

KIAI PESANTREN DAN KONTRIBUSINYA DALAM MENGEMBANGKAN PLURALITAS KEBERAGAMAAN DAN TOLERANSI DI KABUPATEN CIREBON

❖ Drs. H. Wawan Arwani, M.A.

Abstrak

Artikel ini mendeskripsikan tentang kontribusi pesantren dalam mengembangkan keberagaman dan toleransi di Kabupaten Cirebon. Kajian ini dilatar belakangi bahwa kehidupan keberagaman selalu menjadi ruang lingkup yang dinamis. Kenyataan yang menyatakan kehadiran agama di tengah masyarakat melahirkan dua kutub yang cenderung mengambil jarak, antara instrumen perekat kedamaian dan sumber konflik. Dengan studi yang mengandalkan metode kualitatif dan pendekatan sosiologis, kajian ini setidaknya menemukan beberapa kesimpulan. Pertama, adanya kecenderungan di kalangan kiai-kiai pesantren yang seringkali disebut sebagai pemegang otoritas keislaman memiliki kemampuan sosial dalam meredam sumber-sumber konflik yang mengatasnamakan agama. Kedua, kontribusi pesantren dalam mengembangkan keberagaman dan toleransi diperlihatkan dalam keikutsertaannya dalam kepengurusan Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) dan tidak jarang mengikuti kegiatan-kegiatan lintas iman yang mengikutsertakan banyak unsur penganut agama-agama.

Kata Kunci: Peran, Kiai Pesantren, Pluralitas, Keberagaman dan Toleransi

A. PENDAHULUAN

Kesadaran toleransi beragama tidak datang dengan sendirinya, tetapi perlu pemahaman tentang historis kehadiran agama. Pemahaman historis adalah *pertama*, bahwa setiap agama dan kepercayaan hadir secara bergantian. *Kedua*, kehadiran agama atau kepercayaan baru bukan berarti dengan sendirinya menghapus, menghilangkan, dan menyingkirkan agama dan kepercayaan sebelumnya. Oleh karena itu, sebuah kewajaran bila dalam setiap masyarakat terdapat berbagai agama dan kepercayaan.¹

1 Hasan Askari, *Lintas Iman Dialog Spiritual*, (Yogyakarta: LKIS, 2003), hlm.

Agama merupakan subjektivitas pribadi yang tidak lengkap jika tidak diimbangi oleh subjektivitas lain, yakni komunitas beragama. Kedua subjektivitas ini bersama-sama membentuk totalitas keagamaan. Postulat agama yang melibatkan subjektivitas ganda, bukanlah sebuah penolakan kebenaran objektif dari agama. Postulat ini sendiri tidak melunturkan kebenaran agama.

Dalam realitas sosiologis, konflik atas nama agama yang tidak kunjung selesai di beberapa daerah Indonesia. Sementara pada sisi lain, upaya membangun kerukunan, kedamaian, saling mengenal, saling belajar pengalaman umat lain untuk berelasi satu sama lain, belum begitu menjadi perhatian banyak pihak. Fenomena mutakhir menunjukkan meluasnya aksi kekerasan terhadap kelompok-kelompok minoritas. Walaupun Syafuan Rozi mengatakan bahwa “meluasnya kekerasan sering disebabkan oleh karena gagalnya upaya-upaya penghentian, atau dalam beberapa kasus tampak adanya indikasi “pembiaran” oleh aktor-aktor negara”.² Kasus yang menimpa Jemaah Ahmadiyah di beberapa tempat di Indonesia, baru-baru ini yang terjadi di Tasikmalaya telah menelan harta benda dengan menunjukkan klaim kebenaran atas pemahaman keagamaan masih menjadi praktek keagamaan di tengah-tengah ruang demokrasi yang sedang dijalani. Penutupan gereja juga masih melengkapi berita-berita nasional kita. Tragisnya justru melalui pintu demokrasi, sebagian umat bertindak agresif.

Dari berbagai kasus yang ada, ada sekelompok orang-orang dari berbagai agama, melakukan upaya memperkenalkan budaya harmoni, budaya damai antar agama di wilayah Cirebon, dan dilakukan secara kontinyu setiap bulan sejak 2011, dan melakukan aktifitas momen-momen penting hari nasional dan bakti sosial.

Fenomena kekerasan, terorisme, konflik dan perusakan atas nama agama di Indonesia masih seperti yang disebutkan di atas. Hal ini membuat sebagian orang percaya bahwa agama adalah sumber masalah. walaupun agama memiliki pesan moral tentang kemanusiaan nampaknya sekedar omong kosong. Pesan moralnya hanya menghadirkan *state of wars*, meminjam istilah Hobbes. Di satu sisi benar bahwa agama sering menjadi sumber kekerasan atau pun konflik. Tetapi di sisi yang lain keliru jika hanya mengatakan seperti

X.

2 Syafuan Rozi, *Kekerasan Komunal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 5

itu. Karena agama juga bisa dijadikan sumber perdamaian. Pengalaman forum lintas iman Cirebon, menunjukkan agama menjadi elemen penting di dalam membangun kerukunan antar agama. Begitu juga dengan peran yang dimainkan Kiai sebagai tokoh umat, tidak semua Kiai yang menjadi pendorong terjadinya konflik keagamaan.

Paparan di atas setidaknya memperlihatkan bahwa kehidupan keberagamaan selalu menjadi ruang lingkup yang dinamis. Kenyataan yang menyatakan kehadiran agama di tengah masyarakat melahirkan dua kutub yang cenderung mengambil jarak, antara instrumen perekat kedamaian dan sumber konflik. Lahirnya dua kutub ini sejatinya tidak perlu terjadi, karena nilai keagamaan manapun meniscayakan perwujudan kebaikan bagi masa depan umat manusia. Dengan latar inilah, kajian mengenai kehidupan keberagamaan dan dinamikanya menemukan relevansinya. Terlebih dengan menempatkan Cirebon sebagai obyek kajiannya. Tidak saja daerah ini memiliki watak historis tentang kuatnya Islam dan penganutnya yang merepresentasikan dalam banyak varian ormas keislaman, Cirebon juga sarat dengan pluralitas agama. Kehadiran agama-agama lainnya selain Islam di daerah ini menjadi sumber dinamis keharmonisan yang telah berlangsung berabad-abad. Meski tak dapat dipungkiri, suasana keharmonisan dalam keberagamaannya tidak jarang juga memperlihatkan nuansa konflik. Tidak hanya dipengaruhi faktor internal penganut agama karena perbedaan paham dan gerakan keagamaannya, tetapi juga faktor eksternal agama yang juga turut memperkuat keberlangsungan konflik, seperti politik dan ekonomi.

Karena itulah, kajian ini memiliki orientasi untuk menemukan konseptualisasi tentang pola keberagamaan di Cirebon. Di samping tentu saja mempertanyakan upaya-upaya konkrit apa sajakah yang telah dilakukan pesantren dalam mengembangkan keberagamaan dan toleransi di Cirebon.

B. METODOLOGI

Kajian ini secara prosedural dibantu dengan metode kualitatif yang mengandalkan pada penggalan data riset pada kualitas sumber-sumber data. Dengan pendekatan sosiologis, kajian ini menempatkan aktor-aktor yang terlibat dalam mengembangkan keberagamaan dan toleransi sebagai sumber data, seperti kiai-kiai pesantren, organisasi kemasyarakatan, Forum Komunikasi Umat Beragama, organisasi

keagamaan dan masyarakat pada umumnya. Penggalian data dilakukan melalui wawancara mendalam, observasi dengan melibatkan diri secara aktif pada aktifitas forum diskusi lintas iman serta dokumentasi pada beberapa arsip terkait. Pendekatan sosiologi menjadi pilihan untuk digunakan, untuk melihat dinamika, respon dan pola perubahan dan perkembangan dalam komunitas antar agama.³ Seperti adanya pola bina damai yang dibangun oleh kelompok lintas iman Cirebon, memiliki kemampuan untuk menyelesaikan permasalahan lebih produktif ketimbang usaha kompetitif oleh individu.

Setelah data berhasil dikumpulkan, kemudian diuji keabsahannya dengan teknik triangulasi data.⁴ Tujuan triangulasi data adalah untuk mengetahui sejauhmana temuan-temuan di lapangan benar-benar representatif untuk dijadikan pedoman analisis dan juga untuk mendapatkan informasi yang luas tentang perspektif penelitian. Setelah data terkumpul dengan baik kemudian diedit dan dipilah-pilah. Data kualitatif yang dikumpulkan dengan pengamatan berpartisipasi, wawancara mendalam dan studi dokumentasi dianalisis model interaktif.

D. PLURALITAS AGAMA DALAM KONTRUKSI SOSIAL: PENJELASAN TEORITIK

Pada era globalisasi masa kini, umat beragama dihadapkan kepada serangkain tantangan baru yang tidak terlalu berbeda dengan apa yang pernah dialami sebelumnya. Pluralisme agama, konflik intern atau antar agama, adalah fenomena nyata. Maka sikap inklusif atau keterbukaan para tokoh dan pemikir agama dalam merespon perbedaan menjadi keniscayaan untuk terjadinya sikap toleransi intern maupun antar agama.

Konteks Indonesia yang majemuk Alwi Shihab menggambarkan, bahwa teologi eksklusivis tidak dapat dijadikan landasan hidup berdampingan secara damai. Gobb menilai bahwa semangat *evangelism* Kristen yang menggebu-gebu pada akhir abad ke-1 dan awal abad ke-20, tidak sesuai lagi dengan kehidupan beragama masa kini yang lebih mengacu kepada dialog⁵.

3 Petter Connoly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 267.

4 Muhammad Ali, hlm. 178.

5 Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 85.

Dalam skala yang lebih luas, sikap toleransi dapat menyentuh pertama, pada level diskursus keagamaan. Dalam hal ini, harus dimunculkan kesadaran massif bahwa pada hakikatnya agama membawa pesan toleransi, perdamaian dan anti-kekerasan. Kedua, pada level legal formal. Dalam mengukuhkan visi toleransi, nabi Muhammad Saw. Dalam berdakwah senantiasa mengedepankan munculnya kesepakatan yang secara eksplisit menggariskan toleransi di atas nota kesepahaman. Misalnya, perjanjian al-fudhul (*half al-fdhul*), piagam madinah pada pemerintahan Umar bin Khatab juga muncul kesepakatan perdamaian yang dikenal dengan perjanjian Umar (*al-Uhdah al-Umariyah*). Kesepakatan tersebut menunjukkan, bahwa nabi Muhammad Saw. Dan para penguasa muslim di masa lalu mempunyai kehendak politik untuk memilih toleransi sebagai pilihan utama. Ketiga, pada level basis material. Harus disadari, bahwa toleransi bukanlah konsep kosong, melainkan sebuah konsep yang meniscayakan keadilan dan kesejahteraan sosial. Toleransi harus mempertimbangkan distribusi ekonomi yang adil, terutama bagi kelompok yang terpinggirkan. Masyarakat yang tingkat distribusi ekonominya adil dan sejahtera jauh lebih mudah meminimalisior kekerasan dan intoleransi daripada masyarakat yang dirundung kemiskinan dan kemelaratan.⁶

Disadari atau tidak, bahwa keberadaan fakta kualitas organisme, dan situasi lingkungan sosial masyarakat manusia dengan berbagai kepentingannya, telah melahirkan berbagai macam perbedaan dan atau pertentangan diantara mereka. Agama sebenarnya menjadi sumber kebaikan dan kedamaian dan pemanusiaan manusia. Ketika agama berlawanan dengan karakter dasar agama tersebut berarti agama telah terkontaminasi oleh kepentingan lain dari luar agama seperti kepentingan ekonomi dan politik.⁷ Michel Foucault dalam teorinya *Discipline and Punishment* bahwa sesuatu yang telah melembaga, seperti agama memiliki kepentingan-kepentingan dan untuk memperjuangkan kepentingannya dia membuat kategori kategori normal vs tidak normal, lurus vs tersesat, resmi vs tidak resmi, mayoritas vs minoritas, baik vs buruk, selamat vs tidak selamat,

6 Zuhairi Misrawi dkk, *Modul Fiqih Tasamuh*, (Jakarta: P3M, 2007), hlm. 9-10.

7 Afif Muhammad "Kerukunan Beragama pada Era Globaisasi", pada Dies Natalis IAIN Sunan Gunung Djati Bandung ke-29, tanggal 8 April 1997, Bandung, hlm. 1. Lihat juga Johan Effendi, "Dialog Antar Umat Beragama, Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan", dalam Prisma, No.5, Juni 1978. (Jakarta: LP3ES), hlm. 13.

pemilik surga vs penghuni neraka. Bagi pihak yang dianggap tidak normal perlu didisiplinkan agar lurus.⁸

Ada beberapa teori yang meyakini bahwa realitas atau bagian darinya dibangun secara sosial. Teori-teori itu dapat dianggap sebagai landasan relativisme etika, menurut sosiologi umum yang disebut “konstruksi sosial tentang realitas”, dunia dibangun melalui kegiatan kolektif manusia. Peter Berger dan Thomas Luckmann, yang mengemukakan teori ini, mengatakan:

“Setiap hari, kehidupan menampilkan diri sebagai sebuah realitas yang ditafsirkan oleh manusia dan secara subjektif bermakna bagi mereka sebagai sebuah dunia koheren ... Dunia keseharian tidak begitu saja dipandang sebagai realitas oleh anggota masyarakat awam dalam perilaku yang secara subjektif bermakna pada kehidupan mereka. Ia adalah dunia yang berasal dari *pemikiran dan perbuatan mereka*, dan dipandang sebagai sesuatu yang nyata oleh mereka.⁹

Dalam karya yang lebih mutakhir, *The Social Reality of Religion*, Berger menulis: Aktivitas membangun-dunia manusia selamanya merupakan usaha kolektif. Penghargaan internal manusia terhadap sebuah dunia juga harus terjadi dalam sebuah kolektivitas.¹⁰

Dari beberapa teori diatas, maka peneliti berusaha mengaitkan dengan Bina Damai antar iman di usia produktif yang terjadi, yaitu ada kaitan bina damai dengan persoalan sosial dan ekonomi bahkan politik. Kedua peneliti berusaha mengaitkan dengan respon-respon tokoh agama aktifitas membangun kerukunan. Perspektif yang digunakan dalam penelitian ini adalah toleransi.

Kecenderungan-kecenderungan di atas, dapat dikatakan berupaya membahas totalitas perilaku manusia dari sudut pandang sosio-psikologis. Artinya, perilaku manusia dipahami melalui proses interaksi yang terjadi. Struktur sosial dan makna-makna dicipta dan dipelihara melalui interaksi sosial. Dari perspektif ini komunikasi didefinisikan sebagai *symbolic behavior which results in various degree of shared meanings and values between participants* (perilaku

8 Lihat Petrus Sunu Hardiyanto (ed), *Michel Fuocault, Bengkel Individu Modern dan Disiplin Tubuh*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 56.

9 Mohammad A. Shomali, *Relativisme Etika*, (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 141. Lihat juga (*the Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (1971), hlm. 33.

10 Syafuan Rozi, hlm. 13.

simbolik yang menghasilkan saling berbagi makna dan nilai-nilai di antara partisipan dalam tingkat yang beragam.¹¹ Dengan pengertian komunikasi seperti itu, konsep-konsep penting di antaranya adalah sebagai berikut:

- a. *Negosiasi (negotiation)*; yakni suatu upaya mencapai kesepakatan (sampai tingkat tertentu) mengenai makna-makna suatu objek. Negosiasi diupayakan dengan cara berinteraksi dengan menggunakan simbol-simbol (misalnya kata-kata, lambang niusik, dan lambang matematika). Simbol memiliki kedudukan penting untuk mendefinisikan makna atau realitas objek dalam soling sosial tertentu.
- b. *Proses (process)*: dinamika dari rangkaian kejadian interaksi. Komunikasi dipandang sebagai suatu proses yang dinamis (tidak statis) yang melibatkan serangkaian tindakan simbolik, dan menampakkan episode yang bersifat dinamis.
- c. *Pertumbuhan (emergence)*: perkembangan atau perubahan makna terns mcnerus yang diberikan oleh partisipan terhadap objek atau realitas.
- d. *Kemenyeluruhan (holism)*: memandang segala faktor baik internal misalnya kebutuhan-kebutuhan (*needs*), dorongan (*derive*), motivasi (*motife*), matiptin faktor eksternal seperti peranan (*roles*), norma budaya (*cultural norms*), status sosial ekonomi (*socio-economic status*) sebagai satu kesatuan yang mempengaruhi proses interaksi.¹²

Perspektif sosiologis, dapat pula dikemukakan tiga asumsi, bahwa; (1) manusia bertindak terhadap sesuatu atas dasar makna-makna yang dimiliki benda-benda itu bagi mereka, (2) makna-makna itu merupakan hasil dari interaksi sosial dalam masyarakat manusia, dan (3) makna-makna itu dimodifikasikan dan ditangani melalui suatu proses penafsiran yang digunakan oleh setiap individu dalam keterlibatannya dengan tanda-tanda yang dihadapi.

11 Don Faules dan Dennis C. Alexander, *Communication and Social Behavior: A Symbolic Interaction Perspective* (Reading Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1978), hlm. 5.

12 Ibid.

E. PESANTREN, KEBERAGAMAAN DAN TOLERANSI DI KABUPATEN CIREBON

E.1 Peran Pesantren

Selain peran yang dimainkan lewat kantong-kantong komunitas, ada peran yang tidak kalah penting terhadap penjagaan pluralitas keberagaman dan nilai-nilai toleransi di kabupaten Cirebon. Peran itu adalah peran tokoh pesantren, atau biasa disebut peran Kiai pesantren. Ada beberapa nama kiai pesantren yang cukup berperan. Tentu saja nama-nama yang teridentifikasi oleh peneliti berdasarkan pengamatan yang sederhana dan pengamatan yang masih subyektif. Tapi paling tidak nama-nama ini berperan terhadap salah satu fungsi social yang dimainkan dari masing-masing Kiai pesantren.

Peran-peran yang dapat diidentifikasi penelitian antara lain: *pertama*, Peran menjaga hubungan personal Kiai dengan komunitas agama yang berbeda. Peran ini, menunjukkan sikap kiai yang tidak membatasi hubungan secara personal dengan orang yang berbeda agama. Memang tidak secara langsung, tetapi bagian dari menjaga kondusifitas umat agar tidak melakukan diskriminasi terhadap komunitas agama lain, karena melihat Kiainya yang tidak menutup hubungan dengan orang lain cukup berpengaruh. Bahkan hubungan personal ini bisa mengarah pada kerjasama personal lintas agama. Kiai yang berperan pada soal ini misalnya Kiai Ja'far Aqil Siroj, Kiai Ibnu Ubaidillah Syatori. *Kedua*, peran peredam. Peran ini sebenarnya partisipasi pasif dalam menjaga kondusifitas, misalnya Kiai tidak merespon apa-apa terhadap hubungan antar agama yang mengalami ketegangan atau sebut saja Kiai hanya diam. Tetapi diamnya Kiai cukup, cukup menjadi signal kuat bahwa Kiai tidak setuju dengan cara-cara kekerasan. Dan kebanyakan Kiai pesantren di Cirebon memerankan seperti ini. Kiai yang berperan peredam seperti Kiai Hasan Kriyani, al-marhum Hasanuddin Imam, Kiai Muhlisin. Dan *ketiga*, sebagai Mediator. Peran ini kebanyakan dilakukan Kiai-Kiai yang masuk dalam struktur organisasi resmi, misalnya Kiai yang masuk dalam anggota FKUB, dan Forum Sabtuan (forum lintas iman yang diinisiasi masyarakat). Kiai-Kiai yang berperan sebagai mediator seperti Kiai Husein Muhammad, al-marhum Kiai Ayip Usman Yahya, Kiai Usamah Mansur, Kiai bahrudin Yusuf, al-marhum Kiai Munawir Abd Salam, Kiai Nurhadi,

E.2. Dinamika Kerukunan Beragama di Cirebon

Kerukunan bukan hanya bagian dari spirit agama, melainkan juga persoalan hubungan sosial antara kelompok-kelompok yang berbeda di masyarakat, agar senantiasa hidup damai dan saling membantu satu dengan yang lainnya. Dalam Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB), istilah kerukunan menjadi 'trademerk' tersendiri, selain diskursus tentang agama dan hal-hal yang terkait di dalamnya.

Kerukunan hidup beragama merupakan ciri dari potensi integrasi yang terdapat dari adanya kehidupan berbagai agama. Mewujudkan kerukunan hidup beragama atau potensi integrasi ini di Cirebon, perlu melihat faktor penghambat dan penunjang. Beberapa faktor penghambat kerukunan hidup beragama di Cirebon, antara lain: warisan politik imperialis, fanatisme dangkal, sikap sentimen, cara-cara agresif dalam penyebaran agama, pengaburan nilai-nilai ajaran agama antara satu agama dengan yang lain, maupun ketidak-matangan dan tertutupan penganut agama itu sendiri. Bahkan, karena masih kuatnya kultur patriarkal.

Sedangkan, beberapa faktor pendukung dalam upaya kerukunan hidup beragama di Cirebon, yaitu adanya nilai gotong-royong, saling hormat menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agamanya, kerja sama di kalangan intern maupun antar umat beragama, kematangan, keterbukaan sikap para penganut agama. Kehidupan beragama di Cirebon tercermin dengan diakuinya eksistensi lima agama besar. Yaitu, Islam, Kristen, Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha, sebagaimana yang tercermin dalam Keputusan Menteri Agama Nomor 35 Tahun 1980 tentang Wadah Musyawarah Antar Umat Beragama. Meskipun, dalam kenyataan terdapat agama lainnya, seperti Konghucu dengan majlisnya yang bernama Matatakin. Kelima agama dan yang lainnya itu merupakan potensi dan kekayaan utama bagi pembinaan mental dan spiritual bangsa di Cirebon. Sebab, tiap agama dalam ajarannya mewajibkan umatnya untuk mencintai sesamanya dan hidup rukun.

Tentu saja, kerukunan hidup beragama masyarakat Cirebon yang dicita-citakan untuk masa-masa mendatang bukan sekadar "rukun-rukunan", melainkan kerukunan yang mantap, kerukunan yang otentik, positif, kerukunan melalui pendekatan komunikasi teologis yang saling pengertian. Aspek kerukunan merupakan nilai yang dapat ditemukan dalam ajaran setiap agama maupun dalam aktivitas sosial

nya. Kerukunan merupakan nilai yang universal. Hal ini semua manusia pada dasarnya berkepentingan untuk merealisasikannya. Di antara usaha-usaha untuk mewujudkan kerukunan hidup umat beragama itu adalah melalui dialog antar agama.

E.3. Forum Lintas Iman di Cirebon

Forum lintas iman sudah ada sejak tahun 2000, setelah reformasi di Indonesia berjalan. Forum lintas iman pertama muncul adalah Forum Sabtuwan (FORSAB), forum ini lahir karena ada keprihatinan komunitas lintas iman terhadap situasi nasional mengenai kerukunan. Inisiatif forum ini muncul dari masyarakat sipil. Aktifitas dari forum ini diskusi tentang persolan-persolan social keagamaan.

FKUB (Forum Kerukunan Beragama) Kota Cirebon dibentuk berdasarkan Keputusan Walikota Cirebon Nomor : 450.05/Kep.461-Kesra/2006 (untuk pertama kalinya). Keputusan Walikota Cirebon Nomor : 450.05/Kep.125-Adm Kesra/2009 Tugas Pokok FKUB melakukan dialog dengan Pemuka Agama dan Tokoh Masyarakat. menampung aspirasi. Ormas Keagamaan & aspirasi. Masyarakat. menyalurkan aspirasi dalam bentuk Rekomendasi sebagai bahan kebijakan Walikota Cirebon melakukan sosialisasi Peraturan Keagamaan & kebijakan di bidang keagamaan yang berkaitan dengan Kerukunan Umat Beragama dan Pemberdayaan Masyarakat. Memberikan rekomendasi tertulis atas permohonan Pendirian Rumah Ibadat. Kewenangan ini merupakan implementasi dari peraturan bersama tentang kerukunan umat beragama, sebagaimana disebutkan di atas.

Selanjutnya komunitas Pemuda Lintas Iman (PELITA). Memulai sesuatu terkadang memang tidak semudah membalikkan telapak tangan. Termasuk upaya Pelita mengajak pemuda dari berbagai agama, juga bukan hal mudah. Namun Pelita terus mencoba bergerak. “Apa yang dilakukan pelita adalah baik, dan mereka meyakini itu, karena bergerak dengan hati yang tulus akhirnya mereka yang awalnya sungkan datang ke acara Pelita menjadi aktif terlibat. Ada salah satu pemuda Sebut saja Pemuda Komunitas Hindu di Pure Jati Permana, Perumnas Cirebon, juga Pemuda Ahmadiyah dengan nama “Lajnah Ima Illah”. Lalu Syi’ah, serta pemuda-pemudi gereja yang dulu sangat tertutup sekarang mereka mau berkumpul dan duduk bareng.”¹³

13 Wawancara dengan DEVIDA (Ketua PELITA) tanggal 2 September 2013.

E.3. Upaya Dialog Agama di Cirebon

Upaya ini cukup memberikan angin segar hubungan antar umat beragama di Cirebon, walaupun tidak sedikit juga yang resisten terhadap kemunculan aktifitas-aktifitas yang dilakukan Forsab ini. Dari uraian diatas dapat digambarkan bahwa Forsab, merupakan bentuk gerakan social yang berbasis pada iman atau agama.

Terkait dengan upaya dialog agama yang diusahakan Forsab, dalam banyak konsultasi soal dialog, nyata bahwa kebenaran agama tidak selalu menjadi agenda pembicaraan, dan dialog dipusatkan pada sikap saling menghargai, saling mendengar masalah, sampai kepada soal kerjasama bagi masyarakat yang adil dan manusiawi, serta demi perdamaian dunia.

Patut disadari bahwa kondisi masyarakat yang majemuk kapan saja dapat memicu terjadinya konflik masa lalu sekarang dan akan datang. Hal ini yang menjadi kesadaran penggerak Forsab di Cirebon untuk perlu senantiasa membangun, mempertahankan, memperkuat dan melestariakan kerukunan umat beragama dengan berupaya melakukan beberapa program atau agenda penting diatas.

Forum tersebut yang dibentuk oleh unsur-unsur pemuka agama dan tokoh masyarakat. Melakukan dialog dengan pemuka agama dan tokoh masyarakat, menampung aspirasi ormas keagamaan dan aspirasi masyarakat, menyalurkan aspirasi ormas keagamaan dan masyarakat dalam bentuk rekomendasi sebagai bahan kebijakan pemerintah, mensosialisasikan peraturan perundang-undangan dan kebijakan di bidang keagamaan yang berkaitan dengan kerukunan umat beragama dan pemberdayaan masyarakat. Forsab lahir sebelum FKUB ada, walaupun bagian kerukunan antar agama ada di Departemen Agama, tapi fungsi dan perannya masih bersifat respon, bukan antisipatif yang partisipatif.

Dialog antar agama sebenarnya tidak hanya sebatas pada individu beragama dan firqah di dalam agama, tetapi dialog yang telah menjelma menjadi kesadaran bersama di masing-masing lembaga keagamaan. Bahkan dialog yang telah menjadi-meminjam terminology Hans Kung-"Ethic Global". Dalam kasus Forsab Cirebon, sebagai umat mayoritas, ummat Islam diharapkan menjadi semacam "penengah" di antara umat-umat beragama lain dan dituntut untuk mengembangkan sikap keberagamaan yang tidak hanya peduli pada umat sendiri, tetapi juga ummat beragama lain yang hidup sebagai tetangga dan saudara.

Islam tidak boleh memonopoli “Tuhan”, oleh karena itu umat Islam memiliki kewajiban moral (*moral obligation*) untuk selalu berusaha menumbuhkan iklim kebersamaan yang dialogis, kritis dan transformatif yang mendukung penguatan terhadap nilai-nilai dan *civil society*¹⁴.

F. PENUTUP

Sejauh ini peran Kiai dalam proses pengembangan formasi kerukunan sosial pada masyarakat multikultural di Cirebon sudah relatif besar. Hanya saja, peran yang diartikulasikan Kiai tersebut belum sepenuhnya mampu mengkonstruksi suatu formasi kerukunan sosial yang religius, humanis, inklusif, toleran, dan demokratis. Mengingat problema yang dihadapi Kiai kompleks, maka formulasi pemikiran yang ditawarkan pun lebih bersifat pluralistik di antaranya ialah penawaran ide-ide.

Aksi sosial-keagamaan yang ditawarkan Kiai secara transformatif diartikulasikan ke dalam aktivitas-aktivitas antara lain: revitalisasi universalitas ajaran agama dan kearifan lokal, intensifikasi dialog agama melalui pendidikan pluralisme dan multikulturalisme, revitalisasi institusi, organisasi, asosiasi keagamaan dan pemberdayaan *civil society* publik agama, membangun dan memperkuat kemitraan strategis intern dan antar umat bergama dan antar umat dengan berbagai institusi sosial, politik, swasta, pers, lembaga pendidikan dan lain sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hakim dan Yudhi Latif, *Bayang-bayang fanatisme*, (Jakarta, Paramadina), 2007.
- Abdul Mu'ti, *Deformaslisasi Islam*, (Jakarta: Grafindo), 2004.
- Ali Mukti, “Dialog dan Kerjasama Agama dalam Menanggulangi Kemiskinan” dalam Weinata Sairin (ed.), *Dialog Antar Umat Beragama: Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kukuh* (Jakarta: BPK Gunung Mulia), 1994.
- Amin Abdullah, dkk., *Islam dan Humanisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2007.

14 Ini salah satu pernyataan KH. Husein Muhammad (salah satu pendiri Forsab) dalam kesempatan diskusi dengan penulis pada tanggal 2 Agustus 2013.

- Ahmad Fuad fanani, *Islam Mazhab Kritis*, (Jakarta: Kompas), 2004.
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan), 1999.
- Arifin. Syamsul, *Islam Indonesia*, (Malang: UMM), 2003.
- Daya. Burhanuddin Prof., *Agama Dialogis Merenda Dialektika Idealita dan Realita Hubungan Antar Agama*, (Yogyakarta, LkiS), 2004.
- Einar M. Sitompul, *Gereja menyikapi perubahan*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia), 2004.
- Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog multi-agama dan tanggungjawab global*, diterjemahan oleh Nico A. Likumahuwa, (Jakarta: BPK Gunung Mulia), 2003.
- Jan S. Aritonang, "Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam di Indonesia", dalam Panitia Penerbitan Buku Kenangan Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann, Balitbang PGI, *Agama dan Dialog: Pencerahan, Pendamaian dan Masa depan. Punjung tulis 60 tahun Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia), 1999.
- J.B. Banawiratna, "Theology of Religions" dalam *Religiosa: Indonesian Journal of Religious Harmony*, vol. 1, No. 2, April, Yogyakarta, 1995.
- Jan S. Aritonang, "Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam di Indonesia", dalam Panitia Penerbitan Buku Kenangan Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann, Balitbang PGI, *Agama dan Dialog: Pencerahan, Pendamaian dan Masa depan. Punjung tulis 60 tahun Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999).
- Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt dan Shierry Weber Nicholzen (Cambridge: The MIT Press, Massachusett), 1990
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia), 1978.
- Latif . Yudhi dan Abdul Hakim, *Bayang-bayang fanatisme*, (Jakarta, Paramadina), 2007.
- Marzuki Wahid (editor), *Jejak-jejak Islam Politik, Sinopsis Sejumlah Studi Islam Indonesia*, (Jakarta: Ditperta), 2004.
- Moerdiono, *Makna Kerukunan Hidup Umat Beragama Menurut Tinjauan Paham Negara Kesatuan Republik Indonesia: Beberapa Pokok*

- Pikiran*, Jakarta, Sarasehan Sehari Majelis Ulama Indonesia, 5 Nopember 1966.
- Rizal Panggabean, Samsul, dan Ihsan Ali-Fauzi, *Polisi, Masyarakat, dan konflik Keagamaan di Indonesia*, (Jakarta, Paramadina), 2011.
- Rolf Zimmermann, "Emancipation and Rationality: Foundational Problems in the Theories of Marx and Habermas", dalam *Ratio*, XXXVI, 1984
- Samir Amin dan Burhan Ghalyun, *Dialog Agama Negara*, (Yogyakarta: LKiS), 2004.
- Schedina, Abdullah, *Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Serambi), 2002.
- Sukidi, "Dari Pluraisme Agama Menuju Konvergensi Agama-agama" dalam *Kompas*, 17 Oktober 1998.
- Taher. Tarmizi, "Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia" dalam Mustoha (peny.), *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1997.
- Kompas* 28 Juli 2005.
- <http://fkubkabcirebon.blogspot.com/diakses> tanggal 11 Oktober 2013.
- <http://amanindonesia.org/discourse/2012/04/03/fkub.-mati-segan-hidup-tak-mau.html>, diakses tanggal 11 Oktober, 2013.
- Wawancara dengan KH. Husein Muhammad (salah satu pendiri Forsab) dalam kesempatan diskusi dengan penulis pada tanggal 2 Agustus 2013.
- Wawancara dengan DEVIDA (Ketua PELITA) tanggal 2 September 2013.
- Pernyataan Suryapranata (tokoh agama Budha Cirebon), pada buka puasa bersama di Fahmina Cirebon.
- Rumadi, The Wahid Institute, pada acara Workshop RUU Penanganan Konflik Sosial oleh Komnas Perempuan di Jakarta, 24-26 Oktober, 2011.

AYAT-AYAT SEKSUALITAS DALAM TAFSIR AL-MANAR DAN AL-MISHBAH: STUDI ANALISIS JENDER

-53-

❖ Oleh : Hj. Liya Aliyah, M.Ag

Abstrak

Kajian ini memfokuskan pada analisis penafsiran al-Manâr dan al-Mishbah tentang tiga hal, yakni [1] substansi yang dijelaskan oleh Tafsîr al-Manâr dan al-Mishbah dalam mengungkapkan ayat-ayat Al-Qur'an tentang seksualitas, [2] cara Tafsîr al-Manâr dan al-Mishbah dalam mengungkapkan dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an tentang seksualitas, dan [3] relevansi penjelasan seksualitas yang dilakukan oleh Tafsîr al-Manâr dan al-Mishbah dengan tuntutan keadilan jender dewasa ini. Untuk membedah tiga persoalan di atas, penelitian ini menggunakan empat metode analisis, yaitu metode mawdlû'iy, metode adabi ijtimâ'iy, metode hermeneutis, dan metode analisis jender. Empat metode itu dipilih karena dinilai tepat dan cukup membantu untuk membaca secara kritis penafsiran al-Manâr dan al-Mishbah atas ayat-ayat Al-Qur'an tentang seksualitas. Dalam pendekatan tafsir tematik (mawdlû'iy) dan hermeunetis, kajian ini menemukan bahwa memang ada beberapa persoalan seksualitas dalam Al-Qur'an yang dijelaskan dan diungkapkan melalui beberapa tema yang dapat dikelompokkan pada: [1] poligami, [2] haidh, [3] hubungan seksual suami-istri, [4] zina, [5] homoseksualitas, [6] pranata perkawinan, dan [7] perceraian. Ayat-ayat seksualitas dipahami 'Abduh, Rasyid Ridha, dan Quraish Shihab sebagai upaya pembebasan perempuan yang radikal dalam mensikapi praktik-praktik yang dilakukan masyarakat Arab pra-Islam. Upaya ini pada dasarnya bermuara pada keadilan dan kesetaraan jender, meski dalam kaca mata modern dewasa ini. Dengan demikian, penafsiran al-Manâr dan al-Mishbah dapat dinyatakan masih cukup relevan dengan perkembangan masyarakat dewasa ini.

Kata Kunci: *Tafsir Al-Manar, Tafsir Al-Misbah, Ayat-ayat Seksualitas dan Gender*

A. PENDAHULUAN

Seksualitas ditabukan sebagai bahan pembicaraan publik bukan karena ia membicarakan hal-hal yang bersifat pribadi, melainkan terutama karena pembicaraan mengenai seksualitas

dapat menyadarkan orang tentang tatanan sosial yang diskriminatif, eksploitatif, dan opresif.¹ Akibat tabu itulah, pemahaman seksualitas mengalami reduksi bahkan distorsi.² Seksualitas yang dijadikan objek perbincangan tidak lebih hanya repetisi atas konsep seksualitas yang pernah dikembangkan oleh ulama-ulama fiqh pada abad pertengahan lalu. Sehingga yang terjadi adalah sebuah kesenjangan pengetahuan. Bagaimana menghukumi problem yang muncul pada masa sekarang dengan model jawaban yang sesungguhnya dipergunakan untuk menjawab problem yang muncul pada masa lalu. Gejala inilah yang oleh kalangan ahli filsafat post-strukturalis dinamakan dengan istilah *anakronisme* (salah waktu). Meskipun melalui proses-proses seperti *qiyâs* (analogi), pertimbangan *mashlahah mursalah* (*public good*), atau lainnya. Sesungguhnya banyak persoalan baru yang bisa diselesaikan, namun semangat dan ide baru tetap diperlukan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer dengan tetap mengacu pada dalil-dalil pokok keagamaan.³

Salah satu persoalan penting dalam konteks ini adalah seksualitas. Semua agama memang memberikan pembahasan tentang persoalan seksualitas, namun pada umumnya titik tekan yang diberikan tidak lebih pada sisi etika dan aturan-aturan normatif, yang tidak jarang berlainan dengan konstruksi realitas kehidupan manusia. Contohnya adalah Imam al-Ghazali, teoritis Muslim terbesar dalam pemikiran

1 *Suara Apik*, edisi 12 tahun 2000, hlm. 14.

2 *Ibid.* Ratna Batara Munti mensinyalir argumen sosial di balik domestikasi wacana seksualitas. Seksualitas ditabukan sebagai bahan pembicaraan publik bukan karena ia membicarakan hal-hal yang bersifat pribadi, melainkan terutama karena pembicaraan mengenai seksualitas dapat menyadarkan orang tentang tatanan sosial yang diskriminatif, eksploitatif, dan opresif. Celakanya lagi, seksualitas hanya dipahami sebagai isu biologis dan hubungan seks semata. Hubungan seks yang dimaksudkan juga direduksi lagi hanya pada hubungan badan antara laki-laki dan perempuan (heteroseksual) semata. Padahal, seksualitas jauh lebih luas dari sekadar persoalan biologis, apalagi hanya urusan hubungan badan. Seksualitas mencakup seluruh kompleksitas emosi, perasaan, kepribadian, sikap, dan bahkan watak sosial, berkaitan dengan perilaku dan orientasi atau preferensi seksual.

3 Syafiq Hasyim, "Seksualitas dalam Islam", dalam Abdul Moqsit Ghazali, Badriyah Fayumi, Marzuki Wahid, dan Syafiq Hasyim, *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan, Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Yogyakarta: Rahima-LKiS, 2002), hlm. 199.

Islam. Ia begitu jelas merumuskan teori tentang seksualitas dalam kitab *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Bisa jadi teori yang dirumuskan al-Ghazali adalah *brilliant* pada masanya, namun belum tentu relevan ketika dihadapkan pada persoalan kekinian dengan berbagai masalah yang melingkupinya. Sebab, kitab *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* adalah korpus masa lalu, sementara dewasa ini banyak prolematika seksualitas yang muncul dalam bentuk yang sama sekali berbeda dengan saat *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* ditulis.

Di dalam literatur-literatur *fiqh*, dibicarakan secara gamblang dan rinci tentang wacana seksualitas, mulai dari yang bersifat prinsipil sampai teknikal. Misalnya, dalam hal tata cara pembuktian terhadap hubungan seks yang dilakukan di luar jalur resmi pernikahan, *fiqh* mengatur rinci bukan hanya prinsip-prinsip dasar yang harus dipegangi tetapi juga jumlah saksi, jenis kelamin saksi, persyaratan saksi, hingga bagaimana saksi harus membuktikan. Demikian juga penjelasan *fiqh* tentang daur reproduksi perempuan, seperti menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui. Tak kurang dari itu, *fiqh* juga menetapkan bagaimana etika melakukan aktivitas seksual (*sexual act*) yang baik menurut Islam.

Inti pembicaraan seksualitas dalam literatur-literatur Islam klasik sebenarnya terpusat pada dua isu utama, yaitu *seks halal* dan *seks haram*. Seks halal adalah seks yang dilaksanakan berdasarkan ketentuan-ketentuan agama, seperti harus melalui lembaga perkawinan dan bersifat heteroseksual (hubungan seksual yang terjadi antara laki-laki dan perempuan). Karena itu, segala bentuk tindakan dan orientasi seksual yang berada di luar definisi kehalalan menurut Islam dianggap sebagai tindakan dan orientasi seks yang salah dan menyimpang. Contoh dari tindakan tersebut dan orientasi seks yang menyimpang adalah homoseks, lesbian, biseks, hubungan dengan binatang, dan lain-lain.⁴

Paradigma seks halal ini muncul karena Islam memandang seksualitas tidak hanya persoalan *pleasure* (nafsu) semata, akan tetapi terkait erat dengan etika dan nilai-nilai agama. Sebagaimana disebutkan di atas, seks diatur oleh Islam tidak hanya pada dimensi etika, moral, dan sosial saja tetapi juga pada aspek spiritualitasnya yang bersumber dari Al-Qur'an. Sangat wajar apabila seksualitas dalam Islam berorientasi pada seks halal. Tetapi di balik kewajaran itu,

4 Syafiq Hasyim, "Seksualitas dalam Islam", hlm.203.

Islam dengan begitu sebenarnya telah melakukan sakralisasi sekaligus sekularisasi terhadap seksualitas manusia.⁵ Yakni, seksualitas menjadi bagian dari ritualitas (ibadah), oleh karena itu melakukan aktivitas di luar ketentuan seks halal dianggap sebagai tindakan dosa selama tidak ada *'udzur* yang menyebabkan hal itu bisa ditinggalkan.

Kiranya perlu ditegaskan terlebih dahulu bahwa Al-Qur'an tidak secara spesifik menjelaskan perihal seksualitas. Tetapi, seperti telah dijelaskan di atas, Al-Qur'an juga tidak menghindari dari pembicaraan ini. Dalam sejumlah ayatnya, Al-Qur'an secara gamblang membicarakan dan menjelaskan jenis kelamin sebagai kenyataan (*sunnatullâh*) seksual, tetapi pembicaraannya lebih cenderung sebagai relasi seksual suami-istri ketimbang seks sebagai hak individu. Karenanya, pembicaraan nikah sebagai pelebagaan relasi sosial seksual memperoleh penjelasan yang cukup lengkap dibanding dengan seksual sebagai hak setiap orang. Akibatnya timbul suatu pemahaman dan persepsi di kalangan masyarakat bahwa penyaluran seksual hanya bisa dilakukan lewat jalur pernikahan belaka, dan seks adalah semata-mata hubungan kelamin (*wathi*) antara suami-istri. Padahal makna seks jauh lebih luas dari sekedar itu. Setiap aktivitas yang berhubungan dengan organ-organ seks, dan memperoleh kenikmatan darinya, mungkin bisa disebut aktivitas seksual. Sejak bayi, meskipun belum sempurna, setiap orang tentu telah melakukan aktivitas seksualnya. Karena itu, aktivitas seksual tidak bisa dibatasi hanya setelah atau karena melakukan pernikahan. Seks bisa dilakukan dan terjadi kapan saja dalam setiap tahapan perkembangan manusia.⁶

Pembicaraan tentang seksualitas dalam Islam (Al-Qur'an) juga tidak bisa lepas dari sunnah Nabi, dalam hal ini hadits Nabi. Karena hadits merupakan ucapan, tindakan, dan persetujuan Nabi atas suatu peristiwa yang biasanya memiliki keterkaitan langsung dengan kondisi sosial budaya masyarakat yang terjadi pada masa itu. Pengalaman praktis Nabi dengan persoalan seksualitas terjadi saat Nabi melangsungkan perkawinan dengan Khadijah. Perkawinan ini telah mengajarkan banyak hal kepada kita tentang makna seksualitas dalam kehidupan rumah tangga. Perkawinan Rasulullah dengan Khadijah menunjukkan sebuah fenomena keaktifan seksualitas perempuan, sesuatu yang selama ini disalahpahami oleh kalangan Islam. Dalam hal

5 Syafiq Hasyim, "Seksualitas dalam Islam", hlm.203.

6 Marzuki Wahid, "Mendaulatkan Seksualitas Perempuan" dalam *Swara Rahima*, No.5 Th II Juli 2002, hlm. 36.

ini, Khadijah melamar Rasul. Bahkan sejarah Islam mencatat bahwa Rasulullah menerima pinangan tidak hanya dari Khadijah, tetapi juga dari istri-istri yang lain.⁷

Tafsîr al-Manâr adalah salah satu tafsir modern Al-Qur'an yang bisa diharapkan mampu menjelaskan secara baik paradigma di atas. Selain karena dikarang oleh dua orang tokoh pembaharu pemikiran Islam modern, Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyîd Ridlâ, juga tafsir ini bercorak *adab al-ijtimâ'iy*, yakni suatu pendekatan yang menitikberatkan pada latar sosial budaya dan peradaban manusia,⁸ sehingga dalam uraian tafsirnya dinilai merespons persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi umat manusia, tak terkecuali tuntutan global keadilan jender (*gender equality*). Adapun Quraish Shihab dipilih karena dalam karyanya, *Tafsir al-Mishbah* secara umum menggunakan *munasabah* yang merupakan hal penting dalam tafsir al-Qur'an. Quraish dalam tafsirnya merujuk pada aneka ragam referensi tokoh *Sunni* dan *Syi'ah*, di samping juga referensi dari kalangan Barat (non- Islam) untuk mendukung penafsirannya. *Tafsir al-mishbah* dalam beberapa hal merespon persoalan-persoalan yang muncul dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Sebagai seorang ahli tafsir, karya Quraish tidak hanya tersebar dalam bentuk tulisan tapi juga secara rutin disampaikan oleh penulisnya melalui media, baik cetak maupun elektronik. Quraish juga menulis banyak buku, di antaranya tentang perempuan

Muḥammad 'Abduh juga dikenal sebagai salah seorang *mufasssir* yang menolak poligami (*ta'addud al-zawjât*) meskipun dia dibesarkan dalam keluarga yang berpoligami.⁹ Penolakan ini merupakan sikap afirmatif terhadap perjuangan feminis dalam menegakkan sendi-sendi keadilan jender dalam unit sosial terkecil, kehidupan rumah tangga. Dari sikap ini memunculkan harapan bahwa tafsir Al-Qur'an yang ia susun bersama Muhammad Rasyid Ridha, muridnya, ditemukan penjelasan yang memuaskan dan progresif tentang seksualitas dalam kaitannya dengan relasi jender yang adil.

7 Syafiq Hasyim, " Seksualitas dalam Islam", hlm. 207.

8 Lihat Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidâyah fîy Tafsîr al-Mawdlâ'iy*, (Kairo: al-Hadlarat al-'Arabiyyah, 1977), cet. II, hlm. 41-42; Muhammad Husein al-Dzahaby, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, (Mekah: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1976), Juz II, hlm. 547.

9 Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society: Pembebasan Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 184.

Kembali kepada penjelasan Abduh tentang poligami, dalam sebuah makalah yang terdapat pada *al-Waqâ'i al-Mishriyyah* dengan judul "*Hukm al-Syarî'ah fiy Ta'addud al-Zawjât*", Abduh menyatakan bahwa syari'ah memang membolehkan laki-laki untuk beristri sampai empat, tetapi dengan syarat apabila ia mampu berbuat adil di antara istri-istrinya. Apabila tidak mampu berbuat adil, maka hanya diperkenankan memiliki seorang istri. Poligami, dalam pandangannya, hanya akan merusak hubungan dan keharmonisan suami istri serta akan mengundang kebencian dan permusuhan di antara anak-anak dan keluarga mereka.

Dari pernyataan di atas dapat diketahui bahwa menurut Abduh diperbolehkannya poligami dalam Islam bagaimanapun adalah sesuatu yang rumit (*mudlayyaq*). Poligami merupakan kondisi *dlarûrat* yang diperkenankan bagi orang yang terpaksa melakukannya dengan syarat dapat menciptakan sikap adil dan suasana yang harmonis serta tentram.¹⁰ Muhammad 'Abduh mengatakan bahwa diperbolehkan bagi seorang laki-laki kawin lebih dari satu tetapi harus memenuhi syarat adil sebagaimana ditegaskan dalam surat an-Nisa' ayat 3. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa syarat adil ini sesungguhnya sangat susah (untuk tidak menyebut mustahil) dicapai seorang laki-laki. 'Abduh bahkan menyatakan keharaman poligami bagi laki-laki yang takut dan khawatir tidak dapat memenuhi syarat-syarat tersebut.¹¹ Lagi pula dampak poligami pada umumnya membawa bencana dalam kehidupan rumah tangga. Dengan demikian, poligami menurut Abduh tidak sesuai dengan prinsip dasar ajaran Islam, terutama prinsip kemaslahatan dan keadilan.¹²

B. METODOLOGI

Berdasarkan *subject matters* dan sumber data, penelitian ini

10 Abd Majîd Abd al-Salâm al-Muhtasib (selanjutnya disebut al-Muhtasib), *Ittihât al-Tafsîr fiy al-'Ashr al-Hadîts*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hlm. 183-184. Muḥammad Rasyîd Ridlâ (selanjutnya disebut Rasyîd Ridlâ), *Tafsîr al-Manâr*, (Beirut: Dâr al-Mâ'rifat, t.t.), Juz IV, hlm. 349.

11 Rasyîd Ridlâ *Tafsîr al-Manâr*, *Op. Cit.*, Juz IV, hlm. 350. Abdullâh Maḥmûd Syahatah, *Manhaj al-Imâm Muḥammad 'Abduh fiy Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: al-Majlis al-A'la li Riya't al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyyah, 1962), hlm. 188.

12 Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyrî' wa Falsafatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th), hlm. 18-20.

bertumpu pada kajian kepustakaan (*library research*), yang meliputi tiga wacana sumber data, yaitu wacana seksualitas, wacana jender, dan wacana *Tafsîr al-Manâr* dan *al-Mishbah*. Data-data tersebut diperoleh dari dua sumber utama. *Pertama*, sumber primer, yakni al-Qur'an dan *Tafsîr al-Manâr* serta *al-Mishbah*. *Kedua*, sumber sekunder, yaitu buku-buku yang membahas tentang seksualitas, gender, dan *Tafsîr al-Manâr* serta *al-Mishbah*. Contoh beberapa buku yang akan digunakan adalah *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan (Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda)*; *Filsafat Seks*; *Seks dan Revolusi*; *Learning About Sexuality A Practical Beginning*; *Seks dan Kekuasaan (Sejarah Seksualitas)*; *Perilaku Seks Menyimpang dan Seksualitas Kontemporer Umat Islam*; *Culture and Sexual Risk: Anthropological Perspectives on AIDS*, dan buku-buku lain yang relevan dan mendukung pembahasan ini.

Data-data yang terkumpul akan diolah, dibahas dan dianalisis dengan menggunakan tiga metode. *Pertama*, metode *mawdhû'i* (tematik), yaitu, metode untuk memahami dan menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara menghimpun ayat-ayat dari berbagai surat yang berkaitan dengan satu tema, kemudian dianalisis kandungan ayat-ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.¹³ Metode ini digunakan untuk mengkaji dan menganalisis sejumlah ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan seksual perempuan. Dengan metode ini diharapkan akan diperoleh penjelasan tentang isi pembicaraan seksual dalam al-Qur'an.

Kedua, metode analisis jender, yaitu suatu analisis yang melihat permasalahan dari hubungan konstruksi sosial-budaya laki-laki dan perempuan dalam konteks keadilan dan kesetaraan. Analisis ini biasa digunakan oleh aktivis perempuan (gerakan feminisme) dalam mengurai struktur ketidakadilan sosial yang terutama menimpa perempuan sebagai korban. Analisis dan teori jender sebagaimana layaknya teori sosial lainnya (seperti analisis kelas, analisis kultural, dan analisis diskursus) adalah alat analisis untuk memahami realitas sosial. Sebagai sebuah teori, tugas utama analisis jender adalah memberi

13 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), h.114-115. Bandingkan dengan Abd al-Hay al-Farmawi, *Al-Bidâyah fi Tafsîr al-Mawdlû'I*, (Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, 1977) h....., yang membagi metode tafsir ke dalam empat macam, yaitu metode analisa kronologis (*tahlîliy*), metode kajian secara menyeluruh (*ijmâliy*), metode perbandingan (*muqârin*), dan metode tematik (*mawdlû'iy*).

makna, konsepsi, asumsi, ideologi, dan praktik hubungan baru antara kaum laki-laki dan perempuan serta implikasinya terhadap kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan kebudayaan yang tidak diperhatikan oleh teori ataupun analisis sosial lainnya. Dengan kata lain, analisis jender merupakan kacamata baru untuk menambah dan melengkapi analisis yang telah ada, bukan untuk menggeser apalagi menggantikannya.¹⁴ Metode ini akan diterapkan ketika mengurai relasi sosial dan relasi lelaki-perempuan dalam aktivitas seksual, sehingga diharapkan dapat ditemukan makna sosial seksual dalam al-Qur'an.

Mengingat objek penelitian ini adalah teks-teks masa silam yang menuntut pemahaman dan penghayatan di masa sekarang dan masa yang akan datang, maka digunakan metode ketiga, yaitu metode hermeneutis (*hermeneutical method*), yakni cara untuk menafsirkan teks masa silam dan menerangkan perbuatan pelaku sejarah.¹⁵ Ayat-ayat al-Qur'an adalah sebuah teks masa silam yang menuntut pemahaman, penghayatan dan pengamalan kepada penganutnya sepanjang zaman. Dengan kata lain, teks al-Qur'an tidak pernah berubah tetapi mampu berdialog dengan pemeluknya di sepanjang waktu dengan segala kompleksitas nilai-nilai kontemporeranya.¹⁶ Metode ini digunakan dalam membaca simbol, metafora, dan teks-teks ayat al-Qur'an ketika menjelaskan seksualitas perempuan, sehingga dapat ditemukan cara pengungkapan al-Qur'an tentang seksual ke hadapan publik.

Melalui tiga analisis dan metode pembahasan tersebut di atas, diharapkan dapat ditemukan kerangka pemahaman teologis tentang seksualitas dalam al-Qur'an yang berkeadilan gender, yang meliputi

14 Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. xii-xiii.

15 Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani "*hermeneus*" yang artinya "penerjemah". Istilah hermeneutika yang dimaksud dalam tulisan ini adalah hermeneutika sebagai metodologi, bukan hermeneutika sebagai salah satu aliran filsafat. Hermeneutika (Latin: *hermeneutique*) adalah ilmu penafsiran. Istilah ini juga dipakai sebagai sebutan untuk aliran filsafat tertentu yang memusatkan uraiannya pada persoalan penafsiran. Hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai "proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti". Tokoh-tokoh hermeneutik di antaranya adalah F.D.E. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Jurgen Habermas, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, dan lain-lain. Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1969), hlm. 3; dan H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (ed.), (Berkeley: The University of California Press, 1977).

16 Nasaruddin Umar, *Arguman Kesetaraan Jender perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h.31.

isi pembicaraan seksualitas, cara pengungkapan seksualitas, dan makna sosial seksualitas. Atau, dapat diketahuinya sebab dan akar permasalahan ketidakadilan jender dalam relasi seksual dalam penafsiran para mufassir, dalam hal ini Muhammad Abduh, Muhammad Rasyîd Ridlâ dan M.Quraish Shihab.

C. PENAFSIRAN AL-MANAR DAN AL-MISHBAH TERHADAP AYAT-AYAT SEKSUALITAS: TEMA POLIGAMI

Persoalan-persoalan seksualitas yang disinggung oleh Al-Qur'an antara lain meliputi masalah perkawinan, poligami, perlakuan suami-istri di dalam kehidupan rumah tangga (*mu'asyarah bil ma'ruf*), persoalan reproduksi perempuan yang berfungsi sebagai alat kontrol seks meliputi: *haidl*, *nifas* dan *istihadhoh*, *'iddah*, sampai juga menyinggung tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan penyimpangan seksualitas seperti zina, kisah kaum Luth yang mempraktikkan homoseksual (*liwath*), Hal ini menunjukkan bahwa sebagai kitab suci, Al-Qur'an merupakan kitab yang merespon persoalan-persoalan kemanusiaan.

Untuk keperluan kajian ini, artikel ini menghadirkan poligami sebagai obyek kajian yang terkait dengan persoalan seksualitas. Persoalan seksualitas yang ramai diperbincangkan sepanjang zaman adalah mengawini perempuan lebih dari seorang, atau biasa disebut poligami. Berkenaan dengan kontroversi poligami, sebenarnya Islam mengecam praktik poligami sebagai perpanjangan tradisi Arab pra-Islam yang memberikan status dan kedudukan yang amat dominan kepada kaum laki-laki (*male-centris*). Tidak sedikit ulama yang menolak dengan tegas anggapan bahwa Islam menempatkan perempuan sebagai subordinasi kaum laki-laki. Begitu kuat pengaruh tradisi ini sehingga penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an oleh para ulama berkesan sangat memihak kaum laki-laki. Bias penafsiran tersebut menjadi salah satu sebab langgengnya poligami hingga saat ini di beberapa negara Muslim.¹⁷

Asbab al-nuzul dari Q.S. *al-Nisa* ayat 2-3 cukup beragam, mulai yang disebutkan dalam kitab-kitab hadits seperti al-Bukhari, Muslim,

17 Nasaruddin Umar, "Menuju Fikih Perempuan Indonesia yang Humanis" [makalah], hlm. 7.

al-Nasa'i, al-Baihaqi, sampai dalam kitab tafsir, Seperti Ibnu Jarir, Ibnu al-Mundzir, Ibnu Abi Hatim. Walau cukup beragam tapi semuanya mempunyai titik persamaan, bahwa ayat ini diturunkan berkenaan dengan ketidakadilan yang dilakukan para wali terhadap anak yatim dengan menikahnya tanpa memberi mahar secara layak (*mahar mitsl*) ketika dia cantik atau dengan tidak menikahnya dengan siapapun agar dapat menguasai seluruh hartanya.¹⁸

Menurut Ibn 'Abbas, saat itu wali cenderung mengeksploitasi harta anak yatim untuk menikahi wanita-wanita yang dikehendaki. Serta banyak pendapat lain berkenaan dengan *asbab al-nuzul* maupun interpretasi atas ayat tersebut. Menurut Rasyid Ridha, konteks ayat di atas adalah tentang wasiyat akan hak-hak anak yatim. Sedang menurut 'Abduh, secara ringkas interpretasi ayat tersebut menurut riwayat Aisyah adalah ketika seseorang ingin menikahi wanita-wanita yatim tapi takut hal itu akan menjadi akses eksploitasi atas hartanya maka baginya lebih baik menikahi wanita lain bahkan dengan melakukan poligami.¹⁹

Rasyid Ridha mengutip pendapat Ibnu Jarir. Menurutnya, poligami adalah maksud primer (بالأصل) dari ayat. Sedangkan menurut 'Abduh, poligami adalah maksud skunder (بالتبع) dari ayat. Berbeda dari kedua pendapat di atas, menurut al-Razi, maksud dari ayat tersebut adalah melarang poligami yang cenderung mengeksploitasi harta anak yatim.

Rasyid Ridha lebih cenderung menggabungkan berbagai interpretasi atas penafsiran ayat di atas seperti salah satu metode ushul yang dipakai kalangan Syafi'iyah dalam term ambivalen (*musytarak*). Menurut 'Abduh, ketika seseorang menikahi wanita-wanita yatim khawatir tidak dapat memberikan hak-haknya sebagaimana layaknya seorang isteri maka lebih baik menikahi wanita-wanita lain. Pendapat Ibn Jarir di atas penekanannya adalah bahwa perlakuan takut tidak dapat berbuat adil merupakan kausa terhadap larangan menikahi wanita-wanita yatim juga berlaku sebagai kausa dalam berpoligami dan monogami. yaitu ketika tidak dapat memenuhi hak-hak isteri secara baik. Artinya jika rasa takut itu mengemuka maka baginya lebih baik mengambil budak-budak wanita yang dimiliki sebagai alternatif dalam

18 Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jilid IV, hlm. 344-345.

19 *Ibid.*, hlm. 345.

pemenuhan kebutuhan seksualnya²⁰.

Menurut Rasyid Ridha pula, secara potensial poligami dapat memunculkan hal-hal negatif, apalagi dalam konteks kekinian. Secara pasti, pernikahan akan memunculkan hak-hak baru bagi wanita, karena itu pernikahan tidak diperkenankan kecuali atas dasar keyakinan dapat memenuhi hak-hak tersebut. Poligami juga tidak dibenarkan jika hanya berlandaskan nafsu seksual (*pleasure*) semata.²¹

Quraish Shihab menafsirkan ayat diatas dengan penjelasan sebagai berikut, setelah melarang mengambil dan memanfaatkan harta anak yatim secara aniaya, kini yang dilarang-Nya adalah berlaku aniaya terhadap pribadi anak-anak yatim tersebut. Karena itu ditegaskannya bahwa *dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku tidak adil terhadap perempuan yatim, dan kamu percaya diri akan berlaku adil terhadap wanita-wanita selain yang yatim itu, maka nikahilah apa yang kamu senangi* sesuai selera kamu dan halal *dari wanita-wanita yang lain itu*, kalau perlu, kamu dapat menggabung dalam saat yang sama *dua, tiga, atau empat* tetapi jangan lebih, *lalu jika kamu takut akan berlaku tidak adil* dalam hal harta dan perlakuan lahiriah, bukan dalam hal cinta, menghimpun lebih dari seorang istri, *maka nikahi seorang saja*, atau nikahilah dari *hamba sahaya yang kau miliki. Yang demikian itu yakni menikahi selain anak yatim yang mengakibatkan ketidakadilan, dan mencukupkan satu orang istri adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya*, yakni lebih mengantarkan kamu kepada keadilan atau kepada tidak memiliki banyak anak yang harus kamu tanggung biaya hidup mereka.²²

Ayat di atas menggunakan kata *tuqsithu* dan *ta'dilu* yang keduanya diterjemahkan adil. Ada ulama yang mempersamakan maknanya dan ada juga yang membedakannya dengan berkata bahwa *tuqsithu* adalah berlaku adil bagi antara dua orang atau lebih, keadilan yang menjadikan keduanya senang. Sedang adil adalah berlaku adil terhadap orang lain maupun diri sendiri, tapi keadilan itu bisa saja tidak menyenangkan salah satu pihak.²³

Dalam konteks kekinian, hukum poligami hendaknya ditinjau

20 *Ibid.*, hlm. 346.

21 *Ibid.*, hlm. 348.

22 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah : Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta : Lentera Hati. 2002), hal 582-584.

23 *Ibid.*, hlm. 584

ulang, mengingat faidah terpenting dalam poligami pada masa awal islam adalah rekonsiliasi dengan mengikis habis rasa fanatis golongan melalui pernikahan. Filosofi tersebut sekarang telah pudar mengingat keberagaman masyarakat cenderung berubah, bahkan poligami cenderung mewariskan benih-benih permusuhan bagi anak-anak.²⁴

Monogami adalah hal yang ideal dan naluriah, bukan poligami. Tapi desakan-desakan lain seperti ekonomi dan sosial menjadikan poligami diperkenankan. Terlebih pada bangsa-bangsa yang mengalami peperangan yang cukup lama, dengan tetap mengedepankan keadilan sebagai tolok ukur dalam poligami. Ketertarikan akan lawan jenis lebih merupakan ketertarikan untuk ber *tanasul*, demikian menurut Ridha.

Di antara hikmah ilahiyah dalam poligami adalah perbedaan masa produktif yang mencolok antara laki-laki dan perempuan. Masa produktif laki-laki cenderung lebih kuat dua kali lipat dibanding masa produktif perempuan dengan asumsi usia masing-masing dapat mencapai 100 tahun dan datangnya monopouse pada pertengahan usia perempuan. Sedang hikmah terbesar dari pernikahan (aktifitas seksual) adalah *tanasul* (keberlangsungan manusia). Rasionalnya, dengan monogami berarti menjadikan separuh dari usia laki-laki tidak produktif.²⁵

Data statistik juga menunjukkan bahwa jumlah perempuan lebih banyak dari jumlah laki-laki, terlebih pasca Perang Dunia II. Dengan demikian bisa dipahami bahwa monogami akan sulit terwujud mengingat perbedaan statistik antara laki-laki dan perempuan. Sedang seks termasuk kebutuhan dasar individu, konsuksinya perempuan akan dihadapkan pada dua pilihan, terus menerus berjuang melawan hasrat biologisnya dan akhirnya menimbulkan berbagai penyakit fisik dan psikhis, atau menyalurkannya lewat seks di luar nikah (zina), baik dengan partner tetap atau tidak tetap dengan menafikan aspek finansial (prostitusi). Dan sekali lagi, inipun sangat tidak aman bagi kesehatan perempuan dengan berbagai penyakit yang akan mengancam.²⁶

Dalam kerangka demografi, argumen statistik di atas kerap kali dikemukakan oleh pelaku poligami. Apa yang mereka lakukan sebenarnya hanya untuk menutupi alasan pribadinya. Tentu saja argumen tersebut harus dilacak kebenarannya. Sebab secara statistik,

24 *Ibid.*, hlm. 349.

25 *Ibid.*, hlm. 350.

26 *Ibid.*, hlm. 349

meskipun jumlah perempuan lebih tinggi, namun itu hanya terjadi di atas usia 65 tahun atau di bawah 20 tahun. Tetapi dalam kelompok umur 25-29 tahun, 30-34 tahun, dan 45-49 tahun jumlah laki-laki justru lebih tinggi.²⁷

Merupakan fitrah dan sebuah karakter yang telah terbentuk di kalangan perempuan bahwa laki-laki adalah pengayom perempuan dan kepala keluarga. Mengingat fisik laki-laki lebih kuat serta lebih berpotensi untuk memikul beban keluarga. Berbeda dengan fisik perempuan yang cenderung lemah dan mempunyai perasaan yang halus, lembut serta sabar, sehingga peran domestik lebih cocok, seperti penataan rumah dan pendidikan anak. Perempuan juga tidak dapat aktif secara maksimal. Pada waktu-waktu tertentu, yaitu ketika mengandung dan melahirkan, kegiatannya akan terbatas. Karena itu setiap perempuan akan membutuhkan laki-laki untuk peran-peran diatas. Sementara, data statistik justru menunjukkan bahwa perempuan lebih banyak dibanding laki-laki, karena itu poligami menjadi sebuah alternatif.²⁸

Poligami juga dapat dibenarkan dari sisi biologis, mengingat perempuan yang tidak selalu siap untuk melakukan hubungan seksual. Masa akhir kehamilan, menstruasi serta pasca melahirkan (*nifas*) adalah bukti konkrit akan hal itu. Berbeda dengan laki-laki yang cenderung selalu siap melakukan hubungan seksual. Konsekuensinya, laki-laki dihadapkan dengan zina atau poligami.²⁹

Poligami juga dapat dibenarkan dari sejarah peradaban manusia itu sendiri. Peradaban manusia yang terus berubah, mulai dari perempuan sebagai tolok ukur dalam menentukan garis keturunan karena menganut seks bebas, disusul kemudian dengan eksklusivisme dalam menentukan partner seks, sampai pada poligami dan diakhiri dengan monogami secara bertahap sebagai hal yang ideal.³⁰

Di antara tujuan pokok dari pernikahan adalah *tanasul* dan saling menyayangi.³¹ Poligami tidak dibenarkan ketika hanya berlandaskan *pleasure* semata.³² Tapi ketika dilatar belakangi oleh hal-hal krusial

27 Sensus DKI dan Nasional tahun 2000. Dikutip dari Faqihuddin Abdul Kodir, *Benarkah Poligami Sunah? Kompas*, Senin, 12 Mei 2003, hlm. 42.

28 *Ibid.*, hlm. 352-354.

29 *Ibid.*, hlm. 356.

30 *Ibid.*, hlm. 355.

31 *Ibid.*, hlm. 352.

32 *Ibid.*, hlm. 355

seperti menjaga kehormatan, ekonomi, moral (*akhlak*), sosial, dan politik maka poligami dapat dibenarkan, seperti tercermin dalam poligami yang dilakukan Nabi Muhammad SAW³³

Menurut Ibnu Jarir, keadilan merupakan syarat mutlak dalam monogami dan juga poligami. Karena itu, jika seseorang tidak mampu berbuat adil baik dalam monogami ataupun poligami maka lebih baik menikah dengan budak-budak perempuannya.³⁴

Selanjutnya, term ل pada ayat "*Fankihū ma thaba lakum*" tidak menunjukkan akan sifat kebendaan perempuan yang kemudian diartikan dengan kurangnya daya pikir mereka. Karena interpretasi ini lebih dikembalikan pada kajian etimologis dari term ل yang menunjukkan pada sesuatu yang tidak berakal. Penggunaan term ini lebih merujuk pada sifat, bukan pada esensi.³⁵

Dilihat dari konteks turunnya Q.S. *an-Nisa*: 3, yaitu turun dalam suatu kondisi masyarakat yang betul-betul kritis karena baru saja umat Islam mengalami rangkaian perang yang mengakibatkan banyak korban berjatuh. Sesuai dengan tradisi perang yang berlaku di Jazirah Arab, yang bertanggungjawab untuk urusan perang adalah kaum laki-laki, dengan demikian, praktis sejumlah perempuan menjadi janda dan populasi anak yatim-piatu semakin meningkat. Sementara status sosial janda dan anak yatim dalam budaya masyarakat Arab pada abad ke-7 M. sangat rendah, bahkan dianggap aib dalam suatu kabilah. Dalam kondisi seperti inilah QS. *an-Nisa* ayat 3 turun, dan mungkin salah satu hikmahnya adalah untuk memulihkan status sosial mereka yang suami atau ayahnya gugur di medan perang.³⁶

Muhammad 'Abduh dikenal sebagai salah seorang *mufassir* yang menolak poligami (*ta'addud al-zawjât*). Penolakan ini merupakan sikap afirmatif terhadap perjuangan feminis dalam menegakkan sendi-sendi keadilan jender dalam unit sosial terkecil, kehidupan rumah tangga. Fatwa 'Abduh yang dikeluarkan pada tahun 1298 H secara panjang lebar dikutip oleh 'Ali Ahmad Al-Jurjawi dalam bukunya yang sangat terkenal *Hikmah Al-Tasyri' wa Falsafatuhu*. 'Abduh menyatakan bahwa syari'at Muhammad memang membolehkan laki-laki untuk beristri sampai empat, tetapi dengan syarat apabila ia

33 *Ibid.*, hlm. 359-360.

34 *Ibid.*, hlm. 346

35 *Ibid.*, hlm. 375,

36 *Ibid*

mengetahui kemampuan dirinya untuk berbuat adil. Apabila tidak mampu berbuat adil, maka hanya diperkenankan memiliki seorang istri. Dalam hal ini 'Abduh mengutip ayat "*Fain khiftum alla ta'dilu fawahidatan*". Menurut 'Abduh, apabila seorang laki-laki tidak mampu memberikan hak-hak istrinya, rusaklah kehidupan rumah tangga dan kacaulah penghidupan keluarga. Poligami, dalam pandangannya hanya akan merusak hubungan dan keharmonisan suami istri serta akan mengundang kebencian dan permusuhan di antara anak-anak dan keluarga mereka. Padahal tiang utama dalam mengatur kehidupan rumah tangga adalah adanya kesatuan dan saling menyayangi antar anggota keluarga.³⁷

Dari pernyataan di atas dapat diketahui bahwa menurut 'Abduh diperbolehkannya poligami dalam Islam bagaimanapun adalah sesuatu yang rumit (*mudlayyaq*). Poligami merupakan kondisi *dlarûrat* yang diperkenankan bagi orang yang terpaksa melakukannya dengan syarat dapat menciptakan sikap adil dan suasana yang harmonis serta tentram.³⁸ Muhammad 'Abduh mengatakan bahwa diperbolehkan bagi seorang laki-laki mempunyai istri lebih dari satu tetapi harus memenuhi syarat adil sebagaimana ditegaskan dalam surat an-Nisa' ayat 3. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa syarat adil ini sesungguhnya sangat susah (untuk tidak menyebut mustahil) dicapai seorang laki-laki. 'Abduh bahkan menyatakan keharaman poligami bagi laki-laki yang takut dan khawatir tidak dapat memenuhi syarat-syarat tersebut.³⁹ Lagi pula dampak poligami pada umumnya membawa bencana dalam kehidupan rumah tangga. Dengan demikian, poligami menurut 'Abduh tidak sesuai dengan prinsip dasar ajaran Islam, terutama prinsip kemaslahatan dan keadilan.⁴⁰

Dari pernyataan Al-Jurjawi atas fatwa 'Abduh di atas, bisa dilihat bahwa 'Abduh sangat menekankan keadilan yang kualitatif dan hakiki,

37 'Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhi*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th), hlm. 12. Lihat juga Muhammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, (Beirut: Dâr al-Mâ'rifat, t.t.), Juz IV, hlm. 349.

38 Lihat selengkapnya dalam Abd Majîd Abd al-Salâm al-Muhtasib, *Ittihât al-Tafsîr fîy al-Ashr al-Hadîts*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hlm. 183-184. Muhammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, Juz IV, hlm. 349.

39 Muhammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, Juz IV, hlm. 350. Abdullâh Mahmûd Syahatah, *Manhaj al-Imâm Muhammad 'Abduh fîy Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: al-Majlis al-A'la li Riya't al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyah, 1962), hlm. 188.

40 Lihat Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhi*, hlm. 18-20.

seperti perasaan sayang, kasih, dan cinta yang semuanya ini tidak bisa diukur dengan angka-angka. Hal ini sesuai dengan makna yang dikandung Al-Qur'an, yaitu *'adalah*, yang memiliki makna yang lebih kualitatif. Adapun keadilan yang dikemukakan oleh para ahli fiqh lebih cenderung kuantitatif, bersifat rentan dan mudah berubah.⁴¹

Menurut Ridha, keadilan dalam berpoligami hanya terbatas pada hal-hal yang bersifat dzahir (*mu'amalat ikhtiyariyyah*) seperti nafkah dan alokasi waktu bergilir (*qismah*), tidak mencakup hal-hal yang berkaitan dengan perasaan seperti kadar cinta dan hal-hal yang berhubungan dengan naluri dan segala konsekuensinya, seperti mutu aktifitas seksual. Keadilan yang bersifat dzahir mutlak diberikan dalam berpoligami, sehingga tidak membiarkan istri terkatung-katung antara nikah dan talak.⁴²

Al-Qur'an memastikan keadilan hakiki dalam poligami adalah sebuah hal yang tidak realistis. Ayat ini tidak dapat dijadikan dasar larangan berpoligami, dengan argumen bahwa ayat sudah memastikan keadilan yang merupakan syarat mutlak dalam poligami adalah hal yang tidak mungkin terwujud (QS 4 : 3). Hal itu karena ayat ini justru menjelaskan lingkup adil yang menjadi syarat mutlak dalam poligami, yaitu hal-hal yang bersifat dzahir (فلا تميلوا كل الميل فذروها كالمعلقة) seperti alokasi waktu (*qismah*) dan nafkah, bukan aktifitas perasaan (*a'mal al qulub*), demikian ungkapan Ridha.⁴³

Apalagi 'Abduh menganut pendapat Abu Hanifah yang berpendapat bahwa keadilan dalam ayat tersebut juga meliputi tempat tinggal, pakaian, makanan, dan hubungan suami-istri.⁴⁴ Senada dengan pendapat 'Abduh, Abu Zahrah memustahilkan seorang laki-laki dapat berlaku adil terhadap istri-istrinya. Bahkan ia mengartikan Q.S. *an-Nisa'*: 3, bahwa bilangan dua, tiga, dan empat dalam ayat tersebut bukanlah menyatakan bilangan yang dapat direalisasikan, tetapi pada

41 Keadilan kuantitatif tersebut tampak dalam aturan-aturan fiqh mengenai poligami misalnya tentang pembagian rizki secara merata di antara istri-istri yang dikawini, pembagian jatah giliran, dan sebagainya. Para ahli fiqh tidak memperhatikan aspek-aspek yang kualitatif yang justru sangat menentukan. Padahal keadilan kualitatif ini menjadi prioritas utama. Orang yang bisa mencapai keadilan kuantitatif belum tentu bisa mencapai keadilan kualitatif. Lihat Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan (tentang isu-isu keperempuanan dalam Islam)*, hlm. 161.

42 Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid V, hlm. 448.

43 *Ibid.*, Jilid V, hlm. 449.

44 *Ahmad Al-Jurjawi, Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, hlm. 18-20

hakekatnya justru melarang, seperti sindiran orang Arab: *if'al ma syi'ta* (kerjakanlah sekehendak hatimu) artinya jangan lakukan perbuatan itu.⁴⁵ Jumlah empat ini juga merupakan terobosan dari Islam sekaligus sebagai koreksi atas tradisi poligami tanpa batas yang berlaku saat itu.⁴⁶

Alasan lain ialah kalau sejak semula Islam menganut prinsip poligami, mengapa Tuhan hanya menciptakan seorang Adam dan seorang Hawa, kemudian keduanya menjalin hubungan perkawinan. Dengan kata lain, mengapa Tuhan tidak menciptakan beberapa Hawa untuk seorang Adam. Kenyataan ini membuktikan bahwa institusi ideal sebuah perkawinan adalah dilakukan oleh seorang laki-laki dan seorang perempuan.⁴⁷

Mayoritas ulama sepakat tentang perlunya syarat yang ketat terhadap seorang laki-laki yang hendak melakukan poligami. Namun tingkat keketatan ini di antara mereka masih berbeda-beda. Meskipun demikian, secara umum mereka sepakat menetapkan syarat untuk berpoligami adalah sebagai berikut:

1. Tidak mengumpulkan istri lebih dari satu orang (Q.S. *an-Nisa* [4]: 3).
2. Tidak mengumpulkan perempuan yang mempunyai hubungan dekat, seperti kakak dan adik, ibu dan anak, atau seorang perempuan dengan bibinya (Q.S. *an-Nisa'* [4]: 3).
3. Adil terhadap istri-istri (Q.S. *an-Nisa'*, [4]: 3). Keadilan tersebut meliputi: (1) Menyediakan tempat tinggal masing-masing istri, (2) Perlakuan waktu yang sama dalam menggilir, dan (3) Berprasangka yang sama (baik) kepada masing-masing istri.⁴⁸

Adalah menjadi terbiasa ketika orang menganggap sebagai sebuah dosa jika tidak berlaku adil kepada anak yatim, tetapi tidak menganggap sebagai dosa ketika tidak berlaku adil kepada para istri. Ayat di atas mengharuskan para suami untuk berbuat adil kepada istri-istrinya, juga dengan membatasi istri mereka (jika berpoligami)

45 Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Syakhshiyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 70.

46 Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan (tentang isu-isu Keperempuanan dalam Islam)*, hlm. 163.

47 Nasaruddin Umar, "Menuju Fikih Perempuan Indonesia yang Humanis" makalah dipresentasikan dalam seminar sehari tentang *Perempuan dalam Syari'ah Islam Perspektif Indonesia*. (Wisma PKBI Jakarta, 13 Juni 2001), hlm. 8.

48 Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th) juz VII, hlm. 170-172. Sayid Quthb,

dari satu hingga empat.

Menurut penulis, ayat ini mengajak kepada kita untuk berbuat adil kepada perempuan, baik anak-anak yatim maupun para istri. Keadilan kepada perempuan adalah inti yang terkandung dari ayat ini.

Bagaimana dengan poligami Rasulullah. Pertanyaan ini sering dijadikan alasan oleh kalangan non Muslim untuk merendahkan Islam, bahkan mereka menganggap bahwa Nabi Muhammad adalah seorang play boy. Rasulullah memang melakukan poligami, tapi hal ini tidak dapat dijadikan *hujjah* untuk mendukung poligami bagi umatnya, karena hal itu merupakan hak prerogatif beliau yang husus diberikan oleh Allah kepadanya. Kenyataan tersebut dilakukan terutama untuk mengembangkan misi dakwah yang diembannya, seperti memberi pertolongan dan melindungi anak-anak yatim yang kehilangan ayahnya karena mati syahid di medan perang, memperkokoh ikatan persahabatan dan mencegah terjadinya perpecahan etnik, serta untuk menarik suatu suku menjadi pemeluk agama Islam.⁴⁹

Adapun hikmah poligami Rasulullah oleh 'Abduh dan Rasyid Ridha disimpulkan sebagai berikut: (1) untuk kepentingan pendidikan dan pengajaran agama. Istri-istri Nabi dapat menjadi sumber informasi bagi umat Islam yang ingin mengetahui ajaran-ajaran Nabi dan praktek kehidupan Nabi dalam berkeluarga terutama masalah yang berkaitan dengan perkawinan dan kerumahtanggaan. (2) Untuk kepentingan mempersatukan suku-suku bangsa Arab dan untuk menarik mereka masuk Islam. Misalnya perkawinan Nabi dengan Juwairiyah putri al-Harits kepala suku Bani Musthaliq. Juga dengan Shhofiyah seorang tokoh dari suku Bani Quraidhah dan Bani Nadzir. (3) Kepentingan sosial dan kemanusiaan, misalnya, perkawinan Nabi dengan beberapa janda pahlawan Islam yang telah lanjut usianya, seperti Saudah binti Zam'ah (suaminya meninggal setelah kembali dari hijrah ke Abessinia), Hafshah binti Umar (suaminya gugur di perang Badr), Zainab binti Khuzaimah (suaminya gugur di perang Uhud) dan Hindun Ummu Salamah (suaminya gugur di perang Uhud). Mereka semua memerlukan perlindungan jiwa, agama serta orang yang menanggung kebutuhan hidupnya.⁵⁰

49 Nasaruddin Umar, "Menuju Fikih Perempuan Indonesia yang Humanis" makalah, hlm. 8.

50 Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jilid IV, hlm. 371-373.

D. KESIMPULAN

Al-Qur'an tidak menafikan adanya perbedaan anatomi biologis antara laki-laki dan perempuan. Tetapi perbedaan anatomis tersebut tidak dijadikan dasar untuk mengistimewakan jenis kelamin yang satu dengan jenis kelamin lainnya. Dasar utama hubungan laki-laki dan perempuan, khususnya pasangan suami-istri adalah kedamaian yang penuh rahmat dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*). Ayat-ayat seksualitas memberikan panduan secara umum bagaimana mencapai kualitas individu dan masyarakat yang harmonis. Al-Qur'an tidak memberikan beban jender secara mutlak dan kaku kepada seseorang, tetapi bagaimana agar beban jender dapat memudahkan manusia memperoleh tujuan hidup yang mulia di dunia dan di akhirat.

Kemunduran sekelompok masyarakat dibanding kelompok masyarakat lainnya menurut Al-Qur'an tidak disebabkan oleh faktor pemberian (*given*) dari Tuhan, melainkan disebabkan oleh pilihan (*ikhtiyar*) manusia itu sendiri. Dengan kata lain, nasib baik dan buruk seseorang tidak terkait dengan faktor jenis kelamin.

Prinsip-prinsip keadilan jender dalam Al-Qur'an antara lain perempuan didudukan setara dengan laki-laki (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 228), Baik laki-laki maupun perempuan di hadapan Allah adalah sama: mereka memiliki asal-usul hidup yang sama (Q.S. *an-Nisa'*: 1), sama-sama makhluk ciptaan Allah yang mengemban fungsi ganda sebagai hamba Allah [*'abdullah*] (Q.S. *adz-Dzariyat*: 56), dan khalifah Allah [*khalifatullah fi al-ard*] (Q.S. *al-Baqarah*: 30). Keduanya dimuliakan Allah secara setara (Q.S. *al-Isra'*: 70), dan satu sama lain ibarat pakaian yang saling membutuhkan, melengkapi, dan menyempurnakan; tak akan sempurna tanpa kehadiran yang lain (Q.S. *al-Baqarah*: 187). Perbedaan mereka di hadapan Allah adalah masalah kualitas kerja, amal, iman, dan ketaqwaan, bukan karena faktor jenis kelamin (Q.S. *al-Hujurat*: 13).

Adapun kesimpulan hasil penelitian ini adalah sebagai berikut: *Pertama*, persoalan-persoalan seksualitas yang disinggung oleh Al-Qur'an antara lain meliputi masalah perkawinan, poligami, perlakuan suami-istri di dalam kehidupan rumah tangga (*mu'asyarah bil ma'ruf*), perceraian, persoalan reproduksi perempuan dan alat kontrol seks meliputi: *haidh*, *nifas* dan *istihadhoh*, *'iddah*, sampai juga menyinggung tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan penyimpangan seksualitas seperti zina, kisah kaum Luth yang mempraktikkan

homoseksual (*liwath*), dan pelecehan seksual (seperti kisah Yusuf dan Zulaikha). Hal ini menunjukkan bahwa sebagai kitab suci Al-Qur'an merupakan kitab yang merespon persoalan-persoalan kemanusiaan.

Kedua, ayat-ayat seksualitas (jender) turun secara sistematis di dalam suatu lingkup budaya yang sarat dengan ketimpangan jender. Dengan dimotori oleh keteladanan pribadi Rasulullah SAW ayat-ayat jender dapat disosialisasikan dalam waktu yang relatif cepat. Rasulullah sempat menyaksikan beberapa kemerdekaan yang bisa dinikmati beberapa perempuan yang tidak pernah mereka rasakan sebelumnya, seperti kemerdekaan menikmati ruang publik, memperoleh hak-hak pribadi seperti memperoleh warisan, menentukan pasangan hidup, melakukan interaksi sosial dalam keadaan haidh, menuntut dan mengajukan talak, memiliki hak penuh atas kenikmatan seksual, serta hak azasi lainnya. Latar belakang budaya, sosial dan juga pendidikan muhammad 'Abduh, Rasyid Ridha, dan Quraish Shihab turut pula mewarnai dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an umumnya dan ayat-ayat tentang seksualitas pada khususnya. Penafsiran antara keduanya hampir sama, hanya saja sang murid, Rasyid Ridha melebihi kelebihan dari segi keluasan penggunaan hadits, keluasan pembahasan bahasa, dan penjelasan yang sangat aktual pada masanya.

Ketiga, Al-Qur'an (dengan perantaraan penafsiran *al-Manar* dan *al-Mishbah*) secara keseluruhan memberi tekanan pada personalitas martabat perempuan dan sangat mengutuk tindakan apapun yang bertujuan mereduksi perempuan sebagai objek nafsu laki-laki semata. Al-Qur'an telah berlaku adil terhadap perempuan dalam masalah perkawinan, perceraian, dan poligami. Ketentuan Al-Qur'an dalam hal ini merupakan peningkatan yang tajam dalam mensikapi praktik-praktik yang ada. Solusi ini sangatlah adil, bahkan dilihat dari kaca mata modern saat ini. Penafsiran *al-Manar* dan *al-Mishbah* juga sangat relevan dengan tuntutan keadilan jender dewasa ini. Dalam hal ini Al-Qur'an telah berusaha melindungi kepentingan-kepentingan perempuan.

Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha adalah pembaharu dan pemikir besar. Ide-ide pembaharuannya untuk mengangkat kedudukan perempuan agar setara dengan laki-laki dan memperoleh keadilan atas hak-hak azasinya telah memberi modifikasi yang baik dan semangat yang tinggi bagi perempuan, semangat ini juga yang dimiliki Quraish Shihab. Metode dan pendekatannya dalam penafsiran menempati

kedudukan yang istimewa dalam khazanah pemikiran Islam. Melalui karya-karyanya, mereka telah mengantarkan kaum Muslimin untuk lebih memahami kandungan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an.

Perbedaan-perbedaan pendapat baik meyangkut prinsip maupun penjabaran prinsip-prinsip dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an merupakan hal yang wajar, karenanya hal itu tidak dapat dijadikan alasan untuk mengurangi jasa-jasa tokoh ini terhadap Islam dan kaum muslimin. Kekurangan yang ada dalam kitab tafsirnya menuntut siapapun yang membaca, meneliti dan menelaah kitab tafsirnya untuk menjelaskan kekurangan tersebut, agar kitab tafsir ini senantiasa memfungsikan tujuan utama kehadiran Al-Qur'an yakni sebagai petunjuk serta pemberi jalan keluar bagi problema-problema umat manusia dalam kaitannya dengan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan di akhirat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Ghaffar Abd Rahim, *al-Imâm Muḥammad 'Abduh wa Manhajuhu fiy al-Tafsîr*, (T.tp: al-Markaz al-Arabiyy li Tsaqafah wa la-'Ulum, 1980).
- Abdul Moqsit Ghozali, Badriyah Fayumi, Marzuki Wahid, dan Syafiq Hasyim, *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan, Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Yogyakarta: Rahima-LKiS, 2002).
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984).
- al-'Aqqad, Abbas Mahmud, *'Abqari al-Ishlah wa al-Ta'lim al-Ustadz Muhammad 'Abduh*, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1969), cet. ke-3.
- al-'Aridh, Ali Hasan, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akram, (Jakarta: Rajawali Press, 1994), cet. ke-2.
- Ali Rahnema, ed., *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1995).
- Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992).
- Ayahbunda*, No 18, 7-20 September 2002.
- Ba'labaki, Munir, *Al-Mawrid*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1986).

- al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd, *Mu'jam Mufahras li Alfaz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, T. Th).
- al-Dzahabi, Muhammad Husayn, *al-Israiliyyat fi tafsir wa al-Hadits*, (t.p.: Silsilah al-Buhuts al-Islamiyyah, 1995).
- al-Dzahaby, Muhammad Husain, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Makah: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1976).
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: Gema Risalah Press, 1992).
- al-Farmawi, Abd al-Hayy, *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Mawdlû'i*, (Mesir: Maktabah Jumhuriyyah, 1977).
- Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami Istri, Telaah Kitab 'Uqud al-Lujayn*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- FX. Rudy Gunawan, *Filsafat Sex*, (Yogyakarta: Bentang Intervisi Utama, 1993).
- Gadamer, H.G., *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (ed.), (Berkeley: The University of California Press, 1977).
- Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam al-Qur'an* (Jakarta: UI Press, 1986).
- Harun Nasution, *Muhammad 'Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987).
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).
- Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Jender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- Ibn 'Asyur, Muhammad al-Fadlil, *al-Tafsîr wa Rijâluh*, (Tunis: Dar al-Kutub al-Syarqiyyah, 1972).
- al-Juwayni, Mushtafa al-Shawi, *Manahij fi al-Tafsir*, (tp.: Kutb al-Dirasah al-Qur'aniyyah, t.th.).
- Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).
- Katsir, Ibn, *Tafsir Ibn Katsir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), Juz 1.
- Lily Zakiyah Munir, *Memposisikan Kodrat*, (Bandung: Mizan, 1999).
- M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, (Bandung: Pustaka

- Hidayah, 1984).
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan,1992).
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Lentera Hati,2000)
- Mansour Fakih, *Analisis Jender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- Moh. Natsir Mahmud, "Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad 'Abduh", *Jurnal Al-Hikmah* No. 10, 1993.
- Muthahhari, Murtadha, *Hak-hak Wanita dalam Islam*, (Jakarta: Lentera,1981).
- al-Muhtasib, Abdul Majid 'Abdussalam, *Ittijahat al-Tafsir fi 'Ashr al-Hadits*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973).
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1969).
- Qardhawi, Yusuf, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).
- al-Qaththan, Manna', *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1976).
- Al-Qur'ân al-Karîm bi al-Rasm al-'Utsmâni*, (Beirut: Dar al-Fajr al-Islami, 1991).
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka, 1980).
- Ridla, Muhammad Rasyid, *al-Wahy al-Muhammady*, (Mesir: al-Manar, 1948).
- Ridla, Muhammad Rasyid, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid I-XII, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.).
- al-Shabuni, Muhammad 'Ali, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Damaskus: Maktabah al-Ghazali-Beirut: Muassasah Manahil al-'Irfan, 1981).
- al-Syirbashi, Ahmad, *Rasyid Ridha Shahib al-Manâr 'Ashruh wa Hayatuh wa Mashadir Tsaqafatuh*, (tp.: al-Majlis al-'Ala li Syu'un al-Islamiyyah, 1970),
- Sartre, Jean Paul, *Seks dan Revolusi*, (Yogyakarta: Benteng Budaya,

2002).

Suara Apik, edisi 12 tahun 2000.

Swara Rahima, No.5 Th II juli 2002.

Syahathah, Abdullah Mahmud, *Manhaj al-Imam Muhammad 'Abduh fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Ri'ayah al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyah, 1963).

Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).

Wadud, Amina, *al-Qur'an Menurut Perempuan, Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001).