ketika dapat dibuktikan dengan menjelaskan hubungan setiap variable yang berperan dalam pengambilan keputusan.

Setiap individu memiliki tujuan yang berbeda-beda dalam setiap situasi dan kondisi. Setiap tujuan memiliki landasan dan alasan mengapa hal tersebut harus diraih. Dalam upaya meraihnya, setiap individu akan sangat ditentukan oleh alasan dan kekuatan motivasi. Alasan ini akan mempengaruhi semangat dalam meraihnya. Jika alasannya memiliki nilai-nilai yang sangat fundamental, maka akan melahirkan semangat yang besar. Nilai fundamental yang akan membawanya menjadi bagian dari *good society*. Kasper dan Streit merinci beberapa ciri-ciri dari *good society*, diantaranya:

1. Terbebas dari ketakutan dan keterpaksaan
2. Keadilan, setiap individu memiliki kedudukan dan perlakuan yang sama.
3. Keamanan dan kebebasan dalam menentukan masa depannya
4. Damai dengan tidak adanya pihak yang merasa superior dan memandang pihak lain sebagai inferior
5. Kesejahteraan ekonomi.
6. Kehidupan yang alamiah yang merupakan hasil dari kejujuran dan aplikasi dari kebaikan individu.

Nilai-nilai di atas pada umumnya merupakan kebutuhan mendasar yang menjadi motivasi setiap untuk menggapainya. Setiap individu berusaha menggapai kebahagiaan untuk kehidupan yang sedang dijalani maupun masa depan. Yang menjadi perbincangan adalah bagaimana mengukur kebahagiaan dan ekspresi seperti apa ketika mendapat kebahagiaan. Sebagian mengukurnya dengan banyaknya materi, sehingga ketika materi berkurang akan merasa berkurang pula kebahagiaannya. Namun fakta lain menyebutkan bahwa beberapa orang yang kekurangan harta tetap bisa tersenyum.

Menurut penulis, di dalam al-Quran sendiri hal tersebut dapat dijumpai dalam surah al-Quraisy. Surah dibuka dengan menjelaskan kebiasaan suku Quraisy yang selalu melakukan perjalanan dagang sebagai mata pencahariannya. Perjalanan perdagangan tersebut dilakukan ke dua kota. Pada musin dingin mereka berdagang ke Syam

sedang pada musim panas berdagang ke Yaman. Keduanya merupakan anugerah yang harus disyukuri. Cara bersyukur yang tepat adalah memberikan penghambaan secara sempurna kepada Allah pemilik rumah ka'bah yang berada di tempat dimana mereka tinggal. Kemapanan ekonomi yang ditopang oleh kekuatan spiritual akan melahirkan *good society*. Diantara garansi yang diberikan adalah kecukupan financial dan jaminan keamanan. Dua hal inilah yang menjadi kebutuhan setiap individu sebagai kebutuhan yang sangat fundamental.

B. Teori Rasionalitas

Rasionalitas dalam memilih muncul saat seseorang dihadapkan pada beberapa pilihan dan diberi kebebasan dalam memilih salah satunya. Pilihan yang diambil adalah pilihan yang secara logika akan memberikan nilai positif dan terhindar dari hal yang negative. Logika akan menimbang pilihan yang paling baik yang dapat memaksimalkan kebutuhannya. Setiap pilihan yang diambil akan menuntut konsekuensi dalam bentuk sikap ataupun tindakan.

1. Teori Pilihan Rasional

Dalam pandangan Coleman, sosiologi memberikan perhatian yang besar pada sistem sosial. Ketika terjadi sebuah fenomena yang bersifat makro, maka yang dapat menjelaskan dan menyelesaikannya adalah faktor internalnya. Dan faktor internal yang dimaksud adalah individu yang menjadi bagian dari fenomena makro tersebut. Alasan individu yang menjadi objek perhatian adalah karena individu memiliki kesempatan dalam mengintervensi yang bertujuan menciptakan perubahan sosial. Maka inti dari pandangan Coleman menyatakan bahwa teori sosial bukan hanya merupakan latihan analisis akademis, melainkan kehadiran intervensi individu harus melahirkan perubahan bagi sosial. Fenomena mikro dalam hal ini individu dapat juga menjadi objek analisis saat terjadinya interaksi antar individu yang kemudian memiliki dampak pada sistem sehingga dapat berpeluang melahirkan sebuah kondisi baru yang tidak diprediksi sebelumnya oleh individu.⁵⁹

⁵⁹ James S. Coleman, *Dasar-dasar Teori Sosial Foundation of Sosial Theory*, Bandung: Nusa Media, 2013, hal. 7.

Intervensi dapat dilakukan oleh satu orang, dua orang atau bahkan oleh sebuah institusi. Hasil yang diharapkan dari adanya intervensi adalah terjadinya perubahan sosial yang dapat dikendalikan oleh satu komando. Individu menjadi bagian penting dalam sebuah intervensi. Karena pada hakikatnya, sebuah intervensi lahir dari individu yang memiliki otoritas dalam mengambil tindakan dan berjalannya suatu system ditentukan oleh individu. Sebelum adanya system, masing-masing merupakan individu yang memiliki kedaulatan dalam menentukan segala hal. Ketika setiap individu berkumpul membentuk sebuah kelompok, maka lahirlah sebuah system yang mengikat untuk setiap anggota kelompok tersebut.

Teori pilihan rasional Coleman menyatakan bahwa gagasan utamanya adalah tujuan yang merupakan hasil dari tindakan individu. Tujuan tersebut merupakan tindakan yang didasari oleh nilai-nilai positif dari berbagai pilihan. Coleman menekankan pada aktor rasional sebagai pelaku melakukan tindakan. Setiap tindakan aktor rasional akan menentukan terpenuhinya kebutuhan kolektif secara maksimal. Menurutnya ada dua unsur; aktor dan sumber daya.

Sumber daya dapat dikategorikan menjadi dua. *Pertama*, sumber daya dapat berupa setiap potensi yang bersifat eksternal. Seperti sumber daya alam ataupun yang lainnya. *Kedua*, sumber daya yang sifatnya internal, yaitu potensi yang berada pada sumber daya manusia. Sedangkan aktor adalah pihak yang melakukan sebuah tindakan dengan memaksimalkan semua potensi sumberdaya yang dimiliki, baik sumberdaya alam maupun sumberdaya manusia berupa potensi yang dimiliki sebuah tim.

Tujuan secara mutlak dikendalikan oleh aktor. Aktor juga memiliki sebuah ukuran atau barometer yang digunakan sebagai bahan pertimbangan dan menentukan sebuah pilihan. Sebuah pilihan yang dipertimbangan secara mendalam berdasarkan kesadarannya secara penuh. Aktor memiliki otoritas dalam menentukan setiap tindakan sesuai dengan tujuan yang ingin dicapainya. Sedangkan sumberdaya merupakan sebuah unsur yang aktor memiliki kendali penuh atas tindakan yang diambilnya.⁶⁰

⁶⁰ Ritzer *et.al*, *Teori Sosiologi Modern Edisi Revisi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012, hal 85.

Teori ini juga mengarah pada interaksi aktor dengan sumber daya dalam tingkatan sosial. Sumberdaya yang dimaksud adalah sumberdaya manusia. Sebuah system terbentuk dari interaksi minimal dua orang. Dimana setiap aktor memiliki kendali penuh anak sumberdaya yang dimilikinya yang dapat menarik perhatian pihak lain. Setiap aktor memiliki tujuan, dan setiap aktor mengambil tindakan yang dapat merealisasikan tujuannya dengan adanya symbiosis mutualisme. Pada kenyataannya, Coleman menyatakan bahwa individu tidak selalu mengambil tindakan yang sesuai dengan rasionya. Namun hal ini tidak begitu berpengaruh, karena pada akhirnya aktor akan memusatkan perhatiannya pada hubungan antara mikro dan makro. Apakah hubungan keduanya akan memudahkan jalan menuju tujuan atau akan menghambat. Maka tindakah rasional ataupun irasional sesungguhnya tidak selalu menentukan, karena tetap agenda utama aktor adalah bagaimana tujuannya dapat terwujud.

Tujuan merupakan motif utama dari tindakan seorang aktor. Namun harus disadari bahwa aktor harus mempertimbangkan dua faktor yang menjadi penghambat. Faktor pertama adalah ketersediaan sumberdaya. Ketika sumberdaya yang dimiliki melimpah, maka hal tersebut dapat memudahkan setiap tindakan aktor menuju tujuan. Sebaliknya ketika sumberdaya terbatas maka aktor harus berbesar hati jika tujuannya tidak tercapai atau menyederhanakan tujuan sesuai dengan kemampuan atau juga memiliki upaya lain yang dapat menopang kekurangan sumberdaya yang dimiliki. Faktor kedua adalah tindakan aktor individual yaitu masyarakat.

Teori ini lebih menekankan aktor dalam melakukan sebuah tindakan. Tindakan tersebut diharapkan mampu menghasilkan sebuah perubahan sosial. Dalam penafsiran al-Qur'an, seorang *mufassir* merupakan aktornya. Seorang *mufassir* yang hidup di sebuah zaman, memiliki peran untuk melahirkan sebuah pemahaman yang dapat memberikan perubahan sosial dalam menghadapi masalah di eranya. Disaat yang bersamaan, terdapat beragam penafsiran yang lahir dari para penafsir sebelumnya yang menjadi rujukan bagi penafsir selanjutnya. Namun sangat disadari, sebuah penafsiran lahir dari kondisi sosial dimana tafsir tersebut lahir. Penafsiran lahir guna menjawab persoalan yang ada dimasanya. Maka ketika masa berganti dan persoalan juga

berkembang, penafsiranpun perlu menyesuaikan dengan zamannya.

Pada kondisi ini, seorang *mufassir* memiliki pilihan, apakah akan mengulas penafsiran ulama sebelumnya dan menjawab setiap permasalahan hari ini dengan solusi di masa lalu. Atau lebih memilih untuk membuka pintu *ijtihad* agar al-Qur'an senantiasa menjadi panduan di setiap zaman. Secara rasional, ketika al-Qur'an ingin menjadi panduan di setiap zaman, maka sebuah keniscayaan lahirnya pemahaman baru tentang makna sebuah ayat.

2. Teori Kebutuhan Prestasi

Teori kebutuhan prestasi merupakan sebuah teori yang digagas oleh David McClelland. Teori kebutuhan prestasi atau disebut juga dengan kebutuhan pencapaian ialah dorongan untuk melebihi, mencapai standar-standar, berusaha keras untuk berhasil. Selain itu, teori kebutuhan prestasi juga dikenal dengan sebutan *n-Ach (Need for Achievement)*.

Kebutuhan akan prestasi ialah adanya dorongan untuk mengungguli, berprestasi sehubungan dengan seperangkat standar, berusaha keras untuk sukses. Mereka yang memiliki *n-Ach* tinggi akan memilih pilihan yang dianggap memiliki resiko yang tinggi juga dan mempunyai banyak tantangan. Sementara mereka yang memiliki *n-Ach* rendah, akan memilih pilihan yang memiliki resiko rendah juga dan tidak mempunyai tantangan yang banyak. Keberhasilan suatu individu, atau suatu kelompok kerja, dan sebuah Negara ialah mereka yang memiliki *n-Ach* tinggi.

N-Ach merupakan sebuah kebutuhan akan pencapaian sebuah prestasi. Oleh sebab itu, *n-Ach* sangat menentukan keberhasilan dan kesuksesan seseorang. Kemajuan individu, kelompok, atau bahkan suatu Negara bergantung pada *n-Ach* yang dimiliki. Orang yang memiliki kebutuhan untuk berprestasi (*n-Ach*) yang tinggi akan mencoba mengungguli orang lain dan menghindari resiko yang rendah, sebab tingkat resiko yang rendah akan sangat mudah untuk dicapai. Sementara orang yang memiliki *n-Ach* tinggi akan mencoba melampaui orang lain dan berusaha keras memilih tingkat resiko yang tinggi sebab kesuksesan yang dicapai dengan tingkat resiko tinggi merupakan sebuah kesuksesan yang sesungguhnya.

Ukuran kesuksesan seseorang memang ditentukan oleh *n-Ach* yang dimiliki. Setiap individu memiliki dorongan yang kuat

untuk bisa meraih kesuksesan yang diinginkannya. Oleh sebab itu, *n-Ach* yang tinggi akan melahirkan sebuah dorongan yang dapat mengarahkan individu untuk berjuang lebih keras agar memperoleh pencapaian yang menjadi keinginannya. Akan tetapi, *n-Ach* tidak serta merta bisa timbul dalam diri seseorang. Dorongan orang tua sejak dari kecil sangat diperlukan untuk menumbuhkan semangat berprestasi. Sehingga sejak kecil *n-Ach* akan mulai tertanam dalam diri seseorang secara perlahan-lahan.

N-Ach yang tertanam sejak kecil akan melekat pada diri sendiri. Sehingga dia akan memiliki rasa pencapaian yang tinggi terhadap sesuatu yang diinginkannya. Prestasi tersebut akan dicapai dengan usaha dan kerja keras. Ketika dalam diri seseorang memiliki *n-Ach* yang tinggi, maka dia akan berjuang keras untuk kehidupannya menjadi yang terbaik. Sebab rasa prestasi yang sudah ada akan melahirkan sebuah dorongan yang kuat untuk mewujudkan setiap pekerjaan yang telah ia pilih.

Muhammad 'Abduh merupakan seorang *mufassir* yang mencoba untuk mengamati setiap sumber daya yang ada di hadapannya. Sebagai aktor 'Abduh memiliki *n-Ach* yang sangat tinggi, yaitu menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman dalam kehidupan. Sementara penafsiran yang ada lebih kepada ulasan dari penafsir sebelumnya yang tidak menjawab persoalan di masanya. Maka 'Abduh lebih memilih untuk membuka pintu *ijtihad* dan melahirkan penafsiran yang berbeda dengan pendahulunya dalam hal *problem solving*. Hal ini dilakukan atas dorongan untuk mendapatkan hasil lebih dari kehadiran al-Qur'an yang semula hanya sebatas bacaan menjadi panduan dengan penafsiran yang sesuai zamannya.

3. Teori *Bounded Rationality*

Pada tahun 1957, teori pilihan rasional tradisional dikritik oleh Herbert Simon dengan model yang disebut sebagai teori *Bounded Rationality of Satisficing* yang bertentangan dengan maksimalisasi perilaku aktor, di mana aktor dianggap memiliki hambatan yaitu berupa keterbatasan kognitif dan struktur lingkungan.⁶¹ Model ini

⁶¹ Landa, J. T., *et.al.*, "Bounded Rationality of Economic Man: Decision Making Under Ecological, Social, and Institutional Constraints," dalam *Journal of Bioeconomics*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2001, hal. 217.

oleh Simon diilustrasikan sebagai sepasang gunting yang memiliki dua mata pisau, satu pisau sebagai keterbatasan kognitif dan pisau lain sebagai struktur lingkungan.

Dengan demikian, rasionalitas terbatas adalah gagasan bahwa dalam pengambilan keputusan, rasionalitas individu dibatasi oleh informasi yang dimiliki, keterbatasan kognitif dari pikiran atau keterbatasan waktu, sementara keputusan harus segera diputuskan. Di samping itu, pengambil keputusan tidak memiliki kemampuan dan sumber daya memadai untuk sampai pada solusi optimal, karena itu mereka menerapkan rasionalitas setelah penyederhanaan pilihan yang tersedia. Oleh karenanya manusia lebih cenderung menjadi *satisficer* (terpuaskan) ketimbang optimalisasi atau maksimalisasi. Pengambilan keputusan merupakan proses pencarian, dipandu oleh tingkat aspirasi yang merupakan nilai dari variabel tujuan yang dicapai atau dilampaui oleh keputusan alternatif yang memuaskan. Alternatif keputusan bukanlah sesuatu yang given, tetapi ditemukan.

Proses pencarian dilakukan sampai alternatif memuaskan (*satisficing*) ditemukan. Selten menganggap *satisficing* bukanlah esensi dari rasionalitas Simon, namun merupakan tingkat aspirasi yang tidak permanen (*adaptive aspiration*) yang dinamis sesuai dengan situasi yang berkembang. Fitur dari rasionalitas Simon adalah 'mencari alternatif, *satisficing*, dan aspirasi adaptif'.

Dengan demikian, dapat dipahami peran pemikiran Simon dalam menjembatani neo-klasik yang cenderung bebas nilai dan pemikir ekonomi kelembagaan lama yang mengedepankan nilai-nilai atau norma berupa kebiasaan dan rutinitas. Bahwa rasionalitas keputusan harus dicari, tidak given (apa adanya), proses pencarian akan dihadapkan dengan berbagai alternatif yang menghasilkan *satisficing*. Hal ini bisa didasarkan pada kalkulasi manfaat dan biaya atau pada nilai-nilai yang berkembang (institusi). Selanjutnya proses itu akan menghasilkan aspirasi adaptif yang terus disesuaikan dengan kondisi pengambilan keputusan.

Dalam penafsiran al-Qur'an, seorang aktor atau *mufassir* seringkali berhadapan dengan Teori *Bounded Rationality*. Dimana dalam menafsirkan sebuah ayat, terdapat pilihan yang terbatas. Batasan yang dimaksud dapat berupa sumber daya dari sisi lingkungan, pengetahuan makna yang universal dan lain-lain. sehingga dalam tahap ini, penafsiran yang ada menjadi terbatas. Ketika sebuah penafsiran dibawa ke masa, situasi atau lingkungan yang berbeda, maka hasil penafsiran akan sangat mungkin berbeda.

Ketika ‘Abduh memahami kondisi sosial di masanya memerlukan penafsiran yang sesuai, sedangkan penafsiran yang ada merupakan solusi dimasa lalu, ‘Abduh memilih untuk membuka pintu *ijtihâd*. Karena usia sebuah penafsiran terbatas oleh waktu, situasi dan lingkungan.

C. Geneologi Rasionalitas Penafsiran

1. Masa Rasulallah

Pada dasarnya penafsiran yang menggunakan *ijtihâd* memang sudah dilakukan pada masa Nabi. Akan tetapi pada masa Nabi konsep *ijtihâd* yang dibangun berdasarkan sebab turunnya al-Qur’an (*asbâb al-nuzûl*). Karena banyaknya konteks yang dihadapkan kepada al-Qur’an, sehingga timbul paradigma yang bervariasi, misalnya respon jawaban terhadap Sahabat kepada Nabi, tingkah laku Sahabat, bagaimana Nabi menerima panggilan Allah, dan kelembagaan hukum.⁶² Faktor-faktor ini dapat memberikan gambaran tentang konsep *ijtihâd* pada masa Nabi Muhammad saw, karena dengan mengetahui konsep *ijtihâd* Nabi Muhammad saw, maka konsep *ijtihâd* yang digunakan Sahabat bisa diketahui.

Secara garis besar al-Qur’an turun datang ke lingkungan Arab sekaligus merespon kebudayaan Arab pada saat itu yang terkenal dengan paganisme. Misalnya haji yang direvisi kembali dalam hukum-hukum Islam yang termuat dalam al-Qur’an, selain itu beberapa hal yang bersifat manusia diatur juga dalam Islam seperti makanan, berinteraksi sosial, dan berkeluarga. Al-Qur’an sebagai kitab suci umat Islam datang dengan memperlihatkan gambaran yang benar dan aturan yang benar. Aturan-aturan ini kemudian diaplikasikan di lingkungan Arab, dari sisi inilah *ijtihâd* Nabi mulai berperan dalam merealisasikannya.⁶³

Dalam hal ini Nabi Muhammad sebagai jembatan antara kebudayaan lokal dan kebudayaan universal.⁶⁴ Tugas ini membuat Nabi Muhammad harus melakukan *ijtihad*-nya dalam melakukan segala keputusan yang berada di jazirah Arab. Oleh karena itu beberapa ayat al-Qur’an telah memuat hal tersebut misalnya surah al-Nisa/4: 79, surah al-A’raf/7: 158 dan surah al-Anbiya/21: 107.⁶⁵

⁶² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary approach*, New York: Routledge, 2006, hal. 117.

⁶³ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary approach*,..., hal. 119.

⁶⁴ Uri Rubin, "Muhammad" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of The Qur'an*, Jilid 2, Boston: Brill Leiden, 2003, hal. 102.

⁶⁵ Rubin, "Muhammad",..., hal. 103.

Ketika melakukan *ijtihad* Nabi Muhammad selalu berpedoman kepada pengetahuan dan pengalamannya. Menurut Muhammad Husen Haikal, ketika Nabi Muhammad melakukan pengajaran pada lingkungan setempat, terdapat kemiripan antara metode ilmiah Nabi dengan metode modern sekarang. Metode ini bisa dilihat dalam beberapa hal misalnya sebelum memutuskan perkara Nabi Muhammad melakukan observasi dan eksperimen, setelah itu mengadakan perbandingan yang sistematis. Melalui hal ini Nabi Muhammad melakukan kesimpulan terhadap tindakan yang akan dilakukan. Metode ini dianggap yang paling mendasar diajarkan oleh Muhammad yang nantinya akan diikuti oleh beberapa kalangan Sahabat atau umat manusia sekarang.⁶⁶

Meskipun Nabi Muhammad melakukan eksperimen dalam setiap keputusannya, tetapi Nabi Muhammad selalu berkata, "*Ijtihad*-ku ini berbeda dengan ayat-ayat al-Qur'an yang telah diturunkan oleh Allah. Jika *ijtihad*-ku ini berbeda dengan *nash*, maka tinggalkan *ijtihad*-ku ini." Hal ini pernah terjadi ketika Nabi Muhammad melakukan penawanan terhadap orang kafir. Ketika itu Nabi Muhammad meminta para Sahabat berkumpul dan bermusyawarah mengenai para tawanan yang ingin ditebus oleh keluarganya. Dalam diskusi tersebut Abu Bakar berkata "Mereka itu masih masyarakat kita, keluarga kita, tangguhkanlah dulu, mungkin saja Allah akan mengampuni mereka". Selain itu Umar bin Khattâb berkata lain mengenai tawanan ini, Ia (Umar) berkata "Mereka sudah membohongi kita dan mengusir kita, bawalah mereka dan penggalah kepada mereka". Setelah itu Nabi Muhammad menanyakan hal tersebut kepada Sahabat lain, dan akhirnya Nabi Muhammad memutuskan untuk membebaskan mereka (tawanan perang) dengan uang tebusan.⁶⁷

Kisah ini juga dijelaskan oleh al-Tabari dalam *Jami' al-Bayân fî Ta'wîl Ayyi al-Qur'an* yang menyebutkan bahwa pandangan Abu Bakar menurut Nabi Muhammad didasari dengan surah Ibrahim/14: 36 dan surah al-Maidah/5: 118. Adapun Umar menurut Nabi Muhammad berpedoman pada surah Nuh/71: 26 dan surah Yunus/10: 88. Setelah mendapat komentar dari sahabat, kemudian

⁶⁶ Muhammad Husen Haikal, *Umar bin Khattab*, diterjemahkan oleh Ali Audah, Jakarta: Litera Antar Nusa, 2006, hal. 104.

⁶⁷ Muhammad Husen Haikal, *Umar bin Khattab*, diterjemahkan oleh Ali Audah, ..., hal. 734.

Nabi memutuskan untuk membebaskan para tawanan dengan mempertimbangkan keputusan yang diambilnya.⁶⁸

Kisah ini mengindikasikan bahwa Nabi Muhammad seorang moderat, yang pada saat itu memberikan kesempatan kepada Sahabat dalam mengeluarkan argumennya. Bahkan pendapat masing-masing didasari dengan ayat-ayat al-Qur'an. Peristiwa ini secara tidak langsung Nabi Muhammad mengajarkan kepada para Sahabat sebuah langkah dalam menerapkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai konteks keadaan pada saat itu.

Meskipun demikian Nabi tetap berada dibawah bimbingan Allah, karena pada saat terjadi silang pendapat antara Abu Bakar dan Umar bin Khattâb wahyu turun diantara kebimbangan Nabi Muhammad saat sudah memutuskan untuk memberikan pembebasan kepada tawanan. Hal ini tertuang dalam surah al-Anfal/8: 67-69:

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَاسْرِي حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا
وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ . لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا
أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ . فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَّحِيمٌ

Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Kalau sekiranya tidak ada ketetapan yang telah terdahulu dari Allah, niscaya kamu ditimpa siksaan yang besar karena tebusan yang kamu ambil. Maka makanlah dari sebagian rampasan perang yang telah kamu ambil itu, sebagai makanan yang halal lagi baik, dan bertakwalah kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dengan turunnya ayat ini, Nabi Muhammad merasa terkejut dan berkata bahwa jika Allah menurunkan bencana, mungkin hanya Umar yang selamat.⁶⁹

2. Masa Sahabat

⁶⁸ Abi Ja'far Muhammad Ibn Jarîr al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Jilid 6, Kairo: Dâr al-Salâm, 2009, hal. 3896.

⁶⁹ Muhammad Husen Haikal, *Umar bin Khattab*, diterjemahkan oleh Ali Audah, ..., hal. 734.

Para sahabat adalah generasi terbaik sepanjang masa. Semangatnya dalam mempelajari al-Qur'an sangatlah tinggi. Sebagaimana diceritakan oleh Ibnu Abbas, "Apabila salah seorang di antara kami mempelajari 10 ayat, maka tidak akan pindah sampai kami mengetahui maknanya dan mengamalkannya".⁷⁰

Mereka mempelajari al-Qur'an tidak hanya mendengarkan langsung dari Nabi Muhammad Saw, dan bertanya kepada beliau, akan tetapi juga mereka mentadabburi dan merenungkan makna ayat al-Qur'an. Walaupun demikian hasil tadabbur dan perenungan itu kemudian akan disampaikan kepada Nabi atau mendapat komentar dari nabi Muhammad Saw. Terdapat dua sikap Rasulullah mengenai *ijtihad* para sahabatnya. Pertama, Rasulullah meluruskan pemahaman mereka dan menunjukkan maksud yang sebenarnya. Ataukah kedua, Rasulullah membenarkan tafsir dan *ijtihad* mereka.

Diantara contoh sikap Rasulullah dalam merespon *ijtihad* sahabat dengan meluruskannya terabadikan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari⁷¹:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمِ الطَّائِي: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ، قَالَ: صَلِّ كَذَا وَكَذَا، وَصُمْ، فَإِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ، فَكُلْ وَاشْرَبْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ، وَصُمْ ثَلَاثِينَ يَوْمًا، إِلَّا أَنْ تَرَى الْهَيْلَالَ قَبْلَ ذَلِكَ، فَأَخَذْتُ خَيْطَيْنِ مِنْ شَعْرِ أَسْوَدٍ وَأَبْيَضٍ فَكُنْتُ أَنْظُرُ فِيهِمَا، فَلَا يَتَبَيَّنُ لِي، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَضَحِكَ، وَقَالَ: يَا ابْنَ حَاتِمٍ، إِنَّمَا ذَلِكَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ..⁷²

Dari 'Adi bin Hatim radliallahu 'anhu berkata: Rasulullah mengajarku sholat dan puasa, Rasul bersabda: Sholatlah seperti ini dan berpuasalah seperti ini, ketika matahari terbenam maka makan dan minumlah hingga jelasnya benang putih dari benang hitam, dan berpuasalah 30 hari kecuali engkau melihat hilal sebelumnya. Maka aku mengambil dua benang putih dan hitam dan aku perhatikan keduanya, maka aku mendapat jelasnya (perbedaan). Lalu aku menyampaikan hal tersebut kepada Rasulullah, dan beliau pun tertawa, kemudian bersabda: wahai Ibnu Hatim, sesungguhnya yang dimaksud adalah terangnya siang dan gelapnya malam. (HR. al-Bukhari)

⁷⁰ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' Al Bayan Fi Ta'wil Al Qur'an*, Juz 1, Beirut: Daarul Kitab, 1999, hal. 80.

⁷¹ Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Jilid 1, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004, hal. 28.

⁷² Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Jilid 32. al-Qahirah: Dar al-Hadîs, 1990, no. 19.375 hal. 117.

Dalam hadis ini, Adi bin Hatim ber-*ijtihâd* tentang makna benang hitam dan benang putih dalam ayat tersebut. Beliau memaknainya secara dzahir ayat tersebut. Rasulullah pun kemudian meluruskan pemahaman Adi bin Hatim. Beliau menjelaskan bahwa benang hitam adalah gelapnya malam dan benang putih adalah terangnya siang. Yang perlu dicatat disini adalah Rasulullah tidak melarang tindakan Adi bin Hatim yang ber-*ijtihâd* tentang makna al-Qur'an.

Sedangkan contoh Rasulullah membenarkan *ijtihâd* sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an terdapat dalam hadis dari Imam Ahmad bin Hambal:

حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ مُوسَى قَالَ تَنَا ابْنُ لَهْبِيعَةَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ هَمْرَانَ بْنِ أَبِي أَنَسٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عَمْرُو بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عَمْرُو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ قَالَ لَمَّا بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ ذَاتِ السَّلَاسِلِ قَالَ اإِحْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ شَدِيدِ الْبَرْدِ فَأَشْفَقْتُ إِنْ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلَكَ فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي صَلَاةَ الصُّبْحِ قَالَ فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ يَا عَمْرُو صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ قَالَ قُلْتَ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ اإِحْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ شَدِيدَةِ الْبَرْدِ فَأَشْفَقْتُ إِنْ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلَكَ وَذَكَرْتُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ فَضَحَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا. رواه أحمد⁷³

Dari Amru bin Ash berkata saat Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam mengutusnyanya pada tahun Dzatu Salasil, "Pada suatu malam yang sangat dingin saya mimpi basah, jika mandi maka saya khawatir akan jatuh sakit. Maka saya pun bertayammum kemudian shalat Subuh berjama'ah bersama sahabat-sahabatku. Saat kami menemui Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, maka saya pun menuturkan hal itu kepada beliau. Beliau bertanya: "Wahai Amru, apakah kamu shalat bersama sahabat-sahabatmu sedangkan kamu dalam keadaan junub?" saya menjawab, "Benar. Wahai Rasulullah, saya mimpi basah pada malam yang sangat dingin sekali, jika mandi saya khawatir akan jatuh sakit. Lalu saya teringat firman Allah, '(Dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu) ' (Surah AnNisa: 29) Maka saya pun bertayammum dan shalat." Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam tertawa dan beliau tidak berkata sesuatu pun. (HR. Ahmad)

⁷³ Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Jilid 4, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004, no. 3.331 *kitâb Ahâdîts al-anbiyâ'* hal. 28.

Pada hadis ini, nampak bahwa Amr bin Ash ber-*ijtihad* tentang makna surah al-Nisa/4: 29. Ketika *ijtihad* beliau sampai kepada Rasulullah, beliau hanya menanyakannya dan tidak menyalahkannya. Diamnya Rasulullah menunjukkan bahwa beliau menerima penafsiran yang dilakukan oleh Amr bin Ash. Berdasarkan kedua contoh hadits di atas dapat disimpulkan bahwa para sahabat melakukan *ijtihad* saat Nabi Muhammad masih hidup. Namun yang menjadi catatan penting adalah setiap *ijtihad* sahabat dikonfirmasi oleh Nabi Muhammad Saw apakah meluruskan ataupun membenarkan *ijtihad* tersebut. Maka dapat disimpulkan bahwa embrio *tafsir bi al-ra'yi* sudah ada pada zaman Nabi Muhammad Saw. Namun ketika Nabi Muhammad telah wafat, setiap *ijtihad* bersifat *relative*, maka wajar jika perlu dirumuskan syarat-syarat bagi seseorang yang ingin menafsirkan secara *bi al-ra'yi* dan tafsiran itu tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah yang telah tetap dalam agama.

Pemikiran yang rasional seperti ini masuk dalam bidang tafsir pada masa Sahabat, karena salah satu landasan yang menjadi pijakan Sahabat adalah *ijtihad*. Selain melakukan *ijtihad*, Sahabat juga melakukan *istinbâth* hukum.⁷⁴ Adapun kekuatan *ijtihad* Sahabat terletak pada pengetahuan mereka tentang al-Qur'an. Dalam riwayat al-Bukhari dijelaskan suatu hari Sahabat yang bernama Abi Juhaifah bertanya kepada Ali bin Abi Talib, dia bertanya "Apakah kamu mempunyai kitab?", jawab Ali "Tidak, kecuali kitab Allah (al-Qur'an) dan pemahaman terhadap kitab tersebut", Kemudian ditanya lagi, "Apa yang ada dalam mushaf?" jawab Ali yaitu "akal (pemikiran)".⁷⁵ Berbeda dengan al-Dzahabi yang menyimpulkan kekuatan Sahabat dalam melakukan *ijtihad*-nya terletak pada kemampuan Sahabat itu sendiri. Hal ini bisa dilihat dari pengetahuan kebahasaannya, pemahaman terhadap konteks pada saat al-Qur'an (*asbâb al-nuzûl*) dan yang paling penting ialah kedekatan dengan Nabi Muhammad sebagai pembawa pesan tuhan.⁷⁶

Pernyataan ini sangat berlasan karena beberapa Sahabat yang mampu menggunakan *ijtihad*-nya hanyalah orang-orang yang mempunyai kedekatan secara khusus dengan Nabi Muhammad saw. Misalnya Ibn 'Abbas orang yang pernah didoakan oleh Nabi

⁷⁴ Muhammad Husein al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 1, Beirut: Maktabah Mus'ab bin 'Umar, 2004, hal. 31.

⁷⁵ Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî Jilid 1*, Kairo: Dar al-Hadith, 2004, hal. 40-41.

⁷⁶ Muhammad Husein Al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, ..., Jilid 1, hal. 45.

Muhammad,⁷⁷ Umar bin Khattâb sebagai *khalîfah* pengganti Abu Bakar,⁷⁸ Aisyah sebagai istri Nabi Muhammad,⁷⁹ Ali bin Abi Talib sebagai sepupu Nabi Muhammad,⁸⁰ dan Sahabat lainnya.

Meskipun demikian *ijtihâd* yang dilakukan oleh Sahabat, merupakan pilihan terakhir dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini tergambar dalam penafsiran Ibn 'Abbas, berdasarkan riwayat dari 'Ubaidillah bin Abi Yazid berkata suatu hari Ibn Abbas tentang suatu perkara kemudian Ibn Abbas menjawabnya berdasarkan al-Qur'an, apabila tidak ada dengan hadis Nabi, jika tidak ada dengan Sahabat- Sahabat lain, dan jika tidak menemukan referensi maka dia menggunakan *ijtihâd*-nya.⁸¹

Selain itu Ubay bin Ka'ab yang terkenal sebagai ahli tafsir, pernah dimintakan fatwa oleh Umar bin Khaththâb.⁸² Hal ini menggambarkan bahwa Ubay mempunyai kemampuan dalam melakukan *ijtihâd*, dan Ubay merupakan salah seorang sekretaris dan pencatat wahyu pada masa Nabi. Ini mengindikasikan terdapat otoritas yang dimiliki Ubay bin Ka'ab sebagai ahli tafsir.⁸³ Kondisi ini menguatkan bahwa unsur politik bisa membantu penyebaran tafsir dan keberanian menafsirkan al-Qur'an. Dalam hal ini Ubay begitu dekat dengan *khalîfah* Umar bin Khaththâb.

Terdapat pula Aisyah yang menggunakan *ijtihâd* dalam menafsirkan al-Qur'an. Ketika menghadapi teks Aisyah mengaktifkan fungsi nalarnya, karena dia merupakan salah satu Sahabat yang mempunyai intelektual yang tinggi. Bahkan Aisyah mampu menetapkan hukum melauai ayat-ayat yang ditafsirkan olehnya. Misalnya pada penetapan hukum yang dibuat pada binatang yang haram untuk dimakan. 'Aisyah berpendapat bahwa

⁷⁷ Muslim bin Hajjâj al-Qushairi al-Naisâbûri, *Sahîh Muslim*, Jilid 4, Kairo: Dar al-Hadith, tt, hal. 233.

⁷⁸ Philip K Hitty, *History Of The Arabs*, diterjemahkan oleh Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 222.

⁷⁹ Muslim bin Hajjâj al-Qushairi al-Naisâbûri, *Sahîh Muslim*, Jilid 4,..., hal. 199.

⁸⁰ Arzina L Lalani, "Ali Ibn Abi Thalib" dalam Oliver Leaman (ed.) *The Qur'an: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006, hal. 29.

⁸¹ Muhammad bin 'Abdullah bin 'Ali al-Khadiri, *Tafsir al-Tabi'in Ard wa Dirasah Muqarinah*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Watan, 1999, hal. 383.

⁸² M. Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, diterjemahkan oleh Ali Mustafa Yaqub, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1980, hal. 142.

⁸³ Mukhammad Abbas, "Otoritas Penafsiran Sahabat, Tabi'in dan Pendapat Ulama dalam Tafsir Ibn Katsir." *Disertasi*. Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, hal. 127.

binatang buas tidak haram untuk dimakan, menurutnya yang diharamkan hanya yang termuat pada surah al-An'am/6: 145.⁸⁴

Kisah yang paling terkenal ialah kisah mengenai Sahabat yang bernama Mu'adh Bin Jabbal yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad untuk memutuskan perkara. Setelah Mu'adh berkata "Bahwa aku akan berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah." Selanjutnya Nabi berkata "Jika tidak ada keduanya apa yang kamu lakukan?". Jawab Mu'adz "Aku menggunakan pendapatku," kemudian Nabi gembira mendengar hal itu.⁸⁵

Kisah-kisah mengindikasikan bahwa *ijtihad* itu identik dengan pembentukan hukum, jika seorang Sahabat mampu menafsirkan al-Qur'an dan mampu menghafal banyak hadis dari Nabi. Maka dia mampu dimintakan fatwa-fatwa. Hal ini terjadi pada awal pembentukan hukum Islam dimana salah satu unsurnya ialah penafsiran al-Qur'an.⁸⁶

Bukti ini bisa dilihat dari berbagai *madzhab* yang terbentuk pada masa Sahabat. Saat itu terjadi pembentukan *madzhab* yaitu *madzhab* Irak, Madinah dan Makkah. Setiap kota mempunyai kebijakan yang berbeda misalnya *madzhab* Madinah berpandangan bahwa istri yang ditalak tiga, hanya bisa mengklaim untuk tinggal ditempat mantan suaminya selama masa iddah-nya, sedangkan *madzhab* Irak memberikan kebebasan untuk tinggal atau tidak tinggal di tempat mantan suaminya, serta memberikan biaya hidup kepadanya. Landasan *madzhab* Irak yaitu didasari pada penafsiran dan bacaan Ibn Mas'ud.⁸⁷

3. Masa Tabi'in

Hal ini kemudian berlanjut pada masa *tabi'in* yang juga berpedoman pada *ijtihad* mereka. *Ijtihad* yang dilakukan oleh *tabi'in* berdasarkan pedoman agama. Pengetahuan yang didapat mereka didapat dari penguasaan Bahasa sehari-hari yang mereka gunakan, serta pengetahuan dari tempat mereka tinggal.⁸⁸ Selain itu pedoman utama mereka dalam penafsiran al-Qur'an adalah al-

⁸⁴ Abdullah Abus Su'ud Badr, *Tafsir Aisyah Ummul*, diterjemahkan oleh M Syamsuddin, Jakarta: Darul Falah, 1996, hal. 71-72.

⁸⁵ Farid Esack, *The Qur'an A User's Guide*, London: One World, 2007, hal. 131.

⁸⁶ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Joko Supomo, Yogyakarta: Insan Madari, 2010, hal. 340.

⁸⁷ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, hal. 341.

⁸⁸ Jane Dammen McAuliffe, "The Task and Traditions of Interpretation," dalam *The Cambridge Compania to The Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, United Kingdom: Cambridge University Press, 2007, hal. 189. Lihat juga. Adian Husaini dan Abdurahman al-Bagdadi, *Heremeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007, hal. 72.

Qur'an dan al-Sunnah. Melalui pedoman ini maka penafsiran *tabi'in* tumbuh menjadi sebuah literature tafsir tradisional.⁸⁹

Meskipun tafsir *tabi'in* bersumber dari penafsiran *ra'yu* mereka, akan tetapi sebagian ulama seperti al-Tabari dalam karyanya *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ayyi al-Qur'an* masih melestarikan penafsiran *tabi'in* yang menurutnya penafsiran *tabi'in* masih bisa dijadikan sumber dari penafsiran *bi al-ma'tsur*.⁹⁰

Pada dasarnya *ijtihâd* yang dilakukan oleh *tabi'in* menggunakan sumber logika yang kritis. Akan tetapi tidak semua *tabi'in* menggunakan pendekatan nas-nas al-Qur'an dalam melakukan *ijtihâd*. Tercatat hanya para *tabi'in* yang tinggal di Syam dan Hijaz yang masih menggunakan pendekatan melalui al-Qur'an, sedangkan *tabi'in* yang tinggal di Mesir dan Irak lebih banyak menggunakan logika dibanding menggunakan periwayatan. Hal ini disebabkan karena adat istiadat dan pemahaman baru yang timbul di kalangan itu lebih luas.⁹¹ Abdullah Saed menambahkan bahwa dalam penafsiran mereka ini juga dipengaruhi oleh tingkat sosial yang mereka miliki.⁹²

Misalnya Sa'id bin Jabir yang terkenal dengan menafsirkan secara khusus mengenai ayat-ayat *ahkâm*. Hal ini tergambarkan dalam penafsiran surah al-Baqarah/2: 237 "...atau dibebaskan oleh orang yang akad nikah ada ditangannya...", Sa'id yang masuk dalam *madzhab* Makkah menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa ayat ini berbicara tentang suami. Sedangkan *madzhab* Irak berpendapat bahwa ayat ini berbicara tentang wali. Bahkan Mujahid dan Thâwus yang masuk dalam madrasah Makkah, mereka mengatakan ayat ini mengenai wali, tetapi Sa'id bin Jabir tetap memegang prinsip penafsirannya dengan mengatakan, bahwa ayat ini berhubungan dengan suami. Alasannya ialah pada ayat ini suami yang diberi kebebasan dalam menentukan mahar, maka dia (suami) akan membayar seluruh mahar.⁹³

Pada dasarnya ayat ini (surah al-Baqarah/2: 237) berbicara mengenai seorang suami yang menceraikan istrinya, tapi belum disentuh. Akan tetapi maharnya telah ditentukan sebelum menikah. Dalam ayat ini terdapat tiga pendapat yaitu suami harus membayar

⁸⁹ Joseph Esack, *The Qur'an A User's Guide*, hal. 131.

⁹⁰ Joseph Esack, *The Qur'an A User's Guide*, hal. 132.

⁹¹ Saïd Ramadhân al-Btî, *Salafi Sebuah Fase Sejarah Bukan Mazhab*, diterjemahkan oleh Fatuhal Arifin, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 40.

⁹² Abdullah Saeed, *The Qur'an An Introduction*, New York: Routledge, 2008, hal. 196.

⁹³ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ayyi al-Qur'an*, Jilid 2, ..., hal. 1376.

duapertiga, atau tidak sama sekali, atau membayar penuh.⁹⁴ Perbedaan pandangan ini, disebabkan karena kepentingan dari keadaan situasi lingkungan sosial pada saat itu. Dalam kasus ini, Sa'id bin Jabir dan Alqamah berbeda pandangan karena faktor tempat tinggalnya. Diketahui bahwa Sa'id tinggal di Makkah, sedangkan Alqamah tinggal di daerah Kuffah.⁹⁵

Ijtihâd tabi'în tidak hanya dilakukan pada saat menemukan ayat-ayat hukum. Akan tetapi *ijtihâd tabi'în* juga dilakukan pada saat menentukan syair Arab yang paling cocok pada saat menafsirkan al-Qur'an dari segi bahasa. Hal ini bisa ditemukan pada penafsiran Hasan al-Bashri pada surah al-Qiyâmah/75: 29 وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ "dan bertaut betis kiri dan betis kanan". Adapun syair yang digunakan oleh Hasan al-Bashri adalah وَقَامَتِ الْخَرْبُ بِنَا عَلَى السَّائِقِ.⁹⁶ Penggunaan syair Arab dalam menafsirkan al-Qur'an merupakan salah satu *ijtihâd* yang mengandung unsur rasionalitas tafsir. Para *tabi'în* yang sering menggunakan metode ini adalah Hasan al-Bashri (w. 121 H), Sa'id bin Jabir (w. 95 H), Mujâhid (w. 103 H), dan 'Ikrimah (w. 105 H).⁹⁷

Menurut al-Khadiri pengetahuan *tabi'în* mengenai bahasa al-Qur'an disebabkan karena para *tabi'în* sering melakukan perjalanan. Hal ini dilakukan oleh 'Ikrimah yang sering melakukan perjalanan di berbagai negara. Setelah itu, ia mempelajari asal-usul bahasa tersebut dan mencocokkannya sesuai dengan arti dalam ayat-ayat al-Qur'an, misalnya kata بَعْلًا dalam surah al-Shafat/37: 125 "أَتَذْعُرُونَ بَعْلًا" merupakan kata yang berasal dari Yaman di kota Azad Shanuah.⁹⁸ Mungkin ketika 'Ikrimah tidak melakukan rihlah (perjalanan) ke berbagai kota, 'Ikrimah tidak mengetahui arti kata tersebut.

Gambaran mengenai penafsiran seperti ini, mendeskripsikan bahwa para *tabi'în* lebih besar penggunaan *ijtihad*-nya, jika dibanding pada masa Sahabat. Menurut al-Dzahabi problem yang dihadapi oleh *tabi'în* jauh lebih besar dibanding pada masa sebelumnya, sehingga metode *ijtihâd* menjadi alternatif untuk mendapatkan pemahaman tersebut.⁹⁹

⁹⁴ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Jilid 2, ..., hal. 1383.

⁹⁵ Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 1, ..., hal. 78.

⁹⁶ Muhammad bin 'Abdullah bin 'Ali al-Khadiri, *Tafsîr al-Tabi'în 'Ard wa Dirâsah Muqârinah*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Watan, 1999, hal. 697.

⁹⁷ Al-Khadiri, *Tafsîr al-Tabi'în 'Ard wa Dirâsah Muqârinah*, Jilid 2, ..., hal. 1247.

⁹⁸ Al-Khadiri, *Tafsîr al-Tabi'în 'Ard wa Dirâsah Muqârinah*, Jilid 1, ..., hal. 162.

⁹⁹ Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 1, ..., hal. 76.

Meskipun para *tabi'în* sudah menghafal al-Qur'an seluruhnya, akan tetapi hafalan yang dimiliki mereka hanya kalimat-kalimat Allah yang tanpa makna. Menurut Alexander Knysh, para penafsir zaman Sahabat dan *tabi'în* harus memiliki pengetahuan *gharib al-Qur'an*, morfologi bahasa, *i'rab*, dan kalimat *majâz*. Empat pengetahuan ini merupakan sesuatu yang harus diketahui oleh penafsir al-Qur'an pada masa penafsiran klasik, khususnya pada abad II Hijriah.¹⁰⁰ Yang menjadi pertanyaan darimanakah pengetahuan ini didapat oleh mereka? Jawabannya ialah guru mereka. Para *tabi'în* selalu berpedoman terhadap guru mereka yaitu Sahabat, pedoman yang diikuti mereka meliputi metode dan bacaan. Permasalahan yang muncul setelah itu ialah ilmu-ilmu bahasa pada saat itu belum ada. Pembentukan ilmu baru muncul pasca masa Sahabat.¹⁰¹ Akan tetapi menurut Husain al-Dzahabi orang yang pertama kali menggunakan metode kebahasaan adalah para sahabat.¹⁰²

Selain pengetahuan bahasa dan pemahaman terhadap al-Qur'an, *ijtihâd* penafsiran bisa dilihat dari penggunaan ilmu-ilmu al-Qur'an dalam menafsirkan al-Qur'an seperti munasabah ayat, *muhkâm mutasyâbihât*, *nâsikh mansûkh* dan *'am dan khâsh*. Penilaian ini bisa dilihat dari penafsiran *tabi'în* yang mengaplikasikan ilmu-ilmu ini. Misalnya Qatâdah menafsirkan surah Maryam/19: 87 dengan surah Thâhâ/20: 109.¹⁰³

Aspek *ijtihâd* dalam penafsiran ini bukan dilihat dari hasil penafsirannya, melainkan dilihat dari metodenya dalam menafsirkan al-Qur'an yang menggunakan ayat lain. Pemilihan ayat yang dilakukan oleh Qatâdah menunjukkan bahwa logikanya telah berperan dalam menyeleksi ayat-ayat al-Qur'an yang saling menafsirkan. Bukti ini bisa dilihat dari *Tafsîr al-Thabari* yang memuat penafsiran surah Maryam/19:87. Dalam tafsirnya al-Thabari memuat penafsiran Qatâdah yang tidak mengutip dari penafsiran Sahabat atau *tabi'în* lain sebagai sumber penafsiran. Akan tetapi ini merupakan *ijtihâd*-nya dalam menyandingkan dua surat ini.

Contoh ini menggambarkan bahwa penafsiran Qatâdah bukan berasal dari Sahabat atau *tabi'în* lain, bahkan penafsiran ini berbeda

¹⁰⁰ Alexander Knysh, "Multiple Areas of Influence," dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *The Cambridge Companion to The Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, hal. 213.

¹⁰¹ M. M Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarahahnya Kodifikasinya*, ..., hal. 451.

¹⁰² al-Dhahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 1, ..., hal. 49-50.

¹⁰³ Al-Khadiri, *Tafsîr al-Tabi'în 'Ard wa Dirâsah Muqârinah*, Jilid 2, ..., hal. 1247.

dengan Ibn 'Abbas yang mengatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan seorang mu'min yang bisa mendapat syafaat jika seorang itu bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan akan mengingat Allah dalam keadaan apapun juga dan bergantung kepada kekuatan Allah bukan selain-Nya.¹⁰⁴

Contoh ini bisa membuktikan bahwa pola penafsiran *tabi'in* dan Sahabat sangat berbeda dalam menggunakan *ijtihad*-nya. Misalnya Ibn 'Abbas dalam penggunaan *ijtihad*-nya sangat terpengaruh oleh doanya Nabi Muhammad. Menurut al-Khadiri doa ini mempengaruhi jiwa atau bisa dikatakan lebih percaya diri dari pada Sahabat lain, sehingga dengan doa tersebut Ibn 'Abbas mampu memperluas *ijtihad*-nya dalam menafsirkan al-Qur'an. Sedangkan *tabi'in* berbeda dalam menggunakan metode ini. Misalnya Mujâhid yang merupakan murid langsung dari Ibn 'Abbâs, yang menggunakan metode *ijtihad* yang diaplikasikan dengan ilmu-ilmu al-Qur'an misalnya pengetahuan dan ayat-ayat hukum, ayat-ayat *mutasyâbihât*, penggunaan kebahasaan.¹⁰⁵ Demikianlah gambaran mengenai penafsiran *ijtihad* yang digunakan oleh para Sahabat dan *tabi'in* dalam menafsirkan al-Qur'an.

Pendapat berbeda dikemukakan oleh Abu Zur'ah yang menjelaskan bahwa *ijtihad* yang dilakukan oleh Sahabat adalah tidak bisa dikategorikan sebagai rasio, akan tetapi pendapat mereka bisa dikategorikan oleh *fiqhi Rasul*.¹⁰⁶ Akan tetapi teori ini lemah, jika sekiranya *ijtihad* yang dilakukan oleh Sahabat berasal dari Nabi, maka terdapat sumber Nabi dalam setiap riwayat tafsir Sahabat.

Buktinya bisa dilihat dari penjelasan al-Dzahabi yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad tidak menjelaskan seluruh ayat al-Qur'an.¹⁰⁷ Sedangkan *ijtihad* pada masa *tabi'in* lebih besar dari pada masa Sahabat. Hal ini disebabkan beberapa faktor diantaranya, meningkatnya pertikaian politik di kalangan mereka, hal ini bisa dilihat pecahnya golongan syi'ah dan Khawârij. Selain itu bisa dilihat terpecahnya domisili para ulama tafsir, sedangkan pada masa itu banyak orang yang fanatik dalam menafsirkan al-Qur'an. Alasan lain bisa dilihat dari kuatnya masing-masing kelompok *mufassir*, sehingga *ijtihad* pada masa itu lebih besar guna

¹⁰⁴ Al-Tabari, *Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ayi al-Qur'an*, Jilid 7, ..., hal. 5545.

¹⁰⁵ Al-Khadiri, *Tafsîr al-Tabi'in 'Ard Wa Dirâsah Muqârinah*, Jilid 1, ..., hal. 125-126 dan 385.

¹⁰⁶ Umar Shihab, *Kontektual al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2004, hal. 392.

¹⁰⁷ Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 1, ..., hal. 39.

menyelematkan kelompoknya masing-masing. *Ijtihâd* yang paling berkembang pada saat itu ialah fiqhi Islam yang sumbernya diambil dari al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁰⁸

D. Pengaruh Kondisi Sosial dalam Penafsiran al-Qur'an

Lingkungan adalah salah satu unsur yang berpengaruh dalam membentuk penafsiran rasional. Hal ini terkait dengan *asbâb al-nuzûl*, karena pengetahuan *asbâb al-nuzûl* merupakan ilmu al-Qur'an yang mampu mengungkapkan pemahaman yang sebenarnya. Misalnya peristiwa yang dialami Marwan bin al-Hakam (salah seorang *khalîfah* Bani Umayyah) yang menafsirkan surah Ali-Imrân/3: 188:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ
بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Janganlah sekali-kali kamu menyangka, bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih.

Menurut Marwan ayat ini sebagai ancaman atau peringatan, setelah itu Marwan menyuruh prajuritnya untuk bertemu dengan Ibn 'Abbas dan mempertanyakan maksud ayat ini.¹⁰⁹ Setelah mendengar permintaan tersebut, maka Ibn 'Abbas menceritakan kisah turunnya ayat ini. Menurut Ibn 'Abbas dahulu Rasulullah pernah memanggil beberapa orang Yahudi, kemudian beliau bertanya kepada mereka mengenai sesuatu. Mereka merahasiakan jawaban itu, lalu memberikan kemuliaan terhadap Ibn Abbas.¹¹⁰ Inilah sedikit gambaran mengenai penafsiran yang terbentuk karena pengaruh lingkungan. Contoh ini merupakan kisah yang terjadi pada masa Nabi.

Pada zaman Nabi, Diketahui bahwa para Sahabat tinggal di berbagai kota dan tidak selamanya bertemu dan bersama dengan Nabi Muhammad. Kemudian hal ini berlanjut juga pada masa *tabi'in*, dimana para *tabi'in* tidak selamanya bersama Sahabat, sehingga mereka dimungkinkan menggunakan pendekatan kontekstual dalam menafsirkan al-Qur'an. Melalui pendekatan ini secara jelas unsur lingkungan sangat berpengaruh dalam penafsiran seseorang. Hal ini tergambarkan pada penafsiran surah Ali-Imrân/3: 169-171:

¹⁰⁸ Umar Shihab, *Kontekstual Al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an*,..., hal. 395-396.

¹⁰⁹ Subhi al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ilmi, 1985, hal. 171.

¹¹⁰ Subhi Al-Shâih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'an*,..., hal. 172.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا
 آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۖ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ
 عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۖ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ
 الْمُؤْمِنِينَ

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezeki. Mereka dalam keadaan gembira disebabkan karunia Allah yang diberikan-Nya kepada mereka, dan mereka bergirang hati terhadap orang-orang yang masih tinggal di belakang yang belum menyusul mereka, bahwa tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Mereka bergirang hati dengan nikmat dan karunia yang yang besar dari Allah, dan bahwa Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang beriman.

Kisah ini berawal dari beberapa sahabat yang gugur di perang Uhud, salah satunya adalah ayah dari Jabir bin 'Abdullah. Menurutnyanya ayahnya dikafani dengan sehelai benang, bahkan kakinya ditutup pakai daun. Kemudian Jabir meminta saran agar mengharumkan jasad ayahnya. Akan tetapi beberapa sahabat melarangnya, Jabir pun merasa sedih karena kasihan kepada ayahnya.¹¹¹

Rasulullah mendengar berita ini, kemudian berkata, "Apakah kamu mau aku hibur?", "tentu saja" Jawab Jabir. Lalu Rasul mengatakan, "Hai Jabir Sahabatku, sesungguhnya Allah telah menghidupkan ayahmu dan bertutur kepadamu secara berhadapa" Setelah itu Allah menurunkan surah Ali Imrân ayat 169-171 yang kemudian ayat ini ditafsirkan sesuai dengan kondisi Jabir.

Adapun mufasir Sahabat yang menafsirkan ayat ini adalah Ibn 'Abbas dan Abdullah Ibn Mas'ud. Dalam penafsirannya Ibn 'Abbas menjelaskan sesuai dengan kondisi Jabir. Ia mengatakan bahwa ayat ini membicarakan mengenai arwah para Syuhada yang berada disisi Allah, laksana burung yang terbang yang berterbangan dan berada di Arsy. Hal yang serupa dijelaskan oleh Ibn Mas'ud sama seperti Ibn 'Abbas.¹¹²

Berbeda dengan Anas bin Malik yang melihat situasi ketika menafsirkan al-Qur'an. Anas berkata bahwa ayat ini merupakan perumpamaan kepada seorang Sahabat yang berjuang di jalan Allah. Ketika ada seorang Sahabat yang disuruh pergi ke suatu daerah *bi'ru*

¹¹¹ Abdurahman Umairah, *Tokoh-Tokoh Yang Diabadikan al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Syihabuddin dan Salim Basyarahil, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 164.

¹¹² Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ayi al-Qur'an*, Jilid 3, ..., hal. 2055.

Maûnah dan menyampaikan pesan kepada mereka agar bersaksi tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad ada sebagai Nabi. Akan tetapi yang terjadi adalah para Sahabat dipukul dan diusir oleh penduduk setempat. Ketika itu Anas bin Malik menggunakan surah Ali Imrân ayat 169-171 sebagai penyemangat dan mendamaikan hati Sahabat tersebut.¹¹³

Tiga Sahabat yang menafsirkan ayat ini menggunakan pendekatan situasi atau lingkungan setempat. Ketika itu musim perang dimana banyak para Sahabat yang meninggal. Salah satu perang yang paling banyak menewaskan muslim ialah perang Uhud¹¹⁴ ketika itu Sahabat nabi yang bernama Jabir bin 'Abdullah ayahnya meninggal dalam peperangan tersebut.¹¹⁵ Adapun surah Ali Imrân yang dijelaskan kepada Jabir bin Abdullah agar menyenangkan hatinya. Kasus ini sifatnya kasuistik, karena mungkin saja masih banyak Sahabat lagi Sahabat yang kehilangan orang yang dicintainya. Penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud dan Anas bin Malik merupakan penafsiran yang memperhatikan lingkungan setempat dimana kontekstualisasi ayat dan *asbâb al-nuzûl* sangat berperan dalam penafsiran ini, sehingga para Sahabat lain yang mendengar tafsir Ali Imrân ayat 169-171 merasa senang dan gembira bahwa mereka telah diberikan kesenangan.

Selain itu terdapat pula penafsiran Sahabat yang sifatnya aplikatif kepada Sahabat lain. Hal ini terdapat dalam surah al-Maidah/5: 90:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ
فَاَجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Ayat ini ditafsirkan oleh Abu Bakar dengan melihat peristiwa pada masa Nabi Muhammad pada masa yang memberikan cambuk sebanyak empat puluh kali kepada orang-orang yang meminum khamar.¹¹⁶

Ini merupakan aplikasi penerapan hukum Islam dalam surah al-Maidah ayat 90. Pada masa pemerintahan Abu Bakar orang yang meminum *khamr* dihukum sebanyak 40 kali cambuk sama seperti masa

¹¹³ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ayi al-Qur'an*, Jilid 3, ..., hal. 2058.

¹¹⁴ Perang Uhud adalah perang yang dimenangkan oleh orang kafir pada masa Nabi Muhammad. K Hitty, *History of Arabs*, hal. 146.

¹¹⁵ Umairah, *Tokoh-Tokoh Yang Diabadikan al-Qur'an, ...,* Jilid 3, 170.

¹¹⁶ Abi al-Husain bin Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairi al-Naisâbûi, *Sahih Muslim*, Jilid 3, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1997, hal. 187.

Nabi Muhammad. Akan tetapi hal tersebut berubah pada masa Umar bin Khattâb yang melihat kondisi sosial atau lingkungan setempat yang semakin banyak peminum pada saat itu, sehingga Umar sebagai *khalifah* menambah jumlah hukuman menjadi 80 cambukan.¹¹⁷ Kasus ini menggambarkan bahwa penafsiran Umar terhadap ayat ini merupakan penafsiran yang rasional, karena melihat perubahan sosial pada masa itu. Maka hukum Islam yang termuat dalam ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah harus lebih diperketat.

Sedangkan pada masa *tabi'in*, hukuman ini kembali menjadi 40 cambukkan. Hal ini sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Qatadah menurut riwayat dari Anas bin Malik yang menjelaskan bahwa jika seorang itu meminum khamar maka hukumannya adalah 40 cambuk.¹¹⁸

Apabila dilihat dari penafsiran al-Thabari, maka hanya Ibn 'Abbas dan Ibn Zaid yang menjelaskan menjelaskan kalimat *رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ* mengandung makna dosa, sedangkan Ibn Zaid menjelaskan ini merupakan sebuah kejahatan.¹¹⁹ Jika mengacu dari penafsiran ini maka tindakan Abu Bakar dan Umar merupakan sebuah keputusan yang tepat, karena setiap pelaku kejahatan harus dihukum. Selain itu keputusan Umar ini sangat rasional, karena melihat lingkungan setempat dimana sudah banyak pemabuk pada saat itu.

Situasi ini menggambarkan bahwa situasi penafsiran pada masa Sahabat erat kaitannya dengan pembentukan hukum pada masa awal Islam. Hal ini dijelaskan dengan jelas oleh Umar Shihab dalam karyanya *Kontekstualisasi al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an* menjelaskan bahwa al-Qur'an diturunkan di masyarakat yang sudah terbentuk kultur dan sosial masyarakatnya, sehingga harus memaksakan dirinya agar bisa masuk dalam nilai sosial dan budaya setempat.¹²⁰ Karena sebuah penafsiran merupakan salah satu unsur yang mampu beradaptasi dengan masyarakat setempat, sehingga penafsiran bisa menjadi sebuah penetapan kebijakan yang dilakukan oleh Sahabat. Hal ini bisa dilihat dari kebijakan Abu Bakar, Umar, dan Ibn Mas'ud dalam membentuk hukum Islam.

Hal ini sejalan dengan pemikiran Christopher Melchert yang menyatakan bahwa hukum Islam yang terbentuk pada awal masa Islam merupakan sebuah adaptasi ayat-ayat al-Qur'an yang disesuaikan dengan lingkungan luar Islam, bahkan beberapa Sahabat dan *tabi'in*

¹¹⁷ Al-Naisâbûri, *Sahih Muslim*, Jilid 3, ..., hal. 187.

¹¹⁸ Al-Naisâbûri, *Sahih Muslim*, Jilid 3, ..., hal. 188.

¹¹⁹ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ayi al-Qur'an*, Jilid 4, ..., hal. 3004-3005.

¹²⁰ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2004, hal. 38.

menggunakan hal tersebut sebagai bahan penjelasan dari tafsir. Menurut Melchert situasi ini disadari betul oleh Nabi Muhammad, sehingga sunnah dijadikan upaya agar meminimalisir pengaruh di luar Islam, khususnya dalam bidang penafsiran dan pembentukan hukum.¹²¹ Adapun pembentukan hukum Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis merupakan sebuah hasil penafsiran yang dilakukan oleh Sahabat yang melibatkan pertimbangan kondisi dimana sosial, sebagaimana contoh-contoh diatas menggambarkan betapa penting unsur lingkungan dalam dunia penafsiran al-Qur'an.

Pada uraian dan contoh di atas, menjelaskan betapa rasionalnya para sahabat dan *tabi'in* dalam menafsirkan al-Qur'an. Bahkan terdapat beberapa penafsiran yang cenderung lebih mengedepankan aspek lingkungan dibanding aspek riwayat. Rasio menjadi aspek yang penting sebagai unsur dalam menafsirkan al-Qur'an setelah penelusuran terhadap riwayat dilakukan.

E. Antara Rasionalitas Penafsiran dan *Tafsir bi al-Ra'yi*

Kata *al-ra'yu* berarti pemikiran, pendapat dan *ijtihad*. Ahmad Sarwat dalam bukunya menjelaskan bahwa *ra'yu* memiliki makna logika, pendapat, akal dan opini. Maksudnya sumber penafsiran suatu ayat bukan didasarkan pada riwayat dan sanad yang sampai ke sahabat atau Rasulullah SAW, melainkan penjelasannya datang dari diri sang *mufassir* sendiri.¹²² Kadang juga diistilahkan dengan *tafsir bi al-dirayah* (بالذرائع) dimana makna *dirayah* itu sama saja dengan makna *ra'yu* yang memiliki makna mengerti, mengetahui, dan memahami. Bahkan menurut Syekh Muhammad Ali Al-Shabuni yang dimaksud *ra'yu* adalah *al-ijtihad*.¹²³

Tafsir bi al-ra'yi disebut juga dengan istilah tafsir *bi al-ma'qûl*, tafsir *bi al-ijtihad* atau tafsir *bi al-istinbâh* yang secara selintas mengisyatkan tafsir ini lebih berorientasi kepada penalaran ilmiah yang bersifat aqli (rasional) dengan pendekatan kebahasaan yang menjadi dasar penjelasannya. Itulah sebabnya mengapa para ulama berbeda-beda pendapat dalam menilai tafsir *bi al-ra'yi*. Sebagaimana *ijtihad* yang memungkinkan hasilnya benar atau salah, maka tafsir *bi al-ra'yi* juga demikian adanya. Ada yang dianggap benar yang karenanya maka layak

¹²¹ Christopher Melchert, "The Early History of Islamic Law" dalam Herbert Berg (ed.) *Method and Theory in Study of Islamic Origins*, London: Brill Boston, 2003, hal. 295.

¹²² Ahmad Sarwat, *Ilmu Tafsir: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2020, hal. 35-36.

¹²³ Moh. Ali Al-Shabuni, *At-Tibyân fi Ulûm al-Qur'an*, Jakarta: Darul Kitab Al-Islamiyah, 1999, hal. 155.

dipedomani, tetapi ada juga yang dianggap salah atau menyimpang dan karenanya maka harus di jauhi.

Hal tersebut sebagaimana diungkapkan oleh Husain Al-Dzahabi bahwa tafsir *bi al-ra'yi* adalah tafsir yang penjelasannya diambil berdasarkan *ijtihad* dan pemikiran *mufassir* setelah mengetahui Bahasa arab serta metodenya, dalil hukum yang ditunjukkan, serta problema penafsiran seperti *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh mansûkh*, dan sebagainya. Sedangkan menurut Al-Farmawi adalah mentafsirkan al-Qur'an dengan *ijtihad* setelah terlebih dahulu mengetahui kosa kata bahasa arab aplikatif beserta muatan-muatan artinya.¹²⁴ Untuk menafsirkan Al-Qura'an dengan *Ijtihad*, sorang *mufassir* pun dibantu oleh sya'ir jahiliyah, *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh mansûkh* sebagaimana dijelaskan tentang syarat-syarat menjadi mufasir.

Rasio menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah pemikiran menurut akal sehat, akal budi atau nalar.¹²⁵ Sebuah kesimpulan yang bertumpu pada nalar akal sehat ketika dihadapkan pada sebuah pilihan. Sedangkan berpikir rasional adalah suatu pola pikir dimana seseorang cenderung bersikap dan bertindak berdasarkan logika dan nalar manusia. Dalam ungkapan lain boleh juga disimpulkan sebuah pendapat yang berdasarkan pemikiran yang bersistem dan logis, atau hal dan keadaan rasional.

Ketika berpikir rasional dihubungkan dengan penafsiran al-Qur'an, maka penafsiran al-Qur'an memiliki aturan dan cara-cara tertentu. Ketika penafsiran ayat dapat dijelaskan oleh ayat lain ataupun hadits nabi, maka dalam hal ini tidak ada peran akal dalam menjelaskan makna ayat. Walaupun dalam proses menemukan ketepatan sebuah makna, tetap ada peran akal didalamnya. Terbukti adanya penafsiran sebuah kata yang berbeda antara penafsir tentang ayat yang sama, hal tersebut karena ukuran ketepatan masing berbeda-beda dalam memaknai sebuah kata dalam rangkaian ayat. Maka peran akal dalam memilih makna yang tepat sangat berpengaruh.

Seperti contoh dalam memaknai lafadz *quru'* dalam surah al-Baqarah/2:228. Lafadz *quru'* memiliki makna suci dan haid.¹²⁶ Karena memang kata tersebut digunakan oleh bangsa Arab untuk kedua makna tersebut. Sebagian ulama mengartikan makna *quru'* dengan suci sehingga mewajibkan masa '*iddah* tiga kali suci. Pendapat ini diambil

¹²⁴ Abd Hayy Al-Farmawi, *Al Bidâyah fî Al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Mesir: Maktabah Al-Jumhûriyah, tt, hal. 26-27.

¹²⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/rasio> diakses pada 26 December 2022 pkl. 22.25

¹²⁶ Nurhayati, "Iddah dalam Perceraian," dalam *Jurnal Warta*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 35.

oleh kelompok Syafi'iyah dalam menetapkan hukum.¹²⁷ Sedangkan ulama lain lebih mengambil makna haid sehingga mewajibkan 'iddah selama tiga kali haid. Pendapat ini diambil oleh kelompok Hanafiyah. Makna suci ataupun haid yang diambil tergantung peran akal dalam memilih makna yang sesuai. Karena tidak ada makna yang pasti yang rasul tetapkan dalam sebuah hadits.

Secara Bahasa, rasio adalah akal atau logika, dan *ra'yu* pun memiliki makna logika, pendapat, akal dan opini. Jadi secara Bahasa ada kesamaan antara rasio dan *ra'yu*. Namun terdapat perbedaan dalam penggunaan akal dalam penafsiran al-Qur'an dan diluar penafsiran. Dalam penafsiran al-Qur'an, akal berperan setelah melalui berbagai proses dalam memaknai sebuah ayat, ketika dihadapkan pada pilihan makna, atau makna yang dituju tidak ada ketentuan yang jelas, maka peran akal diperlukan. Namun berbeda ketika rasio berperan dalam sebuah pilihan secara umum, faktor yang sangat mempengaruhi diantaranya pengalaman sebelumnya, kondisi sosial bahkan kepribadian seseorang.¹²⁸

Dalam implementasinya, *tafsîr bi al-ra'yi* ini oleh para ulama dibagi menjadi dua macam, yaitu tafsir dengan logika yang terpuji (المَحْمُودُ) dan tasfir dengan logika yang tidak terpuji (المَذْمُومُ). Tafsir *bi al-ra'yi al-mahmûd* adalah ikhtiar untuk menemukan pemahaman al-Qur'an dengan menggunakan berbagai pengetahuan, seperti ilmu bahasa arab atau ilmu-ilmu yang lain.¹²⁹ Diantara contoh tafsir *bi al-ra'yi al-mahmûd* adalah *istibath* dan *ijtihâd* yang dihasilkan oleh sahabat dan *tabi'in*. sehubungan dengan itu, Abu Bakar Ash-Shiddîq ditanya tentang *al-kalâlah* (orang meninggal yang tidak mempunyai anak dan orang tua). Ia menjawab “aku berpendapat dengan *ijtihâd*. Apabila itu benar, semata-mata dari Allah. Akan tetapi, apabila itu salah, itu murni dariku dan dari setan”. *Ijihâd* yang dilakukan oleh sahabat seperti Abu Bakar merupakan tafsir *bi al-ra'yi al-mahmûd* karena berdasarkan pengetahuan yang memadai.

Abu Bakar menggunakan rasionya dalam menjelaskan makna ayat. Pemaknaan tersebut lahir dari pemahamannya mengenai makna ayat. Maka dalam hal ini Abu Bakar merasionalkan penafsirannya.

¹²⁷ Dri Santoso, “Pemikiran Imam Syafi'i tentang Ketentuan Quru' dalam Surah Al-Baqarah Ayat 228 dan Relevansinya,” dalam *Jurnal Mabahits*, Vol. 03 No. 5 Tahun 2020, hal. 25.

¹²⁸ M. Firmansyah *et.al*, “Perdebatan Teori Rasionalitas dalam Menjelaskan Terbentuknya BiayaTransaksi pada Seleksi Pegawai Negeri,” dalam *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Indonesia*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2012, hal. 72-74

¹²⁹ Abû 'Abdillâh Al-Qurthûbi, *Jâmi' li Ahkâm Al-Quran*, Jilid I, Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Mishiriyah, 1994, hal. 34.

Namun yang menjadi poin penting adalah tidak mengatakan pendapat rasionya benar. Ada sikap tawakal, rendah diri dan menyerahkan segala sesuatunya kepada Allah.

Menurut ulama, boleh menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan bahasa dan nilai-nilai syariat. Hal itu dilandasi surah al-Qamar/54: 17:

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ

Dan sungguh, telah kami mudahkan al-Qur'an untuk peringatan, maka adakah orang yang mau mengambil pelajaran?

Di samping itu, ada ayat lain yang menganjurkan kita ber-*istinbâth* untuk menemukan solusi, diantaranya surah al-Nisa/4: 83:

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ

Apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri diantara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengatahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan Ulil Amri).

Ayat tersebut menunjukkan bahwa *mufassir* dapat ber-*ijtihad* mengenai sebagian ayat al-Qur'an dengan pengetahuan yang dimilikinya. Tidak sedikit ditemukan bahwa kalangan sahabat banyak yang menafsirkan ayat al-Qur'an dengan menggunakan kemampuan mereka. Hal itu menunjukkan bahwa tafsir *bi al-ra'yi* hukumnya boleh. Bahkan Abdullah bin Abbas menjadikan syair-syair Arab sebagai alat bantu dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Maka Ibnu Taimiyah memberikan kesimpulan dengan memberikan pernyataan, "orang yang membicarakan tafsir dengan didasari pengetahuan tentang bahasa arab dan syariat, tidak ada dosa baginya"¹³⁰.

Untuk menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan *ijtihad*, seorang *mufassir* harus memenuhi beberapa syarat agar hasil tafsirnya dapat diterima. Berikut ini syarat-syarat diterimanya *tafsîr bi al-ra'yi al-mahmûd*:¹³¹

1. Memiliki kutipan dari Rasulullah SAW yang terjaga dari riwayat *dha'if* dan *maudhû'*.
2. Berpegang pada pendapat sahabat. Pendapat tersebut berkedudukan hukum *marfû'*, terlebih lagi yang berkaitan dengan sebab turunnya ayat.
3. Berpegang pada kemutlakan bahasa.

¹³⁰ Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fi Ushûl Al-Tafsîr*, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 1994, hal. 107.

¹³¹ Ahmad Sarwat, *Ilmu Tafsir: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2020, hal. 40.

4. Berpegang pada petunjuk yang diisyaratkan oleh struktur kalam dan berpegang pada hal-hal yang ditunjukkan oleh syariat.

Sebuah penafsiran dengan menggunakan *ijtihad* dapat diterima selama penafsirannya tidak menyimpang. Penafsirannya dapat diketahui dengan memperhatikan beberapa hal,¹³² diantaranya, penafsiran sesuai dengan tujuan syariat, jauh atau terhindar dari kesesatan, penafsiran yang dibangun atas dasar kaidah-kaidah kebahasaan (bahasa Arab) yang tepat dengan mempraktekkan gaya bahasa (*uslûb*) dalam memahami nash-nash al-Quran dan tetap memperhatikan kaidah-kaidah penafsiran seperti *asbâb al-nuzûl*, ilmu munasabah dan lain-lain saran yang dibutuhkan oleh *mufasssir*.

Tafsir *bi al-ra'yi* yang seperti ini termasuk tafsir yang baik dan layak digunakan, sehingga dikenal dengan *al-Tafsîr al-Masyrû'*. Adapun tafsir *bi al-ra'yi* yang tercela yaitu penafsiran yang lahir dari *mufasssir* yang tidak mempunyai keilmuan yang memadai, tidak didasarkan pada kaidah-kaidah keilmuan, menafsirkan dengan dorongan hawa nafsu dan mengabaikan aturan-aturan bahasa Arab dan aturan Syariah. Hal tersebut yang menjadikan penafsirannya disebut dengan *al-tafsîr al-bâthil*.

Dari penjelasan diatar, jelas bahwa rasionalitas penafsiran al-Qur'an sama dengan *tafsir bi al-ra'yi*. Berbeda ungkapan, namun keduanya diikat dengan kata tafsir yang mengandung makna bahwa penafsirannya tidak hanya bertumpu pada akal, atau mengedepankan akal di atas segalanya. Penafsiran al-Qur'an menyimpan makna, akal atau rasio hadir setelah *mufasssir* berusaha mencari makna sebuah ayat dengan melakukan kaidah dan langkah-langkah dalam menafsirkan al-Qur'an.

¹³² Rendi Fitra Yana *et.al.*, "Tafsir bil Ra'yi," dalam *Jurnal Pena Cendekia*, Vol. 2 No. 01 Tahun 2020, Hal. 28.

BAB III TAFSÎR AL-MANÂR

A. Biografi Penulis *Tafsîr Al-Manâr*

1. Muhammad ‘Abduh

Pada Tahun 1266H/1849M Muhammad ‘Abduh dilahirkan di sebuah desa bernama Mahallat Nasr kabupaten Bahirah, Mesir.¹³³ Dan beliau wafat di usianya yang ke-56 pada tanggal 8 Jumādil Ūlā 1322 H/11 Juli 1905 M. sebagian pendapat mengatakan bahwa ‘Abduh dilahirkan di tahun sebelumnya, yaitu tahun 1848. Namuntahun yang mashur digunakan pada setiap biografinya adalah tahun 1849.

Muhammad ‘Abduh dilahirkan di zaman bertemunya dua arus, arus tradisional dan arus modernism. Ali Pasha adalah seorang pemimpin Mesir dikala itu yang membuka pintu modernism di kota yang dulu pernah menjadi pusat peradaban dunia. Beberapa kebijakan menjadi indikasi diantaranya dipersilahkan bangsa-bangsa eropa bedagang dan menjalankan bisnisnya di Mesir. Ali pun mengirim pelajar-pelajar terbaiknya untuk belajar di ke Barat mempelajari ilmu-ilmu modern seperti Inggris, Prancis dan negara lainnya.¹³⁴ Kondisi ini yang kemudian

¹³³ M. Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, Kairo: Dâr Al-Manâr, 1999, hal. 4.

¹³⁴ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002, hal. 57.

membentuk dan memengaruhi kepribadian dari seorang Muhammad ‘Abduh.¹³⁵

Barat pada saat itu sedang mengalami kejayaan dan Islam mengalami kemunduran. Paham imperialisme menjadi paham yang sedang berkembang pesat bahkan hingga ke Mesir. Nama Napoleon Bonaparte mulai dikenal di plosok Mesir yang membuktikan sayap imperialismenya sudah melebar hingga ke Mesir. Ketika Napoleon datang ke Mesir, ia membawa kemajuan-kemajuan ilmu pengetahuan dari Barat yang membuat Ali Pasha dan masyarakat Mesir harus mengakui bahwa Islam saat itu sedang mengalami kemunduran.

Khairullah dan Junainah binti Utsman al-Kabir merupakan orang tua dari Muhammad ‘Abduh. Ayahnya merupakan seorang petai yang taat beribadah namun kritis terhadap pemerintah.¹³⁶ Menurut Rif’at Syauqi Nawawi, mengutip dari Harun Nasution menjelaskan bahwa ayahnya pernah ditahan oleh rezim Ali Pasha karena dituduh telah menentang pemerintah sejak zaman kakeknya.¹³⁷ Bila ditelusuri secara nasab, nasabnya bersambung kepada sahabat Utsman bin Affan. Sebagian pendapat mengatakan nasabnya tersambung ke sahabat Umar bin Khattab.¹³⁸

Orang tua Muhammad ‘Abduh sangat memperhatikan pendidikan anaknya dimulai sejak kecil. Bersama orang tuanya, ‘Abduh sudah diajarkan baca tulis oleh orang tuanya. Tidak lupa pula ilmu keagamaan menjadi perhatiannya, hal ini terbukti saat ‘Abduh mampu menyelesaikan hafalan al-Qur’an selama dua tahun di usianya ke-12. Lalu orang tuanya mengirim ke masjid al-Ahmadi untuk belajar tajwid di Thantha pada tahun 1279H./1863M.

Semangatnya belajar membuatnya tidak hanya mempelajari tajwid di masjid tersebut. Namun ilmu-ilmu agama lainnya pun ia pelajari. Pada saat ia belajar ilmu-ilmu agama tersebut ‘Abduh mengalami kejenuhan. Kejenuhan ini muncul dari metode belajar yang berlangsung di masjid tersebut. Dimana para santrinya hanya dituntut untuk menghafalkan istilah-istilah nahwu tanpa memperhatikan pemahaman muridnya. Akhirnya ia memutuskan untuk tidak melanjutkan belajar di masjid tersebut dan pulang ke

¹³⁵ Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 22.

¹³⁶ Ahmad Amir Aziz, *Pembaruan Teologi: Perspektif Modernisme Muhammad Abduh dan Neo Modernisme Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 10.

¹³⁷ Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh*, hal. 21.

¹³⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991, hal.

rumah orang tuanya.¹³⁹

Pada tahun 1866 M. ‘Abduh memutuskan untuk menikah dan mengikuti jejak ayahnya sebagai seorang petani. Namun ayahnya melihat potensi yang besar dan kecerdasan yang dimiliki anaknya tidak rela jika pendidikannya terhenti. Maka 40 hari setelah pernikahannya, ayahnya memmerintahkan kepadanya untuk kembali ke masjid al-Ahmadi guna melanjutkan *study*-nya. Dan ‘Abduhpun menyetujuinya dan segera berangkat ke masjid al-Ahmadi.¹⁴⁰

Ketika di perjalanan, ia mampir ke Syaikh Darwis yang merupakan kerabat dari ayahnya. Syaikh Darwis adalah seorang alim yang telah yang telah belajar di berbagai daerah termasuk belajar di luar Mesir. Selama bersamanya, ia mendapatkan motivasi dan bimbingan sehingga ia siap untuk melanjutkan belajar di al-Ahmadi. Ia membaca buku-buku mandiri dan menanyakan ketika menemukan hal-hal yang tidak dipahaminya kepada Syaikh Darwis Khadr. Setelah semangat kembali naik, ‘Abduh melanjutkan perjalanan menuju al-Ahmadi. ‘Abduh akhirnya mampu menyesuaikan dengan metode pembelajaran yang berlaku hingga ia mampu menguasai ilmu-ilmu yang diajarkan.¹⁴¹

Lalu ‘Abduh melanjutkan studi di al-Azhar, Kairo. Di al-Azhar ia berhadapan kembali dengan metode pembelajaran yang ia temui di masjid al-Ahmadi. Pelajaran yang bersifat non-agama seperti filsafat geografi dan filsafat tidak boleh dipelajari. Di dalam hatinya terjadi pergolakan mengenai dikotomi ilmu yang terjadi. Akibatnya ia mengasingkan diri dari masyarakat.

Pada saat ‘Abduh ada di kondisi menurun semangatnya, maka Syaikh Darwis muncul sebagai motivator baginya. Dia memotivasi agar tidak membedakan ilmu untuk dipelajari. Ilmu yang dipelajari tidak sebatas ilmu agama meliputi fiqh, tauhid dan lainnya, namun perlu juga belajar ilmu umum seperti ilmu logika, matematika sains dan lainnya.¹⁴² Akhirnya, kondisi ini menjadikan memiliki sikap toleransi dan bebas berpikir. Satu cara berpikir yang masih sangat jarang di masa itu.¹⁴³ Belajarnya tidak lagi terhalangi oleh anggapan ilmu akhirat maupun ilmu-ilmu agama. Menurutnya,

¹³⁹ Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh*,..., hal. 22.

¹⁴⁰ Herry Mohammad, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 226.

¹⁴¹ Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh*,..., hal. 23.

¹⁴² Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LkIS, 2003, hal. 126.

¹⁴³ Hasaruddin, “Pembaharuan Hukum Islam Menurut Pandangan Muhammad Abduh,” dalam *Jurnal al-Risalah*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012, hal. 336.

kebenaran adalah sesuatu yang memiliki argumentasi yang kuat. Disamping ia belajar ilmu-ilmu agama, ia pun belajar filsafat, matematika dan logika kepada Syekh Hasan al-Thawîl.¹⁴⁴

Muhammad ‘Abduh belum merasakan kepuasan dalam belajar. Hingga pikirannya berubah setelah kedatangan Jamaluddin ke Mesir. Ia seolah-olah menemukan sosok guru yang mampu menjawab segala keresahannya selama ini. Jamaluddin al-Afgani datang ke Mesir pada akhir tahun 1870 M.¹⁴⁵ Jamaluddin adalah seorang pembahar terkenal yang berkesempatan mengunjungi Mesir kala itu. Ia dikenal sebagai penggagas kebebasan berpikir dalam bidang politik dan agama di negeri seribu Menara tersebut. Perjumpaan tersebut berdampak besar pada perkembangan pemikiran rasionalnya.

Ketertarikan ‘Abduh dimulai ketika ia bertemu dengan Jamaluddin al-Afghani Bersama teman dan gurun di bidang filsafat, matematika dan logika yaitu syaikh Hasan Thawîl. Mereka berdiskusi bersama Jamaluddin mengenai ilmu tasawuf dan tafsir. Melalui pertemuan dan diskusi tersebut, ‘Abduh tertarik dengan pemikiran pembaharuan Jamaluddin al-Afghani.¹⁴⁶ Hal yang membuatnya tertarik adalah cara berpikir dan modern yang membuatnya selalu menghadiri majelsinya dan mengajak mahasiswa lain untuk ikut belajar kepada Jamaluddin.¹⁴⁷

Di bawah bimbingan Jamaludin Al-Afghani, Muhammad “‘Abduh mengenal buku-buku penting seperti, *al-Zawârâ* karya Dawani mengenai tasawuf, *Syarh al-Qutb ‘ala al-Syiasiyah*, *al-Mathali*, *Sulam al-Ulûm fî al-Manthiq*, *al-Hidâyah*, *al-Isyârât*, *Himah al-‘Ain wa al-Hikmah al-Isyraq fî al-Falsafah*, *‘Aqid al-Jalâal-Dawani fî al-Tauhîd*, *al-Jugmini*, dan buku-buku lain yang membuka pikirannya tentang pengetahuan modern.¹⁴⁸

Kedekatannya dengan al-Afghani membutany mulai gemar menuli. Bahkan nilai positif lainnya adalah ia gemar berdiskusi dengan teman-temannya tentang buku-buku klasik ataupun modern. Baik buku-buku yang dianggap halal oleh ulama al-Azhar ataupun buku yang

¹⁴⁴ Herry Mohammad, *Tokoh-tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*, hal.226.

¹⁴⁵ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, hal. 58.

¹⁴⁶ Rif’at Syaouqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh,...*, hal. 24.

¹⁴⁷ Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, hal. 127.

¹⁴⁸ Syukriadi Sambas, “Pemikiran Dakwah Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manar*.” *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatulloh Jakarta, 2009, hal. 46-47.

dipandang haram oleh ulama al-Azhar, termasuk buku-buku mengenai ilmu kalam. Sampai pada akhirnya keadaan tersebut membuat cemas Syaikh Alaisy ketika ‘Abduh mulia berdiskusi mengenai pemikiran *madzhab u’tazilah* yang kala itu masih tabu untuk dipelajari. Hal yang pal dicemaskan adalah ketika ‘Abduh sering menjadikan *madzhab Mu’tazilah* sebagai rujukan.

Syeikh Alaisy adalah seorang alim yang sangat selektif dan berhati-hati dalam belajar dan mengajarkan agama. Dalam pandangannya, *Mu’tazilah* merupakan teologi yang bid’ah. Ketika mengetahui ‘Abduh sering menjadikan aliran tersebut sebagai rujukan, ia mengajaknya untuk berdebat. Ketika Syaikh Alaisy mengkonfirmasi sikap ‘Abduh yang sering merujuk ke aliran *Mu’tazilah*, ‘Abduh menjawab dengan mengatakan, “Jika saya tidak *bertaqlid* dengan ‘Asy’ari mengapa saya harus *bertaqlid* pada *Mu’tazilah*, saya tidak mau *bertaqlid* pada siapapun, yang saya utamakan adalah argumentasi yang kuat”.¹⁴⁹ Menurut ‘Abduh, ia tidak *bertaqlid* pada aliran manapun. Ia akan mengambil pandangan yang memiliki argumentasi yang kuat. Meskipun sikapnya tidak jarang mengundang kekhawatiran ulama al-Azhar dengan pemikiran-pemikirannya, namun akhirnya ia berhasil menyelesaikan pendidikannya di Universitas tersebut dan berhasil meraih ijazah ‘alim.¹⁵⁰

Muhammad ‘Abduh melewati dua tradisi dalam perjalanan Pendidikan dan perkembangan pengetahuannya. Tradisi tradisional yang ia dapatkan sejak belajar di masjid al-Ahmadi hingga Universitas Al-Azhar, dan tradisi modern yang ia dapatkan pertama kali dari Syaikh Darwis yang kemudian berkembang di bawah bimbingan Jamaluddin al-Afghani. Dua tradisi ini yang kemudian mempengaruhi Muhammad ‘Abduh dalam perjuangan-perjuangan islamnya.

2. Muhammad Rasyîd Ridhâ

Muhammad Rasyîd ibn Ali Ridhâ ibn Muhammad Syamsuddin al-Qalamuni, lahir di desa Qalamun yang kemudian dikena dengan nama Ridhâ. Ia dilahirkan pada tanggal 23 September 1865. Gelar *sayyid* yang ia gunakan merupakan indikasi bahwa Ridha merupakan keturunan bangsawan yang ketika ditelusuri nasabnya bersambung hingga ke Husain ibn Ali, cucu

¹⁴⁹ Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh*,..., hal. 25.

¹⁵⁰ Syukriadi Sambas, “Pemikiran Dakwah Muhammad Abduh dalam *Tafsîr al-Manâr*.” hal. 47.

Muhammad dari Fatimah.¹⁵¹ Sejak kecil ia terbiasa mengenakan jubah dan sorban dan terbiasa dengan amalan eirid dan pengajian mengikuti jejak ayahnya yang saat itu merupakan seorang ulama tarekat *Syazaliyah*.¹⁵²

Ridhâ memulai pendidikannya di madrasah tradisional di *Al-Qolamun*. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya ke sekolah Nasional Islam yang didirikan oleh Syaikh al-Jishr si Tripoli. Sekolah tersebut termasuk sekolah modern karena dalam kurikulumnya tidak hanya mengajarkan pengetahuan agama dan baha arab, namun diajarkan pula pengetahuan modern, Bahasa Perancis dan Turki. Namn dalam perjalannya, sekolah tersebut mengalami hambatan politik dari kerajaan Utsmani sehingga opearionalnya dicabut dan tidak dapat beroperasi lagi. akhirnya Ridhâ melanjutkan sekolahnya di sekolah agama yang ada di Tripoli. Walaupun Ridhâ sudah tidak lagi bersekolah di sekolah tersebut, namun hubungannya dengan syaikh al-Jisr masih sangat baik. Syaikh inilah yang kelak memiliki andil besar dalam perkembangan pemikiran pembaharuan Rasyid Ridhâ.¹⁵³

Dalam bidang hadits, Ridhâ berguru pada Syaikh Mahmud Nashabab, Syaik abd al-Ghani dan Syaikh al-Qawiyyi.¹⁵⁴ Ia termasuk anggota kelompok tarekat *Naqsabandiyah* karena sangat terpengaruh oleh buku *ihya ulumuddin* karya imam al-Ghazali. Kekagumannya terhadap al-ghazali yang menjadi alasan bergabung dalam tarekat tersebut. Meskipun dalam perkembangannya ai tinggalkan setelah berkenalan dengan ide-ide pembaharuan Muhammad ‘Abduh melalui majalah “*Al-Urwah al Wutsqâ*”.¹⁵⁵

Kemunduran islam dalam dunia intelektual dan perkembangan keilmuan dimulai saat jatuhnya Baghdad dan semakin meluas ke berbagai daerah. Kondisi tersebut mengakibatkan kebekuan dalam berpikir dan hilngnya semangat penelitian di kalangan intelektual muslim sehingga kemajuan ilmu pengetahuan yang sempat bersinar pada masa-masa sebelumnya hamper padam.¹⁵⁶ Kemunduran-kemunduran tersebut tampak dalam

¹⁵¹ Ahmad al Syirbasy, *Rasyîd Ridhâ Shâhib al-Manâr*, Mesir: Majlis A’la Lisynun al-Islamiyah, 1970, hal. 100-105.

¹⁵² M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 60.

¹⁵³ Ibrahim Ahmad al-Adawy, *Rasyîd Ridhâ: Al-Imâm al-Mujtahid*, Kairo: Maktabah Al-Adawy, hal. 31.

¹⁵⁴ Ibrahim Ahmad al-Adawy, *Rasyîd Ridhâ: Al-Imâm al-Mujtahid*,..., hal. 184.

¹⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Studi kritis Tafsir al-Manar*,..., hal. 64.

¹⁵⁶ Nurcholish Majid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal.

dua hal.

Pertama, terjadinya berbagai penyimpangan akidah dan merajalelanya *taqlid* terhadap *madzhab fiqh*. *Taqlid* secara Bahasa artinya mengalungkan. Sedangkan secara istilah adalah menerima ucapan tanpa adanya hujjah atau dalil. Pengertian ini disampaikan oleh Ilam al-Ghazal dalam bukunya *al-mustasyfa fi al-Ilmi al-Ushûl*. Maka dapat disimpulkan bahwa *taqlid* adalah mengikuti pendapat atau poerilaku seseorang tanpa mengetahui dalil dan kekuatan dalil yang mendasarinya.¹⁵⁷

Kemunculan *Taqlid* diawali ketika hasil-hasil *ijtihad* para imam dikumpulkan kemudian dibuat menjadi sebuah buku. Buku tersebut yang kemudia menjadi cikal bakal terbentuknya *madzhab fiqh*. Lalu kajian-kajian yang terbetuk guna membahas buku-buku hasil *ijtihad* menjadikan pemahaman masyarakat terpusat dalam satu *madzhab*. Lahirnya *ikhtisah*, *syarh* dan karya lainnya menjadi bukti benih *taqlid* semakin berkembang. Karya-karya tersebut hanya menjelaskan dan mengerucut pada satu *madzhab* tertentu. Yang lebih memprihatinkan adalah ketika kegiatan-kegiatan intelektual tidak ditemukan lagi, sehingga hasil-hasil *ijtihad* langsung diterima sebagai sebuah kebenaran yang mutlak, kekal dan tidak dapat dirubah. *Taqlid* pada tahapan ini telah memposisikan pendapat atau *ijtihad* sebagaipendapat yang suci.

Sebagai implikasi dari kondisi *taqlid* pada tahapan ini, al-Qur'an tidak lagi menjadi rujukan utama sebagai solusi bagi kehidupan manusia. Pendapat para imam lebih dikedepankan sebagai rujukan ketika dihadapkan pada sebuah persoalan. hasil-hasil *ijtihad* dipandang lebih menjawab berbagai masalah, bahkan permasalahan yang bersifart pengandaian, artinya belum terjadi. Dengan demikian kejumudan dalam berpikir semakin berkembang merata di dunia islam dan daya nalar kritis tidak ditemukan lagi karena semua permasalahan telah dijawab dalam kitab tersebut.¹⁵⁸

Kedua, penyimpangan akidah yang dilakukan oleh organisasi tarekat ghoiru mu'tabaroh yang berkembang di dunia islam. Dalam kondisi seperti ini, tampillah tokoh-tokoh dengan membawa pemikiran-pemikiran dalam bentuk tulisan ataupun melaui gerakan nyata yang lahir sebagai langkah untuk menjawab yang dihadapi pada masa tersebut. Para tokoh-tokoh inilah yang kemudian disebut sebagai tokoh pembaharu atau *mujaddid*. Tugas mereka tidak hanya

¹⁵⁷ Ahmad Sanusi dan Sohari, *Ushul Fiqh*, cet ke-1, Jakarta: Rajagrafindo, 2015, hal. 239.

¹⁵⁸ Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, hal. 4.

menjadi filter yang akan menyaring setiap pemikiran yang datang dari barat, namun juga menyerukan agar kembali kepada dasar-dasar pokok Islam yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Dan Sayid Muhammad Rasyîd Ridhâ adalah salah satu diantara mereka yang memberikan semangat pembaharuan kepada seluruh umat Islam.

Rasyîd Ridhâ mengenal ide-ide pembaharuan dan pemikiran Jamaludin Al-Afghani dan Muhammad ‘Abduh melalui majalah *Al-Urwah Al-Wustqâ*. Jamaluddin al-Afghani adalah tokoh yang menguasai berbagai Bahasa, diantaranya bahasa Afghan, Arab, Turki, Persia, Perancis, dan Rusia. Ayahnya yang bernama Shafdar Al-Husaini merupakan seorang bangsawan terhormat yang memiliki nasab yang tersambung ke Imam Al-Tumudzi hingga ke Rasulullah. Tidak heran jika Jamaluddin menjadi pemimpin pembaharuan politik di dunia Islam pada abad ke-19. Madzhab yang dianutnya adalah madzhab Hanafi.¹⁵⁹

Pertemuan Rasyîd Ridhâ dengan Muhammad ‘Abduh terjadi ketika Muhammad ‘Abduh harus diasingkan ke Beirut. Disanalah Ridha bertemu dan berdialog yang kemudian dari pertemuan tersebut semakin meyakinkan Ridha untuk mengikuti pemikiran-pemikiran Muhammad ‘Abduh dan menempatkannya sebagai guru utama. Sebetulnya ide-ide pembaharuan tersebut semoat dipraktikkan ketika ia masih di Syria, namun upayanya mendapat hambatan dari pihak kerajaan Ustmani. Maka pada tahun 1898 ia memutuskan untuk pindah ke Mesir.

Beberapa bulan kemudian, ia menerbitkan majalah yang hadir dengan semangat pembaharuan yang kemudian dikenal dengan nama *Majalah Al-Manar*. Majalah ini sebetulnya memiliki tujuan dan cita-cita yang sama dengan majalah *Al-Urwah al-Wustqâ*. Maka tidak heran jika isi dari majalah tersebut memuat pemikiran-pemikiran Muhammad ‘Abduh selain pemikiran-pemikiran pembaharuan keislaman yang bersifat umum.

Rasyîd Ridhâ menyampaikan usulan agar pemikiran-pemikiran pembaharuan Muhammad ‘Abduh terutama di bidang tafsir dikumpulkan dalam sebuah kitab tafsir. Namun saat itu, Muhammad ‘Abduh tidak menanggapi dengan serius. Namun Ridha terus mendesaknya, maka pada tahun 1899 Muhammad ‘Abduh bersedia memberikan kuliah tafsir al-Qur'an di al Azhar. Hasil kuliah tersebut kemudian disusun oleh Ridha dan mengkonfirmasikannya kepada Muhammad ‘Abduh. Setelah

¹⁵⁹ J. Sayuti Pulungan, *Fiqh Siyâsah, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* cet. Ke-5, Jakarta: Rajagrafindo, 2005, hal. 27.

mendapat persetujuan, maka Ridha segera memuatnya di *Majalah al-Manar*.

Kuliah ini terus berlanjut hingga ‘Abduh wafat pada tahun 1905. Maka melalui washilah ini terciptalah *Tafsir al-Manar*. Saat itu kajian Tafsir Muhammad ‘Abduh sudah sampai surah al-nisa ayat 125. Maka sepeninggal gurunya, Rasyîd Ridhâ yang melanjutkan kajian Tafsir dari surah al-nisa ayat 126. Rasyîd Ridhâ wafat pada peristiwa kecelakaan mobil saat mengantarkan pangeran Su’ud al Faisal pada tanggal 22 Agustus 1935 M.¹⁶⁰

Selain kiprahnya sebagai Jurnalis, Rasyîd Ridhâ juga merupakan seorang penulis yang cukup produktif. Karya-karyanya antara lain ialah:¹⁶¹

- a. *Târikh al-Ustâdz al-Imâm al-Syaikh ‘‘Abduh*
- b. *Nida’ Li al-Jins al-Lathîf*
- c. *Al-Wahyu Al-Muhammadi*
- d. *Yusr al-Islâm wa al-ushûl al-Yasyri al-‘Am*
- e. *Al-Khilâfât*
- f. *Al-Wahabiyah wa al-Hijâz*
- g. *Munawarât al-Muslih wa al-Muqallid*
- h. *Zikra al-Maulid al-Nabawi*
- i. *Syubat al-Nashara wa Hujaj al-Islâm*
- j. *Al-Azhâr wa al-Manâr*
- k. *Al-Hikmah al-Syar’iyah fi al-Muhakamât al-Dadiriyyah wa al-Rifa’yah*
- l. *Risâlah al-Hujjat al-Islam al-Ghazâli*
- m. *Al-Sunnah wa al-Syî’ah*
- n. *Al-Wahdah al-Islâmiyyah*
- o. *Haqîqah al-Ribâ*
- p. *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*

B. *Tafsîr Al-Manâr*

1. Sejarah Penulisan *Tafsîr Al-Manâr*

Menurut Muhammad ‘Abduh, kitab tafsir yang ada pada itu hanya berisi ulasan dan pemaparan-pemaparan perbedaan pendapat para ulama mengenai makna sebuah ayat. Pemaparan yang ada tidak memberikan panduan dalam kehidupan sehingga karya-karya yang ada tidak mencerminkan tujuan diturunkannya al-Qur’an sebagai panduan dalam kehidupan. Sebagian kitab-kitab tafsir dirasa beku

¹⁶⁰ Adams, Carles C., *Islam in Modernisme in Egypt*, London: Oxfort Univercity Press, 1993, hal. 188.

¹⁶¹ Harun Nasution, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, Jakarta: Jambore, 1992, hal. 80.

dan kaku, karena hanya memuat penjelasan-penjelasan yang mengarahkan perhatiannya kepada pengertian kata-kata atau kedudukan kalimatnya dari segi *i'râb* dan penjelasan lain menyangkut teknis-teknis kebahasaan yang dikandung oleh redaksi ayat al-Qur'ân.

Oleh karena itu, karya-karya tersebut tak ubahya seperti latihan praktis dalam bidang kebahasaan dan belum memenuhi kebutuhan al-Qur'an sebagai panduan dalam kehidupan.¹⁶² Menurutnya, Allah tidak menanyakan mengenai kedudukan kalimat dari setiap susunan ayat-ayat al-Quran. Dan masyarakatpun tidak membutuhkan penjelasan-penjelasan tersebut, yang mereka butuhkan adalah penjelasan-penjelasan aplikatif dari al-Qur'an agar kehidupan menjadi lebih baik di duniadan akhirat.

Menurut Muhammad 'Abduh, ayat-ayat al-Qur'an yang berisikan dialog al-Qurn denagn masyarakat *ummiyyîn*, yang tidak biasa membaca dan menulis, bukan hanya tertuju hany untuk mereka saja. namun ayat tersebut ditujukan untuk semua umat manusia di sepanjang zaman dan generasi. Oleh karena itu memahami al-Qur'an menjadi sesuatu yang harus diupayakan oleh setiap insan baik yang pandai ataupun yang bodoh. Melaksanakan al-Qur'an tidak hanya berlaku bagi orang-orang yang memahami isi al-Qur'an secara keseluruhan. Namun sebatas kemampuan akal nya memahami, maka ia harus mengaplikasikannya dalam kehidupan. Pemikiran 'Abduh ini menghasilkan dua landasan pokok dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân, yaitu peranan akal dan peranan kondisi sosial.

Pertama, Peranan akal. Menurut Muhamad 'Abduh, al-Qur'an bukanlah kitab doktrin dalam menyampaikan pesannya. Dalam menyampaikan ajaran-ajarannya, al-Qur'an berbeda dengan kitab suci lainnya. Al-Qur'an tidak hadir dengan ajaran yang menuntut umatnya harus menyakini secara langsung. Namun al-Qur'an pertama kali memaparkan masalah dan dan mendatangkan argumen-argumen untuk membuktikannya. Bahkan al-Quran, mengurai alasan-alasan yang disampaikan oleh para penentang nya lalu kemudian membuktikan kekeliruan mereka. Menurut nya, dalam ajaran agama, ada beberapa hal yang tidak dapat diyakini kecuali melalui pembuktian logika. Sebagaimana ada ada beberapa ajaran agama yang tidak dapat dijangkau oleh akal namun tidak bertentangan dengan akal. Namun 'Abduh menyadari bahwa

¹⁶² Syekh Muhammad 'Abduh, *Fathah al-Kitâb*, Kairo: Kitab al-Thahrîr, 1382, hal. 13.

walaupun wahyu dapat dipahami oleh akal, namun tetap mengakui keterbatasan akal dalam memahami wahyu. Manusia tetap memerlukan bimbingan dari Nabi Muhammad melalui haditsnya, terutama dalam hal yang berkaitan dengan persoalan metafisika.

Kedua, Peranan kondisi sosial. Ajaran-ajaran yang disampaikan oleh al-Qur'an secara umum dapat dikelompokkan dalam dua bagian; rinci dan umum. Ajaran yang rinci adalah ajaran-ajaran yang telah dijelaskan secara detail dan tidak mengalami perubahan hingga kapanpun. Sedangkan ajaran umum adalah ajaran-ajaran yang datang secara umum yang pelaksanaannya menyesuaikan dengan situasi dan kondisi. Dalam hal ini 'Abduh mengancam ulama-ulama yang memaksa harus menerima penafsiran para ulama sebelumnya tanpa memperhatikan perubahan sosial yang terjadi. Kondisi ini membuat masyarakat bingung yang pada akhirnya meninggalkan al-Qur'an dan tidak menganggapnya sudah tidak relevan dan tidak mampu menjawab tantangan yang ada di zaman tersebut.

Penafsiran yang selama ini terfokus pada redaksi ayat-ayat tanpa memperhatikan maksud ayat tersebut menyebabkan umat muslim meninggalkan al-Quran. Sikap mereka bukan didasari karena keinginan mereka. Namun ketika mereka mendapati sebuah persoalan kemudian datang kepada al-Qur'an dengan harapan mendapatkan solusi, ternyata tafsir al-Qur'an tidak menyuguhkan apa yang dapat menjawab problematika yang dihadapi. Yang ditemukan adalah makna Bahasa dan kedudukannya dalam kalimat. Bagi orang awam, hal tersebut bisa menjadi kebutuhan. Yang mereka inginkan adalah solusi aplikatif dari al-Quran. Ketika solusi tersebut tidak didapatkan, maka mereka mencari solusi dengan jalan lain yang terkadang jalan yang diharamkan.

Menurut 'Abduh, sangat penting bagi para ulama bergabung dalam sebuah organisasi agar dapat berdiskusi mengenai motif sebuah hukum sebelum diputuskan. Sebuah hukum ditetapkan untuk kondisi tertentu, ketika keadaan dan kondisi berubah, maka kajian dan diskusi pun kembali digelar guna mendapatkan penafsiran dan hukum yang dapat dipraktikkan oleh masyarakat. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, apalagi ayat-ayat yang menuat sebuah hukum, maka langkah ini menjadi pijakan bagi 'Abduh dalam menyajikan penafsiran yang aplikatif dan sesuai zamannya.

Tafsîr Al-Qur'an Al-Hakîm atau yang lebih dikenal sebagai *Tafsîr Al-Manâh* mendeklarasikan sebagai satu-satunya kitab yang menghimpun riwayat-riwayat shahih dan pemikiran-pemikiran yang tegas yang menjelaskan mengenai hikmah-hikmah Syariah serta

sunatullah yang berlaku terhadap manusia. Kitab yang menjadi petunjuk di setiap waktu dan tempat sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia. Hal tersebut ditemuuh dengan cara menghubungkan penafsirannya dengan keadaan, atau situasi kondisi namu tetap menjadikan penafsiran ulama-ulama terdahulu sebagai landasan dan pijakan dalam menentukan sebuah hukum. Penafsiran sebuah ayat disampaikan dengan redaksi yang mudah dan menghindari istilah-istilah ilmu dan teknis sehingga penafsirannya mudah dipahami oleh kalangan orang awam namun tetap menjadi kajian di kalangan intelektual.¹⁶³

Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm merupakan tafsir *bi al-ra'yi* yang hadir di abad modern. Kitab tafsir ini pada mulanya tidak ditolak oleh 'Abduh, namun karena Ridha selalu menbujuk dan menyampaikan urgensinya, maka 'Abduh menyetujuinya. Tafsîr Al-Manâr merupakan materi-materi yang disampaikan 'Abduh dalam kuliahnya di al-Azhar. Rasyid Ridhalah yang sesungguhnya berjasa dalam membukukukan kitab tafsir ini. setelah mengikuti kuliah Bersama Muhammad 'Abduh, Ridha mengkonfrimasi catatanny kepada Muhammad 'Abduh. Ketika disetujui, maka penafsirannya masuk ke Majalah al-Manar. Kulaih Tafsir Muhammad 'Abduh di Mesir bermula dari tahun 1899 hingga wafat. Kemudian tulisan-tulisan tersebut dibukukan yang kemudian hingga hari ini dikenal sebagai *Tafsîr Al-Manâr*.¹⁶⁴

Meskipun penyusunan kitab tafsir ini murni atas perannya Rasyid Ridha. Namu karya ini dapat dinobatkan sebagai karya Muhamad 'Abduh. Berdasarkan jumlah ayat yang telah ditafsirkan, Muhamad anduh menafsirkan sebanyak 413 ayat darimulai surah al-fâtihah hingga surah al-nisa ayat 125. Penafsiran terhentu dikarenakan wगतnya sang Mufassir. Selanjutnya penafsiran al-Manar dilanjutkan oleh muridnya, Rasyid Ridha,¹⁶⁵

Berdasarkan para pengamat tafsir, *Tafsîr Al-Manâr* merupakan sebuah kitab tafsir yang bangunan pemikirannya tersusun pada tiga tokoh; Jamaluddin al-Afghani, Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ walaupun mereka sepakat bahwa yang secara serius mengumpulkan penafsiran ini adalah

¹⁶³ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar* Cet. 3, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, hal. 67.

¹⁶⁴ H. Kafrawi Ridwan, Edit. *Ensiklopedi Islam*, Juz. 3 Cet. 9, Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 2000, hal. 151.

¹⁶⁵ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik Kontemporer*, Ciputat: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012, hal. 93.

Muhammad Rasyid Ridha.¹⁶⁶ Ketertarikan Rasyîd Ridhâ terhadap artikel-artikel *al-Urwah al-Wustqâ* yang pernah diterbitkan oleh alAfghani dan Muhammad “Abduh dikarenakan analisisnya yang selalu rasional, antara lain:

- a. Penjelasan mengenai hokum-hukum Allah yang berkaita dengan alam dan masyarakat serta factor-faktor yang dapat menjadikan sebuah bangsa maju ataupun hancur.
- b. Penjelasan bahwa Islam merupakan agama yang mengatur berbagai dimensi. Diantaranya, spiritual, sosial, sipil, dan militer.
- c. Kaum muslimin diikat oleh kesamaan agama, bukan kesamaan berdaasrkan etnis, Bahasa ataupun pemerintahan

Setelah Rasyîd Ridhâ pindah ke Mesir dan bergabung dengan Muhamad ‘Abduh, hal pertama yang diusulkan kepada gurunya adalah menafsirkan al-Qur’an dengan semangat dan cara penulisan sebagaimana artikel-artikel dalam majalah *al-Urwatul Wutsqa*. Rasyîd Ridhâ menyampaikan usulannya hingga tiga kali, yaitu pada bulan Rajab, Sya’ban dan Ramadhan tahun 1315 H. Tiga kali Rasyîd Ridhâ mengusulkan, tiga kali pula Muhammad ‘Abduh menolaknya. Walaupun sebetulnya ‘Abduh sangat menyadari akan pentingnya penulisan tafsir al-Qur’an yang menjadi kebutuhan di zamanya, namun ia menolak dengan dua alasan, diantaranya:¹⁶⁷

- a. Pesan yang disampaikan melalui buku tidak bermanfaat bagi orang-orang buta hati, menutup kebenaran. Kata-katalah yang memiliki peluang didengar, diresapi dan dilakukan.
- b. Pesan yang disampaikan secara lisan lebih efektif dari pada lewat tulisan

Menurutnya, pembaca hanya mampu menyerap intisari dari buku yang dibacanya sebanyak dua puluh persen, sedangkan pendengaran ceramah dapat memahami intisari topik yang disampaikan hingga delapan puluh persen. Walaupun prosentasenya jauh lebih besar disampaikan lewat lisan, ‘Abduh pernah mengalami peristiwa yang menguatkan akan pentingnya kekuatan sebuah tulisan. Ketika ia mengajar di al-Azhar, pada umumnya ia tidak mendapati mahasiswanya mencatat poin-poin penting yang dijelaskannya. Kecuali dua orang mahasiswa yang ternyata beragama Kristen koptik yang rajin menulis setiap intisari perkuliahan. Setiap selesai kuliah, mereka mengkonformasi kepada

¹⁶⁶ Saifullah, *Pluralisme Agama: Perspektif tafsir al-Manâr*. Disertasi. Tangerang Selatan: SPS UIN Jakarta, 2009, hal. 78.

¹⁶⁷ Nofri Andi, “*Tafsîr al-Manâr: Magnum Opus Muhammad Abduh*,” dalam *Jurnal Ulunnuha*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2016, hal. 65.

‘Abduh mengenai ketepatan catatan mereka.

Dilain kesempatan, Muhammad ‘Abduh pernah menyampaikan kuliah mengenai surah al-Asr yang disampaikannya selama seminggu berturut-turut. Surah yang pendek namun dibahas dalam waktu yang panjang menunjukkan di dalamnya terdapat pelajaran yang sangat penting yang harus diketahui. Namun sepanjang perkuliahan, ‘Abduh tidak mendapati mahasiswanya yang menulis poin-poin penting perkuliahan kecuali seorang mahasiswa yang kemudian diketahui namanya adalah Abdul Aziz.

Akhirnya dengan desakan-dedsakan yang terus disampaikan oleh Rasyid Ridha, disertai dengan argumentasi-argumentasi yang kuat, ia berhasil meyakinkan gurunya untuk menyusun penafsiran al-Qur’an yang menjadi kebutuhan umat. Metode penulisannya sangat unik, dimana pada umumnya *mufasssir* sendiri yang menulis karya tafsirnya, namu berbeda dengan kitab Tafsir yang satu ini. langkah pertama, Rasyid Ridhâ meyakinkan gurunya untuk memberikan kuliah tafsir al-Qur’an di komplek al-Azhar. Sementara Rasyid Ridhâ senantiasa hadir dalam kuliah tersebut dan mencatat setiap intisari dari penafsiran Muhammad ‘Abduh. Selesai kuliah, Rasyid Ridhâ mengkonfirmasi catatannya kepada gurunya.

Menurut penulis, dalam prosrs penulisan *Tafsîr Al-Manâr* terdapat dua hal yang menarik. *Pertama*, setiap penafsiran yang terdapat dalam kitab *Tafsîr Al-Manâr* adalah meteri kuliah yang sudah lebih dahulu disampaikan kepada masyarakat dan masyarakat menerimanya. Artinya penafsirannya telah melalui uji publik terlebih dahulu akan kelayakan dan kesesuaiannya. *Kedua*, dalam prosesnya melibatkan dua pihak. Pihak pertama sebagai penyampai materi. Pihak kedua sebagai editor yang selanjutnya di kemudian hari editor ini menjadi penyampai materi kuliah. Maka pantas karya ini dinobatkan kepada keduanya.

Selama enam tahun Muammaad ‘Abduh telah menafsirkan hingga surah al-nisa ayat 129 atau kurang lebih lima juz pertama dari al-Quran. Penulisan tafsir ini terhenti karena Muhammad ‘Abduh wafat. Lalu penafsirannya dilanjutkan oleh muridnya yaitu Rasyid Ridhâ yang menafsirkan mulai dari surah al-nisa ayat 126 hingga surah yusuf ayat 101. Namun *Tafsîr Al-Manâr* yang diterbitkan dalam bentuk buku hanya memuat penafsiran Rasyid Ridhâ sampai dengan ayat 52 surat Yusuf, yaitu ayat terakhir juz 12.

Ketika terbit dalam bentuk buku, penjelasan didalamnya ditambahkan dari artikel-artikel yang pernah diterbitkan di majalah al-manar. Setiap tambahan diberikan keterangan dengan kata-kata,

“*sekarang saya tambahkan*”; “*sekarang saya katakan*” atau “*saya berkata*”.

2. Metode Tafsir dalam *Tafsîr Al-Manâr*

Tafsîr al-Manâr merupakan salah satu dari kitab tafsir modern. Sebagai tafsir yang datang belakangan, maka dalam menafsirkan al-Qur'an mengikuti metode penafsiran yang telah ada. Yaitu metode yang lebih dahulu digunakan oleh para ulama pada generasi sebelumnya dalam menafsirkan al-Qur'an baik dari kalangan *salaf* maupun kalangan *khalaf*.

Untuk mengetahui metodologi penafsiran sebuah kitab tafsir, maka terlebih dahulu dilakukan analisa. Hal ini dilakukan agar mendapatkan kemudahan dalam memahami kitab tafsir yang sedang dipelajari. Berdasarkan Analisa yang telah dilakukan, *Tafsîr Al-Manâr* yang disusun oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ menggunakan metode *tahlîlî* atau analisis dalam menafsirkan setiap ayat-ayat al-Quran.

Metode tafsir *tahlîlî* atau analisis adalah suatu metode tafsir yang *mufassir*-nya berusaha menjelaskan kandungan ayat Al-Qur'an dengan menganalisis secara kronologis dari berbagai segi, dengan memperhatikan tuntunan ayat-ayat sebagaimana yang tercantum dalam mushaf Utsmani.¹⁶⁸ Sedangkan point-point yang menjadi perhatian utama dalam metode ini adalah setiap sesuatu yang berkaitan dengan penjelasan makna dan kandungan ayat, hubungan antar ayat dan surat, *asbab al-nuzul* (latar belakang turunnya ayat), pendapat para *mufassir* terdahulu dan pandangan *mufassir* sesuai dengan latar belakang pendidikan dan kondisi sosial yang melingkupinya. Dalam menafsirkan al-Qur'an, Rasyîd Ridhâ menggunakan penjelasan secara *mustawa*. Yaitu sebuah penjelasan yang tidak terlalu Panjang dalam menjelaskan makna sebuah ayat, namun juga tidak terlalu ringkas sehingga maknanya tidak tersampaikan secara sempurna.

Diantara contoh penafsiran dalam *Tafsîr Al-Manâr* menggunakan metode tahlili analisis dapat dilihat dari penafsiran Muhammad Rasyîd Ridhâ ketika menafsirkan surat Al-An'am. Langkah pertama, Rasyîd Ridhâ menjelaskan hubungan ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelumnya, lalu mulai menafsirkan ayat-perayat secara berurutan. Penjelasan makna ayat yang disampaikan Rasyîd Ridhâ lebih cenderung pada penafsiran yang bersifat

¹⁶⁸ Khoruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: Academia Tazza, 2012, hal. 122.

rasional. Hal tersebut terlihat jelas ketika menafsirkan surah Yusuf ayat 22:

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۗ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

Dan tatkala dia cukup dewasa Kami berikan kepadanya hikmah dan ilmu. Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik.

Dalam menjelaskan usia dewasa yang terdapat dalam ayat tersebut, Rasyîd Ridhâ mengemukakan berbagai pendapat yang menjelaskan usia kematangan atau usia kedewasaan. Beliau menjelaskan bahwa pada umumnya seseorang dikatakan dewasa dengan berbagai kriteria, sebagian mengatakan bahwa usia kedewasaan seseorang di usia 25, karena si usia tersebut Nabi menikah. Pendapat lain usia dewasa seseorang ketika menginjak usia 33 tahun, karena di usia tiga puluh tahunan, Nabi mampu menyelesaikan permasalahan peletakan hajar aswad. Dan pendapat termasyhur adalah di usia 40 tahun, karena Nabi menerima wahyu kerasulan di usia tersebut. Dan pendapat terakhir yang dipilih oleh Rasyîd Ridhâ. Begitupun ketika menjelaskan penggalan terakhir, amal dan kebaikan seseoranglah yang akan memberikan balasan yang baik. Setiap kebaikan yang didapat dimasa sekarang merupakan buah dari kebaikan yang ditanam di masa lalu. Allah yang membalas kebaikan di masa lalu walaupun melalui perantara yang berbeda.

Hal yang sama dapat dijumpai ketika Rasyîd Ridhâ menafsirkan surah al-Taubah ayat 20 :

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

Orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah dengan harta, benda dan diri mereka, adalah lebih tinggi derajatnya di sisi Allah; dan itulah orang-orang yang mendapat kemenangan.

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Muhammad ‘Abduh terlebih dahulu menjelaskan kandungan makna dari setiap kata yang terdapat dalam ayat tersebut. Point ini yang menjadi ciri khas penafsiran dalam *Tafsîr Al-Manâr* yaitu menonjolkan kandungan makna dari lafadz-lafadznya. Setelah makna setiap kata telah diketahui dan dipahami, langkah selanjutnya adalah menjelaskan makna jihad. Bahwa jika seseorang berhijrah dengan niat berjihad, maka baginya akan mendapatkan derajat yang tinggi. Proses yang dilalui dalam berjihad mengikuti tuntunan yang telah ditetapkan

akan menghadirkan kemenangan berupa perlindungan dari Allah Swt.

3. Karakteristik *Tafsîr Al-Manâr*

Tafsîr al-Jalâlain menjadi rujukan Muhammad ‘Abduh dalam menyampaikan kuliahnya. Tafsir tersebut dipilih karena memberikan penjelasan yang ringkas. Dalam meafsirkan al-Qur’an, Muhammad ‘Abduh berbeda dalam menyajikan dan menjelaskan setiap bagian dari ayat-ayat al-Qur’an. Muhammad ‘Abduh menjelaskan secara singkat bagian-bagian yang telah dijelaskan secara lengkap oleh para ulama sebelumnya. Dia tidak ingin terjebak dalam pengulangan dan pengulangan informasi yang bisa diakses dalam karya-karya sebelumnya, misalnya penjelasan tentang kata-kata, *I’râb*, *balâghah*, dan riwayat yang tidak diperlukan. Muhammad ‘Abduh lebih menitikberatkan penjelasan secara luas pada bagian yang belum dijelaskan secara detail pada karya *mufasssir* sebelumnya sambil menyampaikan beberapa kritikan. Dalam menafsirkan al-Qur’an, ia berpegang teguh pada kemampuan berpikir rasionalnya dalam mempertemukan pemahaman teks dengan kondisi realita masyarakat.

Penafsiran al-Qur’an dalam pandangan Muhammad ‘Abduh menjadi dasar yang digunakan sebagai sumber pembaharuan dan media perbaikan kondisi sosial. Kondisi dimana *bid’ah* dan *khurafat* berkembang dengan subur. Tujuan ini menjadikan penafsirannya ditempuh dengan beberapa metode yang berbeda dengan metode yang dilakukan oleh para ulama pada generasi sebelumnya.¹⁶⁹

Menurut ‘Abd al-Salam, perbedaan utama yang memperjelas perbedaan penafsiran Muhammad ‘Abduh dengan *mufasssir* sebelumnya adalah latar belakang kultural dan intelektual masing-masing. Kaum *salaf* menafsirkan al-Qur’an saat masyarakat menyadari al-Qur’an sebagai pedoman hidup. Sehingga pemahaman al-Qur’an menjadi tujuan, sebagai landasan mereka dalam beramal. Sedangkan Muhammad ‘Abduh menafsirkan al-Qur’an pada saat masyarakat berpaling dan tidak menjadikan Islam sebagai hukum yang berlaku dalam kehidupan mereka. Penafsiran Muhammad ‘Abduh berperan untuk “membujuk” masyarakat agar mau kembali kepada al-Qur’an dan menjadikannya sebagai pedoman kehidupan.

Dalam menafsirkan al-Qur’an, Muhammad ‘Abduh digolongkan sebagai pengikut kaum *salaf*. Akan tetapi Muhammad ‘Abduh tidak sepenuhnya mengikuti para ulama *salaf* dalam

¹⁶⁹ Rif’at Sya’iqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad ‘Abduh: Kajian Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 109.

menafsirkan al-Qur'an. Dalam menafsirkan, ada bagian-bagian yang dia tidak menakwilkannya, diantaranya ayat-ayat yang berkenaan dengan Tuhan, sifat-sifatnya dan alam metafisika. Maka menurut penilaian Sulaiman Dunya, seseorang belum dikatakan sebagai pengikut kaum salaf jika hanya menerapkan beberapa bagian saja. Dan Muhammad 'Abduh mengikuti jejak salaf dengan tidak menafsirkan tentang Allah, sifatnya dan yang berhubungan dengan alam metafisika. Sedangkan ayat-ayat yang berbicara mengenai kemasyarakatan (*muâmalah*) dan kealaman (*kauniyat*) yang pada umumnya hadir dalam bentuk umum dan global, Muhammad 'Abduh tidak hanya menakwilkannya, tetapi juga melakukan perenungan mendalam dan sungguh-sungguh.

Mahbub Junaidi menjelaskan dalam jurnalnya bahwa *Tafsîr Al-Manâr* merupakan tafsir yang menjadi ruang dialek antara tafsir *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'yi* sebagai unsur yang saling melengkapi yang disebut dengan *iqtirâni*. *Manhaj* ini menjadikan penafsiran tidak kehilangan pijakan ayat dan hadits nabi namun tetap memiliki nilai kekinian dan kesesuaian dengan masyarakat pada zamannya. Hal ini tampak pada penggunaan ayat dan riwayat untuk menjelaskan satu ayat serta memasukkan beberapa analisa pemikiran sesuai dengan nilai dan budaya masyarakat. Sebagaimana dijelaskan oleh penulisnya dalam muqaddimah *Tafsir al-Manar*, bahwa sumber penafsiran dalam tafsir ini adalah (من صحيح المنقول (وصريح المعقول) dari riwayat-riwayat yang shahih disertai dengan pendapat-pendapat yang *sharih*.¹⁷⁰

Muhammd 'Abduh dikenal sebagai tokoh yang mempelopori pengembangan tafsir yang bercorak *al-Adabîy al Ijtimâ'iy*, atau tafsir yang berorientasi pada sastra, budaya, dan kemasyarakatan. Rahmat Syafe'I dalam bukunya *pengantar Ilmu Tafsir*¹⁷¹ menukil pendapatnya Muhammad Quraish Shihab mengataan bahwa corak *Tafsir al-adab al-ijtima'i* merupakan penafsiran al-Qur'an yang berorientasi pada sastra dan budaya dan kemasyarakatan, yang menfokuskan penjelasan ayat-ayatnya dari segi ketelitian redaksi bahasa al-Qur'an, kemudian menyusun setiap penjelasannya dalam untaian kalimat yang indah, kemudian menghubungkannya dengan kondisi sosial yang dihadapi sehingga dapat dipahami dengan jelas

¹⁷⁰ Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qur'an al-Hakîm*, ..., hal.5.

¹⁷¹ Rahmat Syafe'I, *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi pada sastra, Budaya, dan Kemasyarakatan*, Ujung Pandang: IAIN Alaudin Press, 1984, hal. 27.

dan sebagai panduan sebagaimana tujuan utama diturunkanya al-Quran.¹⁷²

Ditinjau dari segi urutan penafsiran, *Tafsîr Al-Manâr* menggunakan metode *tahlîlî*. Metode *tahlîlî* merupakan metode penafsiran yang menjelaskan makna al-Qur'an secara berurutan berdasarkan urutan mushaf.¹⁷³ Hanya saja kitab ini belum ditafsirkan secara sempurna oleh penulisnya karena Muhammad 'Abduh wafat ketika baru menafsirkan lima juz pertama dari al-Qur'an. Selajutnya Muhammad Rasyîd Ridhâ melanjutkan penulisannya, namun beliau pun wafat saat penafsirannya mencapai juz ke-12.¹⁷⁴

Diantara kelebihan Muhammad 'Abduh dalam menafsirkan setiap ayat-ayat al-Qur'an adalah mengedepankan ketelitian redaksi bahasa ayat-ayat al-Qur'an. Menurutnya setiap redaksi al-Qur'an tersusun sangat rapi, serasi dan harmonis. Tidak ada satu kalimat pun dalam al-Qur'an yang didahulukan atau diakhirkan untuk tujuan *fasilah* seperti yang terjadi dalam sajak dan syair. Kehadiran *fasilah* dimaksudkan untuk mengatur sajak dan *qafiyah* karena terpaksa. Sedangkan hal tersebut tidak terjadi di dalam susunan setiap ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini membuktikan bahwa al-Qur'an bukanlah kita syair, melainkan kitab petunjuk yang bersumber dari Allah Swt. Dia meletakkan dengan serasi tanpa catat sehingga tidak ditemukan *fasilah* karena terpaksa sebagaimana ditemukan dalam kitab syair.

Ciri khas dari corak tafsir *al-adabîy al-ijtimâ'iy* adalah menyuguhkan penafsiran dengan menggunakan redaksi yang indah. Al-Qur'an adalah panduan kehidupan manusia. Setiap yang berpegang teguh padanya akan selamat, sedangkan kondisi yang dihadapi Muhamad 'Abduh saat itu adalah masyarakat yang enggan kembali kepada al-Qur'an karena dalam benaknya, penafsiran yang ada di kalangan mereka hanyalah sebatas ulasan dari penafsiran ulama sebelumnya, sehingga tidak ditemukan solusi untuk masalah yang sedang dihadapi. Dalam rangka mengembalikan minat dan menumbuhkan jiwa manusia untuk kembali kepada al-Qur'an, maka perlu menghadirkan penafsiran yang membawa permasalahan kekinian dengan bahasa yang mengundang ketertarikan masyarakat untuk membacanya. Ketertarikan tersebut dapat muncul dengan menggunakan redaksi yang sangat indah. Sehingga tujuan

¹⁷² Rahmat Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2006, hal. 255.

¹⁷³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 86.

¹⁷⁴ Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Qur'an al-Hakîm*, Juz 12, hal.

diturukannya al-Qur'an sebagai petunjuk dan rahmat dapat tercapai dengan baik.

Adapun upaya Muhammad 'Abduh menghubungkan penafsiran ayat al-Qur'an dengan hukum alam yang berlaku di masyarakat memiliki tujuan agar penafsiran dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat. Dengan cara ini, masyarakat akan lebih mudah memahami dan mencerna pesan-pesan Tuhan dalam al-Qur'an karena penafsirannya memiliki hubungan dengan kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa yang timbul di masyarakat. Pendekatan semacam ini dikenal dengan tafsir kontekstual. Oleh karena itu, berdasarkan cara penyajian penafsiran yang disuguhkan oleh Muhammad 'Abduh menjadikan kitabnya sebagai kitab tafsir modern yang berbeda dengan karya kitab tafsir lainnya yang disampaikan dengan metode tafsir Analisis (*tahlili*) lainnya. Corak inilah yang disebut dengan corak *al-hida'i*, yaitu suatu corak penafsiran yang menjadikan penafsiran sebagai sarana masyarakat untuk menjadikan al-Qur'an sebagai hidayah dan akhlak. Tujuan dihadapkannya corak tersebut karena masyarakat dinilai lebih membutuhkan penafsiran al-Qur'an sebagai tuntunan lebih dari sekedar bacaan. Diantara tujuan lain dalam menafsirkan al-Qur'an yang ditempuh oleh Muhammad 'Abduh adalah pembinaan akhlak melalui pesan-pesan al-Qur'an.¹⁷⁵

Selain corak *adabi* dan *hida'i* terdapat corak ilmi dalam *Tafsîr Al-Manâr*. Hal ini dapat diketahui dengan adanya upaya menghubungkan ayat-ayat al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan dan hukum alam di tengah masyarakat. Maka dari itu Muhammad 'Abduh dikenal dengan *mufasssir* yang memiliki kecondongan terhadap ilmu dan rasionalitas.¹⁷⁶

Sebagaimana penafsiran *mufasssir* lain, penafsiran Muhammad 'Abduh dalam *Tafsîr Al-Manâr* memiliki ciri tersendiri sebagai berikut:

- a. Memandang setiap surat sebagai satu kesatuan
Muhammad 'Abduh berpandangan bahwa setiap kata atau kalimat harus memiliki ikatan dengan adanya surat tersebut secara menyeluruh. Contoh وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ: (demi fajar dan malam yang sepuluh). Pengertian dari *layâlin asyr* tidak akan terlepas dari kata wa al-fajr. Menurut 'Abduh apabila al-Qur'an hendak menjelaskan suatu hari atau waktu tertentu, hari

¹⁷⁵ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Kontemporer*,..., hal. 97-98.

¹⁷⁶ Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Kontemporer*,..., hal. 99.

atau waktu tersebut akan dijuluki dengan sifat tertentu. Misalnya *yaum al-Qiyāmah*, *al-Yaum al-Maw'ûd*, *lailah al-Qadr* dan contoh lainnya. Namun jika tidak ada tanda atau ciri yang dimiliki oleh waktu dan hari, maka hal itu bersifat umum. Kaitannya disini dengan al-fajr yang memiliki makna umum, terjadi setiap hari dan mengusik kegelapan. Untuk itu, agar adanya kecocokan atau serasi antar ayat satu dan ayat berikutnya, maka *layâlin asyr* dimaknai dengan malam-malam yang serasi, pemaknaan ini didukung dengan pemaknaan yang terdapat pada *al-fajr*, yaitu sepuluh malam yang terjadi pada setiap bulan. Dengan demikian ada keserasian antar kedua ayat tersebut yang sama-sama mengusik kegelapan malam.¹⁷⁷

b. Keumuman kandungan al-Qur'an

Dalam pandangan Muhammad “Abduh kandungan al-Qur'an bersifat Universal hingga kelak kiamat datang. Mengandung janji berikut ancaman, pelajaran-pelajaran, berita gembira maupun siksa, ajaran aqidah, serta akhlaq dan ibadah yang berlaku secara universal artinya tidak hanya tertuju pada kelompok tertentu.¹⁷⁸

c. Al-Qur'an adalah sumber aqidah dan hukum

Muhammad “Abduh menyatakan seharusnya permasalahan aqidah dan hokum bersumber dari al-Qur'an dan Hadis, begitupun sikap Muhammad Rasyîd Ridhâ. Seringkali Ridhâ mengungkapkan pendapat mengenai dua hal di atas yaitu al-Qur'an dan Hadis tidak sependapat dengan pendapat tokoh-tokoh mazhab fikih atau aliran aqidah. Salah satu contoh mengenai pemakan riba yang terdapat dalam surat al-baqarah ayat 275:

وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Dan barangsiapa kembali mengambil atau memakan riba maka orang-orang itu adalah penghuni-penghuni neraka.

Dalam uraiannya Ridhâ mengecam Ahlussunnah wa al-Jamaah yang berpendapat bahwa yang akan kekal di dalam neraka, adalah mereka yang menghalalkan sesuatu yang haram,

¹⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas tafsir Al-Manar*, ..., hal. 26-27.

¹⁷⁸ Sumper Mulia Harahap, “Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad Abduh; Tafsir yang berorientasi pada aspek sastra, budaya dan kemasyarakatan” dalam *Jurnal Yurisprudencia*, Vol. 2 No.1 Tahun 2016, hal. 89.

kaitannya dengan ayat di atas adalah mereka yang berkeyakinan tentang kehalalan riba.¹⁷⁹

- d. Penggunaan akal secara luas dalam memahami al-Qur'an
 Dalam pandangan Muhammad 'Abduh, wahyu dan akal tidak akan bertentangan, maka dalam memahami atau menafsirkan al-Qur'an "Abduh menggunakan akal secara luas.¹⁸⁰ Terdapat beberapa ayat dalam al-Qur'an yang mengajak manusia untuk *nazar* atau pengamatan agar mengambil pelajaran di dalam alam semesta ini. Maka dari itu Allah memberikan dua macam ayat-Nya, pertama al-Qur'an (wahyu) dan ayat kauniyah (alam semesta).
- e. Menentang dan memberantas *taqlîd*
 Dalam usaha memerangi *taqlîd* "Abduh menyeru kepada umatnya bahwa al-Qur'an menyuruh menggunakan akal dan melarang mengikuti pendapat-pendapat sebelumnya sekalipun pendapat tersebut berasal dari orang yang memiliki kapasitas, dihormati dan dipercaya, dengan tidak adanya pengetahuan mengenai kepastian hujjah-hujjah yang mendukung pendapat atau pernyataan tersebut.¹⁸¹
- f. Tidak merinci sesuatu yang umum dalam al-Qur'an
 Seringkali ditemui dalam al-Qur'an istilah yang umum seperti sapi yang tertera dalam surat al-Baqarah/2: 67 dan anjing yang diabadikan dalam surat al-Kahfi: 18. Berkaitan dengan hal tersebut Muhammad "Abduh tidak rincinya. Sebagaimana al-Qur'an mendiamkan istilah-istilah seperti itu. Hal ini bisa diketahui dari penafsirannya terhadap surat al-Baqarah ayat 53, ucapannya "kita diam atau tidak membahas ketetapan tentang *qoryah* (kampung) sebagaimana al-Qur'an tidak membicarakannya".¹⁸²
- g. Kritis terhadap periwayatan
 Muhammad "Abduh memiliki sikap yang sangat rasional membuatnya tidak terlalu percaya terhadap rangkaian sanad dalam hadis. Sikap ini diambil karena dalam rangkaian sanad

¹⁷⁹ Ahmad Tholabi Kharlie, "Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridha dalam Tafsir Al-Manar," dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 25 No. 2 Tahun 2018, Hal. 129.

¹⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas tafsir Al-Manar, ...*, hal. 33.

¹⁸¹ Dudung Abdullah "Pemikiran Syekh Muhammad Abduh dalam tafsir al-Manar, ..., hal. 40.

¹⁸² M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsîr Al-Manâr, ...*, hal. 55.

tersebut tidak diketahui secara pasti dari segi kepribadian, kekuatan hafalan dan kedudukannya. Maka dari itu, satu-satunya sumber yang dapat dipercaya menurutnya adalah al-Qur'an. Sedangkan Hadis yang dapat digunakan adalah Hadis Mutawattir dan inipun jumlahnya sangat sedikit.

- h. Merelevansikan ayat al-Qur'an dengan kebutuhan masyarakat
 Dengan menggunakan corak *al-adabiy al-ijtimâ'i* yang berorientasi pada bidang sosial maka sudah tentu produk tafsir muhammad "Abduh menghubungkan antara ayat al-Qur'an dengan kebutuhan masyarakat. Sesuai dengan keadaan mesir pada masa "Abduh yang sedang dijajah oleh Kolonialisme Barat. Maka "Abduh ingin membangunkan masyarakat Arab dari tidurnya dengan tafsir yang dikarangnya serta mengajak untuk mengkaji al-Qur'an agar dapat mendorong pembangunan dan kemakmuran masyarakat.
- i. Bersikap kritis terhadap pendapat sahabat dan tidak menerima israiliyat

Dalam menyikapi pendapat sahabat, "Abduh sangat hati-hati, terlebih ketika pendapat tersebut berbeda dengan pendapat sahabat lainnya. Untuk mencari penguatan pendapat terhadap pendapat tersebut membutuhkan suatu pemikiran yang sangat mendalam, sehingga tidak tertuju kepada al-Qur'an akan tetapi tertuju pada pemikiran seseorang terhadap al-Qur'an. Hal demikian tidak dianggap sejalan dengan panduan atau tuntunan al-Qur'an.

Dari semua pembahasan di atas dapat diketahui bahwa, Segala sesuatu yang berhubungan dengan kehidupan Muhammad 'Abduh, seperti keluarga, lingkungan, guru, Organisasi dan bahan bacaan memberikan pengaruh yang besar dalam perjalanan hidupnya. Maka dengan hal itulah 'Abduh menjadi seorang pembaharu yang berpengetahuan tinggi, baik dari segi agama maupun ilmu umum. Sehingga menjadi tokoh revolusioner yang komprehensif. Selain itu, 'Abduh juga produktif dalam berkarya, serta memiliki pengaruh yang besar di tengah masyarakat.

4. Pendapat Ulama Tentang *Tafsîr al-Manâr*

Tafsîr Al-Manâr tergolong tafsir modern, yaitu sebuah penafsiran yang mencoba menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi agar penafsiran menjadi jawaban atas permasalahan yang ada pada zamannya. Sepeninggal Rasulullah, permasalahan terus bertambah, sedangkan penafsiran langsung berdasarkan hadits sudah terhenti sejak wafatnya Rasulullah. Maka sebuah keniscayaan adanya reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an untuk membuktikan

eksistensi al-Qur'an sebagai kitab suci yang *sâlihun likulli makân wa zamân*.

Hadirnya tafsir modern sebetulnya mendorong setiap warga negara untuk memiliki kesadaran akan pentingnya berpolitik dalam membela negaranya. Penafsiran modern harus menyesuaikan tuntutan zaman perlu menghadirkan kesadaran berjuang, diantaranya berjuang untuk negaranya. Maka pastinya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mengenai keadilan, pemerintahan dan hukum menyesuaikan dengan hukum yang berlaku pada sebuah negara. Al-Qur'an memotivasi umatnya untuk semangat dalam berjuang membela kebenaran dan keadilan. Hal tersebut dapat dilihat dari dahsyatnya perlawanan yang dilakukan oleh pengikut al-Manar terhadap penjajah dengan semangat jihad. Ini berarti tafsir modern telah menjadi mesin yang menggerakkan masa dalam membela negaranya. Negara diuntungkan dengan penafsiran yang relevan dengan situasi kondisi yang dihadapi. Dan penafsiran mengenai hal itu hanya ada dalam pembahasan tafsir modern.

Tafsîr al-Qur'an al-Karîm atau *Tafsîr al-Manâr* termasuk tafsir kontemporer yang banyak diminati oleh para peneliti dalam kajian studi Islam, khususnya tentang tafsir al-Qur'an. Kitab *Tafsîr al-Manâr* merupakan salah satu kitab tafsir yang menghimpun riwayat-riwayat yang *shahih* dengan penjelasan yang dapat dipahami oleh logika. Sebuah kitab tafsir yang mengungkap makna yang sarat dengan hikmah yang menyesuaikan dengan kondisi sosial saat itu, sehingga fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk di setiap waktu dan zaman dapat dirasakan. Sebuah penafsiran yang disampaikan dengan bahasa yang lugas dan tegas, dengan redaksi yang mudah dipahami.

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Muhammad 'Abduh mengaitkan penjelasannya dengan aspek budaya dengan tetap memperhatikan kaidah-kaidah penafsiran yang ditetapkan oleh para ulama sebelumnya. Hal ini dilakukan guna menghindari kontradiktif dalam penafsiran al-Qur'an. Namun persoalan yang terus berkembang menuntut 'Abduh untuk ber-*ijtihâd*. Situasi perpolitikan pada era ulama tafsir sebelumnya menjadikan pintu *ijtihâd* tertutup rapat. Metode penafsiran 'Abduh dilanjutkan oleh muridnya Rasyîd Ridhâ.

Beberapa kalangan dari *mufassir* kontemporer ingin mendalami Tafsîr Al-Manâr sepeninggal pengarangnya. Bagi mereka kitab tafsir ini memiliki corak yang khusus dalam menafsirkan setiap ayat-ayat al-Quran. Permasalahan di masa modern dapat ditemukan jawabannya dalam corak tafsir ini,

sehingga penafsirannya *up-date* dan mengikuti perkembangan zaman. Penjelasan makna ayat disampaikan dengan susunan redaksi dan bahasa yang indah dan menarik sehingga membuat terpesona dan merasuk ke dalam hati. Cara penyajian seperti ini menjadikan kajian al-Qur'an semakin diminati dan menuntun masyarakat untuk kembali kepada al-Qur'an sebagai pedoman.

Kitab *Tafsîr al-Manâr* merupakan salah satu tafsir modern yang muncul pada awal abad ke-20 yang menyedot perhatian bagi pemerhati dan peneliti kajian tafsir al-Qur'an. Tidak jarang para ulama memberikan tanggapan dan komentar akan kehadirannya. Sebagian memberikan pujian namun tidak sedikit yang mengkritiknya.

a. Pandangan Ulama Yang Memuji

Dalam kitab *Tafsîr al-Azhâr*, buya Hamka memberikan pujian terhadap *Tafsîr Al-Manâr* sebagaimana tercantum dalam kitabnya dengan mengatakan, "Tafsir yang menarik hati pembaca yang patut dijadikan contoh ialah *Tafsîr Al-Manâr* karangan Sayyid Rasyîd Ridhâ yang berdasar kepada ajaran tafsir gurunya Syaikh Muhammad 'Abduh. Tafsir beliau ini, selain dari menguraikan ilmu yang berkenaan dengan agama, hadits dan fiqih, sejarah dan lain-lain, juga penjelasannya menyesuaikan dengan situasi politik dan kondisi masyarakat dimana tafsir tersebut ditulis. Meskipun penulisan tafsir tersebut hanya 12 juz, artinya tidak sampai separuh al-Qur'an namun dapat dijadikan pedoman di dalam menyelesaikan penulisan *Tafsîr al-Azhâr* hingga akhir. Meskipun kondisi masyarakat dan situasi politik dunia Islam saat itu berbeda dengan zaman sekarang namun dasar penafsiran yang beliau lakukan masih relevan untuk dilakukan dimasa kini"¹⁸³.

Adapun Subhi Sholeh dalam kitabnya *Mabâhis fî Ulûm al-Qur'ân* menuturkan bahwa kitab *Tafsîr Al-Manâr* karya Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ, merupakan corak khusus dalam menta'wilkan firman Allah Swt. Pada umumnya penafsiran ditulis berdasarkan hadis-hadis dan pendapat ulama sebelumnya, namun *Tafsîr Al-Manâr* menyesuaikan dengan kondisi kontemporer. Dalam beberapa penjelasan, hal tersebut dapat dilakukan walaupun penafsirannya banyak yang bersandarkan pada pendapat yang tidak kuat, namun kejelasan penafsiran yang

¹⁸³ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr* Juz. 1, Jakarta: Pembimbing Massa, 1990, hal. 37.

diberikan menggambarkan dalamnya pengetahuan *mufassirnya* mengenai fungsi al-Qur'an sebagai panduan kehidupan.¹⁸⁴

Manna' al-Qaththân dalam kitabnya *Mabâhis fi Ulûm al-Qur'ân* mengatakan bahwa *Tafsîr Al-Manâr* adalah sebuah tafsir yang kaya akan pendapat ulama tafsir sebelumnya dari kalangan sahabat dan tabi'in dengan penjelasan *uslûb-uslûb* bahasa Arab yang mendalam. Penafsiran yang berkaitan dengan kondisi sosial-budaya yang terjadi dalam kehidupan yang dapat dijadikan panduan oleh masyarakat dalam menghadapi problematika kehidupan dengan petunjuk *qur'âni*. Menurut Syaikh Rasyîd Ridhâ, menjelaskan makna Kitabullah sebagai sumber ajaran agama yang dapat membimbing ummat manusia menuju kebahagiaan dan menyelesaikan persoalan secara tuntas adalah tujuan utama penafsirnya".¹⁸⁵

b. Pandangan Ulama yang Mengkritik

Kritik terhadap *Tafsîr Al-Manâr* disampaikan oleh M. Quraish Shibah dalam bukunya yang berjudul *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Dalam buku tersebut ia mengatakan bahwa Sayyid Muhammad Rasyîd Ridhâ adalah seorang *mufassir* yang terlalu berani dalam menafsirkan al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah. Dalam beberapa penafsiran, Ridhâ mencoba untuk memaparkan teori ilmiahnya walaupun terkadang kurang sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an. Memiliki kepercayaan penuh kepada gurunya sehingga dalam beberapa keadaan tidak menerima keterangan dari *mufassir* lainnya. Dalam menafsirkan, ada beberapa nukilan yang ternyata redaksinya tidak sesuai dengan maksud dari pendapat *mufassir* yang dinukil. Seperti kecamannya Fakruddîn ar-Râzi yang dicap sebagai *mufassir* yang kurang pengetahuannya tentang *al-sunnah*, pendapat-pendapat para sahabat, serta tokoh-tokoh salaf dibidang tafsir dan hadis".¹⁸⁶

Menurut M. Baqir ash-Shadr dalam bukunya *Pedoman Tafsir Modern* mengatakan, "*Mufassir* memulai aktifitas penafsirannya dengan membahas dari segi makna kata, misalnya suatu ayat atau kalimat, tanpa pemikiran, kemudian membatasi konsep al-Qur'an yang berkaitan dengan dasar pemikiran yang

¹⁸⁴ Subhi Soleh, *Mabâhis fi Ulûm al-Qur'ân* Cet. I, Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.th., hal. 297.

¹⁸⁵ Manna' al-Qaththân, *Mabâhis fi Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Mansûrât al-Asr al-Hadîs, t.th., hal. 372.

¹⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar* Cet. I, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 103.

telah dirumuskannya. Juga penafsiran yang berorientasi pada kebutuhan masyarakat Islam. Dengan tujuan untuk menarik pengikut dan pendukung madzhabnya. Hal ini bersumber dari metodologi yang dipergunakan oleh si penafsir".¹⁸⁷

Menurut Abdul Rahman al-Baghdady dalam kitabnya *Nazharatun Fi Tafsîr al-Ashry lil Qur'an al-Karîm* mengatakan : "Dengan adanya penonjolan teori-teori ilmiah dalam penafsirannya, maka akan menimbulkan suatu anggapan bahwa al-Qur'an itu mencakup seluruh ilmu pengetahuan. Dengan tujuan untuk memperkokoh teori-teori ilmu pengetahuan modern. Namun sesungguhnya merupakan pemahaman yang dangkal dan kebekuan berfikir. Lebih dari itu dapat menimbulkan kesesatan dan penyelewengan yang berbahaya karena tidak menghiraukan kebenaran yang bersumber dari yang Maha Mengetahui tentang manusia, segala kehidupan dan Yang Maha Pencipta dan segala pada alam sesuatu tentang yang berada di luar alam wujud. Hal ini dikarenakan hanya berlandaskan pada teori-teori ilmu pengetahuan yang bersumber pada akal manusia yang serba kurang, terbatas dan tidak mengetahui segala sesuatu".¹⁸⁸ Isi kritiknya lebih kepada teori-teori ilmiah yang digunakan oleh Rasyîd Ridhâ dalam menjelaskan ayat al-Qur'an. Menurutnya terlalu berbahaya untuk menggunakan teori ilmiah karena dapat mengaburkan makna sesungguhnya yang diinginkan oleh teks. Tidak mungkin teori manusia yang serba terbatas mampu menyetir pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an.

Maka setiap karya tafsir yang ditulis oleh *mufassir* baik dari kalangan *salaf* ataupun *khalaf* tidak luput dari kritikan dan pujian. hal tersebut dikarenakan setiap *mufassir* memiliki latar belakang kelimuan yang berbeda-beda sehingga memiliki pandangan yang berbeda-beda mengenai makna sebuah ayat. Bagi kalangan yang sependapat tentunya penafsiran tersebut akan dijadikan rujukan dalam menafsirkan al-Qur'an. Namun bagi kalangan yang tidak setuju akan menghadirkan pendapat yang dipandang lebih sesuai dan lebih tepat. Latar belakang kondisi sosial pun ikut menentukan sebuah penafsiran. Karena latarbelakang *mufassir* berbeda-beda, maka sebuah keniscayaan bahwa penafsirannyapun pasti berbeda. Namun yang pasti adalah penafsiran setiap *mufassir* tidak akan keluar dari kaidah-kaidah

¹⁸⁷ M. Baqir Assadr, *Pedoman Tafsir Modern* Cet. 1, Jakarta: Risalah Massa, 1992, hal. 18.

¹⁸⁸ Abdul Rahman, *Nazaratun Fi al-Tafsîr al-Asri Li al-Qur'ân al-Karîm*, Bandung: Al-Ma'ârif, 2000, hal. 58.

yang telah ditetapkan oleh para ulama *salaf*. Penafsiran adalah pemahaman *mufassir* mengenai makna sebuah ayat. Keragaman pemahaman menunjukkan bahwa teks al-Qur'an *shâlihun likulli makâm wa zamân* sedangkan penafsiran al-Qur'an *shâlihun li makâni wa zamânin*.

BAB IV

RASIONALITAS PENAFSIRAN GENDER DALAM *TAFSÎR AL-MANÂR*

Dalam pengertian etimologi, istilah gender dalat diartikan sebagai jenis kelamin.¹⁸⁹ Kantor Menteri Negara Peranan Wanita adalah institusi yang pertama kali menggunakan istilah gender dengan ejaan “jender”. Istilah tersebut memiliki makna interpretasi mental dan cultural atau perbedaan jenis kelamin, yaitu laki-laki dan perempuan. Menurut Wilson dan Elaine Showalter, istilah gender tidak hanya terbatas pada makna perbedaan laki-laki dan perempuan yang dibentuk oleh tatanan sosial budaya, namun lebih jauh dari itu, istilah gender lebih menekankan pada konsep analisis pemahaman tentang satu hal. Sehingga dari istilah ini, gender tidak dapat dipisahkan dari ketidakadilan, kesetaraan dan sebagainya.

Berbeda dengan Permendagri No. 15 Tahun 2008 yang memasukan unsur dinamis pada perubahan peran antara laki-laki dan perempuan. Gender adalah sebuah konsep yang menjelaskan mengenai peran laki-laki dan perempuan yang lahir akibat kondisi sosial budaya yang berkembang di masyarakat sehingga keberlakuannya tidak mengikat sepanjang masa, melainkan dapat berubah menyesuaikan dengan banyak hal.¹⁹⁰

¹⁸⁹ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2014, hal. 332 dan 647.

¹⁹⁰ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, Malang: UIN Maliki Press, 2013, hal. 2-3.

Keberadaan kata gender dalam perbendaharaan kata Bahasa Indonesia yang terangkum dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) belum begitu lama. Karena istilah gender belum ditemukan dalam KBBI yang diterbitkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tahun 1998 atau dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia karya W. J.S. Proerwadarminto yang diterbitkan di Balai Pustaka edisi ketiga tahun 2006. Penggunaan istilah gender dalam kehidupan sehari-hari di kalangan masyarakat sering kali dikaitkan dengan pengertiannya secara umum. Misalkan dalam *form curriculum vitae*, kata ini digunakan untuk memberikan informasi yang menjelaskan jenis kelamin.¹⁹¹

Bahkan lebih jauh dari itu, istilah gender tidak hanya menunjuk pada jenis kelamin laki-laki dan perempuan, namun lebih kepada perbedaan peran dan fungsi laki-laki dan perempuan dalam kehidupan bermasyarakat, sehingga kondisi sosial memiliki peran besar dalam menentukan pembagian peran keduanya. Istilah gender juga disebut sebagai jenis kelamin sosial, dimana gambaran umum yang tampil keduanya di mata sosial menjadi perbedaan indikasi. Laki-laki secara rasional dan tampil di dalam kehidupan digambarkan sebagai sosok yang kuat secara fisik dan pemberani. Dan perempuan lebih menampilkan sikap kelembutan dan memiliki tingkat keberanian di bawah laki-laki. Adapun istilah gender yang diartikan sebagai jenis kelamin secara biologis merupakan perbedaan yang diberikan oleh Allah dan manusia tidak diberikan ruang untuk memilih.¹⁹²

Maka dapat dipahami bahwa istilah gender berbeda dengan seks. Gender lebih mengarah pada konsep yang menggambarkan relasi atau hubungan antara laki-laki dan perempuan yang berkenaan dengan peran, fungsi dan tanggungjawab yang lahir dari kesepakatan sosial dan budaya dan bersifat fleksibel dan dinamis.¹⁹³ Sedangkan seks adalah perbedaan secara biologis yang tidak akan berubah mengikuti kondisi sosial dan budaya.

Penafsiran ayat-ayat bias gender sering didefinisikan sebagai penafsiran yang menempatkan gender perempuan sebagai makhluk inferior daripada laki-laki. Hal ini merupakan hasil dari pembacaan ayat yang dilakukan secara tekstual tanpa menyelami lebih dalam akan makna yang terkandung di dalamnya. Penafsiran seperti ini memberikan dampak negative sebagai legitimasi superior laki-laki atas perempuan dan perlakuan deskriminatif terhadap perempuan. sebuah kondisi yang menempatkan perempuan sebagai makhluk yang tidak memiliki kedaulatan

¹⁹¹ Inayah Rohmaniyah, *Gender dan Konstruksi Patriaki dalam Tafsir Agama*, Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014, hal. 7.

¹⁹² Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, ..., hal. 2-3.

¹⁹³ Sarifa Suhra, "Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam," dalam *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2013, Hal. 391.

dan kebebasan terhadap dirinya.

A. Asal Kejadian Wanita

1. Pandangan Ulama secara Umum

Di dalam al-Quran tidak ditemukan ayat-ayat yang secara khusus menyebutkan tentang asal-usul kejadian perempuan. Hawa yang selalu diasumsikan sebagai wanita pertama yang diciptakan dari tulang rusuk Adam sebagai istri pun masih ditemukan perbedaan pendapat, artinya hal ini merupakan hal yang *zanni* yang dapat melahirkan berbagai persepsi. Bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama tidak luput dari perbedaan pendapat di kalangan ulama tafsir. Maka secara umum, diksi al-Quran yang menyebutkan tentang penciptaan manusia dapat dikelompokkan dalam empat macam:

- a. Nabi Adam sebagai manusia yang diciptakan dari tanah
- b. Hawa sebagai perempuan pertama yang diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam
- c. Nabi Isa sebagai manusia yang diciptakan melalui kehamilan tanpa ayah.
- d. Manusia pada umumnya sebagai makhluk yang diciptakan melalui proses reproduksi lewat hubungan biologis antara suami-istri.

Dari empat jenis penciptaan di atas, tiga diantaranya masih menyisakan perdebatan, namun tidak begitu serius dan berdampak besar pada isu gender. ketiga penciptaan yang dimaksud adalah penciptaan Adam, Nabi Isa dan manusia pada umumnya. Khusus penciptaan pada poin ke kedua, yaitu penciptaan hawa yang berasal dari tulang rusuk adam menyimpan persoalan yang serius. Khususnya bagi praktisi gender, isu penciptaan hawa menjadi point yang masih diperdebatkan. Pasalnya, pemahaman yang lahir dari isu penciptaan hawa ini mengarah pada beberapa persoalan yang berdampak pada sisi psikologis, sosial, budaya, ekonomi bahkan politik. Pemahaman mengenai penciptaan hawa membawa pada kesimpulan bahwa laki-laki lebih unggul dibandingkan dengan hawa, karena keberadaan perempuan tergantung pada laki-laki. Perempuan diciptakan dari laki-laki, berarti perempuan merupakan bagian dari laki-laki, maka lahirlah isu superioritas laki-laki atas perempuan.

Di dalam al-Quran, ayat yang menyebutkan tentang asal-usul penciptaan perempuan adalah surah al-nisa ayat pertama. Namun ayat ini hadir tidak menggunakan diksi yang secara jelas

menyebutkan penciptaan perempuan. Diksi yang ada memuat kata-kata yang multitafsir. Kata yang melahirkan perbedaan pendapat di kalangan *mufasssir* adalah نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (diri yang satu), siapakah person yang dimaksud diri yang satu tersebut. Lalu hadirnya kata ganti (dalamir) مِنْهَا (dari padanya), menjadi perdebatan berikutnya mengenai penciptaan perempuan dan maksud dari رُؤُوسِهَا (pasangan) pada lanjutan ayatnya.

Para *mufasssir* generasi awal seperti Imam Al-Thabarî menjelaskan bahwa yang dimaksud *nafs wâhidah* adalah Nabi Adam, sedangkan kata *minhâ* ditafsirkan dari penciptaan Adam dan *zawjahâ* yang dimaksud adalah hawa sebagai pasangan Adam. Pendapat yang sama diungkapkan oleh para *mufasssir* lainnya dalam kitabnya. Diantaranya Ibnu Katsîr dalam tafsirnya, Imam Zamakhsyari dalam *Tafsîr al-Kasysyâf*, al-Burûsawî dalam *Tafsîr Rûh Bayân*, Al-Alûsy dalam *Tafsîr Rûh Maâni* dan sebagian besar kitab tafsir *al-mu'tabar* lainnya. Penafsiran tersebut didasarkan pada point-point dibawah ini:

- a. Kata *min* dalam frase *wa khalaqa minha zawjahâ* memiliki makna *litab'id* yang menunjukkan makna sebagian. Maka dapat disimpulkan bahwa hawa merupakan bagian dari Adam.
- b. Adanya hadits rasulullah yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim yang secara tekstual menyebutkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam.¹⁹⁴ Haditsnya berasal dari Qatâdah, al-Sa'di dan Ibn Ishaq yang menyatakan, bahwa Hawa diciptakan Allah dari tulang rusuk Adam sebelah kiri ketika dia sedang tidur. Adapun hadis riwayat Bukhari Muslim yang dijadikan argumen mereka adalah sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ نُفَيْمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ¹⁹⁵

Dari Abu Hurairah berkata, Rasulullah saw bersabda: "Saling berpesanlah kalian untuk berbuat baik kepada perempuan, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk. Sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atasnya. Kalau engkau luruskan tulang yang bengkok itu, engkau akan

¹⁹⁴ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an*, cet. I, ..., hal. 173.

¹⁹⁵ Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri* Jilid 4, Kairo: Dar al-Hadîts, 2004, no. 3.331 hal. 133

mematahkannya, tetapi kalau engkau biarkan, dia akan tetap bengkok. Maka sekali lagi saling berpesanlah kalian untuk berbuat baik kepada perempuan.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Dalam bahasan gender mengenai relasi antara laki-laki dan perempuan berdasarkan perannya dapat dikategorikan dalam dua kategori, yaitu peran public dan peran domestic. Peran public adalah peran di luar rumah yang diasumsikan sebagai ruang aktualisasi bagi kaum laki-laki. Sedangkan peran domestic merupakan peran di dalam rumah yang merupakan dunia bagi kaum perempuan. Dalam kaca mata kaum feminis, peran budaya semacam ini merupakan warisan kultural dari masyarakat primitive yang menempatkan peran laki-laki sebagai pemburu (*hunter*) dan perempuan sebagai peramu (*gatherer*).

Warisan tersebut diberlakukan juga oleh masyarakat agraris yang menempatkan laki di luar rumah yang bertugas mengelola pertanian dan perkebunan, sedangkan perempuan bertugas mengurus keluarga dan keperluan di dalam rumah. Dalam perkembangannya, kaum modern yang diwakili oleh kaum kapitalis masih memberlakukan budaya ini. Dalam pembagian kerja sangat mempertimbangkan jenis kelamin. Padahal hal semacam ini sudah tidak lagi relevan di era sains dan teknologi.¹⁹⁶ Perempuan di abad modern memiliki kebebasan dalam perannya di sector public dan memiliki kesempatan yang sama dalam mengakses Pendidikan sebagai upaya meningkatkan kualitas diri.¹⁹⁷

Rendahnya Pendidikan di kalangan masyarakat menjadikan perempuan belum banyak yang mengambil peran gender secara maksimal. Pemahaman bahwa perempuan hanya bertugas di sector domestic masih kental di kalangan para istri maupun dalam benak para orang tua yang akan menikahkan putrinya. Keterbukaan kesempatan dalam mengakses Pendidikan belum didorong secara maksimal sehingga ketika perempuan sudah menikah tidak berhak mendapat kesempatan melanjutkan pendidikannya. Padahal zaman modern memberikan peluang bagi perempuan mengambil kesempatan dalam meningkatkan kualitas dirinya dan tidak menjadikan ikatan pernikahan sebagai hambatan. Terlebih lagi perannya sebagai ibu menuntut ilmu yang terus berkembang,

¹⁹⁶ Achmad Mulyadi, “Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas),” dalam *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2009, hal. 249.

¹⁹⁷ Abdul Jamil Wahab Dan Ellys Lestari Pambayun, “Teori Tafsir dengan Pendekatan Gender (Studi Kedudukan Perempuan Dalam Rumah Tangga),” dalam *Jurnal Al-Burhan*, Vol. 21 No. 02 Tahun 2021, hal. 279.

dimana ilmu dalam mendidik anak terus mengalami perkembangan dari masa ke masa. Generasi ke depan tergantung peran ibu yang terdidik dalam mendidik anaknya. Hal ini tidak menjadikan ayah tidak memperdulikan perkembangan anak. Hal tersebut dimaksudkan bahwa seorang ibu memiliki kesempatan lebih luas dengan sang anak disbanding ayah.

Penafsiran ayat-ayat gender memiliki peran besar dalam menentukan peran dan tanggungjawab antara laki-laki dan perempuan. Penafsiran seringkali dijadikan pihak yang melegitimasi peran gender. tidak jarang peran perempuan terkotakan dalam peran tertentu berdasarkan pemahaman sebuah ayat. Misalnya peran sebagai ibu rumah tangga dan peran reproduksi. Peran besar perempuan di sector domestic melahirkan kepercayaan bahwa hal tersebut memang menjadi tugas yang sudah digariskan Tuhan untuk kaum perempuan. Peran dan kedudukannya di sector rumah tangga dianggap mutlak dan tidak dapat diganggu gugat.

Pandangan ini menggiring opini bahwa perempuan harus mandiri. Tuntutan kemandirian lahir dari peran wanita yang begitu kompleks, diantaranya sebagai pendamping suami, ibu bagi anak-anak dan pengatur kebutuhan rumah tangga. Ada empat hal yang mengindikasikan seorang wanita dianggap mandiri, diantaranya:¹⁹⁸

- a. Kemampuan dalam menentukan pilihan dan bertanggungjawab atas pilihan yang diambil. Baik keputusan yang sifatnya personal atau kelompok.
- b. Memiliki ide gagasan, menyampaikannya dan mempertahankannya
- c. Memiliki keyakinan terhadap potensi yang dimiliki dan mampu mengatur diri dalam merealisasikan dan mengoptimalkan sumberdaya internal dan eksternal dalam meraih tujuan hidup.
- d. Memiliki kebebasan dalam memilih dan bertanggungjawab terhadap konsekuensinya.

Persepsi kemandirian wanita merupakan wujud dari ketidakbergantungan wanita kepada pihak lain, baik ayah maupun suaminya. Kontruksi yang dibentuk gender yang menyebabkan wanita terus bergantung, kemudian berlanjut dari masa ke masa. Wanita tidak bisa tumbuh besar sendiri sehingga hidupnya sangat bergantung. Dalam islam, wanita memiliki kemandirian dan kehadirannya tidak ditempatkan sebagai pelengkap semata. Wanita

¹⁹⁸ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 1999, hal. 65.

terlahir dengan hak-hak sebagai pribadi mandiri dan bukan sebagai makhluk inferior.¹⁹⁹

Sejarah mencatat bahwa perempuan mendapatkan kemerdekaan. Tidak sedikit perempuan yang memiliki prestasi yang gemilang baik di ruang public ataupun di ruang domestik. Namun peliang kemerdekaan bagi perempuan tidak bertahan lama, perempuan kembali terbatas langkah dan perannya. Hal ini disebabkan penyebaran islam yang begitu pesat, dan diantaranya islam berkembang ke pusat-pusat kerajaan yang bercorak misoginis, seperti Persia, Baghdad, dan Damaskus. Disamping itu, perkembangan ilmu pengetahuan keislaman banyak dipengaruhi oleh budaya local yang kentaldengan budaya patriarki. Secara tidak disadari, kitab-kitab tafsir, hadits dan fiqih banyak dipengaruhi oleh kondisi sosial dan budaya setempat yang kembali melahirkan pembatasan ruang gerak bagi perempuan. kondisi tersebut menuntut para ilmuwan meneliti kembali mengenai esensi kebebasan bagi perempuan sebagaimana diberikan di awal masa islam. Diantara langkah yang ditempuh adalah dengan melakukan pembacaan kembali ayat-ayat dan hadits-hadits yang dianggap sacral dan penafsirannya dianggap final.

Ketidaksetaraan gender di masyarakat bermula dari kesalahan dalam memahami kodrat perempuan dalam pandangan norma agama. Pemahaman yang sepihak dan tidak menyeluruh mendukung tumbuh dan suburnya pemahaman ini. Mereka menganggap bahwa agama telah melegitimasi terbatasnya peran perempuan merupakan ketentuan dari Allah Swt.²⁰⁰

Kajian mengenai gender dapat dikelompok dalam dua jenis kajian yang berbeda. *Pertama*, gender dalam pandangan islam normative atau pemahaman tekstual. *Kedua*, gender dalam pandangan islam kontekstual, yaitu islam yang sudah dipraktikkan di suatu daerah tertentu dan menjadi bagian dari budaya yang berkembang. Dalam pandangan islam tekstual, maka gender adalah setiap pemahaman yang lahir dari pembacaan kitab suci dan hadits nabi berdasarkan zahirnya teks. Penjelasan ayat-ayat didasarkan pada interpretasi ayat-ayat tersebut yang diberikan oleh para ulama tafsir. Sedangkan gender dalam pandangan islam kontekstual merupakan upaya dalam mengungkap sejarah teks dan aplikasinya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam ungkapan lain, kajian

¹⁹⁹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*,..., hal. 66.

²⁰⁰ Zaitunah Subhan, *al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*,..., hal. 32-33.

mengenai gender dapat dijelaskan melalui pendekatan makro dan mikro. Pendekatan makro memulai observasi dari zahirnya teks, sedangkan pendekatan mikro berangkat dari islam yang telah dipraktikkan dalam kehidupan sebuah masyarakat.²⁰¹

Ketika terjadi ketidakadilan yang merupakan hasil dari pemahaman makna sebuah ayat, maka perlu dilakukan langkah dan upaya dalam mereinterpretasi makna ayat tersebut. Karena tidak mungkin turunnya ayat al-Quran yang bertujuan untuk menghadirkan Langkah kemaslahatan menuntun pada ketidakadilan. Langkah pertama dapat ditempuh dengan membaca ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif, tidak dipahami secara parsial. Yang perlu dipahami, berbeda antara ayat dan interpretasi sebuah ayat. Ayat al-Qur'an adalah firman Allah sebagai panduan kehidupan bagi manusia yang berlaku sepanjang masa dan sesuai untuk dipraktikkan dimanapun. Sedangkan interpretasi adalah pemahaman seorang penafsir yang didapatkan setelah membacanya dengan berbagai keilmuan yang dimilikinya. Maka boleh jadi, penafsiran seseorang tentang keadilan yang menghadirkan ketidakadilan. Bukan maksud ayat tersebut yang menginginkan hal tersebut. Hal tersebut dikarenakan kosakata Bahasa arab tidaklah bermakna tunggal, melainkan multitafsir. Sebuah ayat dipahami sesuai dengan zamannya dan tempatnya. Maka diperlukan berbagai langkah yang komprehensif dalam menafsirkan selain *ulumul qur'an* agar penafsiran yang dihasilkan memenuhi unsur normative dan menjadi jawaban dari problem yang dihadapi.²⁰²

Berbagai kajian lahir mengenai pemahaman teks dan kontekstualitasnya. Bahkan beberapa ayat menyatakan dan menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam beberapa hal. diantaranya adalah Q.S Ali-Imrân ayat 195:

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِّنْ
بَعْضٍ

Maka tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), "Sesungguhnya aku tidak akan menyia-nyikan amal orang-orang beramal diantara kamu, baik laki-laki maupun

²⁰¹ Inayah Rohmaniyah, *Gender dan Konstruksi Patriaki dalam Tafsir Agama*,..., hal. 61.

²⁰² Zaitunah Subhan, *al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*,..., hal. 34.

perempuan (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain.

Pembagian peran secara adil dan proporsional sangat dikedepankan. Sedangkan yang bermasalah adalah ketika pembagian peran tersebut melahirkan tindak kekerasan dan berujung pada kekerasan. Faktanya di lapangan bahwa pembagian peran yang dihasilkan dari budaya patriarki membawa pada kondisi ketidakadilan bagi perempuan. Budaya tersebut dinilai sudah tidak relevan diaplikasikan pada masa modern yang tumbuh dengan demokratis, egaliter dan berkeadilan.

Pada budaya demokratis dan egaliter, penghargaan tidak diberikan berdasarkan jenis kelamin, melainkan diberikan berdasarkan kemampuan dan jasanya. Manifestasi yang lahir dari ketidakadilan yang dihasilkan dari budaya di atas adalah:

a. *Streotype*

Pelabelan jenis kelamin laki-laki atau perempuan yang selalu berkonotasi negatif sehingga sering menimbulkan masalah misalnya, perempuan lemah, penakut, cerewet, emosional, kurang bisa bertanggung jawab, dsb. Laki-laki dipandang kuat, keras, kasar. Egois, dll. Pelabelan tersebut terkait dengan perbedaan jenis kelamin tertentu terkesan negatif dan merugikan keduanya.

b. Subordinasi

Sebuah pandangan yang tidak adil pada salah satu jenis kelamin yang didasarkan pada *streotype* gender, menyebabkan penempatan salah satu jenis kelamin pada status, peran, dan relasi yang tidak setaradan adil. Biasanya laki-laki lebih dipandang supraordinat, sedangkan perempuan subordinat. Manifestasi dari subordinasi akan menghambat akses partisipasi, kontrol, terutama yang berhubungan dengan peran pengambilan keputusan.

c. Marginalisasi

Merupakan proses peminggiran secara sengaja atau tidak sengaja terhadap jenis kelamin tertentu dan jenis kelamin lainnya secara sistematis dari mendapatkan akses, dan manfaat dalam kehidupan akibat *streotype* dan subordinasi. Dampaknya adalah salah satu jenis kelamin tertinggal dari yang lainnya.

d. Beban Kerja yang Tidak Proporsional

Adanya dikotomi dalam pembagian beban kerja antara laki-laki dan perempuan. pengabaian dan pemaksaan dalam pembagian peran kerap terjadi sehingga keadilan sangat tidak dirasakan yang merupakan hasil dari pola kerja yang tidak fleksibel.

e. Kekerasan Berbasis Gender

Pandangan yang lahir dari pemahaman bias gender menempatkan jenis kelamin laki-laki sebagai superior dan perempuan sebagai makhluk inferior. Pembagian ini menimbulkan hubungan hierarkis yaitu hubungan yang tidak setara. Laki merasa lebih dari perempuan sehingga berpotensi terjadinya sikap kesewenangan dari pandangan superioritas ini. Pada umumnya perempuanlah yang menjadi sasarannya. Dampak ini lahir dari persepsi yang menyatakan bahwa perempuan merupakan makhluk yang lemah dan tidak memiliki kemandirian.⁹

Nasaruddin Umar mengemukakan bahwa ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut:

a. Laki-laki dan perempuan Sama-sama sebagai Hamba

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan, sebagaimana disebutkan dalam surah al-Dzariyat ayat 56 yang artinya sebagai berikut:

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan siapa yang banyak amal ibadahnya, maka itulah mendapat pahala yang besar tanpa harus melihat dan mempertimbangkan jenis kelaminnya terlebih dahulu. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam Al-Qur'an biasa diistilahkan dengan orang-orang bertaqwa (*muttaqûn*), dan untuk mencapai derajat *muttaqûn* inididak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa ataukelompok etnis tertentu.

b. Laki-laki dan perempuan sebagai *Khalifah* di Bumi

Maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini adalah sebagai menjadi *khalifah* di bumi disamping untuk menjadi hamba yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah Swt. Kapasitas manusia sebagai *khalifah* di bumi ditegaskan di dalam surah al-An'am ayat 165 yang artinya sebagai berikut:

Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat

cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi MahaPenyayang.

Kata *khalifah* dalam ayat tersebut menunjukkan kesetaraan peran antara laki-laki dan perempuan dan tidak menunjuk pada salah satu jenis kelamin ataupun kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan memiliki kesamaan fungsi sebagai khalifah yang akan diminta pertanggungjawabannya sebagaimana tugas sebagai hamba.

c. Laki-laki dan perempuan Menerima Perjanjian Primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana disebutkan dalam surah al-A'raf ayat 172 artinya sebagai berikut:

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengata-kan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).

Menurut Fakhr dîn al-Râzi setiap manusia yang lahir pasti berikrar akan keberadaan Allah sebagai Tuhannya yang disaksikan oleh malaikat. Pengakuan tersebut sebagai bentuk persetujuan posisinya sebagai hamba Allah sebelum dilahirkan. Maka dapat disimpulkan bahwa kemadirian sudah dimiliki oleh setiap orang sejak awal bahkan ketika masih berada di dalam Rahim ibunya. Baik laki-laki maupun perempuan menyatakan ikrar yang sama sehingga diskriminasi berdasarkan jenis kelamin tidak dibenarkan dengan alasan apapun.

Kepercayaan diri seorang perempuan sebenarnya sudah diberikan sejak dilahirkan. Namun sebuah asumsi dalam Yahudi-Kristen melekatkan dosa warisan bagi perempuan. baik Yahudi maupun Kristen keduanya selalu menghubungkan perempuan sebagai pihak yang menyebabkan keluarnya adam dari surga. Sebagaimana disebutkan dalam Kitab Kejadian (3): 12.

Manusia itu menjawab: "Perempuan yang Kau tempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan.

Dalam kitab Talmud (Eruvin 100b) dijelaskan bahwa akibat dari pelanggaran yang dilakukan Hawa mengakibatkan perempuan menanggung 10 beban penderitaan:

- a. Perempuan akan mengalami siklus menstruasi, yang sebelumnya tidak pernah dialami Hawa.
- b. Perempuan merasakan sakit saat pertama kali melakukan persetubuhan.
- c. Perempuan akan mengalami penderitaan dalam proses pegasuhan anak jika anak tumbuh tidak seperti pada umumnya.
- d. Perempuan akan merasa malu dengan bentuk tubuhnya sendiri.
- e. Perempuan akan merasa tidak nyaman saat kandungannya mendekati persalinan.
- f. Perempuan akan merasa sakit pada waktu melahirkan.
- g. Perempuan dilarang menikah saat melahirkan.
- h. Perempuan memiliki durasi seks lebih lama dalam sementara suaminya tidak kuat lagi.
- i. Perempuan merasa berat menyampaikan hasrat seksual terhadap suaminya.
- j. Perempuan lebih suka tinggal di rumah.²⁰³

Sedangkan kutukan bagi laki-laki setelah pelanggaran yang menyebabkan dikeluarkannya dari surge adalah:

- a. Postur tubuh lebih pendek.
- b. Letih setelah ejakulasi.
- c. Bumi akan ditumbuhi banyak pohon berduri.
- d. Kesulitan dalam mencari pekerjaan.
- e. Kesulitan pangan.
- f. Menanggung beban dirinya sendiri.
- g. Adam kehilangan ketampanan
- h. Ditinggalkan oleh luar yang sebelumnya telah menjadi pembantu setia laki-laki.
- i. Diusir dari surge.
- j. Laki-laki diciptakan dan ditakdirkan untuk mati dan dikubur.²⁰⁴

Hal negative yang dilimpahkan kepada laki-laki, secara tidak langsung dampaknya juga menimpa perempuan. Namun berbeda dengan kutukan bagi kaum perempuan hanya menimpa bagi perempuan saja tanpa ada dampak bagi kaum laki-laki. Namun istilah kutukan tersebut hanya berlaku di kalangan Yahudi, sedangkan di kalangan Kristen kutukan semacam tidak diakui

²⁰³ Nasruddin Umar, *Ahlak Perempuan: Membangun Budaya Ramah Perempuan*, Jakarta: Restu Ilahi, 2006, hal. 255.

²⁰⁴ Nasruddin Umar, *Ahlak Perempuan: Membangun Budaya Ramah Perempuan*, ..., hal. 256.

walaupun keduanya memiliki kesamaan kultur. Hal ini berbeda dengan apa yang al-Quran sampaikan, al-Quran menegaskan bahwa islam memuliakan manusia dan anak keturunannya yang dikenal dengan *bani âdam*. Diksi *bani âdam* sendiri terulang sebanyak 8 kali dalam al-Quran. Diantaranya dapat ditemukan dalam surah al-Isra ayat 70 artinya sebagai berikut:

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

Diksi *bani âdam* dalam ayat diatas menunjuk kepada anak cucu adam secara umum dan keseluruhan tanpa membedakan satu dengan lainnya, baik dari jenis kelamin, suku bangsa, dan warna kulit. Al-Quran memandang semua manusia berada pada posisi yang sama, keutamaan dan kemuliaan seorang manusia hanya diukur dari kepatuhannya kepada perintah Allah yang dikenal dengan ketakwaan. Maka siapapun dari jenis kelamin apapun bahkan dari jenis kulit apapun memiliki kesempatan yang sama dalam meraih derajat kemuliaan. konsep kesetaraan al-Quran dipandang dari kesamaan mahluk Tuhan, sedangkan konsep kemuliaannya bergantung pada kedekatan dan ketakwaan kepada Allah.

Lebih khusus dalam kajian gender, baik laki-laki ataupun perempuan dipandang sama dalam kacamata agama. Agama tidak menghakimi ataupun menentukan kemuliaan dari sesuatu yang *given*. Namun kemuliaan diberikan kepada yang berusaha dan berikhtiar menjadi hamba yang bertakwa. Baik laki-laki maupun perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam meraih ketakwaan. Maka ajaran agama sebetulnya mengandung unsur kesetaraan. Setiap pihak, laki-laki atau perempuan memiliki kemandirian yang otonomi penuh dalam mentaati perintah Allah. Konsekuensi dari ajaran agamapun menjadi sama antara laki-laki dan perempuan, seperti bai'at, sumpah, dan nazar yang dilakukan oleh perempuan mengikat dengan sendirinya sebagaimana halnya laki-laki.

Dalam ajaran islam, seorang perempuan yang *mukallaf* diperbolehkan melakukan perjanjian, sumpah ataupun nadzar. Dan tidak ada satu pihak pun yang dapat menggugurkan konsekuensi dari perjanjian tersebut kecuali dirinya sendiri. Artinya perempuan adalah mahluk yang merdeka yang menentukan sikap dan menanggung konsekuensi dari pilihannya yang diambil. Hal ini

sebagaimana ditegaskan dalam surah al-Mai'dah ayat 89 artinya sebagai berikut:

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tigahari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).

Ayat-ayat yang menjelaskan mengenai peristiwa nabi Adam dan pasangannya ketika masih di surge selalu menggunakan diksi untuk keduanya, yaitu dengan kata ganti *huma*. Hal ini menunjukkan bahwa peristiwa diturunkannya Adam dari surge bukan semata kesalahan perempuan. Ketika menelaah ayat-ayat tersebut, hamper tidak ditemukan ayat yang menegaskan kesalahan Hawa yang menyebabkan diturunkannya dari surge. Justru *khitab* yang ada menunjuk kepada keduanya. Maka andai turun ke bumi sebagai sebuah hukuman, maka hukuman ini timbul akibat dari kesalahan keduanya. Keterangan ini sangat jelas menunjukkan keduanya memiliki kedudukan yang sama dimata hukum Allah. Maka sebuah kekeliruan jika menimpakan kesalahan tersebut hanya kepada perempuan apalagi menerima label sebagai dosa warisan.

Namun dalam aplikasi di dalam kehidupan bermasyarakat, konsep ini belum diterima dengan sempurna. Aplikasinya masih memerlukan sosialisasi dan pemahaman secara bertahap karena tatanan yang berlaku adalah warisan dari budaya patriaki yang masih mengakar kuat di masyarakat. Diantara ayat-ayat yang menunjukkan kesetaraan sebagai berikut:

- a. Keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surge disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 35 artinya sebagai berikut:

Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim.

- b. Keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari syaitan disebutkan dalam surah al-A'raf ayat 20 sebagai berikut:
Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka yaitu auratnya dan syaitan berkata: "Tuhan kamu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal (dalam surga).
- c. Sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat jatuh ke bumi, disebutkan dalam surah al-A'raf ayat 22 artinya sebagai berikut:
Maka syaitan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu)dengan tipu daya. Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. Kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: "Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan kepadamu:"Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamuberdua?
- d. Sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan, disebutkan dalam surah al-A'raf ayat 23 artinya sebagai berikut:
Keduanya berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.
- e. Setelah di bumi, keduanya mengembangkan keturunan dan salingmelengkapi dan saling membutuhkan, disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 187 artinya sebagai berikut:
Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu.
- f. Laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi peluang untuk meraih prestasi maksimum tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, ditegaskan secara khusus di dalam beberapa ayat diantaranya surah Ali-Imrân ayat195 artinya sebagai berikut:
Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyaiakan amal orang- orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki

atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai dibawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik.

Diantara misi al-Quran ialah terwujudnya keadilan bagi setiap hamba. Keadilan yang disuguhkan al-Quran mencakup keadilan dari segala sisi kehidupan manusia dalam posisi personalnya sebagai hamba maupun sebagai bagian dari sebuah institusi. Ajaran yang dibawa al-Quran tidak memberikan ruang terjadinya ketidakadilan dalam berbagai bentuk, seperti penindasan, memadamkan rendah pihak lain dan sebagainya. Jikapun terjadi ditemukan sebuah penafsiran yang melegitimasi sikap ketidakadilan, maka penafsiran tersebut terbuka untuk diperdebatkan atau direinterpretasi.

2. Asal Penciptaan Perempuan dalam *Tafsîr Al-Manâr*

Awal penciptaan perempuan ditemukan dalam surah al-nisa ayat satu. Di dalamnya memuat informasi yang menurut *jumhûr mufasssir* sebagai ayat yang menjelaskan penciptaan perempuan. Para *mufasssir* memahami bahwa yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* atau jiwa yang satu adalah Nabi Adam. Kemudian kata *minhâ* yang berarti darinya dipahami dari bagian tubuh adam. Maka penjelasan lengkapnya, dan diciptakan dari tubuh adam *zawjahâ* yaitu pasangannya, Hawa. Dari ayat tersebut dapat dipahami bahwa Adam adalah manusia pertama, kemudian pasangannya diciptakan dari bagian tubuh adam. Maka perempuan diciptakan dari bagian tubuh laki-laki. Setiap pasangan laki-laki yang terikat dalam ikatan pernikahan merupakan bagian tubuh suaminya. Hal tersebut dikuatkan dengan hadits yang menjelaskan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Maka kedua dalil ini yang menjadi pijakan bagi para ulama dalam memahami penciptaan Hawa dari tulang rusuk adam sebelah kiri, yang bengkok dan keras.²⁰⁵

Namun sebagian ulama memiliki pandangan yang berbeda mengenai penciptaan Hawa. Perbedaan pertama dalam memahami kalimat *nafs wâhidah*. Kalau kelompok pertama memahami jiwa

²⁰⁵ Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Matn al-Bukhariy al-Sindiyy* Juz. III, Beirut: Dar al-Kitab al-Islamiy, t. th., hal. 257. Ibn Katsîr al-Qurasyi al-Damasyqiy, *Tafsîr al-Qur'an al-Azhim*, Juz. I, Beirut: al-Fikr, 1992, hal. 553-554.

yang satu dan yang dimaksud adalah adam, kelompok kedua memahaminya dengan jenis yang sama, *min nafs jins*. Maka hal ini mempengaruhi pemahaman pada kata *minhâ*. Bagi kelompok pertama yang dimaksud adalah dari tubuh adam, namun bagi kelompok kedua, hawa diciptakan dari jenis yang sama seperti penciptaan adam. Maka hawa bukan merupakan bagian dari Adam, namun hawa diciptakan dari jenis atau bahan yang sama sebagaimana penciptaan Adam. Bahkan ulama komtemporer banyak yang memahaminya secara metaforis dan menolak keshahihan hadits yang dijadikan pijakan tersebut.²⁰⁶ *Tafsîr al-Manâr* lebih condong pada pandangan bahwa penciptaan Hawa dari jenis ciptaan Adam dengan argumentasi dibawah ini:

- a. Ayat ini diawali dengan kata يَا أَيُّهَا النَّاسُ (hai sekalian manusia). Maksud dari ayat ini ditujukan kepada seluruh umat manusia. Maka maknanya tidak dapat dipersempit menjadi Adam. Bagaimana mungkin yang dimaksud adalah adam sedangkan keberadaan adam sebagai manusia pertama masih diperdebatkan. Maka tidak mungkin sebuah ayat menunjuk pada sesuatu yang mengandung makna ambigu. Menurut Abduh, ayat ini dapat dipahami secara universal.
- b. Kata *nafs* mempunyai arti *rûh* yang bersifat nonmateri. Maka kata *nafs* tidak dapat diartikan sebagai Adam, karena Adam adalah sesuatu yang berkonotasi materi.²⁰⁷

Dalam menjelaskan makna dari *min nafs wâhidah*, Muhammad Abduh menjadikan pendapat Imam al-Râzi sebagai referensinya. Dalam kitab *Mafâtiḥ al-Ghaib* yang merupakan karya Imam al-Râzi, beliau menakwilkan penggalan tersebut dengan tiga keterangan. *Pertama*, ungkapan tersebut merupakan perumpamaan, yang mengandung makna bahwa setiap manusia berasal dari jiwa yang satu. Kemudian Allah menciptakan dari jenis yang sama dengan penciptaan Adam pasangannya, yaitu Hawa. *Kedua*, ungkapan ini ditujukan secara khusus untuk suku Quraisy pada masa Nabi, yaitu Bani Qushoy, maka ungkapan *min nafs wâhidah* ditujukan untuk Bani Qushay. *Ketiga*, yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* bukanlah Adam. Al-Râzi menghadirkan surah al-baqarah ayat 30 sebagai penguat dari pendapatnya. Dalam ayat tersebut dijelaskan ketika Allah akan menciptakan *khalifah*, maka para malaikat bertanya mengenai makhluk yangn pernah tinggal di bumi

²⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet. III, Jakarta: Mizan, 1996, hal. 300.

²⁰⁷ Muhammad Rasyîd Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid IV, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 H/2005 M, hal .223-230.

yang sejenis dengan Adam. Hal ini mengindikasikan bahwa manusia pertama bukanlah Adam.²⁰⁸

Lalu penjelasan berikutnya mengenai kata *khalaqa* yang kemudian dikaitkan dengan frasa “*nafs wâhidah*”. Pada umumnya penjelasan para ulama mengarah pada Adam, karena Adam adalah *Abu al-Basyar*.²⁰⁹ Namun kelompok lain memahaminya sebagai jenis yang sama. Artinya hawa bukan diciptakan dari adam, melainkan diciptakan dari jenis yang sama dengan bahan penciptaan Adam. Maka Hawa bukan bagian dari adam melainkan makhluk independen. Keterangan ini merupakan kesimpulan yang didapatkan dari surah Ali Imrân ayat 195. Dalam ayat tersebut terdapat frasa *بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ* yakni sebagian kamu (lelaki) berasal dari pertemuan ovum perempuan dan sperma lelaki, dan sebagian yang lain (perempuan) demikian juga halnya. Lahirnya manusia hasil pertemuan antara sperma dan ovum, berarti keduanya memiliki kesetaraan yang sama, karena sperma tanpa pertemuan dengan ovum tidak akan terjadi proses kehamilan, begitupun sebaliknya.²¹⁰

Perbedaan pendapat yang terjadi sebetulnya tidaklah bertentangan. Satu hal yang menjadi kesepakatan adalah bahwa *bani adam* adalah berasal dari suatu pasangan Adam dan Hawa’. Bagi kelompok yang mengatakan bahwa *nafs wâhidah* adalah *abu al-Basyar* tidak dapat berdiri sendiri, namun terikat dengan kalimat setelahnya yaitu *wa khalaqa minhâ zawjahâ*. Artinya sebagai ayah hanya dapat melahirkan keturunan ketika sang ayah berpasangan dengan istrinya.

Dalam *Tafsîr al-Manâr*, Muhammad ‘Abduh menolak pandangan yang mengatakan bahwa *مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* bermakna Adam. ‘Abduh mengemukakan alasan penolakan tersebut dengan mengatakan bahwa kalimat setelah *مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* berbunyi *وَبَيَّنَّا مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً* berbentuk *nakirah* (indefinitif) yang tidak menunjukkan person tertentu. Menurutnya kalau kalimat *مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* dipahami sebagai Adam, maka seharusnya kalimat ayat berikutnya *وَبَيَّنَّا مِنْهُمَا جَمِيعَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ* bentuk *ma’rifah* (definitif).

Menurut Abduh, ayat ini tidak menjelaskan jenis tertentu, karena seruan diawal ayat ditujukan kepada seluruh manusia.

²⁰⁸ Muhammad Rasyîd Ridha, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*, Jilid IV, ..., hal. 325.

²⁰⁹ Ahmad Mustafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Maraghiy*, Juz. IV, Beirut. Dar al-Fikr, t. th., hal. 175. Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarîr’al-Thabariy, *Jâmi’ al-Bayân’an Ta’wil Ay al-Qur’an*, Juz. IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, hal. 224.

²¹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. X, Bandung: Mizan. 1995, hal. 270

Sedangkan nama Adam tidak populer dan dikenal oleh seluruh umat manusia. Hanya umat Nabi Nuh yang memiliki masa lebih dekat dengan nabi Adam. Adapun bangsa lainnya seperti bangsa Cina menisbatkan bapak manusia pertama kepada orang lain yang hidup jauh sebelum masa Adam.²¹¹

Maka laki-laki dan perempuan memiliki posisi yang setara dihadapan agama. Keduanya sama-sama memiliki peran dalam menjalankan ketakwaan kepada Allah Swt. Peranan ketakwaan perempuan dalam ruang lingkup keluarga dapat diwujudkan dengan menjalankan bagian kodrati perempuan seperti peran sebagai istri, hamil, melahirkan, menyusui dan mendidik anak. Namun istri juga memiliki kesempatan yang sama dengan suami dalam mengakses Pendidikan dan kesempatan. Peranan perempuan secara maksimal di keluarga akan memberikan solusi dan kesempatan dalam mengambil peran di ranah sosial dengan tidak meninggalkan ranah kodrati sebagai perempuan.²¹²

3. Analisis Rasionalitas Penafsiran dalam Tafsir Al Manar

Menurut teori pilihan rasional, Muhamad ‘Abduh secara rasional mengemukakan penafsiran bahwa Hawa bukan diciptakan dari Adam, melainkan dari jenis yang sama dengan Adam. Pernyataannya dikuatkan dengan analisis kebahasaan, jikalau yang dimaksud adalah Adam, maka sudah pasti di penggalan berikutnya menggunakan kalimat *ma’rifah* (definitif). Pijakan yang logis dari seorang Muhammad ‘Abduh membuatnya berbeda dengan penafsir lainnya yang mengatakan bahwa hawa diciptakan dari tulang rusuk adam.

Alasan berikutnya adalah penggalan pembuka ayat yang menyatakan keumuman. Frase “*yâ ayyuhan nâsu*” merupakan panggilan kepada umumnya umat manusia. ‘Abduh kemudian menguatkan alasannya dengan menghadirkan ayat 30 surah al-Baqarah mengenai pertanyaan malaikat tentang alasan Allah menciptakan *khalifah* seseorang yang membuat kerusakan di bumi. Ini menunjukkan bahwa ada manusia sebelum adam, dan adam bukan yang dimaksud di ayat ini. Andai adam yang dimaksud maka keterangan *ma’rifah* disematkan dalam keterangan-keterangan pada penggalan-penggalan selanjutnya.

Kaitannya dengan aspek sosiologis adalah adanya superior laki-laki atas perempuan ketika hawa diciptakan dari Adam.

²¹¹ Muhammad Rasyîd Ridha, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*, Jilid IV, ..., hal. 263.

²¹² Marwati, “Pemberdayaan Perempuan, Kajian Tafsir QS.al-Nisa/4:1,” dalam *Jurnal Adabiyah*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2015, hal. 108.

Kenyataan bahwa Adam lebih unggul dan dapat menguasai hawa. Efek di masyarakat, seorang lelaki dengan dalih tersebut dapat berbuat sesuai keinginannya terhadap perempuan, karena perempuan adalah bawahannya.

Paradigma ini memberikan kesimpulan akan adanya hak istimewa bagi laki-laki yang berdampak pada perlakuan merendahkan perempuan. perempuan dianggap sebagai makhluk kelas kedua. Alasannya adalah bahwa laki-laki adalah makhluk superior sedangkan perempuan hanya bayangan atau pantulan dari sebuah makhluk superior. Keadaan ini akan mengarah pada pemikiran bahwa laki-laki adalah pihak yang dapat menguasai perempuan. pada akhirnya lahirnya hubungan hierarkis yang menempatkan perempuan pada posisi bawahan dan laki-laki sebagai pihak pemegang otoritas.²¹³

Dalam pandangan teori kebutuhan prestasi, Muhammad ‘Abduh perlu melahirkan sebuah penafsiran yang tidak hanya menjelaskan sebuah makna ayat, namun menjadikannya sebagai pijakan dan panduan dalam kehidupan. Sebuah prestasi yang melebihi penafsiran di zamannya yang hanya menghimpun dan menukil pendapat *mufassir* sebelumnya tanpa berdialog dengan masyarakat. Pernafsiran yang tidak memasyarakat, menjadikan al-Quran tidak lagi menjadi panduan, hanya sekedar berpahala dengan membacanya.

Teori *Bounded Rationality* mengatakan bahwa sebuah gagasan atau dalam bahasan disini adalah penafsiran dalam pengambilan keputusan sangat tergantung pada rasionalitas individu yang dibatasi oleh informasi yang dimiliki, keterbatasan kognitif dari pikiran atau keterbatasan waktu, sementara keputusan harus segera diputuskan.²¹⁴ ‘Abduh menyadari bahwa penafsiran sebelumnya merupakan jawaban dimasanya. Namun keterbatasan penafsiran sebelumnya akan kondisi dan perkembangan di setiap masa membuat penafsirannya tidak *shâlih likulli makân wa zamân*. Bukan al-Qurannya, melainkan penafsirannya. Ini hal yang wajar, karena seseorang tidak akan mengetahui apa yang akan terjadi esok hari. Maka keberadaan Muhammad ‘Abduh pada kondisi yang berbeda dengan *mufassir* sebelumnya menuntut untuk memberikan

²¹³ JA. Christopher Norris, *Dekonstruksi: Teory and Practice*, diterjemahkan oleh Inyik dan Ridwan Muzir, Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida Cet. II, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2006, hal. 9.

²¹⁴ M. Firmansyah, *et.all.*, “Perdebatan Teori Rasionalitas dalam Menjelaskan Terbentuknya Biaya Transaksi pada Seleksi Pegawai Negeri,” dalam *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Indonesia*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2012, hal. 77.

penafsiran yang rasional dan selaras dengan perkembangan zaman. Sehingga al-Qur'annya tetap *shâlih likulli makân wa zaman* dengan penafsiran sebagai jembatannya.

Hal yang sama tidak menutup kemungkinan, bahwa penafsiran Muhammad Abduh berlaku dan cocok untuk generasi-generasi setelahnya. Pengetahuan rasio Muhammad 'Abduh tentang realita beberapa generasi setelahnya membuka peluang para *mufassir* berikutnya untuk melahirkan penafsiran sebagai jembatan dalam merealisasikan kehadiran al-Quran yang *shâlih likulli makân wa zamân*.

A. Kepemimpinan Perempuan

1. Definisi Kepemimpinan

Manusia sebagai makhluk sosial sangat erat hubungannya dengan sesamanya. Satu dengan yang lainnya saling membutuhkan. Ketika seorang diri, ia bisa saja bertindak sesuka hati, namun ketika bercampur dalam sebuah komunitas, perlu adanya aturan yang mengikat agar terjadinya keseimbangan dalam berinteraksi. Perlu adanya seseorang yang mengatur keberlangsungan dengan menawarkan sederet aturan yang disepakati bersama. Ketika manusia sudah berkelompok dalam sebuah komunitas, maka perlu ada satu pihak yang memiliki otoritas dalam menentukan arah sebuah komunitas dan mampu berkomunikasi dengan semua anggota. Pihak tersebut adalah seorang pemimpin. Seseorang yang mampu menjelaskan dan mempengaruhi anggota komunitas dan memimpinya menuju sebuah visi Bersama.

Menurut Mulyasa,²¹⁵ kepemimpinan diartikan sebagai kegiatan untuk memengaruhi orang-orang agar terwujudnya tujuan organisasi. Sedangkan kepemimpinan menurut Hasibuan²¹⁶ adalah cara seorang pemimpin memengaruhi perilaku bawahan, agar mau bekerja sama dan bekerja secara produktif untuk mencapai tujuan organisasi. Pengertian lain menurut Yulk menyatakan bahwa kepemimpinan adalah proses menghargai orang lain untuk memahami dan menyepakati tentang satu hal yang harus dilakukan, mengatur strategi dalam mencapainya secara efektif, dan proses memfasilitasi usaha individu atau kelompok (kolektif) untuk meraih tujuan-tujuan utama.²¹⁷

²¹⁵ Mulyasa, E, *Manajemen Berbasis Sekolah: Konsep, Strategi dan Implementasi*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004, hal. 107.

²¹⁶ Hasibuan, N, *Kepemimpinan Dalam Organisasi*, Jakarta: Prenhallindo, 2010, hal. 75.

²¹⁷ Ni Putu Depi Yulia Peramesti dan Dedi Kusmana, "Kepemimpinan Ideal Pada Era

Menurut Kadarusman²¹⁸ kepemimpinan (*Leadership*) dibagi tiga, yaitu: (1) *Self Leadership*; (2) *Team Leadership*; dan (3) *Organizational Leadership*. *Self Leadership* yang dimaksud adalah memimpin diri sendiri agar terhindar dari kegagalan dalam menjalani kehidupan. *Team Leadership* diartikan sebagai memimpin orang lain. Pemimpinnya dikenal dengan istilah *team leader* (pemimpin kelompok) yang memahami apa yang menjadi tanggung jawab kepemimpinannya, menyelami kondisi bawahannya, kesediaannya untuk meleburkan diri dengan tuntutan dan konsekuensi dari tanggung jawab yang dipikulnya, serta memiliki komitmen untuk membawa setiap bawahannya mengeksplorasi kapasitas dirinya hingga menghasilkan prestasi tertinggi.

Sedangkan *organizational leadership* dilihat dalam konteks suatu organisasi yang dipimpin oleh *organizational leader* (pemimpin organisasi) yang mampu memahami nafas bisnis perusahaan yang dipimpinnya, membangun visi dan misi pengembangan bisnisnya, kesediaan untuk melebur dengan tuntutan dan konsekuensi tanggung jawab sosial, serta komitmen yang tinggi untuk menjadikan perusahaan yang dipimpinnya sebagai pembawa berkah bagi komunitas baik di tingkat lokal, nasional, maupun internasional. Menurut Crainer ada lebih dari 400 definisi tentang *leadership*.²¹⁹

Dari sekian banyaknya definisi tentang kepemimpinan, ada yang menyebutkan kepemimpinan merupakan suatu kegiatan untuk memengaruhi orang lain. Kepemimpinan merupakan suatu proses untuk memengaruhi aktivitas kelompok. Kepemimpinan merupakan kemampuan memperoleh kesepakatan pada tujuan bersama. Kepemimpinan adalah suatu upaya untuk mengarahkan orang lain untuk mencapai tujuan tertentu. Kepemimpinan adalah sebuah hubungan yang saling memengaruhi antara pemimpin dan pengikutnya. Walaupun cukup sulit menggeneralisir, pada prinsipnya kepemimpinan (*leadership*) adalah kemampuan seseorang dalam memengaruhi perilaku orang lain untuk mencapai suatu tujuan. Tapi bukan berarti bahwa setiap orang yang memengaruhi orang lain untuk suatu tujuan disebut pemimpin.

Generasi Milenial,” dalam *Jurnal Transformasi: Jurnal Manajemen Pemerintahan*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2018, hal. 74.

²¹⁸ Kadarusman D, *Natural Intelligence Leadership: Cara Pandang Baru Terhadap Kecerdasan dan Karakter Kepemimpinan*, Jakarta: Raih Asa Sukses, 2012, hal. 57.

²¹⁹ Mullins, L. J, *Management and Organisational Behaviour*, England: Pea, 2005, hal. 34.

Menurut Wahjosumidjo,²²⁰ kepemimpinan memiliki beberapa implikasi, antara lain:

- a. Kepemimpinan berarti melibatkan orang atau pihak lain, yaitu para karyawan atau bawahan (*followers*). Seorang pemimpin yang mampu berkomunikasi dengan baik dapat melahirkan karyawan yang siap dan memiliki kemauan untuk menerima arahan darinya. Namun keberadaan pemimpin sangat bergantung pada bawahan, karena pemimpin hadir untuk memimpin bawahannya.
 - b. Kemampuan memimpin secara efektif. Seorang pemimpin memiliki kemampuan dalam mengatur perusahaan secara tepat dengan menyusun langkah-langkah strategis sehingga proses yang dijalani dapat dilakukan dengan sistematis dan terukur.
 - c. Kepemimpinan harus memiliki kejujuran terhadap diri sendiri (*integrity*), sikap bertanggung jawab yang tulus (*compassion*), pengetahuan (*cignizance*), keberanian bertindak dengan keyakinan (*commitment*), kepercayaan pada diri sendiri dan orang lain (*confidence*) dan kemampuan untuk meyakinkan orang lain (*communication*) dalam membangun organisasi.
2. Kepemimpinan Perempuan dalam Sejarah Islam

Dalam islam kepemimpinan identik dengan ke-*khalifah-an*, *imam*, *ulil amri* dan *malik*²²¹ Rangkaian kata *kha*, *lam* dan *fa*, jika digabungkan salah satu turunannya menjadi kata *Khalifah*. Fungsi dari ke-*khalifah-an* sebetulnya adalah melaksanakan amanah yang Allah berikan untuk mengatur bumi dan isinya dengan memberikan kemaslahatan bagi manusia tanpa diskriminasi. Berdasarkan makna secara harfiah, kata *khalifah* memiliki tiga makna, diantaranya kedudukan, belakngan dan perubahan.²²² Kemudian *Imâm*, merupakan gabungan huruf *hamzah* dan *mim*. Kedua huruf tersebut mempunyai makna yang banyak yaitu, pokok, tempat kembali, jamaah, waktu serta tujuan. Imam merupakan sebuah posisi seseorang sebagai pemimpin. Kata imam lebih dikenal dalam pelaksanaan shalat, dimana imam adalah seseorang yang memimpin jalannya prosesi shalat. Imam pula yang memimpin gerakan setiap shalat dengan memberikan kode yang diikuti oleh semua jamaah shalat. Secara posisi, imam shalat berada di depan dan berdiri

²²⁰ Wahjosumidjo, *Kepemimpinan: Tinjauan Teoritik dan Permasalahannya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 105.

²²¹ Bahruddin dan Umairson, *Kepemimpinan Pendidikan Islam: Antara Teori dan Praktik*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012, hal. 80.

²²² Abi al-Husain Ahmad Ibn. Faris Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah Juz II*, t.tp: Dar al-Fikr, 1989, hal. 210.

seorang diri. Imam juga dapat diartikan sebagai *khalifah*, dimana ia adalah seseorang yang memimpin dalam memakmurkan bumi agar lahirnya kebaikan. Ketiak seorang imam shalat harus memenuhi kriteria sebagai imam dalam pandangan fiqh, maka seorang imam yang bertugas sebagai khalifah pun harus memiliki pengetahuan dalam memimpin setiap langkah agar dapat berjalan dengan efektif dan meminimalisir dampak negative yang mungkin terjadi.

Kata lain yang juga memiliki pengertian yang hampir sama dengan *khalifah* adalah *Ulil al-Amri*. Pengertian *Ulil al-Amri*, dalam al-Qur'an adalah pemilik kekuasaan. *Ulil al-Amri* merupakan kalimat yang terdiri dari dua kata. Kata pertama *ulu* yang berarti kepemilikan dan *al-Amr* yang berarti urusan atau permasalahan atau pemerintahan. Ketika keduanya disandingkan, maka maknanya adalah seorang pemimpin yang bertugas mengurus kepentingan umat. Kata *Ulil al-Amri* dapat ditemukan dalam surah al-nisa ayat 59. Di ayat tersebut, *Ulil al-Amri* menunjuk kepada sekelompok orang beriman yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur suatu urusan dalam ketaatan kepada Allah.

Kata lain yang juga memiliki kemiripan makna adalah *al-Malik* yang tersusun dari huruf *mim, lam, kaf*. Kata *al-Malik* memiliki makna kekuatan dan kesehatan. Secara umum *al-Malik* dapat diartikan sebagai raja atau penguasa yang memiliki kekuatan dan memiliki kewenangan terhadap sesuatu. Seorang pemimpin harus memiliki sifat *al-Malik* dalam artian seorang pemimpin yang memiliki sifat adil dan tidak sewenang-wenang terhadap bawahannya.²²³ Kata *al-Malik* di dalam al-Quran juga menunjuk kepada nama Allah sebagai dzat yang Maha Memerintah dan Maha Merajai seluruh alam serta menguasainya.

Partisipasi perempuan dalam ruang publik baik dalam kapasitasnya sebagai ahli dalam suatu bidang atau tampil sebagai tokoh sudah terjadi pada masa awal Islam saat Nabi masih hidup. Peristiwa tersebut diawali dari protes kaum perempuan yang merasakan ketidaknyamanan dengan kontruksi sosial saat itu. Aturan yang berlaku, pandangan terhadap keberadaan perempuan dan keyakinan terkesan mensubordinasi mereka. Diantara tokoh perempuan pada zaman Nabi yang memperjuangkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan adalah Ummu Salamah dalam peristiwa hijrah.²²⁴ Beberapa perempuan pun tampil pada masa Nabi

²²³ Abi al-Husain Ahmad Ibn. Faris Zakariyya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Juz II, hal. 351.

²²⁴ Ibn al-Atsir, Abal-Sa'adah Mubarak bin Muhammad, *Jâmi' al-Ushû min Ahâdits al-Rasul*, Juz II, Beirut: Dâr Ihya al-Turâts, 1996, hal. 161

dengan mengambil peranan penting dalam mempengaruhi keputusan atau kebijakan publik masyarakat Islam, diantaranya Khadijah, Fathimah, Aisyah, dan lain-lainnya.

Mereka merupakan para perempuan yang memiliki kemampuan yang ideal. Para perempuan yang memiliki pemikiran dan pendapat yang secara kualitas sebanding dengan pemikiran laki-laki. Kedudukan penting pada masa awal perkembangan islam tidak lepas dari peran mereka. Berbagai peran strategis dimainkan oleh para perempuan dan mampu mengubah cara pandang yang selama ini menempatkan perempuan sebagai mahluk yang termarginalkan. Peran serta perempuan dalam sejarah Islam telah tercatat sejak awal agama Islam pertama kali muncul pada awal abad ke-7.

Pada masa jahiliyah, perempuan tidak memiliki kehormatan dan dipandang hina. Kebiasaan membunuh bayi perempuan menjadi saksi sejarah akan ketidakadilan perlakuan terhadap perempuan. Kehadirannya tidak diharapkan, merawatnya merupakan aib sepanjang masa dan membunuhnya adalah cara untuk menghilangkan sumber kehinaan di mata sosial. Belum lagi dalam hal warisan. Anak atau cucu perempuan tidak diberikan bagian dari warisan yang ditinggalkan ayahnya. Perempuan betul-betul berada dalam keadaan terhina. Hingga hadirnya islam yang menjadi awal sejarah keadilan bagi hak-hak perempuan.

Khadijah merupakan istri Rasulullah yang memegang peran penting pada awal perkembangan islam. Tidak hanya sebagai pendamping, namun peran Khadijah juga sangat sentral yaitu sebagai penasihat utama bagi Rasulullah dalam setiap langkah dakwahnya. Dalam kondisi kuatnya budaya patriaki, Khadijah mampu membuktikan kemandirian perempuan dan membela kesetaraan bagi perempuan. bagaimana tidak, sosok perempuan yang dikenal sebagai mahluk yang lemah, sebagai mahluk kelas kedua mampu tampil sebagai tokoh ekonomi dan meruntuhkan stigma bahwa perempuan hidup bergantung pada ayah ataupun suaminya. Kemandirian ekonomi Khadijah diakui sebagai wanita yang memiliki kedudukan dimata sosial kedudukan dan kemuliaan Khadijah telah dikenal sebagai pedagang yang sukses telah dikenal sebelum menikah dengan Rasulullah. Artinya Khadijah merupakan sosok aktifis gender pada masa pra-islam yang mampu membuktikan bahwa kaum perempuan mampu membuktikan kemandirian dan berdiri kokoh melawan budaya patriaki yang berkembang dimasa tersebut. Ketika tiba masa islam, peran Khadijah semakin terlihat jelas sebagai aktifid gender yang memiliki peran penting dalam perkembangan peradaban islam.

Peran ini sebetulnya memberikan korelasi dan relevansi dengan aktifitas gender di masa modern. Kalau di masa pra-islam dengan tertutupnya akses peluang dan Pendidikan bagi perempuan, maka bagi aktifitas perempuan di masa modern harusnya mampu melahirkan peradaban yang lebih gemilang dimana akses Pendidikan dan peluang lebih terbuka lebar di masa modern. Ketika Khadijah memiliki peran sentral di awal masa perkembangan islam pada posisinya sebagai istri, maka para perempuan masa kini mempunyai peluang lebih besar dalam mengambil peran sentral perubahan peradaban dimana ruang aktifitas perempuan masa kini tidak hanya terbatas sebagai seorang istri, namun juga mengambil peran di tatanan sosial.

Diantara istri Rasulullah yang juga memiliki keutamaan dan dikenal memiliki peran yang sangat penting bagi dakwah islam adalah Aisyah. Aisyah merupakan putri keempat dari sahabat Abu Bakar. Ia dilahirkan pada zaman jahiliyyah sebelum 610 M. Aisyah dikenal sebagai istri yang sangat cerdas yang telah dipersiapkan oleh Allah sebagai pendamping dakwah Rasulullah sepeninggalnya Khadijah. Sebagai istri, ia selalu memberi dukungan dan motivasi kepada Rasulullah disaat kondisi dakwah saat itu kerap terjadi peperangan. Kedekatan ini ternyata dimanfaatkan oleh Aisyah untuk belajar langsung kepada Rasulullah dalam kesehariannya dan dikemudian hari menjadi rujukan bagi umat dalam meneladani sikap Rasulullah ketika Bersama keluarganya. Hal ini terbukti bahwa Aisyah tercatat sebagai periwayat hadits terbanyak. Setidaknya tidak kurang sekitar 1210 Hadits yang dikuasainya. Disamping itu, Aisyah juga dikenal memiliki kelebihan dalam bidang keilmuan lainnya, diantaranya mampu memahami dan menafsirkan kandungan makna ayat-ayat al-Quran sebagai panduan umat islam,²²⁵ menguasai ilmu fikih, syair-syair arab dan ilmu tentang pengobatan. Sepeninggal Rasulullah, Aisyah mulai mengambil peran dalam perpolitikan dan terlibat aktif sebagai pemimpin dalam sejumlah peperangan.

Di Indonesia, pejuang-pejuang perempuan telah membuktikan kiprahnya dalam tatanan sosial dan masyarakat. Cut Nyak Din merupakan panglima perang perempuan dari Aceh yang berjuang melawan penjajah Belanda. Martina Marta Tiyahahu dari Maluku, RA. Kartini dan Dewi Sartika merupakan pejuang pendidikan dari Jawa Tengah dan Jawa Barat, dan lainnya. Para perempuan mulai

²²⁵ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an & Perempuan menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2015, hal. 436.

tampil sebagai penentu sejarah dan menjadi sejarah akan kemandirian perempuan dan kepemimpinan perempuan. fakta sejarah membuktikan bahwa para perempuan berupaya bangkit dan menunjukkan potensi dirinya dan mensejajarkan dirinya dengan kaum laki-laki. Perjuangan yang dilakukan pada saat dimana legitimasi agama terkesan memarjinalkan peran perempuan dan himpitan budaya yang selalu menempatkan perempuan sebagai makhluk inferior.

Dalam keterbatasan perempuan secara biologis ternyata mampu melaksanakan tugas berat yang umumnya dipikul oleh laki-laki. Secara biologis, perempuan dinilai memiliki fisik yang lemah sehingga aktivitas yang dilakukanpun terbatas, oleh karenanya perempuan dianggap tidak tepat ketika diberikan peran dalam dunia kemasyarakatan. Lemahnya perempuan secara fisik yang kemudian mengkontruksi budaya untuk menempatkan perempuan untuk menyelesaikan peran dalam ranah domestic saja.

Anatomi yang dimiliki wanita secara biologis berbeda dengan lelaki, sehingga sering mengalami *stereotype gender* dalam kehidupan sosial. Mereka mengalami haid setiap bulan dan melahirkan, mengasuh anak, mengurus suami, sehingga timbul stigma jika perempuan lebih cocok beraktivitas dalam urusan rumah tangga sedangkan laki-laki berada di luar urusan rumah tangga. Perbedaan ini memberikan kesan bahwa laki-laki memiliki potensi lebih besar dalam melaksanakan kewajiban dan menyelesaikan tugas di luar rumah. sedangkan pada faktanya,perbedaan perbedaan biologis antara lelaki dan perempuan mengindikasikan bahwa keduanya memiliki peluang untuk menjadi pemimpin yang efektif, karena di dalam diri masing-masing memiliki testoteron yang dapat mengalami peningkatan setiap waktu.

Al-Quran memberikan kebebasan bagi manusia secara umum untuk menjalani aktifitas tanpa membedakan jenis kelamin. hal ini dinyatakan dalam surah al-nisa ayat 32. Bahkan buya Hamka menyampaikan pendapatnya bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kebebasan yang sama dalam bekerja dan beraktifitas agar masing-masing mendapatkan bagian sesuai dengan apa yang mereka upayakan.²²⁶ Prinsip dalam islam berkenaan dengan hak perempuan dalam beraktifitas tidak ada larangan untuk mengambil peran di ranak public, namun tetap dengan memperhatikan norma-

²²⁶ Sudaryono, *Leadership: Teori dan Praktek Kepemimpinan*, Cet ke-1, Jakarta: Lentera Ilmu Cendekia, 2014, hal.144.

norma yang berlaku dan menyesuaikan dengan kemampuannya.²²⁷

3. Kontroversi Kepemimpinan Perempuan dalam Islam

Kepemimpinan perempuan masih menjadi tema yang diperdebatkan di kalangan *mufassir* antara kebolehan dan pelarangannya. Berdasarkan dasar dalil yang menjadi rujukan, para ulama mengemukakan beberapa pandangan. *Pertama*, dengan berlandaskan pada surah al-nisa ayat 34 menyatakan bahwa kepemimpinan perempuan adalah haram. *Kedua*, menelaah surah al-tawbah ayat 71 menegaskan bahwa secara kontekstual kepemimpinan laki-laki atas perempuan hanya dalam kehidupan rumah tangga. Sedang kepemimpinan secara umum memperbolehkan perempuan sebagai pemimpin. *Ketiga*, sebagian menyimpulkan bahwa surah al-nisa ayat 34 menyatakan kepemimpinan laki-laki atas perempuan sebatas dalam hubungan rumah tangga. *Keempat*, sebagiannya melarang kepemimpinan perempuan sebagai kepala negara berdasarkan hadits mengenai pengangkatan putri kaisar kiswa sebagai pemimpin. *Kelima*, mereka menafsirkan ulang setiap ayat dan hadits sesuai dengan konteksnya.

Larangan kepemimpinan perempuan atas laki-laki secara tegas dapat ditemukan dalam surah al-nisa ayat 34. Penggalan yang dimaksud adalah *al-rijâlu qawwamuna ala al-nisa* yang berarti bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. ketika penggalan ini dipahami secara parsial, maka pemahaman yang muncul adalah kemutlakan kepemimpinan bagi laki-laki dan haran hukumnya bagi perempuan. Namun ketika membaca ayat secara komprehensif maka akan menemukan makna yang berbeda. Penggalan selanjutnya adalah *wabimâ fadhallahu ba'dohum ala ba'dh* yang berarti kepemimpinan laki-laki dapat berlaku saat laki-laki memiliki kelebihan dan kelebihan tersebut mampu mengayomi dan melindungi perempuan. selanjutnya *wabimâ anfaqu min amwâlihîm* yang berarti bahwa kepemimpinan laki-laki juga berlaku ketika laki-laki mampu memberikan nafkah bagi perempuan dan keluarganya. Maka melihat ayat secara sempurna tentunya memberikan pemahaman yang berbeda dan lebih komprehensif.

Kata kepemimpinan dalam ayat tersebut diungkapkan dengan kata *qawwâmûna* yang merupakan bentuk jamak dari kata *qawwâm*. Kata ini terulang sebanyak 660 kali dalam al-Qur'an. Kata *qawwâm* tergolong dalam *fi'il tsulasi* yang berasal dari kata *qâma* yang berarti berdiri tegak. Contohnya *قَامَ الأَمْرُ* yang berarti suatu

²²⁷ Jamal al-Din M. Mahmud, *Huqûq al-Marah Fi al-Mujtama' al-Islam*, Kairo: al-Haiyah Al-Misriyyah al-Ammah li Al-Kitab, 1986, hal 67.

perkara atau urusan yang ditegakkan. Adapun *al-qawwâm* adalah tiang atau sandaran yang memegang sistem kendali sesuatu. Perintah mendirikan shalat *أَقِيمُوا* adalah salah satu derivasi dari kata tersebut. Para *mufasssir* menjelaskan bahwa penggunaan kata *أَقِيمُوا* dalam perintah melaksanakan sholat menunjukkan tuntutan pelaksanaan secara sempurna yang meliputi pemenuhan segala syarat, rukun, dan sunnahnya.

Dari akar kata yang sama lahir kata *قَائِمٌ* yang merupakan *isim fail* yang seorang yang melaksanakan tugas atau apapun yang diembankan kepadanya dengan baik. Ketika kata ini berubah bentuk menjadi *qawwâm* (*siġhat mubālagah*/bentuk hiperbolik), maka maknanya pun berkembang menjadi kemampuan melaksanakan tugas dan tanggung jawab dengan sempurna dan berkesinambungan.

Maka dapat disimpulkan bahwa predikat sebagai *qawwâm* tidak dapat diberikan atas dasar jeis kelamin, namun predikat ini lebih mengarah pada kemampuan melaksanakan tanggungjawab secara sempurna dan berkesinambungan.²²⁸ Kepemimpinan tidak mutlak bagi laki-laki saat laki-laki tidak dapat menunaikan kewajibannya secara sempurna. ketika syarat pemimpin adalah kemampuan melakukan tanggungjawab, maka kepemimpinan menjadi terbuka bagi pihak manapun yang memenuhi kualifikasi tersebut. Sedangkan makna *al-qawwâmah* atau *al-qiwâmah* adalah berdiri sebagai yang memegang urusan perkara dan masalah materil atau memegang wilayah hukum.

Menurut penafsiran dalam kitab *Tafsîr Al-Jalâlain, Muqâtil, Rûh al-Bayân, Al-Baghâwî, al-Alûsi, Fath al-Qâdir, Zad al-Misîr, al-Biqâi* dan *Samarqandî* menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan ditentukan berdasarkan kekuatan fisik, pendidikan dan kemampuan dalam menunaikan seluruh kewajiban yang ditentukan oleh Allah. Bahkan al-Râzi dalam *Tafsîr al-Râzi* dan al-Thabathathaî dalam *Tafsîr al-Mîzân* menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan secara mutlak tidak hanya dalam ranah domestik, tetapi juga dalam semua aspek kehidupan sosial.²²⁹ Secara tersirat, penafsiran surah al-Nisâ' ayat 34 yang terdapat pada *Tafsîr al-Manâr* hampir sama dengan penafsiran jumhur pada umumnya yang menyatakan kekhususan laki-laki atas

²²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* Vol. 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 407.

²²⁹ Muhammad Husain al-Thabathathaî, *Al-Mîzân Mîzân fî Tafsîr Al-Qur'an*, Jilid I, Kum: Muassasah Matbu' al-Dâr al-'Ilmi, t.th., hal. 181.

perempuan sebagai bukti kelebihan derajat yang diberikan Allah kepada laki-laki.²³⁰

Memaknai kata *qawwâm* dengan pemimpin pada dasarnya tidaklah salah. Namun yang menjadi catatan adalah adanya makna yang beragam dari kata tersebut. Menurut M. Quraish Shihab, selain bermakna pemimpin, terdapat sederet makna lain dari kata *qawwâm*, diantaranya pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan, perlindungan, dan pembinaan.²³¹ Maka menurut beliau, hal yang harus diperhatikan adalah anugerah kelebihan yang Allah berikan kepada laki-laki tidak boleh melahirkan sikap kesewenang-wenangan. Musyawarah menjadi solusi saat terjadi perselisihan, termasuk dalam persoalan yang terjadi dalam urusan keluarga.²³²

Sementara, Riffat Hassan mengatakan bahwa kata *qawwâm* memiliki makna yang sangat banyak. Diantaranya raja, tuan, penguasa, gubernur, dan manajer. Namun Riffat menolak semua makna yang ada karena kesemuanya mengandung unsur hierarkis, dimana laki-laki sebagai penguasa dan perempuan sebagai yang dikuasai. Menurutnya, makna *qawwâm* lebih tepat ketika dimaknai dari segi ekonomi, seorang suami adalah pemberi nafkah. Ayat ini menunjukkan pembagian peran dan fungsi laki-laki dan perempuan. laki-laki dan perempuan dipandang sama dalam kebolehan beraktifitas di luar rumah dengan bekerja. Maka saat istri melaksanakan kewajiban kodratnya, seorang suami bertanggungjawab mencari nafkah. Sedangkan menurut Nasaruddin, makna *qawwâm* lebih mengarah pada fungsi bukan pada struktur. Alasan ini yang membuatnya memberikan catatan kecil kepada Departemen Agama yang telah menerjemahkannya dengan pemimpin. Hal senada diungkapkan oleh Abdullah Yusuf Ali yang menerjemahkannya dengan *protector* (pembela) dan *maintainers* (pemelihara).²³³

Ayat lain yang menjelaskan pengertian yang serupa dapat ditemukan dalam surah al-Baqarah ayat 228, "... dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yangma'ruf, akan tetapi para suami mempunyai satu

²³⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr Al-Qur'an AL-Hakîm*, Jilid IV, ..., hal. 67.

²³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mihsbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, hal. 404.

²³² M. Quraish Shihab, *Perempuan*, ..., hal. 373.

²³³ Nasaruddin Umar, "Agama dan Kekerasan Terhadap Perempuan", dalam *Jurnal Demokrasi & HAM*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2002, hal. 70.

tingkatan lebih daripada isterinya...”

Secara struktur bahasa, kata *man*²³⁴ (seseorang) pada Q.S. al-Baqarah/2: 112, adalah bentuk maskulin, karena kata gantinya adalah *huwa* yang maskulin (*mudzakkar*). Namun mayoritas ulama menyatakan bahwa dalam diksi tersebut berlaku kaidah *taghlib*, yaitu penggunaan redaksi laki-laki untuk mewakili laki-laki dan perempuan. Sudah umum ditemukan dalam al-Quran bahwa tidak jarang diksi laki-laki namun juga yang dimaksud adalah laki dan perempuan. sebagai contoh, kata *rajul* atau *al-mu'minûn*, banyak ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah laki-laki bisa diartikan juga sebagai perempuan.

Imam Ibnu Hazm (w.465/1064), termasuk Ulama yang paling tegas menyatakan bahwa struktur kata yang sementara ini dianggap sebagai bentuk maskulin, seperti jama “*al-mudzakkar*²³⁵ yang ditambah huruf *wawu* dan *nun* pada kata sifat, seperti; *al-mu'minûn*, adalah secara lahir netral dan mencakup sekaligus lelaki maupun perempuan, jika tidak mempunyai dalil yang mengkhususkannya.

Hadits Rasul Saw., “*lan yufliha qawm wallaw amraham imra'at*”, yang diriwayatkan oleh Abi Bakrah tentang pengangkatan putri Kisra dari kerajaan Persia. Hadits tersebut berkaitan dengan kekuasaan yang dikendalikan oleh seorang penguasa merupakan sesuatu yang berlaku umum pada setiap Negara dan kerajaan monarki. Pada umumnya tradisi kerajaan menggunakan sistem monarki, yaitu bahwa otoritas sepenuhnya berada ditangan seorang raja, pembagian kekuasaan bertentangan pada system ini. Seorang raja mengatur berbagai hal baik militer, pemerintahan (eksekutif), pengadilan (yudikatif) maupun legislatif.

Dalam pandangan sejarah, hadits pelarangan kepemimpinan perempuan merupakan respon nabi terhadap pengangkatan putri kaisar sebagai pemimpin. Hal ini menjadi argumen akan larangan perempuan menjadi pemimpin. Namun dalam pandangan *ushûl fiqh* pelarangan tersebut tidaklah tepat. Karena teks hadits diawali dengan kata *lan*, dan kata tersebut tidak menunjukkan makna *tab'id*. Maka dalam memahami hadits mengenai pelarangan perempuan menjadi pemimpin perlu dilakukan kajian mendalam. Pemahaman yang mendalam mampu memberikan kesimpulan bahwa matan sebuah hadits kontradiktif dengan nash yang lainnya. Pengetahuan tentang *asbâbu wurûd* menguatkan pemahaman sebuah hadits

²³⁴ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Jakarta: IRCiSo, 2019, hal. 161.

²³⁵ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah, ...*, hal. 112.

berdasarkan sejarahnya. Menurut Ibnu Hajar al-Asqallâni untuk memahami hadist tentang kepemimpinan perempuan riwayat Abi Bakrah dan Abu Hurairah, perlu mengacu kepada riwayat pertama antara Nabi dengan putri Kisra, sebab kedua riwayat tersebut saling bertautan.²³⁶

Dalam hadits tersebut digambarkan bahwa makna *qawm* melingkupi seluruh kaum dan imarah, yaitu kewenangan yang dimiliki seorang pimpinan atau penguasa dalam sebuah pemerintahan, baik itu dimiliki oleh seorang raja atau putra mahkota atau pemimpin dalam pengertian secara menyeluruh. Perempuan di masa modern memiliki kesempatan dan peluang yang sama dengan laki-laki. Keduanya memiliki peluang yang sama dalam mengakses Pendidikan. Maka keunggulan tidak lagi ditentukan dengan perbedaan jenis kelamin, namun ditentukan oleh kegigihan dan semangat dalam berjuang dan mencapai cita-cita. Baik laki-laki maupun perempuan terbuka untuk saling mengungguli satu dengan lainnya. Perempuan punya peluang dalam mencapai Pendidikan dan karir lebih cemerlang daripada laki-laki. Maka dalam kondisi seperti ini, pelarangan perempuan untuk menjadi pemimpin tidak lagi relevan, karena di masa modern, kemampuan dalam memimpin dapat dimiliki oleh laki-laki maupun perempuan.

Dalam memahami frasa *lan yufliha*, huruf *lan* merupakan huruf *nafi lil-istiqbâl* sebagaimana disepakati oleh para ulama. Huruf tersebut terangkai sebelum kata kerja *yufliha* maka maknanya dapat diasumsikan bahwa kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan tidak akan pernah bahagia selamanya. Kata *yufliha* merupakan *fi'il mudhari* dari *fi'il madhi aflaha* yang berarti kesuksesan atau keberhasilan.²³⁷ Kata *yufliha* yang merupakan *fi'il mudhari* yang mengandung makna keberhasilan di masa lampau, sekarang dan masa yang akan datang. Maka makna haditsnya, setiap kaum di masa lampau, sekarang bahkan yang akan datang tidak akah menemukan kebahagiaan dan kejayaan selama kaum tersebut dipimpin oleh seorang perempuan.

Naming para ulama berbeda pendapat mengenai *istiqbâl* yang mengindikasikan makna *tab'id* yaitu menghapus untuk selamanya dan *istiqbâl* yang dalam penggunaannya bukan sebagai *ta'qit*, yaitu memperkuat nafi. Sebagian ulama hadits menyatakan bahwa huruf *lan* dalam hadits tersebut hadir bukan dengan makna *tab'id*. Namun

²³⁶ Alî ibn Hajar al Asqalânî, *Syihâb al-Dîn Abû al-Fadl Ahmad ibn Fath al-Bârî*, Juz 10, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H., hal. 123.

²³⁷ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, Edisi I Cet. 14, 1997, hal. 1070.

pernyataan ini masih menjadi perdebatan karena hadits tersebut merupakan kalimat pernyataan bukan merupakan kalimat arahan atau petunjuk. Kemudian tidak adanya kalimat keterangan waktu misalkan kata *al-yaum* yang berarti hari ini maka huruf tersebut tidak menunjukan makna *tab'id*.

Hadits lain yang memiliki bahkan menguatkan makna hadits diatas adalah hadits al-Bukhâri dalam frase “kurang akal dan kurang agamanya”. Pelarangan perempuan sebagai pemimpin diasumsikan bahwa perempuan sebagai makhluk dengan berbagai kelemahan,kelemahan fisik,lemah akal dan pemikirannya. Penggalan ini menjadi dasar ulama mengenai *ta'qit*-nya.²³⁸

Namun bagaimana jika dimasa modern perempuan tidak lagi berada di kelas bawah. kiprah perempuan di ranah public diberikan ruang dan peluang dalam mencapainya. Bahkan faktanya dalam dunia pekerjaan, peluang pekerjaan bagi perempuan lebih terbuka lebar daripada untuk laki-laki. Maka pelarangan hadits tersebut nampaknya harus dilakukan pembacaan ulang. Ada syarat yang tidak dimiliki oleh perempuan di masa lalu sehingga dilarangnya kepemimpinan perempuan. Namun di masa modern berbagai kriteria dan syarat pemimpin tidak hanya dimiliki oleh laki-laki, bahkan dalam beberapa kondisi kecakapan dalam memimpin dimiliki oleh perempuan. maka melihat kenyataan dan fakta ini, perlu kiranya meninjau ulang teks hadits tersebut.

Dengan demikian, diperlukan pemahaman Hadits ini dengan baik secara komprehensif, holistik dan tidak parsial. Hadits ini mempunyai konteks khusus untuk nasihat, bukan sebagai doktrin agama yang mendeskreditkan wanita, oleh sebab itu kekurangan yang dikemukakan dalam hadits tersebut jangan dipahami secara tekstual, namun dipertimbangkan juga dari sisi konstektualnya.

Hadits diatas menggambarkan anak perempuan kaisar persia yang disertai segala urusan kerajaan dan posisinya sebagai ratu. Ratu dalam pemerintahan monarki adalah pengendali semua urusan kerajaan. Sedangkan beberapa urusan kerajaan hanya dapat ditangani oleh laki-laki, misalkan menjadi panglima perang. Maka seorang ratu tidak dapat menjangkau seluruh tugas yang dibebankan kepadanya. Hal inilah yang dilarang oleh rasulullah. Hadits tersebut berlaku khusus dan untuk kasus tertentu yaitu putri kaisar Persia. Maka seorang perempuan yang memiliki kualitas (keahlian/kecakapan) untuk menjadi pemimpin, Islam

²³⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirâah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*,..., hal. 276-277.

memperbolehkannya dan tidak melarangnya.

Yusuf Qardawi mengatakan bahwa pelarangan kepemimpinan dalam system kerajaan dikarenakan perempuan biasanya rentan berhadapan dengan situasi konfrontansi yang mengandung resiko, sebab tipe kepemimpinan kepala negara pada masa itu mengatur semua hal termasuk dalam masalah pertahanan Negara. Berbeda dengan system pemerintaha di masa modern dimana seorang kepala negara tidak harus terjun untuk menangani masalah-masalah diluar kewenangannya, karena tugas tersebut bisa dilimpahkan kepada para bawahan.²³⁹

4. Analisis Rasionalitas Penafsiran dalam *Tafsîr Al-Manâr*

Muhammad ‘Abduh memperhatikan aspek sosial kemasyarakatan dalam menafsirkan al-Quran. Begitupun ketika menafsirkan gender dalam al-Quran yang terdapat dalam Q.S. al-Nisâ/4: 34. Dalam membahas ayat ini, penulis akan memulai dengan menghadirkan penafsiran Muhammad ‘Abduh, lalu menganalisisnya dari aspek rasio dalam menafsirkan. Karena tema gender hampir mengalami stagnasi makna dalam kitab *tafsîr bi al-ma’tsûr*. Ketika aspek kemasyarakatan dimasukan dalam menafsirkan ayat gender, tentunya rasio berperan dalam memilih makna yang tepat dan sesuai yang akan ditinjau dengan teori pilihan rasional Coleman.

Teori pilihan rasional Coleman mengatakan bahwa tindakan seseorang yang dijadikan tujuan ditentukan oleh nilai atau pilihan. Actor dan sumber daya merupaka dua unsur utama dalam teori coleman. Dimana aktor adalah seseorang yang berperan mengambil sebuah tindakan, sedangkan sumberdaya adalah setiap potensi yang yang dimiliki. Dalam *Tafsir Al-Manâr* yang dimaksud aktor adalah Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ. Dan sumber daya yang dimaksud adalah penafsirannya.

Teori Kebutuhan Prestasi sangat berperan pada penafsiran yang lahir. Dimana ‘Abduh memilih untuk mengolah rasio dan mengawinkan makna sebuah ayat dengan realita dan melahirkan penafsiran yang aplikatif dan relevan pada masanya. Sebuah prestasi yang hadir melampaui dari penafsiran lainnya.

Pembahasan mengenai kepemimpinan wanita, penulis membaginya menjadi tiga poin; makna *al-rijâl*, makna *al-qawwâm* dan makna *fadl*.

²³⁹ Yusuf Qardawi, *Hady al-Islam Fatawi Mu’asirah* diterjemahkan oleh As’ad Yasin dengan judul *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2 Cet. II, Jakarta: PT Gema Insani Press, 1996, hal. 37.

a. Makna *al-Rijâl*

Muhammad Abduh termasuk *mufassir* yang tidak setuju akan kemutlakan laki-laki sebagai pemimpin dalam rumah tangga. Kata *al-rijâl* yang biasa diterjemahkan laki-laki dalam bahasa Indonesia sebetulnya tidak menunjuk laki-laki dari sisi biologisnya. Namun penggunaan kata ini digunakan untuk menunjuk laki-laki dari segi tugas sosialnya. Kata ini memaknai laki-laki sebagai kemampuan melaksanakan tanggungjawab secara maksimal dan berkesinambungan. Secara konsisten, al-Quran menggunakan kata ini dalam menjelaskan hubungannya dengan tanggungjawab sosial yang ditanggungnya.

Dalam kesempatan lain, kata *al-rijâl* digunakan untuk menunjuk pada seseorang dengan keahlian di bidang tertentu. Sebagai contoh dalam kajian ilmu hadits, pengertian *rijâlul hadits* tidak selalu menunjuk kepada laki-laki. Melainkan menunjuk kepada seseorang yang menguasai disiplin ilmu tertentu, baik laki-laki maupun perempuan. Maka 'Aisyah isteri Nabi termasuk salah seorang diantara *rijâlul hadits* walaupun perempuan.²⁴⁰

Kelebihan seorang laki-laki yang merupakan anugerah dari Allah terdapat dalam dua hal; *fitri* dan *kasbi*. *Fitri* merupakan kelebihan dari sisi penciptaan yang bersifat *given*. Sedangkan *kasbi* merupakan kelebihan yang diperoleh seperti kemampuan memberi mahar dan memberi nafkah. Menurut Muhammad Abduh, Secara fitrah, fisik laki-laki lebih kuat, lebih lengkap, lebih sempurna dan lebih indah dibandingkan perempuan. keindahan tersebut menyesuaikan dengan kesempurnaan penciptaan fisiknya. Kesempurnaan fisik laki-laki dapat dilihat dari kumis dan jenggotnya yang menjadi indikasi sempurnanya kekelakian dari sisi penampilan fisik. Maka seorang laki-laki yang tidak memiliki kumis ataupun jenggot dianggap kurang sempurna kejantanannya secara fisik. Tidak heran jika sebagian lelaki rela menggunakan obat untuk dapat menumbuhkan rambut kumis ataupun jenggot dan dibagian yang lainnya. Indikator kekuatan fisik juga dapat dilihat dari kekuatan ingatan, akal, kejelian dan kejernihan dalam meneliti perkara secara mendetail. Maka tidak salah para dokter

²⁴⁰ Nasruddin Umar, *Akhlak Perempuan: Membangun Budaya Ramah Perempuan*, Jakarta: Restu Ilahi, 2006, hal. 198.

mengungkan dalam mottonya, “*Akal yang sehat terdapat dalam raga yang sehat.*”

Selanjutnya, kesempurnaan fisik juga diukur dengan kemampuannya bekerja (*‘amâl kasbiyah*). Laki-laki lebih siap bekerja keras, berinovasi menemukan sesuatu yang baru dan mampu menghadapi setiap permasalahan. Maka hal inilah yang menyebabkan kemampuan menafkahi istri dan menjaga dan memimpin keluarganya dibebankan kepada laki-laki. Karena sebuah kebutuhan bahwa setiap kelompok membutuhkan pemimpin yang dapat menyatukan kemaslahatan untuk semua anggota keluarga.²⁴¹

Namun yang *fadhil* yang dimaksud sebagai syarat bagi kepemimpinan tidak mutlak khusus bagi laki-laki. Karena *fadhil* dari sisi fisik tidak semua laki-laki memiliki fisik lebih kuat daripada laki-laki. Beberapa perempuan justru menunjukkan bahwa fisik mereka lebih kuat dibanding laki-laki. Atau sebuah kondisi misalkan karena sang suami sakit, maka sang istri memiliki fisik yang lebih sehat dan kuat. Begitupun kelebihan laki-laki dari segi *kasbi*, adalah sesuatu yang pada masa modern dapat diraih oleh perempuan. Bahkan tidak sedikit bahwa kondisi keuangan perempuan lebih banyak daripada laki-laki.

Di zaman modern, efek dari kemudahan mengakses Pendidikan dan peluang, maka kesuksesannya tidak lagi diukur dengan jenis kelamin bahwa lelaki lebih memiliki peluang untuk mengungguli dari aspek kasbi. Kelebihan kasbi dapat diraih bagi siapapun yang memaksimalkan potensi dan berani mengambil peluang yang ada dan berusaha dalam mengukir prestasi dalam setiap aktifitasnya. Maka sebuah keniscayaan bahwa kelebihan finansial berihak pada orang-orang yang berprestasi di bidangnya yang terus mengembangkan potensi dan relasinya.

Ditinjau dari ketersediaan peluang kerja, saat ini peluang kerja lebih memihak bagi kaum perempuan. Begitu banyak bagian yang peluang pekerjaan yang memberikan ruang bagi perempuan dalam berkaktifitas. Sedangkan peluang pekerjaan bagi laki-laki sangatlah terbatas. Dan walaupun ada adalah pekerjaan yang mengandalkan kekuatan fisik dengan upah yang rendah.

Ketika meneliti dan membandingkan dari jenis peluang pekerjaan yang tersedia bagi laki-laki dan perempuan maka

²⁴¹ M. Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*, ..., hal. 69.

didapati bahwa pekerjaan yang mengandalkan pada kekuatan fisik yang memerlukan porsi tenaga yang lebih besar, namun upah yang didapatkan lebih sedikit. Berbeda dengan pekerjaan yang menuntut kecerdasan dan ketelitian yang dapat dikerjakan di tempat yang lebih nyaman, mendapatkan upah lebih besar. Penggunaan porsi fisik dalam bekerja merupakan representasi dari kelebihan laki-laki dengan kekuatan fisiknya dan pekerjaan yang menuntut ketelitian merupakan gambaran dari kelebihan perempuan yang dikenal sebagai mahluk yang teliti dan telaten.

Dengan memperhatikan perbandingan dua kondisi di atas, kelebihan fitrah laki-laki dalam bentuk kekuatan fisik tidak dapat dijadikan patokan kemutlakan kepemimpinan bagi laki-laki. Apalagi kelebihan fisik di masa modern tidak menentukan besarnya upah yang didapat yang digunakan untuk menafkahi keluarga. Dalam ungkapan lain, pihak yang memiliki kekuatan ekonomi adalah pihak yang berhak mengambil alih tampuk kepemimpinan terlepas dari perdebatan jenis kelamin. Karena kepemimpinan diberikan kepada pihak yang mampu memberikan nafkah bagi keluarga.

Penjelasan mengenai fadl cukup mereduksi makna kepemimpinan yang semula menjadikah laki-laki, namun di masa modern laki-laki harus menyadari bahwa kepemimpinan merupakan peluang yang dapat diambil dan dimaksimalkan oleh orang-orang yang mau memenuhi syarat pemimpin. Diantara syarat yang dijelaskan di atas dapat disimpulkan dalam beberapa hal:

1. Kekuatan fisik, kekuatan fisik menjadi kelebihan yang semula diberikan kepada laki-laki. Namun abad modern memberikan ruang bagi perempuan untuk mendapatkan kekuatan fisik. Latihan fisik yang berat yang dikenal hanya untuk laki-laki, saat ini pun telah banyak digeluti oleh kaum perempuan. Berapa banyak perempuan yang secara fisik lebih kuat dan mampu melakukan kegiatan-kegiatan yang dahulu dikenal hanya dapat dilakukan oleh laki-laki.
2. Kekuatan finansial, kekuatan finansial menjadi kewajiban laki-laki sebagai pemimpin dalam memberikan nafkah. Namun lagi-lagi masa modern membuka peluang bagi perempuan untuk memiliki kemampuan finansial. Maka kekuatan finansial perempuan dapat mengganggu dan mencederai kewajiban laki-laki sebagai pemberi nafkah. Maksudnya jika kemampuan memberi nafkah ternyata

tidak mampu ditunaikan sebagai syarat menjadi pemimpin, maka posisi kepemimpinan tidak lagi mutlak milik laki-laki. Masa modern membuka peluang bagi laki-laki dan perempuan untuk sama-sama berjuang mendapatkan keamanan finansial.

Namun menurut penulis sangat sedikit laki-laki maupun perempuan yang memiliki kedua potensi diatas. Sebagiannya memiliki keamanan finansial, namun tidak memiliki ketangguhan secara fisik. Hal ini sangat berbahaya karena keamanan bukan hanya soal bagaimana didapatkan, namun bagaimana dapat dijaga dan dipertahankan. Dan kelompok pertama akan menemukan banyak ancaman yang berakhir dengan kehilangan keamanan finansial yang selama ini diperjuangkan. Sebagiannya lagi memiliki kekuatan fisik, namun pada umumnya, seseorang yang berbadan tegap dan bertubuh kuat dihasilkan dari kerja fisik yang berat. Maka kekuatan fisiknya tidak mampu mendatangkan kenyamanan dalam hidup. Kondisi terburuknya adalah mempergunakan kekuata fisik untuk melakukan tindak criminal agar dapat mendapatkan keamanan finansial secara instan. Adapun orang-orang yang mendapatkan keduanya adalah orang-orang yang sadar akan segala potensi yang dimilikinya dan mencoba untuk seimbang dalam mengembangkannya.

Perdebatan mengenai siapa yang berhak menjadi pemimpin menunjukan kesan ingin menguasai. Pihak yang berhak, merasa memiliki kekuasaan dalam menentukan keputusan sesukanya dan memutuskan perkara secara sepihak. Dan pihak yang dipimpin merasa bahwa dirinya akan ditindas ketika tidak menjadi pemimpin. Maka setiap pihak berusaha menjadi pemimpin karena tergiru dengan otoritas dalam menentukan dan ketakuan akan penindasan saat menjadi bawahan.

Kaitannya dalam relasi kepemimpinan, maka sesungguhnya kepemimpinan tidak digunakan dengan tujuan untuk menguasai, namun kesempatan untuk bekerjasama. Maka seorang pemimpin adalah orang yang mampu memahami tugasnya lalu menyusun langkah dan strategi dan mengkomunikasina agar tujuan dan tugasnya menjadi tugas Bersama dan berkolanorasi dalam meraihnya.

Adapun penggalan laki-laki merupakan pemimpin bagi perempuan menunjukan anjuran bagi laki-laki untuk memantaskan dirinya sebagai pemimpin. Bekal kelebihan telah

diberikan oleh Allah berupa kekuatan fisik dan peluang mengembangkan potensi yang diberikan. Kondisi ini tidak boleh melahirkan sifat iri. Iri kenapa tidak perempuan yang ditentukan sebagai pemimpin. Karena pada keduanya telah Allah titipkan kelebihan dan keistimewaan. Penentuan laki-laki sebagai pemimpin menuntut laki-laki untuk siap sebagai pemimpin. Pada saatnya laki-laki tidak memiliki kekuatan untuk memimpin dan menentukan kebijakan maka perempuan diberikan kesempatan untuk menunjukan kelebihannya dalam memimpin. Posisi laki-laki sebagai pemimpin bagi perempuan tidak dapat dimaknai bahwa derajat perempuan berada dibawah laki-laki. Akan tetapi hal itu menunjukkan suatu bentuk kerja sama yang baik.²⁴²

Dalam menafsirkan kata *al-rijâl* Muhammad ‘Abduh lebih rasional. Bahwa *al-rijâl* tidak hanya bermakna laki-laki. Namun ukuran *al-rijâl* ada pada unsur *fadl* yang mampu dihadirkan. Penafsiran ini sangat relevan dimasa sekarang, dimana perempuan lebih banyak yang mampu melahirkan *fadl* secara *kasbi*. Dimana lapangan pekerjaan lebih terbuka untuk kaum perempuan dibanding kaum laki-laki. Dalam tingkat rajin dan malas dalam bekerja, kaum perempuan lebih Tangguh dan berjuang dibanding laki-laki.

Secara rasional Muhammad ‘Abduh menyadari kenyataan pada masanya, dan memilih untuk melahirkan penafsiran yang menjawab tantangan zaman namun tidak keluar dari cakupan kaidah Bahasa. Secara prestasi, jelas penafsiran Muhammad ‘Abduh lebih layak dipilih dan diaplikasikan karena sesuai dengan fakta pada masanya.

b. Makna *al-Qawwâm*

Makna kepemimpinan yang dipahami oleh Muhammad ‘Abduh ketika menafsirkan surah al-nisa ayat 34 adalah kewajiban menjaga, melindungi, menguasai dan mencukupi kebutuhan perempuan. kewajiban pemimpin dalam melaksanakan tugas-tugas ini memberikan konsekuensi dalam pembagian harta warisan. pembagian harta warisan bagi laki-laki lebih banyak daripada perempuan karena laki-laki dibebani untuk melaksanakan tugas sebagai pemimpin termasuk bertanggungjawab menafkahi dengan mencukupi kebutuhan keluarganya yang tentunya memerlukan kekuatan keuangan.

²⁴² Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 184.

Kekuatan fisik yang dibekal kepada laki-laki menjadikannya sebagai pihak yang bertanggungjawab akan nafkah keluarga.

Perbedaan hukum yang dibebankan kepada laki-laki dan perempuan dikarenakan Allah memberikan bekal dan potensi yang juga berbeda. Laki-laki diberikan kelebihan oleh Allah dalam dua hal, kelebihan secara fitrah dan kesiapan dan kelebihan yang bersifat kasbi yaitu memberi mahar dan nafkah. Secara fitrahnya laki-laki dibekali fisik yang kuat sebagai bekal dalam menjalankan tugas-tugas sebagai pemimpin. Kesiapan ini sifatnya diberi langsung oleh Allah tanpa dicari. Artinya setiap laki-laki harus menyadari memiliki potensi dasar untuk menjaga, melindungi, menguasai dan memenuhi kebutuhan. Tugas-tugas tersebut membutuhkan kekuatan fisik. Dan laki-laki secara fitrahnya sudah siap dengan modal tersebut. Berdasarkan kesiapan modal inilah kewajiban memimpin dibebankan kepada laki-laki.

Kesiapan memimpin bagi seorang laki-laki dibuktikan pertama kali dengan memberikan mahar saat melakukan akad pernikahan. Kemampuan tersebut menjadi tolak ukur akan kemampuan laki-laki dalam memberikan nafkah sepanjang pernikahan. Jadi kelayakan dan kesiapan seorang laki-laki sebagai pemimpin sudah dimulai saat ia memberikan mahar kepada seorang wanita yang menjadi istrinya. Maka pernikahan bukan ibadah tanpa persiapan dan kesiapan. Ketika menikah tanpa mempertimbangkan faktor kesiapan secara fisik dan mental maka pernikahan hanya akan mendatangkan masalah di kemudian hari. Ketika seorang laki-laki menikahi seorang wanita, ia telah menyatakan siap dengan tugas sebagai pemimpin yang diembannya dengan sederet tugas yang harus ditunaikan. Kesiapan inilah yang menjadikannya sebagai pemimpin dalam keluarga.

Abduh mengartikan kata *al-qawwâmah* sebagai *al-riâsah* yang berarti kepemimpinan. Kepemimpinan yang dimaksud bukanlah kepemimpinan yang bersifat mengekang dan memaksa, namun pihak yang dipimpin tetap dalam melakukan apapun berdasarkan keinginannya selama berada dalam koridor aturan dan arahan pemimpinnya. Pemimpin hanya memberikan arahan dan mengontrol dalam melaksanakan arahan. Dalam bahasa lain, istri tetap bisa berekspresi selama yang dilakukan tidak keluar dari arahan suaminya. Hal tersebut dapat

diistilahkan dengan kebebasan yang terbatas.²⁴³ Kepatuhan terhadap pemimpin menjadi wajib bagi seorang istri. Dalam islam ada beberapa ketentuan yang merupakan bentuk dari kepatuhan yang mana istri tidak diberi pilihan kecuali menaatinya. Diantaranya kewajiban istri untuk menjaga rumah, tidak meninggalkan rumah, meski untuk mengunjungi keluarga dekatnya kecuali atas izin suaminya. Dalam point-point ini istri tidak memiliki ruang untuk bersuara kecuali menaatinya.²⁴⁴

Dua kelebihan di atas menjadikan kepemimpinan mutlak bagi laki-laki. Konsep kemutlakan ini menurut ulama klasik tidak hanya berlaku dalam ruang domestik atau keluarga, melainkan berlaku juga untuk ranah publik atau sosial. Artinya para perempuan tidak diberikan kesempatan menjadi pemimpin di setiap keadaan.

Abdullah menekankan pentingnya seorang pemimpin dalam sebuah kelompok, termasuk dalam keluarga. Seorang pemimpin hadir dengan tujuan dapat mengatur pembagian kerja diantara setiap anggota. Inilah yang dimaksud dalam surah *al-Baqarah* ayat 228 yang menyatakan bahwa para suami memounyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. Kelebihan tingkatan yang dimaksud adalah *al-qiyadah*. Yang berarti menuntut dan memimpin. Keika seorang istri dibebankan satu beban, maka suami dibebankan banyak beban. Tingkatan yang dimaksud adalah tingkatan beban yang menuntut suami untuk menyelesaikannya yang menjadibagian dari tugas suami. Dalam menyelesaikan pastinya melibatkan arahan dan perintah. Inilah yang dimaksud *al qiyadah*. Kepemimpinan yang hadir sebagai konsekuensi dari beban yang lebih banyak dari perempuan.

Semua permasalahan yang ada dibebankan kepada laki-laki sebagai pemimpin untuk menyelesaikannya. karena laki-laki dipandang kuat dan mampu dalam menyelesaikan dan memiliki pandangan jauh ke depan dalam mewujudkan kemaslahatan dengan dukungan kekuatan fisik dan finansial. Atas dasar kelebihan inilah laki-laki dituntut untuk melindungi dan memberikan nafah, sedangkan wanita dituntut untuk

²⁴³ M. Rasyid Ridâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*,..., hal. 68.

²⁴⁴ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*,..., hal. 183.

menaati perintah sang suami dalam hal-hal yang *ma'rūf*.²⁴⁵

Kepemimpinan yang ideal adalah kepemimpinan yang bernuansa fungsional bukan struktural. Maka sebagai laki-laki harus memiliki kemampuan dalam menjalankan beberapa fungsi guna melahirkan kebahagiaan bagi keluarganya. Pada saat suami tidak mampu melaksanakan tugas sebagai seorang pemimpin maka hak sebagai seorang pemimpin hilang.

Hal ini sesuai dengan realitas dan obsesi al-Qur'an tentang pola hubungan gender antara laki-laki dan perempuan dalam ruang lingkup keluarga, yaitu hubungan interdependensi dan komplementer. Hal ini dapat tercipta jika berkolaborasi dengan memaksimalkan masing-masing peran. Maka *mawaddah wa rahmah* sebagaimana disebutkan dalam surah al-Rûm ayat 21 dapat terwujud.²⁴⁶

Dari pemaparan mengenai penafsiran Muhammad Abduh tentang kepemimpinan, sepertinya Abduh enggan terlalu jauh besebrangan dengan penafiran ulama klasik. Baik Abduh maupun ulama klasik sama-sama memutlakan kepemimpinan laki-laki berdasarkan kelebihan fisik. Maka kelebihan fisik laki-laki menjadi sebab utama atas kemutlakan tersebut.

Pemikiran Muhammad Abduh dipandang menjadi solusi untuk permasalahan yang terjadi dimasa sekarang bahkan yang akan datang. Sebuah permasalahan yang berkenaan dengan keadaan perempuan yang sudah berbeda dengan keadaan perempuan di masa ulama klasik. Perempuan yang hidup di masa modern memiliki kemandirian dan tingkat pendidikan yang lebih tinggi sehingga hal ini melahirkan situasi dan kondisi yang berbeda.

Pandangan Muhammad Abduh diikuti oleh muridnya Muhammad Rasyîd Ridhâ. Rasyîd Ridhâ memasukan peristiwa akad nikah menjadi bagian dari pembahasan kepemimpinan. Karena pernikahan merupakan institusi kecil dari sebuah masyarakat. Laki-laki sebagai pemimpin dalam keluarga dapat dilihat dari otoritas dalam menentukan keberlangsungan pernikahan yang berada di tangan laki-laki. Saat pernikahan, proses *ijâb qabûl* dilakukan antara ayah perempuan dan laki-laki menjadikan perempuan berubah status menjadi istri yang sah. Begitupun satu kata yang diucapkan oleh seorang suami

²⁴⁵ M. Rasyîd Ridhâ, *Tafsir al-Qur'an al-Hakîm*,..., hal. 70.

²⁴⁶ Nasruddin Umar, *Ahlak Perempuan Membangun Budaya Ramah Perempuan*, hal. 219.

untuk mengakhiri hubungan pernikahan menjadikan berakhirnya ikatan pernikahan tersebut.²⁴⁷ Menelaah otoritas yang dipegang oleh seorang ayah yang menikahkan dan seorang suami yang menceraikan menghasilkan sebuah kesimpulan bahwa sesungguhnya agama melegitimasi sebuah akah di pundak laki-laki. Agama menginginkan laki-laki menjadi pemimpin atas perempuan dengan bekal potensi yang sudah diberikan.

Sekilas penafsiran yang disampaikan masih terkesan bias gender, di satu sisi kepemimpinan terbuka bagi siapapun ditinjau dari syarat memimpin yang harus dipenuhi (*kasbi*), namun disisi *fitri* agama dalam ajarannya melegitimasi kemutlakan kepemimpinan atas laki-laki. Namun Analisa kebahasaan yang ditonjolkan cukup membawa paradigma baru dalam memaksimalkan peran pemimpin dalam kehidupan, termasuk dalam keluarga. Kajian bahasa dalam menelaah ayat-ayat gender dapat meminimalisir pemahaman bias gender yang melekat pada ayat ini.²⁴⁸

Sebetulnya secara mendasar, penafsiran Abduh sejalan dengan penafsiran para ulama klasik. Namun Abduh menambah keterangan bahwa bentuk kepemimpinan yang dapat melahirkan kemaslahatan adalah kepemimpinan yang berlandaskan pada demokrasi dan kesetaraan. Demokrasi yang dimaksud adalah bahwa pihak yang dipimpin tetap memiliki hak dalam menyuarakan dan menyampaikan pendapatnya. Tugas pemimpin adalah mengakomodir dan mengarahkan agar sikap dan perilaku bawahannya sesuai dengan tujuan utama sebuah kelompok. Sedangkan kesetaraan adalah kepemimpinan yang terhindar dari sikap otoriter, kesewenang-wenangan, tidak menerima masukan sehingga menjurus pada upaya pemaksaan dan penganiyaan ketika terjadi penolakan. Pemimpin dan yang dipimpin memiliki kesetaraan dan sama-sama memiliki peran yang sangat penting. Tidak ada sikap superior dan inferior dalam sebuah institusi. Semua unsur memiliki peran yang sangat penting, sehingga apapun yang menjadi tujuan Bersama dapat diperjuangkan Bersama tanpa adanya paksaan.²⁴⁹

²⁴⁷ Muhammad Rasyîd Ridha, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*, Jilid IV, ..., hal. 70.

²⁴⁸ Hamka Hasan, *Tafsir Jender Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir*, ..., hal. 222-223.

²⁴⁹ Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir dalam Wanita dan Keluarga: Citra Sebuah Peradaban," dalam *Jurnal Al-Insan*, No. 3 Vol. 2 Tahun 2006,

Dalam memaknai kata *al-qawwâm*, Muhammad ‘Abduh mencoba untuk keluar dari penafsiran pada umumnya. Kendati ada kesamaan pada makna dasar, namun secara aplikatif ‘Abduh menambahkan bahwa yang dimaksud kepemimpinannya adalah kepemimpinan yang demokratis dan setara. Tugas suami adalah mengarahkan, melindungi dan mengayomi. Ungkapan ini jelas lebih mendasarkan ketenangan bagi kaum perempuan. Karena menepis kesimpulan bahwa laki-laki adalah lebih baik daripada perempuan. Perempuan harus taat pada hal apapun kepada suaminya.

Selanjutnya boleh dibandingkan dengan penjelasan makna yang terdapat dalam tafsir Ibn Katsir bahwa lelaki itu adalah pengurus wanita, yakni pemimpinnya, kepalanya, yang menguasai, dan yang mendidiknya jika menyimpang. Ali ibnu Abu Talhah meriwayatkan dari Ibnu Abbas sehubungan dengan firman-Nya:

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita. (al-Nisa/4:34)

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa laki-laki menjadi kepala atas perempuan. seorang istri diwajibkan taat pada suami pada hal-hal yang digariskan ketaatannya oleh agama. Berbuat baik kepada suami diwujudkan dengan berbuat baik kepada keluarga suami dan menjaga harta suami. Hal senada pula disampaikan oleh Muqatil, As-Saddi, dan Ad-Dahhak. Al-Hasan Al-Bashri meriwayatkan bahwa ada seorang istri yang datang kepada Rasulullah mengadukan perbuatan suaminya yang telah melakukan kekerasan dengan menampar istrinya. Maka Rasulullah Saw. bersabda, "*Balashlah!*" Maka Allah Swt. menurunkan firman-Nya surah al-Nisa ayat 34, akhirnya sang istri kembali kepada suaminya tanpa ada *qishash*.

Dalam *Tafsîr Ibn Katsîr* tampak jelas bahwa adanya superioritas laki-laki atas perempuan. Dan riwayat yang ada menunjukkan realitas di masyarakat akan adanya kekerasan pada perempuan saat laki-laki salah memaknai ayat ini. Laki-laki memiliki peluang lebih untuk menuntut dan perempuan diharapkan bersabar ketika terdzolimi. Kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga bukanlah bersifat struktural namun bersifat fungsional. Penjelasan ini memberikan kesamaan antara suami dan istri dalam melakukan kewajibannya. Tidak ada satu yang merasa lebih dibanding yang lainnya.

Dengan memperhatikan kondisi sosial yang tidak ramah terhadap perempuan, maka berdasarkan rasionya, Muhammad ‘Abduh memilih untuk menjelaskan dengan pemilihan diksi dan penjelasan yang menenangkan bagi kaum perempuan. Sekaligus menepis anggapan yang selama ini ada bahwa laki-laki lebih tinggi kedudukannya dibanding perempuan. Menurut teori kebutuhan prestasi, Muhammad ‘Abduh ingin al-Quran menjadi sebuah pedoman, kebutuhan dan menjadi panduan kehidupan. Maka kebutuhan itu diwujudkan oleh ‘Abduh melalui penafsirannya. Hal ini pun menjadikan *Tafsîr Al-Manâr* memiliki prestasi, dalam arti memiliki keunggulan untuk dibaca dan dipraktikkan, menjadi lebih unggul untuk dibaca karena penjelasan relevan pada masanya.

c. Makna *fadhîl*

Adapun mengenai frase “*bimâ faddalallâhu ba’dhum ‘alâ ba’din*” yang dipahami bahwa Allah melebihkan mereka (laki-laki) atas perempuan. menelaah penggalan ini tidak ditemukan legitimasi kelebihan laki-laki atas perempuan. Allah melebihkan sebagian kalian atas sebagian lainnya. Menyoroti kata “sebagian” dalam penggalan ini melahirkan dua pemahaman. *Pertama*, ketika sebagian pertama ditafsirkan sebagai kaum laki-laki-laki dan sebagian kedua ditafsirkan sebagai kaum perempuan maka pemahaman yang muncul adalah Allah memberikan kelebihan kepada kaum laki-laki dan kelebihan tersebut tidak diberikan kepada kaum perempuan. *kedua*, kata sebagian, baik yang pertama maupun yang kedua sama berlaku untuk laki-laki dan perempuan. Maka pemahaman yang muncul adalah Allah melebihkan kepada sebagian laki-laki atas laki-laki yang lainnya, dan Allah memberikan kelebihan kepada sebagian perempuan atas perempuan lainnya. Ada sekelompok laki-laki dan sekelompok perempuan yang Allah memberikan kepada mereka daripada yang lainnya. Maka maknanya tidak ada kelebihan laki-laki atas perempuan ataupun sebaliknya, karena kelebihan tersebut diberikan kepada sesamanya.

Seandainya kelebihan tersebut mutlak Allah berikan kepada laki-laki atas perempuan, maka penggalan teks ayatnya berbunyi *bimâ faddalahum alaihinna* atau *bitafdilihim ‘alahinna*. Sebuah diksi yang tegas menunjuk kelebihan laki-laki atas perempuan, tetapi ayat tersebut menggunakan *bimâ faddalallâhu ba’dhum ‘alâ ba’din* (oleh karena Allah telah memberikan kelebihan diantara mereka diatas sebagian yang lain). Hal ini menunjukkan bahwa tidak selamanya dan tidak

mutlak laki-laki memiliki kelebihan atas perempuan.²⁵⁰

Muhammad abduh menghadirkan sebuah analogi dalam menjelaskan relasi gender dalam ruang lingkup keluarga ataupun public. Kedudukan laki-laki atas perempuan seperti organ tubuh. Dimana suami sebagai kepala dan istri sebagai badannya.²⁵¹ Masing-masing organ sangat berharga dan tidak ada keistimewaan satu organ atas lainnya apalagi deskriminasi sesame organ. Masing-masing organ mengakui keistimewaan organ lainnya dan saling menjaga satu dengan lainnya demi kemaslahatan. Keistimewaan masing-masing diberikan bukan untuk merusak satu dengan lainnya, namun sebaliknya tubuh yang baik dan sehat adalah tubuh yang setiap organnya mampu menjalankan fungsinya masing-masing sesuai fitrahnya.²⁵²

Ketika satu organ tidak berfungsi dengan baik, maka semua organ merasakan dampaknya. Suami dan istri bagaikan organ yang saling bekerjasama dalam menghadirkan kemaslahatan. Keduanya memiliki peran yang sangat penting dan tidak ada keistimewaan dengan beragamnya peran. Istimewa adalah satu pihak yang memiliki kelebihan dari yang lainnya dalam satu fungsi dan peran yang sama. Adapun peran suami dan istri keduanya memiliki peran yangn berbeda. Menjada dan menghormati peran masing-masing sebetulnya menjaga kestabilan kemaslahatan suami, begitupun sebaliknya. Namun ketika suami memandang rendah peran istri sesungguhnya sedang menyiapkan sebuah dampak yang pada akhirnya dampak itu sebetulnya dikhususkan untuk dirinya sendiri.

Abduh membagi membagi wanita menjadi dua maca; wanita yang taat dan wanita yang tidak taat (ditakutkan *nusyūznya*).²⁵³ Keduanya mendapat perlakuan yangn berbeda. Jika wanita yang taat yang dalam al-Quran diungkapkan dengan *al-qânitât* dalam surah al-nisa ayat 34, maka wanita yang taat tidakperlu dinasehati. Karena ketaatannya kepada Allah lebih ia perhatikan sehingga tidak mungkin mencoba untuk melakukan *nusyūz*. Kalau dinasehati saja tidak boleh apalagi dipisahkan dari tempat tidur atau dipukul.²⁵⁴

²⁵⁰ Nasruddin Umar, *Akhlak Perempuan: Membangun Budaya Ramah perempuan*, hal. 201.

²⁵¹ Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan*, ..., hal. 184.

²⁵² M. Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, ..., hal. 69.

²⁵³ M. Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, ..., hal. 70.

²⁵⁴ Muhammad Imarah, *Ḥaqâiq wa Syubhât Ḥaula Makânah al-Mar'ah fi al-Islâm*,

Sedangkan terhadap istri yang dikhawatirkan berbuat *nusyūz*, maka suami boleh mengambil tindakan sesuai dengan arahan dari surah al-nisa ayat 34, dari mulai menasehatinya, memisahkannya dari tempat tidur bahkan memberikan efek jera sebagai langkah selanjutnya.

Hikmah dibalik penggalan *bimā faddalallāhu ba'dhum 'alā ba'din* dapat dijelaskan dengan firman Allah dalam surah al-nisa ayat 32 yang berbunyi, “*dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain*”. Hal tersebut berarti laki-laki berasar dari perempuan begitupun sebaliknya. Kedudukan laki-laki dan perempuan setara yang diibaratkan seperti organ tubuh manusia. Masing-masing memiliki peran yang sangat penting, dan tidak pernah ada iri diantara satu organ dengan yang lainnya. Keseimbangan setiap organ menjadi indikasi tubuh yang sehat. Frase dalam ayat tersebut menggunakan kata ganti yang mengakomodir laki-laki dan perempuan. maka kelebihan suami dan istri adalah kelebihan yang saling membutuhkan satu dengan yang lainnya. Maka menjaga keseimbangan dalam melaksanakan peran dalam ruang lingkup keluargapun menjadi indikasi keluarga yang harmonis.²⁵⁵

Pada penafsirannya, Muhammad ‘Abduh meletakkan suami istri pada level yang sama. Dalam arti sama-sama memiliki hak dan kewajiban. Analogi yang dihadirkan seperti organ sangatlah tepat, karena akan menghadirkan suasana saling menjaga dan memelihara. Dan akan merasakan sakit jika satu diantaranya mengalami sakit. Analogi ini juga menepis superioritas laki-laki atas perempuan. Kehebatan laki-laki ternyata karena ditopang oleh kelembutan seorang wanita.

Kehadiran analogi tentunya lahir dari kekuatan rasio Muhammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridhâ dalam menjelaskan makna ayat. Analogi mampu menjadikan sebuah pesan mampu dipahami secara jelas dan masuk akal. Penjelasan inipun menjadikan *Tafsîr Al-Manâr* lebih relevan untuk diaplikasikan karena dianggap sesuai dengan zamannya. Penggunaan analogi sangat tepat dimana zaman sekarang, ukuran kebenaran adalah sesuatu yang sesuai dengan logika. Ini merupakan efek dari kemajuan teknologi, dimana orang kurang percaya untuk meyakini sesuatu yang tak tampak, namun akan percaya pada

cet. 1, Kairo: Dārussalam, 2010, hal. 39.

²⁵⁵ M. Rasyîd Rida, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, ..., hal. 68.

apa yang Nampak dan sesuai logikanya.

Tidak ada yang salah dalam penafsiran Ibn Katsîr mengenai Q.S. al-Nisa/4:34. Karena kondisi sosial pada saat penafsiran tersebut lahir menjadi pengetahuan Ibn Katsir dalam menafsirkan. Pengetahuan yang terbatas mengenai masa dimana Muhammad Abduh hidup, yaitu beberapa generasi setelahnya menjadikan penafsiran Ibn Katsir belum menjangkau ketepatan sang *mufassir* menjadikan penafsirannya terbatas.

B. Poligami

1. Sejarah Poligami

Anggapan yang beredar bahwa islam adalah agama yang melahirkan adanya praktek poligami. Sebelum islam datang belum dikenal istilah poligami. Juteru kedatangan islam yang membawa ajaran yang diasumsikan merugikan bagi kaum perempuan. Dalam catatan sejarah, istilah poligami mungkin belum dikenal, namun secara praktek sudah dilakukan oleh bangsa-bangsa sebelum kehadiran islam. Istilah poligami muncul bagi pernikahan yang dilakukan secara legal dengan memperhatikan berbagai syarat dan ketentuan. Musda Mulia mengutip pernyataan Mahmud Syaltut menolak secara tegas bahwa poligami bukan bagian dari ajaran islam. Tidak hanya itu, beliau juga menolak bahwa poligami ditetapkan oleh Syariah.²⁵⁶

Praktek poligami telah ada sebelum islam datang, bahkan sudah dikenal dan dilakukan oleh bangsa-bangsa di zaman purba. Beberapa bangsa besar melakukan poligami dengan jumlah istri yang tidak terbatas hingga mencaia 130 wanita bagi seorang suami. Diantara bangsa -bangsa itu adalah bangsa Yunani, Cina Babilonia, Assyria, dan Mesir. Pada masa dinasti Cina, seseorang dilarang untuk memiliki istri lebih dari satu, namun diizinkan untuk memiliki selir dengan jumlah yang tidak terbatas. Ketika sang suami terbukti memiliki istri lebih dari satu, maka dia ditetapkan telah melakukan kejahatan dan harus dihukum. Hukuman yang ditetapkan tidak hanya bagi sang suami, namun juga bagi istri baru dan semua orang yang terlibat dalam pernikahan tersebut.²⁵⁷ Ibrani, Arab Jahiliyyah, dan Sicilia juga tercatat dalam sejarah termasuk bangsa yang mempraktekan poligami.

²⁵⁶ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat poligami*, Jakarta: PT. Gramedia, 2004, hal. 44.

²⁵⁷ Shalah Abdul Qadir Al-Bakri, *Al-Quran dan Pembinaan Insan*, diterjemahkan oleh Abu Laila dan Muhammad Tohir, ..., hal. 388.

Ketiga bangsa di atas merupakan bangsa *salafi*. Yaitu bangsa yang menjadi nenek moyang mayoritas bangsa-bangsa di pelosok negeri. Diantaranya bangsa Rusia, Lithuania, Estonia, polonia, Cekoslovia, serta Yugoslavia.²⁵⁸ Praktek poligami pun telah dikenal dan dipraktikkan oleh orang-orang yang beragama hindu, bangsa, Israel, Persia, Arab, Romawi, Babilonia, Tunisia.²⁵⁹ Sistem ini juga berlaku pada bangsa Jerman dan Saxon yang merupakan nenek moyang penduduk Negara Jerman, Austria, Swiss, Belgia, Belanda, Denmark, swedia, Norwegia, dan Inggris.²⁶⁰

Menurut Hassan Hathout, Yahudi dan Kristen yang merupakan agama samawi yang tidak melarang poligami. Bahkan agama Yahudi memperbolehkan praktek poligami tanpa batasan. Nabi-nabi yang tercatat dalam *Taurat* semuanya melakukan poligami. Ajaran-ajaran yang terkandung dalam agama samawi yang mengatur tentang pernikahan, justru memberikan kesempatan yang luas untuk melakukan poligami. Mayoritas para nabi memiliki istri banyak, diantaranya nabi Sulairnan, Daud, dan Ibrahim. Bahkan Nabi Sulaiman memiliki 700 istri yang merdeka dan 300 istri dari kalangan budak.²⁶¹

Dalam kitab injil, kitab bagi agama Kristen, poligami merupakan hal yang diperbolehkan. Dalam perjanjian lama, pernikahan poligami boleh dilakukan dalam situasi apapun dan dalam jumlah yang tidak terbatas. Demikian juga dalam perjanjian baru, tidak ditemukan satu keterangan pun yang melarang praktek poligami. Rig Veda memberikan keterangan bahwa seorang Raja dan masyarakatnya diperbolehkan memiliki istri hingga empat orang. Dalam tradisi Jepang, seorang suami dilarang memiliki istri lebih dari satu, namun diperbolehkan memiliki beberapa selir. Hal serupa pun berlaku di dalam budaya Afrika.

Dalam ajaran agama yang menjadi kepercayaan orang-orang Athena dan Yunani, seorang laki-laki dilarang untuk melakukan poligami. Ketika seorang suami melakukan pernikahan yang kedua, maka pernikahannya dianggap sah, namun pernikahan tersebut dianggap menceraikan istri yang pertama. Maka dikalangan bangsa Romawi dikenal prinsip kebebasan bercerai.

²⁵⁸ Sayyid Sâbiq, *Fiqh Sunnah*, diterjemahkan oleh Abu Mulia dan Abu Syaqqina, Jakarta: Republika Penerbit, 2017, hal.376.

²⁵⁹ Labib Mz. *Rahasia Poligami Rasulullah*, Gresik: Bintang Pelajar, 1986, hal. 26.

²⁶⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, diterjemahkan oleh Abu Mulia dan Abu Syaqqina, ..., hal. 376.

²⁶¹ Rodli Makmun, *et.all.*, *Poligami dalam Tafsir Muhammad Syahrur*, Ponorogo: STAIN Ponorogo press, 2009, hal. 31.

Peraturan poligami pun ditemukan ketika Hamurabi menjadi maharaja ke-VI Babilonia (1728-1686SM). Saat itu undang-undang pernikahan menetapkan bahwa seorang suami boleh melakukan poligami dengan beberapa syarat. Diantaranya, istri pertama menderita sakit yang tidak kunjung sembuh. Istri pertama diberi kebebasan untuk memilih antara bersedia dimadu atau memilih untuk bercerai. Undang-undang saat itu memberikan toleransi untuk melakukan poligami bagi rakyatnya dalam beberapa keadaan, diantaranya ketika istri diketahui menderita penyakit yang tak kunjung sembuh, tidak dapat melahirkan, dan ketika istri memiliki kesibukan diluar rumah sehingga sering meninggalkan rumah hingga akhirnya pekerjaan rumah tangganya tidak terurus.²⁶²

Sebelum kehadiran islam, hak mutlak dalam melakukan pernikahan poligami pun ditemukan di masa Arab Jahiliyyah. Seorang suami bebas berpoligami dengan perempuan tanpa batasan jumlah. Maka dapat dijumpai seorang suami yang memiliki istri dari mulai sepuluh perempuan hingga ratusan. Poligami berlaku dengan sangat bebasnya tanpa ada syarat dan ikatan apapun. Bahkan poligami tidak mensyaratkan kemampuan ekonomi, artinya suami yang memiliki kemampuan secara materi ataupun yang miskin tetap dapat melakukan poligami dengan jumlah yang tanpa batas.

Kondisi tersebut memberikan kesimpulan bahwa pada masa tersebut perempuan tidak memiliki hak dalam pernikahan dengan perlakuan tidak adil yang diterimanya. Pernikahan hanya dijadikan sebagai permainan, karena tidak adanya tujuan dalam proses pernikahan yang tertuang dalam undang-undang atau aturan yang mengatur pernikahan saat itu. Seorang perempuan hanya dapat pasrah dan menerima setiap pilihan laki-laki. Pernikahan saat itu hanya memberikan keuntungan bagi kaum laki-laki. Kondisi ini memberikan peluang bagi islam dalam mengenalkan dan menerapkan hukum pernikahan yang dapat memperbaiki keadaan masyarakat dan memberikan hak perempuan dalam pernikahannya.

Pihak yang tidak suka dengan islam kerap melontarkan pernyataan bahwa pernikahan poligami Nabi Muhammad didasari hanya untuk memenuhi hasrat seksualnya. Namun fakta sejarah menuliskan bahwa nabi Muhammad menikah dengan Khadijah pada usia 25 tahun sedangkan usia Khadijah saat itu 40 tahun. Ketika memperhatikan perbedaan usia antara keduanya, pernikahan Nabi Muhammad bukan merupakan pernikahan yang berorientasi pada hasrat seksual. Prasangka yang paling layak muncul adalah Nabi

²⁶² Rodli Makmun, *et. all.*, *Poligami Dalam Tafsir Muhammad Syahrur, ...*, hal. 32.

menikahi Khadijah karena mengincar kekayaan yang dimilikinya. Dan yang lebih menguatkan lagi adalah pernikahannya dengan Khadijah adalah pernikahan monogami. Andai orientasi seksual yang menjadi tujuan, sejak awal pernikahan Nabi memilih istri yang seumuran dan segera menikahi wanita lain sebagaimana yang berlaku di kalangan bangsa arab pada umumnya saat itu.

Selama 25 tahun Nabi Muhammad menikah dengan Khadijah dan berlangsung dengan penuh kebahagiaan. Dua tahun setelah meninggalnya Khadijah baru Nabi Muhammad menikah lagi dengan Saudah binti Zam'ah. Saudah binti Zam'ah merupakan wanita pertama yang dinikahi oleh Nabi setelah meninggalnya Khadijah. Dan saat itu Saudah sudah memasuki usia lanjut. Jikalau orientasi pernikahan Nabi adalah seksual, maka pernikahan kedua akan memilih perempuan dengan usia yang lebih muda dan menawan. Tuduhan tersebut terbantahkan dengan pernikahan kedua Nabi dengan Saudah binti Zam'ah. Dua tahun setelahnya Nabi menikah dengan Aisyah binti Abu Bakar, dan inilah awal kehidupan poligami Nabi. Saat itu Nabi usianya 54 tahun. Lagi-lagi kenyataan ini menjadi bantahan, karena pernikahan poligami Nabi berlangsung di usia yang biasanya pada usia tersebut kemampuan seksual laki-laki mulai menurun.²⁶³

Fakta yang menarik selanjutnya, Nabi berturut-turut menikahi perempuan yang sebagian besar adalah janda yang kurang menarik dari sisi kecantikan dan kekayaan. Nabi menikahi Hafsa binti Umar ibn Khattâb, kemudian Ummu Salamah, Ummu Habibah, Zainab binti Jahsyi, Zainab binti Khuzaimah, Juwairiyah binti Harits, Shafiyah binti Huyay, Rayhanah binti Zaid, dan yang terakhir Maimunah binti Harits.²⁶⁴

Aisyah merupakan satu-satunya istri Nabi yang dinikahi ketika perawan dan muda. Dalam pernikahannya, Nabi berpoligami dengan Sembilan istri. Hukum ini hanya berlaku khusus bagi Nabi Muhammad dan tidak berlaku bagi umatnya. Umatnya hanya diperbolehkan poligami dengan empat istri saja.

Dari beberapa uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa secara historis poligami telah ada sejak pra islam bahkan jauh sebelum itu, yaitu kalangan masyarakat kuno. Sejak adanya praktek poligami, pernikahan ini tidak memihak kepada perempuan. Bahkan cenderung mengabaikan hak-hak perempuan. Lalu islam datang dengan

²⁶³ Musdah Mulia, *Pandangan Islam tentang Poligami*, Jakarta: The Asia Fondation, 1999, hal. 21.

²⁶⁴ S. Ali Yasir, *Dibalik Poligami Rasulullah Saw.*, Surabaya: Bina Ilmu, 1982 H., hal.16.

mengatur keberlangsungan poligami agar terciptanya tujuan pernikahan yang tidak hanya berorientasi pada pemenuhan hasrat seksual, namun melahirkan kebahagiaan bagi suami ataupun istri

2. Pandangan Ulama tentang Poligami

a. Ulama yang Pro Poligami

1) Muhammad Ali Al-Shabûniy

Menurut Ali Al-Shabûniy, poligami hukumnya boleh. Mayoritas para ulama berpendapat bahwa kata (فَانِكْحُوا) merupakan keterangan akan kebolehan poligami. Makna kebolehan dengan diksi yang sama ditemukan dalam surah al-a'raf ayat 31 (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا) yang artinya “makan serta minumlah”. Diksi lain juga terdapat dalam surah Thaha ayat 81 كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ yang artinya “Makanlah sebagian yang baik-baik dari rezeki yang telah Kami anugerahkan kepadamu”²⁶⁵ Menurutny, Allah tidak mempersempit poligami.²⁶⁶

Ali Al-Shabûniy menjelaskan permasalahan yang muncul ketika terjadi ketidakseimbangan jumlah antara laki-laki dan perempuan. Beliau mengutip penjelasan Sayyid Quthb tentang dampak yang terjadi dari ketidakseimbangan jumlah demografi kependudukan dari sisi peluang pernikahan. *Pertama*, seorang laki-laki yang hanya menikah dengan seorang perempuan, lalu dua orang perempuan lainnya menjalani kehidupannya tanpa merasakan pernikahan dengan seorang laki-laki dan hangatnya kehidupan rumahtangga. *Kedua*, seorang laki-laki yang menikah dengan seorang perempuan, lalu dia menjalin hubungan gelap dengan perempuan lain. Perempuan tadi memang merasakan kasih sayang seorang laki-laki, namun tidak dalam ikatan pernikahan. Kalaupun memiliki keturunan, maka anaknya merupakan hasil dari hubungan terlarang yang akan bermasalah secara agama dan hukum sosial. *Ketiga*, seorang laki-laki yang menikahi lebih dari seorang perempuan. ia mengenalkan kepadanya kemuliaan kehidupan dalam naungan ikatan pernikahan. Ia menepis peluang untuk berbuat dosa dan menghindarkan masyarakat dari kekacauan dan ketidakjelasan nasab

²⁶⁵ Muhammad Ali Al-Shabûniy, *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'ân*, Dimasyq: Maktabah al-Ghazâliyy, 1980, juz 1, cet. 3, hal. 425.

²⁶⁶ Muhammad Ali ash-Shabuniy, *Shafwat at-Tafâsîr*, Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1981, juz 1, cet 4, hal. 259.

keturunan.

Di penghujung penjelasannya, Ali Al-Shabûniy menyampaikan pertanyaan persuasive dan solutif, “Di antara ketiga keadaan tersebut, pilihan yang manakah yang paling layak untuk kemanusiaan, paling benar untuk kekelakian, dan paling mulia dan bermanfaat bagi perempuan?”²⁶⁷

2) Said Hawa

Dalam tafsirnya, Sa’id Hawwa menyatakan akan kebolehan poligami. Poligami diperbolehkan dengan syarat laki-laki mampu berbuat adi. Praktik poligami diperbolehkan dengan batasan hingga empat istri dan tidak boleh lebih. Seandainya Allah membolehkan lebih dari empat, maka pastilah Allah menyampaikan dalam ayatnya. Menurutnya, jika seorang laki-laki yang hendak berpoligami khawatir tidak mampu berbuat adil, maka cukuplah menikahi satu istri saja.²⁶⁸

Mengenai makna adil yang tertera dalam surah al-Nisâ ayat 129, menurutnya adil disini bukan adil secara mutlak. Karena sesungguhnya seorang suami tidak akan mampu berbuat adil walaupun ia berusaha keras untuk melaksankannya. Ia menyampaikan yang dimaksud adil dalam penjelasannya, “*Oleh karena itu, Allah hanya mewajibkan adil dalam hal memberi nafkah, pakaian, bermalam, dan tidak mewajibkan adil selain dari hal tersebut*”.²⁶⁹ Untuk memperkuat pendapatnya, beliau menghadirkan hadits shahih yang menjelaskan bahwa Rasulullah berusaha berbuat adil diantara para istri-istri beliau, lalu beliau berkata, “*Ya Allah, inilah pembagian yang dapat aku lakukan. Maka, janganlah Engkau mencelaku dalam hal yang bisa Engkau lakukan dan aku tidak bisa melakukannya.*”

3) Muhammad Husain Al-Thabathabaiy

Dalam tafsirnya, Husain Al-Thabathabaiy memberikan pandangan mengenai hukum poligami. Menurutnya, sebetulnya islam tidak mewajibkan poligami kepada seorang laki-laki. Kebolehan poligami tidak

²⁶⁷ Muhammad Ali al-Shabuniy, *Rawâi’ al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur’an*, juz 1, hal. 425.

²⁶⁸ Sa’id Hawwa, *Al-Asâs fî at-Tafsîr*, Qâhirah: Dâr as-Salâm, 1985, juz 2, cet 1, hal. 990.

²⁶⁹ Sa’id Hawwa, *Al-Asâs fî at-Tafsîr*, juz 2, ..., hal. 1195.

berlaku sama untuk setiap orang. Kebolehnya menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Ketika seorang suami memandang ada kemaslahatan pada poligami, maka ia diperbolehkan melakukannya. Kebolehnya terikat syarat, bahwa ia dapat berlaku adil diantara para istrinya. Namun ketika tujuan poligami hanya berdasarkan keinginan mengikuti kemauan seksual dan hawa nafsunya dan tidak peduli dengan kebahagiaan keluarga dan anak-anaknya yang menjadi tujuan pernikahan, maka hukum poligami adalah haram.²⁷⁰ Tindakannya hanya akan melahirkan kedzaliman tanpa ada kemaslahatan yang didapat. Yang mereka pahami, perempuan adalah makhluk yang diciptakan untuk memuaskan hasrat seksual laki-laki.

Husain al-Thabathabaiy menyampaikan bantahan bagi pihak yang mengatakan bahwa batasan poligami adalah sembilan dengan memahami huruf *waw* bermakna dan. Menurutnya makna *waw* dalam ayat tersebut adalah atau.²⁷¹ Artinya poligami sebuah pilihan, seakan maknanya adalah berpoligamilah dengan dua orang perempuan, tiga orang perempuan atau empat perempuan. Makna yang keliru jika huruf *waw* dimaknai dan. Seolah-olah maknanya menjadi “nikahilah perempuan dua orang + 3 orang + 4 orang”.

Selanjutnya beliau menyebutkan beberapa asumsi miring yang beredar di masyarakat tentang poligami, antara lain:

- a. Poligami merupakan pangkal keburukan di masyarakat
- b. Poligami bertentangan dengan data demografi dunia yang menyatakan bahwa jumlah laki-laki dan perempuan hampir sama.
- c. Poligami melegitimasi laki-laki untuk mengumbar hawa nafsunya.

Husain Al-Thabathabaiy memberikan penjelasan-penjelasan sebagai bantahan terhadap asumsi-asumsi diatas. Untuk poin pertama, dampak baik dan buruk diukur oleh rasio yang sehat dalam menilai pelaku poligami. Bagi korban kekerasan poligami, maka jawabannya akan

²⁷⁰ Muhammad Husain ath-Thabathabaiy, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'an*, Juz 4, Beirut: Muasasat al-'Alâmiy li al-Mathbû'ât, 1991, hal. 197-198.

²⁷¹ Muhammad Husain ath-Thabathabaiy, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'an*, Juz 4, ..., hal. 173-174.

dituntun oleh emosi. Sedangkan bagi yang belum memahami poligami secara komprehensif, maka jawabannya hanya berdasarkan pada asumsi dan persepsi. Perkataan yang didasari pada persepsi dan emosi tidak akan menemukan jawaban yang objektif.²⁷²

Untuk poin kedua, Husain Al-Thabathabaiy menjawab bahwa asumsi tersebut dapat dibatalkan dengan data yang otoritatif yang menyebutkan kondisi demografi penduduk bumi, lebih khusus rasio perbandingan jumlah laki-laki dan perempuan. pada prakteknya, poligami tidak hanya bersandar pada kondisi perbandingan jumlah antara laki-laki dan perempuan namun ada ketentuan-ketentuan lain yang harus dipenuhi. Mengenai jumlah laki-laki dan perempuan, ada beberapa faktor yang menjadi pertimbangan. *Pertama*, dalam kedewasaan berpikir, wanita lebih cepat dewasa dan memiliki kesiapan menikah lebih cepat dibanding laki-laki. Khusus di daerah tropis, di usia Sembilan tahun, seorang wanita sudah layak untuk menikah. Dan mayoritas laki-laki belum siap untuk menikah pada umur di bawah enam belas tahun. *Kedua*, berdasarkan data statistik menyebutkan bahwa umur wanita lebih panjang dari pada lelaki. Ini artinya banyak wanita yang menjalani kehidupan sendiri sepeninggal suaminya. *Ketiga*, masa subur wanita memiliki batas maksimal, mayoritas perempuan berhenti hamil pada usia lima puluh tahunan. Sedangkan masa subur laki-laki lebih panjang, boleh jadi masa suburnya berhenti sampai akhir hayatnya. *Keempat*, peperangan yang terjadi menyebabkan tewasnya banyak laki-laki sehingga perempuan banyak yang menjadi janda. Seperti yang terjadi di Jerman Barat. Sehingga banyak wanita-wanita yang keluar menyuarakan agar pemerintah memperbolehkan poligami.²⁷³

Untuk poin ketiga, Husain Al-Thabathabaiy memberikan jawaban khusus bahwa hal tersebut terjadi karena tidak adanya penanaman pendidikan islam dan tujuan dari syariat islam. Pendidikan bagi laki-laki dan wanita sangat penting agar masing-masing dapat tumbuh dengan ilmu bukan dengan asumsi. Pendidikan

²⁷² Muhammad Husain ath-Thabathabaiy, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'an*, Juz 4, ..., hal. 190-192.

²⁷³ Muhammad Husain al-Thabathabaiy, *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'an*, Juz 4, ..., hal. 192-194.

kedewasaan mengenai hak dan kewajiban kepala rumah tangga bagi laki-laki menjadi penting dalam menyiapkan generasi ayah terbaik. Walaupun mengambil sikap untuk berpoligami, maka hal tersebut didasari atas ilmu dan kemaslahatan dan agama. Edukasi pernikahan menjadi penting bagi perempuan, agar setiap syariat bagi laki-laki tidak diasumsikan sebagai bentuk ketidakadilan bagi kaum perempuan. Jika syariat Allah dipandang tidak adil, maka hukum siapakah yang lebih adil. Pendidikan agama bagi wanita meliputi perintah menutup aurat, menjaga kesucian diri, dan rasa malu, semuanya itu menjadikan wanita semakin mulia.²⁷⁴

4) Abdurrahman Al-Sa'diy

Menurut Abdurrahman As-Sa'diy, pernikahan poligami hukumnya boleh bagi setiap suami yang mampu memenuhi syarat poligami, yaitu berbuat adil diantara para istrinya. Allah membolehkan poligami hingga empat istri dan tidak boleh melebihi dari empat. Pelarangan tidak boleh lebih dari empat ini dikarenakan umumnya laki-laki cenderung untuk menikah lagi. Namun jika dirasa tidak mampu berlaku adil, maka cukup menikah dengan satu istri saja. Hal yang demikian lebih meminimalisir terjadinya aniaya dalam pernikahan.²⁷⁵

Keadilan merupakan syarat yang harus dipenuhi oleh setiap suami yang akan berpoligami. Mengenai kemampuan laki-laki dalam merealisasikan sikap adil diantara istri-istrinya, Abdurrahman Al-Sa'diy memberikan pandangan bahwa seorang laki-laki yang ingin berlaku adil sesungguhnya tidak akan mampu berbuat adil. Adil menuntut setara memberikan rasa cinta kepada para istri termasuk kecenderungan hari terhadap mereka. Semampu apapun seorang suami untuk memberikan rasa adil, hal tersebut mustahil. Oleh karena itu, Allah mengampuni sesuatu diluar batas kemampuannya. Namun setiap suami harus berusaha untuk memberikan keadilan dan tidak membiarkan dirinya berbuat dalam ketidakadilan. Walaupun Allah memberikan toleransi atas ketidakmampuan berbuat adil, seorang suami tidak boleh

²⁷⁴ Muhammad Husain al-Thabathabaiy, *Al-Mîzân fî Tafîsîr al-Qur'an*, Juz 4, ..., hal. 194-195.

²⁷⁵ Abdurrahman al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafîsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Muassasat ar-Risâlah, 2002, cet. 1, hal. 164.

terlalu cebderung terhadap satu istri dengan alasan toleransi yang Allah berikan. Semaksimal mungkin seorang suami berusaha berbuat adil dalam hal nafkah, pakaian, dan adil dalam membagi giliran. Namun dalam persoalan cinta dan hubungan intim, keduanya tidak akan mampu memberikan keadilan, maka hendaknya sang suami berbuat adil semampunya.²⁷⁶

5) Mutawalli Al-Sya'râwiy

Mengenai poligami, Mutawalli Al-Sya'râwiy terlebih dahulu menjelaskan hukum berpologami. Dalam sebuah hukum ada yang bersifat wajib dan ada yang bersifat mubah. kedua hukum tersebut memiliki konsekuensi yang berbeda-beda. Hukum wajib menuntut keharusan dalam pelaksanaannya, dan meninggalkannya merupakan perbuatan dosa. Sedangkan mubah adalah sebuah pilihan yang dapat dilakukan sesuai dengan kebutuhan masing-masing. Ukuran kebolehan dalam hukum mubah menyesuaikan dengan situasi kondisi.

Hukum poligami adalah mubah. Allah tidak mewajibkan pologami kepada suami. Kebolehan dalam melakukannya kembali kepada situasi dan kondisi masing-masing. Menikah dengan seorang perempuan hukumnya adalah mubah. Dan melakukan poligami juga hukumnya mubah. Maka boleh dan tidaknya poligami kembali kepada keinginan orang yang akan melakukannya.²⁷⁷

Mutawalli Al-Sya'râwiy tidak menjelaskan secara detail alasan kebolehan poligami. Namun ia memberikan argumentasi untuk memperkuat pendapatnya dengan menggunakan logika dan hukum kausalitas. Menurutnya, ketika seseorang mengambil dan melaksanakan sebuah hukum, maka hendaknya ia mengetahui secara sempurna mengenai hukum tersebut dari sesi hak dan kewajiban ataupun konsekuensi yang harus ditanggung dari hukum yang diambil. Logikanya, mengapa hari ini banyak yang berpologami yang kemudian berbuat kezaliman dalam pernikahannya? Padahal tidak ada satu hukum pun yang Allah turunkan kecuali untuk memberikan dampak masalah untuk semuanya. Jawabannya adalah kebanyakan orang

²⁷⁶ Abdurrahman as-Sa'diy, as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*,..., hal. 207.

²⁷⁷ Muhammad Mutawalli al-Sya'râwiy, *Tafsîr al-Sya'râwiy*, juz 4, Al-Azhar: Idârat al-Kutub wa al-Maktabât, 1991, hal. 2001.

melakukan poligami namun meninggalkan syaratnya, yaitu berlaku adil. Jika pelaksanaan sebuah hukum hanya mengambil hal yang disukai dan meninggalkan konsekuensinya, maka yang ada hanya akan menimbulkan kerusakan. Akhirnya indahnya hukum islam dinodai oleh orang-orang yangn mempraktekan hukum islam secara parsial. Asumsi orang didasarkan pada pengalaman personal pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab.

Sebetulnya, awal dari kerusakan sebuah hukum adalah keraguan hati manusia dalam melaksanakannya. Ragu pada sisi maslahat yang Allah tetapkan. Akhirnya dia melaksanakan sebuah hukum berdasarkan ukuran kebaikan dalam pandangannya. Sedangkan bagian hukum yang tidak memberikan kebaikan dalam pandangannya, ia tinggalkan. Padahal Allah menetapkan sebuah hukum lengkap dengan alasan, tata cara pelaksanaannya dan konsekuensinya.

Seseorang yang berpoligami dan tidak berlaku adil, berarti dia telah merusak kemaslahatan yang terkandung dalam hukum tersebut. Orang-orang yang membenci poligami dan bersikap antipati terhadapnya dikarenakan banyak orang-orang yang melakukan poligami namun meninggalkan kewajibannya, yaitu berlaku adil.

Sebuah hukum harus dipahami dan dipraktekan secara komprehensif dan tidak secara parsial. Dalam artian, tidak boleh seseorang menjalankan suatu hukum hanya pada praktek-praktek yang dianggap mudah dan enak nya saja. Dalam pandangan hukum kausalitas, kebencian mayoritas orang-orang terhadap hukum poligami didasarkan pada dua alasan. *Pertama*, setiap suami yang menikah lagi cenderung hanya memperhatikan istri barunya dan menelantarkan istri pertamanya. Perhatiannya tercurahkan lebih besar kepada istri barunya. Melihat fakta yang terjadi, sangat wajar jika sebagian besar perempuan membenci poligami. *Kedua*, seorang suami yang berpoligami dan tidak berlaku adil, termasuk dalam kewajiban memberi nafkah. Bahkan biaya hidup anak-anaknya dibebankan kepada istri pertama. Potret inilah yangn muncul di masyarakat sehingga muncul stigma bahwa poligami hanya memberikan ruang ketidakadilan bagi perempuan dan keuntungan hanya didapatkan oleh kaum laki-laki. Kemudian pandangan tersebut diberlakukan secara general, bahwa setiap yang berpoligami pasti akan melakukan

kedzaliman yang sama.

Menurut Mutawalli Al-Sya'râwiy, rusaknya hukum Allah dikarenakan orang hanya menjalankan hukum secara parsial. Dia sangat berhati-hati dalam menyimpulkan suatu hukum. Penentuan sebuah hukum diawali dengan menganalisa penyebabnya.²⁷⁸ Hikmah diperbolehkannya poligami adalah memberikan pilihan solusi dalam menjawab demografi penduduk yang tidak seimbang antara jumlah laki-laki dan perempuan. Namun alternative tersebut dilakukan dengan adil, dan cukup satu saja bagi yang tidak mampu melaksanakan syaratnya.²⁷⁹

Istilah adil yang menjadi syarat poligami adalah adil dalam membagi tempat tinggal, sama dalam pemberian dan tidak mengkhususkan antara yang satu dengan yang lainnya.²⁸⁰ Persamaan yang dimaksud bukan hanya kenyamanan yang dirasakan istri ketika bersama suaminya, namun kenyamananpun harus dirasakan suami ketika bersama masing-masing dari mereka. Kenyamanan suami lahir dari perlakuan dan pemberian yang sama. Sebagai contoh, praktek poligami yang dilakukan oleh pada sahabat. Mereka memberikan sandal yang sama, warna, bentuk dan model yang sama untuk istri-istri mereka di rumah. kesamaan dalam pemberian ini untuk menghindari pengkhususan kepada salah seorang istri sehingga menutup peluang untuk saling membanggakan diantara mereka.

Pada dasarnya, setiap manusia tidak akan mampu berlaku adil. Adil dalam poligami dapat dibedakan dalam dua hal. adil dalam pembagian yang sifatnya lahiriyah, seperti pembagian bermal, sama dalam memberikan nafkah. Adapun adil dalam bentuk kasih sayang hati, manusia sepenuhnya tidak mampu berlaku adil. Pasti ada kecenderungan kepada satu istri, sehingga Allah mengampuni hal tersebut selama ia terus berusaha untuk memberikan kasih sayang secara adil. Berkenaan dengan hal ini, rasulullah Saw pun mengungkapkan ketidakmampuannya dalam untaian doa dalam sebuah hadits:

²⁷⁸ Muhammad Mutawalli al-Sya'râwiy, *Tafsîr asy-Sya'râwiy*, Juz 4,..., hal. 2001-2002.

²⁷⁹ Muhammad Mutawalli al-Sya'râwiy, *Tafsîr asy-Sya'râwiy*, Juz 4,..., hal. 2006.

²⁸⁰ Muhammad Mutawalli al-Sya'râwiy, *Tafsîr asy-Sya'râwiy*, Juz 4,..., hal. 2003.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْسِمُ فَيَعْدِلُ، وَيَقُولُ: اللَّهُمَّ هَذَا قَسَمِي، فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمَنِي، فِيمَا تَمْلِكُ، وَلَا أَمْلِكُ» قَالَ أَبُو دَاوُدَ: يَعْنِي الْقَلْبَ²⁸¹

Dari Aisyah, ia berkata; Rasulullah SAW. Memberikan pembagian dan berbuat adil dalam membagi, dan beliau berkata, "Ya Allah, inilah pembagiannya yang aku mampu, maka janganlah Engkau cela aku pada sesuatu yang Engkau mampu dan tidak aku mampu." Abu Daud berkata; yaitu hati. (HR. Abu Daud dari Aisyah)

Menurutnya, keadilan yang dimaksud adalah kecenderungan yang tidak mungkin dilakukan. Hadits tersebut merupakan penjelasan dari firman Allah Swt:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ...

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, ... (Q.S. al-Nisâ/4; 129)

Allah memaafkan pada sesuatu yang di luar batas kemampuannya. Perasaan senang terhadap satu istri dan tidak senang terhadap istri lain hanya berlaku dalam hati suami. Dan tidak boleh ketidaksenangannya tersebut mempengaruhi sikap adil pada pembagian yang sifatnya lahiriyah. Pembagian secara lahiriyah tetap menjadi kewajiban dilakukan secara adil walaupun kondisi hati sang suami memiliki kecenderungan terhadap salah satunya.

Pihak-pihak yang tidak suka dengan hukum islam menggunakan kenyataan dan realita negative dari pernikahan poligami yang tidak didasari oleh pemahaman yang lengkap dan pengamalan yang parsial. Hal tersebut menjadi legitimasi atau pembenaran atas kekacauan syariat poligami. Berdasarkan fakta ini menunjukkan bahwa sesungguhnya orang islam sendiri yang ternyata membantu musuh-musuh islam untuk mengkritisi dan menebar keraguan terhadap hukum islam.²⁸²

²⁸¹ Abu Dawud as-Sijistaniy, *Sunan Abi Dâwud...*, juz 2, hal. 242, no. hadits 2134, bab *Fî al-Qism Bayna an-Nisâ'*.

²⁸² Muhammad Mutawalli al-Sya'rawiy, *Tafsîr asy-Sya'râwiy*, Juz 4, ..., hal. 2003-2004.

Mutawalli Al-Sya'râwiy juga memberikan bantahan terhadap orang-orang yang bersikap seakan-akan memahami hukum islam dan menilai kelayakan syariat berdasarkan relitas pelaksanaannya. Asumsi mereka menyatakan bahwa poligami menjadi faktor kerusakan dalam rumah tangga dan menjadi masalah sosial. Mereka menyimpulkan bahwa sebenarnya hukum Allah mengenai poligami adalah anjuran untuk pernikahan monogami, dengan menggunakan dampak kerusakan dari poligami sebagai landasan. Lalu menjadikannya sebagai dalil yang menguatkan firman Allah:

....فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً....

“...Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja ...” (Q.S. al-Nisâ/4:3)

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ.....

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian,... (Q.S. al-Nisâ/4; 129)

Mengenai dua hal di atas, Mutawalli Al-Sya'râwiy memberikan bantahan: *Pertama*, mereka hanya fokus pada aplikasi di lapangan mengenai dampak negative poligami. Namun kajian yang dilakukan tidak berawal dari landasan awal hukum. Sebagai sebuah analogi, jika rumus matematika dihitung oleh seseorang, lalu ia salah dalam menghitung sehingga melahirkan jawaban yang keliru, maka yang salah bukanlah rumus matematikanya, melainkan seseorang yang tidak cermat dalam menghitung rumus tersebut. Jika dampak poligami yang terjadi ternyata negative, yang perlu dievaluasi bukan pada rumus hukum poligami. Namun melacak pelaku poligami apakah telah melakukan pologami sesuai dengan ketentuan yang berlaku atau hanya melakukan sebagian proses dan mengabaikan sebagiannya. *Kedua*, sebelum melaksanakan poligami, seseorang harus mengetahui dan melaksanakan semua ketentuan dalam poligami. Pemahaman tentang sikap adil dalam berpoligami tidak berhenti ada kalimat “وَلَوْ حَرَصْتُمْ”. Akan tetapi, Allah memberikan cabang dari ketidakmampuan manusia berbuat adil dalam surah al-nisa ayat 129 yang berbunyi:

...فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ
 اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

...Oleh karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatungkatung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat ini memberikan keterangan lanjutan yang harus dipahami tentang keadilan dalam poligami. Sehingga kondisi istri yang terkatung-katung tidak dihukumi dengan pemahaman yang belum lengkap.²⁸³

Mutawalli Al-Sya'rāwiy juga memberikan pertanyaan logis yang disampaikan kepada pihak yang mengatakan bahwa keadilan dalam poligami adalah sesuatu yang mustahil. Ia dengan tegas mengatakan, "Apakah Allah memberi dengan tangan kanan dan mengambilnya dengan tangan kiri?" Seolah-olah Allah berkata, "Berlaku adillah, tapi aku tahu kalian tidak akan bisa berlaku adil".

Mutawalli Al-Sya'rāwiy mengajurkan agar setiap muslim menjaga perkataan dan perbuatan karena setiap muslim berada dalam koridor *manhaj ilāhiy* di mana musuh-musuh Allah senantiasa mencari celah untuk menemukan kesalahan sekecil apapun yang kemudian dibesar-besarkan untuk membuat keraguan di kalangan umat muslim. Seseorang yang tidak melaksanakan hukum Allah ataupun melaksanakan hukum Allah sesuai hawa nafsunya sama seperti membuat lubang yang akan digunakan oleh musuh Allah untuk menyerangnya. Maka kewajiban setiap muslim untuk menutup lubang tersebut dengan pemahaman secara sempurna tentang Islam dan setiap syariatnya dan melaksanakannya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Rasulullah adalah sebaik-baik contoh dalam berpoligami. Beliau berusaha berbuat adil di antara istri-istrinya selama masih berada dalam batas kemampuannya. Seandainya setiap muslim mempraktekkan seperti yang dilakukan oleh Rasulullah, niscaya orang-orang akan

²⁸³ Muhammad Mutawalli al-Sya'rāwiy, *Tafsīr al-Sya'rāwiy*, Juz 5, ..., hal. 2690-2691.

melihat bahwa Allah mensyariatkan sesuatu yang benar dan baik untuk kehidupan manusia.²⁸⁴

6) Muhammad ibn Ahmad Abu Zahrah

Menurut Abu Zahrah, dalam surah al-nisâ ayat 3 terdapat dua jenis kalimat, yaitu *syarth* dan *jawâb*. Kalimat *syarth*-nya adalah penggalan *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ* (Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya). Sedangkan kalimat *jawâb*-nya adalah penggalan *فَاتَّكُوا مَا طَابَ فَإِنَّكُمْ مِنْ السَّائِغَاتِ وَأَنْتُمْ مِنَ الْمُبْتَغَىٰ* (Maka, nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat).²⁸⁵ Para ulama telah memberikan jawaban mengenai hubungan jawab dan *syarth*-nya. Namun yang menjadi pertanyaan adalah tentang hubungan berlaku adil dengan menikahi perempuan dua, tiga atau empat. Menurutnya, hubungan tersebut dapat diterangkan dalam beberapa jawaban:

Pertama, hubungan tersebut menjelaskan seorang laki-laki yang memiliki tanggungan seorang perempuan yatim. Dia menyukainya dan berniat ingin menikahinya. Namun hal itu tidak dilakukan karena ia takut akan berbuat zalim terhadap perempuan yatim tadi sementara dia tidak ada yang menjaganya. Maka Allah menyampaikan bahwa jika kamu ingin menikahi wanita yatim, namun takut tidak berlaku adil, maka janganlah kamu menikahinya. Namun nikahilah wanita lain yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Poligami diberikan sebagai penawaran solusi dari kondisi lelaki tadi bukan merupakan tujuan utama dalam ayat tersebut.

Kedua, penggalan yang mengatakan bahwa jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yatim, maka juga kalian harus khawatir jika tidak berlaku adil ketika kalian menikahi perempuan dua orang, tiga orang bahkan empat orang. Penggalan tersebut mengandung makna bahwa kekhawatiran berlaku tidak adil tidak hanya diperuntukan ketika menikahi perempuan yatim, namun dalam pernikahan poligami wajib hukumnya berlaku adil. Beberapa tabi'in sepakat bahwa ayat ini berbicara

²⁸⁴ Muhammad Mutawalli al-Sya'rawiy, *Tafsîr asy-Sya., râwiy*, Juz 4, ..., hal. 2004-2005.

²⁸⁵ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th. juz 3, hal. 1581.

pembatasan jumlah istri yang boleh dinikahi bukan anjuran untuk berpoligami.

Ketiga, Al-Zamakhshariy menjelaskan bahwa kekhawatiran berbuat tidak adil tidak hanya bagi perempuan yatim yang kamu nikahi, melainkan khawatirlah kalian jika terjerumus pada perzinaan. Maka apabila kamu takut akan perbuatan zina, nikahilah perempuan yang kamu senangi dua, tiga atau empat. Al-Zamakhshariy memberikan korelasi antara zina dan buat zalim bahwa keduanya mengandung unsur penghinaan. Zina merupakan bentuk penghinaan terhadap kemuliaan nasab, sedangkan zalim terhadap perempuan yatim merupakan penghinaan dengan kondisinya yang tidak memiliki ayah sehingga berbuat zalim. Keduanya memiliki kesamaan, sama-sama kehilangan penolong bagi mereka. Maka upaya membentengi seorang laki-laki dari perzinaan dan menyelamatkan perempuan yatim dari kemungkinan kezaliman yang akan dirasakannya, syariat memperbolehkan poligami dengan wanita lain yang bukan anak yatim, dua hingga empat orang. Pendapat Al-Zamakhshariy lebih menekankan pada dampak perzinaan jika seorang laki-laki tidak berpoligami.

Keempat, Ibn Jarir At-Thabariy berpendapat bahwa kekhawatiran berlaku tidak adil tidak hanya kepada perempuan yatim yang ingin dinikahi, namun juga pada perempuan lain selain perempuan yatim. Karena zalim tidak memandang objek. Kepada siapapun diharamkan berbuat zalim. Jika tidak mampu berlaku adil terhadap seorang istri, maka gaulilah perempuan hamba sahaya yang kalian miliki. Ayat ini menyoroti larangan berbuat zalim dan hendaklah berbuat adil kepada perempuan yatim, para istri dalam pernikahan poligami bahkan adil pada pernikahan monogami.²⁸⁶

Berdasarkan kedua hal tersebut di atas, Abu Zahrah lebih menekankan keadilan baik dalam pernikahan poligami maupun monogami. Hal tersebut dikarenakan pembahasan mengenai perempuan yatim bercampur dalam ayat sama dengan pembahasan perempuan lainnya. Maka sesungguhnya hukum tersebut berlaku untuk semuanya. Keduanya memiliki persamaan, sama-sama makhluk yang

²⁸⁶ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3, ..., hal. 1581-1583.

lemah, dimana hak-hak mereka telah hilang dan tidak diakui. Baik sebagai perempuan merdeka maupun perempuan yatim. Di awal Islam berkembang, hak perempuan telah hilang, hidup dalam tawanan suami atau ayahnya. Lalu, Allah Swt. mewasiatkan untuk menjaga mereka sebagaimana mewasiatkan untuk menjaga anak yatim. Oleh karena itu, Allah mensyaratkan poligami dengan keadilan dan kemampuan memberi nafkah. Semua itu bertujuan agar tidak terjadi kezaliman terhadap perempuan.²⁸⁷

Abu Zahrah memberikan dua syarat untuk poligami; *pertama*, kemampuan untuk berlaku adil. *Kedua*, kemampuan untuk memberi nafkah. Oleh karena itu, penggalan selanjutnya dalam surah al-Nisâ ayat 3:

...فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ...

Akan tetapi, jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka nikahilah seorang saja atau dari budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

Abu Zahrah menambahkan bahwa berbuat adil berlaku juga bagi pernikahan monogami. Maka pernikahan diperbolehkan bagi seorang laki-laki yang memiliki kemampuan berlaku adil dan memberi nafkah. Baik pernikahan yang dimaksud adalah dengan seorang perempuan ataupun pernikahan poligami.²⁸⁸ Dari itu, Nabi SAW. Bersabda dalam hadits riwayat muslim dari Abdullah bin Mas'ûd:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعاً: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ؛ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصَرِ، وَأَخْصَنَ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ؛ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ. متفق عليه²⁸⁹

Dari Abdullah, ia berkata: Rasulullah SAW. bersabda, "Wahai para pemuda, siapa di antara kalian yang telah memperoleh kemampuan menghidupi kerumahtanggaan, kawinlah. Karena sesungguhnya, perhikahan itu lebih

²⁸⁷ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3, ..., hal. 1583.

²⁸⁸ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3, ..., hal. 1584.

²⁸⁹ Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, Juz 7, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004, no. 5.066 hal. 3.

mampu menahan pandangan mata dan menjaga kemaluan. Dan, barangsiapa belum mampu melaksanakannya, hendaklah ia berpuasa karena puasa itu akan meredakan gejala hasrat seksual.

Dalam hadits diatas disebutkan bahwa ketika seorang laki-laki telah memiliki kemampuan secara ekonomi, maka dianjurkan untuk menikah. Agama menjadikan kemampuan secara finansial menjadi faktor dibolehkannya pernikahan. Karena menafkahi merupakan kewajiban bagi seorang laki-laki. Ketika kemampuan memberikan nafkah belum mampu diberikan, maka gugurkah kebolehan menikah. Maka kelanjutan haditsnya adalah memberikan solusi bagi lelaki yang belum mampu memberikan nafkah hendaklah berpuasa. hadits ini mengindikasikan bahwa ada dua hal yang dapat mengendalikan hasrat seksual; *pertama*, dengan menyalurkannya lewat hubungan pernikahan. *Kedua*, menjaga kehormatan dengan berpuasa, karena berpuasa mampu menahan tidak hanya lapar dan minum namun juga menahan hawa nafsu. Ketika kemampuan memberikan nafkah menjadi kewajiban bagi laki-laki yang beristri satu, maka hal tersebut lebih dituntut pada suami yang berpoligami.

Perlakuan adil dalam pernikahan poligami bermakna luas. Diantaranya adil dengan tidak menganiaya mereka dan menyamakan perlakuan atas mereka. Adil yang menjadi tuntutan syariat adalah adil secara lahiriyah. Adil dalam pembagian bermalam, adil dalam pemberian makanan, pakaian, tempat tinggal, ataupun rumah. Sedangkan perlakuan adil yang bersifat non-materi seperti adil dalam menyamakan rasa cinta dan kecenderungan hati tidak mungkin dapat dilakukan dan Allah tidak membebani hamba-Nya dengan sesuatu yang di luar batas kemampuannya,²⁹⁰ sebagaimana firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 286:

... لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ...

Allah tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya.

Nabi Saw. tidak mampu menyamakan rasa cinta terhadappara istri beliau. Nabi mengakui

²⁹⁰ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3, ..., hal. 1584.

ketidakmampuannya lewat untaian doa, “Ya Allah, inilah pembagianku yang aku mampu. Maka, janganlah Engkau mencelaku pada sesuatu yang Engkau mampu dan tidak aku mampu.”²⁹¹

Para ulama telah sepakat mempertemukan dua ayat yang seolah-olah bertentangan. Dalam surah al-nisâ ayat 3 Allah menyatakan bahwa seorang suami diperbolehkan berpoligami dengan syarat mampu berbuat adil. Sedangkan di ayat 129 Allah menegaskan bahwa semampu apapun seorang suami berusaha untuk adil diantara para istrinya, dia tidak akan mampu berbuat adil. Kedua ayat ini secara tekstual bertentangan satu dengan yang lainnya. Satu ayat menyatakan kemungkinan bisa dilakukan namun ditolak secara tegas akan ketidakmampuannya di ayat lain. Menurut para ulama, adil yang diminta adalah dalam hal muamalah. Sedangkan adil yang tidak mungkin dilakukan adalah adil dalam memberikan rasa cinta.

Bagi Abu Zahrah, hal di atas jelas bahwa apabila seseorang tidak mampu untuk berbuat adil secara lahir dalam pernikahan poligami, maka adillah dalam pernikahan monogami. Namun jika merasa belum mampu adil terhadap orang yang akan menjadi pasangannya, hendaknya dia melatih dirinya berpuasa atau melatih dirinya untuk dapat berlaku adil.²⁹²

Syarat kedua dalam poligamin adalah kemampuan memberi nafkah kepada para istri dan anak-anak dari masing-masing istri. Al-Qur'an telah mengisyaratkan tentang wajibnya memperhatikan hal tersebut. Allah Swt. Berfirma *ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَغُولُوا* (*yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim*), zalim yang dimaksud adalah condong kepada salah satu istri karena keterbatasan finansial sehingga istri yang lain terlantar dan terkatung-katung. Penafsiran ini didasarkan pada riwayat dari Aisyah. Akan tetapi, Imam Asy-Syafi'îy menafsirkan dengan penjelasan yang berbeda. Menurutnya makna *adnâ* adalah keluarga, sehingga maknanya adalah, “agar tidak memperbanyak keluarga”. Penafsiran ini mengarah pada

²⁹¹ Abu Bakar Ahmad bin Husain Al-Bayhaqiy, *As-Sunan Al-Kubrâ*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003, juz 7, hal. 487, no. hadits 14745, bab *Mâ Jâ'a Fî Qawl Allâh Azza Wajalla: Walan Tastathî,,û An Ta,,dilû Bayna An-Nisâ" Walaw Harashtum Falâ Tamîlû Kull Al-Mayl Fataz Zarûhâ Ka Al-Mu"allaqah*.

²⁹² Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3,...., hal. 1585.

makna baru yang belum pernah dipahami sebelumnya.²⁹³

Banyaknya keluarga berarti banyaknya orang dalam tanggungan suami. Kemampuan memberi nafkah menjadi syarat dalam poligami. Karena nafkah merupakan kewajiban bagi seorang suami. Dalam pernikahan monogami, suami wajib menafkahi satu istri, begitupun dalam pernikahan poligami maka suami wajib menafkahi semua istri yang dinikahi. Banyaknya istri berarti banyak kewajiban suami dalam menafkahi. Ketika kemampuan finansialnya tidak mencukupi untuk menafkahi para istri, maka hal tersebut termasuk dalam perbuatan zalim. Penafsiran Al-Syafi'i yang mengatakan makna *alla ta'ûlû* adalah agar tidak memperbanyak keluarga, mengarah pada pembatasan poligami pada empat istri saja. Andai poligami tidak dibatasi jumlahnya, maka akan ada kebutuhan keuangan yang sangat besar dalam menafkahi para istri yang banyak jumlahnya. Dan ketika kebutuhan meningkat, bukan tidak mungkin suami akan melakukan perbuatan yang haram demi menafkahi para istrinya. Pendapat yang serupa juga dikatakan oleh para ulama terkemuka yang layak dijadikan pedoman, agar tidak ada yang mengira adanya perubahan dari kata *تَعِيلُوا* menjadi *تَعُولُوا*.

Penjelasan imam al-Syafi'i mengenai makna *alla ta'ûlû* menunjukkan akan kemahirannya dalam menguasai bahasa. Para ulama memiliki metode yang berbeda dalam menggali makna dari sebuah kata. Begitupun al-Syafi'i yang menggunakan *kinâyah* dalam memaknai kata ini.

Abu Zahrah menjelaskan bahwa meskipun poligami memiliki dua syarat yang harus dipenuhi. Namun ketika seorang laki-laki melakukan akad pernikahan poligami padahal ia tidak memenuhi kedua syarat tersebut, maka akad pernikahannya tetap sah dan tidak batal menurut kesepakatan para ulama. Sebuah akad tidak akan rusak disebabkan oleh hal-hal yang belum terjadi. Namun sebuah akad akan rusak oleh hal-hal yang terjadi saat itu bukan yang diprediksi akan terjadi.²⁹⁴

Keadilan dan kemampuan memberi nafkah adalah sesuatu yang Allah berikan pada pasangan yang terus berusaha. Boleh jadi suami awalnya tidak memiliki

²⁹³ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3,..., hal. 1585.

²⁹⁴ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3,..., hal. 1586.

kemampuan finansial, namun ia menikah dengan tujuan untuk menghindari fitnah dan menjaga kehormatan agamanya, maka Allah yang akan menjaminnya. Sebagaimana tertuang dalam surah al-ahzab.

Keadilan dan kemampuan memberi nafkah merupakan dua perkara yang mampu dilakukan di masa mendatang. Kemampuan menafkahi dalam pernikahan monogami dibuktikan pertama kali ketika memberikan mahar sebagai syarat sahnya akad pernikahan. Adapun kemampuan memberi nafkah dan berbuat adil belum bisa ditentukan disaat akad pernikahan berlangsung. Kedua hal tersebut dapat dibuktikan dalam perjalanan pernikahan. Keadilan adalah sebuah pembelajaran yang panjang. Seseorang yang menikah belum memahami sebelumnya bagaimana adil dalam kehidupan pernikahan, karena ia baru pertama kali menikah. Jadi adil merupakan sesuatu yang diperjuangkan, dipelajari dan dilatih. Adapun kemampuan memberi nafkah adalah rahasia Allah. Tugas suami adalah ikhtiar menjemput riki untuk dirinya dan keluarganya. Maka kedua syarat ini tidak begitu ketat di pernikahan monogami, berbeda dengan pernikahan poligami. Pernikahan poligami adalah pernikahan kedua, ketiga atau bahkan keempat. Seorang suami telah memiliki gambaran di pernikahan yang pertama, maka adil dalam beristri dua hingga empat setidaknya ada dasar dan pengalaman dari istri pertama. Adapun terkait kemampuan menafkahi, maka hal tersebut dapat diukur sejak suami memutuskan berpogami. Karena kebutuhan pasti akan bertambah seiring bertambahnya anggota keluarga. Maka kewajiban menafkahi menjadi syarat yang harus dipenuhi pada pernikahan poligami.

Abu Zahrah menyimpulkan bahwa hukum poligami menjadi wajib saat syahwat tidak bisa lagi dikendalikan, karena ketika tidak disalurkan dengan berpogami, maka akan beralih pada suatu yang diharamkan. Melaksanakan sesuatu yang diharamkan lebih baik dari pada mengambil langkah yang diharamkan. Poligami menjadi solusi bagi masalah-masalah sosial. Setidaknya menyelamatkan seorang suami yang memiliki hasrat seksualnya sangat tinggi dari berbuat perzinaan, yang tentunya menjadi masalah besar bagi sosial. Di beberapa kondisi, seperti banyaknya laki-laki yang menjadi korban peperangan yang

akhirnya banyak para istri yang menjadi janda. Poligami pun menjadi solusi bagi suatu wilayah dengan jumlah penduduk wanita lebih banyak daripada laki-laki. Dengan dibolehkannya poligami, maka akan menahan para perempuan dari perbuatan yang tidak senonoh dan terjatuh dalam prostitusi. Tidak diragukan lagi bahwa poligami dalam kondisi seperti ini lebih baik bagi para perempuan.²⁹⁵ Poligami juga menjadi solusi saat istri menderta sakit menahun yang tak kunjung sembuh. Pernikahan poligami menyelamatkan suami dari perbuatan zina dan pada saat yang bersamaan tetap mendampingi dan merawat istrinya yang sedang sakit. Akibat yang terjadi saat tidak diperbolehkannya poligami adalah sang suami menceraikan istrinya yang sedang sakit dan menikah dengan perempuan lain. Bukankah pada posisi ini pelarangan poligami hanya berdampak buruk bagi istri, karena ia harus merasakan sakit seorang diri tanpa kehadiran suami.

Dampak negative pelarangan poligami dapat ditemui di Eropa. Pemerintah melarang pernikahan poligami yang diperbolehkan oleh syariat namun dalam waktu bersamaan telah membukakan poligami yang diharamkan oleh syariat, yaitu prostitusi dan perzinaan. Keluarga yang islami akan terus menjadi keluarga yang bahagia selama berpegang pada aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh syariat.

Abu Zahrah membantah beberapa persepsi yang berkembang di abad kedua puluh ini yang mengklaim bahwa ketika penggalan ayat *فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً* (Akantetapi, jika kamu takut akan berlaku tidak adil) dengan penggalan ayat *وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ* (Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri (-mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian), maka kesimpulannya adalah poligami dilarang. Menurutnya, mereka telah salah dalam langkah memahami makna ayat. Subjek dari kedua ayat tersebut berbeda. Pada ayat 129, adil yang dimaksud adalah keadilan yang bersifat perasaan, ikhtiar suami adalah tidak condong pada satu istri sehingga istri yang lain terlantarkan. Penekanannya lebih bersifat mitigasi, artinya menjaga dari hal negative akibat dari ketidakadilan perasaan. perasaan memang tidak mungkin bisa adil,

²⁹⁵ Muhammad ibn Ahmad Abu Zahra, *Zahrat at-Tafâsîr*, Juz 3,...., hal. 1586.

namun jangan sampai ketidakadilan perasaan terealisasi dengan menelantarkan istri yang lain. Adapun ayat 3 di awal surat al-Nisâ subjeknya adalah keadilan lahiriah. Keadilan yang harus dilakukan dalam hal yang bersifat materi.

7) Muhammad Assad

Dalam menafsirkan surah al-Nisâ ayat 3, Muhammad Assad mengutip pendapat yang disampaikan oleh Aisyah. Ayat ini menjelaskan tentang seorang gadis yatim yang walinya berkeinginan untuk menikahinya namun tidak mampu membeirkan mahar yang layak. Maka dia harus memilih untuk tidak menikahinya karena takut tidak mampu berlaku adil terhadapnya dan memilih untuk menikahi wanita lain.²⁹⁶ Penafsiran Aisyah ternyata tidak diikuti oleh semua sahabat bahkan tabi'in. Seperti Sa'id ibn Jubair, Qatadah, dan beberapa tabi'in. Menurut mereka, ayat ini menjelaskan bahwa sebagaimana kalian takut melanggar kepentingan anak yatim, maka kalian pun sudah semestinya harus memperhatikan hak dan kepentingan perempuan lain yang kalian nikahi. Penafsiran tersebut dikuatkan oleh Ibn Jarir Al-Thabari dengan menghadirkan penjelasan-penjelasan yang menguatkan penafsiran tersebut.²⁹⁷

Muhammad Assad memberikan penjelasan mengenai penggalan kalimat "*dua, tiga atau empat, tetapi, jika kalian khawatir...*", kalimat tersebut merupakan kalimat sisipan untuk menjelaskan perempuan merdeka di bagian yang pertama. Karena perintah "*nikahilah*" menunjukkan untuk keduanya. Maka maknanya adalah nikahilah wanita lain yang merdeka diantara kalian dengan jumlah dua, tiga atau empat. Namun jika khawatir tidak dapat berlaku adil, maka cukuplah menikah dengan satu orang saja. Batasan menikah hingga empat ini berlaku untuk perempuan merdeka ataupun budak.

Muhammad Assad memberikan penjelasan mengenai izin poligami, bahwa pernikahan tersebut diikat

²⁹⁶ Muhammad Assad, *Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang yang Berpikir*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan dari judul *The Message of the Quran*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, juz 1, 2017, ..., hal. 124.

²⁹⁷ Muhammad Assad, *Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang yang Berpikir*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan dari judul *The Message of the Quran*, Juz 1, ..., hal. 124-125.

dengan syarat harus berbuat adil. Jika tidak mampu berbuat adil, maka cukuplah satu istri. Maka pernikahan poligami sesungguhnya hanya berlaku pada kasus-kasus tertentu dengan syarat-syarat yang luar biasa.²⁹⁸

Muhammad Assad memberikan jawaban sekiranya ada perempuan yang juga bertanya mengenai kebolehan menikah dengan suami lebih dari satu. Menurutnya, kebolehan poligami adalah untuk menghasilkan keturunan. Seorang wanita hanya dapat mengandung dari seorang suami yang kemudian mengandungnya selama sembilan bulan. Dia bisa kembali mengandung setelah selesai masa persalinan dan menyelesaikan masa nifasnya. Sedangkan seorang laki-laki dapat mengguli istrinya tanpa batasan waktu sebagaimana perempuan mengandung dan melahirkan.

Kemaslahatan menjadi tujuan utama dari setiap hukum Islam. Maka tujuan pernikahan pun tidak terlepas dari upaya untuk menghadirkan kemaslahatan. Ditinjau dari segi sosio-biologi, beberapa laki-laki memiliki hasrat seksual yang cukup besar, maka laki-laki diberikan ruang untuk menyalurkan syahwatnya pada jalan yang dibenarkan syariat melalui pintu poligami. Esensi dari kebolehan poligami adalah untuk menjaga kemuliaan nasab. Karena ketika suami memiliki kebutuhan untuk poligami, kemudian dilarang dan akhirnya menyalurkan lewat pintu perzinahan atau prostitusi, hal ini jelas akan merusak nasab. Kerusakan nasab juga terjadi ketika istri memiliki suami lebih dari satu, maka anak yang lahir menjadi tidak jelas kepada nasabnya.

Faktor spiritual sangat menentukan dalam pernikahan. Ketakwaan yang baik akan membimbing seseorang menuju pada kebijaksanaan. Faktor spiritual berada di luar jangkauan hukum, namun sangat menentukan perjalanan sebuah pernikahan. Hingga pada titik tidak adanya kecocokan dalam berumah tangga, maka perceraian menjadi jalan yang disediakan guna menolak *mudharat* yang lebih besar. Pernikahan dalam Islam murni hanya merupakan kontrak sipil.²⁹⁹

²⁹⁸ Muhammad Assad, *Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang yang Berpikir*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan dari judul *The Message of the Quran*, Juz 1, ..., hal. 125.

²⁹⁹ Muhammad Assad, *Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang yang Berpikir*,

b. Penafsiran yang Kontra Poligami

1) Ahmad Mushthâfa Al-Marâghiy

Menurut Mushthafa Al-Marâghiy, perbuatan zalim dan aniaya merupakan akibat dari praktek poligami yang dilakukan oleh orang yang tidak mampu berbuat adil. Maka sekiranya seorang suami merasa ragu mampu berbuat adil, sebaiknya mengurungkan niat untuk melakukan pernikahan poligami. Hadirnya syarat kemampuan berlaku adil merupakan upaya dan menjadi dasar diperbolehkannya poligami. Walaupun dalam prakteknya, tidak mudah seorang suami berlaku adil terhadap para istrinya. Hal inipun yang ditegaskan dalam surah al-Nisâ ayat 129.³⁰⁰

Menurutnya, poligami merupakan pernikahan yang dibolehkan oleh agama, namun memiliki persyaratan yang sangat ketat. Ketatannya syarat ini menunjukkan pada dua hal. *Pertama*, perbuatan ini rentan sekali menimbulkan kezaliman, sehingga perlu dibuat batasan agar hal tersebut tidak terjadi. Kedua, kebolehan poligami bersifat eksklusif, artinya hanya boleh bagi orang atau kalangan tertentu yang memenuhi syarat yang telah ditentukan. Dengan makna lain, syarat yang diberikan sangat sulit sehingga tidak berlaku untuk sembarangan orang. Hanya orang-orang yang memenuhi kualifikasi yang telah ditetapkan yang boleh melakukannya. Agama melarang gegabah bagi siapapun yang tidak memiliki bekal, yaitu kesiapan dan persyaratannya untuk melakukan poligami. Karena pasti kezaliman dan kehancuran yang akan terjadi.

Ketidaksetujuan Mushthafa Al-Marâghiy akan poligami disebabkan dari kezaliman yang seringkali muncul dari praktek poligami. Ketika seseorang melakukan poligami dan ketidakadilan terjadi di dalamnya sehingga menimbulkan masalah sosial, maka masyarakat akan menyimpulkan secara umum, bagi siapapun yang melakukan poligami akan berbuat hal yang sama. Ada beberapa sebab yang menjadi pemicu ketidakadilan terjadi dalam pernikahan poligami. Diantaranya, seorang istri

diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan dari judul *The Message of the Quran*, Juz 1, ..., hal. 125.

³⁰⁰ Ahmad Musthafa al-Marâghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, Mishr: Syarikah wa Maktabah Musthafa Albaba al-Halbiy, 1946, juz 4, cet. 1, hal. 180.

yang menghasut anak-anaknya untuk membenci saudara-sadarnya dari lain ibu. Tidak sampe disitu, istri menghasut suaminya agar mengurangi hal-hak untuk istri yang lainnya, dan pada umumnya, kecondongan atau kecintaan yang terlalu besar kepada salah satu istri akan melakukan apa saja yang dimita olehnya. Maka inilah awal dari kerusakan terjadi dalam kehidupan poligami. Yang pada akhirnya akan bedampak pada pencurian, kebohongan, perselisihan diantara para istri bahkan perselisihan diantara para anak-anaknya. Yang lebih jauh itu, Anak membunuh orang tuanya dan orang tua membunuh anaknya, istri membunuh suaminya dan suami membunuh istrinya, atau sebaliknya.³⁰¹ Permasalahan yang semula hanya menjadi permasalahan keluarga telah menjadi permasalahan yang melebar menjadi permasalahan sosial.

Faktor utamanya adalah suami tidak bisa tegas dan berlaku adil terhadap para istrinya. Dan sebab lain adalah telalu mencintai kepada salah satu istri yang diwujudkan dalam sebuah perbuatan. Kalau hanya kecondongan saja terhadap salah seorang istri, hal tersebut wajar. Karena rasulpun tidak mampu untuk menghindarinya. Yang menjadi permasalahan jikalau kocondongan tersebut melukai keadilan yang menjadi kewajiban sang suami. Adil dalam hal yang bersifat lahiriah, adapun ketidakadilan hati masih ditoleransi.

Atas dasar mempertimbangkan dampak negative yang ditimbulkan, Musthafa Al-Maraghiy menyarankan agar para hakim mengkaji ulang perundang-undangan mengenai pernikahan poligami. Tidak boleh membiarkan praktek yang dapat melahirkan kezaliman di kalangan masyarakat dengan memprioritaskan langkah pencegahan dari pada penanggulangan. pencegahan yang dimaksud adalah dengan tidak membiarkan timbulnya kezaliman dari sebuah pernikahan poligami.

Menurturnya, pernikahan poligami telah menodai fitrah cinta kasih, sayang dan ketenangan jiwa dalam pernikahan. Sedangkan ketenangan merupakan faktor utama yang dapat mendatangkan kebahagiaan dalam ruamh tangga. Maka seorang suami tidak seharusnya mengajukan pernikahan poligami karena karena akan mengganggu

³⁰¹ Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, juz 4,....., hal. 181.

bahkan menghilangkan kebahagiaan dalam berkeluarga yang menjadi tujuan utama. Kecuali jika memang berada dalam keadaan darurat yang mengharuskan berpoligami dan yakin dapat berlaku adil, maka diperbolehkan. Jika tidak bisa berlaku adil dan dia tetap berpoligami, maka sesungguhnya ia telah mengundang kezaliman bagi dirinya, istri-istrinya dan anak-anaknya.³⁰²

Berdasarkan penjelasan di atas, sangat jelas bahwa Musthafa Al-Maraghiy mendukung pernikahan monogami dan menolak poligami. Argumennya berlandaskan pada dampak negative yang kerap terjadi dari pernikahan poligami. Menurutnya, prinsip kebahagiaan dalam berumah tangga bisa didapatkan jika seorang laki-laki hanya memiliki satu pasangan saja atau monogami.³⁰³

2) Wahbah Al-Zuhailiy

Dalam tafsirnya, Wahbah Al-Zuhailiy mengatakan bahwa berpoligami memiliki peluang besar untuk lahirnya perbuatan aniaya. Pada masa arab jahiliyah, seorang laki-laki bisa memiliki istri banyak bahkan tidak sedikit yang memiliki istri lebih dari sepuluh. Maka kezaliman terhadap perempuan tidak dapat dihindarkan. Diantara cara untuk menghilangkan kedzaliman adalah dengan membatasi jumlah istri dalam pernikahan poligami. Seorang laki-laki hanya diperbolehkan menikahi empat istri saja. Namun kebolehan tersebut terikat dengan syarat mampu berbuat adil dalam hal materi.³⁰⁴

Wahbah Al-Zuhailiy menjelaskan bahwa menghadirkan keadilan diantara para istri sangat sulit dilakukan. Maka Allah mensyariatkan hanya menikahi perempuan satu saja bagi yang tidak mampu melakukannya. sebagaimana firman Allah dalam surah al-Nisâ ayat 3:

... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...³⁰⁴

“...Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja ...”

Dalam ayat yang lain Allah juga berfirman dalam surah al-Nisâ ayat 129:

³⁰² Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, Juz 4, ..., hal. 183.

³⁰³ Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, juz 4, ..., hal. 181.

³⁰⁴ Wahbah az-Zuhailiy, *At-Tafsîr al-Wasîth*, Dimasyq: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2001, hal. 282.

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

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

Lebih jauh lagi, Wahbah Al-Zuhailiy mengatakan bahwa poligami itu diperbolehkan dalam Islam, namun tidak semua yang diperbolehkan dalam Islam harus dilakukan. Poligami diperbolehkan dalam keadaan darurat. Artinya hukum ini hadir ketika ada kondisi yang tidak seperti biasanya. Sebagai contoh, dalam keadaan aman, maka idealnya adalah pernikahan monogami. Namun ketika ada peristiwa peperangan yang melanda sehingga mengakibatkan meninggalnya para suami dan para istri menjadi janda. Kondisi ini merupakan kondisi darurat sehingga poligami dapat diberlakukan. Pada saat darurat seperti ini, poligami merupakan tindakan yang manusiawi, sehingga melarangnya merupakan tindakan yang tidak berprikemanusiaan.

Hukum yang dibuat dalam keadaan darurat tidak boleh dilakukan pada kondisi yang tidak darurat. Hukum disiapkan saat kondisi betul-betul membutuhkannya. Jadi hukum poligami bukan hukum yang terbuka untuk umum, namun hukum yang diperuntukan bagi kalangan tertentu dengan syarat-syarat tertentu. Poligami juga boleh dilakukan dengan sebab istri mandul, istri sakit menahun, dan dengan tujuan penyebaran dakwah.³⁰⁵

Berdasarkan uraian di atas, menurut penulis, Wahbah Al-Zuhailiy memiliki pendapat yang lebih bijak. Tidak memutuskan sebuah hukum berdasarkan realita sehingga realitalah yang kemudian mendikte hukum. Namun pendapatnya lebih menekankan bahwa poligami merupakan hukum yang darurat. Hanya boleh dilakukan oleh seseorang dalam keadaan darurat dan tidak berlaku

³⁰⁵ Wahbah az-Zuhailiy, *Al-Tafsir al-Wasith*..., hal. 283-284.

- saat tidak dalam keadaan darurat.
- 3) Muhammad Hasbi Al-Shiddieqy

Hasbi Al-Shiddieqy menyampaikan pendapat yang hampir sama dengan disampaikan oleh Wahbah Al-Zuhaily. Menurutnya pernikahan poligami diperbolehkan dalam keadaan darurat dan dengan mempertimbangkan kemudharatan yang ditimbulkan.³⁰⁶ Poligami diperketat dengan syarat mampu berlaku adil, sedangkan adil adalah sesuatu yang sulit untuk dilakukan. Hasbie meyakini bahwa adil yang dimaksud dalam al-nisa ayat 3 adalah kecondongan hati. Ketika keadilan hati tidak akan mampu dilakukan, maka keadilan dalam berpoligami tidak akan terwujud. Adil yang sempurna, adalah memberikan perasaan cinta terhadap istri-istri dengan kadar yang sama.³⁰⁷ Ketika syarat keadilan tidak terpenuhi, maka kebolehnya pun gugur.

Ketika pernikahan poligami berdampak hancurnya pernikahan pertama, maka islam melarang poligami. Karena pada faktanya, ketika pernikahan poligami hanya didasari oleh penenuhan hasrat seksual tanpa mempertimbangkan syarat yang harus dipenuhi, maka hanya kedzaliman yang akah timbul. Pernikahan poligami harus dilakukan dengan kesiapan memenuhi kewajibannya dan menanggung konsekuensinya.

Hasbi Al-Shiddieqy mengutip pendapat ulama-ulama Mu'tazilah yang dikenal sangat ketat dalam hukum pernikahan. Seseorang yang memiliki istri dilarang untuk menikah lagi. Mereka sangat mempertimbangkan berbagai kemudharatan yang timbul dari poligami. Menurut mereka, syariat yang diberikan kepada Nabi Muhamad adalah syariat yang mengusung kemaslahatan untuk semua umat manusia. Menikah dengan istri lebih dari satu ternyata menyebabkan dampak-dampak negative yang dapat menghilangkan kemaslahatan yang menjadi tujuan dalam pernikahan. poligami dipandang buruk oleh akal dan tidak diridhai oleh agama. Karena itu, beristri banyak

³⁰⁶ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'an al-Majîd al-Nûr*, Juz 1, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 757.

³⁰⁷ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*, Juz 1, ..., hal. 780.

diharamkan.³⁰⁸

Berdasarkan hal di atas, Hasbi Al-Shiddieqy menyeru kepada para ulama untuk memperhatikan kaidah *ushl fiqh* yang menyatakan bahwa menolak bencana lebih diutamakan daripada mendatangkan masalah. Tujuan syariat adalah menghadirkan kemaslahatan dan menolak terjadinya kemudharatan. Maka hukum-hukum atau fatwa yang dihasilkan adalah fatwa yang dapat mewujudkan dua hal tersebut.³⁰⁹

Hasbi Ash-Shiddieqy menjelaskan bahwa poligami tetap diperbolehkan dalam beberapa keadaan. *Pertama*, istri merupakan seorang yang *'aqim*, yaitu mandul atau monopouse, atau istri memiliki penyakit yang menghalangi sang suami berhubungan seks. *Kedua*, apabila jumlah wanita telah jauh lebih banyak dari jumlah laki-laki. Maka dalam kondisi ini membuka pintu poligami bagi suami lebih baik daripada membuka pintu perzinaan.

4) Muhammad Quraisy Shihab

Menurut Quraisy Shihab, firman Allah surat Al-Nisâ ayat 3 tidak menjelaskan mengenai hukum poligami. Karena praktek poligami telah ada dan dipraktikkan oleh bangsa-bangsa dan berbagai kepercayaan sebelum ayat ini turun. Maka ayat ini sebetulnya menjelaskan mengenai kebolehan poligami berdasarkan syariat islam. Poligami diperbolehkan hanya bagi orang tertentu yang membutuhkan dan diikat dengan syarat yang sangat berat.³¹⁰

Alasan Quraisy Shihab memperbolehkan poligami tidak jauh berbeda dengan para ulama sebelumnya yang memperbolehkan. Diantaranya ketika sebuah negara dilanda peperangan sehingga jumlah perempuan lebih banyak, kondisi istri yang mandul atau sakit yang menghalangi hubungan seksual yang menjadi fitrah dan kebutuhan laki-laki. Meskipun dalam beberapa kondisi, kemandulan istri tidak boleh dijadikan alasan utama untuk berpoligami.

³⁰⁸ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'an al-Majîd al-Nûr*, Juz 1, ..., hal. 781.

³⁰⁹ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'an al-Majîd al-Nûr*, Juz 1, ..., hal. 781.

³¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Juz 2, Jakarta: Lentera Hati, 2005, ..., hal. 341.

Penjelasan menarik yang disampaikan oleh Quraish Shihab adalah mengenai anggapan poligami sebagai anjuran. Beliau menjelaskan, seandainya poligami merupakan anjuran, niscaya Allah menciptakan perempuan empat kali lebih banyak dari awal penciptaan. Karena kebanyakan orang ingin mendapatkan kemuliaan dengan melaksanakan anjuran Allah yang satu ini. Ayat ini hanya memberi solusi bagi mereka yang menginginkannya, ketika menghadapi kondisi atau kasus tertentu.³¹¹

Sebuah kekeliruan ketika ada yang beranggapan bahwa poligami merupakan anjuran dengan alasan bahwa perintah diatas dimulai dengan bilangan dua, tiga, atau empat, baru kemudian kalau khawatir berlaku adil, maka nikahilah seorang saja. Menjalankan anjuran harus berdasarkan urutan perintahnya dan tidak loncat menuju penggalan berikutnya tentang ketakutan berbuat tidak adil. Adil atau tidak adil adalah sesuatu yang tidak bisa dipastikan di awal pernikahan poligami. Namun dapat dibuktikan sepanjang pernikahan poligami. Maka untuk membuktikan keadilan dalam berpologami hendaknya melakukan anjuran di awal ayat terlebih dahulu dan tidak mendahului ketentuan Allah dengan mengakui kemampuan tidak adil.

Menelisik fakta di lapangan bahwa saat ini jumlah perempuan tidak mencapai satu banding empat. maka kenyataan ini membatalkan anggapan bahwa poligami merupakan anjuran. Tidak tepat juga jika alasan poligami adalah untuk meneladani Rasulullah. Karena pernikahan Rasulullah adalah hal yang dikhususkan baginya dan tidak bagi umatnya. Seandainya meneladani rasul menjadi alasan, maka banyak sisi yang dapat diteladani. Rasulullah juga teladan dalam shalat malamnya, kehidupan sosialnya dan lainnya. Meneladani rasulullah dalam kehidupan rumah tangga, dapat dilakukan dengan meneladani dalam memilih istri kedua dan selanjutnya. Sebagaimana diketahui bahwa semua istri Rasulullah adalah janda-janda kecuali Aisyah. Pernikahan poligami Rasulullah bertujuan untuk kemajuan dakwah dan menyelamatkan mereka karena ditinggal syahid oleh suaminya dalam peperangan.

³¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al- Qur'an*, Juz 2, ..., hal. 342.

Para perempuan tersebut merupakan wanita-wanita yang dikenal tidak memiliki daya tarik yang memikat.³¹² Untuk mendukung pendapatnya ini, Quraisy Shihab memberikan gambaran mengenai wanita-wanita yang telah diperistri Rasulullah Saw.

Poin yang digaris bawahi oleh Quraisy Shihab adalah bahwa istri-istri Nabi Muhammad Saw. keseluruhannya janda, kecuali Aisyah. Dan beliau berpoligami setelah meninggalnya Khadijah. Jadi selama Bersama istri pertama, Nabi tidak berpoligami. Nabi poligami di usianya yang ke limapuluh. Hal-hal semacam ini yang tidak diperhatikan oleh orang yang ingin berpologami dan tidak mau memahami latar belakang perkawinan itu.³¹³

5) Muhammad Mahmûd Al-Hijâziy

Dalam menafsirkan Q.S. al-Nisâ/4:3, Mahmûd Al-Hijâziy berpendapat bahwa setiap suami boleh menikah perempuan lebih dari satu selama dia yakin dapat berlaku adil diantara para istrinya. Namun jika ragu untuk berbuat adil maka cukup menikah dengan satu perempuan saja atau dengan beberapa budak yang dimiliki secara sah. Keadilan yang dituntut ketika berpoligami adalah keadilan yang bersifat lahiriyah. Sedangkan keadilan yang bersifat batiniyah tidak dapat diberikan secara adil.

Keadilan materi yang dimasuk adalah keadilan dalam bermalam, adil dalam pemberian dan persoalan materi lainnya. Adapaun adil dalam membagi rasa cinta dan kecondongan hati tidak mampu untuk dilakukan dan berada di luar kemampuannya.³¹⁴ Hal ini yang kemudian Rasulullah panjatkan dalam doanya, “*Ya Allah, inilah pembagian yang dapat aku lakukan. Maka, janganlah Engkau mencelaku dalam hal yang bisa Engkau lakukan dan aku tidak bisa melakukannya*”.³¹⁵ Nabi lebih condong hatinya kepada Aisyah daripada istri-istri beliau yang lainnya. Namun kecondongan hatinya tidak membuat

³¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al- Qur'an*, Juz 2, ..., hal. 342-243

³¹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al- Qur'an*, Juz 2, ..., hal. 344.

³¹⁴ Muhammad Mahmûd Al-Hijâziy, *At-Tafsîr al-Wâdhîh*, Beirut: Dâr al-Jail Al-Jadîd, 1413 H., juz 1, hal. 336.

³¹⁵ Abu Dâwud as-Sijistâniy, *Sunan Abî Dâwud...*, juz 2, hal. 242, no. hadits 2134, bab *Fî al-Qism Bayna an-Nisâ*”.

beliau berlaku tidak adil dalam penbagian yang bersifat materi.

Menurut Mahmûd Al-Hijâziy pernikahan poligami tidak sesuai dengan fitrah seorang suami. Alasan yang disampaikan adalah seorang suami memiliki rasa cemburu terhadap istrinya saat bersama laki-laki lain, maka begitupun seorang istri akan cemburu saat suaminya bersama perempuan lain walaupun dalam pernikahan yang sah. Kecemburuan dapat mengikis kebahagiaan dalam rumah tangga dan berpotensi mendatangkan keburukan-keburukan lainnya. Cemburu buta dapat menghilangkan akal sehat bahkan seseorang dapat berbuat aniaya, berbohong yang akhirnya dapat menghancurkan bangunan pernikahan. Maka kebolehan poligami jelas tidak sesuai dengan fitrah kedua insan yang terikat dalam pernikahan. Melihat dampak buruk yang diakibatkan dari praktek poligami, maka sebaiknya poligami dilarang. Karena mencegah keburukan lebih diutamakan daripada mendatangkan kebaikan.³¹⁶

Mahmûd Al-Hijâziy menjelaskan bahwa poligami diperbolehkan dalam kondisi darurat. Diboolehkannya poligami diikat dengan syarat yang hampir tidak dapat dilakukan. Maka sebetulnya hukum asli poligami adalah dilarang melihat ketatnya syarat yang harus dilakukan. Ayat yang berbicara mengenai poligami diawali dengan larangan berbuat aniaya terhadap anak yatim. Maka nikahilah perempuan lain dua, tiga atau empat. Syarat adil berlaku untuk semua perempuan tanpa memandang apakah tua atau muda, cantik atau jelek.³¹⁷ Di surah al-Nisâ ayat 129 disebutkan:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ

Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(-mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Olehkarena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yangkamu cintai)...

Menurut Mahmûd Al-Hijâziy, adil yang dimaksud dalam ayat ini adalah kecenderungan hati. Keadilan dalam masalah hati adalah perkara yang sulit bahkan mustahil

³¹⁶ Muhammad Mahmûd Al-Hijâziy, *At-Tafsîr al-Wâdhih*, Juz 1, ..., hal. 336.

³¹⁷ Muhammad Mahmûd Al-Hijâziy, *At-Tafsîr al-Wâdhih*, Juz 1, ..., hal. 337.

untuk dilakukan. Oleh karena ketidakadilannya pasti tidak dapat dilakukan. Maka kebolehan poligami dibatasi dengan syarat yang ketat. Seseorang yang terlalu cenderung ke salah satu istri, maka ia akan melakukan apapun yang diminta, termasuk hal-hal yang dapat mengurangi hak-hak istri yang lainnya. Peluang ini yang menjadikan kemampuan berlaku adil menjadi syarat utama dalam berpoligami.

Bagi laki-laki memiliki dua hak dalam pernikahan, hak menceraikan dan poligami. Keduanya merupakan fitrah seorang laki-laki. Penolakan Mahmûd Al-Hijâziy berlandaskan pada kemungkinan-kemungkinan dampak negative yang timbul akibat poligami. Namun ia tidak menolak akan kebolehan poligami. Kesalahan terbesar poligami bukan pada syariatnya, namun lebih pada prakteknya di masyarakat. Artinya yang menjadi pangkal persoalan bukan pada hukumnya, melainkan pada para suami yang melakukan poligami dan tidak dapat memenuhi kewajibannya untuk berlaku adil sehingga stigma yang muncul di masyarakat bahwa poligami adalah sumber masalah dalam keluarga. Adapun ia meyakini kebenaran syariat poligami dan perceraian, bahkan mengingkari keduanya merupakan perbuatan yang menyelisihi al-Quran.³¹⁸

Selanjutnya, Mahmûd Al-Hijâziy menjelaskan alasan-alasan keadaan darurat yang memperbolehkan seseorang berpoligami. Keadaan yang dikemukakan tidak jauh berbeda dengan pendapat para ulama pada umumnya, namun Mahmûd Al-Hijâziy menyampaikannya dengan cara bedialog. Ia mulai menanyakan bagaimana jika keadaan seorang suami yang memiliki istri yang mandul sedang dia memiliki kemapanan financial, bukankah akan lebih baik jika ia berpoligami karena kemampuannya berlaku adil dan mampu menanggung nafkah dua orang istri. Atau kondisi istri yang sakit menahun atau perempuan yang sudah tidak memiliki hasrat terhadap laki-laki sementara suami masih memiliki hasrat terhadap perempuan. Bukankah ketika dilarang pologami, seorang suami punya peluang untuk berzina? atau kondisi peperangan yang menewaskan banyak laki-laki yang akhirnya banyak para istri yang menjadi

³¹⁸ Muhammad Mahmûd Al-Hijâziy, *At-Tafsîr al-Wâdhih*, Juz 1, ..., hal. 337.

janda. Bukankan poligami menjadi langkah yang berprikemanusiaan agar tidak hanya sebagian perempuan yang merasakan kehidupan rumahtangga. Bisa jadi ketika poligami dilarang para perempuan memilih jalan prostitusi sehingga masalah yang ditimbulkan lebih besar daripada poligami. Tentunya mengambil langkah yang dihalalkan lebih baik dari pada memilih langkah yang dilarang yaitu perzinahan. Maka solusi yang paling baik adalah solusi yang sudah ditetapkan oleh agama, yaitu poligami. Agar para perempuan menjadi terhormat dalam pernikahan yang sah dan terlindungi dalam naungan keluarga.

Mahmûd Al-Hijâziy memberikan penekanan bahwa dampak negative yang ditimbulkan oleh poligami masih dapat diatasi oleh islam. Sementara masalah yang ditimbulkan oleh perzinahan tidak dapat dikendalikan. Ketika poligami hanya didasari pemenuhan hasrat seksual tanpa memberikan rasa adil diantara para istri, maka cukuplah islam berbangga dengan memberikan solusi yaitu sebuah perceraian.

Dengan memperhatikan keadaan diatas, maka Mahmûd Al-Hijâziy mengusulkan kepada pemerintah agar menyelesaikan permasalahan dalam poligami dengan langkah-langkah dan menerapkan esensi beragama. Bahwa keadilan hati tidak akan mampu diraih, kecenderungan hati adalah sebuah keiscayaan dalam poligami. Oleh karena itu, seorang suami harus selalu berusaha untuk adil, dan jangan sampe kecenderungan hati terhadap salah satu istri membuat tidak adil dalam pemberian yang bersifat materi. Hal in dimaksudkan agar tidak ada penganiaya dan kezaliman yang terjadi.

Ketika dampak negative dari poligami timbul dan melebar dari yang semula merupakan masalah keluarga hingga menjadi masalah sosial, maka Allah mmberikan pilihan untuk mengakhiri pernikahan poligami tersebut. Agar setiap jiwa bisa merasakan ketenangan dan ketentraman. Menurut Mahmûd Al-Hijâziy, pintu yang Allah buka tersebut adalah *thalaq*. Ia meyakinkan bahwa ketika seorang suami dan istri bercerai, maka Allah yang akan mencukupkan kebutuhannya. Dan boleh jadi setelah bercerai kondisinya akan kembali lebih baik. Allah yang Maha membolak-balikan hati dengan kehendaknya. Dengan kebijaksanaannya Allah Maha Tahu akan

kemaslahatan syariat yang diturunkan kepada hamba-hambanya.³¹⁹

3. Poligami dalam *Tafsîr Al-Manâr*

Penafsiran ayat tentang poligami (Q.S. al-Nisa'/4: 3) terdapat dalam *Tafsîr Al-Manâr* jilid IV, dari halaman 339-375. Pembahasannya tidak hanya mengenai hukum poligami saja, namun lengkap didalamnya memuat uraian mengenai beberapa hikmah berpoligami dan penjelasan hukum syariat tentang poligami yang dilakukan Nabi Saw. Tafsir ini ditulis oleh dua *mufasssir*, dan di dalamnya ditemukan keterangan mengenai sumber penjelasan, apakah penjelasan tersebut disampaikan oleh Muhammad Abduh atau oleh Muhammad Rasyid Ridha.³²⁰

Pembahasannya dimulai dengan menampilkan beberapa riwayat dari 'Aisyah yang bersumber dari Shahih Bukhari dan Muslim, Sunan al-Nasâ'i, Bayhaqi, maupun yang dinukil dari *Tafsîr Ibn Jarîr al-Thabari*. Riwayat-riwayat tersebut menjelaskan mengenai kasus-kasus yang menjelaskan tentang poligami dan pendapat para ulama sebelumnya dalam menafsirkan ayat tersebut dengan uraian yang cukup luas. Lalu Rasyid Ridha mengemukakan penafsiran gurunya, Muhammad Abduh secara panjang lebar yang tertuang dalam tiga halaman.

Rasyid Rudha memulai penafsirannya dengan menghadirkan beberapa riwayat yang menjelaskan poligami dan pendapat-pendapat ulama sebelumnya. Lalu menjelaskan penafsiran gurunya Muhammad Abduh mengenai ayat ini. Abduh mengawali penafsirannya dengan menunjukkan *munasabah* isi kandungan ayat tersebut dengan ayat sebelumnya. Dua ayat tersebut memiliki hubungan yang sangat erat. Menurut Abduh didalamnya terdapat perintah adil terhadap anak-anak yatim dan larangan memakan harta anak yatim meskipun melalui hubungan perkawinan. Di awal ayat ketiga, Abduh mengingatkan, ketika seseorang merasa khawatir akan memakan harta anak yatim setelah menikahinya, maka hendaklah ia menikahi perempuan lain.

Selanjutnya Abduh menghubungkan surah al-nisa ayat 3 dengan ayat 129. Di dalam ayat 3 menyatakan kebolehan poligami hingga empat istri bagi suami yang mampu berbuat adil, jika tidak mampu memenuhi syaratnya, maka cukup menikah dengan satu istri

³¹⁹ Muhammad Mahmûd Al-Hijâziy, *At-Tafsîr al-Wâdhih*, Juz 1, ..., hal.438.

³²⁰ A. N. Busool, "Shaykh Muhammad Rashîd Ridha Relations With Jamal-Dal-Afghani and Muhammad Abduh". Dalam *Jurnal The Muslim World*, Vol. 4 No. 66 Tahun 1976, hal. 272-286.

saja. sedangkan di ayat 129 menyatakan bahwa seorang suami tidak akan mampu berbuat adil walaupun ia sangat menginginkannya. Secara tekstual kedua ayat ini seolah-olah bertentangan.

Menurutnya, adil yang dimaksud di ayat 3 adalah adil dalam hal yang bersifat materi, adapun adil di ayat 129 adalah adil dalam memberikan rasa cinta dan kecenderungan hati. Karena kalau yang dimaksud di ayat 129 adalah keadilan yang bersifat lahiriyah seperti nafkah, pakaian, pembagian bermalanan dan yang lainnya, maka penggabungan kedua ayat tersebut melahirkan makna akan pelarangan poligami. Untuk memperkuat pendapatnya, Muhammad Abduh menghadirkan hadits Nabi Saw. yang isinya merupakan do'a penyerahan atas ketidakmampuan Nabi Saw. dalam berbagi keadilan terhadap istri-istrinya, yakni keadilan dalam membagi kecenderungan hati. Lalu *munasabah* lain dari kedua ayat tersebut menyatakan bahwa kebolehan poligami sangat sempit dengan syarat yang sulit dan hanya berlaku sebagai dispensasi bagi seseorang dalam kondisi darurat dan sangat membutuhkannya.

Selanjutnya Abduh menghubungkan penafsirannya berdasarkan kacamata historis dan sosial kontemporer. Dalam pengamatannya, kehadiran poligami pada masa awal islam merupakan tuntunan dan kebutuhan. Dimana pernikahan yang terjadi di masa itu tidak memiliki aturan yang jelas sehingga perempuan menjadi korban dari kondisi tersebut. Lalu islam datang dengan syarat poligami yang membatasi jumlah istri maksimal empat istri. Kehadiran poligami telah memberikan manfaat yang sangat besar terutama memperkokoh hubungan nasab dan kekeluargaan, yang dengan cara itu dapat memperkokoh rasa persaudaraan dalam agama (*nashabiyah*). Tapi menurutnya, hal tersebut dapat terwujud karena pada masa rasulullah, ajaran agama telah tertanam kuat di kalangan laki-laki dan perempuan, sehingga mereka siap melaksanakan kewajibannya dalam berlaku adil.

Analisa Abduh mengenai keadaan sosial yang berkembang saat sekarang, poligami telah menjadi sumber masalah yang bermula dari masalah keluarga hingga melebar menjadi masalah sosial. Dampak negatif yang ditimbulkan dari pernikahan poligami dirasakan oleh para istri dan anak-anak dari masing-masing istri. Permasalahan ini mengarah pada kezaliman, pencurian bahkan pembunuhan antar anggota keluarga.

Islam diturunkan dengan tujuan melahirkan kemaslahatan dan kebaikan untuk umat manusia. Maka pelaksanaan poligami pun harus ditinjau dari segi kemaslahatan dan kemafsadatan dalam pandangan masyarakat. Maka berdasarkan landasan ini sebuah

hukum dapat berubah penerapannya menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Boleh jadi penetapan sebuah hukum berbeda antar daerah atau lintas generasi. Hal tersebut sesuai dengan kaidah *ushul fiqh* yaitu *dar'u al-mafasid muqaddamun 'ala jalbi al-mashalih*. Muhammad 'Abduh menyampaikan sebuah kesimpulan bahwa poligami dapat belaku haram menyesuaikan dengan situasi dan kondisinya

Muhammad 'Abduh tidak menolak bahwa kehadiran poligami di masa awal-awal islam merupakan solusi terbaik untuk menyelesaikan permasalahan yang dihadapi dimasa itu. Kebolehan poligami telah memberikan banyak manfaat, diantaranya terjaga kemuliaan nasab. Seain itu faktor yang sangat menentukan keberhasilan poligami di masa itu adalah kesiapan masyarakat dalam memahami dan melaksanakan ajaran agama islam. Islam telah terhujam kuat di dalam adanya sehingga tujuan poligami bukan dengan tujuan menuruti keinginan hawa nafsu. Praktek poligami dimasa itu menimbulkan banyak maslahat dan tidak adanya kemudharatan yang terjadi.³²¹

Menurut Ibn Jarîr al-Thabari dan para *mufassir* mnejelaskan bahwa aturan mengenai poligami dalam syariat islam bertujuan untuk membatasi jumlah istri. masyarakat sebelum islam terbiasa melakukan pernikahan dengan perempuan tanpa batasan jumlahnya. Pernikahan saat itu tidak memperhatikan keadilan dan kewajiban menafkahi.³²² Dalam pandangan Muhammad "Abduh kebolehan poligami bukan merupakan hukum yang tetap dan baku, namun pelaksanaannya harus ditinjau dari segi kemaslahatan dan kemadaratannya. ketika dampak yang ditimbulkan berbeda dengan pelaksanaan di generasi sebelumnya, maka pelaksanaannya harus dirubah menyesuaikan dengan siuasi dan kondisi yang sedang dihadapi. Jika ternyata dampak negative yang timbul dari poligami, maka hukum belaku bisa berubah berdasarkan kemaslahatan yang dihadapi saat itu. Hal tersebut senada dengan kaidah *dar-u al-mafasid muqaddamun 'ala jalbi al-mashalih* (mencegah kemafsadatan harus lebih diutamakan ketimbangmengusahakan kemaslahatan).

Pemikiran Muhammad Abduh yang merupakan pemikiran baru yang berbeda dari penafsiran ulama sebelumnya. Penafsiran sebelumnya didapat dari pemahaman teks yang membimbing realita

³²¹ Muhammad Abduh, *Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen* diterjemahkan oleh Mahyudin Syafdan Bakar Usman, Bandung: Diponegoro, 1978, hal. 92.

³²² Muhammad Rasyîd Ridha, *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad 'Abduh*, Kairo: Dâr al-Manâr, 1931H., hal. 344–345.

tanpa memberikan ruang untuk mempertemukan pemahaman teks dengan konteks sosial dan dinamika perubahan zaman. Penafsiran sebelumnya yang menyatakan bahwa poligami merupakan aturan yang bersifat normative dan tetap, di masa kini tidak lagi dapat diaplikasikan. Karena penafsiran tersebut ketika tetap dipraktikkan akan menimbulkan banyak anomali-anomali.

Pertama, pemahaman penggabungan ayat ke 3 dan ayat 129 sebetulnya tidak berbicara mengenai kebolehan poligami. Keterangan kebolehan poligami terdapat di ayat 3 dengan syarat harus berlaku adil, namun ayat 129 menyatakan kemustahilan seorang suami dalam berbuat adil. Maka pesan yang sebetulnya ingin disampaikan adalah bukan kebolehan poligami yang berlaku untuk umum, melainkan kebolehan poligami diikat dengan syarat yang ketat dan bersifat inklusif. Inklusif dalam pengertian, poligami hanya boleh dilakukan oleh orang-orang tertentu dalam kondisi darurat dan dapat memenuhi syaratnya yaitu berlaku adil dan terhindar dari kezaliman.³²³

Kedua, dalam prakteknya di masyarakat, keadilan yang menjadi syarat poligami tidak ditegakkan, sehingga poligami hanya mengakibatkan kezaliman, ketidak patuhan pada aturan dan hilangnya kebahagiaan dalam keluarga. Poligami banyak menimbulkan permasalahan, dari mulai hilangnya kepercayaan istri terhadap suaminya, perselisihan diantara para istri dan anak-anaknya. Hingga akhirnya permasalahan yang awalnya hanya sebatas permasalahan dalam ruang lingkup keluarga melebar menjadi permasalahan sosial.³²⁴

Ketiga, kebolehan berpoligami dijadikan alasan bagi para suami untuk memperturutkan hawa nafsunya. Sehingga pernikahan poligami bukan bertujuan untuk kemaslahatan, melainkan untuk memenuhi hasrat seksual yang tidak akan pernah terpuaskan. Kondisi inilah yang terjadid di kalangan masyarakat pra islam hingga datang islam untuk mencegah.

Anomali-anomali itu kian lama kian memuncak, sehingga akhirnya permasalahan sosial yang terjadi di masyarakat tidak dapat dihindari. Kondisi ini disaksikan sendiri oleh Muhammad Abduh. Dampak negative yang timbul telah mencapai tahap mengkhawatirkan sehingga menimbulkan dendam dan permusuhan di antara keluarga, antara anak dengan orangtua, dan antara sesama saudara, dan pada saatnya menimbulkan malapetaka dan kerusakan

³²³ Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*,..., hal. 349.

³²⁴ Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*,..., hal. 350.

moral bagi umat secara keseluruhan. Muhammad ‘Abduh mengatakan:

... Jika orang mau merinci kejelekan-kejelekan dan berbagai musibah yang menjadi dampak poligami, maka sudah tentu anda akan melihat tubuh orang mukmin menjadi gemetar. Antara lain kejelekan dan musibah itu adalah pencuri, perzinahan, dusta, khianat, pengecut, berdusta bahkan termasuk pembunuhan, hingga anak membunuh orang tuanya, orangtua membunuh anaknya. Semuanya itu adalah fakta yang terjadi saat ini dipengadilan-pengadilan. Jika permasalahannya seperti yang kita saksikan dan kita dengarkan, maka tentu tidak ada jalan untuk membina umat karena berkembangnya poligami di tengah-tengah mereka. Sehingga para ulama harus benar-benar memperhatikan masalah ini.....³²⁵

Dengan demikian Muhammad ‘Abduh mengkritik penafsiran yang hanya mendasarkan pada kajian-kajian tekstual dari sisi kebahasaan dengan memperbolehkan poligami secara longgar. Kajian yang dilakukan tanpa menghubungkan esensi yang terkandung dalam aya-ayat Al-Quran dengan kondisi sosialnya. Sehingga ada jarak antara penafsiran al-Quran dengan realita kehidupan sosial. Penafsiran hadir hanya untuk melengkapi kajian secara ilmiah tanpa bersentuhan dengan situasi dan kondisi sehingga tujuan al-Quran sebagai hidayah tidak tercapai.

Muhammad Abduh yakin bahwa para ulama percaya bahwa islam diturunkan untuk menghadirkan kemaslahatan dan menghilangkan segala bentuk kemudharatan. jika sebuah hukum yang semula memberikan manfaat, kemudian di lain tempat atau pada generasi selanjutnya menimbulkan kemudharatan, maka aturan tersebut harus dikaji ulang sehingga menjawab tantangan di masanya. Hal ini sesuai dengan kaidah *dar-u al-mafasid muqaddamun ‘ala jalbi al-mashalih*.

Berdasarkan kenyataan yang dihadapi dan menghubungkan antara ayat 3 dan ayat 129, Muhamad Abduh menyimpulkan bahwa kebolehan poligami bersifat darurat yang hanya dilakukan pada saat darurat dan hanya dilakukan oleh orang yang berada dalam kondisi darurat dengan syarat mampu berlaku adil dan menjamin untuk tidak berlaku aniaya.³²⁶ Menurutnya, hukum poligami menjadi haram mutlak bagi orang yang takut tidak bisa berlaku adil.³²⁷

³²⁵ Muhammad ‘Abduh, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, hal. 394.

³²⁶ Muhammad ‘Abduh, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, hal. 349.

³²⁷ Muhammad ‘Abduh, *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*, hal. 350.

Berdasarkan teori paradigma Thomas S. Kuhn, paradigma penafsiran Muhammad ‘Abduh tentang poligami ini merupakan paradigma penafsiran baru. Sebuah revolusi dari penafsiran sebelumnya yang saat ini menimbulkan anomali-anomali yang pada akhirnya mengarah pada krisis sosial dan krisis moral di kalangan umat. Paradigma penafsiran baru ini diharapkan dapat menjadi solusi alternatif untuk menghilangkan anomali-anomali yang ada, sekaligus dapat membawa umat keluar dari krisis yang telah dihadapinya.

Adapun mengenai paradigma penafsiran Muhammad ‘Abduh berdasarkan skema di atas dapat dirumuskan sebagai berikut: *Pertama*, hukum poligami dibolehkan dalam keadaan darurat dan bersifat eksklusif. Kebolehan hanya untuk suami yang membutuhkan dan diikat dengan syarat harus mampu berbuat adil. kebolehan tidak bersifat terbuka, hanya untuk orang-orang tertentu dengan keadaan tertentu dan dengan syarat tertentu. *Kedua*, kebolehan poligami bersifat kondisional, sangat bergantung dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Pelaksananya mempertimbangkan aspek maslahat dan mafsadat. Maka poligami dibolehkan ketika keadaan menghendaki demikian, sebaliknya hukumnya menjadi haram saat menimbulkan mafsadat yang meluas di kalangan umat. *ketiga*, paradigma penafsiran Abduh berdasarkan surah Al-nisa ayat 3 yang menekankan bahwa selain memberikan pembatasan dalam pernikahan poligami, ayat tersebut juga mensyaratkan adil bagi yang akan melakukannya. Bergitu pun di ayat 129 yang menekankan bahwa harusnya berbuat adil sehingga adanya jaminan tidak terjadi penganiayaan. Keadilan hati tidak mungkin dilakukan, maka jangan sampai mempengaruhi dalam memberikan keadilan yang bersifat materi. *Keempat*, paradigma penafsiran ini memiliki orientasi untuk kemaslahatan dan pembinaan masyarakat (*al-ijtima’i*).

4. Analisis Rasionalitas Penafsiran dalam *Tafsîr Al-Manâr*

Dalam pandangan teori pilihan rasional, Muhammad ‘Abduh merupakan aktor yang memutuskan dan mengambil tindakan melalui penafsirannya. Aktor dianggap sebagai individu yang memiliki tujuan, aktor juga memiliki suatu pilihan yang bernilai dasar yang digunakan aktor untuk menentukan pilihan yaitu menggunakan pertimbangan secara mendalam berdasarkan kesadarannya. Dalam menafsirkan al-Quran, Muhammad ‘Abduh memiliki tujuan penting. Tujuannya adalah menjadikan al-Quran sebagai hidayah dan menjadi solusi dalam kehidupan dalam menyelesaikan masalah kehidupan sebuah masyarakat. Al-Quran

tidak hanya menjadi kitab sacral yang hanya dibaca tanpa dipahami maknanya. Unsur kedua dalam teori pilihan rasional adalah sumber daya. Dalam hal ini, sumber daya yang dimaksud adalah penafsiran al-Quran yang akan menjadi solusi. Namun solusi bisa tepat sasaran bila diberikan kepada objek yang tepat. Maka 'Abduh terlebih dulu menyelami dan menganalisa masalah apa yang sedang dihadapi oleh masyarakat tersebut. Lalu al-Quran tampil sebagai solusi yang akan menyelesaikannya. Sebagai contoh, seorang pebisnis yang masih bingung akan menjual produk apa, maka ia harus survey ke lapangan dan menganalisa kebutuhan pasar. Selanjutnya ia datang sebagai pihak yang menawarkan solusi akan kebutuhan tersebut.

Dalam penafsirannya, 'Abduh terlebih dahulu mendudukan perkara tentang poligami. Kondisi pra islam, sudah menjadi sesuatu yang lumrah bahwa seorang laki-laki memiliki pasangan lebih dari satu. Hitungannya tidak pasti, bahkan ada yang sampai ratusan. Pada posisi itu, wanita tidak memiliki kedudukan sebagai makhluk yang terhormat. Kekerasan dan pelecehan kerap terjadi pada perempuan. Turunnya ayat poligami di masa islam merupakan solusi untuk mengangkat derajat perempuan. Seorang laki-laki hanya boleh menikahi empat wanita saja. Hingga tahap ini, islam telah membatasi pernikahan yang semula dapat dilakukan tanpa batas. Bahkan tidak sampai disitu, seorang laki-laki yang menikahi empat perempuan harus bersikap adil. Adil dalam pembagian giliran bermalam dan nafkah.

Islam sangat memperhatikan ketentraman seorang perempuan. Dikala perempuan boleh dinikahi tanpa batas, islam hadir sebagai solusi yang membatasi hanya empat saja. Artinya empat perempuan terpilih dari sekian perempuan yang ada. Karena suatu ketika Rasul pernah meminta seorang sahabat untuk memilih empat saja dari sepuluh perempuan yang menjadi istrinya, maka empat perempuan yang tetap menjadi istrinya merupakan perempuan terbaik dan terpilih. Tidak hanya terpilih, seorang suami harus adil terhadap mereka.

Demikianlah poligami menjadi solusi di kala turun perintahnya. Sebuah kaidah ushu fiqh mengatakan, *al-hukmu yadûru ma'a illatihi*. Sebuah hukum berlaku selama ada alasan yang mengikatnya. Point kemaslahatan menjadi tujuan diberlakukannya poligami di masa tersebut. Seandainya tidak ada masalah, boleh jadi hukum yang berlaku pun berbeda. Karena agama hadir untuk menjadikan segala sesuatu menjadi teratur.

Muhammad 'Abduh menganalisa kondisi sosial dimasanya. Bahwa praktik poligami ternyata tidak lagi memberikan masalah

bagi individu, terlebih lagi bagi sosial. Terjadinya kesewenang-wenangan seorang lelaki yang beralih dengan alasan poligami kerap terjadi. Poligami melahirkan kebencian antar para istri lantaran suami yang tidak bisa berlaku adil. Belum lagi sikap permusuhan yang timbul dari anak-anak dari masing-masing istri telah memperkeruh keadaan. Yang semula masalah yang ditimbulkan hanya sebatas ruang lingkup keluarga, namun telah melebar menjadi masalah sosial.

Kenyataan diatas merupakan sumber daya dalam pandangan teori pilihan rasional. Lalu seorang aktor, Muhammad ‘Abduh mengambil keputusan yang tertuang dalam penafsirannya. Teori ini lebih menekankan aktor dalam melakukan sebuah tindakan. Tindakan tersebut diharapkan mampu menghasilkan sebuah perubahan sosial. Pilihan yang ada adalah menafsirkan ayat sebagaimana dulu ayat ini diturunkan, atau memberikan alternative penafsiran lain sebagai solusi dengan mempertimbangkan kondisi sasaran teks ayat. Maka Muhammad ‘Abduh memberikan pandangan bahwa prinsip pernikahan adalah monogami bukan poligami. Dahulu poligami ada karena dipandang sebagai solusi. Saat ini poligami ada dipandang sebagai sumber masalah sosial, maka monogami menjadi solusi.

Langkah ‘Abduh dengan memberikan penafsiran yang berbeda dengan *mufassir* lainnya merupakan upaya untuk mengungguli dalam pandangan teori kebutuhan prestasi. Kebutuhan akan prestasi ialah adanya dorongan untuk mengungguli, berprestasi sehubungan dengan seperangkat standar, berusaha keras untuk sukses. Alasan yang sangat kuat agar penafsirannya dapat diterima dan sesuai dengan amannya. Muhammad ‘Abduh berharap, penafsirannya lebih unggul untuk dibaca oleh ummat dengan menghadirkan penafsirannya yang sesuai dengan zamannya.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan dan analisa yang telah penulis paparkan dalam bab-bab sebelumnya dalam penelitian ini, maka penulis mengambil kesimpulan-kesimpulan sebagai berikut:

1. Rasionalitas penafsiran yang dilakukan Muhammad ‘Abduh dalam menafsirkan ayat-ayat gender dalam al-Quran ternyata berimplikasi pada fungsi al-Quran sebagai hidayah. Muhammad ‘Abduh membuka pintu *ijtihâd* dan mendobrak *taqlîd* termasuk dalam dunia penafsiran al-Qur’an. Upaya menafsirkan al-Qur’an tidak terlepas dari peran rasio dalam menentukan makna. Kendatipun *tafsîr bi al-ma’tsûr*, peran rasio diperlukan dalam menghubungkan makna setiap ayat sehingga kesatuan makna al-Quran dapat ditemukan. Pilihan rasional jua pula yang menjadikan perbedaan penafsiran antara para *mufasssir*, karena setiap *mufasssir* memiliki alasan yang rasional dalam menentukan dan memilih makna sebuah kata dalam al-Qur’an. Maka peran rasio atau akal secara maksimal dengan tetap memperhatikan kaidah-kaidah penafsiran menjadi jembatan yang dapat mempertemukan teks dengan sasaran teks. Teks al-Quran berlaku untuk setiap masa dan tempat. Sedangkan kondisi setiap masa dan waktu tidaklah sama. Maka peran penafsiran sangat besar untuk menemukan makna teks yang tepat untuk setiap masa dan tempat. Penafsiran yang rasional menjadi sebuah kebutuhan dalam memaknai teks al-Qur’an.

2. Penafsiran Muhammad ‘Abduh mengenai isu awal penciptaan manusia telah membawa perempuan pada posisi yang sama. Pendapatnya bahwa hawa diciptakan dari jenis yang sama seperti adam sehingga alasan superioritas laki-laki atas perempuan tidak berlaku lagi.
3. Kepemimpinan merupakan cara untuk bekerjasama. Kepemimpinan bukan alasan untuk bertindak sewenang-wenang. makna *al-rijâl* mengacu pada kemampuan melaksanakan tanggung jawab. Sedangkan *fadhîl* terbagi menjadi dua; *fitri* dan *kasbi*. Keutamaan *fitri* merupakan kelebihan yang Allah berikan yang mengarah pada kesempurnaan bentuk fisik. Sedangkan kemampuan *amal kasbi* kembali pada kemampuan setiap individu baik laki-laki maupun perempuan. Perkembangan zaman membuktikan bahwa perempuan mampu bersaing dalam aspek keutamaan dari sisi *kasbi*. Maka kepemimpinan menjadi terbuka bagi siapapun yang memiliki kemampuan dan kemapanan dalam memimpin kendati laki-laki seharusnya memiliki peluang lebih siap menjadi pemimpin dengan berbagai aspek kelebihan yang Allah berikan.
4. Pernikahan monogami menjadi sesuatu yang disarankan oleh Muhammad ‘Abduh. Permasalahan sosial yang terjadi karena praktek poligami menjadi dasar rasio Muhammad Abduh. Al-Qur’an harus hadir dalam membuktikan eksistensinya sebagai petunjuk bagi kehidupan. Menurutnya, penafsiran kebolehan poligami oleh *mufassir* sebelumnya sangat tepat untuk kondisi di masanya dengan problematika yang ada. Motivasi praktek poligami saat ini telah bergeser dari arahan makna ayat, dan melahirkan masalah baru bagi kehidupan sosial dan mengancam kemaslahatan umat.

B. Saran

1. Diskusi mengenai gender perlu dilakukan di berbagai kalangan sehingga tidak ada lagi kekerasan terhadap perempuan yang mengatasnamakan gender.
2. Bagi setiap suami perlu kiranya memahami ayat-ayat relasi gender agar mendapatkan komunikasi dan hubungan yang harmonis dalam kehidupan rumah tangga.
3. Penulis menyadari berbagai kekurangan dalam penelitian ini. Oleh sebab itu, penulis menyarankan kepada peneliti selanjutnya agar melakukan kajian yang lebih mendalam sehingga diperoleh hasil yang maksimal dan memuaskan. Penelitian gender terbuka untuk dianalisa dengan menggunakan teori sosial lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Mukhammad. "Otoritas Penafsiran Sahabat, Tabi'in dan Pendapat Ulama dalam Tafsir Ibn Katsir" *Disertasi*. Tangerang Selatan: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Abbas, Nurlaelah. "Muhammad Abduh: Konsep Rasionalisme dalam Islam." dalam *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2014.
- Abduh, Muhammad. *Fathah al Kitâb*. Kairo: Kitab al-Thahrîr, 1382.
- . *Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen* diterjemahkan oleh Mahyudin Syafdan Bakar Usman. Bandung: Diponegoro, 1978.
- Abdullah, Dudung. "Pemikiran Muhammad 'Abduh dalam Tafsîr al-Manâr." dalam *Jurnal al-Daulah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2012.
- Abdurrahman. *Kepemimpinan Wanita dalam Islam al-Qur'an dan Isu Kontemporer*. Yogyakarta: Eisaq Press, 2011.
- Agama, Departemen. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Yogyakarta: PT Dana Bhakti Waqaf, 1991.
- Al Arif, M. Nur Rianto dan Euis Amalia. *Teori Mikroekonomi: Suatu Perbandingan Ekonomi Islam dan Ekonomi Konvensional*. Jakarta: Kencana. 2010.

- Al-Adawy, Ibrahim Ahmad. *Rasyîd Ridhâ: Al-Imâm al-Mujtahid*. Kairo: Matabaah Al-Adawy, t.th.
- Al-Asqalânî, Alî ibn Hajar. *Syihâb alDîn Abû al-Fadl Ahmad ibn Fath al-Bârî Juz 10*.
- Al-Bakri, Shalah Abdul Qadir. *Al-Quran dan Pembinaan Insan* diterjemahkan oleh Abu Laila dan Muhammad Tohir. Bandung: Al-Ma' arif, cet 1, 1982.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail. *Matn al-Bukhariy al-Sindiy Juz. III*. Beirut: Dar al-Kitab al-Islamiy, t. th.
- , *Shahîh al-Bukhâri Jilid 1*. Kairo: Dar al-Hadith, 2004.
- Al-Buti, Said Ramadhan. *Salaîfî Sebuah Fase Sejarah Bukan Mazhab*, diterjemahkan oleh Fatuhal Arifin. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Al-Damasyqiy, Imam Ibn Kasir al-Qursyi. *Tafsir al-Qur'an al-Azim Juz. I*. Beirut: al-Fikr, 1992.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun Jilid 1*. Beirut: Maktabah Mus'ab bin 'Umar, 2004.
- , *Tafsîr wa Al-Mufasssirûn*. Kairo: Dâr al-Hadîtsah, 2005.
- Al-Farmawi, Abd Havy. *Al Bidayah fî At-Tafsir al-Maudhu'i*. Mesir: Maktabah Aljumhuriyah, tt.
- Al-Hijâziy, Muhammad Mahmûd. *At-Tafsîr al-Wâdhih*. Beirut: Dâr al-Jail Al-Jadîd, 1413 H.
- Al-Khadiri, Muhammad bin 'Abdullah bin 'Ali. *Tafsir al-Tabi'in Ard wa Dirasah Muqarinah Jilid 2*. Beirut: Dar al-Watan, 1999.
- Al-Maraghiy, Ahmad Musthafa. *Tafsîr al-Marâghiy Juz 4*. Mishr: Syarikah wa Maktabah Musthafa Albaba al-Halbiy, 1946.
- Al-Munawar, Agil Husain. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Al-Naisâbûri, Muslim bin Hajjaj al-Qushairi. *Sahih Muslim, Jilid 4*. Kairo: Dar al-Hadith, tt.

- Al-Qardhawi, Yusuf. *Ruang Lingkup Aktivitas Wanita Muslimah*, terj. Moh. Suri Sudahri dan Entin Rani'ah Ramelan. Jakarta: PUSTAKA KAUTSAR, 1996.
- Al-Qattan, Manna'. *Mabâhits Fî ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Mansûrât al-Asr al-Hadîs, tt.
- Al-Qurtubi, Abu 'Abdillah. *Jami' li Ahkam Al-Quran Jilid I*. Kairo: Dar Al-Kutub Al-Mishiriyah, 1994.
- Al-Sa'diy, Abdurrahman. *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Beirut: Muassasat ar-Risâlah, 2002.
- Al-Salih, Subhi. *Mabahith fl 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilmi, 1985.
- Al-Shabuniy, Muhammad Ali. *At-Tibyan fî Ulumil Qur'an*. Jakarta: Darul Kitab Al-Islamiyah, 1999.
- Al-Shabuniy, Muhammad Ali. *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm min al-Qur'an Juz 1*. Dimasyq: Maktabah al-Ghazâliy, 1980.
- . *Shafwat at-Tafâsîr Juz 1*. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1981.
- Al-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'an ul Majid An-Nur Juz 1*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Al-Sya'râwiy, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr al-Sya'râwiy juz 4*. Al-Azhar: Idârat al-Kutub wa al-Maktabât, 1991.
- Al-Syirbasy, Ahmad. *Rasyîd Ridhâ Shâhib al-Manâr*. Mesir: Majlis A'la Lisynun al-Islâmiyah, 1970.
- Al-Tabari, Abi Ja'far Muhammad bin Jarir. *Jami' al-Bayan 'An Ta'wil Ayi al-Qur'an Juz 6*. Kairo: Dar al-Salam, 2009.
- . *Jami' Al Bayan Fi Ta'wil Al Qur'an Juz 1*. Beirut: Daarul Kitab, 1999.
- . *Jami' al-Bayan'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Juz. IV*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- . *Tafsir Ath Thabari Juz 26*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Al-Thabathabaiy, Muhammad Husain. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'an Juz 4*.

Beirut: Muasasat al-‘Alâmiy li al-Mathbû’ât, 1991.

-----, *Al-Mîzân Mîzân fî Tafsi'r Al-Qur'ân, Jilid I.* Kum: Muassasah Mat'bu at Dâr al-‘Ilmi, t.th.

Al-Zuhailiy, Wahbah. *Al-Tafsi'r al-Wasîth.* Dimasyq: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 2001.

Amîn, Utsman. *Muhammad Abduh: Râid al-Fikr al-Misriy.* Kairo: Maktabah al-Nahdahal-Misrîyah, 1955.

-----, *Muhammad Abduh: Râid al-Fikr al-Misriy.* Kairo: Maktabah al-Nahdahal-Misrîyah, 1955.

Andi, Nofri. “*Tafsi'r Al-Manâr: Magnum Opus Muhammad Abduh.*” dalam *Jurnal Ulunnuha*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2016.

Andika, Mayola. “Reinterpretasi Ayat Gender dalam Memahami Relasi Laki-Laki Dan Perempuan.” dalam *Jurnal Musâwa*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2018.

Assad, Muhammad. *Tafsir Al-Qur'an Bagi Orang-Orang yang Berpikir*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Mizan dari judul *The Message of the Quran*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017.

Assadr, M. Baqir. *Pedoman Tafsir Modern Cet. 1.* Jakarta: Risalah Massa, 1992.

Aswat, Hazarul dan Arif Rahman. “Kewajiban Suami Memberi Nafkah dalam Kompilasi Hukum Islam.” dalam *Jurnal Al-Iqtishod*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021.

Azami, M.M. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, diterjemahkan oleh Ali Mustafa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1980.

Aziz, Ahmad Amir. *Pembaruan Teologi: Perspektif Modernisme Muhammad ‘Abduh dan Neo Modernisme Fazlur Rahman.* Yogyakarta: Teras, 2009.

Badr, Abdullah Abus Su'ud. *Tafsir Aisyah Ummul*, diterjemahkan oleh M Syamsuddin. Jakarta: Darul Falah, 1996.

Bahrudin dan Umairson. *Kepemimpinan Pendidikan Islam: Antara Teori dan Praktik.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.

- Busool, A. N. "Shaykh Muhammad Rashīd Ridhā Relations With Jamal-Dal-Afghani and Muhammad Abduh." dalam *Jurnal The Muslim World*, Vol. 4 No. 66 Tahun 1976.
- Carles, Adams C. *Islam in Modernisme in Egypt*. London: Oxford University Press, 1993.
- Ch, Mufidah. *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*. Malang: UIN Maliki Press, 2013.
- Coleman, James S. *Dasar-dasar Teori Sosial Foundation of Sosial Theory*. Bandung: Nusa Media, 2013.
- D, Kadarusman. *Natural Intelligence Leadership: Cara Pandang Baru Terhadap Kecerdasan dan Karakter Kepemimpinan*. Jakarta: Raih Asa Sukses, 2012.
- , *Agama, Relasi Gender dan Feminesme*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Dalimoenthe, Ikhlasiah. *Sosiologi Gender*. Jakarta: Bumi Aksara, 2021.
- E, Mulyasa. *Manajemen Berbasis Sekolah: Konsep, Strategi dan Implementasi*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2014.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam* diterjemahkan oleh Amirudin ar-Raniry dan Cicik Farcha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- , *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung prihantoro, cet. ke-1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Esack, Farid. *The Qur'an A User's Guide*. London: One World, 2007.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Fakih, Mansour. "Fiqh Sebagai Paradigma Keadilan" dalam Noor Ahmad, et.al., *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

- Firmansyah, M. *et.al.*, “Perdebatan Teori Rasionalitas dalam Menjelaskan Terbentuknya Biaya Transaksi pada Seleksi Pegawai Negeri.” dalam *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Indonesia*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2012.
- Gigerenzer, G dan Selten, R. *Rethinking Rationality*. In G. Gigerenzer & R. Selten (Eds.), *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge: MIT Press. 2001.
- Gomes, Fransiskus de. “Dampak Dominasi Perempuan dalam Profesi Guru Paud.” dalam *Jurnal Inovasi Pendidikan Dasar*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018.
- Haikal, Muhammad Husen. *Umar bin Khattâb*, diterjemahkan oleh Ali Audah. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2006.
- Hamka. *Tafsîr Al-Azhâr* Juz. 1. Jakarta: Pembimbing Massa, 1990.
- Harahap, Sumper Mulia. “Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad Abduh; Tafsir yang berorientasi pada aspek sastra, budaya dan kemasyarakatan.” dalam *Jurnal Yurisprudencia*, Vol. 2 No.1 Tahun 2016.
- Hardani, Nur Hikmatul Auliya dkk. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2020.
- Hardani, Nur Hikmatul Auliya *et.all.*. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu Group Yogyakarta, 2020.
- Hasan, Hamka. *Tafsir Jender Studi Perbandingan Antara Tokoh Indonesia dan Mesir*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.
- Hasanah, Uswatun. “Model Dan Karakteristik Penafsiran Muhammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridhâ dalam Tafsir Al-Manar.” dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2015.
- Hasaruddin, “Pembaharuan Hukum Islam Menurut Pandangan Muhammad Abduh.” dalam *Jurnal al-Risalah*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2012.
- Hawwa, Sa’id. *Al-Asâs fî at-Tafsîr* Juz 2. Qâhirah: Dâr as-Salâm, 1985.

- Hazm, Ibnu. *Al-Muḥallâ fî Sharḥ al-Mujallâ bi al-Ḥujaj wa al-Athar*, Juz X. Riyâdh: Bait al-afkâr al-Dauliah, t.th.
- Hidayatulloh, Haris. “Adil dalam Poligami Perspektif Ibnu Hazm.” dalam *Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2015.
- Hikmah, Siti. “Fakta Poligami sebagai Bentuk Kekerasan terhadap Perempuan.” dalam *Jurnal SAWWA*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2012.
- Hitty, Philip K. *History Of The Arabs*, diterjemahkan oleh Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/rasional> diakses pada senin, 26 Desember 2022 pkl. 22.25.
- Husaini, Adian dan Abdurahman al-Bağhdhadi. *Heremeneutika dan Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Ilyas, Yunahar. “Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir dalam Wanita dan Keluarga: Citra Sebuah Peradaban.” dalam *Jurnal Al-Insan*, No. 3 Vol. 2 Tahun 2006.
- Iman, H. Fauzul. “Muhammad Rasyîd Ridhâ a Sejarah Dan Pemikirannya.” dalam *Jurnal ALQALAM*, Vol. 19, No. 92 Tahun 2002.
- Imârah, Muhammad. *Al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad 'Abduh*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993.
- Imârah, Muhammad. *Al-Imâm Muhammad "Abduh Mujaddid al-Dunyâ bi Tajdîd al-Dîn*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1988.
- , *Ḥaqâiq wa Syubhât Ḥaula Makânah al-Mar'ah fî al-Islâm cet. 1*. Kairo: Dârussalam, 2010.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LkIS, 2003.
- Karim, Adiwarmen A. *Ekonomi Mikro Islam*. Jakarta: Rajawali Press. 2011.
- Kasim, H. Masnur. “Muhammad Rasyîd Ridhâ a (Antara Rasionalisme & Tradisionalisme).” dalam *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 37, No. 2 Tahun 2012.
- Khaldun, Ibnu. *Filsafat Islam Tentang Sejarah* diterjemahkan oleh M.

- Hashem dari judul asli *Society and History*. Bandung: Mizan, 1986.
- Kharlie, Ahmad Tholabi. "Metode Tafsir Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyîd Ridhâ a dalam Tafsir Al-Manar." dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 25 No. 2 Tahun 2018.
- Knysh, Alexander. "Multiple Areas of Influence," dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *The Cambridge Companion to The Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirâ'ah Mubâdalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Qirâah Mubâdalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Jakarta: IRCiSo, 2019.
- Kurzman, Charles. *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- L. J, Mullins. *Management and Organisational Behaviour*. England: Pea, 2005.
- Lalani, Arzina L. "Ali Ibn Abi Talib" dalam Oliver Leaman (ed.) *The Qur'an: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006.
- Landa, J. T *et.al.*. "Bounded Rationality of Economic Man: Decision Making Under Ecological, Sosial, and Institutional Constraints." dalam *Journal of Bioeconomics*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2001.
- Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Mahmud, Jamal al-Din M. *Huquq al-Marah Fi al-Mujtama' al-Islam*, Kairo: al-Haiah Al-Misriyyah al-Ammah li Al-Kitab, 1986.
- Majid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Makmun, Rodli *et.all.*. *Poligami dalam Tafsir Muhammad Syahrur*. Ponorogo: STAIN Ponorogo press, 2009.
- Maliki, "Tafsir Ibn Katsir: Metode dan Bentuk Penafsirannya." dalam *Jurnal El-Umdah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018.
- Marwati. "Pemberdayaan Perempuan, Kajian Tafsir QS.al-Nisa/4: 1." dalam

Jurnal Adabiyah, Vol. 15 No. 2 Tahun 2015.

- McAuliffe, Jane Dammen. "The Task and Traditions of Interpretation," dalam *The Cambridge Companion to The Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007.
- Melchert, Christopher. "The Early History of Islamic Law" dalam Herbert Berg (ed.) *Method and Theory in Study of Islamic Origins*. London: Brill Boston, 2003.
- Mernissi, Fatima. *Wanita di dalam Islam* terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Mohammad, Herry. *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Muamar, Afif. "Wanita Karir dalam Perspektif Psikologis dan Sosiologis Keluarga serta Hukum Islam." Dalam *Jurnal Equalita*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019.
- Muhammad, Ibn al-Atsir, Abal-Sa'adat Mubarak bin. *Jami' al-Ushul min Ahadits al-Rasul Juz II*. Beirut: Dâr Ihya al-Turats, 1996.
- Muhsin, Amina Wadud. *Wanita di dalam Al-Quran* diterjemahkan oleh Yazir Radianti dari buku *Qur'an and Women*. Bandung: Pustaka, 1992.
- Mulia, Siti Musdah. *Pandangan Islam tentang Poligami*. Jakarta: The Asia Fondation, 1999.
- . *Islam Menggugat poligami*. Jakarta: PT. Gramedia, 2004.
- Mulyadi, Achmad. "Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Menabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas)." dalam *Jurnal al-Ihkam*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2009.
- Munawir, Imam. *Mengenal 30 Pendekar Dan Pemikir Islam*. Surabaya: PT Bina Ilmu, 2006.
- Munawwir, A.W. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, Edisi I Cet. 14, 1997.

- Muqoyyidin, Andik Wahyun. "Pembaruan Pendidikan Islam Menurut Muhammad Abduh", dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 28, No. 2 Tahun 2013.
- Mustari, Abdillah. "Poligami dalam Reinterpretasi." dalam *Jurnal Sipakalebbi'*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2014.
- Mutiah, Riska. "Sistem Patriarki dan Kekerasan pada Perempuan." Dalam *Jurnal KOMUNITAS; Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2019.
- MZ, Labib. *Rahasia Poligami Rasulullah*. Gresik: Bintang Pelajar, 1986.
- N, Hasibuan. *Kepemimpinan Dalam Organisasi*. Jakarta: Prenhallindo, 2010.
- Nasution, Harun. *Ensiklopedia Islam Indonesia*. Jakarta: Jambore, 1992.
- , Muhammad 'Abduh *Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- , *Pembaharuan Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Nasution, Khoruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Academia Tazzafa, 2012.
- Nawawi, Abd. Muid. "Hermeneutika Tafsîr Maudhûfî." dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2016.
- Nawawi, Rif'at Syauqi. *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Akidah dan Ibadat*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Nelli, Jumni. "Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersa." dalam *Jurnal Al Istinbath: Jurnal Hukum Islam* Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Norris, JA. Christopher. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* diterjemahkan oleh Inyik dan Ridwan Muzir dari judul asli *Dekonstruksi: Teory and Practice*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2006.
- Novianti, Ida. "Dilema Kepemimpinan Perempuan dalam Islam." dalam *Jurnal Yinyang*, Vol.3 No. 2 Tahun 2008.
- Nurhayati. "Iddah dalam Perceraian." dalam *Jurnal Warta*, Vol. 1 No. 2

Tahun 2019.

- Pambayun, E.L. *Perempuan vs Perempuan Realitas Gender: Tayangan Gosip dan Dunia Maya*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2009.
- Peramesti, Ni Putu Depi Yulia dan Dedi Kusmana. “Kepemimpinan Ideal Pada Era Generasi Milenial.” dalam *Jurnal Transformasi: Jurnal Manajemen Pemerintahan*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2018.
- Pulungan, J. Sayuti. *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran cet. Ke-5*. Jakarta: Rajagrafindo, 2005.
- Qardawi, Yusuf. *Hady al-Islam Fatawi Mu’asirah* diterjemahkan oleh As’ad Yasin dengan judul *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2 Cet. II. Jakarta: PT Gema Insani Press, 1996.
- Rahim, Abdul. “Peran Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Gender.” dalam *Jurnal Al-Maiyyah*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016.
- Rahman, Abdul. *Nazaratun Fî al-Tafsîr al-Asri Li al-Qur’an al-Karîm*. Bandung: Al-Ma’arif, 2000.
- Redmond, W. H. “On Institutional Ratio nality” dalam *Journal of Economic Issues*, Vol. 1 No. 37 Tahun 2004.
- Ridhâ, M. Rasyîd. *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*. Kairo: Dar Al-Manar, 1999.
- , *Tafsîr al-Qur’an al-Hakîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.
- , *Tarikh al-Ustadz al-Imam Muhammad ‘Abduh*. Kairo: Dâr al-Manâr, 1931H.
- Ridwan, H. Kafrawi Edit. *Ensiklopedi Islam. Juz. 3 Cet. 9*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2000.
- Ritzer, George, et.al.,. *Teori Sosiologi Modern Edisi Revisi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.
- Rofiah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah*. Bandung: Afkaruna.id, 2021.
- Rohmaniyah, Inayah. *Gender dan Konstruksi Patriaki dalam Tafsir Agama*. Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014.

- Rubin, Uri. "Muhammad" dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of The Qur'an*, Jilid 2. Boston: Brill Leiden, 2003.
- Rusli, Ris'an. *Pembaharuan Pemikiran Modern Dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah* diterjemahkan oleh Abu Mulia dan Abu Syaqqina. Jakarta: Republika Penerbit, 2017.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary approach*. New York: Routledge, 2006.
- Saifullah. *Pluralisme Agama: Perspektif Tafsir al-Manar*. Disertasi. Tangerang Selatan: SPS UIN Jakarta, 2009.
- Saifunnuha, Mukhamad. "Pembahasan Gender Dalam Tafsir Di Indonesia (Penelitian Berbasis Systematic Literature Review)." dalam *Jurnal Musāwa*, Vol. 20, No. 2 Juli 2021.
- Sambas, Syukriadi. "Pemikiran Dakwah Muhammad 'Abduh dalam *Tafsir al-Manar*." *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatulloh Jakarta, 2009.
- Samsukadi, Mochamad. "Perspektif Gender dalam Tafsir Muhammad 'Abduh." dalam *Jurnal Marāji': Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2014.
- Sani, Abdul. *Lintasan Sejarah Pemikiran: Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo, 1998.
- Santoso, Dri. "Pemikiran Imam Syafi'i tentang Ketentuan Quru' dalam Surah Al-Baqarah Ayat 228 dan Relevansinya." dalam *Jurnal Mabahits*, Vol. 03 No. 5 Tahun 2020.
- Sanusi, Ahmad dan Sohari. *Ushul Fiqh cet ke-1*, Jakarta: Rajagrafindo, 2015.
- Sanusi, Ahmad. "Pemikiran Rasyîd Ridhâ a tentang Pembaharuan Hukum Islam." dalam *Jurnal TAZKIYA*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2018.
- Sari, Rahma Pramudya Nawang. "Wanita Karier Perspektif Islam." dalam *Jurnal Sangaji Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020.
- Sarwat, Ahmad. *Ilmu Tafsir: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Rumah Fiqih

Publishing, 2020.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Joko Supomo. Yogyakarta: Insan Madari, 2010.

Selasi, Dini. "Superioritas Wanita dalam Rumah Tangga (Studi Kasus Eks TKW di Desa Gintung Lor, Kecamatan Ciwaringin, Cirebon)." dalam *Jurnal Masile: Jurnal Studi Ilmu Keislaman*, Vol. 1 No.1 Tahun 2019.

Selten, R. "What Is Bounded Rationality?" dalam G. Gigerenzer & R. Selten (Eds.), *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

Shihab, M. Quraisy. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat Cet. X*. Bandung: Mizan, 1995.

----- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat Cet. III*. Jakarta: Mizan, 1996.

----- . *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

----- . *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1998.

----- . *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Cet. 3*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

----- . *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an Vol. 2*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Dalam al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2004.

Soleh, Subhi. *Mabahis Fî ulûm al-Qur'an Cet. 1*. Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.th.

Subhan, Zaetunah. *Al-Qur'an dan Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenada Media Grup, 2015.

----- . *Perempuan dan Politik dalam Islam*. Yogyakarta: LKIS, 2006.

----- . *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Yogyakarta: LkiS, 1999.

- Sudaryono. *Leadership; Teori dan Praktek Kepemimpinan Cet ke-1*. Jakarta: Lentera Ilmu Cendekia, 2014.
- Suhra, Sarifa. “Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur’an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam.” dalam *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2013.
- Syafe’i, Rahmat. *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi pada Sastra, Budaya, dan Kemasyarakatan*. Ujung Pandang: IAIN Alaudin Press, 1984.
- Syibromalisi, Faizah Ali dan Jauhar Azizy. *Membahas Kitab Tafsir Klasik Kontemporer*. Ciputat: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012.
- Taimiyah, Ibnu. *Muqaddimah fi Ushul Al-Tafsir*. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1994.
- Umairah, Abdurahman. *Tokoh-Tokoh Yang Diabadikan al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Syihabuddin dan Salim Basyarahil. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Umar, Nasaruddin. “Agama dan Kekerasan Terhadap Perempuan.” dalam *Jurnal Demokrasi & HAM*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2002.
- , *Akhlaq Perempuan: Membangun Budaya Ramah Perempuan*. Jakarta: Restu Ilahi, 2006.
- , *Islam Fungsional: Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.
- Vale, P. H. “Addiction and Rational Choice Theory.” Dalam *International Journal of Consumer Studies*, Vol.1 No. 34 Tahun 2010.
- Vanberg, V. J. “The Rationality Postulate in Economics: Its Ambiguity, Its Deficiency and Its Evolutionary Alternative.” dalam *Journal of Economic Methodology*, Vol. 1 No. 11 Tahun 2004.
- Vanberg, V. J. “The Rationality Postulate in Economics: Its Ambiguity, Its Deficiency and Its Evolutionary Alternative.” dalam *Journal of Economic Methodology*, Vol. 11 No.1 Tahun 2004.

- Wahab, Abdul Jamil Dan Ellys Lestari Pambayun. “Teori Tafsir dengan Pendekatan Gender (Studi Kedudukan Perempuan Dalam Rumah Tangga).” dalam *Jurnal Al-Burhan*, Vol. 21 No. 02 Tahun 2021.
- Wahjosumidjo. *Kepemimpinan: Tinjauan Teoritik dan Permasalahannya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Wardani, Ratna Kusuma dan Idaul Hasanah. “Pemenuhan Hak Anak dalam Keluarga Poligami.” dalam *jurnal Perempuan dan Anak*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- Wartini, Atik. “Poligami: Dari Fiqh Hingga Perundang-Undangan.” dalam *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2013.
- Woolstonecraft, Mary. *The Vindications of The Rights of Women*. London: Penguin Books, 1992.
- Yana, Rendi Fitra *et.al.*. “Tafsir bil Ra’yi.” dalam *Jurnal Pena Cendekia*, Vol. 2 No. 01 Tahun 2020.
- Yango, Huzaemah T. *Fiqh Perempuan Kontemporer*. Yogyakarta: Alwardiprima, 2001.
- Yasir, S. Ali. *Dibalik Poligami Rasulullah Saw*. Surabaya: Bina Ilmu, 1982 H.
- Zahra, Muhammad ibn Ahmad Abu. *Zahrat at-Tafâsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabiy, t.th.
- Zakariyya, Abi al-Husain Ahmad Ibn. Faris *Mu’jam Maqayis al-Lughah Juz II*. t.tp: Dar al-Fikr, 1989.
- Zakiruddin, Muhammad Aziz dan Iwan Romadhan Sitorus. “Wanita dalam Kepemimpinan dan Politik Perspektif Amina Wadud.” dalam *Jurnal AL-IMARAH: Jurnal Pemerintahan dan Politik Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2022.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. BIODATA

Nama : Wawan Iwandri
Tempat dan tanggal lahir : Kuningan, 1 Mei 1990
Pendidikan terakhir : S-1 Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Dirosah Al-Islamiah Al-Hikmah Jakarta
Status sosial : Menikah
Alamat : Jl. Pondok Kelapa Selatan No. 6
RT. 007/012 kel. Pondok Kelapa
Kec. Duren Sawit Jakarta Timur 13450
nomor HP. : 082210942262
e-mail : aiwa2406.wi@gmail.com

B. RIWAYAT PENDIDIKAN FORMAL

Jenjang	Nama Lembaga	Tahun
SD	SDN Bungurberes 1	1996-2002
MTs	MTs Husnul Khotimah Kuningan	2002-2005
MA	MA Husnul Khatimah Kuningan	2005-2008
S-1	STIU DI Al-Hikmah Jakarta	2008-2011

C. RIWAYAT PENDIDIKAN NON-FORMAL

1. Sertifikasi Trainer Metode Al-Bana (Metode Membaca al-Qur'an) oleh Yayasan Insan Cendekia Al-Bana tahun 2009.
2. Pelatihan Public Speaking "Speak Outboundaries" Bersama IB Training and Consulting di WAMMY tahun 2014.
3. Sertifikasi Pengajar al-Qur'an Metode UMMI oleh UMMI Foundation tahun 2014
4. Sertifikasi Trainer Internasional Metode Cordobana (Training Belajar al-Quran 3 hari dari NOL) tahun 2014. Dan mengisi training di Malaysia dan Singapura tahun 2016-2019.
5. Sertifikasi Menghafal al-Quran 60 hari Bersama *Ma'al Qur'an* tahun 2016.
6. Sekolah Motivator Indonesia tahun 2018.
7. Sertifikasi Manajemen Masjid se-Jabodetabek oleh MIUMI tahun 2018.
8. Pelatihan Tahsin dan Tahfidz al-Quran Metode Ritme Otak (MRO) oleh Yayasan KUNTUM Indonesia tahun 2019.
9. Certified Professional Therapist bersama EDU Learning Akademi tahun 2019.
10. Certified Neuro Linguistic Programe oleh EDU Learning Akademi tahun 2019.
11. Certified NLP Practitioner oleh Neo NLP Society tahun 2019.

D. PENGALAMAN BEKERJA DAN ORGANISASI

1. Kepala Cabang Jakarta RBQ Metode Al-Bana tahun 2011.
2. Pembicara Nasional dalam Seminar Nasional “Meningkatkan Profesionalisme Lembaga dan Pengajaran Al-Qur’an” yang diadala oleh KLINK dan STIU DI Al Hikmah Jakarta tahun 2013.
3. Trainer UMKM OK OCE tahun 2018.
4. Sekretaris Yayasan Nuriyah Hasanah Barokah tahun 2021-sekarang.
5. Sekretaris Masjid Al-Manar Pondok Kelapa tahun 2019-sekarang.
6. Trainer Internasional PT. Cordoba International Indosesia tahun 2021-sekarang.
7. Ketua Lembaga Penghafal al-Quran WAFI tahun 2021-sekarang.

RASIONALITAS PENAFSIRAN GENDER DALAM TAFSĪR AL-MANĀR (Kajian Tafsir Tematik)

ORIGINALITY REPORT



PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	11%
2	jurnal.iain-bone.ac.id Internet Source	1%
3	repository.uin-suska.ac.id Internet Source	1%
4	journal.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
5	ejournal.radenintan.ac.id Internet Source	1%
6	www.rumahfiqih.com Internet Source	1%
7	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
8	jurnal.iainambon.ac.id Internet Source	1%
9	ejournal.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
10	repo.uinsatu.ac.id Internet Source	

