

TAFSIR GENDER DALAM *TAFSÎR AL-MANÂR* TENTANG ASAL KEJADIAN PEREMPUAN

Ana Bilqis Fajarwati

Sekolah Tinggi Agama Islam Zainul Hasan Genggong, Probolinggo
Anabilqisfajar@gmail.com

Abstract: The Koran presents the topic of women in many verses and letters. But the most is in the letter *al-Nisâ'* so that he is often called *al-Nisâ' al-Kubrâ*. Although the Koran is the holy book of eternal truth, interpretation cannot be avoided as a relative. Historical development of various sect of *kalâm*, *fiqh*, and sufism is positive proof of the relativity of appreciation of religious Muslims. At one period, the levels of intellect into dominant, on the other period, the levels of emotionality become prominent. That is why the perception of women among Muslims, especially in self commentators, also varies from age to age the majority of Muslims are stuck with so many results *ijtihâd* of the scholars then regarded as a religion that cannot brain-tweaking and could not be bothered. But this fact does not actually like it. Therefore, this paper attempts to dismantle understanding of religious texts that have been used as legitimating for patriarchal mindset away from gender equality.

Keywords: Gender, interpretation *al-Nisâ' al-Kubrâ*.

Pendahuluan

Akhir-akhir ini masalah perempuan dan gender mendapat tanggapan yang luar biasa baik dari kalangan akademik, intelektual, maupun agamawan di dunia Islam. Kajian tentang perempuan dan kaitannya dengan agama juga tidak lepas dari pengamatan mereka. Di Indonesia sendiri, kajian tentang perempuan dan gender juga mendapat sambutan yang luar biasa. Sejak tahun 1990-an, literatur dan kajian tentang perempuan digalakkan sehingga memunculkan sejumlah peneliti seperti Nasaruddin Umar, Mansour Faqih, Masdar Mas'udi, Nurul

Agustina, Husein Muhammad, dan lainnya yang mencoba menelusuri lebih lanjut berbagai macam literatur, baik klasik maupun modern yang ada kaitannya dengan masalah perempuan. Salah satu bidang yang menjadi titik perhatian mereka adalah “kitab kuning” khususnya tafsir al-Qur’an.

Geliat kajian seperti ini sangat dipengaruhi oleh hasil penafsiran dan pemaknaan terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang didominasi penafsir laki-laki, sehingga nuansa budaya patriarkhisnya sangat kental dan sangat mendiskreditkan perempuan. Implikasinya, umat Islam banyak yang terjebak dengannya dan hasil ijtihad para ulama yang kemudian terumuskan dalam teologi Islam, fikih, maupun keilmuan yang lainnya dianggap sebagai ajaran agama yang tidak bisa diotak-atik serta diganggu gugat. Padahal, tidak demikian adanya. Oleh karena itu, perlu kiranya dilakukan usaha-usaha untuk membongkar pemahaman terhadap teks-teks agama yang selama ini dijadikan legitimasi bagi pola pikir yang bersifat patriarkhis yang jauh dari keadilan gender.¹

Dalam konteks politik misalnya, harus diakui bahwa saat ini ada sementara ulama yang menjadikan firman Allah dalam QS. al-Nisâ’ [4]: 34 sebagai bukti tidak bolehnya perempuan terlibat dalam persoalan politik. Kepemimpinan berada di tangan laki-laki dan hak-hak berpolitik perempuan pun berada ditangan laki-laki. Bahkan ironisnya, pandangan seperti ini berlaku umum dikalangan banyak mufasir, tidak terkecuali al-Ṭabarî dan al-Râzî. Meskipun al-Ṭabarî digolongkan sebagai penulis *tafsîr bi al-ma’thûr* yang cenderung tekstual, sedangkan al-Râzî dengan tipologi *bi al-ra’y* yang cenderung teologis, falsafi, ilmiah-argumentatif, luas, dan mendalam, namun keduanya sama-sama menerangkan kelebihan reflektif dan fisik yang dimiliki oleh laki-laki. Oleh karena itulah, kepemimpinan merupakan hak bagi mereka. Pandangan di atas tampaknya sangat misoginis dan menyudutkan kedudukan perempuan.²

Berbeda dengan al-Ṭabarî dan al-Râzî adalah Muḥammad ‘Abduh yang dianggap sebagai mufasir modern. Pandangan ‘Abduh agak

¹Fatimah Usman, “Wacana Keadilan Gender Dalam Islam”, dalam Sri Suhandjati Sukri (ed.), *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender* (Yogyakarta: Gama Media dan PSG IAIN Walisongo Semarang, 2002), 161.

²Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ây al-Qur’ân*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 41.

moderat, longgar, lebih liberal dalam menggunakan rasio, cenderung kontekstual, dan penafsiran yang dilakukan lebih berorientasi pada sistem kemasyarakatan modern. Dalam masalah peranan perempuan di wilayah publik, ‘Abduh memberikan isyarat kebolehan perempuan untuk menentukan hak-hak sosial dan individual sepanjang tidak menjurus pada kemungkarannya.³

Demikian juga dengan masalah asal-usul penciptaan perempuan. Mayoritas para mufasir dengan merujuk QS. al-Nisâ’ [4]: 1 menyatakan bahwa asal-usul perempuan diciptakan dari Adam (*nafs wâhidah*), sebab kata ganti *minhâ* ditafsirkan dengan “bagian dari tubuh Adam”, dan kata *zanjabâ* ditafsirkan dengan Hawa, istri Adam.⁴ Alasan mereka ialah adanya beberapa hadis Nabi yang mengisyaratkan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam (*Inn al-mar’ah kbuliqat min ðila*).⁵ ‘Abduh secara tegas menolak penafsiran ini. Di antara alasan yang dikemukakan ‘Abduh bahwa QS. al-Nisâ’ [4]: 1 diawali dengan redaksi *Yâ ayyuhâ al-nâs* (Wahai sekalian manusia) yang berarti ditujukan kepada seluruh manusia tanpa membedakan agama, suku bangsa, dan warna kulit, sehingga bagaimana mungkin *nafs wâhidah* dikatakan Adam, sementara Adam tidak populer dan keberadaannya tidak diakui oleh semua umat manusia sebagai manusia pertama.⁶

Atas dasar inilah artikel ini ditulis sebagai upaya untuk mengidentifikasi penafsiran ‘Abduh ketika menafsirkan ayat-ayat yang

³Muhammad Rashid Riðâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Ma’rifah li al-‘Tibâ’ah wa al-Naṣr, t.th), 67-68.

⁴Lihat misalnya Mahmûd b. Muḥammad b. ‘Umar al-Zamakhsharî. *al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqânîl fî Wujûh al-Ta’wîl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 492. Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabâṭabâ’î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Vol. 4 (Beirut: Mu’asasah li al-‘Alam al-Maṭbû’ah, 1972), 135. Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Ta’wîl ay al-Qur’ân*. Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), 224-225. Ismâ’îl b. ‘Umar b. Kathîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*, Vol. 1 (t.tp: Dâr Ṭayyibah, 1999), 448. Abû ‘Abd Allâh b. Aḥmad b. Abû Bakr al-Qurṭubî, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 448. Aḥmad Muṣṭafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. 2 (Mesir: Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalibî, 1946), 175.

⁵Lihat Muḥammad b. Ismâ’îl Abû ‘Abd Allâh al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 4 (t.tp: Dâr Ṭawq al-Najâh, 1422), 133. Muslim b. al-Ḥajjâj al-Naysâbûrî, *Ṣaḥîḥ Muslim*, Vol. 2 (Mesir: ‘Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.th), 1091.

⁶Riðâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 4, 224.

berhubungan dengan asal-usul kejadian perempuan, khususnya dalam QS. al-Nisâ [4]: 1 serta menguji argumentasinya, sebab meskipun al-Qur'an adalah Kitab Suci yang kebenarannya abadi, penafsirannya tidak bisa dihindari sebagai suatu yang relatif. Perkembangan historis berbagai mazhab kalam, fikih, dan tasawuf merupakan bukti positif tentang kerelativan penghayatan keagamaan umat Islam. Pada suatu kurun, kadar intelektualitas menjadi dominan, pada kurun lainnya, kadar emosional menjadi menonjol. Itulah sebabnya persepsi tentang perempuan dikalangan umat Islam, khususnya dalam diri mufasir, juga berubah-ubah dari zaman ke zaman.⁷

Definisi Tafsir dan Perkembangannya

Mannâ' Khalil al-Qaṭṭân dalam bukunya *Mabâḥiṭh fî 'Ulûm al-Qur'ân* menjelaskan kata tafsir berasal dari timbangan kata (*wazan*) *taf'îl* dari kata *fassara* yang berarti menerangkan, membuka, dan menjelaskan makna yang *ma'qûl*. Dalam bahasa Arab term *fassara* berarti membuka arti yang sukar, sedangkan pengertian tafsir berarti membuka dan menjelaskan arti yang di maksud dari lafal-lafal yang sulit.⁸

Sedangkan dalam arti terminologinya, *tafsîr* berarti penjelasan tentang *Kalâm Allâh* (al-Qur'an). Abû Ḥayyân dalam *Baḥr al-Muḥîṭ* menjelaskan bahwa ilmu tafsir adalah ilmu yang membahas bagaimana cara mengucapkan lafal-lafal al-Qur'an, menerangkan apa yang ditunjukkan dan hukumnya, baik secara mandiri maupun tersusun, serta makna yang terkandung dalam susunan kalimatnya. Tafsir mempunyai fungsi tersendiri yang tidak kalah pentingnya dengan ilmu-ilmu yang lain. Fungsi yang dimaksud mengacu pada asumsi bahwa dalam al-Qur'an banyak memakai ungkapan yang sesuai dengan tingkat kepandaian manusia, dan al-Qur'an tidak bisa diketahui maksudnya dengan sekedar mendengarkan, karena itu dibutuhkan tafsir untuk mengeluarkan (*istinbât*) hukum-hukum dan ilmu pengetahuan yang terkandung di dalamnya.⁹

⁷Mahmûd Shaltût, *Tafsîr al-Qur'an al-Karim*, terj. Herry Ali (Bandung: Diponegoro, 1990), 323.

⁸Mannâ' Khalil al-Qaṭṭân, *Mabâḥiṭh fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Maṣṣûrât al-'Aṣr al-Ḥadîth, 1981), 277.

⁹Munirul Abidin. *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia* (Malang: UIN Maliki, 2011), 20.

Metode yang berkembang dalam penafsiran al-Qur'an ada empat macam, yaitu *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqârin*, dan *mawdû'î*. Metode *tahlîlî* adalah metode penafsiran al-Qur'an yang dilakukan dengan cara menjelaskan ayat al-Qur'an dalam berbagai aspeknya, serta menjelaskan maksud yang terkandung di dalamnya sehingga kegiatan mufasir hanya menjelaskan ayat demi ayat, surat demi surat, makna kosakata tertentu, susunan kalimat, persesuaian kalimat satu dengan kalimat yang lain, dan *asbâb al-nuzûl* yang berkenaan dengan ayat yang ditafsirkan. Metode *ijmâlî* yaitu metode penafsiran dalam al-Qur'an yang dilakukan dengan cara menjelaskan maksud al-Qur'an secara global tidak terperinci seperti tafsir *tahlîlî*, hanya saja penjelasannya disebut secara global. Metode *muqârin* yaitu metode penafsiran al-Qur'an yang dilakukan dengan cara perbandingan (komparatif), dengan menemukan dan mengkaji perbedaan-perbedaan antara unsur-unsur yang diperbandingkan baik dengan menemukan unsur yang benar diantara yang kurang benar atau untuk tujuan memperoleh gambaran yang lebih lengkap mengenai masalah-masalah yang dibahas dengan jalan penggabungan unsure-unsur yang berbeda itu. Sedangkan metode *mawdû'î* yaitu metode penafsiran al-Qur'an yang dilakukan dengan cara memilih topik tertentu yang hendak dicarikan penjelasannya dalam al-Qur'an yang berhubungan dengan topik ini, lalu dicarikan kaitan antara berbagai ayat ini agar satu sama lain bersifat menjelaskan, kemudian ditarik kesimpulan akhir berdasarkan pemahaman mengenai ayat-ayat yang saling terkait.¹⁰

Surat al-Nisâ' dan Diskursus Perempuan dalam al-Qur'an

Al-Qur'an memiliki karakteristik dan keistimewaan tersendiri dibandingkan dengan kitab-kitab suci pendahulunya, baik dari segi struktur redaksi yang digunakan maupun dari makna eksplisit dan implisit yang terkandung di dalamnya. Meskipun secara bentuk ungkapan al-Qur'an sudah dianggap selesai, akan tetapi ia masih bersifat terbuka terhadap interpretasi beragam yang sesuai dengan konteks. Dengan kata lain, jargon teologis *al-Qur'ân ṣâlih li kull zamân wa makân* bagaikan mantra yang menghipnotis umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an

¹⁰Lihat 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *Metode Tafsir Mawdû'îy: Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT. Raja Grafindo: 1996), 11-35.

sebagai teks terbatas secara kuantitatif, dengan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat Islam sebagai konteks yang selalu berkembang.

Sebagai Kitab Suci, al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muḥammad untuk menjadi pedoman hidup bagi umat Islam khususnya dan umat manusia pada umumnya. Sebagai pedoman hidup, al-Qur'an memiliki fungsi yang berdimensi vertikal dan dimensi horizontal. Dimensi vertikal sebagai ungkapan pengabdian seorang hamba kepada penciptanya, dan dimensi horizontal dengan mengimplementasikan ajaran-ajaran al-Qur'an ke dalam kehidupan sesama ciptaan Allah.¹¹

Hal tersebut sesuai dengan tujuan pokok diturunkannya al-Qur'an. *Pertama*, petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia yang tersimpul dalam keimanan dan ke-Esa-an Allah dan kepercayaan akan adanya hari pembalasan. *Kedua*, petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan menerangkan norma-norma keagamaan dan susila yang harus diikuti oleh manusia dalam kehidupannya sebagai individu maupun kolektif. *Ketiga*, petunjuk mengenai syariat dan hukum dengan menjalankan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya.¹²

Salah satu tema yang dijelaskan al-Qur'an adalah permasalahan tentang perempuan. Ia menyajikan topik perempuan dalam banyak ayat dalam berbagai surat. Namun yang paling banyak adalah dalam QS. al-Nisâ', sehingga ia sering dinamakan *al-Nisâ' al-Kubrâ*. Penamaan ini untuk membedakannya dengan surat lain yang juga menyajikan sebagian masalah perempuan, yaitu surat al-Ṭalâq yang sering dinamakan sebagai *al-Nisâ' al-Shughbrâ*.

Surat al-Nisâ' yang terdiri dari 176 ayat adalah surat terpanjang sesudah surat al-Baqarah. Dinamakan al-Nisâ' yang berarti "perempuan-perempuan", boleh jadi karena pada ayat pertama telah disebut kata *al-nisâ'* dan boleh jadi juga karena dalam surat ini banyak dibicarakan hal-hal yang berhubungan dengan perempuan.

Surat al-Nisâ' sebagaimana surat-surat lain yang diturunkan di Madinah, mengandung banyak peraturan hidup dan undang-undang

¹¹Abidin, *Paradigma Tafsir*, 1.

¹²M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), 40.

terutama soal pembagian warisan (*farâ'id*), tentang hukum nikah, dan siapa-siapa saja dari perempuan yang haram dinikahi atau sering disebut sebagai *mahârim al-nikâh*, apa kewajiban laki-laki terhadap perempuan, dan apa kewajiban perempuan terhadap laki-laki. Selain itu, surat al-Nisâ' juga membicarakan masalah anak yatim, tentang kebolehan seorang laki-laki beristri lebih dari satu, bahkan sampai empat. Di dalamnya juga diterangkan tentang penyelesaian kemelut dalam pergaulan suami istri, yang bisa saja terjadi, lalu ditunjukkan cara penyelesaiannya, dan menjelaskan tentang pegangan hidup setelah berumah tangga.

Untuk memahami konteks historis surat al-Nisâ', terlebih dahulu diperlukan pemahaman mendalam terhadap kondisi sosial-budaya bangsa Arab menjelang dan ketika al-Qur'an diturunkan. Misi al-Qur'an hanya dapat didipahami secara utuh setelah memahami sosial-budaya bangsa Arab ketika itu. Bahkan sejumlah ayat dalam al-Qur'an, seperti ayat-ayat tentang perempuan dapat disalahpahami tanpa memahami latar belakang sosial budaya masyarakat Arab. Status perempuan dalam Islam dapat dipahami secara benar hanya apabila diketahui status mereka pada zaman Jâhiliyah. Alasannya jelas, karena tidak ada revolusi politik atau sosio keagamaan yang dapat menghapus semua jejak masa lalu. Kontinuitas senantiasa ada dan inilah yang memelihara pertautan organis dengan masa lalu. Pemutusan ikatan secara total dengan masa lalu, meskipun diusahakan, tidak akan berhasil. Sebagaimana diketahui, berbagai perlakuan terhadap perempuan yang berlaku pada masa pra-Islam yang telah diperbarui, atau dilarang oleh revolusi Islam, kembali muncul di dalam syariat Islam melalui adat (praktek-praktek masyarakat Arab pra-Islam).

Pada masa pra-Islam, perempuan tidak mendapatkan hak apa-apa dan diperlakukan tidak lebih dari barang dagangan. Mereka tidak hanya diperbudak, tetapi juga dapat diwariskan sebagaimana harta benda. Dalam surat al-Nisâ' ayat 19, dengan tegas Allah melarang praktik ini.¹³ Pada masa Jâhiliyah apabila seorang laki-laki meninggal dunia, maka wali orang yang meninggal itu lebih berhak untuk menerima waris dari pada istrinya yang ditinggalkan, maka Allah menurunkan ayat ke 19 surat al-Nisâ' yang memberikan penjelasan tentang kedudukan seorang

¹³Lihat al-Ṭabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Vol. 4, 104.

perempuan yang ditinggal mati suaminya.¹⁴ Lebih jauh lagi, al-Qur'an memberi aturan tentang wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi sebagaimana tersurat dalam QS. al-Nisâ' [4]: 23.

Agama Islam telah banyak memecahkan problem-problem perempuan yang terjadi pada masa pra-Islam. Di antaranya memberikan status atau martabat yang tinggi bagi perempuan dan mengakui hak individual mereka. Namun, kita tahu seluruh bangunan masyarakat tidak sedemikian rupa membuat laki-laki lebih bernilai, sehingga memungkinkan mereka merebut tempat utama dalam masyarakat. Bahkan dalam praktiknya, masyarakat modern belum mampu menyelesaikan kontradiksi ini. Apa yang dilakukan al-Qur'an adalah memberikan bentuk normatif dan hukum yang pasti bagi hak-hak dan kewajiban perempuan. Al-Qur'an menerima banyak praktik yang berlaku pada masa pra-Islam, tetapi menolak praktik-praktik yang bersifat menghina, tidak bermoral, dan tidak adil dari sudut pandang manusiawi.

Pada masa pra-Islam tidak ada kewenangan skriptural ataupun legal dalam hal ini. Yang ada hanya tradisi-tradisi dan praktik-praktik lama yang memberikan sanksi terhadap apa yang dilakukan atau tidak dilakukan orang. Al-Qur'an dan Nabi Muhammad mengisi kekosongan kewenangan ini, melalui ajaran-ajaran Ilahîyah dan Sunnah Nabi. Sebagai tambahan atas perintah-perintah Ilahi, Nabi telah memberikan begitu banyak penegasan hukum untuk membuang semua praktik-praktik di atas, yang secara hukum dinyatakan tidak bersusila. Telah tiba saatnya untuk diuji kembali putusan-putusan nilai moral dalam menentukan posisi perempuan dalam syariat, dan meninggalkan putusan-putusan sosial yang sudah usang, karena perubahan-perubahan kondisi sosial yang telah terjadi.

Latar Belakang Penulisan *Tafsîr al-Manâr*

Tafsîr al-Manâr ditulis pada saat perkembangan pemikiran Islam memasuki era modern. Dalam era ini, umat Islam tergugah dan bangkit untuk melaksanakan reformasi, modernisasi, dan purifikasi ajaran Islam setelah selama tujuh abad mengalami kejumudan. *Tafsîr al-Manâr* pada dasarnya merupakan hasil karya tiga orang tokoh Islam yaitu, Jamâl al-

¹⁴Ibid., Vol. 4, 104.

Dîn al-Afghânî, Muḥammad ‘Abduh, dan Muḥammad Rashîd Riḍâ. Tokoh pertama menanamkan gagasan-gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Muḥammad ‘Abduh. Oleh tokoh kedua i gagasan ini dicerna, diterima, dan diolah untuk kemudian disampaikan melalui penafsiran ayat-ayat al-Qur’an dan diterima oleh sahabat dan muridnya yaitu Muḥammad Rashîd Riḍâ. Tokoh ketiga ini kemudian menulis semua yang disampaikan oleh gurunya itu dalam bentuk artikel dan dimuat secara berkala dalam majalah *al-Manâr* yang dipimpin dan dimilikinya dengan judul *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm*.

Meski demikian, penafsiran ‘Abduh dalam *Tafsîr al-Qur’ân al-Hakîm* hanya bermula dari QS. al-Fâtihah sampai dengan ayat 129 QS. al-Nisâ’ yang awalnya disampaikan di Masjid al-Azhar, Kairo, sejak awal Muharram 1317 H sampai dengan pertengahan Muharram 1323 H. Walaupun penafsiran ayat-ayat tersebut tidak ditulis langsung oleh ‘Abduh, namun ia dapat dikatakan sebagai hasil karyanya, karena muridnya, Rashîd Riḍâ, yang menulis kuliah-kuliah tafsir tersebut menunjukkan artikel yang dibuatnya itu kepada ‘Abduh yang terkadang memperbaikinya dengan menambah dan mengurangi satu atau beberapa kalimat, sebelum disebarluaskan dalam majalah *al-Manâr*.¹⁵

Sistematika *Tafsîr al-Manâr* tidak jauh berbeda dengan kitab-kitab tafsir al-Qur’an yang lain (tafsir al-Qur’an dengan metode *tahlîlî*). Kitab *Tafsîr al-Manâr* menerapkan sistematika tertib *mushafî*, yaitu suatu sistem penafsiran yang berkembang secara umum sejak periode ketiga, ketika mulai terpisahnya disiplin tafsir dengan disiplin hadis, yaitu dengan munculnya tren baru dalam menafsirkan al-Qur’an ayat demi ayat menurut tertib susunan mushaf al-Qur’an. *Tafsîr al-Manâr* merupakan tafsir yang berorientasi pada sastra, budaya, dan kemasyarakatan, yaitu suatu corak penafsiran yang menitikberatkan pada penjelasan ayat al-Qur’an pada segi ketelitian redaksionalnya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya al-Qur’an, yakni membawa petunjuk dalam kehidupan, kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut

¹⁵M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad ‘Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 21.

dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.¹⁶

Tafsîr al-Manâr merupakan kitab tafsir dengan corak dan gaya bahasa yang terhitung baru di awal abad ke 20. Al-Dhahabî mengatakan *Tafsîr al-Manâr* termasuk dalam kategori tafsir modern, karena berhasil menampilkan suatu bentuk penafsiran yang belum pernah ada pada masa sebelumnya, yaitu tafsir dengan corak sastra budaya dan kemasyarakatan.¹⁷ Corak ini menitikberatkan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an pada segi ketelitian redaksionalnya, kemudian menyusun kandungannya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya al-Qur'an sebagai petunjuk dalam kehidupan, dan menghubungkan pengertian ayat al-Qur'an tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia, tanpa menggunakan istilah-istilah disiplin ilmu kecuali dalam batas-batas yang sangat dibutuhkan.¹⁸

Ada beberapa prinsip yang digunakan Muḥammad 'Abduh dalam tafsirnya, yaitu setiap surat merupakan kesatuan utuh dan ayat-ayat yang serasi, kandungan al-Qur'an bersifat universal, menentang dan memberantas taklid, penggunaan akal dan metode ilmiah, tidak menjelaskan masalah mubham dalam al-Qur'an, teliti terhadap pendapat-pendapat sahabat dan menolak *isrâ'ilyât*, dan merelevansikan penafsiran al-Qur'an sesuai kebutuhan masyarakat.¹⁹

Penafsiran Muḥammad 'Abduh tentang Asal Kejadian Perempuan

Seiring dengan perkembangan zaman, akhir-akhir ini masalah perempuan dan gender mendapat tanggapan yang luar biasa baik dari kalangan akademik, intelektual, maupun agamawan di dunia Islam. Kajian tentang perempuan dan kaitannya dengan agama juga tidak lepas dari pengamatan mereka. Ini terbukti dengan banyak munculnya berbagai literatur tentang masalah perempuan, gender, dan feminisme dalam

¹⁶Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 122.

¹⁷Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Maktabah al-Ḥadîthah, 1976), 547.

¹⁸Shihab, *Studi Kritis*, 25.

¹⁹Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, 139-164.

dalam studi Islam, di antaranya *Tahrîr al-Mar'ah* dan *Mar'ah al-Jadîdah* karya Qâsim Amîn, *Inside the Gender Jihad* dan *Qur'an and Women* karya Amina Wadûd Muhsin, *Beyond The Veil, Male-Female Dynamics In Modern Muslim Society* dan *Women and Islam An Historical and Theological Enquiry* karya Fatima Mernissi, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam* karya Ali Asghar Engineer, *Dawâir al-Khanf: Qirâ'ab fî Khibât al-Mar'ah* karya Naşr Hâmid Abû Zayd, *Women's and Men's Liberation Testimonies of Spirit* karya Riffat Hasan, *Women and Gender: Historical Roots of a Modern Debate* karya Layla Ahmad, dan masih banyak literatur yang berhubungan dengan kajian perempuan dan gender.²⁰

Salah satu tema yang menjadi diskusi menarik tentang kajian perempuan dan gender adalah asal usul penciptaan perempuan yang notabeneanya tidak diceritakan secara kronologis dalam al-Qur'an. Cerita tentang penciptaan perempuan banyak diketahui melalui hadis Nabi, kisah-kisah *isrâ'ilîyât*, dan riwayat-riwayat yang bersumber dari Taurat (kitab suci agama Yahudi), Injil (kitab suci agama Kristen), dan cerita-cerita yang bersumber dari kitab Talmud, kitab yang banyak memberikan penafsiran terhadap kitab Taurat. Al-Qur'an memang tidak menyebutkan secara terperinci asal usul penciptaan perempuan. Di dalamnya hanya ada cerita tentang kesombongan iblis yang berdampak pada Adam dan pasangannya (Hawa) sehingga keduanya harus meninggalkan surga. Namun demikian, ada beberapa riwayat menceritakan asal usul kejadian perempuan, yang redaksinya hampir sama dengan cerita yang ada dalam Kitab Kejadian, seperti disebutkan dalam *Tafsîr al-Tabarî*.²¹

Menurut keterangan sebagian sumber-sumber Yahudi, dijelaskan bahwa secara substansial penciptaan perempuan dibedakan dengan penciptaan laki-laki. Laki-laki diciptakan dengan kognitif intelektual (*cognition-by-intellect*) sementara perempuan diciptakan dengan kognitif insting (*cognition-by-instinct*). Perbedaan substansi penciptaan itulah yang pada akhirnya memberi kesan bagi mereka bahwa status dan kedudukan perempuan lebih rendah dibanding laki-laki. Hal yang sama juga terjadi dalam anggapan penganut agama Islam.

²⁰Ibid., 4.

²¹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), 229.

Orang-orang Yahudi atau orang-orang Kristen tentu mempunyai metodologi tersendiri dalam memahami pernyataan-pernyataan kitab sucinya, karena setiap pengikut sebuah kitab suci tentu memiliki metode-metode pemahaman tersendiri. Demikian juga dikalangan umat Islam, dalam memahami sebuah teks kitab suci, mereka bisa berbeda-beda penafsiran antara satu mufasir dengan mufassir yang lain. Mungkin itu semua karena perbedaan metode dan corak penafsiran di antara mereka, atau karena perbedaan kondisi sosial keagamaan pada waktu dan tempat di mana masing-masing mereka hidup. Ternyata tidak mudah meniadakan problem dalam memahami teks kitab suci, apalagi kalau teks itu terurai secara detail. Suatu cerita yang terurai secara tersurat di dalam kitab suci menuntut keyakinan dan loyalitas secara tersurat kepada pemeluknya. Mungkin sekelompok masyarakat menilai cerita-cerita seperti itu adalah mitos, tetapi kelompok masyarakat yang lain menyakininya sebagai suatu fakta atau kisah simbolis yang sarat dengan makna. Sekelompok masyarakat menilai beberapa cerita yang berkembang dalam masyarakat sebagai mitos yang destruktif, tetapi cerita itu tetap hidup karena dianggap bagia dari doktrin agama. Problem teologis seperti inilah yang menjadi hambatan terberat yang dialami oleh kalangan feminis. Mereka mengungkapkan bahwa sejumlah mitos tidak dapat ditolak, karena sudah menjadi bagian dari kepercayaan berbagai agama.²²

Konsep tentang asal kejadian perempuan merupakan isu yang sangat penting dan mendasar dibicarakan, baik ditinjau secara filosofis maupun teologis, karena konsep kesetaraan dan ketidakadilan laki-laki dan perempuan berakar dari konsep penciptaan ini. Dalam khazanah intelektual Islam dikenal dan diyakini ada empat macam cara penciptaan manusia. *Pertama*, diciptakan dari tanah (penciptaan Adam). *Kedua*, diciptakan dari tulang rusuk Adam (Penciptaan Hawa). *Ketiga*, diciptakan melalui seorang ibu dengan proses kehamilan tanpa ayah, baik secara hukum atau secara biologis (penciptaan 'Îsâ). *Keempat*, diciptakan melalui kehamilan dengan adanya ayah secara biologis dan hukum (penciptaan manusia). Ayat-ayat yang dijadikan rujukan untuk keempat macam cara penciptaan manusia antara lain QS. Fâṭir [35]: 11, QS. al-Ḥijr [15]: 26,

²²Ibid., 226-229.

QS. al-Nisâ' [4]: 1, QS. Maryam [19]: 19-22, QS. al-Mu'minûn [23]: 12-14.

Dalam konteks ini, ayat-ayat tentang penciptaan Hawa tidak disebutkan secara jelas dan terperinci, kebanyakan para mufasir merujuk pada QS. al-Nisâ' [4]: 1, karena pada ayat ini lebih jelas diungkapkan konsep asal usul dan perkembangbiakan manusia, termasuk Hawa.²³

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

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan darinya Allah menciptakan istrinya, dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.²⁴

Kontroversi terjadi pada penciptaan Hawa yang dalam ayat ini diungkapkan dengan kalimat *wa khalaq minhâ zawjahâ*. Persoalannya apakah Hawa diciptakan dari tanah sama seperti penciptaan Adam, atau diciptakan dari (bagian tubuh) Adam itu sendiri. Kata kunci penafsiran yang kontroversial ini terletak pada kalimat *minhâ*. Apakah kalimat ini menunjukkan bahwa untuk Adam diciptakan istri dari jenis yang sama dengan dirinya, atau diciptakan dari (diri) adam itu sendiri.²⁵

Menurut 'Abduh, *nafs wâhidah* bukanlah Adam, karena kalimat selanjutnya yaitu *wa bathth minhumâ rijâl kathîr wa nisâ'* berbentuk *nakirah* (tidak menunjukkan arti tertentu). Kalau *nafs wâhidah* dipahami sebagai Adam, maka seharusnya kalimat berikutnya adalah *wa bathth minhumâ jâmi' al-rijâl wa al-nisâ'*, berbentuk *ma'rifah*. Menurutnya, ayat itu tidak dapat dipahami sebagai jenis tertentu, karena panggilan (*khiyâb*) yang ada dalam ayat itu ditunjukkan kepada segenap bangsa yang tidak semuanya mengetahui Adam.²⁶

²³Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, 166.

²⁴Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 2000), 141.

²⁵Ismail, *Perempuan dalam Pasungan*, 167.

²⁶Ridâ, *Tafsîr al-Manâr*, Vol. 4, 323.

Pemahaman tentang Adam sebagai nenek moyang yang kemudian menjadi dasar penafsiran ayat tersebut adalah lebih didasarkan pada sejarah bangsa Ibrani dari pada al-Qur'an itu sendiri, karena al-Qur'an tidak memberikan penjelasan tentang hal itu. Penyebutan kata *rijâl* dan *nisâ'* dalam bentuk *nakirah* pada ayat tersebut dikuatkan dengan kata *kathîr* menunjukkan arti banyak, dan yang dimaksud dengan kata *minhumâ* bukanlah Adam dan Hawa, tetapi *zanjajn* (suami dan istri). Hal itu menurut 'Abduh, karena keterangan *zanj* (pasangan) setelah keterangan tentang penciptaan manusia tidak menunjukkan selang waktu, dan kata sambung *waw* tidak menunjukkan arti tertentu, tetapi merupakan *tafsîl* (perincian) dari yang *ijmâl* (global). Dengan mengutip penafsiran al-Râzî, ia mengemukakan ada tiga macam takwil terhadap ayat ini. *Pertama*, ayat tersebut adalah penyamaan (*'alâ sabîl darb al-mithl*) bahwa Allah menciptakan setiap manusia dari *nafs wâhidah* dan menciptakan dari jenisnya istri yang memiliki jenis kesamaan di dalam sifat kemanusiannya, *Kedua*, yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* adalah Quraysh, karena ayat tersebut ditujukan kepada bangsa Quraysh pada masa Nabi Muḥammad. *Ketiga*, yang dimaksud dengan *nafs wâhidah* adalah Adam.²⁷

Ide yang mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki timbul dari ide yang termaktub dalam Perjanjian Lama yang merasuk ke dalam hadis-hadis sehingga mempengaruhi pemahaman umat Islam. Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam kitab Perjanjian Lama, niscaya pendapat yang keliru itu tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim. Para mufasir yang mengatakan bahwa Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak merujuk pada ayat al-Qur'an, tetapi menjadikan pemahaman itu sebagai sarana untuk menafsirkan ayat tersebut. Dalam hal ini tampaknya para mufasir tidak terdapat kesepakatan ketika menafsirkan ayat tersebut, terbukti dengan adanya berbagai macam penafsiran yang ada.²⁸

'Abduh juga menyatakan bahwa kalau yang dimaksud *nafs wâhidah* adalah Adam, maka Adam yang mana?, sebab identitas Adam sendiri masih merupakan misteri dikalangan mufasir. Mereka mengisyaratkan adanya Adam-Adam lain sebelum Nabi Adam, seperti dikemukakan oleh

²⁷Ibid., Vol. 4, 325.

²⁸Ibid., Vol. 4, 330.

al-Alûsî dalam *Tafsîr Rûb al-Ma'ânî*. Menurut al-Alûsî, Allah telah menciptakan 30 Adam sebelum Adam nenek moyang kita, dan jarak antara Adam yang satu dengan Adam yang lainnya sekitar 1000 tahun, lalu jarak antara Adam-Adam itu dengan Adam nenek moyang kita sekitar 100.000 tahun. Adam-adam inilah yang dijadikan dasar para Malaikat bahwa manusia nanti juga akan melakukan pertumpahan darah (QS. al-Baqarah [2]: 30) jika mereka diciptakan. 'Abduh juga banyak mengutip riwayat-riwayat lain yang berkaitan dengan Adam-Adam itu dalam *al-Manâr*, tapi itu tidak berarti bahwa ia setuju dengan pendapat itu. Semua riwayat itu diungkap dalam rangka mendukung pendapatnya bahwa *nafs wâhidah* bukanlah Adam.²⁹

Kesimpulan

Penafsiran Muḥammad 'Abduh tentunya dapat dipahami apabila melihat pada prinsip yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dalam menafsirkan al-Qur'an, 'Abduh lebih dahulu melihat redaksi suatu surat sebagai satu keseluruhan. Di samping itu, ia sangat selektif atau berhati-hati menerima hadis ataupun pendapat sahabat yang belum diyakini pasti kebenarannya, apalagi cerita-cerita *isrâ'ilyât* yang diketahui berasal dari unsur-unsur diluar Islam. ia juga lebih mengutamakan pendekatan rasional daripada pendekatan tekstual rujukan hadis maupun pendapat sahabat, jika pendekatan rasional tersebut lebih mendekati kebenaran.

Hakikatnya penafsiran 'Abduh tersebut tidak lepas dari semangat reformasi dan keinginannya untuk memperjuangkan hak-hak perempuan serta berusaha menghilangkan diskriminasi terhadap perempuan dalam masyarakat Islam. Ia melihat bahwa kondisi masyarakat Islam kurang memperhatikan persoalan-persoalan yang menyangkut jati diri kaum perempuan. Ia juga memiliki perhatian terhadap masyarakat Islam dan berusaha memperbaiki kondisi masyarakat Islam pada waktu itu.

Daftar Rujukan

Abidin, Munirul. *Paradigma Tafsir Perempuan di Indonesia*. Malang: UIN Maliki, 2011.

²⁹Ibid., Vol. 4, 334.

- Bukhârî (al), Muḥammad b. Ismâ'îl Abû 'Abd Allâh. *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. 4. t.tp: Dâr Ṭawaq al-Najâh, 1422.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Semarang: Toha Putra, 2000.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Maktabah al-Ḥadîthah, 1976.
- Farmâwî (al), 'Abd al-Ḥayy. *Metode Tafsîr Mawdu'iy: Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT. Raja Grafindo: 1996.
- Ibn Kathîr, Ismâ'îl b. 'Umar. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Vol. 1. t.tp: Dâr Ṭayyibah, 1999.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKIS, 2003.
- Marâghî (al), Aḥmad Muṣṭafâ. *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. 2. Mesir: Muṣṭafâ al-Bâb al-Ḥalibî, 1946.
- Naysâbûrî (al), Muslim b. al-Ḥajjâj. *Ṣaḥîḥ Muslim*, Vol. 2. Mesir: 'Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.th.
- Qaṭṭân (al), Mannâ' Khalîl. *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Manṣûrât al-'Aṣr al-Ḥadîth, 1981.
- Qurṭubî (al), Abû 'Abd Allâh b. Aḥmad b. Abû Bakr. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 1. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Riḍâ, Muḥammad Rashîd. *Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah li al-Ṭibâ'ah wa al-Naṣr, t.th.
- Shaltût, Maḥmûd. *Tafsîr al-Qur'an al-Karim*, terj. Herry Ali. Bandung: Diponegoro, 1990.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1999.
- _____. *Studi Kritis Tafsîr al-Manar Karya Muhammad 'Abdub dan Rasyid Ridha*. Jakarta: Pustaka al-Hidayah, 1994.
- Ṭabarî (al), Muḥammad b. Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'nîl Ây al-Qur'ân*, Vol. 3 dan 4. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Ṭabâṭabâ'î (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 4. Beirut: Mu'asasah li al-'Alam al-Maṭbû'ah, 1972.
- Usman, Fatimah. "Wacana Keadilan Gender dalam Islam", dalam Sri Suhandjati Sukri (ed.), *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan*

Gender. Yogyakarta: Gama Media dan PSG IAIN Walisongo Semarang, 2002.

Zamakhsharî (al), Mahmûd b. Muḥammad b. ‘Umar. *Al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwîl fî Wujûb al-Ta’wîl*, Vol. 1. Bairut: Dâr al- Fikr, t.th.