

DEKONSTRUKSI GENDER PERSPEKTIF RASYID RIDHA

Roswati Nurdin

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Ambon
Jl. Dr.H. Tarmizi Taher Kebun Cengkeh Batu Merah Atas Ambon
Email: roswatinurdin74@gmail.com

ABSTRACT

The Book of *Tafsir al-Manar* originally is lectures material of *tafsir al-Qur'an* delivered by Muhammad Abduh in al-Azhar University, Egypt, which lasted from 1899 to his death (1905). The lectures are always attended by Rashid Rida, Abduh's student, which every verse delivered by his teacher he noted in his mind. Furthermore, the records drawn up in writing then recorded and known as the *Tafsir al-Manar*, Rashid Rida using deconstruction theory in explaining the gender relations pattern when interpreting the verses of gender bias. Deconstruction theory in general can be understood as a demolition method to the reality containing the binary opposition logic. Binary opposition are two realities considered face to face, opposite and has a different position. This Paradigm explained the assumption of the existence of privilege embedded to the subject and underestimate the object, as the second class party. To provide its interpretation Rashid Ridha dismantle this Binary position logic method to re-position the women in accordance to the Qur'anic text desire.

Key words: Deconstruction, Rashid Ridha, Tafsir al-Manar

ABSTRAK

Kitab *Tafsir al-Manar* awalnya bahan kuliah tafsir Al-Qur'an yang diberikan oleh Muhammad Abduh di Universitas al-Azhar Mesir, yang berlangsung dari tahun 1899 hingga ia wafat (1905). Kuliah-kuliah tersebut selalu dihadiri oleh Rasyid Ridha, murid Abduh, yang setiap ayat disampaikan oleh gurunya dicatatnya dalam benaknya. Kemudian catatan-catatan tersebut disusunnya dalam bentuk tulisan kemudian dibukukan dan dikenal dengan nama *Tafsir al-Manar*, Rasyid Ridha menggunakan teori dekonstruksi dalam menjelaskan pola relasi gender ketika menafsirkan ayat-ayat bias gender. Teori dekonstruksi secara umum dapat dipahami sebagai metode pembongkaran terhadap realitas yang mengandung logika oposisi biner. Oposisi biner adalah dua realitas yang dipandang secara berhadap-hadapan, bertolak belakang dan memiliki kedudukan yang berbeda. Paradigma ini menerangkan asumsi adanya hak istimewa yang disandang subyek dan memandang rendah terhadap obyek, sebagai pihak kelas kedua. Dalam memberikan penafsirannya Rasyid Ridha membongkar metode logika posisi biner ini untuk kembali memposisikan perempuan sesuai dengan keinginan teks Al-Qur'an.

Kata kunci: Dekonstruksi, Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar

PENDAHULUAN

Tatanan kehidupan umat manusia yang didominasi oleh kaum laki-laki atas kaum perempuan sudah menjadi akar sejarah yang panjang. Dalam tatanan itu, perempuan ditempatkan sebagai *the second human being* (manusia kelas dua), yang berada di bawah superioritas laki-laki, yang membawa implikasi luas dalam kehidupan sosial di masyarakat.

Akibatnya, perempuan hanya ditempatkan di ranah domestik saja, sedangkan laki-laki di ranah publik. Karena persepsi itu dianggap benar, timbullah berbagai tindak kekerasan, penindasan pelecehan seksual, dan sebagainya terhadap kaum perempuan.¹ Keadaan yang disebutkan di atas tidak serta merta terjadi. Hal tersebut dipicu oleh pandangan agama samawi yang misoginis terhadap perempuan yang mengakar bahkan sampai saat ini.

Bertahun-tahun bahkan berabad-abad perempuan hidup dalam dominasi kaum laki-laki, hingga akhirnya Islam datang membawa perubahan. Berbagai riwayat menyebutkan kaum perempuan pada era Rasul secara aktif hadir dalam majelis-majelis ilmu, pendidikan, bahkan perang. Kaum perempuan juga tidak ragu menyuarakan "*protes feminisme*" mereka dengan mempertanyakan, apakah pekerjaan mereka di rumah setara dengan jihad yang dilakukan kaum laki-laki di medan perang (pertanyaan yang diajukan Ummu Salamah dan Asma binti Yazid kepada Rasulullah).

Namun Ironisnya, semakin jauh era Rasulullah saw berlalu, semakin jauh pula umat Islam dari penghormatan kepada perempuan. Kehidupan perempuan muslim di negara-negara Islam terlihat jelas berada dalam "*hegemoni Islam.*" Atas nama Islam, kaum perempuan mendapat kesulitan dalam bergaul, mengekspresikan kebebasan individunya, terkungkung oleh aturan yang sangat membatasi ruang kerja dan gerak dinamisnya, dan dalam kancah politik, suaranya tidak begitu diperhatikan, dan bahkan diabaikan sama sekali. Hal tersebut terjadi karena kesalahan dalam menafsirkan agama.

Litaratur klasik Islam pada umumnya disusun di dalam perspektif budaya masyarakat *androsentris*, di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatu (*man is the measure of all things*). Literatur itu hingga kini masih diterima sebagai "kitab suci" ketiga setelah Al-Qur'an dan Hadis. Konsep-konsep yang ada di dalamnya seolah memiliki kekuatan yang menarik perhatian orang untuk tidak meninggalkannya. Kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab fikih yang berjilid-jilid, yang disusun ratusan tahun yang lalu kini terus dicetak ulang, bahkan di antaranya dicetak melebihi kitab-kitab kontemporer.² Padahal kalau diteliti secara mendalam kitab-kitab tersebut banyak di antaranya dinilai sangat bias gender, namun para penulisnya tidak bisa disalahkan karena ukuran keadilan gender tentu saja mengacu kepada persepsi relasi gender menurut kultur masyarakatnya.³

Meskipun dikatakan bahwa kitab klasik tersebut banyak yang bias gender, namun tidak menutup kemungkinan masih ada kitab klasik Islam yang mampu mendongkrak harkat martabat

¹ Siti Musdah Mulya, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta; Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. viii.

² Nashruddin Umar, dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 85.

³ *Ibid.*, h. 86.

perempuan. Salah satu di antaranya adalah kitab *Tafsir al-Manar* yang disusun oleh Muhammad Abduh dan disempurnakan oleh muridnya Rasyid Ridha. Dalam makalah ini akan dianalisis dekonstruksi gender dalam perspektif Rasyid Ridha.

BIOGRAFI MUHAMMAD ABDUH

Syekh Muhammad Abduh salah seorang putera Mesir yang terkenal. Lahir 1849 di Mahallat Nashr, kira-kira 15 km dari Mesir,⁴ dan wafat dekat Alexandria 11 Juli 1905.⁵ Ayahnya, adalah 'Abduh bin Hasan Khairullah bernasab Turki. Sedangkan ibunya mempunyai silsilah sampai ke Umar bin Khattab.⁶ Meskipun informasi mengenai hal ini diakuinya sendiri tidak kuat, hanya sekadar *riwâyat al-mutawârisah*.⁷

Muhammad Abduh lahir dari keluarga biasa, tidak kaya dan bukan bangsawan tetapi taat beragama. Ia mulai belajar mengaji al-Qur'an di rumah orang tuanya sampai kira-kira sepuluh tahun. Pada usia 12 tahun, Abduh menghafal al-Qur'an dalam jangka waktu hanya dua tahun. Setelah itu, Muhammad Abduh melanjutkan pendidikan di Masjid Ahmadi di desa Thantha. Tidak betah di Thantha dengan sistem pendidikan yang ada, Abduh ke Syibral Khit dan bertemu Syaikh Darwisy Khidr, pamannya yang *'âlim* ilmu al-Quran dan berpaham tasawuf al-Syazilîyah.⁸

Tahun 1866 Muhammad Abduh ke Kairo untuk belajar di al-Azhar. Meskipun ia merasa kurang cocok dengan sistem pendidikan al-Azhar,⁹ setidaknya ia bertemu beberapa guru/dosen yang dikagumi seperti Syaikh Hasan al-Tawil yang mengajarkan filsafat karangan Ibn Sina serta logika karangan Aristoteles; Muhammad al-Basyûmi, mengajarkan sastra dan bahasa dengan fokus pada kehalusan rasa dan kemampuan praktis, bukan sekadar pengajaran tata bahasanya.¹⁰

Interaksi Abduh dengan Jalâl al-Dîn al-Afghânî (1839-1897) mulai tahun 1869 sejak al-Afghânî tiba di Mesir. Abduh dan Syekh Hasan al-Tawil ke rumah al-Afghânî untuk pertama kali dan berdiskusi tentang tasawuf dan tafsir.¹¹ Pemahaman Abduh mengenai tasawuf dalam arti

⁴ Ahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaimân al-Rûmî, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqallîyah al-Hadîsah fî al-Tafsîr*, Juz I (Cet. II; Riyâd: t.p., 1983 M/ H), h. 124. Selanjutnya disebut al-Rûmî, *Manhaj*.

⁵ Lihat Elma Harder, *Muhammad Abduh (1849-1905)*, <http://www.cis-ca.org/voices/a/abduh.htm>, diakses 26 April 2013, pukul 13.00 wita.

⁶ Seperti disebutkan Sayyid Rasyid Ridha dalam pengantar *Risâlah al-Tauhîd*. Baca Syekh Muhammad Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*, diterjemahkan oleh K.H. Firdaus A.N., *Risalah Tauhid* (Cet. VII; Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 17. Selanjutnya disebut Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*.

⁷ Al-Rûmî, *op.cit.*, h. 124, seperti dikutip dari Sayyid Rasyid Rida, *Târikh al-Ustâz al-Imâm*.

⁸ Lihat Abduh, *loc.cit.*

⁹ Abduh mengkritisi sistem pengajaran al-Azhar saat itu yang kurang fokus pada penelitian, perbandingan dan *pentarjihan*. Yang berkembang adalah penyampaian informasi pendapat ulama dahulu tanpa dialog dan kritik.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an Studi Kritis Tafsir al-Manâr*, (Cet. II; Jakarta, Lentera Hati, 2007), h. 8.

¹¹ Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*, h. 17.

sempit-keharusan mengenakan pakaian tertentu dan zikir mulai berubah ke tasawuf dalam arti luas-perjuangan memperbaiki kondisi masyarakat.¹² Selain itu, Abduh juga mulai bersentuhan dengan karya-karya Barat, disamping belajar ilmu pengetahuan modern, filsafat, sejarah, hukum, tata negara, masalah sosial yang dihadapi Mesir dan dunia Islam lewat al-Afghânî. Melalui al-Afghânî juga, Abduh tertarik belajar ilmu jurnalistik. Singkatnya, seperti ditulis Munawir Syadzali, Abduh mulai belajar melihat agama dan ajaran Islam dengan kaca mata yang baru.¹³

Setelah lulus, Abduh mengajar *mantîq* (logika), dan Teologi di al-Azhar. Tahun 1878 mengajar Sejarah di Sekolah *Dâr al-'Ulûm* tetapi diberhentikan dan diasingkan ke tempat kelahirannya tanpa alasan jelas. Abduh kembali aktif tahun berikutnya dengan tugas memimpin surat kabar pemerintah *al-Waqâ'i al-Miṣriyah*.¹⁴ Keterlibatan Abduh pada Revolusi Urabi (1882) yang gagal, menyebabkan pemerintah Mesir mengasingkannya selama tiga tahun di Suriah. Setahun di sana, Abduh menyusul al-Afghânî ke Paris, lalu mendirikan organisasi *al-Urwah al-Wuṣqâ*,¹⁵ yang kemudian juga menjadi nama majalah dan bertahan selama delapan bulan.¹⁶

Tahun 1885, Abduh menuju Beirut (Libanon). Di sana ia mengajar dan menulis buku, selain itu mendirikan organisasi untuk menjalin kerukunan umat beragama. Hasilnya positif, dengan dimuatnya artikel yang memperlihatkan Islam secara objektif di media massa Inggris saat itu. Akan tetapi penguasa Turki memandang usaha Abduh berbahaya karena bermotif politik. Abduh diusulkan penguasaan Turki agar masa pengasingannya dicabut dan dikembalikan ke Mesir.¹⁷

Pada tahun 1889 di Mesir, ia ditugaskan sebagai hakim pada *Tribunax Indigine* (Pengadilan untuk Pribumi). Dua tahun kemudian diangkat sebagai penasehat pada *Court d'Appel* (Mahkamah Banding). Tahun 1899, Abduh diangkat menjadi Mufti Mesir yang dijabatnya sampai ia wafat, sekaligus sebagai anggota Majelis Syura Mesir seksi perundang-undangan. Tahun 1905, Abduh menggagas pendirian Universitas Mesir yang kelak menjadi Universitas Kairo.

Syekh Muhammad Abduh lahir dan tumbuh dalam situasi sosial politik dan keagamaan yang tidak stabil. Mesir dan dunia Islam secara keseluruhan di bawah dominansi Barat. Di antara

¹² M. Quraish Shihab, *op.cit.*, h. 9.

¹³ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Cet. V; Jakarta: UI-Press, 1993), h. 120.

¹⁴ Pemberhentian terjadi ketika Khedive Ismail digantikan putranya Taufiq Fasya. Lihat Abduh, *Risalah Tauhid, op.cit.*, h. 18-19.

¹⁵ Awalnya berupa organisasi didirikan al-Afghânî dan Abduh di Paris yang bertujuan sebagai gerakan kesadaran umat Islam sedunia. Untuk merealisasikan tujuan tersebut diterbitkanlah majalah dengan nama sama sebagai wadah penyebaran gagasan dimaksud. Dianggap berbahaya, Inggris melarangnya di Mesir dan India. Tahun 1884, setelah terbit 18 nomor, Perancis melarangnya. Lihat *ibid.*, h. 20.

¹⁶ Munawir Syadzali, *op.cit.*, h. 121.

¹⁷ M. Quraish Shihab, *op.cit.*, h. 12.

penyebabnya, ialah ketidakmampuan umat Islam mewujudkan kembali semangat eksplorasi dan eskperimentasi ilmu alam dan ilmu kemasyarakatan.¹⁸ Selain itu karena sikap *taqlid* yang berlebihan dalam beragama. Belum lagi tafsir-tafsir yang ada sebelumnya terkesan kontradiktif satu sama lain, gersang dan kaku karena fokusnya lebih banyak pada dimensi kebahasaannya saja. Penafsiran seperti itu bagi Abduh menyebabkan hidayah Al-Qur'an yang sebenarnya lebih dibutuhkan masyarakat tidak muncul. Meskipun demikian, Abduh mengapresiasi beberapa tafsir seperti *Tafsir al-Zamakhsyari*, *tafsir al-Tabari*, Abu Muslim al-Ashfhâni, al-Qurtubî karena ketelitian redaksi serta mengindarkan diri dari perselisihan paham saat itu.¹⁹

Bercermin pada tafsir yang ada sebelumnya dan kondisi sosial, politik dan keagamaan umat Islam, Abduh memberi tekanan pada peranan akal dan kondisi sosial untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Menurut Abduh, Al-Qur'an memberi peluang kepada akal untuk memikirkan wahyu. Bahkan wahyu harus dipahami dengan akal. Abduh yakin ada masalah keagamaan bisa diyakini dengan bantuan logika. Demikian halnya, ada ajaran agama yang sulit dipahami tetapi tidak bertentangan dengan akal. Meskipun demikian, Abduh yakin keterbatasan akal dan tetap memerlukan bimbingan wahyu dalam masalah metafisika, sebagian ibadah dan lain-lain.

Secara khusus, pengaruh Abduh di bidang tafsir dapat dilihat pada lahirnya mufassir setelahnya dengan fokus, dan pendekatan yang hampir serupa dengan model Abduh menafsirkan al-Qur'an.²⁰ Selain itu mendorong gerak pembaharuan di dunia Islam melalui baik *al-Manâr* maupun *al-'Urwah al-Wusqâ*. Yang terpenting juga diantaranya menjadi bahan kajian ilmuan modern dewasa ini.

BIOGRAFI MUHAMMAD RASYID RIDHA

Muhammad Rasyid Ridha merupakan keturunan bangsawan yang berhubungan langsung dengan Sayyid Husain Putra Ali dan Fatimah Putri Rasulullah Muhammad saw. Ayahnya bernama Sayyid Ali Ridha, ia dilahirkan di desa at-Qalamun. Di desa ini ia mulai belajar

¹⁸ Ketidakmampuan umat Islam lahir karena yang diamalkan bukan lagi Islam yang murni seperti masa Klasik. Dengan begitu upaya eksplorasi dan pengembangan keilmuan mandek. Kasus Ibrahim Mutafarrik misalnya bisa jadi contoh. Keinginannya mengadakan percetakan di Istanbul tahun 1727 M harus meminta fatwa Mufti Besar Kerajaan Usmani. Saat itu al-Qur'an dan ilmu-ilmu keagamaan dilarang untuk dicetak. Baca lebih lanjut Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Cet. VI; Jakarta: UI-Press, 1985), h. 95.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *op.cit.*, h. 20-21

²⁰ Di antaranya Sayyid Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad dan Ahmad Muṣṭafâ al-Marâghî, Abdullah Daraz, Abdul Jalil Isa dan sebagainya. Lihat *ibid.*, h. 69. Pengaruh Abduh melalui *al-Manâr* bisa juga dilihat pada Tafsir al-Azhar karya Hamka. Secara lebih dominan pengaruh itu bisa dilihat pada corak *al-adabî al-al-ijtimâ'î* yang diterapkan Hamka dengan orientasi bimbingan demi terbangunnya umat atau masyarakat. Tidak hanya corak, sebagian isi dan metodologis *al-Manâr* juga muncul dalam Tafsir al-Azhar. Lihat lebih lanjut Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir & Aplikasi Model Penafsiran* (Cet.I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 110-130.

membaca dan menulis. Selanjutnya ia menuntut ilmu di Tropoli pada syeikh Mahmud Nasyabat, kemudian ia berhenti sebagai pelajar sebelum memperoleh ijazah kejuruan.²¹ Sedangkan ibu Rasyid Ridha bernama Fatimah, seorang wanita yang taat beragama, berakhlak mulia, taat pada suami dan kasih sayang kepada anak. Ia telah mewariskan kepada Rasyid Ridha akhlak yang mulia dan Rasyid Ridha pun sangat memuliakannya.²²

Salah seorang kakek Rasyid Ridha, yaitu Sayyid Syaikh Ahmad, sedemikian patuh dan waranya, sehingga seluruh waktunya hanya digunakan untuk membaca dan beribadah, serta tidak menerima tamu kecuali sahabat-sahabat terdekat dan ulama, itupun hanya pada waktu tertentu, yaitu antara Ashar dan Magrib. Ketika Rasyid Ridha mencapai usia remaja, ayahnya telah mewariskan kedudukan, wibawa serta ilmu, sehingga Rasyid Ridha banyak berpengaruh dan belajar dari ayahnya sendiri, seperti yang ditulis olehnya dalam buku hariannya yang dikutip oleh Ibrahim Ahmad al-Adawi:

Ketika saya mencapai umur remaja, saya lihat di rumah kami pemuka-pemuka agama Kristen dari Tropoli dan Lebanon. Bahkan saya lihat pula pendeta-pendeta, khususnya pada hari raya saya melihat ayahku rahimahullah berbasa basi dengan penguasa dan pemuka-pemuka masyarakat Islam. Ayahku menyebut apa yang beliau ketahui tentang kebaikan-kebaikan mereka secara obyektif, tetapi tidak dihadapan mereka. Ini adalah salah satu sebab mengapa saya menganjurkan untuk bertoleransi serta mencari titik temu dan kerja sama antara sesama penduduk negeri atas dasar keadilan, kebajikan yang dibenarkan oleh agama, demi kemajuan Negara.²³

Selama 18 tahun Muhammad Rasyid Ridha tampil memperjuangkan cita-cita pembaharuan Islam dan baru berhenti pada tahun 1937 ketika ia telah wafat,²⁴ dalam perjalanan pulang dari kota Suez di Mesir, setelah mengantar putra mahkota Pangeran Sa'ud al-Faisal (yang kemudian menjadi raja Saudi Arabia), mobil yang ditumpangnya mengalami kecelakaan dan ia menderita geger otak. Selama dalam perjalanan, Rasyid Ridha hanya membaca Al-Qur'an, walau ia telah sekian kali muntah. Setelah ia memperbaiki posisinya, tanpa disadari oleh orang-orang yang menyertainya, tokoh ini wafat dengan wajah yang sangat cerah disertai senyuman, pada tanggal 23 Jumadil Ula 1354 H, bertepatan dengan 22 Agustus 1935 M.²⁵

²¹ Ahmad Syarbasyi, *Rasyid Ridha al-Manâr*, (t.tk: al-Majlis al- A'la Lisyuni al-Islamiyah, 1970), h. 104.

²² *Ibid.*, h. 113.

²³ Ibrahim Ahmad al-Adawi, *Rasyid Ridha al-Imam al-Mujtahid* (Mesir: al-Muajjizat al-Mishriyah al-Ammat, t.th.), h. 19.

²⁴ Dewan Penyusun Ensiklopedia Islam, *Ensiklopedia Islam*, Juz 4, (Cet. IX; Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), h. 161-162.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 66.

Ridha banyak dipengaruhi oleh tokoh seperti al-Jisri, al-Afghânî, Abduh, buku *Ihyâ al-'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghâzâlî dan majalah *al-'Urwah al-Wusqâ*,²⁶ dan melalui beliau pengaruh modernisme menyebar ke dunia Islam termasuk Asia Tenggara. Awal abad ke-20, *al-Manâr* mengilhami terbitnya beberapa majalah²⁷ dan lahirnya beberapa organisasi keagamaan.²⁸ Baik majalah maupun organisasi keagamaan dimaksud menyebarkan gagasan-gagasan modernisme.

TAFSIR AYAT-AYAT BIAS GENDER PERSPEKTIF ULAMA TAFSIR

Tafsir ayat-ayat bias gender sering didefinisikan sebagai tafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang menempatkan gender perempuan sebagai *the second creation* dari laki-laki. Tafsir ini cenderung menggunakan metode tekstualis dalam penerapannya, dan tidak disangsikan lagi bahwa tafsir semacam ini, telah banyak memengaruhi paradigma arus utama dalam menyelami kandungan Al-Qur'an. Kecenderungan seperti ini bukan tanpa masalah, akibat kecenderungan tersebut telah menimbulkan banyak dampak yang bias dan diskriminatif gender. Korban utamanya tentu saja perempuan. Kondisi di mana perempuan sama sekali tidak punya kedaulatan dan kebebasan terhadap dirinya sendiri.

Berikut penulis akan mengemukakan beberapa ayat dalam Al-Qur'an serta tafsirannya yang bias gender dan kerap dijadikan sebagai legalitas dalam melanggengkan sistem patriarkhi dalam masyarakat.

a. Asal Kejadian Wanita

Dalam Al-Qur'an tidak dijumpai ayat-ayat secara rinci menceritakan asal-usul kejadian perempuan. Kata Hawa yang selama ini dipersepsikan sebagai perempuan yang menjadi isteri Adam, sama sekali tidak pernah ditemukan dalam Al-Qur'an, bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama dan berjenis kelamin laki-laki masih dipermasalahkan.

Secara umum, diktum Al-Qur'an menyebutkan, bahwa penciptaan manusia dapat dibedakan menjadi empat macam kategori, yaitu (1) manusia diciptakan dari tanah (kasus Adam); (2) diciptakan dari tulang rusuk Adam (kasus Hawa); (3) diciptakan melalui kehamilan tanpa ayah (kasus Isa); (4) diciptakan melalui proses reproduksi lewat hubungan biologis antara suami-istri (manusia pada umumnya).

²⁶ Seperti diakuinya sendiri, majalah *al-'Urwah al-Wusqâ* memberi cara pandang baru akan situasi umat Islam dan memberi inspirasi dan semangat untuk memperbaikinya. Lihat Ridâ, *Tafsir al-Manâr*, Juz I; (Cet. II; Kairo: Dâr al-Manâr, 1947 M/1366H), h. 11.

²⁷ Di Malaysia terbit *al-Imâm*, dibawah pimpinan Said Muhammad Aqil, Syekh Ahmad al-Kalâlî, dan Syekh Taher Jalaluddin; tahun 1911 di padang terbit *al-Munîr*; majalah binaan H. Abdullah Ahmad, H. Abdul Karim Amrullah, dan H. Muhammad Taib. Majalah *al-Zahîrah* milik *al-Islah wa al-Irsyâd*. Lihat Harun Nasution, *op.cit.*, h. 110-111.

²⁸ Organisasi-organisasi di Nusantara yang secara tidak langsung diilhami oleh Ridha seperti Jamî'ah al-Khair (1901 M); Muhammadiyah, al-Irsyâd, Persis, Jamî'ah al-Waṣṣlîah. *Ibid.*

Ketiga bentuk penciptaan yang disebutkan pada poin 1, 3 dan 4, tidak ada perbedaan pendapat yang serius, baik di kalangan ahli tafsir maupun para feminis. Namun, untuk yang disebutkan kedua, yakni penciptaan melalui tulang rusuk Adam, yang dalam kasus ini adalah Hawa, sampai sekarang masih diperdebatkan, khususnya bagi para praktisi gender atau kaum feminis dan juga orang-orang yang sensitif gender. Sebab, konsep yang menyatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam ini tidak saja berimplikasi pada sebuah pemahaman yang bias gender, tetapi juga berimplikasi secara psikologis, sosial, budaya, ekonomis dan bahkan politik. Artinya, secara kualitas Adam (laki-laki) lebih unggul dibandingkan dengan Hawa (perempuan). Satu-satunya konsep dalam Al-Qur'an yang mengisyaratkan asal-usul kejadian perempuan adalah QS. al-Nisa'(4):1.

Ayat ini penuh dengan kontroversi karena memuat kata-kata yang multitafsir. Para mufassir juga masih berbeda pendapat siapa sebenarnya yang dimaksud dengan "نَفْسٍ وَاحِدَةٍ" (diri yang satu), siapa yang ditunjuk pada kata ganti (*dlami*) " مِنْهَا " (dari padanya), dan apa yang dimaksud "زَوْجَهَا" (pasangan) pada ayat tersebut.

Kitab-kitab tafsir *mu'tabar* dari kalangan jumbuh seperti *Tafsir al-Thabari* menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan term نَفْسٍ وَاحِدَةٍ yang terdapat dalam QS. Al-Nisa' (4): 1, adalah Nabi Adam, Adapun term kata ganti (*dlami*) " مِنْهَا " (dari padanya), sementara term زَوْجَهَا diartikan sebagai Hawa. Pendapat senada dikemukakan oleh Ibnu Katsir dalam *Tafsir Ibn Katsir*, Imam Zamakhsyari dalam *Tafsir al-Kasysyaf*, al-Burûsawî dalam *Tafsir Rûh al-Bayân*, al-Alusi dalam *Tafsir Ruh al-Ma'ân*²⁹ dan sebagian sebagian besar kitab tafsir *al-mu'tabar* lainnya. Argumen mereka adalah, (a). Kata من yang terdapat pada kata وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا adalah للتبعيض (untuk menunukkan makna sebagian); dengan demikian berarti Hawa diciptakan dari bagian Adam. (b). Berdasarkan adanya hadis Rasulullah saw yang menyebutkan secara eksplisit (Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam) dalam beberapa riwayat baik oleh Imam Bukhari maupun Imam Muslim.³⁰ Pendapatnya itu didasarkan pada sebuah riwayat yang berasal dari Qatadah, al-Sadi 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:

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء فان المرأة خلقت من ضلع وان أعوج شئ في الضلع أعواه فان ذهب تقيمه كسرته وان تركته لم يزل أعوج فاستوصوا بالنساء

²⁹ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an* (Cet. I: Yogyakarta, LKIS, 1999), h. 47.

³⁰ *Ibid.*, h. 173.

'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 mematahkannya, tetapi kalau engkau biarkan, dia akan tetap bengkok. Maka sekali olagi saling berpesanlah kalin untuk berbuat baik kepada perempuan." (HR. Bukhari dan Muslim).

b. Kepemimpinan Perempuan

Secara epistemologis-teologis, kepemimpinan perempuan diperselisihkan kalangan mufassir. *Pertama*, mereka menggunakan QS. al-Nisâ (4):34 sebagai landasan hukum keharamannya. *Kedua*, mereka menjadikan QS. al-Taubah (9):71 sebagai landasan kebolehan dengan kontekstualisasi penegasan kepemimpinan laki-laki atas perempuan khusus dalam rumah tangga. *Ketiga*, mereka menjadikan QS. al-Nisâ (4):34 sebagai penegasan kepemimpinan laki-laki atas perempuan khusus dalam rumah tangga. *Keempat*, mereka menjadikan hadis Rasulullah sebagai larangan kepemimpinan perempuan khusus menjadi kepala negara; *Kelima*, mereka menafsirkan ulang hadis tersebut sesuai dengan konteksnya.

Al-Tabarî dalam tafsirnya menjelaskan ayat الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan itu didasarkan atas refleksi kekuatan fisik, pendidikan, dan kewajibannya untuk memenuhi seluruh kewajiban yang ditentukan Allah.³¹ Hal ini pula yang menjadi sebab keutamaan laki-laki atas perempuan, seperti tercermin dalam kalimat وَيَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ yang ditafsirkan sebagai kewajiban untuk membayar mahar, nafkah dan kifayah. Pandangan serupa ditemukan juga dalam tafsir *al-Jalâlain*, *Muqâtil*, *rûh al-Bayân*, *al-Baghawî*, *al-Alûsi*, *Fath al-Qâdîr*, *Zad al-Misîr*, *al-Biqâi* dan *Samarqandî*.³²

Perdebatan lain terkait Q.S. al-Nisa (4):34 adalah bahwa apakah ayat ini khusus aturan berkaitan dengan kepemimpinan dalam rumah tangga atau bersifat global. Dua kelebihan yang terungkap dalam ayat tersebut yaitu keutamaan laki-laki dan tanggungjawab nafkah mengindikasikan bahwa persoalan ini hanya terkait dengan persoalan rumah tangga karena persoalan nafkah tidak terkait dengan kepemimpinan global. Adapun kepemimpinan yang bersifat global, Al-Qur'an dengan tegas mendeskripsikan keberhasilan Ratu Balqis memimpin negaranya.³³

³¹ 'Abu Qasim Abdulkarîm al-Qusairy al-Naisyaburî, *Tafsîr al-Qusyairî*, Jilid I (Cet. II; Kairo: Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah, 1390 H), h. 475.

³² Hamka Hasan, *Tafsîr Jender Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), h. 198.

³³ *Ibid.*, h. 204.

Adapun persoalan kepemimpinan perempuan dalam negara ditemukan juga dalam hadis Nabi saw sebagai jawaban kepemimpinan Ratu di Persia. Hadis ini dipahami, bahwa Nabi saw melarang kepemimpinan perempuan (*al-imâmah al-'uzmâ*).³⁴

Kajian mendalam tentang hadi tersebut menghasilkan kesimpulan bahwa segi matan dan sanad, hadis ini dianggap shahih. Lalu bagaimana memahami hadis ini? Kondisi kerajaan Persia ketika itu, adalah kerajaan yang menjadikan berhala sebagai tuhannya dan kediktatoran sebagai hukumnya. Raja tidak mengaplikasikan nilai-nilai musyawarah dan mufakat, serta tidak menghargai pendapat orang lain. Hubungan antara individu menjadi tidak baik, pembunuhan merajalela. Pada situasi dan kondisi Persia itulah yang direspon Nabi saw melalui jawabannya terhadap berita suksesi kepemimpinan di Persia. Kalau kondisi Persia ketika itu demokratis, mungkin respon Nabi saw tidak seperti teks hadis yang menyatakan kegagalan perempuan memimpin negara. Dengan demikian, sukses tidaknya kepemimpinan perempuan tidak berhubungan dengan hadis ini. Karena sejarah telah mencatat bahwa sejumlah perempuan sukses menjadi pemimpin besar dunia.³⁵ Itu berarti, bahwa kegagalan kepemimpinan perempuan bukan disebabkan oleh gendernya, melainkan dipengaruhi oleh keahlian dan sistem pemerintahan yang berlaku di masanya.

c. Poligami

Perdebatan seputar poligami bermula dari perbedaan penafsiran terhadap QS. al-Nisâ'(4): 3. Salah satu bentuk pernikahan yang sering diperbincangkan dalam masyarakat, adalah poligami. Karena mengundang pandangan yang kontroversial. Poligami adalah ikatan perkawinan, suami mengawini lebih dari satu istri dalam waktu yang sama. Laki-laki yang melakukan bentuk pernikahan seperti itu dikatakan bersifat poligami. Selain poligami, dikenal juga poliandri. Jika dalam poligami, suami yang memiliki beberap istri, dalam poliandri sebaliknya, justru isteri yang mempunyai beberapa suami dalam waktu yang sama. Akan tetapi dibandingkan poligami, bentuk poliandri tidak banyak dipraktekkan.³⁶

Berdasarkan ayat QS. al-Nisâ' (4): 3 di atas, dapat diketahui bahwa prinsip dasar pernikahan adalah monogami meskipun membolehkan poligami yang tidak menimbulkan malapetaka baik untuk yang berpoligami maupun terhadap perempuan dengan sejumlah syarat yang ketat. Poligami dalam ayat tersebut diatas hanya terbatas sebagai irsyâd (petunjuk) dan bukannya al-i'lâm (anjuran) sebagaimana Al-Qur'an tidak memutlakkannya, tapi membatasinya menjadi empat.³⁷ Pembatasan dalam Al-Qur'an masih membutuhkan syarat keadilan, yang

³⁴ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), h. 332.

³⁵ Hamka Hasan, *op.cit.*, h. 205.

³⁶ Siti Musda Mulya, *op. cit.*, h. 44.

³⁷ Hasan Syalqâmî, *Qadâyah al-Mar'ah* (Kairo: Dâr al-Salâm,t.th), h. 158.

merupakan pembeda dengan syariat lain yang tanpa pembatasan.³⁸ Apabila syarat ini tidak terpenuhi, dispensasi tersebut menjadi hilang. Karena persyaratan yang ketat inilah mendorong kalangan modernis untuk merekomendasikan pernikahan ideal menurut Al-Qur'an adalah monogami.³⁹

Mufassir al-Tabarî memahami ayat di atas dalam konteks perlakuan terhadap anak-anak yatim yang ada dalam asuhan walinya, dan juga perempuan-perempuan lain yang menjadi istri mereka. Al-Tabarî menafsirkan ayat tersebut dengan kewajiban berlaku adil terhadap perempuan yang dikawini. Jika seorang laki-laki tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim yang dikawininya, hendaklah ia mengawini perempuan-perempuan lain yang ia sukai, dua, tiga ataupun empat. Namun, jika dia khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap mereka, maka nikahilah satu orang saja. Jika masih khawatir tidak bisa berlaku adil walupun terhadap satu orang saja, maka janganlah kamu menikahinya. Akan tetapi bersenang-senanglah dengan budak yang kamu miliki, karena mereka itu adalah milikmu dan merupakan hartamu, yang demikian itu lebih dekat pada keselamatan dari dosa, aniaya, dan penyelewengan terhadap perempuan.⁴⁰

Dalam konteks penafsiran al-Tabarî, terlihat kaitan erat antara poligami dengan persoalan anak yatim dalam QS. al-Nisâ'(4): 3 tersebut. Hal itu memberikan petunjuk bahwa langkah yang paling efektif dalam berbuat baik kepada anak yatim adalah dengan mengawini ibunya. Karena dengan mengawini janda-janda tersebut berarti anak-anak mereka telah menjadi tanggungan suaminya (bapak tiri mereka). Tindakan ini mendapat dua keutamaan sekaligus, yaitu memelihara anak yatim dan mengentaskan kemiskinan. Dalam kerangka inilah, poligami yang dibolehkan adalah poligami dengan mengawini anak yatim atau janda dalam kondisi perang dengan syarat adil. Adapun pada saat normal, pernikahan harus bersifat monogami.⁴¹ Dengan demikian perkawinan poligami hanyalah dispensasi bagi laki-laki yang mampu bersikap adil di antara para istrinya, serta dengan motivasi memberikan kemaslahatan kepada istri dan atau anak yatim.

DEKONSTRUKSI GENDER PERSPEKTIF RASYID RIDHA

Teori dekonstruksi secara umum dapat dipahami sebagai metode pembongkaran terhadap realitas yang mengandung logika oposisi biner. Oposisi biner adalah dua realitas yang dipandang secara berhadap-hadapan, bertolak belakang dan memiliki kedudukan yang berbeda. Paradigma ini menerangkan asumsi adanya hak istimewa yang disandang subyek dan

³⁸ Amir 'Abdul 'Aziz, *Huqûqul al-Insân fi al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1417 H/1997), h. 107.

³⁹ Rahmani Astuti, *Jiwaku Adalah Wanita*, Cet. II, (Bandung: Mizan, 1998), h. 93.

⁴⁰ Abû Ja'far Muhammad bin Jâ'ir bin Yazîd, *Tafsîr al-Tabarî*, Jilid III, (Kairo: Bulâq, 1323 H).

⁴¹ Hamka Hasan, *op.cit.*, h. 259.

memandang rendah terhadap obyek, sebagai pihak kelas kedua. Paradigma ini meyakini adanya pertentangan antara subyektifitas dan obyektifitas, ucapan dan tulisan, makna dan bentuk, jiwa dan badan, transendental dan imanesi, induksi-deduksi, baik dan buruk dan lain sebagainya. Logika oposisi biner inilah yang dibongkar oleh dekonstruksi. Alasannya, yang realitas yang pertama (subyek) dianggap superior sedangkan yang pihak kedua (obyek) hanya representasi palsu dari kebenaran atau sesuatu. Konsep seperti ini menimbulkan pemikiran yang berpotensi untuk 'menguasai' kepada yang lain (*the other*). Atau mengharuskan adanya otoritas tunggal dan melegitimasi universalitas doktrin.⁴²

Terkait dengan aplikasi terhadap teks, teori ini meyakini bahwa teks adalah simbol yang tidak mengandung makna utuh tapi menjadi arena pergulatan yang terbuka. Maka, metode ini membuka ruang yang bebas untuk mencari makna-makna di dalam teks. Sedangkan realitas yang tampak di hadapan kita, termasuk teks, sesungguhnya bukan realitas hakiki, akan tetapi hanya sekedar *trance* atau *sign* saja.⁴³

Muhammad Rasyid Ridha, sebagai seorang ilmuwan, mempunyai pandangan-pandangan pribadi yang bersifat dekonstruktif dalam berbagai bidang ilmu, termasuk dalam hal relasi gender dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu Rasyid Ridha juga dikenal memiliki sikap kritis terhadap pendahulu-pendahulunya, bahkan terhadap gurunya (Muhammad 'Abduh) sekalipun. Dalam memberikan penafsirannya Rasyid Ridha menggunakan metode logika posisi biner ini untuk kembali memposisikan perempuan sesuai dengan keinginan teks Al-Qur'an.

Berikut akan dipaparkan penafsiran Rasyid Ridha yang terdapat dalam *Tafsir al-Manâr*, yang terkait dengan ayat-ayat bias gender.

a. Asal Penciptaan Perempuan: QS. al-Nisâ' (4): 1

Jumhur mufassir sebagaimana dijelaskan terdahulu memahami bahwa ayat ini adalah ayat tentang penciptaan perempuan. Mereka menafsirkan kata *نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* dengan Adam, kata ganti *مِنْهَا* dengan "dari bagian tubuh Adam, dan kata *زَوْجَهَا* dengan Hawa. Alasan mereka, adalah karena adanya hadis yang mengisyaratkan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam. Demikianlah kalangan fuqaha memahami penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam lalu menjadikan QS. al-Nisâ' (4): 1 sebagai dalilnya.

Berbeda dengan kitab tafsir lainnya, *Tafsir al-Manâr* lebih condong pada pandangan bahwa penciptaan Hawa dari jenis ciptaan Adam dengan argumentasi: Pertama, ayat ini diawali dengan kata *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* (hai sekalian manusia). Ini berarti ditujukan kepada seluruh manusia.

⁴² 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), h. 9.

⁴³ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme*, (Ed. II; Cet.I; Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001), h. 204.

Bagaimana mungkin hal itu dikatakan Adam, sementara Adam tidak populer dan tidak diakui keberadaannya oleh semua umat manusia sebagai manusia pertama. Karena itu, menurut Muhammad Abduh sebagai guru Rasyid Ridha, pengertian *مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* dalam ayat ini, mestinya dapat diakui secara universal. Kedua, bila memang yang dimaksud adalah Adam, mengapa menggunakan bentuk kata nakirah pada kata *rijâl*, bukan bentuk *ma'rifah* dengan redaksi *al-rijâl wa al-nisâ*. Dengan mengutip pendapat filosof, Muhammad Abduh lalu menganggap kata *nafs* mempunyai arti yang sama dengan *rûh*, yaitu sesuatu yang bersifat nonmateri. Itu berarti kata *نَفْسٍ* tidak bisa diartikan Adam yang berkonotasi materi.⁴⁴

Dalam *Tafsir al-Manâr* juga, 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 *وَبَيْنَتْ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً* berbentuk *nakirah* (indefinitif) yang tidak menunjukkan person tertentu. Menurutnya kalau kalimat *نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* dipahami sebagai Adam, maka seharusnya kalimat ayat berikutnya *وَبَيْنَتْ مِنْهُمَا رِجَالًا وَنِسَاءً* berbentuk *ma'rifah* (definitif). Menurutnya ayat ini tidak dapat dipahami sebagai penjelasan untuk jenis tertentu, karena panggilan (*khitâb*) yang ada dalam ayat ini ditujukan kepada segenap bangsa yang tidak semuanya mengetahui dan tidak pernah mendengarkan nama Adam, kecuali umat nabi Nuh as., karena terambil dari bahasa mereka yaitu bahasa Ibrani yang memiliki masa cukup dekat dengan masa Adam. Sedangkan bangsa Cina menisbatkan asal manusia pada bapak yang lain jauh sebelum masa Adam⁴⁵

Dekonstruksi yang dilakukan Rasyid Ridha terhadap pemahaman jumhur ulama tafsir adalah ketika Rasyid Ridha menjelaskan bahwa ayat QS. al-Nisâ (4):1 di atas tidak berbicara tentang permasalahan awal penciptaan. Ayat ini ingin menjelaskan bahwa manusia berasal dari zat yang sama, sebagai pengantar masuk pada pembahasan hak-hak anak yatim dan kerabat. Ayat QS. al-Nisâ' ayat 1 tidak berdiri sendiri membahas tentang awal penciptaan seperti yang diperdebatkan jumhur. Kata *نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* adalah simbol bahwa semua manusia berasal dari satu sifat kemanusiaan yang semuanya menginginkan kebaikan dan menghindari keburukan, meskipun mereka berasal dari golongan yang berbeda. Sifat kemanusiaan itulah yang menyatukan semua manusia tanpa membedakan asalnya.⁴⁶

Pada pembahasan yang sama, tak lupa Rasyid Ridha memberikan penjelasan tambahan (pembelaan) terhadap gurunya dengan mengatakan bahwa Muhammad 'Abduh tidak menyalahkan bagi golongan yang berpendapat bahwa Adam adalah bapak semua manusia.

⁴⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 H/2005 M), h. 223-230.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 263.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 266.

Karena dia tidak mengatakan bahwa Al-Qur'an menolak pandangan tersebut. Hal ini perlu diluruskan karena pengkaji tafsir al-Manâr memahami bahwa 'Abduh membantah asal manusia dari Adam, padahal kalimat itu tidak pernah diungkapkan oleh 'Abduh. Dia hanya mengatakan bahwa kajian yang membuktikan bahwa asal manusia banyak, hal ini tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.⁴⁷

Dari hasil dekonstruksi pemikiran Rasyid Ridha terhadap pemikiran *jumhur mufassir*, menunjukkan karakter ilmiah yang dimilikinya begitu luas. Dalam memberikan penafsiran, Rasyid Ridha menganggap satu surah sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi dan tak dapat dipisah-pisahkan. Hal tersebut dapat dibuktikan ketika Rasyid Ridha menafsirkan QS. al-Nisâ'(4): 1 ini tidak terpisah dengan penafsiran ayat sesudahnya. Padahal pada penafsiran ayat yang sama *jumhur mufassir* menjelaskan ayat ini terpisah dengan tafsiran ayat sesudahnya.

b. Kepemimpinan Perempuan (QS. al-Nisâ'(4): 34)

Di dalam tafsir *al-Jalâlain*, *Muqâtil*, *rûh al-Bayân*, *al-Baghawî*, *al-Alûsi*, *Fath al-Qâdir*, *Zad al-Misîr*, *al-Biqâi* dan *Samarqandî* dijelaskan, bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan didasarkan atas refleksi kekuatan fisik, pendidikan dan kewajibannya untuk memenuhi seluruh kewajiban yang ditentukan oleh Allah. Bahkan al-Razi dalam *Tafsir al-Râzi*⁴⁸ dan al-Thabathabaî dalam *Tafsir al-Mizân* memutlakkan kepemimpinan laki-laki atas perempuan tidak hanya dalam ranah domestic, tetapi juga dalam semua aspek kehidupan sosial.⁴⁹ Secara tersirat, penafsiran QS. al-Nisâ' (4): 34 yang terdapat pada *Tafsir al-Manâr* hampir senada dengan penafsiran *jumhur* pada umumnya yaitu kekhususan laki-laki sebagai wujud kelebihan derajat yang dianugerahkan Allah swt kepadanya.⁵⁰

Muhammad Abduh memahami QS. al-Nisâ' (4): 34, bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam ayat ini harus dimaknai sebagai menjaga, melindungi, menguasai, dan mencukupi kebutuhan perempuan. Sebagai konsekuensi dari kepemimpinan itu, adalah dalam bidang warisan, laki-laki mendapatkan lebih banyak dari pada bagian perempuan, karena laki-laki bertanggungjawab terhadap nafkah perempuan. Tanggungjawab memberi nafkah ini tidak dibebankan kepada perempuan tetapi kepada laki-laki, karena laki-laki diberi kekuatan fisik. Adapun perbedaan taklif dan hukum antara laki-laki dengan perempuan menurut Muhammad Abduh adalah sebagai akibat dari perbedaan fitrah dan kesiapan individu (potensi), juga sebab lain yang bersifat *kasbi*, yaitu memberi mahar dan nafkah. Jadi, sudah sewajarnya apabila laki-

⁴⁷ *Ibid.*, h. 265.

⁴⁸ Abu 'Abdullah Muhammad bin Husain al-Tabrastaî, *op.cit.*, h. 88.

⁴⁹ Muhammad Husain al-Thabathabaî, *al-Mizân Mizân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Jilid I (Kum: Muassasah Mat'bu at Dâr al-'Ilmi, t.th.), h. 181.

⁵⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *op.cit.*, Jilid V, h. 67.

laki (suami) yang memimpin perempuan (istri) demi tujuan kebaikan dan kemashlahatan bersama.

Lebih lanjut dikatakan dalam *Tafsir al-Manâr*, bahwa bentuk kepemimpinan laki-laki atas perempuan adalah bentuk demokratis, kepemimpinan yang memberikan kebebasan bagi yang dipimpin untuk bertindak menurut aspirasi dan kehendaknya sendiri, baik dalam hal memilih pekerjaan maupun pendidikannya, bukan kepemimpinan yang sifatnya paksaan. Dalam kehidupan rumah tangga bentuk kepemimpinan memaksa adalah seperti kewajiban istri untuk menjaga rumah dan tidak boleh meninggalkan rumah meskipun untuk mengunjungi keluarga dekatnya kecuali dalam waktu dan keadaan yang telah diizinkan dan diridhai oleh suaminya. Lebih lanjut dikatakan bahwa posisi yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin terhadap perempuan tersebut bukan berarti menunjukkan bahwa derajat perempuan berada di bawah laki-laki. Akan tetapi hal itu menunjukkan sesuatu kerjasama yang baik. Ibarat satu tubuh, laki-laki adalah ibarat kepala dan perempuan ibarat tangan. Tidak ada kelebihan satu anggota tubuh terhadap satu anggota tubuh lainnya, karena semua anggota tubuh bertugas membentuk satu kesatuan yang saling melengkapi demi kebaikan bersama. Masing-masing tidak boleh iri terhadap tugas yang diemban oleh yang lain.⁵¹ Dekonstruksi yang ditawarkan Muhammad Abduh diikuti oleh muridnya, Rasyid Ridha. Bahkan Rasyid Ridha menambahkan, bahwa termasuk dalam kategori kepemimpinan adalah akad nikah yang berada pada kekuasaan laki-laki, dan laki-laki yang berhak menjatuhkan talak.⁵² Dekonstruksi yang dipaparkan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha sekilas masih bias jender. Kajian dari segi bahasa terhadap ayat ini dapat diapresiasi sehingga pemahaman bias jender yang melekat pada ayat ini dapat dihindari.⁵³

c. Poligami: QS. al-Nisâ' (4): 3

Kontroversi seputar poligami selalu menarik setiap masa karena praktek poligami ini berabad-abad sebelum Islam diwahyukan, masyarakat manusia di berbagai belahan dunia telah mengenal dan mempraktekkannya. Sejumlah riwayat menjelaskan, bahwa setelah turun ayat yang membatasi jumlah istri hanya empat orang turun, yakni QS. al-Nisâ (4): 3. Nabi saw segera memerintahkan semua laki-laki yang memiliki istri lebih dari empat orang agar menceraikan istri-istrinya, sehingga setiap suami maksimal hanya boleh mempunyai empat orang istri.⁵⁴

Rasyid Ridha memahami konsep poligami dalam Al-Qur'an tidak menjadi primer (*al-ashâlah*) dalam pembicaraan Al-Qur'an akan tetapi sebagai wacana sekunder (*al-tabî'*) yang

⁵¹ Ibid.

⁵² *Ibid.*, h. 70.

⁵³ Lihat Hamka Hasan, *op. cit.*, h. 222-223.

⁵⁴ Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 628.

terbonceng dalam wacana perintah untuk memperlakukan anak yatim dengan baik. Muhammad Abduh mengedepankan konsep *dar'ul mafâsid muqaddam 'alâ jalbi al-masâlih* untuk tidak membolehkan poligami. Dia menyerukan kepada ulama (khususnya di Mesir) ketika itu untuk mengevaluasi kebolehan poligami. Mesir adalah negara yang menjadikan mazhab Abu Hanifah sebagai mazhab negara. Dia mengatakan, bahwa hendaknya mereka mengkaji ulang Undang-Undang Poligami, di tangan merekalah hukum berada. Muhammad Abduh tetap mengakui, bahwa poligami pada dasarnya adalah ajaran agama. Hanya saja *illat* yang mengitari poligami telah hilang bahkan telah berganti menjadi kemudharatan. Kondisi masyarakat Mesir menjadikan poligami sebagai lembaga untuk menindas perempuan. Hal inilah yang dianggap Abduh sebagai kondisi yang harus diperbaiki.⁵⁵

Rasyid Ridha sebagaimana gurunya Muhammad 'Abduh menganggap, bahwa idealnya perkawinan adalah monogami. Poligami dibolehkan dalam keadaan darurat. Akan tetapi meskipun dalam keadaan darurat poligami diperbolehkan, jaminan untuk menghindari munculnya kejahatan dan kezaliman harus dipenuhi terlebih dahulu. Jadi, dalam hal ini Rasyid Ridha sependapat dengan Muhammad Abduh, bahwa poligami diperbolehkan dengan syarat keadilan terpenuhi di antara para istri sehingga tidak muncul kejahatan dan kezaliman yang berdampak buruk terhadap masyarakat. Persoalan ini muncul berkaitan dengan pandangan Rasyid Ridha tentang standar keadilan. Istri akan menuntut banyak terhadap suaminya, karena perasaan mereka tidak dapat dipisahkan dengan tuntunan-tuntunan tersebut. Hal ini akan semakin menyulitkan poligami.

Poligami yang secara khusus dibahas dalam QS. al-Nisâ'(4): 34 harus dilihat dalam kerangka yang lebih luas. Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha menjelaskan bahwa tujuan pokok diturunkannya Al-Qur'an, adalah sebagai petunjuk bagi umat manusia. Karena itu, setiap surah dalam Al-Qur'an yang menjadi bagian terkecil dari Al-Qur'an harus mendukung tujuan pokok Al-Qur'an. Demikian pula seluruh kalimat dan kata dalam Al-Qur'an harus terlibat dalam tujuan Al-Qur'an sebagai petunjuk. Kalimat dan kata dalam Al-Qur'an dapat diketahui tujuannya dengan mengkaji tujuan surah yang menjadi tempat kalimat, kata, atau ayat itu berada.⁵⁶

Poligami bukanlah persoalan tersendiri dalam Al-Qur'an, melainkan ia terkait dengan persoalan pemberdayaan perempuan anak yatim dan pengentasan kemiskinan. Poligami, dari segi hukum dan aplikasi haruslah dapat dibedakan. Selama ini belum pernah ada diskusi seputar tata cara pelaksanaan poligami dengan baik, mengikuti sunnah Nabi. Persoalan poligami harus dikaitkan dengan sejumlah persoalan lain, seperti pengakuan Al-Qur'an tentang persamaan hak

⁵⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *op.cit.*, Jilid IV, h. 284.

⁵⁶ Hamka Hasan, *op.cit.*, h. 273.

hidup, kerja, amal antara laki-laki dan perempuan. Poligami harus dibahas di bawah judul pernikahan. Dengan demikian, konsep pernikahan menurut pandangan Al-Qur'an harus mendahului pembahasan poligami. Al-Qur'an menguraikan dengan tegas cita-cita, visi, dan misinya terhadap perkawinan yang terangkum dalam QS. al- Rum (30): 21, yaitu *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan terdahulu, dapat disimpulkan:

1. Meskipun umumnya kitab tafsir klasik memiliki penafsiran yang bias gender, namun masih ada kitab klasik Islam yang mampu mendongkrak harkat martabat perempuan. Salah satu di antaranya adalah kitab *Tafsir al-Manâr* yang disusun oleh Muhammad Abduh dan disempurnakan oleh muridnya Rasyid Ridha. Bentuk penafsiran dalam Tafsir al-Manâr merupakan gabungan tafsir *bi al-ma'sûr* dan *bi al-ra'yi*. Metode penafsiran dalam Tafsir *al-Manâr* adalah metode *tahlîlî*. Corak penafsirannya adalah tafsir *al-Manâral-adab al-ijtimâ'i* (sosial kemasyarakatan).
2. Muhammad Rasyid Ridha, sebagai seorang ilmuwan, mempunyai pandangan-pandangan pribadi yang bersifat dekonstruktif dalam berbagai bidang ilmu, termasuk dalam hal relasi gender dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu Rasyid Ridha juga dikenal memiliki sikap kritis terhadap pendahulu-pendahulunya, bahkan terhadap gurunya (Muhammad 'Abduh) sekalipun. Dalam memberikan penafsirannya Rasyid Ridha membongkar metode logika posisi binner untuk kembali memosisikan perempuan sesuai dengan keinginan teks Al-Qur'an.

SARAN

Untuk lebih meminimalisir praktek budaya patriarki, yang dianggap sebagai sebab penafsiran gender, tafsir gender perlu diusulkan menjadi salah satu mata kuliah di fakultas seperti halnya tafsir ahkam, tafsir ibadah dan lain-lain dan menawarkan pembacaan yang menjunjung tinggi nilai egalitarianisme terhadap ayat-ayat bias gender, sehingga pemahaman yang dihasilkan lebih bersifat humanis dan universal.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad. *Risâlah al-Tauhîd*. Diterjemahkan K.H. Firdaus A.N. *Risalah Tauhid*, Cet. VII; Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

- al-Adawi, Ibrahim Ahmad. *Rasyid Ridha al-Imam al-Mujtahid*, Mesir: al-Muajjizat al-Mishriyah al-Ammat, t.th.
- Dewan Penyusun Ensiklopedia Islam. *Ensiklopedia Islam*, Jilid 4, Cet. IX; Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001
- Astuti, Rahmani. *Jiwaku Adalah Wanita*, Cet. II, Bandung: Mizan, 1998.
- 'Abdul Aziz, Amir. *Huqûqul al-Insân fi al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1417 H/1997.
- Hasan, Hamka. *Tafsir Jender Studi Perbandingan antara Tokoh Indonesia dan Mesir* Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), h. 198.
- Harder, Elma. *Muhammad Abduh (1849-1905)*, <http://www.cis-ca.org/voices/a/abduh.htm>, diakses 26 April 2013, pukul 13.00 wita.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Ibn Yazîd, Abû Ja'far Muhammad bin Jârir. *Tafsîr al-Tabarî*, Jilid III, Kairo: Bulâq, 1323 H.
- Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu, Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme* Ed. II; Cet. I; Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001.
- Mulya, Siti Musdah. *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta; Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Naisyaburî, Abu Qasim Abdulkarîm al-Qusairy. *Tafsîr al-Qusyairî*, Jilid I, Cet. II; Kairo: Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah, 1390 H.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Cet. VI; Jakarta: UI-Press, 1985.
- Norris, JA. Christopher. *Dekonstruksi: Teory and Practice*. Diterjemahkan oleh Inyik dan Ridwan Muzir. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*, Cet. II; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media 2006.
- Qazwini, Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Yazid. *Sunan Ibnu Majah*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manâr*, Juz I, Cet. II; Kairo: Dâr al-Manâr, 1947 M/1366 H.
- . *Tafsîr al-Manâr*, Jilid IV, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 H/2005 M.
- Rohimin. *Metodologi Ilmu Tafsir & Aplikasi Model Penafsiran*, Cet.I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- al-Rûmî, Ahd bin 'Abd al-Rahmân bin Sulaimân. *Manhaj al-Madrasah al-'Aqallîah al-Hadîsah fî al-Tafsîr*, Juz I, Cet. II; Riyâd: t.p., 1983 M/ H.
- Shihab, Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- . *Rasionalitas Al-Qur'an Studi Kritis Tafsir al-Manâr*, Cet. II; Jakarta, Lentera Hati, 2007.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender Dalam Tafsir Qur'an*, Cet. I: Yogyakarta, LKiS, 1999.

Syadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Cet. V; Jakarta: UI-Press, 1993.

Al-Syalqâmî, Hasan. *Qadâyah al-Mar'ah*, Kairo: Dâr al-Salâm, t.th.

Syarbasyi, Ahmad. *Rasyid Ridha al-Manâr*, t.tk: al-Majlis al-A'la Lisyuni al-Islamiyah, 1970.

Al-Thabathathaî, Muhammad Husain. *al-Mîzân Mîzân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, Jilid I, Kum: Muassasah Mat'buat Dâr al-'Ilmi, t.th.

Umar, Nashruddin dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.