

**PENCIPTAAN PEREMPUAN DALAM
*TAFSĪR AL-MANĀR***

(Studi atas QS al-Nisa': 1, al-An'am : 98, al-A'raf: 189)



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
untuk Memenuhi Sebagian Syarat Guna Memperoleh
Gelar Sarjana Theologi Islam**

**Oleh:
SITI MUNASAROH
NIM. 03531409**

**JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

Ahmad Baidowi, S.Ag., M.Si.
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Nota Dinas Pembimbing

Hal : Skripsi
Saudari Siti Munasaroh

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah meneliti, mengoreksi, dan memberikan bimbingan seperlunya terhadap skripsi saudara:

Nama : Siti Munasaroh
N I M : 03531409
Jurusan : Tafsir Hadis
Fakultas : Ushuluddin
Semester : XII (duabelas)
Judul : Penciptaan Perempuan dalam *Tafsir al-Manār* (Studi Atas QS. Al-Nisā': 1, Al- An'ām: 98, dan Al-A'rāf: 189)

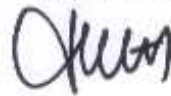
Kami berpendapat bahwa skripsi tersebut telah memenuhi persyaratan untuk diajukan ke sidang Munaqosyah Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta agar dipertanggungjawabkan.

Demikian Nota Dinas ini disampaikan, atas perhatian dan diperkenankannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 13 Maret 2009

Pembimbing I



Ahmad Baidowi, S.Ag., M.Si.
NIP. 150282516

Afdawaiza, S.Ag., M.Ag.
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Nota Dinas Pembimbing

Hal : Skripsi
Saudari Siti Munasaroh

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah meneliti, mengoreksi, dan memberikan bimbingan seperlunya terhadap skripsi saudara:

Nama : Siti Munasaroh
N I M : 03531409
Jurusan : Tafsir Hadis
Fakultas : Ushuluddin
Semester : XII (duabelas)
Judul : Penciptaan Perempuan dalam *Tafsir al-Manār* (Studi Atas QS. Al-Nisā': 1, Al- An'ām: 98, dan Al-A'rāf: 189)

Kami berpendapat bahwa skripsi tersebut telah memenuhi persyaratan untuk diajukan ke sidang Munaqosyah Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta agar dipertanggungjawabkan.

Demikian Nota Dinas ini disampaikan, atas perhatian dan diperkenankannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 13 Maret 2009

Pembimbing II



Afdawaiza, S.Ag., M.Ag.
NIP. 150291984



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/500/2009

Skripsi / Tugas Akhir dengan judul : **PENCIPTAAN PEREMPUAN DALAM
TAFSIR AL-MANAR (Studi Atas QS. Al-Nisā': 1, Al-An'ām: 98, Al-A'rāf : 189)**

Yang dipersiapkan dan disusun oleh : Siti Munasaroh
Nama : 03531409

Telah dimunaqsyahkan pada : Selasa, tanggal: 24 Maret 2009
dengan nilai : 93 (A-)

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQSYAH :

Ketua Sidang

Dr. Alfatih Suryadilaga, M.Ag.
NIP. 150266736

Penguji I

Dr. Suryadi, M.Ag
NIP. 150259419

Penguji II

M. Hidayat Noor, S.Ag., M.Ag
NIP. 150291986

Yogyakarta, 24 Maret 2009
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin



DEKAN

Sekar Ayu Aryani, M.Ag
NIP. 150232692

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Siti Munasaroh
NIM : 03531409
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan : Tafsir Hadis
Alamat Rumah : Jl. Kudus-Pati Tenggeles RT. 03 RW. 02 Mejobo Kudus
Jawa Tengah 59381
No. Telp : 081328512131
e-mail : moena_alya@yahoo.com
Judul skripsi : Penciptaan Perempuan dalam *Tafsīr al-Manār* (Studi Atas
QS. Al-Nisā': 1, Al-An'ām: 98, Al-A'rāf : 189)

Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqasyah, jika lebih dari 2 (dua) bulan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqasyah kembali.
3. Apabila di kemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya, maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan penuh tanggung jawab.



MOTTO

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا
إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir¹

“Ujian pertama dari seorang besar yang sejati adalah kerendahan hati”

¹ Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Perca, 1979), Q.S al-Rūm (30):21

HALAMAN PERSEMBAHAN

Karya Tulis ini Penyusun Persembahkan untuk:

Almamater Tercinta Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Kedua orang tuaku,

Bapak H. Ali Sahuri

Dan Ibu Hj. Rustiningsih

*Ketulusan, pengorbanan, perhatian, kasih sayang dan dukungan
serta doa restu yang telah memberi saya kesempatan belajar jasmu takkan bisa
dibalas dengan apapun*

Teruntuk:

Suamiku tercinta H. Amir Mahmud, SH.

Yang selalu mencurahkan cinta dan kasihnya untukku

Dan Bidadari Kecil "Aliya Shofa Azzahra (Aya)"

Tawa, jeritan, tangis dan kelucuanmu selalu menyejukkan hati

Ibumu ini

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)

ظ	za	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
ه	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدّة	ditulis	'iddah

C. *Ta' marbutah* di Akhir Kata ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
علة	ditulis	'illah
الأولياء كرامة	ditulis	<i>Karāmah al-auliyā'</i>
الفطر زكاة	ditulis	<i>Zakāh al-ḥiṭri</i>

D. Vokal Pendek

َ	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
فعل		ditulis	<i>fa'ala</i>

_____	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ذَكَرَ		ditulis	<i>zūkira</i>
_____	<i>ḍammah</i>	ditulis	<i>u</i>
يَذْهَبُ		ditulis	<i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2	Fathah + ya' mati تَنْسَى	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>tansā</i>
3	Kasrah + ya' mati كَرِيم	ditulis	<i>ī</i>
		ditulis	<i>karīm</i>
4	Ḍammah + wawu mati فُرُوض	ditulis	<i>ū</i>
		ditulis	<i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati بَيْنَكُمْ	ditulis	<i>ai</i>
		ditulis	<i>bainakum</i>
2	Fathah + wawu mati قَوْل	ditulis	<i>au</i>
		ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

الْأَنْتُمْ	ditulis	<i>a'antum</i>
أَعْدَاتُ	ditulis	<i>u'iddat</i>

شكرتم لئن	ditulis	<i>la'in syakartum</i>
-----------	---------	------------------------

H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القران	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syam</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

الفروض ذوى	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
السنة اهل	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

ABSTRAK

Hampir sepanjang zaman, sosok perempuan adalah sosok yang sering menjadi bahan pembicaraan. Perempuan seringkali digambarkan sebagai makhluk yang mudah dihipnotis berbagai perasaan dan emosional yang tinggi, sehingga mudah diperalat untuk memuaskan nafsu, dipertontonkan keindahan tubuhnya lewat pornoaksi dan pornografi, dan pandangan *stereotype* lainnya.

Pemahaman terhadap ayat-ayat penciptaan perempuan baik mufassir klasik, mufassir abad pertengahan dan mufassir kontemporer sangat berbeda. Adanya rentang waktu yang cukup lama dari masa Nabi Muhammad saw sebagai *mubayyin awal* al-Qur'an hingga masa sekarang pasti mengalami perubahan penafsiran. Karena berimplikasi pada perubahan kondisi sosio-kultural. Dengan demikian, pemahaman baru terhadap ayat-ayat yang dianggap diskriminatif terhadap status perempuan perlu dimunculkan. Maka penelitian tentang penciptaan perempuan ini akan berusaha mencari pemahaman baru di dalam *Tafsir al-Manār* yang termasuk tafsir kontemporer. Dengan menafsirkan ayat-ayat tentang penciptaan perempuan dalam *Tafsir al-Manār* dengan pokok pembahasan; bagaimana penafsiran Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridā dalam *Tafsir al-Manār* tentang ayat-ayat penciptaan perempuan?

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bersifat *deskriptif-analitis*. Langkah awal mengumpulkan data-data dari dokumen dengan memfokus pada tema, kemudian memilah-milah data kemudian memaparkan isi dari maksud penelitian ini dan menganalisis dari yang umum kepada yang khusus.

Hasil penelitian menyimpulkan, *pertama*, Muhammad 'Abduh dalam *Tafsir al-Manār*-nya, menolak dengan tegas menafsirkan kata *نفس واحدة* dengan Adam, alasannya karena pada awal surat al-Nisā' ayat 1 diawali dengan " *يأيتها الناس*", yang berarti ditujukan kepada seluruh manusia tanpa membedakan agama, suku bangsa, dan warna kulit. *Kedua*, kalau yang dimaksudkan Adam, pada kata *وبث منهما رجالا كثيرا ونساء* dalam bentuk *nakirah*, bukannya menggunakan bentuk *ma'rifah* (*وبث منهما جميع الرجال والنساء*). Mengenai makna kata *نفس* 'Abduh menganggap *nafs* dan *ruh* mempunyai arti yang sama, yaitu sesuatu yang bersifat non-materi. Dengan demikian tidak bisa diartikan Adam yang konotasinya materi. *Ketiga*, Rasyid Ridā dalam *Tafsir al-Manār*-nya menafsirkan *nafs wāḥidah* dengan jenis yang sama, bukan nama diri Adam. Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, bukan dari bagian tubuh Adam. Rasyid Ridā berkesimpulan bahwa pada dasarnya seluruh manusia berasal dari diri yang satu, yaitu, *insāniyyah* (*humanity*: kemanusiaan), yaitu sesuatu yang menjadikan manusia itu manusia, yaitu jiwa kemanusiaan yang selalu mengajak menuju kepada kebaikan manusia dan menolak kejelekan. Inilah yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah*.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه اجمعين . اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
. اما بعد .

Alhamdulillah berkat rahmat dan pertolongan Allah Swt. penyusun akhirnya dapat menyelesaikan skripsi dengan judul: *Penciptaan Perempuan dalam Tafsir al-Manār* (Studi Atas QS. Al-Nisā': 1, Al-An'ām: 98, Al-A'rāf : 189). Meskipun demikian, semaksimal usaha manusia tentunya tidak akan lepas dari kekurangan dan kelemahan, karena kesempurnaan hanyalah milik Allah Swt. Oleh karenanya, saran dan kritik membangun dari berbagai pihak senantiasa penyusun harapkan.

Penyusun menyadari sepenuhnya, bahwa dalam penyusunan skripsi ini tidak lepas dari bantuan dan dukungan berbagai pihak. Untuk itu, penyusun menghaturkan ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin, Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag. beserta Pembantu Dekan.
3. Ketua Jurusan Tafsir Hadis, Dr. Suryadi, M.Ag. beserta Sekretaris Jurusan, Bapak Dr. M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag, yang telah memberikan arahan dan saran-saran hingga terselesaikannya skripsi ini.

4. Penasehat Akademik, Bapak Drs. Muhammad Mansur, M.Ag. yang telah memberikan nasehat dan bimbingan selama penyusun menjadi mahasiswa.
5. Bapak Ahmad Baidowi, S.Ag., M.Si. selaku Pembimbing I dan Bapak Afdawaiza, S.Ag., M.Ag. selaku pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu dan dengan sabar memberikan bimbingan, koreksi serta arahnya kepada penyusun dalam menyelesaikan skripsi ini.
6. Kepada semua dosen fakultas Ushuluddin, terutama dosen jurusan Tafsir Hadis, penulis haturkan banyak terimakasih atas doa dan motivasinya selama masa studi. Pimpinan dan staf perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, terimakasih atas pelayanan dan penyediaan buku-buku.
7. Kepada kedua orangtua penyusun Bapak H. Ali Sahuri dan Ibu Hj. Rustiningsih do'a yang tak pernah berhenti terucap, pengorbanan yang tak pernah pamrih serta kesabaran tanpa setitik sesal. Kepada keduanya kuhaturkan terimakasih "tiada henti". Dan kedua mertuaku Bapak H. Ali Munawar dan Ibu Hj. Siti Umairah terimakasih atas do'a dan pengertiannya selama ini.
8. Suamiku (Mas Amir) belahan jiwaku terimakasih atas kasih sayang, kesetiaan, perhatian serta dukungan dan motivasinya yang selalu mengobarkan api semangatku untuk menyelesaikan skripsi dan buah hati kami (Aya) tawamu melenyapkan penatku dan penyemangat hidup untuk menjadi yang lebih berarti. Harapan Ibu semoga kelak Kau jadi Perempuan yang Sholihah Dunia-Akhirat Amin.

9. Kepada semua saudaraku (Mas Marwan sekeluarga, Mas Ridwan sekeluarga, Mbak Ana sekeluarga, Mbak Muzdalifah sekeluarga) terimakasih atas nasehat dan dukungannya. Buat Adek-adekku (Lilik, Nurul dan Rosadi) gapailah cita-cita kalian teruslah berjuang untuk menata masa depan dan jangan pernah putus asa.
10. Teman-teman karibku, Mbak Saidah (teman curhat tentang cinta dan kehidupan), Ning Lia (terimakasih atas ide-ide keilmuan selama ini) Zula, Tutik, Lina, Aal, Vachry, Aat dan Atnawi (kalian teman-teman KKN yang asyik, canda-tawa kalian akan jadi kenangan tak terlupakan. Buat Julet, Fitri dan Romlah (teman senasib seperjuangan terimakasih atas kebersamaanya selama di Retansa). Adib dan Choesni kalian selalu ada saat kubutuhkan. Teman-teman Hibrida I khususnya, Mbak Uus, Ruby dan ‘Ain yang selalu memberi semangat dikala kemalasan menghampiriku.
11. Terimakasih kepada semua pihak yang tidak bisa penyusun sebutkan satu persatu namanya.

Semoga ketulusan mereka mendapat balasan dari Allah SWT. Dalam penulisan skripsi ini terdapat banyak kekurangan, karena keterbatasannya kemampuan penyusun. Untuk itu saran dan kritik yang membangun sangat diharapkan.

Yogyakarta, 15 Maret 2009
Penyusun

Siti Munasaroh
03531409

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN	iv
SURAT PERNYATAAN	v
MOTTO	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	viii
ABSTRAK	xii
KATA PENGANTAR	xiii
DAFTAR ISI	xvi
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	10
D. Telaah Pustaka	11
E. Metode Penelitian	16
F. Sistematika Pembahasan	18
BAB II. SEKITAR <i>TAFSĪR AL-MANĀR</i>	21
A. Kitab <i>Tafsīr al-Manār</i>	21
1. Sejarah Kemunculan	21
2. Sistematika penulisan	29

3. Metode penafsiran	31
B. Para Penyusun <i>Tafsīr al-Manār</i> Antara Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā	32
1. Biografi Muhammad ‘Abduh dan Karya-karyanya	32
2. Rasyīd Riḍā dan Karya-karyanya	45
C. Komentar Ilmuan terhadap Kitab <i>Tafsīr Al-Manār</i>	56
BAB III. KONTROVERSI SEPUTAR PENCIPTAAN PEREMPUAN	64
A. Ayat-ayat Tentang Penciptaan Perempuan	64
B. Pendapat Para Ulama’ Tentang Penciptaan Perempuan	67
1. Tafsir Ulama’ Klasik dan Pendapatnya Tentang Ayat-ayat Penciptaan Perempuan	67
2. Tafsir Ulama’ Abad Pertengahan dan Pendapatnya Tentang Ayat-ayat Penciptaan Perempuan.....	71
3. Ulama’ Feminis Kontemporer dan Pendapatnya Tentang Ayat-ayat Penciptaan Perempuan	74
C. Kisah <i>Isrāilliyyat</i> Tentang Penciptaan Perempuan	81
BAB IV. KONSEP PENCIPTAAN PEREMPUAN DALAM <i>TAFSĪR AL-MANĀR</i>	84
A. Penafsiran Perbendaharaan Kata yang Terkait dengan Penciptaan Perempuan	84
1. <i>Nafs Wāhidah</i>	84
2. Adam.....	85
3. Zawj.....	87

B. Penafsiran Ayat-ayat tentang Penciptaan Perempuan dalam <i>Tafsīr al-Manār</i>	88
C. Analisis	109
BAB V. PENUTUP	118
A. Kesimpulan	118
B. Saran	120
DAFTAR PUSTAKA	123
CURRICULUM VITAE	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kisah al-Qur'ān tentang penciptaan manusia memperlihatkan suatu hubungan khusus antara pencipta, (Allah) dan yang diciptakan (manusia). Hubungan ini merupakan dasar bagi eksistensi al-Qur'ān dan bagi petunjuk yang terkait dengan penciptaan. Ketika Adam turun ke bumi, dasar hubungan yang ditetapkan antara pencipta dan manusia yang diciptakan-Nya disempurnakan melalui petunjuk atau wahyu.¹

Misi pokok al-Qur'ān diturunkan ialah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi berdasarkan seks, warna kulit, etnis, gender, agama dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Oleh karena itu, jika terdapat penafsiran yang menghasilkan bentuk penindasan dan ketidakadilan, maka penafsiran tersebut perlu diteliti kembali.²

Meskipun al-Qur'ān adalah kebenaran abadi, namun penafsirannya tidak bisa terhindar dari sesuatu yang relatif. Perkembangan historis berbagai madzhab kalam, fikih dan tasawuf merupakan bukti positif tentang kerelatifan penghayatan keagamaan umat Islam. Pada suatu kurun, kadar intelektualitas menjadi menonjol, sementara pada kurun lainnya, kadar emosionalitas

¹ Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), cet. I, hlm. 53-54.

² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), cet. II, hlm. 13.

menjadi menonjol. Itulah sebabnya persepsi tentang perempuan di kalangan umat Islam sendiri juga berubah-ubah.³

Permasalahan wanita nampaknya akan tetap aktual, kontroversial, dan menjadi agenda dari tahun ke tahun. Semua ini tentunya paralel dengan pergeseran peran perempuan yang tidak lagi terbatas ruang lingkup keluarga, tetapi seluas ruang kehidupan modern sekarang ini. Oleh karenanya, pembahasan mengenai perempuan menurut informasi al-Qur'ān menjadi sangat penting. Karena pembicaraan al-Qur'ān mengenai perempuan cukup banyak, mulai dari asal kejadiannya (penciptaan perempuan), sampai kepada hak-hak dan kewajibannya, baik di dalam maupun di luar rumah. Bahkan al-Qur'ān juga memberikan ilustrasi sifat dan perilaku perempuan yang terpuji dan yang tercela.⁴

Dalam kaitannya dengan problematika perempuan diperlukan pembahasan yang spesifik sehingga keyakinan subordinasi perempuan dapat terangkat dari wacana masyarakat. Interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dengan metode pendekatan penafsiran secara komprehensif merupakan sesuatu yang substansial. Adapun landasan dari al-Qur'ān yang menjelaskan martabat dan derajat kaum perempuan dan laki-laki masih kontroversial dalam penafsirannya. Untuk itu haruslah dikonstruksi kembali melalui penafsiran al-Qur'ān. Sementara penafsir tradisional masih banyak yang menafsirkan dengan memojokkan kaum perempuan alias bias jender. Hal demikian itu

³ Said Agil Husain Al-Munawwar, *al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), hlm. 192.

⁴ Said Agil Husain Al-Munawwar, *al-Qur'an Membangun...*, hlm. 194.

terbukti dengan penafsiran mereka terhadap kata *nafs wāḥidah* dan *khalāqa minhā zaujahā* dari ayat-ayat tentang penciptaan perempuan. Yang menjadi konsen dalam penulisan skripsi ini.

Kata perempuan dalam Bahasa Arab diungkapkan dengan lafaz yang berbeda, antara lain, *mar'ah*, *imra'ah*, *nisa'*, *niswān* dan *niswah*.⁵ Kata *nisa'* berasal dari kata *nasiya* yang artinya lupa disebabkan lemahnya akal atau banyak lupanya.⁶ Pengertian ini kurang tepat, sebab tidak semua perempuan pelupa atau lemah akalnya. Adapun dalam kamus *Lisān al-'Arab* kata *nisa'* diartikan sebagai perempuan yang menstruasi.⁷ Sedangkan kata *mar'ah* atas *wazn maf'alah* diartikan sebagai pemandangan yang indah. Sehingga perempuan yang baik adalah perempuan yang indah atau baik dipandang mata.⁸

Adapun kamus bahasa Indonesia mengartikan perempuan sebagai orang (manusia) yang mempunyai puka, dapat menstruasi, hamil, melahirkan anak dan menyusui.⁹ Sedangkan wanita adalah perempuan dewasa.¹⁰ Dari sini

⁵ Al-Rāgib al-Aṣḫānī, *Mu'jam Mufradāt al-Fāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 547.

⁶ Luis Ma'lūf Al-Yasū'ī, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), hlm. 807.

⁷ Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukarram bin Manzur al-Ifrāqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1992), juz XV, hlm. 321.

⁸ Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Lisān al-'Arab*, juz XIV, hlm. 295.

⁹ Hasan Alwi, (dkk.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm. 856.

¹⁰ Hasan Alwi, *Kamus Besar...*, hlm. 1268.

dapat diketahui bahwa, perempuan adalah manusia yang mempunyai puka dan tidak dibedakan umur.

Penciptaan perempuan yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah penciptaan awal atau perempuan pertama, yaitu Hawa, bukan penciptaan lanjutan, karena penciptaan lanjutan sudah jelas, yaitu diturunkan oleh ayah dan ibunya, jadi tidak memerlukan pembahasan lagi karena tidak ada problem. Yang masih menjadi problem adalah penciptaan perempuan pertama, yaitu Hawa. Karena informasi yang tersebar sampai saat ini masih kontroversi dari pendapat para mufassir baik klasik maupun kontemporer. Disebabkan pemahaman mereka terhadap informasi al-Qur'ān masih samar dan belum mengetahui hakekat makna yang benar.

Dalam al-Qur'ān tidak dibedakan secara tegas tentang substansi asal-usul kejadian Adam dan Hawa. Memang ada isyarat bahwa Adam diciptakan dari tanah, kemudian dari tulang rusuk Adam diciptakan Hawa, namun isyarat ini diperoleh dari hadis. Kata Hawa yang selama ini dipersepsikan sebagai perempuan yang menjadi istri Adam sama sekali tidak pernah disinggung dalam al-Qur'ān.¹¹ Walaupun antara keduanya mempunyai perbedaan maka substansi perbedaannya tidak pernah ditonjolkan. Ini mengisyaratkan bahwa al-Qur'ān mempunyai pandangan yang cukup positif terhadap perempuan.¹²

Walaupun laki-laki dan perempuan dua tokoh kesatuan penting dalam penciptaan manusia, namun tidak ada peran atau fungsi kultural spesifik yang

¹¹ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), cet. I, hlm. 236.

¹² Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan...*, hlm. 237.

ditetapkan pada saat keduanya diciptakan. Pada saat itu, Allah menetapkan ciri-ciri tertentu yang berlaku universal untuk semua manusia dan tidak spesifik untuk jenis kelamin tertentu atau bangsa tertentu dari tempat atau masa tertentu. Ayat-ayat Tuhan, baik berupa firman maupun tanda-tanda yang bersifat empiris, disediakan untuk semua orang. Ayat-ayat empiris dapat dirasakan oleh setiap orang di mana saja dan kapan saja. Ayat-ayat khusus yang telah diwahyukan Allah kepada segelintir manusia pilihan pada masa dan keadaan tertentu adalah ditujukan untuk seluruh manusia.¹³

Di antara sekian banyak fenomena tentang perempuan adalah inferioritas (perempuan sebagai manusia bawahan, rendah dan kurang baik), sedangkan pria merupakan superioritas (manusia atasan, pemimpin). Perempuan diciptakan tidak sama dengan laki-laki, karena itu perempuan berada dalam lingkup yang sesuai, yaitu ruang domestik. Fenomena semacam ini telah memasyarakat karena dianggap mempunyai dasar kaidah-kaidah ilmiah atau ajaran yang di atasnamakan Islam dengan dalil al-Qur'an maupun Hadis Rasul. Hal ini merupakan akibat dari pemahaman dan penafsiran atau interpretasi masa dulu yang sulit diterima pada masa sekarang.¹⁴

Asumsi dasar bahwa laki-laki dan perempuan telah diciptakan setara oleh Allah, maka di kemudian hari mestinya tidak berubah menjadi tidak setara. Jika kenyataannya kemudian berubah menjadi tidak setara, ini berarti menyalahi desain yang telah direncanakan dan ditetapkan Allah. Oleh

¹³ Amina Wadud, *Qur'an menurut Perempuan...*, hlm. 54.

¹⁴ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), cet. I, hlm. 41.

karenanya, dalam konsep penciptaan perempuan perlu dikaji ulang apakah betul perempuan diciptakan dari laki-laki (Adam) yang berarti perempuan (Hawa) hanya merupakan derivasi saja dari dan hanya sebagai pelengkap. Artinya, secara substansial perempuan dengan laki-laki tidak setara.¹⁵

Laki-laki dan perempuan, menurut al-Qur'ān, keduanya diciptakan dari *nafs wāḥidah*, sumber yang satu (*a single source*) dan memiliki kedudukan setara yang menginginkan hidup dalam keharmonisan dan kesalihan bersama.¹⁶ Di dalam al-Qur'ān terdapat ayat-ayat tentang penciptaan perempuan (Hawa) dijelaskan dalam QS. al-Nisā' (4): 1, al-A'rāf (7): 189, al-An'ām (6): 98, Luqmān (31): 28, dan al-Zumar (39): 6. Ayat-ayat tersebut secara gamblang menjelaskan, bahwa Tuhan menciptakan laki-laki dari *nafs wāḥidah*, dan isterinya juga diciptakan dari unsur itu. Tapi al-Qur'ān tidak menjelaskan di dalam ayat-ayat itu apa yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* tersebut. Oleh karenanya timbul berbagai pendapat dalam menafsirkannya dengan “diri yang satu (Adam), kemudian isterinya diciptakan dari Adam itu.” Ulama Indonesia pada umumnya menganut paham ini, seperti di dalam kitab terjemahan al-Qur'ān Departemen Agama.¹⁷

Para mufassir menempuh cara yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'ān dalam hal ini khususnya tentang penafsiran ayat-ayat penciptaan

¹⁵ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002) hlm. 79.

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*. (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003) hlm. 120.

¹⁷ Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 6-7.

perempuan yang mengacu pada kata *nafs wāḥidah* yaitu seperti Kitab-kitab tafsir yang *mu'tabar* dan *mu'tamad* dari kalangan *jumhur*, seperti *Tafsīr al-Qurṭubī* (*al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*), *Tafsīr Ibnu Kaṣīr* (*Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*), *Tafsīr Rūh al-Ma'ānī* karya *al-Alūsī*, *Tafsīr al-Kasyyāf* karya *al-Zamakhsharī*, *Tafsīr al-Marāḡī* karya *Muṣṭafā al-Marāḡī* dan *Tafsīr Jāmi' al-Bayān* karya *al-Ṭabārī*, semuanya menafsirkan kata *nafs wāḥidah* adalah Adam; *ḍamīr minhā* ditafsirkan dengan "dari bagian tubuh Adam"; kata *zaujahā* ditafsirkan dengan Hawa, istri Adam. Alasan mereka ialah adanya beberapa hadis Nabi yang mengisyaratkan bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam. Di antara hadis tersebut redaksinya adalah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلْعٍ وَإِنْ أَعْوَجَ شَيْءٌ فِي الضِّلْعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسْرَتُهُ وَإِنْ تَرَكْتُهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ

“Dari Abu Hurairah ra. katanya: Rasulullah saw. bersabda: “Ajarilah wanita itu dengan cara yang sebaik-baiknya, karena sesungguhnya perempuan itu dijadikan dari tulang rusuk. Dan tulang rusuk yang paling bungkuk ialah yang diatas sekali. Jika engkau paksa meluruskannya, niscaya (patah), dan jika engkau biarkan saja, senantiasa ia bungkuk. Sebab itu nasehatilah perempuan itu dengan cara sebaik-baiknya!”¹⁸

Dari beberapa pendapat mufassir di atas ada segolongan ulama berpendapat lain seperti *al-Rāzī*, Muhammad ‘Abduh, *Rasyīd Riḍā*, *al-Qāsimī* dan *Ṭabā’ṭabā’ī*. Mereka berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *nafs*

¹⁸ Imām al-Bukhari, *Terjemah Hadis Ṣaḥīḥ Bukhari*, terj. Zainuddin Hamidy (dkk.) (Jakarta: Wijaya, 1992), jilid III, hlm. 190.

wāḥidah adalah dari jenis yang satu. Artinya, perempuan diciptakan dari jenis yang sama dengan laki-laki, yakni jenis manusia.¹⁹

Berangkat dari perbedaan penafsiran para mufassir karena dilihat dari perbedaan abad (masa hidup), latar belakang pendidikan mereka tentu saja memberi nuansa yang berbeda dalam karya-karya tafsir mereka. Atas dasar itulah, pada penelitian ini mencoba mengangkat karya tafsir kontemporer yaitu *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, yang ditulis pada abad modern dan memiliki banyak keistimewaan serta terobosan baru dalam penulisan tafsir dengan berbagai pendekatan yang sangat berbeda dengan tafsir sebelumnya.

Muhammad ‘Abduh dan muridnya Rasyīd Riḍā dalam kitab *Tafsīr Al-Manār* mengatakan bahwa: Penafsiran *nafs wāḥidah* kepada Adam bukan inti yang terkandung dalam ayat. Apabila konteks ayat tersebut dipahami sebagai Adam, maka konsekuensinya, kata yang datang sesudahnya harus ditulis dalam bentuk *ma’rifat*, akan tetapi pada kenyataannya, ayat tersebut ditulis dalam bentuk *nakirah*. Bagaimana mungkin suatu lafaz memuat makna “Adam” (sudah diketahui), sedangkan *khītab* ayat mencakup keseluruhan manusia sebagaimana yang disitir di awal ayat.²⁰

Tafsīr al-Manār adalah kitab tafsir satu-satunya yang menghimpun riwayat-riwayat yang ṣahih dan pandangan akal yang tegas, yang menjelaskan

¹⁹ Fauzi Ahmad Muda, *Perempuan Hitam Putih: Pertarungan Kodrat Hidup vis a vis Tafsir Kebahagiaan* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), cet. I, hlm. 28.

²⁰ M. Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm asy-Syāhīr biTafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t), jilid III, hlm. 264.

hikmah-hikmah syari'at, sunnatullah (hukum Allah yang berlaku) terhadap manusia, dan menjelaskan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk untuk seluruh manusia, di setiap waktu dan tempat, serta membandingkan antara petunjuknya dengan keadaan kaum muslimin pada masa itu yang telah berpaling dari petunjuk, serta membandingkan pula dengan keadaan para *salaf* (leluhur) yang berpegang teguh dengan tali hidayah itu.²¹ *Tafsir al-Manar* juga berorientasi pada sastra budaya dan kemasyarakatan, suatu corak yang menitikberatkan penjelasan ayat al-Qur'an pada segi-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 dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.²² Di balik kelebihanannya, kitab *Tafsir al-Manar* mempunyai kekurangan yaitu hanya terdapat 12 juz dalam tafsirnya itu berarti *Tafsir al-Manar* tidak sampai 30 juz. Sehingga Q.S Luqman (31): 28 dan al-Zumar (39): 6 dalam penelitian ini tidak dibahas. Tetapi QS. al-Nisa' (4): 1, al-A'raf (7): 189, al-An'am (6): 98 dapat mewakili dalam penelitian skripsi ini tentang penciptaan perempuan.

Maka dalam penelitian ini, akan mencoba mendiskripsikan penafsiran tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan perempuan dalam al-Qur'an. Dengan batasan pembahasan terhadap tafsir *al-Manar* karya

²¹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), cet I, hlm. 83.

²² M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 17.

Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā dalam memaknai dan memahami kata *nafs wāḥidah*, *minhā* dan *zawjahā* dalam ayat-ayat mengenai penciptaan perempuan yang kebanyakan mufassir mengartikan *nafs wāḥidah* sebagai Adam dan *zawjahā* sebagai isteri Adam. Sehingga pada kata *minhā* dipahami bahwa Hawa yang merupakan isteri Adam diciptakan dari bagian tubuhnya.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang di atas, maka untuk memberikan kejelasan mengenai arah pembahasan dan batasan pembahasan agar tidak melebar, maka sangatlah penting adanya rumusan masalah yang akan menjadi pokok pembahasan.

Adapun pokok pembahasan yang akan dikaji dalam penulisan ini, yaitu: Bagaimana penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan pada QS. *Al-Nisā’*: 1, *Al-An‘ām*: 98, *Al-A‘rāf*: 189 dalam *Tafsīr al-Manār*?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan

Penelitian ini bertujuan Untuk mengetahui penafsiran serta menyingkap pemaknaan ayat-ayat dalam al-Qur’ān yang berbicara tentang penciptaan perempuan dalam *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā

2. Kegunaan

- a. Untuk memberikan kontribusi pemikiran dalam kajian ilmu pengetahuan Islam, khususnya dalam bidang studi al-Qur'ān yang berkaitan dengan pembahasan tentang penciptaan perempuan dalam *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā dengan memberikan pemahaman dan pengetahuan yang mendalam tentang hal tersebut.
- b. Untuk memberikan dorongan pada penelitian selanjutnya dalam hal permasalahan perempuan yang sampai saat ini masih diperbincangkan.

D. Telaah Pustaka

Telaah pustaka adalah ringkasan dari penelitian yang telah dilakukan terhadap topik yang akan dibahas, hal ini diperuntukkan sebagai bahan rujukan pertama dalam melakukan penelitian dan juga sebagai bukti bahwa permasalahan yang akan dikaji belum pernah dibahas secara komprehensif.

Buku yang membahas tentang penciptaan perempuan dan laki-laki terdapat dalam *Wanita dan Hak-haknya dalam Islam* karya Murtadha Muthahhari²³. Menurutnya, al-Qur'ān tidak berdiam diri dalam hal penciptaan laki-laki dan perempuan, dan tidak memberikan kesempatan kepada orang-orang yang berbicara kosong untuk mengemukakan filsafat mereka tentang hukum-hukum mengenai laki-laki dan perempuan, dan kemudian menuduh

²³ Murtadha Muthahhari, *Wanita dan Hak-Haknya dalam Islam*, Terj. M. Hashem, (Bandung: Pustaka, 1985), cet. I, hlm. 96.

Islam sebagai sikap meremehkan perempuan berdasarkan teori-teori mereka sendiri.

Karya Nasaruddin Umar yang berjudul *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'ān*²⁴, memuat pandangan mengenai asal-usul dan substansi kejadian manusia yang terbagi dalam beberapa kategori yaitu asal-usul manusia sebagai makhluk biologis, asal-usul reproduksi manusia dan substansi manusia itu sendiri. Dikatakan bahwa pemahaman tentang hal ini merupakan awal untuk memahami secara mendalam konsep penciptaan dalam al-Qur'ān.

Dalam buku yang berjudul *Tafsir Kebencian*²⁵ karya Zaitunah Subhan disebutkan berbagai pandangan ulama tentang asal-usul penciptaan perempuan yang jadi rujukannya adalah Q.S an-Nisā' [4]: 1 lebih cenderung kepada pendapat yang menyatakan bahwa penciptaan perempuan pertama bukanlah dari tulang rusuk Adam akan tetapi dari jenis yang sama dengan penciptaan Adam.

Dalam buku yang berjudul *Perempuan dalam Pasungan* karya Nurjannah Ismail juga dibahas tentang penafsiran Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā dalam *Tafsir al-Manār* tentang penciptaan perempuan.²⁶ Karya ini merupakan hasil karya tulis yang berasal dari penelitian untuk Disertasi penulis, yang judul aslinya adalah *Kesetaraan Perempuan dalam Surat an-*

²⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'ān* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 209.

²⁵ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian...*, hlm. 42-45.

²⁶ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan...*, hlm. 165.

Nisā' Kajian Terhadap *Tafsīr al-Ṭabā'ī, al-Rāzī dan al-Manār*. Dalam buku tersebut dijelaskan penafsiran tentang penciptaan perempuan pada QS. an-Nisā':1 serta menurut tiga mufassir yang disebut di atas..

Nurjannah dalam buku tersebut tidak memaparkan tafsiran dari ayat lain (hanya QS. an-Nisā':1) tentang penciptaan perempuan. Selain itu, Nurjannah menerangkan tentang kepemimpinan dalam rumah tangga, warisan, dan poligami.

Penelitian Nurjannah berbeda dengan penelitian yang dilakukan dalam skripsi ini. Nurjannah dalam hal ini hanya meneliti surat al-Nisā' ayat 1 dalam kaitannya dengan isu gender. Dalam penelitian ini, dipaparkan 3 dari 5 ayat tentang penciptaan perempuan dalam *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, tidak hanya meneliti QS. an-Nisā' ayat 1.

Sedangkan skripsi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang membahas tentang perempuan ada banyak sekali. Dari sekian skripsi yang dapat membantu penelitian yang sedang dikaji antara lain: dalam skripsi Irpan Muttaqin yang berjudul *Tafsīr al-Qur'ān tentang Perempuan Menurut Analisis Gender (Studi atas Pemikiran Sayyid Quṭb dalam Tafsīr fī Zilālil Qur'ān dan Ṭaba'tabā'ī dalam Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān)*. Skripsi tersebut membahas tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan posisi perempuan secara umum atas dasar diskriminasi terhadap kaum perempuan, dengan melihat pada pemikiran Sayyid Quṭb dan Ṭaba'tabā'ī dengan memakai pendekatan analisis gender yaitu metode yang menganalisis struktur ketidakadilan dalam masyarakat sebagai akibat dari adanya perbedaan

gender dan peran gender antara laki-laki dan perempuan. Adapun struktur manifestasi yang dianalisis berupa; marginalisasi, subordinasi, *stereotype*, *violence*, dan *double burder*.²⁷

Skripsi lain yang juga berkaitan dengan kajian yang akan diteliti adalah karya Anna Patriana dengan tema *Konsep Penciptaan Perempuan dalam Tafsir al-Kabir Mafatih al-Gaib*. Dalam penelitian ini Anna Patriana memaparkan tentang metode penafsiran al-Rāzī dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat tentang penciptaan perempuan dengan langkah awal yaitu menjelaskan konsep kata *nafs wāḥidah* dalam *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Gaib*. Kesimpulan akhirnya, perempuan pertama Hawa atau Eva memang diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam a.s.²⁸

Mar'atun Sholikhah menulis *Konsep Penciptaan wanita dalam al-Qur'an: Studi Perbandingan antara Penafsiran Imam Nawawi dan Amina Wadud Muhsin*. Skripsi ini meneliti tentang persamaan dan perbedaan penafsiran kedua tokoh tersebut. Serta memaparkan beberapa faktor metodologi dan sosiologi yang mendasari kedua tokoh tersebut dalam menafsirkan al-Qur'an.²⁹

²⁷ Lihat. Irpan Muttaqin. "Tafsir al-Qur'an tentang Perempuan menurut Analisis Gender (Studi atas Pemikiran Sayyid Quṭb dalam *Tafsir fi Zilalil Qur'an*, Ṭabaṭṭabā'ī dalam *Tafsir al-Mizān fi Tafsir al-Qur'an*)", Skripsi, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

²⁸ Lihat Anna Patriana, "Konsep Penciptaan Perempuan dalam *Tafsir al-Kabir Mafatih al-Gaib*", Skripsi Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

²⁹ Lihat. Mar'atun Sholikhah, "Konsep Penciptaan wanita dalam al-Qur'an: Studi Perbandingan antara Penafsiran Imam Nawawi dan Amina Wadud Muhsin", Skripsi, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

*Hadis-hadis tentang Penciptaan Perempuan dalam Ṣaḥīḥ Muslim,*³⁰

karya Aceng Solahuddin menjelaskan bahwa yang menjadi latar belakang masalah adalah bahwasanya Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Tidak diragukan lagi bahwa hadis ini sangat familier di masyarakat. Makna hadis ini akhirnya berimplikasi atau bahkan memang digunakan oleh para ulama yang biasanya laki-laki untuk mengatakan bahwa perempuan ditakdirkan sebagai makhluk nomor dua dari laki-laki. Tentang hadis penciptaan perempuan, M. Rasyīd Riḍā mengungkapkan bahwa penafsiran tentang Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam itu tidak memiliki sandaran yang lengkap, ayat pertama surat al-Nisā'. Riffat Hasan juga menolak penafsiran tentang perempuan (Hawa) yang diciptakan dari tulang rusuk Adam, bahkan secara tegas menolak hadis yang berbicara tentang hal itu, baik dari segi sanad maupun matannya. Dari kajiannya, ditemukan bahwa memang al-Qur'ān tidak menguraikan secara rinci tentang kejadian Adam. Tentang penciptaan perempuan (Hawa), yang diyakini sebagai istri Adam, yang dianggap tulang rusuk Adam, juga tidak disebutkan dalam al-Qur'ān. Yang ada hanya bahwa Adam disuruh bersama istrinya mendiami surga.

Sejauh penelusuran yang dilakukan, penelitian ini belum ada yang mengkaji secara spesifik. Memang terdapat banyak kajian yang membahas tentang penciptaan perempuan namun dikarenakan perbedaan pemikiran dan pengaruh kondisi sosio-kultural atau latar belakang masing-masing tokoh

³⁰ Aceng Solahuddin, "Hadis-Hadis tentang Penciptaan Perempuan dalam Ṣaḥīḥ Muslim, dalam Anotasi Dinamika Studi Gender IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003", Wahyono Abdul Ghafur dan Muh. Isnanto (ed.), (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2004), cet. I, hlm. 95-96.

dalam menafsirkannya. Maka tema-tema skripsi sebelumnya masih bersifat terbuka untuk diteliti ulang. Adapun penelitian kali ini akan mengkaji *Tafsīr al-Manār* yang tergolong tafsir modern hasil karya dari tokoh pemikir kontemporer yaitu Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Riḍā.

E. Metode Penelitian

Dalam penyusunan sebuah karya ilmiah tentu tidak akan terlepas dari penggunaan metode, sebab metode merupakan cara bertindak agar kegiatan penelitian dapat terlaksana dengan baik, terarah dan dapat mencapai hasil yang optimal.³¹ Metode penelitian ini berfungsi sebagai rumusan dan cara yang sistematis untuk menemukan, mengembangkan bahkan menguji suatu obyek kajian, agar suatu karya tersebut dapat mencapai apa yang diharapkan dengan tepat dan terarah dengan menggunakan metode ilmiah.³² Adapun metode yang dipergunakan dalam penyusunan skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini dapat dikategorikan ke dalam jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan), mengumpulkan data sekaligus meneliti melalui referensi-referensi yang berkaitan dengan tema yang diangkat.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua kategori yaitu:

³¹ Anton Baker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 10.

³² Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 2004), jilid I, hlm. 3.

- a. Data primer, yaitu kitab *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā.
- b. Data sekunder, yaitu meliputi berbagai macam kitab, buku-buku, jurnal, makalah, ensiklopedi dan literatur-literatur lainnya yang ada relevansinya dengan masalah yang dibahas dalam penulisan skripsi ini. Dalam hal ini, buku-buku yang dapat dijadikan bahan rujukan yang lain diantaranya adalah buku yang berjudul *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’ān* karya Nasaruddin Umar dan *Perempuan dalam Pasungan* karya Nurjannah Ismail.

3. Teknik pengolahan data

Mengingat penelitian ini adalah *library research* maka teknik yang digunakan adalah dokumentasi yaitu dengan mengumpulkan catatan-catatan, buku-buku, surat kabar dan bahan-bahan tertulis lain yang berkaitan dengan topik yang dibahas. Karena sumber primernya adalah kitab *Tafsīr al-Manār* karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, kitab tafsir yang lain tetap dijadikan rujukan guna untuk mempertajam analisis skripsi ini. Setelah data terkumpul kemudian dianalisa dan diklarifikasi data-data yang ada.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam melakukan pengumpulan data adalah sebagai berikut: *Pertama*, mencari ayat-ayat yang memuat tentang penciptaan perempuan dengan bantuan kitab *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān* karya Muhammad Fūad ‘Abdul Bāqī dan *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān* karya al-Rāgib al-Aṣḥānī.

Kitab-kitab ini memudahkan penulis dalam mengidentifikasi ayat-ayat yang berbicara tentang penciptaan perempuan. *Kedua*, meneliti penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan dalam *Tafsir al-Manār* karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Riḍā. *Ketiga*, menarik kesimpulan dari penafsiran tersebut.

4. Teknis Analisis Data

Setelah data terkumpul, penulisan dilanjutkan dengan mengolah data-data yang telah didapatkan, agar dapat dipahami dengan jelas. Adapun metode yang digunakan dalam pengolahan data ini adalah:

- a. Metode *Deskriptif*,³³ yaitu memaparkan data yang ada kaitannya dengan permasalahan sesuai dengan keterangan yang didapat.
- b. Metode *Analitis*,³⁴ berarti memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam penafsiran ayat-ayat tersebut dengan menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan data yang diperoleh yaitu *Tafsir al-Manār* tentang penafsiran ayat-ayat penciptaan perempuan.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk mendapatkan gambaran serta memudahkan dalam penyusunan skripsi ini dan supaya pembahasan ini tersusun secara sistematis dan tidak

³³ Winarno Surachmad, *Pengantar Metodologi Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1975), hlm. 131.

³⁴ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 31.

keluar dari permasalahan yang telah dirumuskan dalam rumusan masalah, maka penelitian ini disusun dengan sistematisasi sebagai berikut:

Bab pertama, sebagai pendahuluan akan memuat tentang latar belakang dan rumusan masalah yang akan dikaji, dilanjutkan dengan tujuan dan kegunaan penelitian ini dilakukan. Kemudian menjelaskan metode penelitian sebagai pijakan dalam proses penelitian agar lebih terarah, lalu tercakup pula kajian pustaka dimaksudkan untuk melihat kajian-kajian yang telah ada sebelumnya sekaligus akan nampak orisinalitas kajian penulis yang membedakannya dengan sejumlah penelitian sebelumnya dan diakhiri dengan sistematika pembahasan untuk melihat keseluruhan bab-bab dalam penelitian yang dikajinya.

Bab kedua, menguraikan tentang kitab *Tafsīr al-Manār* yang meliputi sejarah kemunculan, sistematika penafsiran dan metode penafsiran kitab *Tafsīr al-Manār* kemudian memaparkan para penyusun *Tafsīr al-Manār* yaitu biografi Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā serta karya-karyanya dan disebutkan pula komentar para ilmuwan terhadap *Tafsīr Al-Manār*.

Bab ketiga, di bab ini akan diuraikan tentang kontroversi seputar penciptaan perempuan, di sini penulis menyebutkan tentang ayat-ayat penciptaan perempuan di dalam al-Qur’ān, dipaparkan juga pendapat mufassir klasik seperti Ibn Jarīr al-Ṭabārī, mufassir abad pertengahan seperti Fakhrudḍīn al-Rāzī dan ulama feminis seperti Riffat Hasan, kemudian dijelaskan juga tentang kisah *isrāilliyāt* tentang penciptaan perempuan.

Bab keempat, merupakan inti dari pembahasan skripsi ini yaitu menjelaskan bagaimana konsep penciptaan perempuan dalam *Tafsīr al-Manār* dengan menafsirkan perbendaharaan kata yang terkait tentang penciptaan perempuan dan memaparkan penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan yang terdapat dalam *Tafsīr al-Manār* yang di dalamnya terdapat penjelasan makna *nafs wāḥidah*, *minhā* dan *zaujahā*.

Bab kelima, merupakan bagian yang terakhir dari skripsi ini yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

SEKITAR *TAFSĪR AL-MANĀR*

A. Kitab *Tafsīr al-Manār*

1. Sejarah Kemunculan

Al-Manār pada dasarnya merupakan nama sebuah majalah termasyhur yang bertujuan sama dengan tujuan majalah *al-'Urwah al-Wuṣqā* antara lain; mengadakan pembaharuan dalam bidang agama, sosial dan ekonomi, memberantas tahayyul dan bid'ah-bid'ah yang masuk ke dalam tubuh Islam, menghilangkan paham-paham fatalisme yang terdapat dalam kalangan umat Islam, serta paham-paham salah yang dibawa tarekat-tarekat tasawuf, meningkatkan mutu pendidikan dan membela umat Islam terhadap permainan politik-politik Negara Barat.¹ Hal ini sesuai dengan arti harfiah dari *al-Manār* itu sendiri yang berarti tempat pelita, tiang penunjuk jalan.²

Tafsīr al-Manār yang bernama *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm* memperkenalkan dirinya sebagai kitab tafsir satu-satunya yang menghimpun riwayat-riwayat yang *ṣahih* dan pandangan akal yang tegas, menjelaskan hikmah-hikmah syariah, serta sunnatullah terhadap manusia, dan menjelaskan fungsi-fungsi al-Qur'ān sebagai petunjuk untuk seluruh manusia, di setiap waktu dan tempat, serta membandingkan antara

¹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 70.

² Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: BPPQ, 1972), hlm. 473.

petunjuknya dengan keadaan kaum muslimin dewasa ini (pada masa diterbitkannya) yang telah berpaling dari petunjuk itu, serta (membandingkan pula) dengan keadaan para salaf yang berpegang teguh dengan tali hidayah itu. Tafsir ini disusun dengan redaksi yang sambil berusaha menghindari istilah-istilah ilmu dan teknis, sehingga dapat dimengerti oleh orang-orang awam, tetapi tidak dapat diabaikan oleh orang-orang khusus (cendekiawan).³ Itulah cara yang ditempuh oleh ‘Abduh dalam pengajaran di al-Azhar.

Dalam kaitannya dengan nama-nama tokoh yang berperan dalam kemunculan *Tafsīr al-Manār* ini, al-Syekh al-Fāḍil Ibn ‘Asyūr menyebut tiga buah nama.⁴ *Pertama:* al-Sayyid Jamāluddīn al-Afgānī yang merupakan tokoh pencetus ide keharusan adanya perbaikan masyarakat Islam, dengan jalan membawa umat Islam untuk kembali kepada sumber ajaran yang murni. *Kedua:* Syekh Muhammad ‘Abduh sebagai tokoh yang secara langsung melakukan penafsiran al-Qur’ān sebagai sumber pertama dan utama ajaran Islam, dalam rangka merealisasikan ide yang telah dicanangkan oleh tokoh pertama. *Ketiga:* al-Sayyid Rasyīd Riḍā sebagai tokoh pendamping dan penerus tokoh kedua dalam melestarikan dan mengembangkan usaha penafsiran al-Qur’ān.

Melihat setting historis ketika ditulisnya *Tafsīr al-Manār* ini, bisa dikatakan bahwasanya dalam tafsir ini termuat misi dan semangat

³ Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār Karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 67.

⁴ Ibn ‘Asyūr, *al-Tafsīr wa Rijāluluh* (Kairo: Majmā’ al-Buḥūs al-Islāmiyyah, 1997), hlm. 167-168.

pembaharuan dari para penyusunnya, khususnya dalam rangka melakukan emansipasi agar umat Islam bangkit dari kondisi terbelakang dan kejumudannya. Situasi sosial politik umat Islam, khususnya Mesir patut dijadikan landasan untuk melihat setting yang dimaksud, karena di sanalah pusat perhatian ketiga tokoh ini.

Quraish Shihab mengutip pendapat ‘Abd ‘Ali Muhammad Ahmad dalam kitabnya *al-Fikr al-Siyāsi li al-Imām Muḥammad ‘Abduh* menyebutkan bahwa setiap aktifitas ‘Abduh dan muridnya dalam menulis *Tafsīr al-Manār*, pada hakikatnya bertujuan untuk memperkokoh segi-segi mental spiritual kaum muslimin dengan jalan menghilangkan kecemasan yang meliputi pikiran mereka pada saat-saat perubahan sosial yang dialami oleh masyarakat abad ke-19.⁵

Periode saat *Tafsīr al-Manār* tersebut disusun dengan diawali kondisi kemunduran khalifah ‘Usmani yang kekuasaannya juga mencakup Mesir. Khalifah ‘Usmani ketika itu lebih memperhatikan ketangguhan kekuasaannya, di mana perhatian utamanya hanyalah penaklukan-penaklukan dan mengabaikan kesejahteraan rakyat di wilayahnya. Akibatnya, kekhalifahan Usmani secara fisik tampak kuat, namun esensinya ia lemah karena rendahnya taraf berpikir dan tingkat kesejahteraan rakyatnya.⁶

⁵ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār...*, hlm. 19.

⁶ ‘Abd al-Majīd ‘Abd Salām al Muhtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-‘Asr al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1973), hlm. 87.

Kondisi Mesir saat itu digambarkan sangat jelek, karena sebenarnya Mesir saat itu sedang tenggelam dalam hutang yang menyebabkan Eropa campur tangan dalam soal-soal negeri Mesir dan mengawasi keuangannya. Sebagian besar rakyat Mesir merupakan petani miskin yang hidup susah, bodoh dan teraniaya karena lilitan hutang tersebut.⁷

Harun Nasution dalam bukunya *Pembaharuan dalam Islam* mengutip pendapat Muh. 'Abduh dalam bukunya *Al-Islām Dīn al-'Ilm wa al-Madāniyah*, menyebutkan kondisi sebagian umat Islam saat itu adalah kondisi Jumud, statis dan tidak berkembang. Di sisi lain terdapat tradisi lokal umat Islam yang diwarnai oleh animisme dan keengganan pemakaian akal turut pula mempengaruhi kemunduran tersebut. Kondisi ini semakin diperparah dengan adanya penguasa yang sengaja membiarkan rakyat buta huruf agar bodoh dan mudah diperintah serta tidak kenal dengan ilmu pengetahuan.⁸

Meskipun demikian, lambat laun kesadaran akan ketertinggalan ini mulai disadari, khususnya setelah munculnya kaum terdidik dan terpelajar, baik melalui pendidikan lokal maupun yang berasal dari pendidikan Barat. Maka muncullah tokoh-tokoh dan cendekiawan-cendekiawan pembaharu yang membawa misi mengentaskan umat Islam dari segala ketertinggalannya.

⁷ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. 75.

⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam...*, hlm. 62.

Di Mesir muncul gelombang reformasi dan pembaharuan dari para pelajar, baik yang dididik di dalam negeri maupun yang menempuh pendidikan di luar negeri. Ada dua pandangan dari kalangan pembaharu ini; yaitu *pertama*, mereka yang menginginkan pembaharuan dilakukan secara evolutif dan pelan-pelan dengan fokus pertama adalah meratakan pendidikan di kalangan bangsa Mesir agar mereka tahu tentang hak dan kewajiban mereka. Dan *kedua*, mereka yang menginginkan perubahan secara revolusioner dan cepat, di antaranya dengan menganjurkan dijaminannya kebebasan individu dan kebebasan politik bagi setiap warga negara.⁹

Kelompok kedua tersebut diwakili oleh mereka yang banyak mengenyam pendidikan Barat dan pernah hidup serta menyaksikan bagaimana kehidupan orang-orang Barat itu. Sementara 'Abduh bisa dikatakan berada dalam kelompok pertama meskipun banyak data yang menyebut bahwa ia memiliki "kedekatan" dengan peradaban Barat dan konon karena pergumulannya yang cukup intensif dengan Barat itulah pikiran-pikirannya cenderung dianggap kontroversial saat itu.¹⁰

Setelah melihat realitas historis tersebut, jelaslah bahwasanya *al-Manār* adalah karya anak zamannya yang hidup dan berjuang serta berkarya dalam kerangka pemikiran dan kondisi zamannya. Maka tidak heran apabila dikaitkan dengan corak dan cara mereka menyikapi dan

⁹ Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, (Jakarta: Jambatan, 1995), hlm. 449-450.

¹⁰ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani...*, hlm. 75.

menafsirkan al-Qur'ān, isi dan kandungan tafsir mereka susun berkait dan bahkan diarahkan sesuai dengan kondisi yang melatarbelakanginya dalam upaya mendayagunakan al-Qur'ān sebagai rujukan dan pedoman dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan.

Di sisi lain corak *al-Adābi al-Ijtimā'ī* yang menjadi dasar penafsiran mereka merupakan suatu landasan yang kuat untuk menyatakan bahwasanya *Tafsīr al-Manār* ini sangat erat bergumul dengan realitas historis yang terjadi saat kitab tafsir ini disusun.

Yang menarik dari *Tafsīr al-Manār* adalah bahwasanya tafsir ini berawal dari ceramah-ceramah 'Abduh di depan publik dan kemudian oleh Riḍā dirumuskan dalam bentuk tulisan serta dipublikasikannya dalam majalah *al-Manār* dengan judul *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*. Sebelum majalah itu dicetak Rasyīd Riḍā terlebih dahulu memperlihatkan konsep tafsirnya kepada 'Abduh melalui proses konsultasi. Ia memberikan pembenahan seperlunya dengan menambah dan mengurangi satu atau beberapa kalimat.¹¹

Dengan model semacam ini tentunya tidak mengherankan apabila muatan yang ada pada masing-masing tafsir tersebut bersifat komunikatif dan mempunyai kaitan yang sangat erat dengan kondisi sosial-keagamaan dan kebutuhan masyarakat yang menjadi sasaran ceramah tafsir tersebut dalam hal ini kondisi masyarakat Mesir.

¹¹ Ibn 'Asyur, *al-Tafsīr wa Rijālūh...*, hlm. 251.

Kitab tafsir *al-Manār* merupakan sebuah karya gabungan antara tiga tokoh yakni, Jamāl al-Dīn al-Afgānī, Muhammad ‘Abduh, dan Muhammad Rasyīd Riḍā. Tokoh pertama menanamkan gagasan-gagasan perbaikan masyarakat kepada sahabat dan muridnya, Syaikh Muhammad ‘Abduh. Oleh tokoh kedua ini, ide tersebut diserap, dicerna, dan diolah kemudian disampaikan melalui penafsiran ayat-ayat al-Qur’ān yang diterima, salah satunya, oleh tokoh ketiga Muammad Rasyīd Riḍā yang kemudian menulis semua yang disampaikan oleh sahabat dan gurunya itu dalam bentuk ringkasan dan penjelasan. Ringkasan dan penjelasan tersebut lalu dimuat secara berkala dalam majalah *al-Manār* yang dipimpin dan dimilikinya dengan judul "*Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*"¹²

Rasyīd Riḍā melihat perlunya diadakan tafsiran modern dari al-Qur’ān yang sesuai dengan ide-ide ‘Abduh. Riḍā selalu menganjurkan kepada Muhammad ‘Abduh supaya menulis tafsir modern, tetapi sang guru tidak sepaham dengan hal ini. Akan tetapi karena selalu didesak oleh si murid, ‘Abduh akhirnya setuju untuk memberikan kuliah mengenai tafsir al-Qur’ān di al-Azhar.¹³ Kuliah-kuliah ini dimulai pada pertengahan bulan Muḥarram 1317 H./1899 M. Dan berakhir pada pertengahan Muḥarram 1323 H./1905 M. dan dihadiri oleh Rasyīd Riḍā. Keterangan-keterangan yang disampaikan oleh ‘Abduh, lalu dicatat dan dikumpulkan

¹² M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār ...*, hlm. 67-68.

¹³ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Syahīr biTafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma’rifat, tt), juz I, hlm. 12.

dalam sebuah karangan yang sistematis. Setelah diteliti, karangan tersebut disetujui dan disebarakan dalam majalah *al-Manār*.¹⁴

‘Abduh sempat menyampaikan kuliah-kuliah tafsirnya dari surah al-Fātiḥah sampai dengan surah al-Nisā' ayat 125. kemudian tokoh ketiga (Rasyīd Riḍā) menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara "sendirian" yang pada garis besarnya mengikuti "metode dan ciri-ciri pokok" yang digunakan oleh gurunya (Muhammad ‘Abduh) sampai dengan surat Yūsuf ayat 52. Karena itu, tafsir *al-Manār* yang terdiri dari 12 jilid itu lebih wajar kalau dinisbatkan kepada Sayyid Muhammad Rasyīd Riḍā, sebab di samping lebih banyak yang ditulisnya baik dalam segi ayat maupun jumlah halamannya. Juga dalam penafsiran ayat-ayat surah al-Fātiḥah, surah al-Baqarah serta al-Nisā' ditemui pula pendapat-pendapat Rasyīd Riḍā yang ditandai olehnya dengan menulis kata "أقول" sebelum menguraikan pendapatnya.¹⁵

Tujuan Rasyīd Riḍā menulis kitab tafsir *al-Manār*, seperti juga tujuan dari Muhammad ‘Abduh, adalah memahami al-Qur'an yang merupakan sebuah agama yang mengantarkan manusia kepada pencapaian kebahagiaan di dunia dan akhirat. Dengan kata lain, Rasyīd Riḍā menginginkan bahwa tafsir karangannya ini dapat memenuhi kebutuhan

¹⁴ Lihat Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, hlm. 14-15 dan Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam...*, hlm. 71.

¹⁵ Lihat Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, hlm. 15 dan M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār...*, hlm. 68.

manusia.¹⁶ Dan daripada itu, pada kesempatan yang lain, Rasyid Riḍā menyatakan bahwa sesungguhnya maksud kami dari mengarang tafsir adalah untuk menerangkan berbagai makna ayat-ayat al-Qur'an dan jalan untuk memperoleh petunjuk dengannya pada masa kini.¹⁷

2. Sistematika penulisan

Kitab *Tafsīr al-Manār* merupakan kitab tafsir yang disusun sesuai dengan urutan surat dan ayat mushaf uṣmanī. Kitab ini terbagi dalam dua belas jilid yang berisi penafsiran dua belas surat dalam al-Qur'ān yakni dimulai dari surat al-Fātiḥah [1] hingga surat Yūsuf [12]: 53.¹⁸ Ia terdiri dari 6117 halaman. Untuk lebih lengkapnya, dapat dilihat dalam tabel:

No.	Juz	Isi	Jumlah Halaman
1.	I	<i>Fātiḥah Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, Muqaddimah Tafsīr al-Fātiḥah: 1-7, tafsir surat al-Baqarah: 1-141</i>	496
2.	II	Tafsir surat al-Baqarah: 142- 252	496
3.	III	Tafsir surat al-Baqarah: 253-286 dan surat Ali 'Imrān: 1-92	376
4.	IV	Tafsir surat Ali 'Imrān: 93-200 dan al-Nisā': 1-23	481
5.	V	Tafsir surat al-Nisā': 24-146	476
6.	VI	Tafsir surat al-Nisā': 147-174 dan surat al-Māidah: 1-84	492

¹⁶ Muḥammad Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, hlm. 17.

¹⁷ Muḥammad Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz V, hlm. 42.

¹⁸ Al-Ẓahabī menyatakan bahwa al-Ustāz Bahjat al-Baiṭār menyempurnakan penafsiran surat Yūsuf hingga selesai (ayat 110) dan tafsir ini dicetak dalam sebuah kitab khusus dengan menggunakan nama Rasyid Riḍā. Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Kutūb al-Hadīṣah, t.th), jilid II, hlm. 254. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār*, hlm. 68; dan Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad di Indonesia*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2006), hlm. 120.

7.	VII	Tafsir surat al-Māidah: 85-123 dan surat al-An'ām: 1-109	673
8.	VIII	Tafsir surat al-An'ām: 110-166 dan al-A'rāf: 1-86	533
9.	IX	Tafsir surat al-A'rāf: 87-205 dan surat al-Anfāl: 1-40	668
10.	X	Tafsir surat al-Anfāl: 41-75 dan surat al-Taubah: 1-93	591
11.	XI	Tafsir surat al-Taubah: 94-129 dan surat Yūnus: 1-107	511
12.	XII	Tafsir surat Hūd: 1-123 dan surat Yūsuf: 1-52	324
Jumlah			6117

Berbeda dengan cara tradisional, dalam tafsir ini, ayat-ayat dikelompokkan dalam kesatuan-kesatuan logis yang terdiri dari lima hingga sepuluh ayat kemudian diikuti dengan beberapa halaman tafsir. Pembahasan yang penting dari tafsir al-Qur'an seringkali diselengi dengan "penyimpangan-penyimpangan" panjang yang berkaitan dengan masalah-masalah agama dan masyarakat. Di dalam masing-masing jilid terdapat indeks yang memudahkan seorang pembaca untuk melakukan penelusuran yang diurutkan sesuai dengan alfabetis (huruf hijaiyyah) topik-topiknya.¹⁹

Di setiap akhir juz, Rasyīd Riḍā terkadang mencantumkan tanggal penulisan tafsir ini, baik awal maupun akhir penulisannya, tempat penulisan dan edisi-edisi majalah *al-Manār* yang memuat tafsir-tafsir ini.²⁰

¹⁹ J. J. G. Jansen, *Dikursus Tafsir al-Qur'an Moderen*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 37.

²⁰ Di antaranya adalah pada akhir juz kelima, Rasyīd Riḍā menuliskan bahwa juz tafsir al-Manār ini telah selesai disusun. Tafsir ini juga dicantumkan dalam majalah *al-Manār* edisi ketiga belas, empat belasa, dan lima belas. Menurut pengakuan Rasyīd Riḍā, dia memulai penulisan juz kelima ini di kota Konstantinopel pada tahun 1328 H. Akan tetapi dia belum mengeditnya hingga selesai pada tahun 1330 H. dalam perjalanannya ke India. Sebagian tafsir ini, dia tulis ketika dia

Dengan catatan ini, seorang peneliti akan dapat lebih mengetahui sejarah tafsir ini, khususnya yang berkaitan dengan tahun penulisan.

3. Metode penafsiran

Metode penafsiran yang digunakan oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā dalam tafsir *al-Manār* adalah sama dengan metode yang digunakan oleh ‘Abduh di dalam menyampaikan penafsiran-penafsirannya. Meskipun ada beberapa perbedaan antara metode sang guru dan murid ini. Metode yang digunakan oleh ‘Abduh adalah *pertama*, menganggap satu surat sebagai satu kesatuan ayat-ayat yang serasi; *kedua*, adanya asumsi bahwa ayat-ayat al-Qur’ān bersifat umum; *ketiga*, al-Qur’ān adalah sumber akidah dan hukum; *keempat*, penggunaan akal secara luas dalam memahami ayat-ayat; *kelima*, bersikap hati-hati terhadap hadis Nabi; *keenam*, bersikap hati-hati terhadap pendapat sahabat.²¹

Sedangkan perbedaan metode yang digunakan oleh Rasyīd Riḍā dan gurunya adalah *pertama*, keluasan pembahasan menyangkut ayat-ayat yang ditafsirkan dengan hadis-hadis Nabi; *kedua*, keluasan pembahasan tentang penafsiran ayat dengan ayat yang lain; *ketiga*, penyisipan pembahasan yang luas menyangkut permasalahan yang dibutuhkan

berlayar di laut, di kota-kota maupun di beberapa jalan di kota India. Sebagian lagi, dia tulis di Musqīt, Kuwait dan Irak. Dan pada akhirnya, naskah ini akhirnya selesai diedit di kota Hajarsah yang terletak di antara kota Ḥalb pada awal bulan Sya’ban 1333 H. Dan sampai di sinilah pelajaran (penafsiran) ‘Abduh berakhir. Dan Rasyīd Riḍā akan melanjutkan penafsiran sesuai dengan metode yang dia pelajari dari ‘Abduh. Lihat Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, juz V, hlm. 476.

²¹ Lebih lanjut baca M. Qurasih Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār...*, hlm. 70-92.

masyarakat; dan *keempat*, keluasan pembahasan kosakata dan ketelitian susunan redaksi.²²

B. Para Penyusun *Tafsīr al-Manār* Antara Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā

Tafsīr al-Manār merupakan hasil karya dua orang tokoh Islam yaitu ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā. Penting untuk dibahas ialah kepastian tentang siapakah sebenarnya penyusun kitab *Tafsīr al-Manār* ini. Hal ini berkaitan erat dengan masih seringnya terjadi kekaburan di sekitar masalah dimaksud. Ungkapan yang berbunyi *Ta’līf al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā Munsyī’ Majallah al-Manār*, yang menghiasi setiap judul dari masing-masing juz *al-Manār*, sepiantas lalu dapat menimbulkan kesan bagi sementara orang bahwa Rasyīd Riḍālah penyusun dan pemilik ide penafsiran *al-Manār*, padahal Rasyīd Riḍā merupakan pendamping dan penerus ide penafsiran Muhammad ‘Abduh.²³ Sebelumnya penelitian ini akan mengungkapkan biografi dari masing-masing tokoh.

1. Biografi Singkat Muhammad ‘Abduh Serta Karya-karyanya

Syaikh Muhammad ‘Abduh (1266-1322 H atau 1849-1905 M) adalah seorang intelektual berkebangsaan Mesir yang dipandang sebagai arsitek aliran modern Islam dan salah satu dari para pembaharu Islam paling terkenal. Nama lengkapnya adalah Muhammad bin ‘Abduh bin

²² Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, juz I, hlm. 16, Lihat juga Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz II, hlm. 256 dan *Ibid*, hlm. 69.

²³ Malik Madani, *Tafsīr al-Manār antara Syaikh Muh. ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā*, Al-Jami’ah, No. 46. Th. 1991, hlm. 63.

Hasan Khairullah.²⁴ Dia dilahirkan di desa Mahallat Naṣr, Saerakhiyat, daerah Buhairah, yang jaraknya dari Damanhur kira-kira 15 Km. Ayahnya bernama ‘Abduh bin Hasan Khairullah. Ia mempunyai dua orang istri dan salah satu diantaranya bernama Junainah, seorang wanita terpendang yang melahirkan Muhammad ‘Abduh.²⁵ Ayahnya mempunyai silsilah keturunan dengan tokoh bangsa Turki, sedang ibunya mempunyai silsilah keturunan dengan tokoh besar Islam, yaitu ‘Umar bin Khaṭṭāb, khalifah yang kedua.²⁶ Dia tidak berasal dari keluarga yang tidak tergolong kaya, bukan pula keturunan bangsawan. Namun, ayahnya dikenal sebagai orang terhormat dan suka memberi pertolongan. Masyarakat banyak sekitar lingkungannya menjadi saksi akan kelurusan nasabnya, kemuliaan kedudukannya, yang terpancar dari amal baik yang beliau kerjakan.²⁷

Muhammad ‘Abduh berkata:

“Aku tadinya beranggapan bahwa ayahku adalah manusia termulia di kampungku. Lebih jauh, beliau aku anggap manusia yang termulia di dunia ini. Karena ketika itu aku mengira bahwa dunia ini tiada lain kecuali kampung Mahallat Naṣr. Saat itu, pejabat yang berkunjung ke desa Mahallat Naṣr lebih sering mendatangi dan menginap di rumah kami daripada di rumah kepala desa, walaupun kepala desa lebih kaya dan mempunyai banyak rumah serta tanah. Hal ini menimbulkan kesan yang dalam atas diriku bahwa kehormatan dan ketinggian derajat bukan ditentukan oleh harta atau banyaknya uang. Aku juga menyadari, sejak kecil, betapa teguhnya ayahku dalam pendirian dan

²⁴ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān; Studi Kritis atas Tafṣīr al-Manār* (Jakarta: Lentera hati, 2006), hlm. 5.

²⁵ Muhammad Natsir Mahmud, *Karakteristik Tafṣīr Syaikh Muhammad ‘Abduh, (al-Hikmah, X, Juli-September, 1993)*, hlm. 6.

²⁶ Muhammad ‘Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 17.

²⁷ Abdullah Mahmud Syahatah, *Manhāj al-Imān Muhammad ‘Abduh fī Tafṣīr al-Qur’ān*” (Kairo: Nasir al-Rasail al-Jami’iyah, 1963), hlm. 3.

tekad serta keras dalam perilaku terhadap musuh-musuhnya. Semua itulah yang kutiru dan kuambil, kecuali kekerasannya.”

Muhammad ‘Abduh hidup dalam lingkungan keluarga petani di pedesaan.

Semua saudaranya membantu ayahnya mengelola usaha pertanian, kecuali

Muhammad ‘Abduh yang oleh ayahnya ditugaskan untuk menuntut ilmu pengetahuan.²⁸

Sebagai anak dari keluarga yang taat beragama, mula-mula Muhammad ‘Abduh diserahkan oleh orang tuanya belajar mengaji al-Qur’ān. Berkat otaknya yang cemerlang, maka dalam waktu dua tahun, Ia telah hafal kitab suci itu seluruhnya, yang ketika itu ia masih berusia dua belas tahun.²⁹ Pada tahun 1729 H (1863 M) ia dikirim orang tuanya ke *Ṭanṭa* untuk meluruskan bacaannya di Masjid al-Ahmadi. Dua tahun kemudian ia mulai mengikuti pelajaran-pelajaran yang diberikan di masjid itu, tetapi karena metode pengajaran yang dirasakan sangat kurang baik dan menjengkelkan, setelah satu setengah tahun belajar, Muhammad ‘Abduh masih belum mengerti apa-apa. Guru-guru memberikan term-term tata Bahasa Arab dan hukum fiqih untuk dihafal tanpa menjelaskan arti dari term-term itu. Karena tidak puas ia meninggalkan tanpa terkendali ke Mahallat Naṣr dengan niat tidak akan kembali lagi belajar.³⁰ Muhammad ‘Abduh menikah dalam usia yang sangat muda pada tahun 1865, pada waktu itu dia berusia 16 tahun.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 6-7

²⁹ Muhammad ‘Abduh, *Risalah Tauhid...*, hlm. 5.

³⁰ Harun Nasution, *Muhammad ‘Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), cet I, hlm. 11.

Walaupun sudah menikah, ayahnya tetap memaksanya untuk kembali belajar. Namun, Muhammad ‘Abduh sudah bertekad untuk tidak kembali. Maka dia lari ke desa Syibral Khit, di sana banyak paman dari pihak ayahnya bertempat tinggal. Di kota inilah dia bertemu dengan Syaikh Darwisy Khiḍr, salah seorang pamannya yang mempunyai pengetahuan mengenai al-Qur’ān dan menganut paham tasawwuf *asy-Syazīllah*. Sang paman berhasil mengubah pandangan pemuda Muhammad ‘Abduh, dari seseorang yang membenci ilmu pengetahuan menjadi orang yang menggemarinya. Bahkan, “tidaklah berlalu lima hari dan masa pertemuan itu, kecuali apa yang tadinya paling kusenangi seperti bermain, bercanda, dan berbangga-bangga, telah berubah menjadi hal-hal yang paling kubenci.” Demikian Muhammad ‘Abduh menceritakan pengalamannya.

Dari sini, Muhammad ‘Abduh kembali ke Masjid al-Ahmadi Ṭanṭa, dan kali ini minat dan pandangannya untuk belajar telah jauh berbeda dibanding sewaktu pertama kali dia ke sana. Satu hal yang perlu dicatat bahwa pada periode ini, Muhammad ‘Abduh sangat dipengaruhi oleh cara dan paham sufistik yang ditanamkan oleh Syaikh Darwisy Khiḍr.³¹

Dari Ṭanṭa Muhammad ‘Abduh kemudian tertarik ke pusat pengajaran Islam yang termashur di Mesir, yaitu Sekolah tinggi di Masjid al-Azhar, yang umum dinamai Sekolah Tinggi al-Azhar.³² Pada bulan

³¹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’an...*, hlm. 8.

³² Harun Nasution, *Muhammad ‘Abduh...*, hlm. 12.

Februari 1866,³³ setiap libur tahunan ia kembali ke Mahallat Naṣr. Syaikh Darwisy yang terus memperhatikan perkembangan studinya senantiasa telah berada di sana menunggu kedatangannya. Antara mereka selalu terjadi dialog mengenai ilmu-ilmu yang di pelajari Muhammad ‘Abduh.³⁴ Namun sistem pengajaran di al-Azhar ketika itu tidak berkenan di hatinya, karena menurut Muhammad ‘Abduh: “ Kepada para mahasiswa hanya dilontarkan pendapat-pendapat para ulama terdahulu tanpa mengantarkan mereka pada usaha penelitian, perbandingan, dan penarjihan.”³⁵ Pada kenyataannya pendidikan tinggi Islam di zaman itu memang belum dapat menerima ide-ide pembaharuan.³⁶

Syaikh Darwisy menyatakan bahwa semua ilmu harus dipelajari, adapun ilmu mantik, filsafat, ilmu pasti dan sebagainya tidak haram, tetapi itu wajib dipelajari. Dengan demikian Muhammad ‘Abduh telah meninggalkan pemahaman sufi yang diajarkan oleh syaikh Darwisy. Atas nasehat itu kemudian ia mencari tahu mengenai ilmu yang dikatakan Syaikh Darwisy dan ia mendapatkan ilmu itu dari Syaikh Hasan al-Ṭawil, beliau adalah seorang yang cerdas dan tajam pikirannya, dalam masalah-masalah politik. Tetapi dia didakwa *zindik*, karena mengajarkan kitab-kitab filsafat karangan Ibnu Sina dan logika Aristoteles, padahal kitab-kitab tersebut tidak diajarkan di al-Azhar pada waktu itu. Pelajaran-

³³ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 8.

³⁴ Harun Nasution, *Muhammad ‘Abduh...*, hlm. 12.

³⁵ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 8.

³⁶ Harun Nasution, *Muhammad ‘Abduh...*, hlm. 13.

pelajaran yang diberikan Syaikh Hasan al-Ṭawil membuka keinginan Muhammad ‘Abduh untuk belajar lebih jauh lagi, sampai pada akhirnya ia bertemu dengan seorang ulama pembaharuan Sayyid Jamāluddīn al-Afgānī,³⁷ yang datang ke Mesir pada tahun 1870 M (1286 H). Di al-Azhar dia sempat berkenalan dengan dosen yang dikaguminya selain Syaikh Hasan al-Ṭawil yaitu Muhammad al-Bāsyumī, seorang yang banyak mencurahkan perhatian dalam bidang sastra dan bahasa, bukan melalui pengajaran tata bahasa, melainkan melalui kehalusan rasa dan kemampuan mempraktikannya.³⁸

Syaikh Jamāluddīn al-Afgānī. mengajarkan Muhammad ‘Abduh mengenai ilmu-ilmu agama dan pengetahuan modern, seperti filsafat, sejarah, hukum ketatanegaraan dan lain sebagainya. Meskipun sebelumnya ia telah mendapatkan ilmu-ilmu tersebut dari Syaikh Hasan al-Ṭawil, namun metode pengajaran yang diterapkannya menyebabkan ia lebih puas menerima ilmu-ilmu tersebut. Kehadiran Jamāluddīn al-Afgānī disambut oleh Muhammad ‘Abduh dengan menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan oleh al-Afgānī. Hubungan keduanya memungkinkan Jamāluddīn al-Afgānī mengalihkan kecenderungan ‘Abduh dari tasawuf

³⁷ Sayyid Jamāluddīn al-Afgānī (1838 M-1897 M) adalah seorang pembaharu dalam Islam, gelar sayyid yang disandangnya menunjukkan bahwa ia berasal dari keturunan Husain bin ‘Ali bin Abi Ṭālib, disamping nama al-Afgānī ia juga dikenal dengan nama Asadabadi. Nama al-Afgānī dinisbatkan kepada desa kelahirannya, terdapat dua versi tentang kelahirannya. Menurut pengakuannya ia dilahirkan di Asadabadi, suatu desa di *Koner*, wilayah distrik Kabul di Afganistan, sedangkan versi lain menyebutkan bahwa ia dilahirkan di Asadabad dekat *Hamadan* di wilayah Persia, Iran. Dewan Redaksi Ensiklopedia Islam, Jamāluddīn al-Afgānī, *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1994), IV, hlm. 298-299.

³⁸ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 8-9.

dalam arti yang sempit dan dalam bentuk tata cara berpakaian dan zikir kepada tasawuf dalam arti yang lain, yaitu perjuangan untuk perbaikan keadaan masyarakat dan membimbing mereka untuk maju serta membela ajaran-ajaran Islam. Hal ini dilakukan melalui pemahaman ajaran-ajaran lawan dan membantahnya sambil mempelajari faktor-faktor yang menjadikan dunia Barat mencapai kemajuan, guna diterapkan dalam masyarakat Islam, selama faktor-faktor tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip Islam.³⁹ Dari al-Afgāni lah ‘Abduh belajar melihat agama dan ajaran Islam dengan kacamata yang baru, juga oleh al-Afgāni ia diperkenalkan kepada karya-karya banyak penulis Barat yang sudah diterjemahkan kedalam Bahasa Arab, serta kepada masalah-masalah politik dan sosial yang tengah dihadapi baik oleh rakyat Mesir sendiri maupun umat Islam pada umumnya.⁴⁰ Dalam figur Jamāluddīn al-Afgāni, ‘Abduh merasa telah menemukan pemikir moderat yang mendorong semangat ‘Abduh dan menjadi murid yang rajin. Sikap apresiatifnya terhadap filsafat diperoleh ‘Abduh dari pengaruh Jamāluddīn al-Afgāni yang tumbuh dari kalangan Syi’ah dan berpandangan positif terhadap filsafat serta pemikiran rasional.⁴¹

Setelah dua tahun sejak pertemuannya dengan Jamāluddīn al-Afgāni, terjadilah perubahan yang sangat berarti pada kepribadian ‘Abduh.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 9.

⁴⁰ Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara Ajaran Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 120.

⁴¹ Nurcholis Majid, *Islam Kemodernan dan KeIndonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 310.

Mulailah dia menulis kitab-kitab karangannya, seperti *Risālah al-‘Aridah* (1873), disusul kemudian dengan *Hasyiah Syarḥ al-Jalāl al-Dawwāni fī al-Aqā’id al-Adūdiyyah* (1875). ‘Abduh, yang ketika itu berumur 26 tahun, telah menulis dengan mendalam tentang aliran-aliran filsafat, ilmu kalam (teologi), dan tasawuf, serta mengkritik pendapat-pendapat yang dianggapnya salah.⁴²

Di samping itu, ‘Abduh juga menulis artikel-artikel pembaruan di surat kabar *al-Aḥrām*, Kairo. Melalui media ini, gema tulisan tersebut sampai ke telinga para pengajar di al-Azhar yang sebagian besar tidak menyetujuinya. Namun berkat kemampuan ilmiahnya serta pembelanya, Syaikh Muhammad al-Mahdi al-‘Abbāsi, yang ketika itu menduduki jabatan “Syaikh al-Azhar”, Muhammad ‘Abduh dinyatakan lulus dengan mencapai tingkat tertinggi di al-Azhar. Ketika itu ‘Abduh berusia 28 tahun (1877 M). Setelah lulus dari tingkat Alamiyah (sekarang L.C.), dia mengabdikan diri pada al-Azhar dengan mengajar *mantiq* (logika) dan *ilmu al-kalām* (Teologi), sedangkan di rumahnya dia mengajar pula kitab *Tahzīb al-Akhlāq*, karangan Ibn Miskawaih serta *Sejarah Peradaban Kerajaan-kerajaan Eropa*.⁴³

Pada tahun 1878 M,⁴⁴ ia diangkat sebagai dosen di perguruan tinggi “Dārul Ulum” atas usaha dari Perdana Menteri Mesir Riyad Pasya.⁴⁵

⁴² M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 9.

⁴³ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 10.

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 10

Di sana ia sebagai pengajar Sejarah yang kemudian menjadi fakultas serta ilmu-ilmu Bahasa Arab pada *Madrasah al-Idārah wa al-ʿAlm* (Sekolah Administrasi dan Bahasa-bahasa).⁴⁶ Di dalam mengemban jabatan itu, ia terus mengadakan perubahan-perubahan dengan harapan memberikan udara segar dalam perguruan, memberikan metode-metode baru yang sesuai dengan kemajuan zaman, mengembangkan kesusastraan Arab hingga menjadi bahasa yang hidup, juga semangat kebangsaan ia hidupkan, agar tidak mudah dipermainkan oleh penjajah pada waktu itu dan juga agar ada semangat kebangkitan dalam menentang penjajahan. Ini semua ia lakukan karena kondisi saat itu yang kolot dan fanatik sehingga melemahkan etos belajar dan kebangsaan.⁴⁷

Pada tahun 1879 M, Jamāluddīn al-Afgāni diusir oleh pemerintah Mesir atas hasutan Inggris yang ketika itu sangat berpengaruh di Mesir. Sedangkan Muhammad ‘Abduh pada tahun yang sama tugasnya sebagai dosen diberhentikan⁴⁸ dari kedua sekolah yang disebut terakhir, dan diasingkan ke tempat kelahirannya, Mahallat Naṣr (Mesir). Tetapi pada tahun 1880 M, ‘Abduh dibebaskan kembali dan disertai tugas memimpin surat kabar resmi pemerintahan, yaitu *al-Waqā’i al-Miṣriyyah*. Surat kabar ini, oleh Muhammad ‘Abduh dan kawan-kawannya, bekas murid

⁴⁵ Muhammad ‘Abduh, *Risalah Tauhid...*, hlm. 6.

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’an...*, hlm. 10.

⁴⁷ Muhammad ‘Abduh, *Risalah Tauhid...*, hlm. 6.

⁴⁸ Dalam buku lain disebutkan: pada tahun 1879 M tersebut Pemerintahan Mesir berganti dengan yang lebih kolot dan reaksioner: yaitu berakhirnya Khedire Ismail lalu digantikan oleh putranya Taufiq Pasya, yang kemudian memecat ‘Abduh. Muhammad ‘Abduh, *Risalah Tauhid...*, hlm 7.

Jamāluddīn al-Afgāni, dijadikan media untuk mengkritik pemerintah dan aparat-aparatnya yang menyeleweng dan bertindak sewenang-wenang.⁴⁹

Pada tahun 1883 M, ia pergi ke Paris atas undangan Syaikh Jamāluddīn al-Afgāni yang pada saat itu telah berada di Paris. Setelah itu mereka berdua menerbitkan surat kabar *al-'Urwah al-Wuṣqā*, yang bertujuan mendirikan pan-Islam serta menentang penjajahan Barat, khususnya Inggris.⁵⁰ Akan tetapi surat kabar tersebut tidak bertahan lama, hanya delapan bulan dengan delapan belas penerbitan, karena pemerintah kolonial melarang peredaran surat kabar tersebut ke daerah-daerah yang mereka kuasai. Setelah itu, mereka berpisah, Jamāluddīn al-Afgāni pergi ke Persia sedangkan 'Abduh ke Beirut (Libanon).⁵¹

Di kota inilah Muhammad 'Abduh terputus dengan pergolakan politik yang dibangkitkan oleh Jamāluddīn al-Afgāni. Ia kembali kepada wataknya yang semula yaitu kecenderungannya untuk perbaikan intelektual dan agama serta menjauhi politik. Kemudian ia menjadi guru di Madrasah Sulṭaniyyah, ilmu-ilmu yang diajarkannya meliputi Tauhid, Mantiq, Balaghah, Sejarah Islam dan Fiqih Madzhab Abu Hanifah.⁵² Rumahnya sendiri menjadi pertemuan ilmiah yang dihadiri bukan hanya oleh orang Islam Sunni, Syiah dan Druz saja tetapi juga oleh orang-orang Nasrani.

⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'ān...*, hlm. 10.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'ān...*, hlm. 11.

⁵¹ Harun Nasution, *Muhammad 'Abduh...*, hlm. 18.

⁵² Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam...*, hlm. 462.

Pada tahun 1899 M, ia diangkat menjadi Mufti Mesir, suatu jabatan resmi dan penting karena bertugas untuk menafsirkan hukum syari'at di seluruh Mesir.⁵³ Pada tahun yang sama, ia juga diangkat menjadi anggota dari *Majlis Syura* atau Dewan Legislatif Mesir. Pada tahun 1905, Muhammad 'Abduh mencetuskan ide pembentukan Universitas Mesir. Ide ini mendapat tanggapan yang antusias dari pemerintah maupun masyarakat. Terbukti dengan disediakannya sebidang tanah untuk tujuan tersebut. Namun sayang, universitas yang dicita-citakan ini baru berdiri setelah Muhammad 'Abduh berpulang ke Rahmatullah, dan universitas inilah yang kemudian menjadi "Universitas Kairo".⁵⁴

Muhammad 'Abduh wafat pada tanggal 8 Jumadil Awal 1323 H atau 8 Juli 1905 M, pada masa puncak aktivitasnya membina umat, Muhammad 'Abduh meninggal dunia di Kairo, Mesir. Jenazahnya dikebumikan di *Kharafat al-Mujāwirīn*, ia meninggal dalam usia 56 tahun. Yang berduka atas kepergiannya bukan saja umat Islam tetapi juga banyak tokoh dari non Muslim.⁵⁵

Sebagai seorang yang jenius Muhammad 'Abduh terkenal produktif dan inovatif. Sepanjang perjalanan hidupnya, beliau banyak menghasilkan karya-karyanya yang menandakan akan keluasan pengetahuannya. Selain dari pada karangan-karangannya yang terdapat dalam surat kabar dan majalah harian resmi dalam pemerintahan Mesir

⁵³ Harun Nasution, *Muhammad 'Abduh...*, hlm. 21.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'ān...*, hlm. 12.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'ān...*, 13.

“*al-Waqā’i al-Miṣriyyah*”, harian umum “*al-Aḥrām*”, *al-‘Urwah al-wuṣqā* ketika ia berada di Paris, “*Ṣamārāt al-Funūn*” yang terbit di Beirut, *al-Mu’ayyād* dan *al-Manār*, dibawah pimpinan Rasyīd Riḍā. Beliau juga menulis beberapa bentuk karangannya, diantaranya:

- a. *Risālah al-Wāridah*, (Kairo, 1874): menyangkut bidang ekonomi dan politik. Kitab pertama yang dikarangnya ketika masih menjadi mahasiswa al-Azhar, menerangkan ilmu Tauhid menurut pada tasawuf yang dijiwai oleh pokok pikiran Jamāluddīn al-Afgāni.
- b. *Ḥasyiyah ‘Alā Dawānī li al-‘Aqā’idi al-‘Adūdiyyah*, (Kairo, 1876): menyangkut tasawuf dan mistik.⁵⁶
- c. *Al-Rādd ‘Alā al-Dahriyyūn*, (Beirut, 1886): sebuah salinan dari Jamāluddīn al-Afgāni untuk menyerang materialisme historis.
- d. *Syarḥ Nahj al-Balagh*, (Beirut, 1885)
- e. *Syarḥ Maqāmāt Badī’ al-Zamān al-Hamādānī*, (Beirut, 1889): memuat kesastraan Arab yang berisi tentang tauhid dan kebesaran agama Islam.
- f. *Risālah Tauhid*, (Kairo): Buku ini merupakan yang cukup gemilang, banyak sambutan ditunjukkan kepadanya baik mengenai isi maupun bahasanya. Buku ini pada dasarnya adalah pelajaran ilmu Tauhid yang ia berikan pada saat beliau mengajar madrasah Sulṭaniyyah di Beirut pada saat pengasingannya. Jika isinya diselami maka akan tampak bahasa Muhammad ‘Abduh dalam buku ini lebih menonjolkan “*akal*” pada setiap penjelasannya.
- g. *Syarḥ Kitāb al-Basyīr al-Zamān al-Hamādānī*, (Beirut, 1889): mengenai pengetahuan dan logika.
- h. *Taqrīr fi Iṣlāh al-Mahākīm al-Syarī’ah*, (Kairo, 1900): berisi proses perbaikan susunan kehakiman di Mesir.
- i. *Tafsīr Juz ‘Ammā*, (Kairo, 1904)⁵⁷, yang dikarangnya untuk menjadi pegangan para guru mengaji di Maroko pada tahun 1321 H.⁵⁸ Tafsir al-Qur’ān Juz 30 ini diajarkan oleh ‘Abduh di Madrasah al-Khairiyyah, isinya antara lain menghilangkan segala macam tahayyul dan syirik yang mungkin menghinggapi kaum muslimin.
- j. *‘Ilmu al-Ijtīmā’i al-‘Umrān*: Buku ini dikarang, saat ia mengajar di Dār al-‘Ulūm, tetapi sayang, naskahnya hilang dan tidak ditemukan samapi sekarang.⁵⁹

⁵⁶ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani...*, hlm. 60.

⁵⁷ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani...*, hlm. 61

⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 18.

⁵⁹ Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam...*, hlm. 444

- k. *Falsafat al-Ijtimā'i al-Tarīkh*. Buku ini disusun ketika ia memberi kuliah di Dār al-'Ulūm, berisi tentang filsafat sejarah dan perkembangan masyarakat.
- l. *Wahdat al-Wujūd*: Buku ini isinya membahas paham segolongan ahli tasawuf tentang kesatuan Tuhan dengan makhluknya.
- m. *Hasyiah al-Aqā'id al-Jallūdiyyah*: adalah buku ilmu Kalam yang membahas antara yang *lafzi* dan yang hakiki dan menunjukkan hakikat dalam aqidah menurut aliran salaf.
- n. *Hasn al-Tarbiyyah wa al-Ta'li bi al-Misyār*: Buku ini berisi metode peragaan untuk pendidikan dan pengajaran bagi bangsa Mesir.
- o. *Tarīkh Ismā'il Pasyā*: Buku ini merupakan ringkasan dari sejarah Isma'il Pasya.
- p. *Al-Islām wa al-Naşrāniyyah mā'a al-'Ilm wa al-Madāniyyah*, (Kairo, 1902): di dalam buku ini Muhammad 'Abduh berpendapat bahwa menerima secara sungguh-sungguh ilmu pengetahuan merupakan semangat asli agama Islam, dan sebaliknya baginya hanya Islam yang sanggup menggabungkan antara ilmu dan agama karena dogma-dogmanya dapat diterangkan secara ilmiah.⁶⁰
- q. *Tafsīr Muḥammad 'Abduh*, tafsir disusun oleh Muhammad Rasyīd Riḍā dari kuliah yang diberikan 'Abduh di al-Azhar dan baru samapi Juz ke 10, setelah 'Abduh wafat, penafsiran tersebut dilanjutkan oleh Rasyīd Riḍā hingga Juz ke 12. mula-mula dimuat berturut-turut dalam majalah *al-Manār*.
- r. *Tafsīr Sūrah wal 'Asr*, karya ini berasal dari kuliah atau pengajian-pengajian yang disampaikan di hadapan ulama dan pemuka-pemuka masyarakat Aljazair.⁶¹
- s. *Tafsīr ayat-ayat surah al-Nisā'* ayat 77 dan 87, al-Hājj ayat 52, 53 dan 54, dan al-Aḥzāb ayat 37. Karya ini dimaksudkan untuk membantah tanggapan-tanggapan negativ terhadap Islam dan Nabinya.
- t. *Tafsīr al-Qur'ān*, bermula dari al-Fātiḥah sampai dengan ayat 129 dari surah-surah al-Nisā' yang disampaikan di Masjid al-Azhar, Kairo, sejak awal Muharram 1317 H sampai dengan pertengahan Muharram 1332 H. Walaupun penafsiran ayat-ayat tersebut tidak ditulis langsung oleh Syaikh Muhammad 'Abduh, namun itu dapat dikatakan sebagai hasil karyanya, karena muridnya (Rasyīd Riḍā) yang menulis kuliah-kuliah tafsir tersebut menunjukkan artikel yang dimuatnya ini kepada 'Abduh yang terkadang memperbaikinya dengan penambahan dan pengurangan satu atau beberapa kalimat, sebelum disebarluaskan dalam majalah *al-Manār*.⁶²
- u. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm (Tafsīr al-Manār)*, pada hakikatnya tafsir ini ditulis oleh muridnya, Rasyīd Riḍā setelah beliau mendengar kuliah-

⁶⁰ Nurcholis Majid, *Islam Kemodernan...*, hlm. 312.

⁶¹ Nurcholis Majid, *Islam Kemodernan...*, hlm. 312

⁶² Nurcholis Majid, *Islam Kemodernan...*, hlm. 19.

kuliah Muhammad ‘Abduh secara lisan di masjid al-Azhar Kairo, karena beliau meninggal dunia, kemudian dilanjutkan oleh Muhammad Rasyīd Riḍā, kitab ini berisi tentang usaha beliau dalam menyesuaikan agama Islam dengan perkembangan zaman.

Dari sini diketahui bahwa sebagian besar karya tafsir Muhammad ‘Abduh, pada mulanya bukan dalam bentuk tulisan. Hal ini menurut ‘Abduh, dikarenakan uraian yang disampaikan secara lisan akan dipahami oleh sekitar delapan puluh persen dari pendengarannya, sedangkan karya tulis hanya dapat dipahami oleh sekitar dua puluh persen pembaca.

2. Biografi Singkat Muḥammad Rasyīd Riḍā Serta Karya-karyanya

Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā adalah salah seorang tokoh pembaharu di dunia Islam pada masa modern, yang ide-ide pembaharuannya dapat ditelusuri dari berbagai karya tulis dan riwayat perjuangannya, terutama melalui majalah *al-Manār* yang dipunyainya. Nama lengkapnya adalah Muḥammad Rasyīd Riḍā ibn ‘Ali Riḍā ibnu Muḥammad Syams al-Dīn al-Qalāmūnī. Sayyid Muḥammad Rasyīd Riḍā dilahirkan pada tanggal 27 *Jumādil ‘Ulā* tahun 1228 H bertepatan dengan tanggal 23 September 1865 M di *al-Qalāmūn*, suatu desa yang terletak di pegunungan Libanon di tepi pantai Laut Tengah, kira-kira 3 mil dari kota Tripoli. Dia adalah seorang keturunan bangsawan Arab yang mempunyai garis keturunan langsung dari Sayyidina Husain Putra ‘Ali bin Abi Ṭālib dan Fatimah putri Rasulullah saw.⁶³ Oleh karena itu ia menyandang gelar "al-sayyid" di depan namanya, ayahnya bernama Sayyid ‘Ali Riḍā al-

⁶³ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār ...*, hlm. 59.

Ḥusaini dan Ibunya bernama Sayyidatu Fātimah dari keturunan Ḥusain ibn ‘Ali bin Abi Ṭālib *karramallāhu wajhah*.

Salah seorang kakek Rasyīd Riḍā, yaitu Sayyid Syaikh Aḥmad, sedemikian patuh dan *wara'*-nya sehingga seluruh waktunya hanya digunakan untuk membaca dan beribadah, serta tidak menerima tamu kecuali sahabat-sahabat terdekat dan ulama, itu pun hanya pada waktu-waktu tertentu, yaitu antara Asar dan Maghrib. Ketika Rasyīd Riḍā mencapai umur remaja, ayahnya telah mewarisi kedudukan, wibawa, serta ilmu sang nenek, sehingga Rasyīd Riḍā banyak terpengaruh dan belajar dari ayahnya sendiri, seperti yang ditulis dalam buku hariannya sendiri yang dikutip oleh Ibrahim Aḥmad al-Adāwī:

“Ketika aku mencapai umur remaja, aku melihat di rumah kami pemuka-pemuka agama Kristen dari Tripoli dan Lebanon, bahkan aku lihat pula pendeta-pendeta, khususnya pada hari-hari raya, aku melihat ayahku *rahimahullah* berbasa-basi dengan mereka sebagaimana beliau berbasa-basi dengan penguasa dan pemuka-pemuka masyarakat Islam. Ayahku menyebut apa yang beliau ketahui tentang kebaikan-kebaikan mereka secara objektif, tetapi tidak di hadapan mereka. Ini adalah salah satu sebab mengapa aku menganjurkan untuk bertoleransi serta mencari titik temu dan kerja sama antara semua penduduk negeri atas dasar keadilan dan kebajikan yang dibenarkan oleh agama, demi kemajuan Negara.”⁶⁴

Di samping orang tuanya sendiri, Rasyīd Riḍā juga belajar kepada sekian banyak guru. Di masa kecil, ia belajar di taman pendidikan di kampungnya yang ketika itu dinamakan *kuttāb*; di sana ia belajar membaca al-Qur’ān, menulis dan dasar-dasar berhitung. Setelah tamat, Rasyīd Riḍā dikirim oleh orang tuanya ke Tripoli (Lebanon) untuk belajar

⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār ...*, hlm. 71-72.

di Madrasah Ibtidaiyyah yang mengajarkan nahwu, ṣaraf, aqidah, fiqih, berhitung, dan ilmu bumi. Bahasa pengantar yang digunakan di sekolah tersebut adalah bahasa Turki, mengingat Lebanon ketika itu berada di bawah kekuasaan kerajaan Uṣmāniyah. Mereka yang belajar di sana dipersiapkan untuk menjadi pegawai-pegawai pemerintah. Karena itu, Rasyīd Riḍā tidak tertarik untuk terus belajar di sana. Setahun kemudian, yaitu pada tahun 1299 H./1882 M, ia pindah ke Sekolah Islam Negeri yang merupakan sekolah terbaik pada saat itu dengan Bahasa Arab sebagai bahasa pengantar, di samping diajarkan pula Bahasa Turki dan Prancis. Sekolah ini didirikan dan dipimpin oleh ulama besar Syam ketika, yakni Syaikh Ḥusain al-Jisr.⁶⁵ Syaikh inilah yang kelak mempunyai andil sangat besar terhadap perkembangan pikiran Rasyīd Riḍā, karena hubungan antara keduanya tidak berhenti walaupun kemudian sekolah itu ditutup oleh pemerintah Turki. Syaikh Ḥusain al-Jisr juga yang memberi kesempatan kepada Rasyīd Riḍā untuk menulis di beberapa surat kabar Tripoli, kesempatan itu kelak mengantarnya untuk memimpin majalah *al-Manār*.

Pada tahun 1314H./1897, Syaikh al-Jisr memberikan ijazah kepada Rasyid Riḍa dalam bidang ilmu-ilmu agama, bahasa, dan filsafat. di samping guru tersebut, Rasyid Riḍa juga belajar pada guru-guru lainnya seperti Syaikh Maḥmūd Nasyabah, Syaikh Muhammad al-Qawījī, Syaikh

⁶⁵ Syaikh Ḥusain al-Jisr adalah seorang muslim yang berpikiran modren. Di masa-masa dia hidup, sekolah-sekolah misionaris telah mulai bermunculan di Syuria dan banyak menarik perhatian orang tua untuk memasukkan anaknya ke dalam sekolah-sekolah misionaris tersebut. Untuk menandinginya, syaikh ini mendirikan Sekolah Nasional Islam. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam...*, hlm. 69.

'Abd al-Gānī al-Rafīfī, al-Ustāz Muḥammad al-Ḥusaini, dan Syaikh Muḥammad Kamīl al-Rāfīfī.⁶⁶

Rasyīd Riḍā membaca al-Qur'ān dengan niat mengambil hikmah-hikmah dari al-Qur'ān untuk selalu senang terhadap akhirat dan menjauhi dunia. Dan ketika dia merasa bahwa dia sudah mumpuni untuk memberikan manfaat ilmunya kepada orang lain, akhirnya dia pun membuat majlis-majlis di negaranya yang mengajarkan al-Qur'ān dengan lebih menekankan ancaman daripada kabar gembira, *khauf* daripada *rajā'*, dan zuhud terhadap dunia.

Di tengah-tengah kesibukannya ini, Rasyīd Riḍā memperoleh sebuah naskah majalah *al-'Urwat al-Wuṣqā'*⁶⁷ berkas-berkas milik ayahnya. Ketika dia membacanya, dia pun terkagum-kagum dengan pemikiran dan cara penyampaiannya yang didasarkan dari ayat-ayat al-Qur'ān. Tiga hal yang menjadi pokok pemikiran yang dituangkan dalam majalah tersebut, yakni *pertama*, penjelasan hukum-hukum Allah (*sunnatullah*) yang berlaku di dunia ini, keteraturan masyarakat sebab-sebab umat berjaya atau hancur. *Kedua*, keterangan bahwa Islam merupakan agama yang luhur dan kuat yang mengajarkan umatnya untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Dan *ketiga*, semua kaum

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār...*, hlm. 59-62.

⁶⁷ Majalah ini diterbitkan oleh Jamāl al-Dīn al-Afgānī dan Muhammad 'Abduh. Ia muncul pertama kali di Paris tahun 1301 H. setelah Inggris menduduki Mesir akhir tahun 1299 H. Sebenarnya, gagasan yang dituangkan di dalam majalah ini adalah milik al-Afgānī, sedangkan 'Abduh merupakan redaktornya. Lihat M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār ...*, hlm. 11.

muslim adalah sama dalam agama. Mereka adalah satu saudara yang tidak bisa dipisahkan oleh keturunan, bahasa, atau negara.⁶⁸

Dari sana, terbersit di dalam hati Rasyīd Riḍā untuk bertemu dengan al-Afgānī. Pada satu kesempatan kunjungannya ke Istanbul, Rasyid Riḍā mengirimkan surat kepadanya yang berisi tentang gambaran dirinya dan keinginan untuk bersamanya. Akan tetapi di sana, al-Afgānī tidak bisa lama. Sampai saat dia meninggal pun, Riḍā belum bertemu dengannya dan hanya bisa bertemu dengan penggantinya, yakni Muhammad ‘Abduh pada bulan Rajab 1315 H. untuk menimba ilmu dan berdiskusi seputar isu modernisme Islam. Pada saat inilah Rasyīd Riḍā baru mendapatkan ijazah mengajar dari gurunya, Syaikh al-Jisr. Kemudian, Riḍā pindah ke Mesir dan menerbitkan majalah *al-Manār*.⁶⁹

Al-Manār merupakan nama sebuah majalah yang memuat ide-ide modernisme Islam yang digagas oleh Muhammad ‘Abduh dan ditulis oleh Rasyīd Riḍā, maupun tulisan ‘Abduh sendiri dan beberapa orang lainnya. Tujuan majalah ini adalah sama dengan majalah *al-'Urwat al-Wuṣqā* yakni mengadakan pembaharuan di dalam bidang agama, sosial, dan ekonomi; memberantas bid'ah dan tahayyul yang masuk ke dalam tubuh Islam; menghilangkan faham fatalisme yang berkembang dalam diri umat Islam; meluruskan faham-faham "salah" yang dibawa oleh tarekat-tarekat tasawuf, meningkatkan mutu pendidikan, dan membela umat Islam

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafṣīr al-Manār ...*, hlm. 11.

⁶⁹ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafṣīr al-Manār...*, juz I, hlm. 12.

terhadap permainan politik negara-negara Barat. Melalui majalah ini pula, tafsir *al-Manār* diterbitkan secara berkala.⁷⁰

Ada tiga obyek pemikiran modernisme Islam yang diusung oleh Rasyīd Riḍā, *pertama*, agama, termasuk tafsir al-Qur'ān; *kedua*, pendidikan; dan *ketiga*, politik. Rasyīd Riḍā melihat umat Islam lemah karena mereka tidak lagi mengamalkan ajaran-ajaran Islam yang murni, melainkan mempraktekkan ajaran-ajaran yang sudah banyak bercampur dengan *bid'ah* dan *khurafat*⁷¹ sehingga untuk mengatasi hal tersebut, umat Islam harus kembali kepada al-Qur'ān dan Sunnah Rasulullah saw. dan tidak terikat (taqlid) dengan pendapat ulama terdahulu yang tidak lagi sesuai dengan tuntutan hidup modern. Selain itu, dia juga tidak setuju dengan sistem bermadzhab karena dianggap menimbulkan perpecahan dan kekacauan.⁷² Satu bentuk bid'ah yang mendapat tantangan keras dari Rasyīd Riḍā adalah ajaran Syekh-syekh tarekat tentang tidak pentingnya kehidupan duniawi, tawakkal, dan tentang pujaan serta kepatuhan berlebih-lebihan pada syekh dan wali.⁷³ Faham fatalisme juga merupakan salah satu penyebab mundurnya umat Islam. Sebaliknya, faham dinamika yang dimiliki oleh orang Barat mengantarkannya menuju kemajuan

⁷⁰ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam...*, hlm. 70-71.

⁷¹ *Bid'ah* adalah sesuatu yang tidak ada atau tidak dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. dan *khurafat* adalah sesuatu yang menyeleweng dari ajaran Islam karena tidak didasarkan pada al-Qur'ān dan hadis Nabi saw.

⁷² Harun Nasution, *Pembaharuan...* hlm. 73 dan Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad...*, hlm. 103-104.

⁷³ Harun Nasution, *Pembaharuan...*, hlm. 73.

peradaban. Oleh karena itu, Rasyīd Riḍā menganjurkan adanya *jihād* dalam arti yang seluas-luasnya.⁷⁴

Sedangkan dalam hal tafsir al-Qur'ān, khususnya dalam kaitannya dengan sumber penafsiran, Rasyīd Riḍā mengikuti pendapat Ibnu Taimiyyah yang menyatakan bahwa ada dua perbedaan dalam hal sumber penafsiran yakni *pertama*, sumber yang hanya berasal dari riwayat saja dan *kedua*, sumber yang berasal dari selain riwayat. Dalam hal otoritas yang digunakan dalam sumber yang berupa riwayat, ia dibagi menjadi dua, yakni otoritas yang berasal dari Nabi Muhammad sendiri dan otoritas yang berasal dari selain beliau (sahabat dan tabi'in). Sedangkan dari sisi kemungkinan untuk diketahui otentisitasnya, ia dibagi menjadi dua pula, yakni riwayat-riwayat yang dimungkinkan untuk diketahui dan riwayat-riwayat yang tidak mungkin untuk diketahui keotentikannya seperti riwayat tentang warna anjing *aṣḥāb al-kaḥf*, ukuran kapal Nabi Nūḥ dan nama anak yang dibunuh oleh Ḥiḍr.⁷⁵

Untuk kategori pertama, yakni riwayat-riwayat yang dimungkinkan untuk menelusuri otentisitasnya, Rasyīd Riḍā menyatakan bahwa contohnya banyak dijumpai dalam tafsir al-Qur'ān. Sedangkan mengenai pendapat Imam Ahmad yang menyatakan bahwa ada tiga hal yang tidak mempunyai dasar sama sekali, yakni tafsir, cerita pertempuran dan kepahlawanan, Rasyīd Riḍā berkomentar bahwa hal tersebut disebabkan

⁷⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan...*, hlm. 73-74.

⁷⁵ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, juz I, hlm. 8.

tiga hal tersebut mayoritas adalah hal-hal yang tidak diketahui sumbernya (*marāsil*). Adapun hal-hal yang diketahui dengan penalaran (*istidlāl*) bukan dengan periwayatan yang mengandung berbagai kesalahan yang terjadi setelah masa sahabat, tabi'in dan tabi'it tabi'in. Kesalahan-kesalahan yang terjadi dalam penafsiran tersebut disebabkan oleh dua hal yakni *pertama*, menjadikan makna kata-kata al-Qur'an sebagai sebuah penguat bagi sebuah pendapat; *kedua*, adanya tafsir yang hanya menggunakan analisis Bahasa Arab tanpa meneliti lebih lanjut terhadap *mutakallim* (Allah), subyek turunnya al-Qur'an (*munzal 'alaih*), serta obyek (*mukhāṭab bih*)-nya.⁷⁶

Sedangkan untuk kategori kedua, yakni riwayat-riwayat yang tidak mungkin diketahui keontetiknya, Rasyīd Riḍā menyatakan bahwa mengetahui hal tersebut tidak mempunyai faedah sama sekali. Karena itu, dia berpendapat bahwa semua riwayat yang *ṣahih* dan berasal dari Nabi saw. harus diterima dan begitu pun sebaliknya, semua riwayat yang tidak *ṣahih* harus ditolak. Hal ini dia dasarkan kepada hadis Nabi yang berbunyi:

إِذَا حَدَّثَكُمْ أَهْلَ الْكِتَابِ فَلَا تُصَدِّقُوهُمْ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ⁷⁷

⁷⁶ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, juz I, hlm. 9.

⁷⁷ Bunyi lengkap hadis ini adalah

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ قَالَ أَخْبَرَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَقِيلٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَمْلَةَ أَنَّ أَبَا نَمْلَةَ الْأَنْصَارِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَهُ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَتَكَلَّمُ هَذِهِ الْجَنَازَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّهُ أَعْلَمُ قَالَ الْيَهُودِيُّ أَنَا أَشْهَدُ أَنَّهَا تَتَكَلَّمُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حَدَّثَكُمْ أَهْلَ الْكِتَابِ فَلَا تُصَدِّقُوهُمْ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكُتِبَ وَرُسُلُهُ فَإِنْ كَانَ حَقًّا لَمْ نُكَذِّبُوهُمْ وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا لَمْ نُصَدِّقُوهُمْ حَدَّثَنَا عُمَانُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ زُهَيْرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي نَمْلَةَ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَهُ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَذَكَرَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ*

Hal ini pun berlaku pada riwayat-riwayat yang diambil dari para tabi'in, meskipun tidak disebutkan bahwa mereka meriwayatkan dari Ahli Kitab. Sedangkan riwayat yang *ṣaḥīḥ* yang berasal dari sahabat lebih dapat dipercaya daripada riwayat-riwayat yang berasal dari tabi'in karena prosentase kemungkinan bahwa sahabat itu mendengar langsung dari Nabi saw. atau dari orang yang mendengar langsung dari beliau (sahabat), lebih kuat dari pada tabi'in. Selain itu, prosentase aktifitas para sahabat yang meriwayatkan cerita dari Ahli Kitab pun lebih sedikit dibandingkan dengan aktifitas para tabi'in.⁷⁸

Dengan demikian, Rasyīd Riḍā menyimpulkan bahwa merupakan sebuah keharusan untuk menjauhkan diri dari membenarkan seluruh cerita yang telah dimaklumi bahwa ia berasal dari riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt*. Dan hal ini hanya berlaku atas riwayat-riwayat yang tidak ada dalil yang menyatakan kesalahannya. Contoh yang jelas dari hal ini adalah riwayat yang berasal dari Ka'b al-Aḥbār dan Wahb bin Munabbah, meskipun para ulama' ahli *jarḥ wa ta'dīl* menyatakan mereka berdua adalah seorang yang adil. Tetapi bagaimana jika ternyata kebohongan Ka'b dan Wahb diketahui serta penisbatan riwayat mereka berdua kepada Taurat dan kitab-kitab lainnya yang diturunkan kepada para Rasul, padahal hal tersebut tidak dijumpai sama sekali di dalamnya. Hal ini berlaku juga pada riwayat-riwayat yang diambil dari tabi'in—meskipun tidak secara jelas dinyatakan

Lihat Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Cd Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf, no.16592 .

⁷⁸ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, juz I, hlm. 8.

bahwa mereka meriwayatkannya dari Ahli Kitab—yakni riwayat-riwayat yang berseberangan dengan berbagai riwayat yang telah disepakati oleh para ulama tafsir.

Lebih lanjut, Rasyīd Riḍā menyatakan bahwa seorang mufasir juga harus meragukan (baca: berhati-hati) dalam riwayat-riwayat yang diambil dari kitab-kitab yang diturunkan kepada para Rasul seperti Taurat dan Injil melalui riwayat yang *ṣahīḥ*. Dalam artian, tidak dibenarkan untuk mempercayainya karena adanya kemungkinan terjadi perubahan di dalamnya dan tidak juga menganggapnya sebagai sebuah kebohongan karena adanya kemungkinan mereka merujuk kepada dari kitab-kitab tersebut.⁷⁹

Dalam hal pendidikan, Rasyid Riḍā melihat perlu adanya penambahan kurikulum beberapa mata pelajaran seperti teologi, pendidikan moral, sosiologi, geografi, sejarah, ekonomi, matematika, ilmu kesehatan, bahasa-bahasa asing, dan ilmu manajemen rumah tangga di samping ilmu-ilmu lain yang disampaikan di sekolah-sekolah pada umumnya seperti fiqih, tafsir, hadis, dan lain-lain.⁸⁰

Mengenai model sekolahan yang dibangun, Rasyīd Riḍā mempunyai gagasan untuk membuat sebuah model sekolah misi (dakwah) untuk menandingi sekolah misionaris Kristen. Maka setelah melakukan berbagai diplomasi, pada tahun 1912, berdirilah *Madrasah al-Da'wah wa*

⁷⁹ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, juz I, hlm. 9.

⁸⁰ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam...*, hlm. 71.

al-Irsyād di Kairo. Sekolah ini mempunyai misi mencetak kader-kader da'i yang dikirim ke berbagai penjuru dunia Islam.

Dalam bidang politik, Rasyīd Riḍā mempunyai ide mengenai konsep *Ukhuwah Islāmiyyah* dan *Khilāfah Islāmiyyah*.⁸¹ Agama Islam merupakan pemersatu kaum muslimin. Satu saudara yang tidak bisa dipisahkan oleh suku bangsa, bahasa dan negara.⁸²

Dalam perjalanan pulang dari kota Suez di Mesir, setelah mengantar Pangeran Sa'ud al-Faisal (yang kemudian menjadi raja Saudi Arabia) mobil yang dikendarainya mengalami kecelakaan dan ia menderita gegar otak. Selama dalam perjalanan, Rasyīd Riḍā hanya membaca al-Qur'an, walaupun ia beberapa kali muntah. Setelah memperbaiki posisinya—tanpa disadari orang-orang yang menyertainya—tokoh ini wafat dengan wajah yang sangat cerah dan senyum yang merekah pada tanggal 23 Jumād al-'Ulā 1354 H. yang bertepatan dengan 22 Agustus 1935 M.⁸³

Muhammad Rasyīd Riḍā berhasil menulis sekian banyak karya ilmiah, antara lain adalah:

- a. *Al Hikmah asy Syar'iyyah fī Muhakkamāt al Dādiriyah wa ar-Rifā'iyyah*. Kitab ini adalah karya pertamanya di waktu masih belajar. Isinya mengenai bantahan kepada 'Abdul al-Hādī asy-Syayyād yang mengecilkan tokoh besar sufi, 'Abdul al-Qādir al-Jailānī, juga menjelaskan kekeliruan yang dilakukan oleh para pengajar tasawuf

⁸¹ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam...*, hlm.75 dan Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad...*, hlm 105.

⁸² Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, juz I, hlm. 11.

⁸³ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār...*, hlm. 66.

- tentang busana muslim, sikap meniru non muslim, tentang kedatangan al-Mahdi, masalah dakwah dan kekeramatan.
- b. *Al-Azhār dan al-Manār*, kitab ini berisi tentang sejarah al-Azhar, perkembangan dan misinya.
 - c. *Tarīkh al-Ustāz al-Imām*, berisi tentang riwayat hidup Muhammad ‘Abduh dan perkembangan masyarakat Mesir pada umumnya.
 - d. *Nidā’ li al-Jin al-Laṭīf*, berisi tentang hak-hak dan kewajiban-kewajiban wanita.
 - e. *Tafsīr al-Manār*, berisi tentang tafsir al-Qur’ān.
 - f. *Yusrūl al-Islām wa Uṣūlul Tasyrī’ al-‘Ām*, yang berisi tentang ilmu usul Fiqih.
 - g. *Ẓikrā al-Maulid an-Nabāwī*
 - h. *Risālatu al-Hujjah al-Islām al-Gazālī*
 - i. *Ḥaqīqah al-Ribā*
 - j. *Al-Waḥdah al-Islāmiyyah*
 - k. *Al Sunnah wa as-Syī’ah*
 - l. Majalah *al-Manār*, yang terbit sejak 1315 H/ 1898 M sampai dengan 1354 H/1935 M.
 - m. Tafsir surah-surah al-Kausar, al-Kāfirūn, al-Ikhlāṣ dan al-Mu’awwizatain.⁸⁴

C. Komentar Ilmuan terhadap Kitab Tafsir *Al-Manār*

Berbagai penilaian yang berbeda dapat diberikan orang terhadap *Tafsīr al-Manār*, dan terlihat dari beberapa sudut pandang, akan tetapi pada umumnya mereka memberi pujian tersendiri, khususnya terhadap keberhasilan ‘Abduh dan Rasyid Riḍā dalam penyusunan tafsir *al-Manār*. Hal ini dimungkinkan karena di samping Riḍā mampu meneruskan usaha ‘Abduh (setelah wafatnya). Ia juga mampu mengadopsi metode gurunya dalam menafsirkan al-Qur’ān sehingga perbedaan diantara keduanya hampir tidak kelihatan.⁸⁵

Kepeloporan ‘Abduh dengan corak *adābi ijtīmā’ī* juga membawa nuansa tersendiri dalam penilaian-penilaian ulama terhadap *al-Manār*. Quraish

⁸⁴ Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur’ān...*, hlm. 79-80.

⁸⁵ Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsīr al-Manār ...*, hlm. 44.

Shihab dalam bukunya *Studi Kritis Tafsir al-Manār*, mengatakan bahwa *al-Manār* adalah kitab tafsir yang pada dasarnya ingin memfungsikan tujuan utama dari kehadiran al-Qur'ān, yakni sebagai petunjuk serta pemberi jalan keluar bagi problema-problema umat Islam. Karena itu ia tidak merinci hak-hak yang tidak dapat dijangkau akal, khususnya dalam bidang metafisika, sebagaimana tidak pula merinci hal-hal yang tidak dibutuhkan oleh kaum muslimin dalam kaitannya dengan kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat.

Mannā' Khafil al-Qaṭṭān⁸⁶ dalam bukunya, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juga menilai bahwasanya *al-Manār* adalah sebuah tafsir yang penuh dengan pendapat para pendahulu umat ini, sahabat dan tabi'in dan penuh pula dengan uslub-uslub Bahasa Arab dan penjelasan tentang sunnatullah yang berlaku dalam kehidupan umat manusia. Ayat-ayat al-Qur'ān ditafsirkan dengan gaya bahasa yang menarik, makna-makna diungkapkan dengan gaya bahasa yang mudah dipahami, dengan menjelaskan hakikat ajaran Islam yang murni dan menghubungkan ajaran-ajaran tersebut (menyesuaikan penafsirannya dengan kehidupan masa kini).⁸⁷ Persoalan dibahas dengan tuntas, tuduhan dan kesalahpahaman pihak musuh yang dilontarkan terhadap Islam dibantah dengan tegas dan penyakit masyarakat ditangani, diobati dengan petunjuk al-Qur'ān.

⁸⁶ Mannā' Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Muzakir. As (Jakarta: Litera Antarnusa, 1996), hlm. 512.

⁸⁷ 'Abdullah Maḥmud Syahātah, *Manḥāj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Kakīm* (Kairo: al-Majlis al-A'lā li Ri'āyah al-Funūn wa al-Adāb wa al-'Ulūm al-Ijtima'iyyah, 1963), hlm. 19.

Para pengamat mengatakan bahwa tujuan utama pemikiran-pemikiran ‘Abduh adalah: dalam soal redaksi, ‘Abduh menyajikan materi dengan bahasan yang singkat dan padat tapi mengenai sasaran, sebagaimana tergambar dalam *Tafsir Juz ‘Ammā*. Sementara Riḍā senantiasa menggunakan bahasa yang panjang padahal Riḍā sendiri mengkritik mufassir lain yang menampilkan bahasa yang panjang dan bertele-tele. Seperti kritiknya terhadap pembahasan tafsir al-Rāzī tentang langit, bumi, falak dan jagat raya. Menurut Riḍā banyak masalah yang tidak relevan, tetapi masuk dalam tafsir itu. Sementara tafsir *al-Manār* ide dasarnya tertuju pada kontekstualisasi ajaran Islam, aktualisasi materi tafsir dan melibatkan pandangan ilmu-ilmu sosial.⁸⁸ Dengan kata lain tafsir *al-Manār* meskipun menggunakan bahasa yang panjang, tetapi semua memiliki relevansi. Demikian pembelaan Riḍā sendiri.

Mahmud Syahātah dalam kitabnya, *Manhāj al-Imām Muḥammad ‘Abduh fi Tafsir al-Qur’ān al-Karīm*, menilai bahwa tafsir *al-Manār* adalah salah satu kitab rujukan (tafsir) yang istimewa di kalangan ulama, pencari ilmu dan orang-orang yang memprioritaskan agama, di samping juga menjadi hujjah bagi kaum muslimin atas perselisihan dan pertentangan yang terjadi di kalangan para penentang agama dan ahli bid’ah.⁸⁹

Oleh karena itu, *al-Fāḍil Ibn ‘Asyūr*⁹⁰ dalam kitabnya *al-Tafsir wa Rijāluh*, menyatakan bahwa tafsir *al-Manār* memakai metode yang berlaku

⁸⁸ ‘Abdullah Maḥmud Syahātah, *Manhāj al-Imām Muḥammad ‘Abduh...*, hlm. 237-238.

⁸⁹ ‘Abdullah Maḥmud Syahātah, *Manhāj al-Imām Muḥammad ‘Abduh ...*, hlm. 239.

⁹⁰ Muḥammad Fāḍil Ibn ‘Asyūr, *al-Tafsir wa Rijāluh...*, hlm. 254.

serta memuat pikiran-pikiran atau penalaran murni *al-Buḥūs al-Aṣliyyah al-Naṣrāniyyah* dan terkadang pada hal-hal yang bersifat *Riwāyah al-Nuqūl al-Asāriyyah*.

Hal ini jelas berbeda dengan sikap yang diambil oleh ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib dalam bukunya yang berjudul *Ittijāhāt al-Tafsīr fī ‘Asr al-Ḥadīṣ*, al-Muḥtasib dengan nada sinis menyebut para pengikut aliran penafsiran ‘Abduh pada umumnya sebagai *al-Ittijāh al-‘Aqlīy al-Tawfiqīy Yuwaffiq Bayn al-Islām wa Bayn al-Ḥaḍārah al-Garbiyyah*.⁹¹ Suatu penilaian yang nampaknya bertumpu hanya pada apa yang dilihatnya sebagai sesuatu yang negatif.

Dengan mengesampingkan penilaian yang bernada emosional semacam ini, satu hal yang perlu digaris bawahi ialah bahwa jasa dan keberhasilan ‘Abduh dan Riḍā sebagai perintis corak penafsiran *adābī ijtīmā’ī* dalam upayanya menjadikan tafsir al-Qur’ān sebagai suatu bidang studi yang menarik bagi manusia abad kedua puluh. Kiranya tidak dapat diingkari oleh para pengkaji yang sadar dan obyektif.

Ignaz Golziher memasukkan kitab tafsir *al-Manār* ini ke dalam kategori kitab tafsir era kebangkitan Islam. Di mana para mufassir dan pemikir Islam mencoba mencari sebuah solusi bagi kemunduran umat Islam. Mereka mengusung ide yang berisi pernyataan bahwa prinsip-prinsip dasar Islam merupakan faktor penentu bagi kemajuan rasional dan kemajuan sosial, yakni prinsip-prinsip dasar yang tidak hanya menghasilkan kemajuan semata, tetapi

⁹¹ ‘Abd al-Majīd ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr ...*, hlm. 101.

juga memberikan semangat yang signifikan untuk mengetahui aspek-aspek pembentuk dan orientasinya. Karena selama ini Islam dianggap sebagai ajaran yang tidak pernah mengabaikan tujuan ini. Tetapi hanya karena pengaruh dari pemahaman keagamaan yang keliru dan bentuk-bentuk penafsiran yang salah dari para ulama yang menyebabkan umat Islam tertinggal dari Barat.⁹²

Sedangkan J. M. S. Baljon menyatakan bahwa kitab tafsir *al-Manār* ini merupakan sebuah kitab tafsir yang muncul pada era modern yang menggunakan analisis yang mendalam dan tidak terlalu menyimpang dari metode yang biasa berlaku serta lebih menekankan pada ajaran moral.⁹³

Al-Žahabī memasukkan kitab tafsir *al-Manār* ke dalam kategori tafsir yang memiliki corak *adābi ijtimāfī* yang dipengaruhi oleh pemikiran ‘Abduh. Di antara kelebihan yang dimiliki oleh kitab tafsir yang mempunyai corak ini adalah *pertama*, menjauhkan penafsiran al-Qur’ān dari pengaruh madzhab yang memposisikan al-Qur’ān sebagai pengekor pendapat madzhab-madzhab tersebut. *Kedua*, sangat teliti dalam hal yang berkaitan dengan riwayat-riwayat *isrāiliyyāt*. *Ketiga*, selektif terhadap hadis-hadis Nabi saw. *Keempat*, menghindari istilah-istilah ilmiah dan seni yang tidak dibutuhkan. *Kelima*, mengungkap sisi keagungan dan ke-*i’jaz*-an al-Qur’ān. Mengungkap keseimbangan dan keteraturan alam dan masyarakat. Membahas seputar problem umat-umat di dunia, khususnya umat Islam seperti yang telah

⁹² Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah dkk. (Yogyakarta: eLSAQ, 2006), hlm. 380

⁹³ J. M. S. Baljon, *Tafsir Qur’ān Muslim Modern*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 8.

ditunjukkan oleh al-Qur'an. Dan menjadikan al-Qur'an sebagai Kitab Suci abadi yang mengantarkan manusia menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Sedangkan di antara kekurangan kitab tafsir ini adalah *pertama*, terlalu besar memberikan porsi atas kebebasan akal, sehingga sebagian realita yang terdapat dalam al-Qur'an harus dita'wilkan, sesuatu yang hakiki harus dibaca sebagai majaz atau perumpamaan. *Kedua*, terpengaruh oleh ajaran dan akidah Mu'tazilah. *Ketiga*, memahami sebagian kata-kata al-Qur'an dengan makna-makna yang tidak pernah dikenal oleh bangsa Arab pada saat al-Qur'an turun. *Keempat*, mengkritisi hadis-hadis ṣaḥīḥ dan menganggapnya *ḍa'īf* bahkan *mauḍū'*.⁹⁴ Dan sangat disayangkan juga bahwa dalam kitab tafsir ini, dikutip ayat-ayat dari Kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru sebagai penjelas bagi hal-hal yang tidak jelas (*mubhamāt*) yang dalam faktanya telah tersentuh oleh perubahan (*tabdīl wa taḥrīf*).⁹⁵ Dan al-Muḥtasibī memasukkan kitab tafsir ini ke dalam kitab tafsir yang menggunakan paradigma (*ittijāhat*) rasionalis (*'aqlī*) yang mencoba mengkombinasikan tradisi Islam dengan Barat atas pengaruh pemikiran 'Abduh.⁹⁶

Hasan Hanafi menyatakan beberapa kelebihan dan kekurangan yang dimiliki oleh kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode reformis,⁹⁷ termasuk

⁹⁴ Lihat Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...*, juz II, hlm. 232-234.

⁹⁵ Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...*, juz I, hlm 263.

⁹⁶ Lihat lebih lanjut 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muḥtasibī, *Ittijāhat al-Tafsīr...*, hlm 103-243

⁹⁷ Metode reformis lahir sebagai sebuah ekspresi kondisi sosial politik sekaligus sebagai upaya untuk merubah dan membangkitkannya kembali dengan menumpas fenomena keterbelakangan seperti penjajahan, kebrobokan, keterkukungan, kemiskinan, kebodohan, dan

kitab tafsir *al-Manār*. Di antara kelebihan kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah *pertama*, adanya komitmen pada persoalan umat Islam dan upaya membangkitkannya dengan mengambil posisi dalam perubahan sosial dan tidak merubah tafsir menjadi fasilitas tetapi risalah dakwah, *kedua*, para pendukung tafsir ini merupakan para aktifis politik dalam masyarakat mereka. Oleh karena itu, penafasiran mereka lahir dari pepadatan pengalaman politik dan sosial mereka, *ketiga*, ia melampaui tafsir-tafsir klasik, yaitu tafsir linguistik, historis, fiqhiah, kalamiah, sufistik, filosofis, dan dogmatis, *keempat*, ia terkait dengan generasi tertentu, peristiwa historis tertentu, dan dalam ruang waktu tertentu, sehingga runtuhlah klaim adanya tafsir yang sesuai untuk segala ruang dan waktu. Pada gilirannya, terkuaklah signifikansi sejarah (hukum-hukum kesejarahan), gerakan dan perkembangan masyarakat.⁹⁸

Sedangkan kekurangan kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode reformis ini adalah *pertama*, persoalan sosial politik tidak mendapat prioritas mutlak dan tidak menjadi topik utama dalam tafsir ini. Di samping itu, terdapat topik yang berkaitan dengan iman dan akhlak yang tidak dianalisis sebagai sebuah topik sosial yang independen, *kedua*, ia masih didominasi oleh metode teks yang menyebabkan independensi obyek ilmiah sebagai fenomena kemanusiaan yang independen dari teks. Pada gilirannya, realitas bukanlah titik pijak mutlak dari tafsir. Tafsir mendahului realitas, bukan realitas yang mendahului tafsir; *ketiga*, ia masih didominasi tafsir panjang, yaitu tafsir surat

keterputusan yang mengukungnya. Lihat Hasan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 45.

⁹⁸ Hasan Hanafi, *Metode Tafsir...*, hlm. 45-46.

persurat dan ayat per-ayat, bukan tafsir tematis yang berakibat menghancurkan tema tanpa struktur teoritis maupun material. Seakan tujuannya adalah hanya untuk tafsir, bukan untuk mengetahui realitas, *keempat*, ia merupakan sebuah bentuk reformasi terbatas karena ia tidak berubah menjadi kebangkitan universal yang berlandaskan pada prinsip-prinsip pencerahan, yaitu akal, kebebasan, demokrasi, alam, manusia, dan sejarah. Pada gilirannya, ia tetap berkuat di bidang teologis, sehingga lahir kebangkitan sekuler dari luarnya, *kelima*, ia merupakan gerakan reformasi, bukan revolusioner, yang bertujuan untuk memahami akidah secara benar, bukan untuk menciptakan revolusi radikal dalam struktur sosial. Sebagai akibatnya maletuslah revolusi sosial dari luarnya atau berusaha mengidentifikasi diri dengannya dalam momen-momen kejatuhannya; *keenam*, sebagian aspek konservatif keagamaan tradisional, baik dalam masalah teologis maupun hukum, tetap ada seperti “respon terhadap kaum ateis” yang menyebabkannya kehilangan gerakan-gerakan nasional sosial dan menyebabkan persoalan persatuan bangsa menjadi sulit, bahkan berakhir pada benturan berdarah antara gerakan keagamaan ini dan gerakan nasional, *ketujuh*, pada kelanjutannya, gerakan reformasinya berubah menjadi sistem keagamaan konservatif seperti gerakan Wahabi di Hijaz, Mahdi di Sudan, dan gerakan Ikhwan di Mesir, *kedelapan*, formulasinya tidak menjadi formulasi ilmiah dalam bidang ilmu-ilmu sosial, kemanusiaan dan sejarah. Di samping itu, ia lebih dekat kepada agama daripada kepada ilmu yang bersumber dari gerakan keagamaan, bukan dari gerakan sosial.⁹⁹

⁹⁹ Hasan Hanafi, *Metode Tafsir...*, hlm. 47-48.

BAB III

KONTROVERSI SEPUTAR PENCIPTAAN PEREMPUAN

A. Ayat-Ayat Tentang Penciptaan Perempuan

Al-Qur'ān adalah obyek yang tidak pernah habis-habisnya dikaji dan diteliti. Setiap kali membicarakan Ilmu Tafsir pasti akan merujuk kepada al-Qur'ān. Begitu pula ketika akan membicarakan tentang terciptanya perempuan tidak bisa tidak akan memaksa untuk merujuk kepada al-Qur'ān. Perempuan adalah topik paling menarik dan populer di berbagai kajian. Selama ini kehidupan perempuan memang selalu paradoks. Di satu sisi, perempuan dibutuhkan dan diagungkan, tetapi disisi lain ia dinilai rendah.

Al-Qur'ān dalam menginformasikan tentang penciptaan perempuan dijelaskan dengan penciptaan laki-laki. Sebagaimana ayat-ayat berikut ini.

Surah al-Nisā' [4] ayat 1

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

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.”¹

¹ Depag RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya* (Jakarta: Perca, 1979). Q.S an-Nisa' (4): 1, hlm. 78.

Bukan hanya surah al-Nisā' (4): 1 yang menjadi perdebatan ayat-ayat asal-usul kejadian. Bisa dilihat dalam surah al-An'ām (6): 98.

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ
لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾

”Dan Dialah yang menciptakan kamu dari seorang diri, maka (bagimu) ada tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya telah Kami jelaskan tanda-tanda kebesaran Kami kepada orang-orang yang mengetahui.”²

Dari ayat di atas bisa dicermati bahwa ada sedikit persamaan yaitu kata *nafs wāḥidah* sebagai “asal-usul kejadian” terulang dalam surah-surah yang lain, seperti pada surah al-A'rāf (7): 189.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا
تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِن
ءَاتَيْنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾

“Dialah Yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan daripadanya Dia menciptakan istrinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurnya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan tetapliah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: “Sesungguhnya, jika Engkau memberi kami anak yang sempurna, tentulah kami termasuk orang-rang yang bersyukur”.³

Surah Luqmān (31): 28

مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾

² Depag RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Q.S Al-An'ām (6): 98, hlm. 141.

³ Depag RI, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Q.S Al-A'rāf (7): 189, hlm. 176.

“Tidaklah Allah menciptakan dan membangkitkan kamu (dari dalam kubur) itu melainkan hanyalah seperti (menciptakan dan membangkitkan) satu jiwa saja Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha Melihat”⁴

Dalam ayat inipun ditemukan kata *nafs wāḥidah* yang bermakna asal-usul kejadian tetapi tetap saja di sana tidak tersirat secara jelas bahwa asal-usul kejadian tersebut yang di maksud adalah Adam. Bahkan bisa dicermati lagi dalam ayat lain yang mengatakan sama. Seperti Surah al-Zumar (39): 6

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَنِيَّةً
 أَزْوَاجًا تَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ فِي ظُلْمَتٍ ثَلَاثٍ
 ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصَوِّفُونَ ﴿٦﴾

“Dia menciptakan kamu dari seorang diri Kemudian dia jadikan daripadanya isterinya dan dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan yang mempunyai kerajaan. tidak ada Tuhan selain Dia; Maka bagaimana kamu dapat dipalingkan”⁵

Lagi-lagi dalam surat ini kita menemukan lafaz *nafs wāḥidah* tetapi semua kata *nafs wāḥidah* tidak berarti Adam. Menarik untuk di lacak kembali karena jika diteliti secara cermat penggunaan kata *nafs*⁶ yang terulang 295 kali dalam berbagai bentuknya dalam al-Qur’ān, tidak satupun dengan tegas menunjuk kepada Adam. Kata *nafs* kadang-kadang berarti Jiwa (QS. al-

⁴ Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, Q.S Luqmān (31): 28, hlm. 414.

⁵ Depag RI, *Al-Qur’ān dan Terjemahnya*, Q.S Al-Zumar (39): 6 hlm. 460.

⁶ Muhammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 710.

Māidah (5): 32), *nafs* (QS. al-Fajr (89); 27), nyawa/ ruh (QS. al-‘Ankabūt(29): 57), dan kata *nafs wāḥidah* sebagai asal- usul kejadian terulang 5 kali.

Jadi apabila kita cermati asal-usul kejadian perempuan yang kita rujuk kepada al-Qur’ān sebagai sumber utama di sana tidak ada ayat yang secara jelas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* adalah Adam. Hanya diterangkan bahwa perempuan (Hawa) dan laki- laki (Adam) tercipta dari jenis yang satu yaitu *nafs wāḥidah*.

B. Pendapat Para Ulama’ Tentang Penciptaan Perempuan.

1. Tafsir Ulama’ Klasik dan Pendapatnya Tentang Ayat-ayat Penciptaan Perempuan.

Menurut Muḥammad Husain al-Ḍahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*⁷ dan Mannā’ Khalil al-Qaṭṭān dalam *Mabāhiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān*⁸ membagi periodisasi tafsir al-Qur’an menjadi tiga tahap: 1) Tafsir al-Qur’ān masa Nabi dan sahabat; 2) Tafsir al-Qur’ān masa tabi’in; 3) Tafsir al-Qur’ān pada masa kodifikasi (pembukuan). Tafsir al-Qur’ān periode klasik mencakup tafsir al-Qur’ān pada masa Nabi dan sahabat serta tafsir al-Qur’ān pada masa tabi’in. Jadi tafsir periode klasik adalah tafsir yang muncul dan berkembang pada masa Rasulullah hingga munculnya tafsir masa pembukuan (akhir masa Daulat Bani Umayyah atau awal Daulat Bani Abbasiyyah), yakni abad I H sampai abad II H.

⁷ Muḥammad Husain al- Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (kairo: Dār al-Kutub al-Hadis, 1976), jilid I, hlm 362-363.

⁸ Mannā’ Khalil al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Riyad: Mansyūrat al-‘Asr al-Hadiṣ, 1972), hlm, 333-342.

Adapun kelebihan dan kekurangan tafsir pada masa klasik, setelah melakukan elaborasi mengenai penafsiran periode klasik, tampaknya ada beberapa nilai kelebihan dari tafsir pada masa klasik, terutama pada masa sahabat, antara lain:

- a. Tidak bersifat sektarian, artinya tafsir tersebut tidak dimaksudkan untuk membela kepentingan madzhab tertentu.
- b. Tidak banyak perbedaan pendapat di antara mereka mengenai hasil penafsirannya.
- c. Belum kemasukan riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt* yang dapat merusak aqidah Islam.

Di sisi lain tafsir periode klasik juga terdapat kelemahan dan kekurangan antara lain:

- a. Belum mencakup keseluruhan penafsiran ayat al-Qur'ān, sehingga masih banyak ayat-ayat al-Qur'ān yang belum ditafsirkan.
- b. Penafsirannya masih bersifat persial dan kurang mendetail dalam menafsirkan suatu ayat, sehingga kadang sulit mendapatkan gambaran yang utuh mengenai pandangan al-Qur'ān terhadap suatu masalah tertentu.
- c. Pada masa tabi'in, tafsir sudah mulai bersifat sektarian dan mulai terkontaminasi oleh kepentingan madzhab tertentu, sehingga menjadi kurang objektif dalam menafsirkan al-Qur'ān.

d. Tafsir pada masa tabi'in sudah mulai kemasukan riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt*, yang sebagian dapat membahayakan kemurnian ajaran Islam.⁹

Salah satu contoh mufassir pada masa klasik adalah Ibnu Jārir al-Ṭabarī. Pendapat al-Ṭabarī tentang ayat-ayat penciptaan perempuan adalah, bahwa konsep tentang asal kejadian perempuan merupakan isu yang sangat penting dan mendasar dibicarakan, baik ditinjau secara filosofis maupun teologis, karena konsep kesetaraan atau ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari konsep penciptaan ini.

Dalam QS. an-Nisā' (4): 1 tidak menyebutkan secara jelas dan terperinci mekanisme penciptaan Hawa, hanya disebutkan bahwa darinya (*nafs wāḥidah-Adam*) dia menciptakan istrinya (*zaujahā-Hawa*).

Al-Ṭabarī dalam kitab tafsirnya, *Jāmi' al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān* menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* adalah Adam; kata ganti (*ḍamir*) *minhā* ditafsirkan dengan “bagian tubuh Adam” dan kata *zaujahā* ditafsirkan dengan Hawa, istri Adam, yang diciptakan dari tulang rusuknya. Al-Ṭabarī memperkuat pendapatnya dengan merujuk pada sebuah hadis yang menyatakan, sebagai berikut:

حدثني موسى بن هارون، قال: أخبرنا عمرو بن حماد، قال: ثنا أسباط، عن السدي، قال: اسكن آدم الجنة فكان يمشى فيها وحشا ليس له زوج، يسكن إليها فنم نوحه، فاستيقظ فإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه، فسألها من أنت؟ قالت امرأة، قال: ولم خلقه؟ قالت: تسكن إلي.

⁹ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir* (Yogyakarta: Nun Pustaka 2003), hlm. 66.

“Diriwayatkan dari Musa Bin Hārūn berkata: saya diberitahukan oleh ‘Amr Bin Hammad dari Asbaṭ dari As-Ṣādi berkata: “ketika Tuhan menempatkan Adam disurga ia hidup dan berjalan sendirian tanpa didampingi pasangan, suatu ketika Adam tidur, ia bermimpi di samping kepalanya duduk seorang perempuan yang Allah ciptakan dari tulang rusuknya. “Adam bertanya: “siapa anda?” dijawab “aku seorang perempuan”. Adam bertanya lagi: untuk apa anda diciptakan?” dijawab “supaya kamu tinggal bersamaku”.¹⁰

Lebih lanjut al-Ṭabarī juga mengemukakan sebuah hadis yang menceritakan tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk, yaitu:

إن المرأة خلقت من ضلع أعوج فإن ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها وفيها عوج استمتعت بها

”Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, Jika kamu ingin meluruskannya maka ia akan patah. Tetapi jika kamu membiarkannya maka kalian akan menikmatinya dengan tetap dalam keadaan bengkok”.¹¹

Dari hadis inilah diartikan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Ada yang menambahi tulang rusuk bagian kiri, ada pula yang menambahi tulang rusuk bagian kiri yang paling bawah.

Akan tetapi para mufasir juga tidak satu suara mengenai penafsiran tersebut siapa yang disebut dengan *nafs waḥidah*, siapa pula yang ditunjuk sebagai kata ganti “daripadanya” (*minhā*) dan apa yang dimaksud “pasangan” (*zaujaha*) di ayat tersebut. Artinya, ayat di atas masih terbuka

¹⁰ Ibn Jārīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), Jilid 1, hlm. 267.

¹¹ Hadis ini terdapat dalam dua kitab Ṣaḥīḥ. Yaitu dalam kitab Bukhari dan Muslim terdapat enam hadis. Dua hadis menggunakan lafaz من ضلع. Yang berarti dari tulang rusuk. Lihat Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm Ibn al-Mugīrah bin Dardizbah al-Bukhārī al-Ju'fī, Ṣaḥīḥ Bukhārī (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), jilid II, hlm. 145, dan Imam Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim biSyarḥ al-Nawawī (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), juz 10, hlm. 58. sementara empat hadis menggunakan lafaz كالضلع, yang berarti seperti tulang rusuk. Lihat: Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, jld. II, hlm. 103, dan jilid III, hlm. 145, serta Ṣaḥīḥ Muslim Juz 10, hlm. 56.

untuk didiskusikan. Beberapa kitab tafsir dari kalangan jumbuh menafsirkan kata *nafs wāḥidah* dengan Adam, dan (*ḍamir*) *minhā* ditafsirkan dengan “dari bagian tubuh Adam” sedangkan kata *zaujahā* adalah Hawa (istrinya).

Bahkan al-Ṭabarī dalam *Majma' al-Bayān Fi Tafsīr al-Qur'ān*, sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa seluruh ulama tafsir telah sepakat bahwa yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* adalah Adam manusia pertama. Pernyataan tersebut, menurut Shihab, sebenarnya keliru, karena ternyata ada sejumlah ulama yang tidak berpendapat demikian seperti al-Rāzī, Rasyīd Riḍā, al-Qāsimī, al-Ṭabāṭabā'ī tidak berpendapat demikian. Mereka yang terakhir ini berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *min nafs wāḥidah* adalah dari jenis yang satu. Artinya, perempuan diciptakan dari jenis yang sama dengan laki-laki, yakni jenis manusia.¹²

2. Tafsir Ulama' Abad Pertengahan dan Pendapatnya Tentang Ayat-ayat Penciptaan Perempuan.

Perkembangan seputar dunia penafsiran al-Qur'ān dalam kurun waktu yang cukup panjang dibangun atas asumsi dasar bahwa tafsir-tafsir yang tampil ke pentas sejarah dalam periode pertengahan ini memiliki kecenderungan spesifik yang tidak dimiliki oleh tafsir-tafsir yang muncul pada periode sebelumnya.

¹² Fauzi Ahmad Muda, *Perempuan Hitam Putih; Pertarungan Kodrat Hidup vis a vis Tafsir Kebahagiaan* (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), hlm. 28.

Periode pertengahan dimulai dengan munculnya produk penafsiran yang sistematis dan sampai ke tangan generasi sekarang sudah dalam bentuk buku (terkodifikasi secara baik). Tafsir adalah salah satu bentuk cerminan produk pemikiran dan peradaban manusia secara umum. Dengan demikian, tafsir akan mengalami perkembangan dan selalu dipengaruhi oleh dinamika kehidupan dan peradaban manusia.¹³

Sementara, dalam peta sejarah pemikiran Islam, periode pertengahan dikenal sebagai zaman keemasan ilmu pengetahuan. Periode ini ditandai dengan berkembangnya berbagai diskusi di segala cabang ilmu pengetahuan asli umat Islam maupun cabang-cabang ilmu pengetahuan yang bahan-bahan dan sumbernya diadopsi dari dunia luar. Perhatian dan dukungan resmi dari pemerintah dalam hal ini menjadi stimulus yang sangat signifikan bagi perkembangan ilmu pengetahuan tersendiri. Sebagai contoh mufassir pada periode pertengahan adalah Fakhruddīn al-Rāzī.

Pendapat al-Rāzī Tentang Ayat-ayat Penciptaan Perempuan. dalam kitabnya, *Tafsīr al-Kabīr* atau *Mafātih al-Gaīb*, menyebutkan bahwa ulama Islam telah berijma', mengatakan yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* adalah Adam, dan *zaujahā* adalah Hawa yang diciptakan oleh Allah dari salah satu tulang rusuk Adam. Pendapat ini masih senada dengan al-Ṭabarī, al-Rāzī juga mengutip Hadis Nabi tentang penciptaan perempuan dari tulang rusuk, seperti yang telah dikutip oleh al-Ṭabarī di atas. Namun al-Rāzī dan mufassir lain (*al-Aḥūṣī*) menambahkan

¹³ Ahmad al Syirbasi, *Qiṣṣah al-Tafsīr* (Mesir: Dar al-Qalam, 1962), hlm. 109.

keterangan bahwa tulang rusuk yang dimaksud adalah tulang rusuk Adam yang sebelah kiri. Mereka mengatakan ketika Allah telah menciptakan Adam dan membuat Ia tidur, kemudian Allah menciptakan Hawa dari tulang rusuk Adam yang sebelah kiri ketika Adam bangun, Ia melihat Hawa lalu tertarik kepadanya, karena Hawa itu diciptakan dari bagian tubuhnya.¹⁴

Kemudian al-Rāzī di samping menyebutkan pendapat mufassir pada umumnya Ia juga mengutip pendapat al-Aṣfahānī yang mengatakan *ḍamir* ها pada kata منها bukan dari bagian tubuh Adam, tetapi “dari jenis (*jins*) Adam” (من جنسها).¹⁵

Sayang sekali al-Rāzī tidak memberikan perincian dan analisa kritis pendapat tersebut di atas, padahal pendapat ini bisa dijadikan perbandingan dengan atau pendapat alternatif di samping pendapat ulama jumbuh. Malah al-Rāzī di ujung pembahasan ini cenderung melemahkan pendapat tersebut dengan mengutip seorang Qadi:

“Jika sekiranya Hawa adalah makhluk pertama maka manusia diciptakan dari dua diri, bukannya dari satu diri. Kemungkinan hal ini dapat diselesaikan dengan menganggap kata “*min*” berfungsi sebagai “memulai bentuk”, maka ketika permulaan ciptaan dan wujud terjadi pada diri Adam a.s., benarlah pernyataan bahwa: “kamu sekalian

¹⁴ Fakhruddīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātīh al-Gāib* (Bairut: Dār al-Fikr Li al-Tibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1995), juz IX, hlm. 167-168.

¹⁵ Fakhruddīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr...*, Juz III, hlm. 478. Dengan begitu, kata من pada kata من نفس واحدة bukan menunjuk kepada penciptaan awal (*ibtidā’ al-Takhliq*), jadi dapat dipahami bahwa asal-usul Hawa bukan dari Adam tetapi dari unsur “genetika yang satu” dari hal mana seluruh makhluk hidup berasal. Sedikit koreksi kepada komentar Yusuf Ali dalam *The Holy Qur’an*-nya bahwa tidak benar al-Rāzī yang berpendapat bahwa *ḍamir* “*ha*” bukan Adam tetapi dari *nafs*. Al-Rāzī mengungkapkan pendapat ulama lain (al-Aṣfahānī), sebagaimana ciri tafsir al-Rāzī selalu mengungkapkan pendapat berbagai ulama sebagai perbandingan.

diciptakan dari diri yang satu”. Demikian pula jika dikatakan bahwa “sesungguhnya Allah SWT., berkuasa untuk menciptakan Adam dari tanah, maka Ia pun akan berkuasa menciptakan Hawa dari tanah”, maka apa gunanya (pernyataan Rasulullah): “Ia diciptakan dari salah satu dari tulang rusuk Adam”.¹⁶

3. Ulama’ Feminis Kontemporer dan Pendapatnya Tentang Ayat-ayat Penciptaan Perempuan.

Pengertian “kontemporer” biasanya dikaitkan dengan zaman yang berlangsung sekarang. Istilah kontemporer ini seringkali dipakai untuk menunjukkan periode yang telah kita jalani sekarang, bukan periode yang telah berlalu. Dalam konteks perkembangan tafsir, istilah masa kontemporer terkait dengan situasi dan kondisi tafsir pada saat ini. Dengan demikian, ia dibedakan dengan masa modern.

Meski demikian, perkembangan tafsir masa kontemporer tidak bisa terlepas dengan perkembangannya di masa modern. Setidaknya, gagasan-gagasan yang berkembang pada masa kontemporer ini sudah dimulai sejak zaman modern, yakni pada masa Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā.

Tidak dapat dipungkiri bahwa suatu produk penafsiran sesungguhnya merupakan imbas dari model paradigma yang dipakai oleh para mufassir. Oleh karena itu, untuk melahirkan suatu produk tafsir yang lebih mencerminkan nuansa kesetaraan diperlukan paradigma baru dalam memaknai al-Qur’ān. Itulah kira-kira yang diinginkan oleh para mufassir feminis muslim. Jadi kita tidak memerlukan al-Qur’ān baru melainkan perlu paradigma baru dalam penafsiran al-Qur’ān, agar mampu melahirkan

¹⁶ Fakhruddīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr...*, Juz III, hlm. 478.

tafsir baru yang dapat menjawab tantangan zaman, tetapi tetap senantiasa diilhami oleh nilai-nilai Qur'āni yang fundamental dan universal.¹⁷

Dalam hal ini penyusun mengambil salah satu contoh ulama' feminis pada masa kontemporer yaitu Riffat Hasan.

Dalam diskursus feminisme, salah satu persoalan yang sangat signifikan ketika bicara tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan adalah masalah penciptaan. Menurut Riffat Hasan, adanya diskriminasi dan segala macam bentuk ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan dalam lingkungan umat Islam berakar dari pemahaman yang “keliru” dan bias patriarki terhadap sumber ajaran Islam, yaitu kitab suci al-Qur'ān. Oleh sebab itu, dia menyerukan perlunya dilakukan dekonstruksi pemikiran teologis tentang perempuan.¹⁸

Substansi asal-usul kejadian Adam dan Hawa tidak dibedakan secara tegas dalam al-Qur'ān. Memang ada isyarat bahwa Adam diciptakan dari tanah kemudian dari tulang rusuk Adam diciptakan Hawa, namun isyarat ini diperoleh dari Hadis. Kata Hawa yang selama ini dipersepsi-kan sebagai perempuan yang menjadi isteri Adam sama sekali tidak pernah disinggung dalam al-Qur'ān. Bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama dan berjenis kelamin laki-laki masih ada yang mempertanyakannya.

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003). hlm. 9.

¹⁸ Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagi Metodoogi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 78.

Para mufassir patriarki sering menafsirkan QS. al-Nisā':1 bahwa perempuan (Hawa) itu diciptakan dari laki-laki (Adam). Secara sosiologis munculnya penafsiran semacam ini, disebabkan oleh kuatnya sistem patriarki yang begitu *hegemonic*, sehingga melahirkan penafsiran-penafsiran yang bias laki-laki. Di samping itu, hal ini juga dipengaruhi oleh tradisi-tradisi Yahudi dan Nasrani melalui kepustakaan Hadis yang sering disebut dengan cerita atau Hadis-hadis *Isrā'iliyyāt*.

Di samping faktor sosiologis, historis dan ekonomi, menurut Riffat Hasan, terjadinya bias dan ketidakadilan gender di masyarakat muslim juga disebabkan oleh akar-akar teologis (*theological roots*).¹⁹ Melalui penafsiran teks-teks keagamaan yang ditafsirkan secara sepihak oleh kaum laki-laki. Tampaknya apa yang dikemukakan Riffat tidaklah berlebihan, sebab konsep-konsep teologis didasarkan atas teks-teks suci, kemudian membentuk pola pikir, lalu pola pikir itu dimanifestasikan dalam sikap dan perilaku. Sehingga bila konsep teologisnya sudah bias patriarki, maka sikap dan tindakannya cenderung bias patriarki pula.

Berangkat dari asumsi itulah Riffat berupaya melakukan dekonstruksi teologi terhadap konsep penciptaan perempuan. Menurutnya, meskipun ada perbaikan secara statistik seperti hak-hak pendidikan, pekerjaan, hak-hak sosial politik dan lain sebagainya. Perempuan akan terus menerus diperlakukan secara kasar dan diskriminatif, jika landasan

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki...*, hlm. 115.

teologisnya yang melahirkan kecenderungan seyogyanya tidak diskriminatif.²⁰

Menurut Riffat Hasan, jika laki-laki dan perempuan telah diciptakan setara oleh Allah sebagai penentu nilai tertinggi, maka di kemudian hari mestinya tidak berubah menjadi tidak setara. Oleh sebab itu, jika ternyata di kemudian hari berubah menjadi tidak setara berarti menyalahi disain yang telah direncanakan oleh Allah.²¹

Riffat berkesimpulan bahwa hal itu disebabkan karena asumsi-asumsi *teologis* yang keliru namun sayangnya diyakini oleh mayoritas umat Islam. Asumsi-asumsi itu adalah:

- a. Bahwa ciptaan Tuhan yang pertama dan utama adalah laki-laki (Adam) bukan perempuan (Hawa) perempuan telah diyakini tercipta dari tulang rusuk Adam (*Adam's rib*). Oleh sebab itu, secara *ontologism* ia bersifat *derivatif* dan *sekunder*.
- b. Bahwa kaum perempuan (baca: Hawa) telah digambarkan sebagai penyebab utama dari kisah kejatuhan (*the legend of fall*) manusia atau pengusirnya dari surga 'Adn. Sebagai konsekuensinya, semua anak perempuan Hawa harus dipandang dengan rasa benci, curiga dan jijik.
- c. Bahwa kaum perempuan itu diciptakan tidak saja dari laki-laki tapi juga untuk laki-laki (*that women created not only from man but also for*

²⁰ Riffat Hassan, *The Issue of Women-Man Equality In Islamic Tradition* (New York: Gren Wood Press, 1991), hlm, 67-68.

²¹ Riffat Hassan, *The Issue of Women-Man...*, hlm. 40.

man). Dengan demikian eksistensinya seakan-akan bersifat instrumental dan tidak memiliki makna yang fundamental.²²

Ketiga asumsi teologis tersebut di atas akar-akarnya menurut Riffat, adalah berasal dari pengaruh tradisi Yahudi-Nasrani yang masuk melalui kepustakaan hadis, termasuk dalam kitab *Ṣahīh al-Bukhārī* dan *Ṣahīh Muslim* yang diyakini kaum sunni sebagai sumber yang paling otoritatif setelah al-Qur'ān.²³

Riffat Hasan tidak hanya menolak dengan keras pandangan para mufassir bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam tetapi juga mempertanyakan secara tajam mengapa seakan dipastikan bahwa *nafs wāḥidah* itu Adam dan *zaujahā* itu Hawa, istrinya. Padahal kata *nafs* itu dalam bahasa Arab sesungguhnya netral. Artinya ia bisa menunjuk kepada laki-laki atau perempuan. Begitu pula kata *zawj* tidak secara otomatis berarti istri (perempun), tetapi juga netral, yaitu pasangan. Dengan mengutip kamus *Tāj al-'Arūs* yang dipandang otoritatif, Riffat menyatakan bahwa hanya masyarakat Hijaz yang menggunakan istilah *zawj* untuk menunjuk kepada perempuan. Sementara di daerah lain menggunakan kata *zawjah* untuk menyatakan perempuan. Lalu pertanyaannya, mengapa al-Qur'ān yang tidak hanya diperuntukkan orang Hijaz menggunakan istilah *zawj* bukan *zawjah*, seandainya yang dimaksud benar-benar perempuan?.

²² Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki...*, hlm. 119.

²³ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki...*, hlm. 119.

Substansi asal-usul kejadian Adam dan Hawa tidak dibedakan secara tegas dalam al-Qur'ān. Memang ada isyarat bahwa Adam diciptakan dari tanah kemudian dari tulang rusuk Adam diciptakan Hawa, namun isyarat ini diperoleh dari Hadis. Kata Hawa yang selama ini dipersepsi-kan sebagai perempuan yang menjadi isteri Adam sama sekali tidak pernah disinggung dalam al-Qur'ān. Bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama dan berjenis kelamin laki-laki masih ada yang mempertanyakannya.²⁴

Demikian pula kata Adam, melalui penelitiannya terhadap teks-teks Injil Genesis 2 bahwa kata Adam adalah istilah Hebrew (*Ibrani*) dari kata *adamah*, artinya tanah yang sebagian besar berfungsi sebagai istilah generik untuk manusia. Sebagaimana telah dipaparkan.²⁵ Mungkin saja karena Riffat juga penggemar pemikiran Iqbal, ia terpengaruh oleh Iqbal yang berpendapat bahwa kata “*Adam*” dipertahankan dan digunakan lebih sebagai konsep, ketimbang sebagaimana seorang manusia yang konkrit. Yang jelas, menurut Riffat Hassan, penciptaan perempuan diterangkan dalam al-Qur'ān sama jelasnya dengan penciptaan laki-laki: baik laki-laki maupun perempuan diciptakan dengan cara yang sama, dari substansi yang sama dan dalam waktu yang sama.²⁶

²⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'ān*. (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 236.

²⁵ Abdul Mustaqim, Syahiron Syamsudin (ed), *Study al-Qur'ān Kontemporer...*, hlm. 80.

²⁶ Ahmad Baidowi, *Tafsir Feminis; Kajian Perempuan dalam al-Qur'ān dan Para Mufasir Kontemporer* (Bandung: Nuansa, 2005), cet. I, hlm. 99.

Laki-laki dan perempuan, menurut al-Qur'an, keduanya diciptakan dari *nafs wāḥidah* sumber yang satu (*a singel source*) dan memiliki kedudukan setara yang menginginkan hidup dalam keharmonisan dan kesalihan bersama. Riffat menafsirkan *nafs wāḥidah* dengan *a singel source*, yaitu sumber yang satu. Dengan tegas ia mengatakan: “*all human being derive from a singel source*”.²⁷

Jadi menurut Riffat, Adam dan Hawa diciptakan secara serempak. Bukan Adam diciptakan lebih dulu dari tanah, kemudian Hawa dari tulang rusuk Adam sebagaimana kebanyakan pendapat para mufassir dan bahkan kebanyakan umat Islam. Pendapat Riffat Hassan, menurut hemat penyusun bukanlah hal yang baru, sebab jauh-jauh hari para mufassir seperti 'Abduh, Rasyīd Riḍā, Jamāluddīn al-Qāsīmī dan bahkan al-Ṭabāṭabā'ī sudah mengatakan demikian bahwa istri Adam (Hawa) dijadikan dari jenis yang sama. Kata *nafs wāḥidah* ditafsirkannya dengan jenis yang satu (*jinsun wāḥidun*).²⁸

²⁷ Abdul Mustaqim, Syahiron Syamsudin (ed), *Study al-Qur'an Kontemporer...*, hlm. 120.

²⁸ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'an al-Hakīm asy-Syāhir biTafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t), juz IV, hlm. 330.

C. Kisah *Isrā'illiyāt* Tentang Penciptaan Perempuan

Kisah *isrā'illiyāt*²⁹ ialah cerita-cerita yang bersumber dari agama-agama samawi sebelum Islam, seperti dari agama Yahudi dan Nasrani.³⁰ Cerita-cerita ini muncul di dalam kitab tafsir dan dalam kitab-kitab *syarḥ ḥadis*. Boleh jadi cerita-cerita tersebut dimasukkan oleh para mantan pengikut kedua agama itu yang sudah masuk Islam, atau mungkin pula melalui upaya penyusupan secara sistematis oleh kalangan penganut agama tersebut dengan maksud untuk mengacaukan ajaran Islam.

Sebagai sesama kelompok agama samawi, Yahudi dan Islam mempunyai beberapa tema ajaran yang mirip, terutama menyangkut pranata sosial, sehingga terkadang sulit melacak mana tradisi yang bersumber dari ajaran Yahudi dan mana dari ajaran Islam. pemuatan kisah *Isrā'illiyāt* di dalam kitab-kitab tafsir *mu'tabar* dimaksudkan untuk memberikan penjelasan (*mubayyin*) ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'ān.³¹

Contoh kisah *Isrā'illiyāt* dalam penafsiran al-Qur'ān kisah asal-usul kejadian perempuan. Dalam kitab perjanjian lama diceritakan bahwa setelah menciptakan manusia pertama (Adam), Tuhan menempatkannya dalam surga. Di dalamnya, Tuhan menyediakan bermacam-macam makanan dan kenikmatan supaya Adam dapat bersenang-senang dengan sepuas hatinya.

²⁹ *Isrā'illiyāt* berasal dari bahasa Ibrani: *isra'* berarti hamba *el* berarti Tuhan, *Israel* secara harfiah berarti hamba Tuhan. *Isrā'illiyāt* bentuk jamak dari *Isrā'illiyah* yaitu kisah yang diceritakan dari sumber-sumber israili. *Isrā'illiyāt* dinisbahkan kepada kedua putra Nabi Ibrahim yaitu Ya'kub dan Ishaq, yang mempunyai 12 keturunan.

³⁰ Sayyid Husain al-Sahabi, *al-Isrā'illiyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīs* (Damsyiq: Lajnah al-Nash fi Dār al-Imām, 1985), hlm. 19.

³¹ Nasaruddin Umar, *Bias Jender dalam Penafsiran al-Qur'ān* (Yogyakarta: Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 46.

Agar Adam tidak kesepian Tuhan menciptakan berbagai macam binatang secara berpasang-pasangan. Mereka bermain-mian di surga, hingga membuat Adam gembira. Namun kemudian Adam menyadari bahwa ada yang belum lengkap pada dirinya, ia belum memiliki pasangan seperti binatang-binatang yang ada di sekitarnya. Ia masih merasa kesepian. Untuk memenuhi keinginan Adam tersebut, Tuhan pun berkehendak untuk menciptakan seorang perempuan, sebagai pasangannya. Mula-mula Tuhan membuat Adam tertidur, pada saat itulah salah satu tulang rusuknya dicabut, dan dari tulang rusuk itulah Hawa diciptakan. Maka Adam bersenang-senang dengan istrinya itu di dalam surga, sampai suatu saat mereka tergoda oleh rayuan setan untuk memakan buah terlarang, sehingga mereka dikeluarkan dari kebun indah yang penuh kenikmatan, untuk hidup di bumi dengan berbagai tantangan yang harus mereka hadapi.

Elaborasi atau pengembangan dari kisah tersebut telah menciptakan kegetiran nasib perempuan. Di situ dikisahkan bahwa perempuanlah, yakni Hawa, yang telah menggoda Adam untuk bersama-sama memakan buah terlarang. Pada mulanya Iblis dan Setan tidak sanggup menggoda Adam, tetapi ia telah menyusupkan tipu dayanya melalui Hawa. Iblis tahu bahwa perempuan memiliki kelemahan, oleh karena itu, ia menggunakan kesempatan tersebut dengan sebaik-baiknya. Tergodalah Adam gara-gara istri tercinta.³² Maka sekali lagi, dengan merujuk pada kisah *isrā'illiyāt* itu, perempuan kembali menjadi “tertuduh” sebagai penyebab kesengsaraan anak cucu Adam

³² Zulkarnaini Abdullah, *Mengapa Harus Perempuan* (Jogjakarta: Ar-Ruz media, 2005), hlm. 25-26.

di bumi. Hawalah yang menyebabkan Adam tergelincir dalam dosa, dan kita semua menanggung akibatnya. dan masih banyak lagi kisah-kisah yang secara umum cenderung difahami memberikan cerita negatif kepada perempuan, seperti penafsiran kalangan feminis terhadap kehadiran perempuan untuk melengkapi bagian dari kebutuhan laki-laki (2:20). Perempuan dikesankan sebagai ciptaan kedua (*second creation*) dan subordinasi dari laki-laki karena ia diciptakan dari tulang rusuk laki-laki (2: 21-22). Perempuan ditimpakan kesalahan dalam drama kosmis yang menyebabkan manusia jatuh ke bumi (3: 12).

Demikianlah kisah-kisah *Isrā'illiyāt* tentang kejadian perempuan yang secara umum dikenal di kalangan masyarakat muslim, Ayat-ayat ini dijelaskan secara panjang lebar di kitab Talmud, suatu kitab yang mengulas ayat-ayat yang terdapat dalam kitab perjanjian lama, kitab suci yang menjadi pegangan orang-orang Yahudi dan Kristen.

BAB IV

KONSEP PENCIPTAAN PEREMPUAN DALAM *TAFSĪR AL-MANĀR*

A. Penafsiran Perbendaharaan Kata yang Terkait dengan Penciptaan Perempuan

1. *Nafs Wāḥidah*

Ketika menafsirkan kata *nafs wāḥidah*, Muhammad ‘Abduh berpendapat bahwa apa yang dikehendaki dengan *nafs wāḥidah* baik secara tekstual atau makna lahirnya, adalah bukan Adam. Menurutnya, apabila telah disepakati oleh para ahli tafsir bahwa setiap panggilan yang menggunakan *ياأيهاالناس* sebagai panggilan khusus bagi penduduk Makkah atau suku Quraisy, boleh juga yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* di sini adalah penduduk Quraisy atau suku ‘Adnan. Apabila yang dikehendaki dengan ayat tersebut adalah masyarakat Arab pada umumnya, yang dimaksud *nafs wāḥidah* di sana adalah semua bangsa Arab atau Qaḥṭan. Akan tetapi, apabila kita sepakat bahwa *khīṭab* tersebut ditujukan khusus untuk orang Islam atau untuk seluruh umat manusia, tidak diragukan lagi bahwa setiap umat akan memahami apa yang mereka yakini. Orang meyakini bahwa seluruh manusia adalah anak keturunan Adam, mereka mungkin akan memahami “diri yang satu” (*nafs wāḥidah*) tersebut adalah Adam.¹

¹ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Syahīr biTafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma’rifat, t.th), juz IV, hlm. 322.

Rasyīd Riḍā menambahkan bahwa jika mayoritas mufassir menafsirkan *nafs wāḥidah* dengan Adam, maka sebenarnya mereka tidaklah mengambil dari nash ayat ataupun makna yang *ẓahir*-nya ayat. Akan tetapi dari pemahaman masalah yang mereka dapatkan pada saat mereka memahami ayat tersebut, yakni bahwa Adam adalah nenek moyang manusia.

Sebagian ulama menyatakan bahwa yang dimaksud *نفس واحدة* adalah sosok perempuan. Selanjutnya pendapat lain menyatakan bahwa maksud *nafs wāḥidah* (jiwa yang satu) itu adalah jiwa yang mencakup lelaki dan perempuan, seperti hewan bersel satu. Ketika ia berkembang, barulah akan terpisah antara lelaki dan perempuannya. Demikianlah yang dinyatakan oleh para peneliti modern, tanpa membandingkannya dengan ayat lainnya.²

2. Adam

Adam adalah manusia pertama yaitu bapak manusia.³ Orang yang meyakini bahwa seluruh manusia dari satu keturunan, yakni Adam, mereka memahami bahwa yang dimaksudkan dengan satu jiwa tersebut

² Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*...., hlm. 331.

³ Ibrāhīm al-Qaṭṭān, *‘Asarāt al-Munjid fi al-Adab wa al-‘Ulūm wa al-A‘lām* (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Ḥakīm, 1972), hlm. 18. Al-Ṭabari juga menyatakan bahwa Adam adalah bapak dari para manusia yang diciptakan dari debu, atau dengan kata lain Adam adalah seorang laki-laki. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa manusia yang pertama diciptakan menurut al-Ṭabārī adalah seorang laki-laki, yaitu Adam, Setelah Allah menciptakan Adam dari tanah kemudian Allah menciptakan manusia yang lain dengan air mani laki-laki dan perempuan, Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabārī, *Jami' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, (Beirut: Darul Fikr, 1978), jilid VII, hlm. 81. Ayat-ayat tentang penciptaan Adam, dijelaskan dalam QS. Fāṭir (35): 11, al-Ṣāffāt (37): 11, al-Ḥijr (15): 26, 28-29, Ali 'Imrān (3): 59, Hūd (11): 61, al-Rahmān (55): 14, al-Mu'minūn (23): 12, dan QS. al-Ḥajj (22): 5.

adalah Adam. Mereka yang menyatakan bahwa setiap golongan memiliki nenek moyang sendiri-sendiri meyakini bahwa yang dimaksudkan satu jiwa tersebut adalah nenek moyang mereka masing-masing.

Sedangkan ayat-ayat lain, dalam menyeru kepada umat manusia, jelas menggunakan ungkapan *يا بني آدم* tidaklah dengan serta merta menunjukkan bahwa nenek moyang awal seluruh manusia adalah Adam. Karena memang tidak salah menggunakan ungkapan tersebut untuk manusia pada masa penurunan Adam ke muka bumi. Ketika menafsirkan kisah Adam pada awal surah al-Baqarah telah dinyatakan bahwa sebelum Adam turun ke muka bumi, telah ada jenis yang sama di muka bumi yang melakukan perusakan dan saling bunuh membunuh.

Telah dinukil dari golongan Imamiyah dan ahli Tasawuf, bahwa sebelum Nabi Adam, sebagaimana disebutkan oleh Ahli kitab, juga ada beberapa Adam lain, hal ini disebutkan dalam kitab *Rūh al-Ma'āni*. Pengarang kitab *Jāmi' al-Akhbār*, salah seorang Imamiyah dalam fasal ke-15 sebuah kisah panjang yang menyebutkan bahwa Allah telah menciptakan 30 Adam lain sebelum Nabi Adam kita. Dan jarak antara satu Adam dengan Adam lain 1000 tahun. Akan tetapi, setelah 50.000 tahun bumi ini masih tetap rusak. Kemudian ramai selama 50.000 tahun. Kemudian setelah itu Allah menciptakan Nabi Adam.

Abu Bābawāih meriwayatkan dalam kitab *al-Tauhīd* dari al-Ṣadīq dalam sebuah hadis yang panjang, bahwa ia berkata: “Sepertinya engkau beranggapan bahwa Allah tidak menciptakan manusia selain kalian? Ya,

benar. Demi Allah, Sungguh Allah telah menciptakan 1.000.000 Adam atau bahkan lebih banyak lagi. Syaikh al-Akbar, dalam kitab *Futūhāt*-nya pernah menyebutkan pernyataan yang menguatkan *ẓāhir* riwayat di atas, yakni bahwa sebelum Adam, jarak 40.000 telah menciptakan manusia lain.

3. Zawj

Kata *al-zawj* الزوج berasal dari kata *zāja - yazūju - zaujan* زاج- secara etimologi berarti “menaburkan, menghasut”.⁴ Dalam penggunaannya, kata *al-zawj* biasa diartikan dengan setiap pasangan dari sesuatu yang berpasang-pasangan, laki-laki atau perempuan, jantan atau betina bagi hewan⁵. Misalnya pasangan (*pair, couple, spouse*) laki-laki atau jantan dan perempuan atau betina untuk makhluk biologis_khusus bagi manusia lebih sering disebut suami-isteri dan pasangan lainnya dari benda-benda yang berpasangan, seperti pasangan sandal dan sepatu, langit dan bumi, musim dingin dan musim panas.

Dalam al-Qur’ān kata *al-zawj* الزوج terulang sebanyak 81 kali dalam berbagai bentuknya.⁶ Penafsiran kata *zawj* dalam *Tafsīr al-Manār* tentang penciptaan perempuan pada potongan ayat *وخلق منها زوجها* (*dan dari padanya Allah menciptakan isterinya*) adalah Allah telah menciptakan isterinya dari jenisnya. *ḍamīr* (hā) pada kata *زوجها* merujuk

⁴ Al-Munjid, *al-Munjid al-Abjadī* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968), hlm. 525.

⁵ Al-Rāgib al-Aṣḥānī, *Mu’jam Mufradāt li Alfāz al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), hlm. 220.

⁶ Muhammad Fuād ‘Abd Al-Baqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 334..

kepada kata جنس yang berarti salah satu di antara dua pasangan. Atau dengan menjadikannya *ma'tuf* pada kata yang dibuang yang sesuai dengannya, sebagaimana dinyatakan oleh jumhur ulama. Dengan demikian artinya, Allah menciptakan hakikat yang pertama, kemudian menciptakan pasangannya dari jenisnya. Sehingga keduanya menjadi satu pasangan, lelaki dan perempuan.

Sebagian ulama menyatakan bahwa yang dimaksud نفس واحدة adalah sosok perempuan. Hal ini ditunjukkan dengan bentuk kata yang digunakan, yakni *muanna's* dan bentuk kata زوج (pasangan) menggunakan *muzakar*, yang ditunjukkan dalam surah al-A'rāf (7:189).

B. Penafsiran Ayat-ayat tentang Penciptaan Perempuan dalam *Tafsir al-Manār*

Penafsiran Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā dalam tafsir *al-Manār* tentang ayat-ayat penciptaan perempuan pertama atau Hawa, penyusun hanya dapat memaparkan tiga ayat penafsiran dari lima ayat yang telah disebutkan dalam bab sebelumnya. Sebab sumber primer dari tafsir *al-Manār* hanya terdiri dari jilid 1 sampai 12 atau al-Qur'an juz 1 sampai juz 12 awal surat Yūsuf, sedangkan juz selanjutnya sampai 30 belum ditulis. Sehingga surat Luqmān ayat 28 dan surat al-Zumar ayat 6 belum di tulis. Akan tetapi tiga ayat yaitu: QS. al-Nisā' [4]: 1, QS. al-An'ām [6]: 98, QS. al-A'rāf [7]: 189, sudah mewakili dalam memahami penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan dalam tafsir *al-Manār*.

1. Q.S. an-Nisā': 1

يَأَيُّهَا 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 ﴿١﴾

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya⁷ Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain⁸, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.⁹

Muhammad ‘Abduh menyatakan: Allah memulai surah dengan menyebut manusia, sebagai lawan dialog, bahwa sebenarnya mereka berasal dari satu jiwa. ini merupakan persiapan dan awal yang tepat untuk menunjukkan hukum kekerabatan karena nasab dan perkawinan serta hal-hal yang terkait dengan hukum-hukum pernikahan dan warisan. kemudian Allah menjelaskan secara global tentang kekerabatan secara umum baru kemudian menyebutkan hubungan sanak. Selanjutnya Allah menjelaskan secara terperinci tentang hukum-hukum yang berkaitan dengan semua itu.

⁷ maksud dari padanya menurut Jumhur Mufassirin ialah dari bagian tubuh (tulang rusuk) Adam a.s. berdasarkan hadis riwayat Bukhari dan Muslim. di samping itu ada pula yang menafsirkan dari padanya ialah dari unsur yang serupa yakni tanah yang dari padanya Adam a.s. diciptakan.

⁸ menurut kebiasaan orang Arab, apabila mereka menanyakan sesuatu atau memintanya kepada orang lain mereka mengucapkan nama Allah seperti :As aluka billah artinya saya bertanya atau meminta kepadamu dengan nama Allah.

⁹ Depag RI, *al-Qur'an dan terjemahnya*, Q.S al-Nisā' (4): 1.

Rasyīd Riḍā ingin menyampaikan satu ungkapan yang pernah di dengar dari ayahnya, terkait dengan tafsir yakni bahwa Allah telah menyeru kepada penduduk Makkah dengan firman-Nya: يَا أَيُّهَا النَّاسُ dan penduduk Madinah dengan يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا dan tidak pernah menyeru orang-orang kafir dengan ungkapan kafir, kecuali dalam satu ayat, yakni dalam surah al-Tahrīm: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ. Ayat inipun dimaksudkan menyeru mereka ketika telah berada di alam akhirat.

Riḍā berkata: lafaz يَا أَيُّهَا النَّاسُ banyak terdapat dalam surah Makkiyah, seperti QS. al-A'rāf, QS. Yūnus, QS. al-Hajj, dan QS. al-Naml.¹⁰ Selain itu, kata tersebut juga digunakan pada surah-surah Madaniyah, seperti QS. al-Baqarah, QS. al-Nisā' dan QS. al-Hujurāt. Biasanya Allah menggunakan ungkapan tersebut untuk menyeru penduduk kota Makkah, dan ketika digunakan untuk menyeru penduduk Madinah, maka bermakna umum. Penggunaan ungkapan tersebut dalam surah-surah Madaniyah ditujukan kepada seluruh orang-orang yang mukallaf, sebagai permulaan. Dan Riḍā tidak menyangka bahwa Ibn 'Abbās, ketika menafsirkan awal surah al-Nisā', menyatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada penduduk Makkah.

الذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (yang telah menciptakan kamu dari seorang diri). Jelas bahwa makhluk adalah buah karya dari kemampuan kreasi dan dzat yang membuatnya adalah dzat yang memiliki kekuasaan

¹⁰ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, hlm. 323.

dan kemampuan agung bagi manusia kepada-Nya dan dilarang mendurhakainya, sebagaimana yang dinyatakan oleh beberapa ulama.

Muhammad ‘Abduh mengatakan bahwa yang dimaksud *نفس واحدة* (satu jiwa) di sini bukanlah Nabi Adam, baik dari redaksi ayat ataupun dari makna ayat.¹¹ Sebagian mufassir menyatakan bahwa seluruh ayat yang menggunakan seruan tersebut adalah ditujukan kepada penduduk Makkah atau Quraisy. Jika ini benar, maka dapat dipahami bahwa yang dimaksudkan *nafs wāḥidah* (satu jiwa) adalah Bani Quraisy atau Bani ‘Adnan. Namun jika ayat tersebut ditujukan untuk seluruh orang Arab secara umum, maka dapat dipahami bahwa yang dimaksudkan *nafs wāḥidah* adalah orang yang berbangsa Arab atau Qaḥṭan. Dan jika kita menyatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada seluruh umat Islam, maka tidak diragukan lagi bahwa keyakinan seluruh umat dipahami berasal dari umat Islam terdahulu.

Sedangkan orang yang meyakini bahwa seluruh manusia dari satu keturunan, yakni Adam, mereka memahami bahwa yang dimaksudkan dengan satu jiwa tersebut adalah Adam. Mereka yang menyatakan bahwa setiap golongan memiliki nenek moyang sendiri-sendiri meyakini bahwa yang dimaksudkan satu jiwa tersebut adalah nenek moyang mereka masing-masing. Golongan yang termasuk besar adalah orang-orang kulit putih, kulit merah dan kulit hitam serta lainnya. Beberapa pengembangan

¹¹ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm...*, hlm. 323.

dari kelompok besar ini terpecah belah menjadi beberapa ras, seperti kulit merah Habasyah, Hindian, Amerika, dan Mulqiy.¹²

Muhammad ‘Abduh juga menyatakan: petunjuk yang menguatkan bahwa yang dimaksudkan dengan *nafs wāḥidah* bukan Nabi Adam adalah firman Allah: *وبث منهما رجالا كثيرا ونساء*, yakni dengan menggunakan *isim nakirah*. Jika memang benar yang dimaksudkan adalah Adam, maka seharusnya menggunakan *وبث منهما جميع الرجال والنساء*. Lalu bagaimana mungkin Allah menyatakan sebuah jiwa tertentu sedangkan ungkapannya ditujukan umum kepada seluruh suku bangsa. Selain itu, Adam sendiri tidaklah nama yang terkenal bagi mereka. Sebagian mereka tidak mengenal Adam dan Hawa, bahkan tidak pernah mendengarnya. Nasab yang paling terkenal bagi keturunan Nuh, misalnya, diambil dari orang-orang Ibrani, yakni orang-orang yang menjadikan sebuah sejarah baru yang bersambung dengan Adam serta dengan waktu yang dekat. Orang-orang Cina menganggap bahwa ayah manusia berasal dari nenek moyang lain, jauh sebelum masa Ibrani. Kajian dan penelitian terus dilakukan tentang nenek moyang manusia dalam sejarah Ibrani. Akan tetapi, kita sebagai orang muslim tidaklah wajib mempercayainya sejarah orang Yahudi tersebut, meskipun mereka menisbatkannya kepada Musa. Karena kita tidak dapat mempercayai bahwa apa yang mereka sampaikan berasal dari Taurat, bahkan Taurat sendiri menurut mereka masih utuh sebagaimana yang dibawa oleh Musa.

¹² Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm...*, hlm. 324.

Muhammad ‘Abduh berkata bahwa kita tidak memerlukan segala hal yang ditemukan akal dan indrawi kecuali dengan wahyu yang dibawa oleh Nabi kita. Kita menerima wahyu tersebut tanpa menambah ataupun menguranginya. Dan sekarang, Allah telah memberikan kerancuan pemahaman tentang masalah *nafs wāḥidah* (jiwa satu) tersebut yang kita semua, umat manusia diciptakan darinya. Sebuah kata diungkapkan dengan lafaz *nakirah* (umum) yang berdampak pada kerancuan maknanya. Dan menurut ‘Abduh, Allah Swt. sengaja tidak menjelaskan dengan bahasa yang terang mengenai persoalan penciptaan manusia karena untuk membantah penjelasan-penjelasan yang telah diberikan oleh kitab-kitab terdahulu (pra-Islam) yang kemungkinan besar merupakan rekaan pribadi tokoh-tokohnya.¹³

Rasyīd Riḍā menambahkan bahwa jika mayoritas mufassir menafsirkan *nafs wāḥidah* dengan Adam, maka sebenarnya mereka tidaklah mengambil dari nash ayat ataupun makna yang *ḥākimyah* ayat. Akan tetapi dari pemahaman masalah yang mereka dapatkan pada saat mereka memahami ayat tersebut, yakni bahwa Adam adalah nenek moyang manusia.

Dalam kitab *al-Khaṣā’iṣ* (karya Ibn Bābawāih, sebagaimana yang tercantum dalam catatan pinggirnya) terdapat redaksi yang hampir dapat dipahami dengan pernyataan bahwa sebenarnya Adam adalah berbilang, sekiranya telah diriwayatkan dari al-Ṣādīq bahwa ia berkata:

¹³ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm...*, hlm. 324.

Sesungguhnya Allah telah membuat sepuluh ribu alam semesta. Besar setiap alam lebih besar dari 7 langit dan 7 bumi. Apa yang diketahui Allah dalam setiap alam, Allah pun mengetahuinya dalam alam yang lain.¹⁴

Bagi Muhammad ‘Abduh terkait masalah ini memiliki dua pendapat. *Pertama*, secara *zahir* ayat tersebut menunjukkan bahwa makna *nafs wāḥidah* adalah Adam, baik sebagai nenek moyang seluruh manusia ataupun tidak. Berdasarkan beberapa pembahasan ilmiah dan sejarah yang saling bertolak belakang serta berdasarkan bentuk *nakirah* kata yang berarti رجالا dan نساء yang berkembang biak dari diri jiwa tersebut bersama pasangannya. Meskipun, bagian yang terakhir ini dapat diselesaikan dengan menyatakan bahwa penggunaan bentuk *nakirah* dimaksudkan untuk menunjukkan orang yang lahir dari keduanya secara langsung. Jadi, seakan-akan dinyatakan bahwa Allah mengembangbiakkan dari keduanya banyak lelaki dan perempuan dan dari merekalah seluruh manusia berkembang biak. Sedangkan tentang masalah pertama, masih tetap belum ada kepastian.

Kedua, di dalam al-Qur’ān tidak pernah disebutkan secara jelas sebuah dasar yang menyatakan bahwa seluruh manusia berasal dari keturunan Adam. Yang dimaksudkan dengan manusia (بشر) di sini adalah sebuah sosok hewan yang berakal dan tampak jelas kulitnya dan berdiri tegak yang disebut dengan إنسان. Dengan demikian, tidaklah berarti bertentangan dengan al-Qur’ān, jika muncul kesimpulan dari para peneliti

¹⁴ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm...*, hlm. 326.

dan orang-orang yang merasa puas dengan pernyataan mereka bahwa manusia memiliki banyak nenek moyang yang menjadi nenek moyang masing-masing kelompok manusia.

Selanjutnya pendapat yang dinyatakan oleh Muhammad ‘Abduh menghilangkan kerancuan yang terjadi dalam masalah ini. Akan tetapi, tidak berarti ia menyalahkan orang-orang yang meyakini bahwa Adam adalah nenek moyang seluruh manusia, karena ia juga tidak menyatakan bahwa al-Qur’ān menafikan keyakinan ini. Ia hanya menyatakan bahwa al-Qur’ān tidak menyatakannya secara pasti, yang dapat menghilangkan kemungkinan pemahaman lain.¹⁵

Sedangkan maksud firman Allah *وخلق منها زوجها* (*dan dari padanya Allah menciptakan isterinya*) adalah Allah telah menciptakan isterinya dari jenisnya. Sebagaimana penjelasan yang telah ‘Abduh tetapkan di depan. Bahwa yang dimaksud *نفس* adalah *جنس* (jenis). Sehingga *damir* pada kata *زوجها* merujuk kepada kata *جنس* yang berarti salah satu di antara dua pasangan. Atau dengan menjadikannya *ma’tuf* pada kata yang dibuang yang sesuai dengannya (kata *حقيقة*), sebagaimana dinyatakan oleh jumhur ulama. Dengan demikian artinya, Allah menciptakan hakikat yang pertama, kemudian menciptakan pasangannya dari jenisnya.

Menurut jumhur, maksud ayat tersebut adalah Allah telah menciptakan pasangan bagi Adam, yakni Hawa, dari dirinya. Menurut

¹⁵ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm...*, hlm. 326.

jumhur, Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam sebelah kiri, pada saat ia sedang tertidur. Sebagaimana disebutkan pada *sifr takwīn* (bagian penciptaan), dalam Taurat atau perjanjian lama dan disampaikan dalam beberapa hadis. Jika tidak ada informasi tersebut, niscaya tidak akan pernah terpikirkan oleh mereka yang membaca al-Qur'an tentang penafsiran tersebut. Ada pendapat lain yang lebih dipilih oleh Abu Muslim, sebagaimana dikatakan oleh al-Rāzī, yakni bahwa maksud ayat tersebut adalah Allah telah menjadikan isteri Adam (Hawa) dari jenisnya, sehingga isterinya merupakan hakikat dari jenisnya. Maka seperti dalam firman Allah QS. al-Nahl (16): 72.

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ
 وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ
 يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾

“Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rizqi dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang batil dan mengingkari nikmat Allah?”.

Dan QS. Al-Syūrā (42): 11

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ
 أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾

“(Dia) Pencipta langit dan bumi. dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu.

tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha mendengar dan Melihat”.

Dan QS. Ali ‘Imrān (3): 164.

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ
ءَايَاتِهِ ۖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي

ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾

“Sungguh Allah Telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al hikmah. dan Sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata”.

Sehingga tidak ada perbedaan antara ayat yang ditafsirkan dan ibarat ayat ini, semuanya bermakna sama. Mereka yang masih tetap berpendapat bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, dapat dipastikan tidak memadukan pemahamannya dengan ayat tersebut dan tidak menjadikannya sebagai penafsir atau penjelas atas ayat pertama dari surah al-Nisā’ di atas, serta meninggalkan gaya bahasa yang dipakai oleh ayat lain dalam menyampaikan makna yang sama dengan ayat pertama surah al-Nisā’.¹⁶

Sebagian ulama menyatakan bahwa yang dimaksud *نفس واحدة* adalah sosok perempuan. Hal ini ditunjukkan dengan bentuk kata yang digunakan, yakni *muannas* dan bentuk kata *زوج* (pasangan) menggunakan *muẓakar*, yang ditunjukkan dalam surah al-A’rāf (7:189). Oleh karena itu,

¹⁶ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm...*, hlm. 330.

surah tersebut disebut dengan surah al-Nisā'. Mereka yang berpendapat demikian, yang masih ada hingga sekarang, menyatakan bahwa beberapa hewan wanita ada yang dapat melahirkan tanpa harus bersinggungan dengan lelaki. Meskipun harus disuntik dahulu. Bagi pendapat ini, yang dimaksudkan dengan "menciptakan isterinya" dimungkinkan dua hal yakni, bisa dari dzatnya atau jenisnya. Selanjutnya pendapat lain menyatakan bahwa maksud *nafs wāḥidah* (jiwa yang satu) itu adalah jiwa yang mencakup lelaki dan perempuan, seperti hewan bersel satu. Ketika ia berkembang, barulah akan terpisah antara lelaki dan perempuannya. Demikianlah yang dinyatakan oleh para peneliti modern, tanpa membandingkannya dengan ayat lainnya.¹⁷

Menurut Zamakhyarī, 'Aṭaf pada kata *وخلق منها زوجها* dimungkinkan kepada dua hal. *Pertama*, 'Aṭaf kepada *ma'ṭuf* yang dibuang. Sehingga sama halnya dikatakan: *من نفس واحدة أنشأها وابتدأها*: (dari satu jiwa Allah menumbuhkannya dan memulai membuatnya dan menciptakan isterinya dari jiwa tersebut). Kata tersebut dibuang karena sudah dipahami dari segi maknanya. Makna yang diinginkan adalah *شعبكم من نفس واحدة هذه صفتها... الخ* (menjadikan kalian bersuku-suku dari satu jiwa, inilah sifatnya...). *Kedua*, kata tersebut *ma'ṭuf* pada kata *خلقكم*. Sehingga maknanya *خلقكم من نفس آدم لأنها من جملة الجنس*. Sehingga maknanya *المفرع منه وخلق منها أمكم حواء* (Allah telah menciptakan kalian dari jiwa

¹⁷ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, hlm. 331.

*Adam, karena jiwa tersebut merupakan hakikat yang dapat terbagi-bagi dan menciptakan ibu kalian, Hawa, darinya).*¹⁸

Muhammad ‘Abduh mengutip pendapat para filosof yang menganggap *al-nās* dan *al-rūh* mempunyai arti yang sama, yaitu sesuatu yang bersifat non materi. Dengan demikian tidak bisa diartikan Adam yang konotasinya adalah materi. Pendapat Muhammad ‘Abduh ini sejalan dengan pendapat yang dikemukakan oleh salah seorang ulama *syi’ah* yang mengartikan *nafs wāḥidah* dengan “*ruh*” (*soul*).¹⁹

Lebih lanjut Muhammad ‘Abduh mengatakan, sumber informasi bahwa Adam manusia pertama adalah Taurat. Kita, katanya tidak boleh mempercayai Taurat sebagai rujukan, karena keasliannya tidak terjamin, kita hanya menerima kebenaran yang metafisis melalui wahyu, tidak ditambah dan tidak dikurangi. karena al-Qur’ān tidak menyebut secara tegas bahwa *nafs wāḥidah* itu adalah Adam, maka kita biarkan masalah itu tetap tidak jelas. Kita tidak memastikan bukan Adam, dan tidak pula memastikan Adam.²⁰

Rasyīd Riḍā mengutip pendapat al-Rāzī yang bersumber dari pendapat Ibnu ‘Abbās, surah al-Nisā’ ayat 1 ini merupakan *khīṭab* untuk ahli Makkah. Pada sisi lain, dari kalangan mufassir berpendapat bahwa ayat tersebut ditujukan kepada seluruh umat manusia yang sudah terkena

¹⁸ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm...*, hlm. 331.

¹⁹ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan; Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 244.

²⁰ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, hlm. 324.

beban (*mukallaf*). Menurut Rasyīd Riḍā, yang terakhir ini merupakan pendapat yang paling kuat.

Kemudian penafsiran Rasyīd Riḍā terhadap surah al-Nisā' ayat 1 pada penggalan ayat *الذي خلقكم من نفس واحدة* “*dia yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu*” yaitu Rasyīd Riḍā mengemukakan bahwa ayat itu sebenarnya merupakan ungkapan tentang *qudrah* (kekuasaan) Allah swt, sebagaimana telah dikatakan oleh sebagian ahli tafsir yang lain. Akan tetapi menurut Muhammad ‘Abduh, penggalan ayat itu adalah sebagai *tamḥid* (pembuka) untuk kalimat berikutnya yang menerangkan tentang tanggung jawab terhadap anak yatim.

Surat al-Nisā' ayat 1 ini diawali dengan kalimat *ياأيهاالناس* “*wahai sekalian manusia*” berarti ditujukan kepada seluruh umat manusia tanpa membedakan agama, suku, bangsa, warna kulit, dan jenis kelamin. Bagaimana mungkin dikatakan Adam, sementara Adam itu sendiri tidak populer dan tidak diakui keberadaannya oleh semua umat manusia sebagai manusia pertama. Dengan demikian yang dimaksud *nafs wāḥidah* dalam ayat ini adalah yang dapat dipakai secara universal oleh seluruh umat manusia, tidak hanya umat-umat tertentu saja.

Dalam ayat tersebut Muhammad ‘Abduh mengartikan kata *nafs wāḥidah* bukan sebagai Adam melainkan sebagai jiwa yang satu. Di sinilah terlihat tentang pendapat Muhammad ‘Abduh terhadap penciptaan perempuan, bahwa perempuan bukan tercipta dari diri Adam melainkan diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam.

Meskipun demikian, muridnya Rasyīd Riḍā, menyatakan bahwa telah terjadi perdebatan panjang terutama dikalangan para ahli tafsir tentang Adam. Di kalangan mayoritas ahli tafsir kata *nafs wāḥidah* memang selalu ditafsirkan dengan Adam. Mereka tidak menafsirkan kata tersebut dengan berdasarkan pada pengertian tekstual maupun lahirnya saja. Akan tetapi mereka menafsirkan berdasarkan pada pertimbangan atas hal-hal yang telah lama diterima, yaitu bahwa Adam adalah bapak sesungguhnya manusia.

Rasyīd Riḍā mengungkapkan bahwa ada tiga macam ta'wil terhadap ayat tersebut yaitu:

- a. Ayat tersebut bertujuan memberikan permisalan (*'alā sabīli ḍarb al-miśl*) bahwa Allah menciptakan setiap manusia dari *nafs wāḥidah* dan menciptakan dari jenisnya istri yang memiliki kesamaan di dalam sifat kemanusiaannya,
- b. *Khiṭāb* ayat tersebut adalah untuk suku Quraisy yang ada pada masa Nabi Saw. dan merupakan keturunan dari keluarga Qusayyi. Jadi yang dikehendaki dengan *nafs wāḥidah* adalah Qusayyi.
- c. Yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah* adalah Adam.²¹ manusia diciptakan dari jenis yang satu tak terkecuali perempuan diciptakan dari jenis yang satu dengan Adam ataupun laki-laki.

Dalam *Tafsīr al-Manār* mengenai asal usul penciptaan perempuan Rasyīd Riḍā tidak menjelaskan secara tersurat bahwa *nafs wāḥidah* berarti

²¹ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm...*, juz IV, hlm. 325.

Adam yang darinya tercipta perempuan namun demikian Rasyīd Riḍā tidak mengelak adanya penafsiran yang mengatakan bahwa *nafs wāḥidah* adalah jenis yang satu yang darinya diciptakan Adam dan Hawa.

2. Q.S al-An'ām (6): 98

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾

“Dan dialah yang menciptakan kamu dari seorang diri, maka (bagimu) ada tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya telah kami jelaskan tanda-tanda kebesaran kami kepada orang-orang yang Mengetahui”.²²

Setelah Allah menyebutkan beberapa ayat kauniyah-Nya kepada kita, baik yang berada di langit dan di bumi, selanjutnya pada ayat ini Allah menjelaskan tentang tanda-tanda yang terdapat dalam diri kita, umat manusia.

Yang dimaksudkan dengan *أنشأ* adalah menjadikan dan mengurus sesuatu. Kata tersebut dapat pula berarti menciptakan sesuatu secara bertahap. Kata tersebut digunakan al-Qur'an untuk menyatakan penciptaan manusia secara utuh, menciptakan beberapa anggota badan dan perasaan mereka, menjadikan kaum dan generasi manusia secara silih berganti. Selain itu, kata tersebut juga digunakan dengan arti “*membangkitkan*” pada hari kebangkitan, menciptakan pohon dan taman serta menjadikan

²² Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya...*, Q.S al-An'ām: 98.

awan. Disebutkan dalam kitab *Haqīqat al-Asās: عمارة و شعرا و منشأ حديثا و شعرا و عمارة* (ia membuat perkataan, syair dan bangunan).²³

Sedangkan arti *نفس* adalah ruh yang manusia hidup dengannya dan dianggap keberadaannya. Sehingga manusia akan disebut manusia jika memiliki ruh, dan manusia dipahami sebagai sebuah sosok yang terbentuk dari ruh dan badan.

Firman Allah *وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* (Dan dialah yang menciptakan kamu dari seorang diri) tersebut dapat berarti ruh yang dimaksudkan dengan (*makhluk lain*) dalam firman Allah (*أَنْشَأَنَاهُ خَلْقًا آخَرَ*) setelah menyebutkan proses pembentukan jasad. Namun dapat pula berarti dzat yang terbentuk dari dzat dan jasad. Sedangkan yang dimaksudkan dengannya adalah manusia pertama yang menjadi manusia pertama bagi seluruh manusia, dengan adanya kelahiran dan pernikahan. Menurut kita dan para ahli kitab, yang dimaksudkan adalah Nabi Adam. Pembahasan secara mendalam telah penulis paparkan ketika menafsirkan surat al-Nisā' ayat 1 dan surah surat al-A'rāf ayat 189. Banyak sekali ayat-ayat yang menunjukkan tentang maksud menumbuhkan seluruh manusia dari satu manusia sesuai dengan kekuasaan, ilmu, hikmah dan keesaan Allah. Dengan menyebutkannya dalam ayat tersebut dimaksudkan untuk menunjukkan kepada kita wajib bersyukur atas nikmat Allah dan wajib saling mengenal, mengasihi serta tolong menolong antara manusia, tidak memecah belah antara suku dan golongan, memicu permusuhan dan

²³ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, juz VII, hlm. 638.

peperangan. Riḍā telah menjelaskan hal tersebut secara lebih detail ketika menafsirkan surah al-Nisā' ayat 1.²⁴

Seperti yang telah penulis kemukakan dalam bab-bab sebelumnya bahwa banyak terdapat kalimat *nafs wāḥidah* tetapi disemuanya tidak ada yang menerangkan bahwa *nafs wāḥidah* adalah sebagai Adam yang dipercaya sebagai nenek moyang manusia hingga sekarang.

Dari hal di atas bisa kita ambil kesimpulan bahwa dalam surat al-An'am ayat 98 kata *نفس* berarti sebagai jiwa ataupun ruh, yang menandakan bahwa ruh hidup bersama dengan manusia tanpa ruh berarti mereka tidak hidup itulah makna *نفس* yang terdapat dalam surat al-An'am(6): 98.

Pada dasarnya yang dimaksud dari *Tafsir Al-Manār* tentang asal-usul penciptaan perempuan bukanlah tercipta dari Adam, melainkan bahwa *nafs wāḥidah* adalah jiwa yang satu yang darinya tercipta laki-laki dan perempuan. Dari kata *nafs wāḥidah* pula diartikan sebagai ruh dengan maksud bahwa manusia bisa dikatakan manusia bila dia memiliki ruh.

3. Q.S al-A'rāf: 189.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ^ط فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٨٩﴾

²⁴ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsir al-Manār...*, juz VII, hlm. 638.

“Dialah Yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan daripadanya Dia menciptakan istrinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan tetaplah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: “Sesungguhnya, jika Engkau memberi kami anak yang sempurna, tentulah kami termasuk orang-rang yang bersyukur”.²⁵

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu) Yakni menciptakan kalian dari satu jenis atau satu hakikat, yang dibentuk dengan wujud manusia yang utuh.²⁶

وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا (dan dari padanya dia menciptakan istrinya yakni ketenangan dalam masalah pasangan). Maksudnya, Allah telah menjadikan bagi jiwa tersebut pasangan dari jenisnya sendiri. Sehingga keduanya menjadi satu pasangan, lelaki dan perempuan. Sebagaimana firman Allah pada surat al-Hujurāt (49) 13:

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

“Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal”.²⁷

²⁵ Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Q.S al-A'raf: 189

²⁶ Muḥammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār* ..., Juz VII, hlm. 517.

²⁷ Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*..., Q.S al-Hujurāt (49): 13, hlm. 518.

Ayat di atas menjelaskan bahwa sebagaimana Allah menjadikan kalian dari satu jenis dan segala bentuk kehidupan secara berpasang-pasangan.

Allah juga berfirman dalam surah al-Najm (53):45-46.

وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾

“Dan bahwasanya dialah yang menciptakan berpasang-pasangan pria dan wanita (45). Dari air mani, apabila dipancarkan (46)”²⁸

Akan tetapi kita tidak pernah mengetahui bagaimana jiwa pertama akan menjadi lelaki dan perempuan, setelah ia menyatu.

Allah berfirman dalam surah al-Kahfi (18): 51

مَا أَشْهَدُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُونَ
الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾

“Aku tidak menghadirkan mereka (iblis dan anak cucunya) untuk menyaksikan penciptaan langit dan bumi dan tidak (pula) penciptaan diri mereka sendiri; dan tidaklah Aku mengambil orang-orang yang menyesatkan itu sebagai penolong”²⁹

Dalam kitab Taurat yang dimiliki oleh Ahli kitab disebutkan: bahwa Hawa diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam. Padahal Rasulullah memerintahkan kita untuk tidak membenarkan ahli kitab dan tidak pula mendustakan mereka, terkait dengan kemungkinan-kemungkinan tentang hal-hal itu kita tidak memiliki nash tentang hal

²⁸ Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya...*, QS. al-Najm ((53): 45-46, hlm. 529.

²⁹ Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya...*, QS. al-Kahfi (18): 51, hlm. 300.

tersebut. Dalam hal ini, sudah seharusnya kita mengikuti Rasulullah. meskipun sebagian mufassir dan ulama lainnya menggunakan hadis:

استوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء.

“Mintalah petunjuk kalian tentang para wanita, karena wanita diciptakan dari tulang (rusuk) yang bengkok. Dan sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang paling atas. Jika engkau bermaksud meluruskannya, maka tulang tersebut akan patah dan jika engkau biarkan saja, maka ia akan terus bengkok. Oleh karena itu, mintalah petunjuk tentang para wanita” (HR. Bukhari dan Muslim).³⁰

Ibnu Hajar, dalam kitabnya *Syarḥ Faḥ al-Bārī*, menyebutkan: menurut satu pendapat, ayat tersebut menunjukkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk sebelah kiri Nabi Adam. Menurut pendapat lain tulang tersebut adalah tulang yang paling pendek. Riwayat ini disampaikan oleh Ibn Ishāq dan ia menambahkan kata “sebelah kiri, pada saat sebelum Adam masuk ke surga dan menggantikan tulang rusuk tersebut dengan daging”. Sedangkan maksud *خلقت* adalah dikeluarkan, sebagaimana buah kurma yang dikeluarkan dari manggar kurma, demikian pernyataan beliau.

Sudah seharusnya kita memikirkan kembali terhadap apa yang dilakukan Ibn Hajar yang telah menjelaskan ayat tersebut dengan petunjuk dan kisah yang lemah dan telah menyamakan penciptaan manusia dengan tumbuh-tumbuhan. Hal ini menunjukkan bahwa ia tidaklah memikirkan,

³⁰ Muḥammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār* ..., hlm. 517.

meskipun ia luas hafalannya, atas perkataan ulama salaf dan para pentakhqiq khalaf yang perkataannya akan menjadi rujukan. Kita ingat bahwa pada saat al-Qur'an diturunkan Allah berkomunikasi dengan umat manusia. Sebagaimana ketika Ia menyatakan tentang pembuatan manusia kepada mereka. Bahwa Allah telah menciptakan pasangan bagi mereka dari diri mereka sendiri.³¹ Lalu Allah berfirman dalam satu ayatnya dalam surah al-Rūm (30):21

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”.³²

Ayat tersebut tidak hanya ditujukan khusus untuk manusia pertama, akan tetapi untuk seluruh manusia secara umum. Dalam ayat 21 surah al-Rūm tersebut, Allah telah mengungkapkan tentang kecenderungan biologis seorang pasangan kepada pasangannya yakni ketenangan. Hal ini dikarenakan, jika seseorang telah mencapai usia nikah, maka dirinya akan merasa goyah, dan akan merasa tenang jika bersama pasangannya yang sesuai jenisnya. Keduanya akan menyatu yang akan menjadikan kehidupan biologis, mereka hanya akan terpenuhi dengan hal

³¹ Muḥammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Manār*..., hlm. 518.

³² Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*..., Q.S al-Rūm (30):21

itu. Oleh karena itu, Allah berfirman: فلما تغشاها (*maka setelah dicampurinya....*) Kata غشاء berarti tutup. Yakni sesuatu yang digunakan untuk menutupi dari atas. Kata غاشية berarti awan yang menutupi.

Makna tersebut juga digunakan dalam surat al-Lail (92): 1

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ

“Demi malam apabila menutupi (cahaya siang)”.³³

Yaitu malam yang menutupi serta menghalangi sesuatu dengan kegelapannya. Fungsi berpasangan menunjukkan akan fitrah manusia dan syari’at di dalamnya yakni menutupi.

Kata النفس adalah bentuk kata *muannaṣ*, oleh karena itu, bagian pertama ayat tersebut menggunakan bentuk *muannaṣ*. Sedangkan lafaz زوج digunakan untuk lelaki dan perempuan. Oleh karena itu, *fā’il* kata تغشى menggunakan bentuk *muzakkar* sedangkan *maf’ul* nya menggunakan *muannaṣ*. Maksudnya, ketika seorang pasangan lelaki menutupi pasangannya (perempuan).³⁴

C. Analisis

Setelah dipaparkan penafsiran Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā mengenai ayat-ayat tentang penciptaan perempuan dalam *Tafsīr al-Manār*,

³³ Depag RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya...*, QS. al-Lail (92): 1, hlm. 596.

³⁴ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār ...*, hlm. 518.

maka selanjutnya penulis akan memberikan analisis terhadap penafsiran mereka tentang tema penciptaan perempuan.

Kalau kita perhatikan pada tiga ayat tentang penciptaan perempuan di atas, maka ada tiga kata yang sama dari setiap ayat yang sangat urgen dalam mempengaruhi penafsiran dan pemahaman mengenai penciptaan perempuan, yaitu, *نفس واحدة*, *منها* dan *زوجها* walaupun dalam surah al-An'ām ayat 98 tidak terdapat lafaz *منها* dan *زوجها*.

Kalau meminjam pendapat Riffat Hasan sebagaimana yang dikutip oleh Abdul Mustaqim dalam karyanya, dipastikan bahwa *nafs wāḥidah* adalah Adam dan *zawjahā* itu Hawa isterinya. Padahal kata *nafs* itu sendiri dalam bahasa Arab sesungguhnya netral yang artinya bisa menunjuk kepada laki-laki atau perempuan. Begitu juga dengan kata *zawjahā*, tidak secara otomatis berarti isteri atau perempuan, akan tetapi juga bermakna netral yaitu pasangan.³⁵

Dalam kamus *Lisān al-'Arab* yang dikatakan sebagai kamus standar dalam memaknai kosa kata Arab dan kata-kata dalam al-Qur'an ternyata kata *nafs* bisa berarti *al-rūh*, *al-jasad*, dan lain sebagainya, sehingga bisa bermakna laki-laki atau perempuan. Begitu juga dengan kata *zawjahā* bisa berarti isteri atau suami, yaitu seorang pasangan. Akan tetapi ketika memberikan contoh pada firman Allah *الذي خلقكم من نفس واحدة... الآية* kata *nafs wāḥidah* dimaknai

³⁵ Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin (ed), *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 80.

dengan Adam dan *zawjahā* sebagai Hawa isteri Adam.³⁶ Sehingga pengertian tersebut cenderung sama dengan pendapat para *mufassir* klasik maupun kontemporer yang sepakat dengan makna itu.

Dalam al-Qur'ān sendiri sebenarnya tidak menyatakan bahwa arti dari *nafs wāhidah* adalah Adam. Hal itu hanya sebuah keyakinan yang timbul pada mufassir klasik bahwa asal-usul diciptakan manusia pertama adalah Adam dan kemudian diciptakan Hawa sebagai isteri Adam supaya menjadi teman hidup. Sehingga dapat dipastikan bahwa *nafs wāhidah* yang merupakan asal penciptaan manusia pertama adalah Adam dan *zawjahā* adalah Hawa.

Pembahasan dua kata ini memang sangat unik dan tidak akan ada hentinya. Sebab di sisi lain dengan pendapat yang sangat kental dan tegas mengartikan sebagai Adam dan Hawa. Kemudian dengan pendapat yang sama hanya menggunakan pemahaman *taqlid* semata, sementara yang lain menolak dengan tegas pendapat tersebut dengan tujuan memberikan wacana dan pemahaman baru. Seperti halnya, mufassir kontemporer Muhammad 'Abduh dan muridnya Rasyīd Riḍā dalam kitab *Tafsīr al-Manār* mengatakan bahwa; “ Penafsiran *nafs wāhidah* kepada Adam bukan inti yang terkandung dalam ayat, baik secara implisit maupun eksplisit, karena kata *nafs wāhidah* bila dimaknai sebagai Adam akan simpang-siur. Apabila konteks ayat tersebut dipahami sebagai Adam, maka seharusnya kata yang datang sesudahnya harus dituliskan dengan bentuk *ma'rifah*, akan tetapi kenyataannya ayat tersebut ditulis dengan bentuk *nakirah*. Bagaimana mungkin suatu *lafaz* memuat

³⁶ Jamal al-Dīn Muḥammad bin Mukarram bin Manẓur al-Ifrāqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dar Ṣādir, 1992), juz VI, hlm. 233-239.

makna “Adam” sudah diketahui, sedangkan *khiṭab* ayat mencakup keseluruhan manusia sebagaimana yang disitir di awal ayat dan juga penafsirannya belum tentu diketahui oleh seluruh manusia sebagaimana yang tersirat dalam *khiṭab* ayat”.³⁷

Menurut penyusun, al-Ḥadiṣ dengan status sebagai penjelas dari ayat-ayat al-Qur’ān tidak menyebutkan dengan jelas bahwa penafsiran *nafs wāḥidah* sebagai Adam dan *zawjahā* adalah Hawa isteri Adam, maka pada ayat-ayat di atas tidak sepatutnya untuk dinyatakan demikian. Sebab kita tidak bisa memahami hakikat dan *maqāsid* al-Qur’ān hanya berhenti di sekitar teks, tetapi perlu dikaji secara mendalam dengan menggunakan analisa hermeneutik dan pendekatan kontekstual, karena bahasa Arab yang digunakan dalam al-Qur’ān adalah bahasa yang mempunyai hubungan dialektis dengan kondisi obyektif ketika dan di mana al-Qur’ān diturunkan.

Kata *nafs* secara kontekstual dengan tanpa melihat riwayat-riwayat dan *taqlid* yang bebas dari konflik adalah lafaz *nakirah*, lafaz ini mempunyai muatan bahwa dia adalah *māhiyah* asal mula manusia yang memiliki kelebihan dari ciptaan Allah lainnya. Baik ia sebagai Adam atau selain Adam dan bermetamorfosis secara turun temurun sebagaimana pemahaman kaum syi’ah dan ṣūfiyah, atau dimulai dari berbagai asal usul sehingga tercipta suatu komunitas dengan tanpa ada fluktuasi penciptaan di antara usul tersebut, atau bermula dari ciptaan yang independen sebagaimana yang masih diperdebatkan oleh kalangan ulama. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa semua

³⁷ Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, hlm. 264-270.

manusia diciptakan dari *nafs wāḥidah* yaitu *insāniyyah* atau jenis manusia yang mencakup segala bentuk spesies, ras manusia dan terikat dengan tali persaudaraan serta *mawaddah* dengan tanpa melihat asumsi Adam sebagai asal muasalnya.

Asal usul penciptaan perempuan di dalam al-Qur'ān tidak diceritakan secara kronologis. Cerita-cerita penciptaan perempuan banyak sekali ditemui di dalam kisah-kisah *isrāliyyāt*, dan riwayat-riwayat yang bersumber dari kitab Taurat, Injil dan cerita-cerita yang bersumber dari kitab Talmud, kitab yang banyak memberikan penafsiran terhadap kitab Taurat.

Dalam al-Qur'ān tidak dibedakan secara tegas tentang substansi asal usul kejadian Adam dan Hawa. Yang menjadi inti perbedaan pendapat di kalangan mufassir adalah pemahaman atau maksud kalimat *nafs wāḥidah*, *minhā* dan *zaujahā* dalam surat an-Nisā' ayat 1. Mereka berbeda pendapat, siapa sebenarnya yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah*, siapa yang ditunjukkan pada *ḍamir minhā*, dan apa yang dimaksud dengan *zaujahā* dalam ayat tersebut.

Mengeni asal mula kejadian perempuan, al-Qur'ān tidak menyebutkan secara tegas dan rinci. Bahkan demikian juga dengan asal kejadian laki-laki. Keduanya, laki-laki dan perempuan, diciptakan dari *nafs* (diri, jiwa, individu) yang satu. Ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan bukan berasal dari materi yang berbeda dan bukan pula diciptakan dari proses yang tidak sama.

Kata *nafs* (diri, jiwa, individu) dalam bahasa arab meskipun secara gramatikal *muannas'* (perempuan) secara konseptual adalah kata benda netral,

yakni tidak menunjukkan kepada laki-laki ataupun perempuan. Demikian juga kata *zawj*, bisa bermakna laki-laki ataupun perempuan. Jadi *zawj* tidak berarti “istri”, tetapi pasangan (pair), boleh jadi laki-laki dan boleh jadi perempuan. Jadi dalam surat al-Nisā’ ayat 1 tidak bisa secara tegas dijadikan sebagai alasan bahwa manusia pertama adalah laki-laki (Adam) atau perempuan (Hawa), di mana yang satu merupakan asal bagi yang lain

Al-Qur’an memang tidak menyebutkan secara terperinci asal-usul penciptaan perempuan. Yang ada hanya cerita tentang kesombongan Iblis yang berdampak pada Adam dan pasangannya (Hawa) sehingga keduanya harus meninggalkan Surga.³⁸

Kesalahan dalam menafsirkan agama (Islam) tentang asal-usul penciptaan perempuan telah menyebabkan ter subordinasinya perempuan pada laki-laki. Perempuan telah kehilangan independensinya dan dianggap hanya sebagai pelengkap atau pelayan bagi laki-laki. Sementara dalam teks-teks agama lebih tegas disebutkan bahwa perempuan dan laki-laki adalah sama derajatnya di hadapan Allah, dan mereka mempunyai hak dan kewajiban yang seimbang. Tinggi atau rendahnya kedudukan seseorang, baik perempuan maupun laki-laki, tergantung kepada kualitas ketaqwaannya. Penafsiran bahwa hakikat asal-usul penciptaan perempuan dari tulang rusuk yang bengkok, hingga saat ini menjadi keyakinan sebagian umat Islam, seolah-olah hal itu merupakan bagian dari substansi atau inti ajaran Islam itu sendiri.

Dogma seperti ini bahkan terus berkembang dan menciptakan berbagai

³⁸ Lihat, Misalnya, Kisah-kisah Adam dan pasangannya ini dalam Depag RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, QS. al-Baqarah (2): 34-38, QS. al-A’rāf (7): 11-27, dan QS. Ṭāhā (20): 115-123.

stereotype yang lebih menyedihkan lagi, seperti anggapan bahwa perempuan penggoda manusia, perempuan sama dengan setan, atau sebutan-sebutan lain yang merendahkan kaum perempuan. Padahal jika dikaji secara mendalam, penafsiran terhadap teks ajaran Islam justru berasal dari Genesis (kitab kejadian), kitab suci yang menjadi pegangan kaum Yahudi dan Kristen abad pertengahan. Tradisi Yahudi inilah yang dikutip oleh sebagian besar mufassir atau ulama Islam pada zaman dulu untuk mengisi lembaran-lembaran karya tulis mereka. Bahkan kisah tersebut dikembangkan atau dilengkapi supaya menjadi lebih menarik dan masuk akal.³⁹

Al-Qur'ān menolak pandangan-pandangan yang membedakan laki-laki dan perempuan dengan menegaskan bahwa keduanya berasal dari satu jenis yang sama dan bahwa dari keduanya secara bersama-sama, Tuhan mengembangbiakkan keturunannya baik yang laki-laki ataupun yang perempuan.

Pandangan masyarakat yang mengantar kepada perbedaan antara laki-laki dan perempuan sesungguhnya telah dikikis oleh al-Qur'ān, 15 abad silam. Karena itu, al-Qur'ān mengecam mereka yang bergembira dengan kelahiran seorang laki-laki tetapi bersedih bila memperoleh anak perempuan dalam ayat yang lain ditegaskan bahwa tujuan penciptaan perempuan sebagai manifestasi dari komitmen Tuhan yang menciptakan hambanya dalam keadaan berpasangan.

³⁹ Zulkarnaini Abdullah, *Mengapa Harus Perempuan* (Yogyakarta: al-Ruz, 2005), hlm. 148.

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾

“dan segala sesuatu kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah”,⁴⁰

Ayat ini dan semacamnya diturunkan dalam rangka usaha al-Qur’ān untuk mengikis habis segala macam pandangan yang membedakan antara laki-laki dan perempuan. Tujuan penciptaan manusia baik laki-laki maupun perempuan tidak terdapat perbedaan yaitu sebagai khalifah.

Memang ada hadis yang menyebutkan perempuan diciptakan dari tulang rusuk. Ini sejalan dengan cerita yang terdapat dalam kitab kejadian. Berbagai kritik telah diajukan mengenai hal ini, sekurang-kurangnya mengenai pemahaman hadis tersebut. Tidak semua sarjana muslim memandang hadis tersebut secara literal bahkan ada yang menganggapnya tidak *ṣahih*. Barang kali dapat dikatakan bahwa yang paling moderat menyimpulkan hadis tersebut hanya merupakan sebuah gambaran metaforis semata tentang karakter perempuan, bukan hakikat penciptaan perempuan.⁴¹

Tulang rusuk sebagai asal-usul perempuan ditanggapi oleh beberapa pemikir muslim, termasuk Quraish Shihab mengatakan bahwa: ” tulang rusuk yang bengkok harus dipahami dalam pengertian kiasan (*majazi*), dalam arti bahwa Hadis tersebut memperingatkan para laki-laki agar menghadapi perempuan dengan bijaksana. Karena ada sifat, karakter, dan kecenderungan mereka yang tidak sama dengan lelaki, hal mana bila tidak disadari akan dapat

⁴⁰ Depag RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya...*, QS. Al-Zāriyat: 49.

⁴¹ Zulkarnaini Abdullah, *Mengapa...*, hlm. 148.

mengantar kaum laki-laki untuk bersikap tidak wajar. Mereka tidak akan mampu mengubah karakter dan sifat bawaan perempuan. Kalaupun mereka berusaha akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok.”

Demikian terlihat bahwa al-Qur’ān mendudukan perempuan pada tempat yang sewajarnya serta meluruskan segala pandangan yang salah dan keliru yang berkaitan dengan kedudukan dan asal kejadiannya. Kesalahan dalam penafsiran ayat-ayat penciptaan perempuan telah membawa para wanita ke dalam keadaan yang ter subordinasi oleh keadaan. Hampir menjadi sebuah fakta bahwa posisi lemah perempuan di dalam masyarakat kurang disadari oleh kaum perempuan sendiri. Bahkan tidak jarang kelompok perempuan merasa senang dan rela dengan kondisi demikian.

Timbulnya perbedaan penafsiran yang demikian itu bisa jadi disebabkan tidak adanya penegasan dan penjelasan yang rinci dari al-Qur’ān tentang proses dan asal-usul manusia, baik perempuan maupun laki-laki. Hal itu merupakan rahasia Allah yang mendorong manusia memikirkan dan mempelajarinya. Dapat juga dipahami bahwa penjelasan tersebut tidak diungkapkan Allah dengan terang dan rinci, karena ia bukan merupakan esensi dari keyakinan Islam. Asal-usul manusia, baik laki-laki maupun perempuan, bukanlah hal yang sangat penting dan menentukan dalam kehidupan mereka. Kemuliaan dan kehormatan manusia tidak diraih dengan menunjukkan dari mana asal-usulnya, tetapi dengan amal dan karya nyata dalam kehidupan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah diuraikan pembahasan penafsiran tentang ayat-ayat penciptaan perempuan dalam *Tafsīr al-Manār* serta analisis penafsiran dan pokok permasalahan yang sudah ditemukan jawabannya. Maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

Muhammad ‘Abduh dalam *Tafsīr al-Manār*-nya, menolak dengan tegas menafsirkan kata *نفس واحدة* dengan Adam, alasannya yaitu: *Pertama*, pada awal surat al-Nisā’ ayat 1 diawali dengan ” *يأيتها الناس* ”, yang berarti ditujukan kepada seluruh manusia tanpa membedakan agama, suku bangsa, dan warna kulit. Bagaimana mungkin dikatakan Adam, sementara Adam tidak populer dan tidak diakui keberadaannya oleh semua umat manusia sebagai manusia pertama. Dengan demikian, yang dimaksud *nafs wāḥidah* dalam ayat ini ialah yang dapat diakui secara universal oleh seluruh umat manusia. *Kedua*, kalau yang dimaksudkan Adam, pada kata *وبث منهما رجالا كثيرا ونساء* itu dalam bentuk *nakirah* bukan menggunakan bentuk *ma’rifah* (*الرجال والنساء*). *Ketiga*, silsilah keturunan Adam dan Hawa sebagai nenek moyang manusia lebih dikonkritkan di dalam masyarakat Yahudi. Mitos seperti ini tidak perlu diakui oleh umat Islam, karena pedoman utamanya adalah nash yang *ṣariḥ* atau dalil yang jelas dan tegas. *Keempat*, mengenai

makna kata *نفس* dalam surat al-Nisā' ayat 1, 'Abduh mengutip pendapat para filosof yang menganggap *nafs* dan *ruh* mempunyai arti yang sama, yaitu sesuatu yang bersifat non-materi. Dengan demikian tidak bisa diartikan Adam yang konotasinya materi. *Kelima*, adapun kata *وخلق منها زوجها*, 'Abduh setuju dengan pendapat Abu Muslim al-Aṣfahānī bahwa *ḍamir* (*hā*) pada al-Nisā' ayat 1 merujuk kepada jenis "diri yang satu" (*نفس واحدة*) dan 'Abduh juga mendukung pendapat al-Zamakhsharī yang berpendapat bahwa *wau 'aṭaf* dalam *وخلق منها زوجها* mengikuti pada kata yang tersembunyi di belakangnya, sehingga seolah-olah ayat ini berbunyi: *من نفس واحدة أنشأها وابتدأها وخلق منها زوجها (...dari diri yang satu itu juga pasangan Adam diciptakan).*

Rasyīd Riḍā dalam *Tafsīr al-Manār*-nya menafsirkan *nafs wāḥidah* dengan jenis yang sama, bukan nama diri Adam. Hawa diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam, bukan dari bagian tubuh Adam. Rasyīd Riḍā juga berpendapat bahwa makna yang paling dekat dengan kata *nafs* adalah esensi (*māhiyah*) atau hakikat yang dengan hal itu manusia eksis dan berbeda dengan eksistensi-eksistensi lainnya. Artinya, Tuhan telah menciptakan manusia dari jenis dan hakikat yang satu dan tidak ada bedanya apakah hakikat itu dimulai dari Adam sebagaimana diyakini oleh kalangan ahli kitab dan jumhur ulama Islam ataukah dimulai dari yang lain.

Rasyīd Riḍā mengambil kesimpulan bahwa pada dasarnya seluruh manusia berasal dari diri yang satu, yaitu, *insāniyyah* (*humanity*: kemanusiaan), yaitu sesuatu yang menjadikan manusia itu manusia, yaitu jiwa

kemanusiaan yang selalu mengajak menuju kepada kebaikan manusia dan menolak kejelekan. Inilah yang dimaksud dengan *nafs wāḥidah*.

Dengan demikian Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, sependapat bahwa tidak setuju bila *nafs wāḥidah* dipastikan Adam, karena baik kata *nafs*, maupun *zauj* bersifat netral, tidak menunjukkan jenis kelamin tertentu. Adam adalah nama jenis, bukan nama diri. Dengan demikian, Adam itu belum tentu laki-laki. Mereka juga menolak penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam. Menurutnya, Hawa juga diciptakan dari tanah seperti penciptaan Adam. Argumentasi yang dikemukakan ada tiga: (1) *min* dalam ayat tersebut menunjukkan jenis yang sama, yang artinya adalah Hawa diciptakan dari “jenis yang sama” dengan Adam, yaitu dari jenis yang satu; (2) semua Hadis tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam, adalah *ḍaʿīf*, baik dari segi *sanad* maupun *matan*; (3) cerita tentang penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam adalah tidak lebih dari dongeng-dongeng dari perjanjian lama yang pernah masuk dalam tradisi Islam melalui asimilasinya dalam kepustakaan Hadis.

B. Saran-Saran

Proses penelitian mengenai ayat-ayat tentang penciptaan perempuan dalam *Tafsīr al-Maṅār* karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā di atas, penulis anggap masih belum sampai kepada kesempurnaan. Sehingga dari kekurangan ini, perlu adanya perbaikan dan saran bagi para peneliti yang

berminat mengkaji lebih dalam lagi permasalahan jender yang selama ini kian berkembang dengan perkembangan budaya manusia.

1. Pada masa sekarang ini, al-Qur'ān seringkali dipahami sebagai kitab bacaan. Sehingga pesan yang dikandung di dalamnya sering berlalu begitu saja dengan adanya perkembangan zaman dan budaya manusia. Oleh sebab itu, kita sebagai umat Islam yang mengakui al-Qur'ān dan Hadis Nabi saw. sebagai sumber ajaran dan petunjuk seharusnya berusaha untuk memahami dan mengkaji pesan dan isi kandungan al-Qur'ān dan Hadis. Khususnya yang berkenaan dengan tema-tema yang terkait dengan permasalahan perempuan. Karena problematika perempuan sering menjadi sorotan masyarakat umum.
2. Penyajian data yang penulis kutip langsung dari *Tafsīr al-Maṅār* perlu untuk dicek dan diteliti lagi kebenarannya, terutama pada aspek terjemahan kebahasaan.
3. Setiap analisis yang dibangun untuk menjelaskan makna dan maksud dari penafsiran ayat-ayat tentang penciptaan perempuan juga masih sangat memerlukan interpretasi yang lebih kompleks dan memadai.
4. Kepada pembaca dan mahasiswa, penelitian mengenai ayat tentang penciptaan perempuan perlu diadakan penelitian ulang dengan tokoh penafsiran yang berbeda. Sebab pemahaman tentang penciptaan perempuan, seiring dengan berkembangnya zaman dan budaya, baik dari mufassir klasik maupun kontemporer sering memberikan pemahaman yang berbeda dan unik.

5. Mengingat penelitian tentang penciptaan perempuan dalam al-Qur'an sangat berpengaruh dengan status perempuan dalam kehidupan masyarakat, maka kita perlu mensosialisasikan pemahaman tersebut kepada masyarakat supaya dapat meminimalisasi pemahaman yang bersifat bias jender dan merendahkan kaum perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Syekh Muhammad. *Risalah Tauhid* terj. Firdaus A.N. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Ali, Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*. Jakarta: Djambatan, 1995.
- Alwi, Hasan (dkk.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Al-Aṣṣfahānī, Al-Rāgib, *Mu’jam Mufradāt li Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Baqī, Muhammad Fuād ‘Abd, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 710.
- Al-Bukhari, Imam, *Terjemah Hadis Ṣaḥīḥ Bukhari*, terj. Zainuddin Hamidy (dkk.). Jakarta: Wijaya, 1992.
- Baidan, Nashiruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- _____. *Tafsīr bi al-Ra’yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Baidowi, Ahmad. *Tafsir Feminis; Kajian Perempuan dalam al-Qur’an dan Para Mufasir Kontemporer*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Baker, Anton. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Baljon J. M. S., *Tafsir Qur’an Muslim Modern*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- CD *al-Mauṣū’ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf*.
- Chirzin, Muhammad. *Kontroversi Jihad di Indonesia Modernis Vs Fundamentalis*. Yogyakarta: Pilar Media, 2006.

- Dewan Redaksi Ensiklopedia Islam, *Ensiklopedia Islam; Jamāluddīn al-Afgānī*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Perca, 1979.
- Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*. terj. M. Alaika Salamullah dkk Yogyakarta: eLSAQ, 2006
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 2004.
- Hanafi, Hassan *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Hassan, Riffat. Feminisme dan al-Qur'ān; Percakapan Dengan Riffat Hassan, "Dalam 'Ulūmul Qur'ān". 1990.
- _____. *The Issue of Women-Man Equality In Islamic Tradition*. New York: Gren Wood Press 1991.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*", Mizan. Bandung: Mizan: 2001.
- Ibn 'Asyur, Muḥammad Fāḍil. *al-Tafsīr wa Rijālūh*. Kairo: Majmā' al-Buhūs al-Islāmiyyah, 1997.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan; Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Madani, Malik. Tafsir *al-Manār* antara Syaikh Muh. 'Abduh dan Rasyid Riḍā, *Al-Jami'ah*. No. 46. Th. 1991.
- Mahmud, Muhammad Natsir. *Karakteristik Tafsir Syaikh Muhammad 'Abduh*. al-Hikmah, X, Juli-September, 1993.
- Majid, Nurcholis. *Islam Kemandirian dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.
- Al-Miṣrī, Jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukarram bin Manẓur al-Ifraqī , *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1992.

- Muda, Fauzi Ahmad. *Perempuan Hitam Putih; Pertarungan Kodrat Hidup vis a vis Tafsir Kebahagiaan*. Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007.
- Al-Muhtasib, 'Abd al-Majid 'Abd Salām. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Asr al-Hadīs*. Beirut: Dār al-Fikr, 1973.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur'an menurut Perempuan: Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Al-Munawwar, Said Agil Husain, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Al-Munjid, *al-Munjid al-Abjadī*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1968.
- Muttaqin, Irpan. *Tafsir al-Qur'an tentang Perempuan menurut Analisis Gender (Studi atas Pemikiran Sayyid Quṭb dalam Tafsīr fī Zīlālil al-Qur'ān, Ṭabāṭabā'ī dalam Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān)*. Skripsi, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir* (Yogyakarta: Nun Pustaka 2003), hlm. 66.
- _____. *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki: Telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hassan*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- _____, dan Syahiron Syamsudin. *Study al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. PT Tiara Wacana, Yogyakarta: 2002.
- Muthahhari, Murtadha. *Wanita dan Hak-haknya dalam Islam*. Terj. M. Hashem, Bandung: Pustaka, 1985.
- Nasution, Harun. *Muhammad 'Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- _____. *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Patriana, Anna. "Konsep Penciptaan Perempuan dalam Tafsīr al-Kabīr Mafātih al-Gaīb". Skripsi. Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta, 2001.
- Al-Qaṭṭān, Ibrāhīm. *'Asarāt al-Munjid fī al-Adab wa al-'Ulūm wa al-'Ālam* Beirut: Dār al-Qur'ān al-Hakīm, 1972.

- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khafīl. *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān: Studi Ilmu-ilmu Qur'ān*, terj. Muzakir AS. Jakarta: Litera AntarNusa, 1996. Yogyakarta, 2001.
- Al-Rāzī, Fakhrudīn. *Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātih al-Gaīb*, Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī'. 1995.
- Riḍā, M. Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm asy-Syāhir biTafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t
- Sadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Al-Ṣaḥabī, Sayyid Husain. *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīs*. Damsyiq: Lajnah al-Naṣ fī Dār al-Imām, 1985
- Shihab, M. Quraish. *Rasionalitas al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsīr al-Manār*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- _____. *Studi Kritis Tafsīr al-Manār Karya Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Al Syirbasi, Ahmad, *Qiṣṣah al-Tafsīr*. Mesir: Dar al-Qalam, 1962.
- Sholikhah, Mar'atun. "Konsep Penciptaan wanita dalam al-Qur'an; Studi Perbandingan antara Penafsiran Imam Nawawi dan Amina Wadud Muhsin", Skripsi, Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.
- Solahuddin, Aceng. *Hadis-Hadis Tentang Penciptaan Perempuan dalam Shahih Muslim. dalam Anotasi Dinamika Studi Gender*. IAIN Sunan Kalijaga 1995-2003.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Surachmad, Winarno. *Pengantar Metodologi Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1975.
- Syahātah, 'Abdullah Maḥmud. *Manḥāj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Kakīm*. Kairo: al-Majlis al-A'lā li Ri'ayah al-Funūn wa al-Adāb wa al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah, 1963.

- Al-Ṭabārī, Ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Al-Fikr, 1978.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- _____, *Bias Jender Dalam Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Al-Yasū'ī, Luis Ma'lūf. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1986.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: BPPQ, 1972.
- Al-Ẓahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Dār al-Kutūb al-Hadīṣah, t.th.
- Zulkarnaini, Abdullah. *Mengapa Harus Perempuan*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2005.

BIODATA PENULIS

- Nama : Siti Munasaroh
- TTL : Kudus, 24 Juni 1985
- Alamat asal : Jl. Kudus-Pati, RT/RW. 03/02 Tenggeles Mejobo Kudus JATENG 59381
- Alamat Jogja : Jl. Timoho, Gendeng GK 4/972 RT/RW. 85/XX Kel Baciro Yogyakarta
- No.Telp/ e-mail : 081328512131 / moena_chamiya@yahoo.com
- Pendidikan :
- RA Washilatut Taqwa Tenggeles Mejobo Kudus Jateng 1991-1992
 - MI Washilatut Taqwa Tenggeles Mejobo Kudus Jateng 1992-1997
 - MTs NU Banat Krandon Kudus Jateng 1997-2000
 - MAK NU Banat (Yanābī'ul 'Ulūm wa al-Raḥmah) Krandon Kudus Jateng 2000-2003
 - SI Jurusan Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2003-2009
- Pengalaman :
- Pengurus Exist MAK NU Banat (Yanābī'ul 'Ulūm wa al-Raḥmah) sebagai Sie Pendidikan 2001-2002
 - Aktif di Unit Kegiatan Mahasiswa (UKM) SPBA sebagai Devisi Litbang Program Bahasa Arab 2004-2005
 - Aktivist Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Rayon Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
 - Aktif di Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM) Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai Bendahara 2005-2006.
 - Aktif di Mahardika Community Rayon Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang konsen terhadap wacana perempuan.