

**TEOLOGI FEMINIM PERSPEKTIF ALQURAN;
Suatu Upaya Reanalisis Interpretasi Q.S. Al-A'râf [7]: 189**

Oleh:

Muhammad Alif

(Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN SMH Banten)

Abstrak :

Fenomena gerakan feminisme yang marak dalam beberapa dekade belakangan ini merupakan budaya tandingan (counter-culture) yang secara tajam menggugat dan menantang nilai-nilai baku (kemapanan tradisi, institusi keluarga dan ideologi patriaki) dalam masyarakatnya, baik di Barat maupun di Timur.

Gerakan ini memperjuangkan kebebasan bagi perempuan, mereformulasi relasi dan kuasa antar lelaki dan perempuan di lingkup yang paling pribadi, keluarga dan publik. Dalam tulisan ini, penulis berusaha mengungkap makna ayat-ayat alquran yang berkaitan tentang aktifitas feminisme.

Kata Kunci : *Tafsir, teologi, feminim, al-quran*

Pendahuluan

"Banyak perempuan yang sepakat menyatakan: perempuan tertindas dalam banyak hal, dan telah menjadi harijan dalam masyarakatnya selama berabad. Sebagian mereka bahkan mengalami langsung penindasan terhadap dirinya, mungkin oleh tradisi yang lebih mengutamakan lelaki, mungkin oleh sikap egois dan macho lelaki, mungkin oleh pandangan bahwa perempuan adalah objek seks."

Statemen di atas dikemukakan oleh dua orang feminis asal Asia Selatan, Kamla Bashin dan Nighat Said Khan dalam bukunya *Some Questions on Feminism its Relevance in South Asia*.¹ Meskipun gerakan feminisme mulai menunjukkan hasil dan kemajuannya, yang ditandai dengan semakin mulai diterimanya emansipasi wanita sebagai suatu kelayakan, namun masih saja mendapat penentangan keras dari praktek-praktek "anti-emansipasi", baik karena resah atas semakin kaburnya pembedaan peran lelaki dan perempuan, maupun karena mengancam legitimasi otoritas patriaki. Praktek-praktek "anti-emansipasi" tersebut bukan saja dilancarkan

¹ Wardah Hafidz, dalam "Feminisme sebagai Counter-Culture", *Ulumul Qur'an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 5 & 6. Vol. V, 1994, hal. 3

oleh kaum lelaki, bahkan juga oleh sebagian perempuan aktifis hak-hak asasi manusia.

Dalam konteks keislaman, meskipun agama Islam telah mengangkat derajat wanita lebih tinggi dari agama apapun, tampaknya feminisme dengan gerakan emansipasinya mendapat stigma yang karenanya mendapat tantangan untuk ditumbuhsurburkan dari sebagian besar umatnya. Sebab, doktrin agama yang selama ini dikenal menjadi landasan pembenaran praktek-praktek "anti-emansipasi" tersebut.

Kiranya, adagium Arab "ikan mati mulai dari kepalanya", sangat cocok untuk nasib gerakan emansipasi ini. Karena asumsi teologi yang selama ini dikenal sebagai yang mendasari superstruktur anggapan bahwa lelaki lebih unggul dari perempuan adalah: (1) bahwa makhluk pertama yang diciptakan Tuhan adalah lelaki—bukan perempuan, karena perempuan diciptakan dari tulang rusuk lelaki, maka secara ontologi dia derivatif dan sekunder; (2) bahwa perempuan—bukan lelaki—yang merupakan penyebab utama dari apa yang biasanya dianggap pewaris dosa turunan atau terusirnya manusia dari taman surga, karena itu "semua anak perempuan Hawwâ" harus diperlakukan dengan—untuk tidak mengatakan benci, hina dan curiga—ekstra waspada; (3) bahwa perempuan diciptakan bukan saja dari lelaki, tapi juga untuk lelaki, sehingga eksistensinya hanyalah sekunder, pelengkap, subordinat, dan tidak mempunyai arti fundamental.

Dalam konteks menelaah kembali akar-akar teologi feminin inilah yang menjadi *stressing* utama makalah tafsir *Q.S. Al-A'râf* [7]: 189, yang biasanya dijadikan dalil atasnya. Adapun bunyi dan terjemahan ayat tersebut adalah sebagai berikut: "Dialah yang menciptakan kalian dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan pasangannya agar ia dapat merasakan ketenangan bersamanya. Maka ketika ia mencampurinya, istrinya mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah ia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala ia merasa berat, keduanya (suami-istri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang sempurna, niscaya kami akan bersyukur."

Tafsir Q.S. Al-A'râf [7]: 189 Tinjauann Aspek Filologis-Gramatika

Kata *nafs* dalam Alquran memiliki makna yang beragam, terkadang diartikan sebagai totalitas manusia, seperti *Q.S. al-Mâ'idah* [5]: 32, di lain kali menunjukkan kepada apa yang ada dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku, seperti *Q.S. ar-Ra'd* [13]: 11, dan di lain tempat menunjukkan diri Tuhan seperti dalam *Q.S. al-An'âm* [6]: 12. Namun secara umum, kata ini dipakai dalam konteks pembicaraan tentang manusia, menunjuk kepada yang baik dan yang buruk.

Dalam pengertian terakhir di atas Alquran menjelaskan bahwa *nafs* diciptakan Allah dalam keadaan sempurna yang mempunyai potensi untuk

baik (*taqwa*) dan buruk (*fujur*), seperti firman-Nya dalam *Q.S. asy-Syams* [91]: 7-8.

Secara leksikografis, kata *nafs*, jika di-*muzakkar*-kan berarti *syakhs* (sosok/ seseorang), dan jika di-*mu'annas*-kan berarti *rûh* (jiwa/nyawa). Di samping itu masih banyak makna lainnya, yang antara lain berarti: darah, tubuh, keagungan, tekad, air, individu/pribadi seseorang dan hakekat.²

Dari sekian makna kata *nafs*, kira hanya tiga makna terakhir di atas saja yang banyak dirujuk para mufassir. Sebab, biasanya para mufassir mengartikan *nafs* dengan Adam as. yang mengacu kepada *syakhs*, sedangkan yang lainnya mengartikannya dengan jenis dan karakter, yang mengacu kepada hakekat.³

Dalam konteks *Q.S.al-A'raf* [7]: 189 ini, biasanya kata *nafs* diartikan sebagai Adam as. Yang mengacu kepada *syakhs*, atau sebagai jenis yang mengacu kepada hakekat. Tapi ada juga yang memahaminya dengan *rûh* yang dihembuskan, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Andalusiy.⁴ Kata *tagasysyâ* merupakan kiasan (*kinâyah*) terhadap makna *coitus*, yang secara harfiah artinya adalah menutupi dari atasnya atau membungkus.⁵ Kata *sâlih* merupakan sifat (*na'î*) dari objek (*maf'ûl bih*) tersembunyi yang kadarnya adalah anak yang sempurna jasmani dan fitrahnya.

Tinjauan Global I'râb*

Kata *nafs* pada ayat ini diberi sifat *mu'annas* yakni "*wâhidah*" oleh karena itu *damîr* (kata ganti) *mu'annas* pada kalimat kembali kepada kata *nafs* tersebut. Sedangkan *damîr mustatir muzakkar/fâ'il* (pelaku kata kerja) dan *damîr mu'annas* pada kalimat ada dua kemungkinan tempat kembali: *Kemungkinan pertama*, bahwa *damîr mustatir* tersebut kembali kepada *nafs* yang jika di-*muzakkar*-kan bermakna seseorang, yakni Adam as., dan *damîr mu'annas* kembali kepada *zauj*, yakni

² Lihat, *al-Munjid fil-Lughah wal-A'lâm* (Beirut: Dârul-Masyriq, 1992) hal. 826;

³ Fazlur Rahman dalam *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 26. Menegaskan bahwa sebaiknya kata *nafs* dipahami sebagai karakter.

⁴ Al-Andalusi mengutip al-Hasan ibn Abil-Hasan yang diriwayatkan oleh at-Tabariy, yang menyatakan bahwa kata *nafs wâhidah* mengisyaratkan kepada *rû* yang dihembuskan ke dalam setiap seseorang, [Lihat, al-Qâdî Abû Muhammad 'Abdul-Haqq ibn Gâlib ibn 'Atiyyah al-Andalusiy, *al-Muharrirul-Wâjiz fi Tafsi'r Kitâbil-Aziz*, Jld. 1 (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1993), hal. 486.]

⁵ *al-Munjid*, *op. cit.*, hal. 552.

* Penulis menganggap pentingnya tinjauan *i'râb* pada penafsiran ayat ini, terutama dalam hal *damîr*, karena dalam ayat ini banyak terdapat *damîr*, baik *bâriz* (nyata) maupun *mustatir* (tersembunyi), yang setiap perbedaan pemosisian *damîr* ke tempat kembalinya, berimplikasi pada perubahan makna.

istri Adam as., *Hawwâ'* (lebih tepatnya lagi, adalah seseorang lelaki yang tidak ditentukan). Kemungkinan kedua, bahwa *damîr mustatîr muzakkar* tersebut kembali kepada *zauj*, sehingga dalam konteks ini, kata *zauj* harus diartikan suami, sedangkan *damîr mu'annas* kembali kepada *nafs* yang *mu'annas*.

Dari dua kemungkinan tersebut, yang pertamalah yang banyak dipegang oleh para mufassir, dengan mengacu kepada ayat lain, seperti *Q.S. ar-Rûm* [30]: 21, hal mana kata *anfus* (bentuk plural *nafs*) dikaitkan dengan *damîr muzakkar*, sehingga kata *azwâj* (bentuk plural *zauj*) diartikan sebagai istri-istri. Namun meskipun kemungkinan kedua di atas kurang masyhur di kalangan mufassir—sebagaimana yang akan diuraikan pada bahasan berikutnya—tapi secara bahasa pemosisian dair seperti di atas dapat dibenarkan.

Kata kerja *tagasyasyâhâ* pelakunya adalah suami, sedangkan objeknya—tentu saja—istri. Oleh karena itu semua runtutan konsekuensi dari kata kerja *tagasyâyâ*, yakni *hamalat*, *marrat bihi*, dan *asqalat*, berpulang kepada istri.

Selanjutnya pada kata kalimat, pelekaunya adalah *damîr musanna lil gâ'ib* (kata ganti dua orang ketiga) yang kembali kepada calon kedua orang tua anak yang masih dalam kandungan. Demikian pula dengan *damîrul jam'i lil mutakallimîn* (kata ganti orang pertama bentuk plural atau dua orang).

Tinjauan 'Ulûmul-Qur'ân

Sepanjang penelusurn sebab turunnya (*sabab nuzûl*) ayat, baik dalam buku *Asbâbun-Nuzûl* karya as-Suyûtiy maupun al-Wâhidiy, tidak diketemukan sebab turunya ayat ini. Tetapi dari *siyâqul-kalâm* (konteks pembicaraan) ayat ini, juga ayat-ayat sebelum dan sesudahnya yang membicarakan kaum musyrikin dan perilaku kemusyrikan, jelas sekali bahwa ayat ini adalah *makkiyah*, yang ketika ayat ini diturunkan, audiensnya ditujukan kepada kaum pagan Makkah.⁶

Adapun *munâsabah* (korelasi) ayat ini dengan ayat-ayat lain dalam *Q.S. al-A'raf*, para mufassir menjelaskan bahwa tema ayat-ayat terakhir *Q.S. al-A'raf* merupakan pengulangan tema ayat-ayat pada bagian awal *Q.S. al-A'raf*, hal mana pada permulaan surat dimulai dengan pembicaraan mengenai tauhid, Alquran, kisah penciptaan manusia pertama, dan godaan

⁶ Secara kronologis surat *al-A'raf*, dalam hipotesis William Muir, adalah surat ke 91, sedangkan menurut Noldeke, adalah surat ke 87, dan surat ke 88, menurut Grime. Montgomery Watt menambahkan bahwa surat ini diturunkan pada akhir paruh ketiga dari periode Makkah. [Lihat, W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Eidenburgh: Eidenburgh University Press, 1970), hal. 207].

syetan; demikian pula pada bagian akhir surat ini. Hal ini dimaksudkan untuk mengkokohkan penanaman akidah atas eksistensi dan keesaan Allah, serta larangan untuk mensekutuinya dan menghindari godaan syetan.⁷

Sedikit ada dua ayat lain yang hampir mirip dan relevan dengan ayat ini, yang jika disusun sesuai urutan kronologis turunnya ayat adalah sebagai berikut :

Secara ringkas, bahwa pengingatan atas penciptaan manusia pertama (*an-nasy'atul-ûlâ*) pada ayat pertama di atas adalah dalam konteks *tauhid ulûhiyyah*, hal ini ditandai dengan ayat sebelumnya, terutama *Q.S. az-Zumar* [39]: 3,

"Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain-Nya [berkata:]
"Tidaklah kami menyembah mereka melainkan agar mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya."

Demikian pula halnya dengan ayat kedua di atas, bahwa sebagai pencipta manusia, Allah lebih berhak untuk disembah (*tauhid ulûhiyyah*), sebagaimana yang terlihat pada ayat-ayat setelahnya, terutama *Q.S. al-A'râf* [7]: 191,

"Apakah mereka mempersekutukan (Allah dengan) berhala-berhala yang tidak menciptakan sesuatu, sedangkan berhala-berhala itu sendiri buatan orang?"

Pada dua ayat pertama di atas jelas sekali ciri-ciri *makkiyahnya* yang ditujukan kepada kaum pagan Makkah. Adapun pengingatan tentang penciptaan manusia pertama pada ayat ketiga di atas (yang *note-benanya* adalah surat *madaniyyah*), maka *munâsabahnya* terletak pada konteks *tauhid rubûbiyyah*, sebagaimana yang terlihat pada anjuran kepada seluruh manusia untuk mentaati syari'at-syari'at yang terkandung dalam *Q.S. an-Nisâ'*, seperti hukum-hukum institusi keluarga dan warisan.⁸

Penafsiran Ulama Tafsir Terhadap *Q.S. al-A'râf* [7] : 189

Banyak para mufassir yang memahami kata *nafs* dengan Adam as., seperti misalnya, Ibnu Abbâs,⁹ as-Suyûtiy,¹⁰ al-Qurtubiy,¹¹ an-Nasafiy,¹² al-

⁷ Lihat antara lain, Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsirul-Qur'ânul-Hakim asy-Syahîr bi Tafsîril-Mannâr, Juz IX, Cet. I* (tp.: Dârul-Fikr, th.), hal. 516; Wahbah az-Zuhailiy, *at-Tafsirul-Munir fil-'Aqidah wasy-Syari'ah wal-manhaj, Juz. IX* (Beirut: Dârul-Fikr-Mu'âsir, 1991), hal. 200; dan Muhammad Mahmûd Hijâziy, *at-Tafsirul-Wâdih, Juz I - X* (Beirut: Dârul-Jîl, 1993), hal.795.

⁸ Lihat, Hijâziy, *op. cit.*, hal. 332.

⁹ Lihat, Ibnu 'Abbâs, *Tanwîrul-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1992), hal. 84 dan 187.

¹⁰ Lihat Abdur-Rahmân Jalâluddîn as-Suyûtiy, *ad-Durrul-Mansûr fit-Tafsîril-Ma'sûr, Jld. II* (Beirut: Dârul-Fikr, 1988), hal. 623.

¹¹ Lihat, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Ansâriy al-Qurtubiy, *al-Jâmi' li Ahkâmil-Qur'ân, Juz V* (tp.: tp, th.), hal. 2.

Bagdâdiy,¹³ al-Bagâwiy,¹⁴ al-Mâwardiy,¹⁵ al-Baidâwiy,¹⁶ al-Andalusiy,¹⁷ dan bahkan termasuk mufassir abad ke 20, semisal as-Sâbûniy,¹⁸ Hijâziy,¹⁹ dan az-Zuhailiy.²⁰

Agaknya karena ayat di atas menerangkan bahwa pasangannya (*zauj*) tersebut dari *nafs* yang mereka pahami sebagai Adam as., maka para mufassir itupun memahami bahwa istri Adam as. (perempuan) diciptakan dari Adam as. sendiri. Al-Bagdâdiy, msalnya menekankan bahwa istri Adam as. diciptakan dari tulang rusuk Adam as. sebelah kiri yang bengkok. Tampaknya pandangan yang mengemukakan bahwa perempuan pertama diciptakan dari tulang rusuk Adam as. diinspirasi dari pemahaman literal sebuah hadis yang menyatakan:

"Nasehatilah kaum perempuan dengan baik, sebab sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, dan sebengkok-bengkoknya tulang rusuk adalah yang paling atas, maka, jika kamu memaksa meluruskannya kamu akan mematahkannya, namun jika kamu membiarkannya ia akan tetap bengkok. Oleh karena itu nasehatilah kaum perempuan."²¹

¹² Lihat, 'Abdullâh ibn Ahmad ibn Mahmûd an-Nasafiy, *Tafsîrun-Nasafiy al-Musamâ Madârikut-Tanzîl wa Haqâ'iqut-Ta'wil*, Jld. I (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1995), hal. 454.

¹³ Lihat, 'Alâ'uddîn 'Aliy ibn Muhammad ibn Ibrâhim al-Bagdâdiy, *Tafsîrul-Khâzin al-Musamâ Lubabut-Ta'wil fi Ma'ânit-Tanzîl*, Jld. I (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1995), hal. 280),

¹⁴ Lihat, Abû Muhammad al-Hasan ibn Mas'ûd al-Farrâ' al-Bagâwiy, *Ma'âlimut-Tanzîl fit-Tafsîr wat-Ta'wil*, Jld. I (Beirut: Dârul-Fikr, 1985), hal. 580.

¹⁵ Lihat, Abul-Hasan ibn Muhammad ibn Habîban al-Mâwardiy al-Bisriy, *an-Nukat wal-'Uyûn Tafsîrul-Mâwardiy*, Jld. I (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah), hal. 286.

¹⁶ Lihat, al-Qâdî Nâsiruddîn Abû Sa'îd 'Abdullâh ibn 'Umar ibn Muhammad asy-Syirâziy al-Baidâwiy, *Tafsîrul-Baidâwiy al-Musamâ Anwârut-Tanzîl wa Asrârut-Ta'wil*, Jld. I (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1988), hal. 370.

¹⁷ Lihat, al-Andalusiy, *loc. cit.*

¹⁸ Muhammad 'Aliy as-Sâbûniy, *Safwatut-Tafâsir*, Jld. I (Beirut: Dârul-'Arabiyyah, *th.*), hal. 486.

¹⁹ Lihat, Hijâziy, *op. cit.*, hal. 332.

²⁰ Lihat, az-Zuhailiy, *loc. cit.*

²¹ Sebagian ulama memahami hadis di atas secara metaforis, yakni bahwa Rasulullah saw., mengingatkan bahwa hendaknya para lelaki menghadapi kaum perempuan secara bijaksana, karena pada mereka ada sifat, karakter dan kecenderungan yang berbeda dengan kaum lelaki, hal mana bila tidak disadari akan mengantarkan kaum lelaki kepada sikap dan perlakuan yang tidak wajar terhadap perempuan. Mereka tidak akan mampu merubah karakter dan sifat perempuan, walaupun tetap mereka paksakan, maka akibatnya akan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok.. [Lihat, M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-*

Pandangan ini dikemudian hari melahirkan pandangan yang negatif, bahwa perempuan adalah bagian lelaki, dan bahwa tanpa lelaki perempuan tidak pernah ada, serta pandangan negatif lainnya sebagai yang telah disinggung dalam pendahuluan makalah ini.

Rasyîd Ridâ menganalisis bahwa pandangan tentang penciptaan Hawwâ' dari tulang rusuk Adam as. bersumber dari Taurat menurut ahli kitab, karena itu ia menganjur sebagaimana yang telah dianjurkan Rasulullah saw., untuk tidak membenarkan ataupun menyalahkan ahli kitab dalam hal-hal yang tidak terdapat *nas*-nya. Atas dasar itu, Rasyîd Ridâ lebih setuju untuk mengartikan *nafs* dengan jenis ataupun hakekat berdasarkan analogi ayat lain yang lebih jelas, yakni *Q.S. ar-Rûm* [30]: 21²²

Lain halnya dengan Hijâziy, ketika menafsirkan *Q.S. an-Nisâ'* [4]: 1, disamping ia menetapkan bahwa yang terbaik memahami *nafs* dengan Adam as., ia juga tidak menafikan kemungkinan bahwa Adam as. bukan nenek moyang manusia (*abul-basyar*), dengan alasan bahwa Alquran sengaja mensamarkan kata *nafs* yang mengandung dua kemungkinan makna. Atas dasar ini ia menyatakan: "*izâ sabata 'ilmiyyan anna Âdam as. abal-basyar au laisa abal-basyar falan yu'âridal-Qur'ân kamâ yu'aridut Taurâh wa gairahâ*" (jika terbukti secara ilmiah bahwa Adam as. nenek moyang manusia ataupun bukan, maka tidak akan bertentangan dengan Alquran, seperti bertentangannya kitab Taurat dan lainnya.)²³

Sayyid Qutb menafsirkan bahwa karakteristik penciptaan manusia adalah dari hakekat yang satu, meskipun tugas antara lelaki dan perempuan berbeda, tapi, menurutnya, justru perbedaan itulah yang menghantarkan manusia kepada ketenangan bersama pasangannya.²⁴

Berkaitan dengan bagian ayat _____, Rasyîd Ridâ menjelaskan, bahwa jika seseorang telah mencapai umur kehidupan berkeluarga, akan didapati dalam dirinya suatu kegalauan tersendiri, yang tidak bisa tentram kecuali dengan pasangan yang sejenisnya yakni manusia.²⁵

Bagian ayat ini sangat relevan dengan bagian ayat berikutnya yang merupakan fitrah kehidupan berumah tangga untuk meneruskan keturunannya. Dan sesuai dengan fitrahnya pula bahwa setiap pasangan suami istri mendambakkan

Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat (Bandung: Mizan, 1997), hal. 200].

²² Ridâ, *op. cit.*, hal. 517 dan 519.

²³ Hijaziy, *op. cit.*, hal. 332.

²⁴ Lihat Sayyid Qutb, *Fi Zilâlil-Qur'ân, Jld. II, Cet. IV* (Beirut: Dârul-'Arabiyyah, th), hal. 127.

²⁵ Rida, *op. cit.*, hal. 318.

kelahiran serang anak yang sempurna jasad dan fitrahnya²⁶, terutama saat mendekati masa persalinan. Karena itulah bagian ayat berikutnya, menunjukkan bahwa fitrah anusia yang murni, jika sangat mendambakkan apa yang dinginkannya, ia akan kembali kepada yang paling memiliki otoritas dan berkompeten, bahkan kalau perlu ia akan bernazar agar keinginannya dikabulkan.

Sayyid Qutb menilai bahwa ayat ini merupakan visi Islam tentang hakekat manusia, yakni memohon dan bernazar kepada Rabbnya. Lalu ia menyingkap kontekstualitas ayat ini dengan latar belakang situasional zaman Rasulullah saw., dan sebelumnya yang menyimpang dari fitrah ini; di mana kaum musyrikin menazarkan anak-anaknya kepada tuhan-tuhan, atau untuk berbakti menyembah tuhan-tuhan tersebut sebagai *taqarrub* kepada Allah.²⁷

Kebanyakan mufassir lainnya menganggap bahwa bagian ayat di atas merupakan kisah Adam as. dan Hawwâ'. Ada banyak versi riwayat yang menjelaskan hal itu. Di antaranya menceritakan bahwa ketika Hawwâ' pertama hamil, iblis menakut-nakutinya, kalau-kalau yang dikandungnya bukan manusia, tetapi hewan, sehingga Adam as. dan Hawwâ' memohon kepada Rabbnya gara yang dikandungnya adalah manusia seperti mereka. Versi lain meriwayatkan bahwa setiap kali anak Adam as. lahir dinamainya dengan 'Abdullâh (hamba Allah) dan sejenisnya, tetapi selalu saja berumur pendek. Melihat fenomena itu iblis mulai berspekulasi dan melancarkan muslihatnya dengan membujuk Hawwâ' agar menamai anaknya dengan Abdul-Hâris, di mana al-Hâris adalah nama iblis tersebut, agar anak yang dilahirkannya kelak berumur panjang. Akhirnya Adam as. dan Hawwâ', untuk kesekian kalinya terpedaya oleh iblis, menerima bujukannya. Riwayat ini di atas dikemukakan oleh antara lain, al-Bagdâdiy,²⁸ as-Suyûtiy,²⁹ al-Bagâwiy³⁰ dan lain-lain.

Az-Zamakhshârîy dan Ibnu Kasîr kurang setuju jika ayat ini dikaitkan dengan individu tertentu. Demikian pula Sayyid Qutb. Yang terakhir menyatakan bahwa riwayat-riwayat yang menyebutkan kisah ini sebagai realita yang terjadi pada Adam as. dan Hawwâ', memiliki ciri-ciri yang kental dengan israhîliyyat, sebab visi israhîliyyat, sebagaimana

²⁶ Menurut an-Nasafiy, arti "*sâlih*" di sini selain sempurna jasad dan fitrahnya, mengacu kepada lelaki, karena lelaki juga merupakan kesempurnaan. [Lihat, an-Nasafiy, *op. cit.*, hal. 455]. Padangan seperti ini—disadari atau tidak oleh yang bersangkutan—juga dapat melahirkan pandangan yang negatif terhadap perempuan.

²⁷ Sayyid Qutb, *op. cit.*, hal. 127.

²⁸ Lihat, al-Bagdâdiy, *op. cit.*, hal. 280.

²⁹ Lihat, as-Suyûtiy, *op. cit.*, hal. 623-626.

³⁰ Lihat al-Bagâwiy, *op. cit.*, hal. 581-582.

yang telah disimpangkan, menyatakan bahwa segala kesewaan, keterbujukan, dan dosa dipikul oleh Hawwā'.³¹

Secara panjang lebar, Rasyid Ridā menganalisis riwayat-riwayat tersebut dan mendiskusikannya. Akhir dari kesimpulan analisis tersebut menunjukkan bahwa keisra'iliyyatan riwayat-riwayat tersebut karena dipengaruhi oleh pandangan-pandangan ahli kitab.³²

Tinjauan Penulis

Alquran menyamakan penciptaan manusia pertama di balik kata *nafs* yang ambigu dan multiterpretable. Karenanya, upaya penelitian ilmiah sekalipun—termasuk menggiring teori evolusi "struggle for life"-nya Darwin³³—untuk menguak misteri penciptaan manusia pertama, tidak bertentangan dengan Alquran. Namun perlu segera ditandaskan, bahwa meskipun tidak bertentangan dengan Alquran, sesungguhnya menggiring ayat-ayat Alquran kepada teori-teori ilmu pengetahuan—apalagi yang belum teruji—sama halnya dengan menempatkan Alquran pada posisi yang labil. Sebab teori-teori yang ditemukan manusia bisa salah dan bisa benar, bisa menetap di hari ini dan bisa tertolak di hari esok. Sedangkan Alquran adalah kebenaran yang permanen, mengandung ayat-ayat kebenaran dalam dirinya sendiri, tidak perlu dibantu dengan penyesuaian atau penetangan dengan apa yang telah ditemukan manusia yang punya banyak kelemahan dan kekurangan.³⁴

Adapun hadis Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa setiap dari kalian adalah dari Adam as., dan Adam as. dari tanah, tidak ada perbedaan antara orang Arab dan non-Arab kecuali takwa, juga tidak menunjuk secara tegas bahwa Adam as., adalah manusia pertama, dengan alasan sebagai berikut:

Pertama, bahwa "kalian" (bukan manusia secara keseluruhan) menunjukkan kepada orang-orang setidaknya pada masa Rasulullah saw. dan setelahnya, sehingga boleh jadi ada manusia lain yang bukan keturunan Adam as.. Isa ibn Maryam adalah salah satunya (jika contoh ini bisa diterima).

Kedua, jika kata "kalian" memang mencakup seluruh manusia, pun tidak membuktikan bahwa Adam as. manusia pertama. Sebab hal ini tidak

³¹ Sayyid Qutb, *op. cit.*, hal. 126.

³² Lihat, Rasyid Ridā, *op. cit.*, hal. 520-524.

³³ Seperti yang dilakukan oleh Jurnalis Udin dalam "Teori Evolusi, Sesuai atau Bertentangan dengan Alquran?" dalam Ahmad Shouwy *et al.*, *Mukjizat Al-Qur'an dan as-Sunnah tentang IPTEK* (Jakarta: Gemil Insani Press, 1995) hal. 253-278.

³⁴ Bandingkan, Sayyid Qutb, *Khasā'isul-Tasawwuf-Is'lāmīy* (Beirut: Dārusy-Syurūq, th.), hal. 16-17 dan *Fi Zilālil-Qur'an (revised edition) Jil. V* Beirut: Dārusy-Syurūq, 1992) hal. 3038.

menutup kemungkinan pandangan, bahwa jika Allah menciptakan perempuan (Hawwâ') lebih dahulu, lalu Adam as., lantas dari hubungan keduanya melahirkan keturunan, toh keturunan tersebut tidak disebut bani Hawwâ'. Selain itu, jika Adam as. memang benar-benar *abul-basyar*, sebagai yang telah disinggung oleh Hijâziy terdahulu, tidak menutup kemungkinan ada penciptaan adam-adam yang lain sebelum Adam as., yang diciptakan secara kolektif dan langsung (dalam term Alquran "*khalaqtu biyadiya*") dari elemen-elemen dasar, seperti air, api tanah, ataupun cahaya tanpa melalui proses hubungan biologis manusia, sebagaimana Allah menciptakan sekumpulan malaikat dari cahaya.

Walhasil, terlepas dari lelaki atau perempuankah, Adam as. atau bukannya manusia yang pertama diciptakan oleh Allah, rasanya bukan itu yang menjadi *stressing* Alquran, tapi justru pengingatan (*at-tazkir bin-nasy'atil-ûlâ*) itulah yang dimaksudkan untuk menggugah seluruh manusia pasca manusia pertama, bahwa meskipun penciptaan mereka tidak langsung oleh Allah, melainkan melalui proses alami dan peran biologis manusia, namun klaim penciptaan tetap milik Allah., sehingga Dia memiliki hak tunggal untuk disembah (*tauhid ulûhiyyah*) dan ditaati perintah-Nya (*tauhid rubûbiyyah*).

Ujung-ujungnya ayat ini akan bermuara kepada fungsi dasar Alquran yang berulang kali sering ditandakan Dosen pembimbing, dan dibenarkan oleh Alquran, yakni *hudan lin-nâs* (hidayah buat manusia). Alquran memang bukan kitab ilmu pengetahuan, karenanya pemaksaan-pemaksan menggiring Alquran, disamping akan menimbulkan kerancuan (karena menyimpang dari fungsi dasarnya), juga akan rentan terhadap kritik dari berbagai pihak, sebagaimana kitab Tafsir al-Jawahir dan ar-Raziyy yang mendapat gelar "*fihî hawâ kulla syai' illat-tafsîr*" (didalamnya terdapat segala sesuatu, kecuali tafsir).

Dari uraian terdahulu tersingkap bahwa riwayat-riwayat mengenai penciptaan perempuan dan kesalahan-kesalahannya yang melahirkan sikap misoginis, ternyata dipengaruhi oleh isra'iliyyat, Taurat dan Injil yang telah disimpangkan, seperti : (1) *Genesis* (Kitab Kejadian) 1: 26-27; (2) Tradisi *Imamat* 2:7; Tradisi *Yahwis* 2:18-24; *Imamat* 5:1-2³⁵

Mengenai riwayat-riwayat yang menunjukkan bahwa Hawwâ' lah yang menerima bujukan iblis untuk memakan buah terlarang (buah *khuldi* [?]), sebenarnya justru bertentangan dengan teks Alquran yang justru menyatakan bahwa syetan membujuk keduanya (Adam as. dan Hawwâ') dan bahwa syetan berhasil mengelincirkan keduanya, sebagai mana terlihat pada ayat ayat *Q.S. al-A'raf* [7]: 20 "Maka syeten membisikkan niat jahat kepada

³⁵ Riffat Hassan, dalam "Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam, Seajar di hadap Allah?", *Ulumul Qur'an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 5 & 6, Vol. V, 1994, hal. 51

keduanya". *Q.S. al-Baqarah* [2]: 36 "Lalu keduanya digelincirkan oleh syetan dari syurga itu dan dikeluarkan dari keadaan semula [yang penuh dengan kesejahteraan]".

Penutup

Kiranya reformulasi dan rekonseptualisasi atas doktrin-doktrin yang selama ini merugikan perempuan akan berimplikasi kepada reinterpretasi ayat-ayat lain yang berkenaan tentang perempuan, seperti misalnya *Q.S. an-Nisâ'* [4]: 34 ataupun *Q.S. al-Ahzâb* [33]: 33.

Upaya reformulasi ini sangat urgen, sebab Allah penciptaan manusia masuk dalam bidang garapan teologi, yang jika pandangan teologisnya keliru akan berdampak pada kekeliruan bersikap, sebagaimana pandangan faham jabbbariyah dan pandangan teologis yang keliru lainnya, deikian pula dalam masAllah teologi perempuan ini. Setidaknya agar tidak seperti ikan mati yang dimulai dari kepalanya.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Andalusiy, al-Qâdî Abû Muhammad 'Abdul-Haqq ibn Gâlib ibn 'Atiyyah, *al-Muharrirul-Wâjiz fi Tafsîr Kitâbil-Azîz, Jld. I* (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1993).
- al-Bagâwiy, Abû Muhammad al-Hasan ibn Mas'ûd al-Farrâ', *Ma'âlimut-Tanzîl fit-Tafsîr wat-Ta'wîl, Jld. I* (Beirut: Dârul-Fikr, 1985).
- al-Bagdâdiy, 'Alâ'uddîn 'Aliy ibn Muhammad ibn Ibrâhim, *Tafsîrul-Khâzin al-Musamâ Lubabut-Ta'wîl fi Ma'ânit-Tanzîl. Jld. I* (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1995).
- al-Baidâwiy, al-Qâdî Nâsiruddîn Abû Sa'id 'Abdullâh ibn 'Umar ibn Muhammad asy-Syîrâziy, *Tafsîrul-Baidâwiy al-Musamâ Anwârut-Tanzîil wa Asrârut-Ta'wîl, Jld. I* (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1988).
- Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an, terj. Anas Mahyuddin* (Bandung: Pustaka, 1983).
- Hijâziy, Muhammad Mahmûd, *at-Tafsîrul-Wâdih, Juz I - X* (Beirut: Dârul-Jîl, 1993).
- Ibnu 'Abbâs, *Tanwirul-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah, 1992).
- al-Mâwardiy, Abul-Hasan ibn Muhammad ibn Habîban, al-Bisriy, *an-Nukat wal-'Uyûn Tafsîrul-Mâwardiy, Jld. I* (Beirut: Dârul-Kutubil-'Ilmiyyah).
- Munjid fil-Lughah wal-A'lâm* (Beirut: Dârul-Masyriq, 1992).

- an-Nasafiy, ‘Abdullâh ibn Ahmad ibn Mahmûd, *Tafsîrun-Nasafiy al-Musamâ Madârikut-Tanzîl wa Haqâ’iqut-Ta’wîl*, Jld. I (Beirut: Dârul-Kutubîl-‘Ilmiyyah, 1995).
- al-Qurtubiy, Abû ‘Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Ansâriy, *al-Jâmi’ li Ahkâmil-Qur’ân*, Juz V (tp.: tp, th.).
- Qutb, Sayyid, *Khasâ’isut-Tasawuril-Islâmiy* (Beirut: Dârusy-Syurûq, tth.).
- , *Fî Zilâlil-Qur’ân (revised edition) jld. V.* (Beirut: Dârusy-Syurûq, 1992).
- , *Fî Zilâlil-Qur’ân, Jld. II, Cet. IV* (Beirut: Dârul-‘Arabiyyah, tth).
- Ridâ, Muhammad Rasyîd, *Tafsîrul-Qur’ânîl-Hakîm asy-Syahir bi Tafsîril-Mannâr*, Juz IX, Cet. I (tp.: Dârul-Fikr, tth.).
- as-Sâbûniy, Muhammad ‘Aliy, *Safwatut-Tafâsîr*, Jld. I (Beirut: Dârul-‘Arabiyyah, tth.).
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1997).
- Shouwy, Ahmad, et. al., *Mukjizat Al-Qur’ân dan as-Sunnah tentang IPTEK* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).
- as-Suyûtiy, Abdur-Rahmân Jalâluddîn, *ad-Durrul-Mansûr fit-Tafsîril-Ma’sûr*, Jld. II (Beirut: Dârul-Fikr, 1988).
- Ulumul Qur’an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 4, Vol. 1, 1990.
- Ulumul Qur’an, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 5 & 6, Vol. V, 1994.
- Watt, W. Montgomery, *Bell’s Introduction to the Qur’ân* (Eidenburgh: Eidenburgh University Press, 1970).
- az-Zuhailiy, Wahbah, *at-Tafsîrul-Munir fil-‘Aqidah wasy-Syari’ah wal-manhaj*, Juz. IX (Beirut: Dârul-Fikril-Mu’âsir, 1991).

SEJARAH ISLAM DAN TAREKAT DI BANTEN

Oleh :

Noval Syamsu

(Dosen Fakultas Tarbiyah dan Adab IAIN SMH Banten)

Abstrak :

Sejarah, sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan yang membahas tentang kronologi peristiwa-peristiwa yang terjadi”; upaya interpretasi terhadap kehidupan manusia dan juga manusia, yang tujuan pokoknya adalah untuk mengembangkan pemahaman terhadap aktivitas manusia bukan hanya yang terjadi pada masa lalu tetapi juga masa sekarang.

Peristiwa sejarah menjadi hubungan antara suatu peristiwa dengan peristiwa lain yang digambarkan dan dijelaskan oleh seorang sejarawan yang menyangkut dua level waktu, yaitu masa lalu yang dialami oleh masyarakat ketika peristiwa itu terjadi dan masyarakat saat ini dimana seorang sejarawan berusaha memahami peristiwa masa lalu sebagai pelajaran dan suri tauladan kehidupan sekarang dan masa yang akan datang, maka dapat dikatakan bahwa sejarawan sendiri berfungsi sebagai penghubung (mediator) antara generasi sebelumnya dengan generasi sekarang.

Dengan kata lain, seperti yang diungkapkan oleh Marx, masa lalu itu membentuk masa sekarang, tapi pada waktu yang sama masa sekarang (melalui interpretasi sejarawan) membentuk masa lalu. Dalam terminologi ini, sejarah ditentukan bukan oleh data dan fakta, tapi justru oleh sejarawan, maka dapat dikatakan bahwa sejarah merupakan apa yang dikatakan oleh sejarawan (history is what the historian makes).

Kata Kunci : *Tarekat, Banten, Sejarah Islam*

Islam di Banten

Menyangkut sejarah Nusantara, dalam uraiannya yang begitu panjang, Danys Lombard menyatakan bahwa sejak seribu tahun sebelum masehi, Nusantara merupakan suatu daerah perlintasan yang sangat tua. Letak geografis yang sangat strategis ini menjadikan Nusantara sebagai daerah yang sangat mudah dimasuki dan menerima budaya dari luar. Persilangan budaya yang berlangsung sejak berabad-abad terlihat sampai saat ini dengan keragaman keyakinan dan kebudayaan yang masih bertahan