

Pergeseran Wacana Relasi Gender Dalam Kajian Tafsir Di Indonesia: (Perbandingan Penafsiran 'Abd Al-Rauf Singkel Dan M. Quraish Shihab)

Saifuddin

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari

This study tries to picture the shift in gender relations discourses in the interpretation paradigm in Indonesia by comparing the interpretation (tafsir) of 'Abd al Rauf Singkel and M. Quraish Shihab. The result of study shows that there are some similarities and differentiations in the pattern of the compared interpretation of the two Indonesian Malay scholars on gender versus. 'Abd al Rauf Singkel's interpretation generally follows the traditional interpretation paradigm, yet the creativity elements still can be found. As the main source, The interpretation of Al-Mustafid which refers to al-Jalalain interpretation may describe the mindset of 'Abd al Rauf Singkel whose his is in the traditional interpretation mainstream and which is gender bias. It is reflected in some of his interpretations. However, His views are more moderate and tolerant as shown in his interpretation on the issues of women creation and leadership. The shift of gender relation discourse is more visible in the interpretation of Quraish Shihab. He seems to have his own interpretation which does not fully follow the view of both traditional and contemporary interpretation. He, for example, interprets 'nafswahidah' as 'Adam' whose couple is Eve. However, he does not agree that Eve was created from Adam himself, but from Adam's type. Thus, he is in a position between the traditional and the contemporary. A similar tendency can also be seen from other themes. These interpretations are a step further than the previous Indonesian commentators (mufasir), not least 'Abd al Rauf Singkel.

Keywords: Tafsir in Indonesia, women creation, polygamy, inheritance, women leadership.

Tulisan ini berusaha memotret pergeseran wacana relasi gender dalam pemikiran tafsir di Indonesia dengan mempertemukan penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab. Dari studi ini diketahui bahwa corak penafsiran kedua ulama Melayu-Indonesia ini terhadap ayat-ayat gender terdapat titik persamaan dan perbedaan. Penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel secara umum mengikuti arus tafsir tradisional, meski terdapat unsur kreativitas. Sumber utama Tarjumân al-Mustafid yang merujuk pada tafsir al-Jalâlain, barangkali dapat menjelaskan mindset 'Abd al-Rauf Singkel yang berada dalam arus tafsir tradisional yang umumnya bias-gender. Hal itu tergambar dalam beberapa penafsirannya. Namun demikian, pandangannya lebih moderat dan toleran, sebagaimana terlihat dalam masalah asal-usul kejadian dan kepemimpinan perempuan. Pergeseran wacana relasi gender lebih terlihat dalam penafsiran M. Quraish Shihab. Ia tampaknya mempunyai penafsiran tersendiri, yang tidak sepenuhnya mengikuti arus pandangan para mufasir tradisional ataupun mufasir kontemporer. Ia, misalnya, menafsirkan kata nafs wâhidah sebagai Adam. dan pasangannya adalah Hawa. Namun, ia tidak setuju bahwa istri Adam, Hawa, diciptakan dari Adam sendiri, melainkan dari "jenis" Adam. Dengan begitu, ia berada pada posisi antara arus penafsiran tradisional dan penafsiran kontemporer. Kecenderungan yang kurang lebih sama juga terlihat pada tema-tema lainnya. Penafsiran ini selangkah lebih maju dibanding para mufasir Indonesia sebelumnya, tak terkecuali 'Abd al-Rauf Singkel

Kata kunci: *Tafsir di Indonesia, kejadian perempuan, poligami, kewarisan, kepemimpinan perempuan.*

Latar Belakang

Seorang pakar studi al-Qur'an yang terkenal, Badr al-Din al-Zarkasyi (745-794 H), mengabadikan pernyataan al-Hasan al-Bashri, seorang tokoh dari generasi tabiin, berikut:

علم القرآن ذكر لا يعلمه إلا الذكور من الرجال

"Ilmu al-Qur'an adalah maskulin, sehingga tidak dapat diketahui kecuali oleh para lelaki" (al-Zarkasyi 1427 H/2006 M, 17).

Kutipan di atas dianggap penting diketahui karena dicantumkan di bagian pengantar karya al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Maskulinitas ilmu al-Qur'an tampak bersifat metafor. Meski apa yang dimaksud dengan maskulinitas ilmu al-Qur'an pada ungkapan pertama tidak jelas, tetapi ungkapan berikutnya dengan sangat eskplisit menyatakan hanya laki-laki yang bisa memahami al-Qur'an. Kedua kemungkinan tentang maskulinitas itu berujung pada terbentuknya ide superioritas laki-laki dalam wacana tafsir. Otoritas menafsirkan al-Qur'an terbentuk tidak hanya melalui bias laki-laki yang secara psikologis sering tidak disadari, tetapi lebih dari itu, superioritas laki-laki sudah muncul sejak awal dalam studi al-Qur'an.

Seiring dengan perjalanan waktu, stigma yang menghinggapi para mufasir tersebut menyebabkan banyak karya-karya tafsir klasik maupun modern yang "bias-gender", sebagaimana dibuktikan dalam penelitian Nasaruddin Umar, Zaitunah Subhan, dan Nurjannah Ismail. Sejarah penafsiran al-Qur'an sejak periode awal hingga sekarang umumnya diwarnai oleh dua karakter kepekaan gender: tafsir-tafsir yang bias-gender dan tafsir-tafsir yang berupaya

memposisikan relasi gender secara seimbang dan setara.

Kajian-kajian yang selama ini telah dilakukan oleh beberapa peneliti lebih banyak mewakili kecenderungan-kecenderungan ideologis—termasuk bias-gender—tafsir-tafsir dari luar Indonesia, baik yang Timur Tengah-oriented, seperti tafsir-tafsir klasik yang menjadi objek kajian, maupun yang berasal dari negara-negara Asia selain Indonesia, seperti India (Asghar Ali Engineer). Pernyataan A.H. Johns berikut masih relevan untuk memotret perkembangan tafsir di Nusantara:

"The present state of Quranic studies in Indonesia and Malaysia is not well surveied. There are various renderings of the Quran in Malay, Javanese and Sundanese, numerous writings about the Quran, and renderings—or at least part renderings—of more recent overseas exegeses, including Sayyid Qutb's *Fî Zilâl al-Qur`ân*. Of Indonesian scholars of the Quran, Hasbi Ash-Shiddieqy (d. 1975) is one of the most venerated and best known on the national scene" (Johns 1984, 155).

Dalam kutipan di atas, Johns menyatakan bahwa kajian tentang Qur'an di Indonesia dan Malaysia tidak disurvei dengan baik. Ia melontarkan hal itu beberapa puluh tahun yang lalu (1984) dengan melihat varian tafsir Timur Tengah, seperti *Fî Zhilâl al-Qur`ân* karya Sayyid Quthb, di Indonesia. Pernyataan Johns bahwa kajian tentang tafsir-tafsir di Indonesia masih sangat kurang adalah benar hingga sekarang, terbukti tidak adanya kajian yang serius, kecuali hanya survei 58 literatur populer tentang al-Qur'an di Indonesia

oleh Federspiel (1994, t.hlm). Namun, pernyataan Johns yang melihat perkembangan tafsir Indonesia sebagai “perpanjangan tangan” tafsir-tafsir Timur Tengah tampaknya masih perlu dilakukan penelitian secara lebih mendalam (Johns 1984, 155).

Pergeseran wacana relasi gender dalam tafsir Indonesia dapat diamati dari periode perkembangan yang paling awal, yakni *Tarjumân al-Mustafid* karya ‘Abd al-Rauf Singkel (1410 H/1990 M), hingga yang paling akhir, misalnya *al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab (2000). Atas dasar itu, paper ini berupaya melacak pergeseran wacana relasi gender dalam kajian tafsir Indonesia dengan melakukan perbandingan antara penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab.

Kajian Pustaka

Sejauh ini, belum ada penelitian yang mengkaji pergeseran wacana relasi gender dalam khazanah tafsir Indonesia dengan melakukan perbandingan antara penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel dalam *Tarjumân al-Mustafid* dan M. Quraish Shihab dalam *al-Mishbâh*. Memang telah ada beberapa penelitian seputar perkembangan tafsir di Indonesia, termasuk yang membahas relasi gender. Hal itu dapat dilihat pada pemetaan berikut:

1. Kajian-kajian yang hanya membidik perkembangan tafsir secara umum, tanpa melihat tafsir relasi gender atau bukan, dalam lingkup Asia Tenggara dan dunia Melayu. Di antaranya adalah: *pertama*, kajian Johns, “Islam in the Malay World: An Exploratory Survei with Some Reference to Quranic Exegesis”, sebagaimana telah disinggung, “Quranic Exegesis in the Malay World: In Serach of Profile” (Saeed 2006, 17-36), “Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An

Introduction Survei”(Rippin 1998, t.hlm), “She Desired Him and He Desired Her (Qur’an 12: 24): ‘Abd al-Ra`ûf’s Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumân al-Mustafid*”(Archipel (57) 1999, 57, Lombard II, 109-134). *Kedua*, kajian Riddell: “Earliest Qur’anic Exegetical Activity in Malay-Speaking State”(Archipel (38) 1989, 107-124), “The Use of Arabic Commentaries on the Qur’an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: A Report on Work Process”(Journal Circle Indonesia 1990, LI), “Controversy in Qur’anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World” (Reid 1993, 27-61), dan “Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay” (Studia Islamica 2002, 1-26). *Ketiga*, kajian Feener, “Notes towards the History of Qur’anic Exegesis in Southeast Asia” (Studia Islamica (5.3) 1998, 47-76).

2. Kajian yang terfokus pada perkembangan tafsir di Indonesia. *Pertama*, kajian Yunan Yusuf, “Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia” (Jurnal Pesantren (VIII) 1991, 1) dan “Karakteristik Tafsir al-Qur’an di Indonesia Abad XX” (Ulumul Qur’an (III) 1992, 4). *Kedua*, kajian Federspiel, *Popular Literature of the Qur’an (Ithaca 1994)*. *Ketiga*, kajian Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia (Jakarta: Teraju, 2003)*. *Keempat*, kajian Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri 2003)*. *Kelima*, kajian Amin Summa, *Terjemah dan Tafsir al-Qur’an di Indonesia (Jakarta: Lemlit UIN Syarif Hidayatullah, 1997)*.
3. Kajian yang terfokus pada kajian tentang relasi gender, antara lain “Penafsiran Ayat-ayat Jender dalam Tafsir *al-Mishbah*”, disertasi doktor

oleh Anshari. Tesis Yunahar Ilyas “Isu-isu Feminisme dalam Tinjauan Tafsir al-Qur’an: Studi Kritis terhadap Pemikiran Para Mufasir dan Feminis Muslim tentang Perempuan” yang diterbitkan dengan judul *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997) merupakan studi perbandingan antara tafsir-tafsir feminis dengan beberapa karya tafsir. Disertasi Yunahar “Konstruksi Pemikiran Gender dalam Pemikiran Mufasir” (Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggara Haji Depag, 2005) membandingkan penafsiran Hasbi dan Hamka tentang beberapa isu feminisme. Disertasi Zaitunah Subhan “Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Perspektif Islam” yang diterbitkan dengan judul *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur’an* (Yogyakarta: LKiS, 1999) telah melacak konsep kesetaraan gender dalam Islam dengan merujuk karya tafsir ulama Indonesia, yakni *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, tafsir *Qur’an Karim* karya Mahmud Yunus, tafsir *Al-Azhar* karya Hamka. Sebuah penelitian yang secara khusus mengkaji perkembangan tafsir-tafsir gender di Indonesia adalah penelitian Minal Abidin “Pergeseran Paradigma Tafsir Perempuan dalam Konteks Keindonesiaan Kontemporer” (Jurnal Dialog (III) Tahun ke-3 2005, 45-73).

Metodologi Penelitian

Sumber data utama dalam kajian ini adalah tafsir *Tarjumân al-Mustafid* karya ‘Abd al-Rauf Singkel dan *al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab. Studi ini menggunakan metode sejarah, terutama sejarah sosial dan intelektual. Metode ini sangat berguna untuk merekonstruksi sejarah perkembangan

tafsir relasi gender di Indonesia dari fase awal (*Tarjumân al-Mustafid*) hingga fase terakhir (*al-Mishbâh*). Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan analisis wacana kritis yang dikemukakan Teun A. van Dijk (Eriyanto 2005, 8-13). Model yang dikemukakan oleh van Dijk adalah apa yang disebut sebagai “kognisi sosial”. Maksudnya adalah menganalisis suatu wacana tidak cukup dengan menganalisis teks, karena teks hanya hasil dari suatu produksi yang juga harus diamati. Suatu teks yang memarginalkan perempuan, misalnya, lahir dari mekanisme bagaimana teks diproduksi, yaitu kognisi sosial yang terlibat dalam proses itu. Tafsir adalah teks yang diproduksi oleh penulis dalam suatu kognisi sosial mufasir. Hal itu karena tafsir sudah merupakan “teks turunan” atau “teks sekunder” yang tidak sama dengan teks al-Qur’an sendiri.

Penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab tentang Ayat-ayat Relasi Gender

1. Kejadian (Penciptaan) Perempuan

Pandangan al-Qur’an tentang kejadian perempuan menjadi salah satu tema yang menarik perhatian. Tema tersebut pada dasarnya juga telah dibicarakan oleh para ahli tafsir—termasuk ‘Abd al-Rauf Singkel—dengan pendekatan dan sudut pandang yang berbeda dari kaum feminis.

Di antara ayat yang membicarakan hal itu adalah:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً (النساء/4: 1)

Dalam ayat ini pada dasarnya tidak diungkap secara jelas tentang penciptaan Adam dan Hawa. Namun demikian, banyak ahli tafsir yang

memahami kata: *نفس واحدة* dengan Adam, dan kata: *زوجها* dengan Hawa. Penafsiran seperti itu antara lain dikemukakan oleh al-Thabarî, al-Baghâwî, al-Zamakhsyarî, al-Qurthubî, al-Nasafî, al-Baidhâwî, al-Khâzin, Ibn Katsîr, al-Mahallî dan al-Suyûthî, serta al-Alûsî.¹ Abd al-Rauf juga mengartikan kata: *نفس واحدة* dengan “diri seorang”, Adam. Sedangkan kata: *زوجها* hanya diartikan dengan “isterinya jua”, tanpa menyebutkan nama Hawa. Secara lebih utuh, ia menerjemahkan ayat ini “*Hai ahli Makkah kutakuti oleh kamu siksa Tuhan kamu yang menjadikan kamu daripada diri seorang yaitu Adam dan yang menjadikan daripadanya isterinya jua dan yang menceraikan daripada keduanya*

segala laki-laki dan segala perempuan yang amat banyak (al-Jawi t.th., 78).”

Secara umum penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel tidak jauh berbeda dengan penafsiran tradisional. Meski belum keluar dari arus tafsir tradisional, patut dicatat bahwa ia sama sekali tidak menyinggung tentang asal kejadian Hawa dari tulang rusuk Adam (al-Jawi t.th., 78, 176, 460). Begitupun ketika menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 35, ia tidak menyinggung sama sekali hal yang sama (al-Jawi t.th., 7). Inilah yang membedakan tafsir ‘Abd al-Rauf dengan tafsir al-Jalâlain, rujukan utama *Tarjumân al-Mustafîd*, yang secara jelas menyebutkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam bagian sebelah kiri (al-mahalli dan al-suyuthi t.th., 63). Beberapa mufasir lainnya, seperti al-Thabarî, al-Zamakhsyarî, al-Nasafî, al-Qurthubî, al-Baidhâwî, al-Khâzin, dan Ibn Katsîr, juga mengungkapkan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam.² Pemahaman seperti itu pada gilirannya melahirkan pandangan negatif bahwa perempuan merupakan bagian dari laki-laki. Perempuan adalah makhluk nomor dua (sekunder) setelah laki-laki (Hasan dalam Ulumul Qur’an (I) 1990, 50 dan 54, Agustina dalam Islamika (6) 1995, 94).

Menurut M. Quraish Shihab, ungkapan: *نفس واحدة* tidak mempunyai kemungkinan lain, kecuali dalam pengertian Adam as. atas dasar analisis *munâsabah* antara ungkapan kata itu dengan ungkapan “*wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ*” yang jika dilihat dari tema pokok ayat ini tentang

¹Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ây al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz IV, h. 296-297; Abû Muḥammad al-Husain ibn Mas’ûd al-Farrâ’ al-Baghâwî, *Ma’âlim al-Tanzîl fî al-Tafsîr wa al-Ta’wîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1985 M), jilid II, h. 3; Abû al-Qâsim Jârullâh Maḥmûd ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H/1995 M), jilid I, h. 451; Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz V, h. 4; Abû al-Barakât ‘Abdillâh ibn Aḥmad ibn Maḥmûd al-Nasafî, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ’iq al-Ta’wîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, juz I, h. 204; Nâshir al-Dîn Abî Sa’îd ‘Abdillâh ibn ‘Umar al-Syîrâzî al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, (t.t.: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, juz II, h. 63; ‘Alâ’ al-Dîn ‘Alî ibn Muḥammad ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî al-Khâzin, *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’ânî al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M), jilid I, juz I, h. 472-473; Abû al-Fidâ’ Ismâ’îl ibn Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adlîm*, (Kairo: al-Maktab al-Tsaqâfî, 2001), jilid I, h. 438; Jalâl al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adlîm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1412 H/1991 M), h. 63; Abû al-Fadll Syihâb al-Dîn al-Sayyid Maḥmûd al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûḥ al-Ma’ânî fî Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adlîm wa al-Sab’ al-Matsânî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), jilid III, juz IV, h. 284-285.

²al-Thabarî, *Jâmi’ al-Bayân*, jilid III, juz IV, h. 297; al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, jilid I, h. 451; al-Nasafî, *Madârik al-Tanzîl*, jilid I, juz I, h. 204; al-Qurthubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm*, jilid III, juz V, h. 4; al-Baidhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, jilid I, juz II, h. 63; al-Khâzin, *Lubâb al-Ta’wîl*, jilid I, juz I, h. 473; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adlîm*, jilid I, h. 438.

perkembangbiakan manusia tidak mungkin dipahami di luar konteks perkembangan manusia berasal dari pasangan Adam dan Hawa. Namun, meski kata: *نفس واحدة* mengacu kepada Adam, tidak berarti bahwa Hawa diciptakan dari Adam sendiri, melainkan dari “jenis” Adam (*من جنسها*), karena sebagaimana dikutipnya dari pendapat al-Thabâthabâî tidak ada petunjuk sama sekali dalam nash ayat tersebut bahwa Hawa diciptakan dari Adam. Sedangkan, hadis yang menjelaskan keterciptaan perempuan dari tulang rusuk bengkok hanya secara metafor. Atas dasar ini, penafsiran M. Quraish Shihab tentang *nafs wâhidah* memiliki persamaan dengan penafsiran mayoritas ulama, seperti al-Biqâ’î, al-Suyûthî, dan Ibn Katsîr. Akan tetapi, pada kata *minhâ*, penafsirannya berbeda dengan penafsiran kelompok ulama ini, dan memiliki persamaan dengan al-Thabâthabâî, ‘Abduh, Abû Muslim al-Ishfahânî, dan salah satu ta’wil yang dikemukakan oleh al-Qaffâl (lih. al-Maraghi (4) 1946, 175-176).

Patut dicatat bahwa penafsiran M. Quraish Shihab terhadap penggalan ayat ini tampak mengalami pergeseran. Dalam “Membumikan” *al-Qur’an*, kata *nafs wâhidah* ditafsirkan sebagai “jenis yang sama”. Sedangkan dalam *Tafsir al-Mishbâh* kata *nafs wâhidah* ditafsirkannya sebagai Adam as. dan kata “*minhâ*” sebagai jenis penciptaan yang sama dengan Adam.

Posisi pemikiran M. Quraish Shihab ini sama dengan penafsiran al-Thabâthabâî. Bahkan, basis argumennya tentang korelasi kata *nafs wâhidah* dengan ungkapan *wa batstsa minhumâ rijâlan katsîran wa nisâ* yang bertolak dari tujuan surah dan argumennya berkaitan dengan kata “*minhâ*” sebagai “jenis” yang sama dengan penciptaan Adam as. ditimba oleh M. Quraish Shihab dari tokoh ini (lih. Al-

Thabathabai (4) t.th., 144-145). Jadi, pemikiran Quraish Shihab yang semula sama dengan ‘Abduh bergeser ke al-Thabâthabâî.

2. Poligami

Di antara ayat al-Qur’an yang paling populer membicarakan tentang kasus poligami adalah QS. al-Nisâ’/4: 3:
 وَإِنْ حِفْظُهُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ حِفْظُهُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (النساء/4: 3)

Dalam menjelaskan ayat ini, ‘Abd al-Rauf Singkel mengutip suatu riwayat yang mengungkapkan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), bahwa tatkala turun ayat sebelumnya, para wali anak yatim menjadi ciut hatinya karena merasa takut melakukan perbuatan dosa dalam mengelola harta anak-anak yatim, sementara sebagian mereka juga memiliki sepuluh atau delapan istri, sehingga tidak mampu memperlakukan secara adil terhadap istri-istrinya, maka turunlah ayat di atas (al-Jawi t.th., 78).

Penjelasan ‘Abd al-Rauf Singkel tersebut agaknya tidak banyak berbeda dengan al-Jalâlain. Al-Jalâlain menafsirkan bahwa kalau kamu (para wali anak yatim) takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim, sehingga hatimu merasa ciut untuk mengurus harta kekayaan mereka, maka seharusnya kamu juga takut tidak mampu berbuat adil terhadap para perempuan jika menikahinya. Karena itu, nikahilah dua, tiga, atau empat perempuan, dan jangan lebih dari jumlah itu. Namun, jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap para istri, baik dalam hal penyediaan nafkah maupun pembagian giliran, maka hendaklah menikahi satu perempuan saja atau budak-budak perempuan yang kamu miliki karena mereka tidak mendapatkan hak sebagaimana para

istri tersebut. Dalam penafsirannya, al-Jalâlain juga mengutip sebab-sebab turunnya (*asbâb al-nuzûl*) ayat seperti yang disebutkan ‘Abd al-Rauf Singkel (al-mahalli dan al-suyuthi t.th, 63). Dari sini jelas sekali bahwa ‘Abd al-Rauf Singkel mengambil sumber dari tafsir al-Jalâlain.

Penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel ini sejalan dengan pendapat jumbuh ulama yang pada dasarnya membolehkan poligami dengan syarat mampu berlaku adil terhadap para istrinya. Pendapat seperti ini telah ditentang oleh golongan yang menolak poligami karena dianggapnya seolah-olah terlalu memihak kepada laki-laki (Umar 1999, 203).

Metode penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel terhadap ayat-ayat poligami juga belum keluar dari *mainstream* penafsiran tradisional. Ia masih menggunakan metode *tahlili* dalam kitab tafsirnya. Menurut Nasaruddin Umar, dengan metode *tahlili* penafsiran QS. al-Nisâ’/4: 3 dapat menghasilkan kesimpulan tentang bolehnya poligami, yaitu laki-laki dapat menikahi lebih dari satu orang, asalkan mampu berlaku adil (Umar 1999, 283).

Bagi M. Quraish Shihab, cara terbaik memahami ayat di atas adalah: *pertama*, dengan menempatkan ayat itu dalam konteks siapa yang dituju. Keterangan ‘Â’isyah sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhârî, Muslim, dan lain-lain bahwa ayat ini berkaitan dengan anak yatim yang berada dalam pemeliharaan seorang wali, dan hartanya bergabung dengan harta wali. Wali tersebut menyukai kecantikan dan harta anak yatim itu dan ingin menikahinya tanpa memberinya mahar yang sesuai (Shihab (II) t.th., 340-341).

Kedua, berdasarkan tuntutan berlaku adil terhadap anak yatim sebagai aksentuasi ayat ini, maka

penyebutan “nikahilah wanita yang kamu sukai dua, tiga, dan empat” adalah dalam konteks penekanan terhadap perintah berlaku adil. Redaksi ayat ini mirip dengan ucapan seorang yang melarang orang lain makan makanan tertentu, dan untuk menguatkan larangan tersebut dikatakannya: “Jika Anda tidak khawatir akan sakit bila makan makanan ini, maka habiskan saja makanan selainnya yang ada di hadapan Anda”. Perintah menghabiskan makanan, tentu saja, hanya menekankan perlunya mengindahkan larangan tidak memakan makanan itu. Jadi, perintah dalam ayat ini sama sekali tidak mengandung anjuran, apalagi kewajiban berpoligami (Shihab (2) t.th., 341).

Ketiga, konteks sosio-historis masyarakat Arab. Ayat ini, menurut Shihab, tidak membuat regulasi tentang poligami, karena telah dikenal dan dilaksanakan oleh penganut berbagai syariat agama dan tradisi masyarakat sebelum turunnya ayat ini (Shihab (2) t.th., 341).

Tentang persoalan “keadilan”, bagi sebagian feminis muslim seperti Musdah Mulia, poligami dilarang atas dasar efek-efek negatif yang ditimbulkannya (*harâm li ghayrih*) karena al-Qur’an bertolak dari pengandaian syarat keadilan terhadap para istri yang tidak mungkin terwujud. Klaim ini didasarkan QS. al-Nisâ’/4: 129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ
(النساء/4: 129)

Menurut Quraish Shihab, ada ulama yang menyamakan “keadilan” pada *al-qisth* (تقسطوا) dan *al-’adl* (تعديلوا). Sebagian ulama lagi membedakan keduanya bahwa kata pertama adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih dengan cara yang bisa diterima oleh kedua belah pihak. Sedangkan, kata

kedua adalah berlaku adil dengan cara yang mungkin tidak bisa diterima oleh kedua belah pihak (Shihab (2), 338). Jika diterapkan pada ayat ini, maka para suami tidak akan bisa berlaku adil dengan keadilan yang bisa diterima para istri. Beberapa feminis menolak poligami sebagai solusi atas berbagai masalah perempuan, karena al-Qur'an bertolak dari pengandaian tentang keadilan sebagai syarat yang tidak bisa terwujud. Hal ini dikritik Shihab (2005, 175-176) karena mengabaikan pemahaman yang utuh terhadap ayat, pasalnya sambungan ayat menyebutkan:

فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ (النساء/4: 129)

3. Kewarisan

Isu gender yang terkait dengan kewarisan adalah pembagian 2:1 (bagian laki-laki: perempuan) dalam ayat berikut:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ (النساء/4: 11)

'Abd al-Rauf Singkel menafsirkan penggalan ayat *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ*, yaitu "Disuruhkan Allah ta'ala kamu pada pekerjaan pusaka segala anak kamu bagi seorang laki-laki seperti perolehan dua orang perempuan (al-Jawi t.th., 79)." Ia menafsirkan sambungan ayat selanjutnya, *فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ* bahwa jika anak itu seluruhnya perempuan lebih dari dua orang, maka mereka mendapatkan bagian dua pertiga harta yang telah ditinggalkan oleh mayit; dan jika hanya ada seorang anak perempuan saja, maka dia memperoleh bagian separuhnya (al-Jawi t.th., 79).

Penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel dalam konteks ini lebih singkat dibandingkan tafsir al-Jalâlain. al-Jalâlain menafsirkan bahwa Allah memerintahkan kepada kamu tentang urusan (harta pusaka) anak-anakmu, yakni bagi seorang anak laki-laki mendapat bagian yang setara dengan dua orang anak perempuan. Jika secara bersamaan terdapat dua anak perempuan dan seorang anak laki-laki, maka bagian separuhnya untuk anak laki-laki dan separuhnya lagi untuk dua anak perempuan. Jika terdapat seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan, maka bagian anak perempuan sepertiga dan anak laki-laki dua pertiga (al-Mahalli dan al-Suyuthi t.th., 64).

'Abd al-Rauf Singkel tidak pernah mempersoalkan pembagian waris 2:1. Boleh jadi ketentuan itu sudah dianggap *qath'î*. Ia juga tidak membahas hikmah di balik itu. Padahal, beberapa mufasir Indonesia telah membicarakannya (Subhan 2008, 257-258). Sikap ini boleh jadi karena ia meniadakan interpretasi yang agak panjang dan yang sulit dicerna (Harun 1999, 199-200).

Berbeda dengan 'Abd al-Rauf Singkel, M. Quraish Shihab lebih jauh menjelaskan indahnyanya syariat Islam dalam soal waris dan menepis kritikan sebagian feminis. Menurutnya, kekeliruan yang terjadi dalam memahami teks seperti dialami kalangan feminis sebagai kekeliruan metodologis, seperti memahami persoalan *juz'î* terlepas dari prinsip umumnya dan memahami teks terlepas dari konteks. Shihab mengatakan: Dapat dipastikan bahwa kritik-kritik itu diakibatkan oleh titik tolak yang keliru antara lain karena memandang ketentuan-ketentuan tersebut secara parsial, dengan mengabaikan pandangan dasar dan menyeluruh ajaran Islam. Memang memandang

masalah *juz'î* terlepas dari induknya pasti menimbulkan kekeliruan, seperti juga kekeliruan memahami suatu teks atau ucapan terlepas dari konteksnya. Bahkan, pemahaman demikian bukan saja mengundang kesalahpahaman atau kesalahan, tetapi juga dapat menggugurkan sekian banyak prinsip (Shihab (2) t.th., 368).

Dalam bukunya, *Perempuan*, M. Quraish Shihab mengkritik pandangan negatif terhadap isu-isu gender dalam al-Qur'an sebagaimana layaknya memandangi tahi lalat di wajah yang jika titik hitam itu saja yang dipandang tentu terlihat tidak menarik, atau bahkan buruk. Akan tetapi, jika pandangan tertuju kepada wajah secara keseluruhan, titik hitam itu justru menjadi faktor keindahan dan kecantikan (Shihab, 259). Jika dalam konteks formula 2:1 sebagai persoalan *juz'î*, lalu mana yang disebut M. Quraish Shihab sebagai *ushûlî*? Menurutnya, setiap peradaban menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya tentang wujud, alam, dan manusia. Prinsip dasar Islam (*ushûlî*) adalah pandangan dasarnya yang menyeluruh tentang wujud, alam, dan manusia, berisi nilai-nilai sebagai hasil seleksi nilai-nilai yang ada atau menciptakan yang baru. Dalam konteks kewarisan, prinsip dasarnya laki-laki dan perempuan adalah dua jenis manusia yang harus diakui, suka atau tidak suka, berbeda (lih QS. Ali-Imran, 36). Sangat sulit menyatakan keduanya sama, lewat pembuktian agama maupun ilmu pengetahuan. "Mempersamakannya hanya akan menciptakan jenis manusia baru, bukan lelaki bukan pula perempuan", tegasnya. Perbedaan (*distinction*) itulah yang menyebabkan perbedaan fungsi, seperti patokan umum "fungsi utama yang diharapkan menciptakan alat". Pisau dibikin tajam

karena berfungsi untuk memotong. Sebaliknya, bibir gelas dibikin halus karena berfungsi untuk minum. Fungsi apa yang akan diharapkan akan menentukan seperti apa alat itu dibikin. Laki-laki dan perempuan memiliki kodrat, fungsi, dan tugas yang berbeda. Karena perbedaan inilah "alat" (hak) untuk keduanya juga berbeda (Shihab (2), 368-369).

Dalam konteks perbedaan itu, laki-laki diwajibkan membayar mahar dan menanggung nafkah istri dan anak-anaknya, berbeda dengan perempuan. Dengan analogi "perimbangan", M. Quraish Shihab menjelaskan, jika "fungsi" (kewajiban) yang sesuai dengan kodratnya itu kemudian diimbangi dan memenuhi rasa keadilan dengan memberi laki-laki "alat" (hak) waris dua kali bagian perempuan, maka keseimbangan ini memenuhi rasa keadilan. Bahkan, secara matematis, al-Qur'an tampak lebih berpihak kepada perempuan yang lemah. Mengutip al-Sya'râwî (tafsir al-Sya'rawi Juz 4, 2025), ia menjelaskan bahwa laki-laki membutuhkan istri, tetapi ia harus membelanjainya, bahkan harus mencukupinya. Sebaliknya, perempuan juga membutuhkan suami, tetapi ia tidak wajib membelanjainya, bahkan ia harus dicukupi keperluannya. Jika laki-laki harus membelanjai istrinya, atas dasar keadilan dengan pembagian rata, bagian yang diterimanya dua kali lipat itu sebenarnya ditetapkan al-Qur'an untuk memenuhi keperluan diri dan istrinya. Seandainya, laki-laki tidak wajib membelanjai istrinya, tentu saja, setengah dari bagiannya sudah dapat memenuhi keperluan dirinya. Di sisi lain, perempuan dengan satu bagian itu dapat memenuhi keperluannya, seandainya ia belum menikah, dan jika telah menikah ia dibelanjai oleh suaminya, sehingga satu bagian yang

diperolehnya bisa disimpan. Jadi, dua bagian untuk laki-laki dibagi habis, sedangkan satu bagian perempuan masih utuh (Shihab, Vol II, 369).

4. Kepemimpinan Perempuan

Tekait dengan persoalan ini, Allah swt. berfirman dalam QS. al-Nisa'/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (النساء/4: 34)

'Abd al-Rauf Singkel menafsirkan ayat ini bahwa "bermula segala laki-laki dikuasakan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah ta'ala segala laki-laki itu atas segala perempuan dengan ilmu dan akal dan wilayah dan dengan sebab dibiayakan mereka itu atas mereka itu daripada segala arta mereka itu (al-Jawi t.th., 85)." Penafsiran 'Abd al-Rauf dalam hal ini juga mengikuti tafsir al-Jalālain (lih. al-Mahalli dan as-Suyuthi t.th., 68).

Kata "qawwāmūn" diterjemahkan 'Abd al-Rauf Singkel dengan "dikuasakan mereka itu". Hal ini sejalan dengan al-Jalālain, "penguasa", dan al-Baidhāwī, "pemimpin". Penafsiran seperti ini oleh sebagian feminis dianggap menguntungkan laki-laki. Padahal, kata itu dapat pula berarti "pengayom", "pelindung", "penjaga", "penjamin", "pemelihara", dan "penanggung jawab" (Engineer 2003, 241, Umar t.th., 150, Subhan t.th., 103).

Sebagian mufasir tradisional, semisal Ibn Katsīr, bahkan lebih jauh telah mengaitkan penafsiran ayat di atas dengan hadis Nabi saw.:

لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ (رواه البخاري)

(al-Bukhari (IV)1420 H/2000 M, 515).

Menurut penafsiran Ibn Katsīr, kaum laki-laki adalah penanggung jawab terhadap kaum perempuan, yakni kepala, pemimpin, dan penguasa bagi kaum perempuan, serta yang memperbaiki (meluruskan) kaum

perempuan bilamana bengkok. Hal demikian karena kaum laki-laki itu lebih utama dibandingkan dengan kaum perempuan, sehingga predikat kenabian (*nubuwwah*) hanya dikhususkan bagi kaum laki-laki, dan demikian pula jabatan kepala negara dan hakim (Katsir (I), 480).

Ketika menafsirkan ayat di atas 'Abd al-Rauf Singkel sama sekali tidak menyebutkan hadis itu. Hal ini boleh jadi karena penafsirannya sangat singkat. Namun, bukan mustahil ia sengaja tidak menyebutkan hadis itu dalam *Tarjumān al-Mustafid*, sehingga terhindar dari perdebatan seputar hukum seorang perempuan menjadi kepala negara. Isu itu telah lama menjadi persoalan tak terpecahkan di kalangan orang-orang Aceh. Ia sendiri tampaknya tidak berhasil menjawab secara gamblang. Dalam *Mir'at al-Thullāb*, dia tidak membahas masalah ini secara langsung. Ketika membicarakan syarat-syarat untuk menjadi hakim, dia tampaknya secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *dzakar* (laki-laki) atau tidak menyebut-nyebut perbedaan gender sebagai syarat keabsahan bagi seorang hakim atau qadi (Azra 1994, 200).

Berbeda dengan 'Abd al-Rauf Singkel, M. Quraish Shihab tidak menolak kepemimpinan perempuan selain di rumah tangga. Meski ia menerima pendapat Ibn 'Āsyūr tentang cakupan umum kata "*al-rijāl*" untuk semua laki-laki, tidak terbatas pada para suami, tetapi uraiannya tentang ayat ini ternyata hanya terfokus pada kepemimpinan rumah tangga sebagai hak suami. Dengan begitu, istri tidak memiliki hak kepemimpinan atas dasar sesuatu yang kodrati (*given*) dan yang diupayakan (*nafkah*). Sekarang, persoalannya mungkinkah perempuan mengisi kepemimpinan di ruang publik?

Pertama, berbicara hak berarti berbicara kebolehan (bukan anjuran, apalagi kewajiban). Ayat di atas tidak melarang kepemimpinan perempuan di ruang publik, karena konteksnya dalam kepemimpinan rumah tangga. Shihab mengungkapkan:

Alhasil, tidak ditemukan dasar yang kuat bagi larangan tersebut. Justru sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang dapat dijadikan dasar untuk mendukung hak-hak perempuan dalam bidang politik. Salah satu yang dapat dikemukakan dalam kaitan ini adalah QS. at-Tawbah [9]: 71: “Orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka adalah *auliyā`* bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh yang makruf, mencegah yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan dirahmati Allah; sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana” (Shihab, 346).

Argumen ini sama dengan apa yang dikemukakan Justice Aftab Hussain dalam *Status of Women in Islam* bahwa prinsip yang mendasari kebolehan perempuan menjadi pemimpin di ruang publik adalah “prinsip yang berlaku dalam segala hal adalah kebolehan, sampai ada dalil yang menunjukkan ketidakbolehan” (الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة) (Husain 1987, 201).

Kedua, di samping tidak ditemukan dalam ayat-ayat al-Qur’an larangan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam ruang publik, hadis-hadis Nabi juga “diam” dari larangan itu.

Setelah dilakukan perbandingan antara penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat gender—terutama menyangkut asal usul kejadian perempuan, poligami, kewarisan, dan kepemimpinan

perempuan—dapat diketahui bahwa kedua karya tafsir ulama Indonesia ini mempunyai karakteristik yang berbeda. Penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel secara umum mengikuti arus penafsiran ulama tradisional, terutama penafsiran dari al-Jalalain, meskipun di dalamnya juga terdapat unsur kreativitas dengan adanya penambahan dan pengurangan. Sedangkan M. Quraish mempunyai yang lebih mandiri, yang tidak sepenuhnya mengikuti pandangan mufasir tradisional maupun kontemporer. Jika begitu, maka statemen A. H. Johns yang melihat perkembangan kajian tafsir di Indonesia hanya sebagai “perpanjangan tangan” dari tafsir-tafsir Timur Tengah tidak semuanya benar (Johns t.th., 155).

Lebih lanjut, pendekatan dikotomis antara tafsir tradisional dan kontemporer tidak lagi memadai untuk menganalisis kecenderungan penafsiran ‘Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab. Dalam studi ini diajukan pendekatan kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*) untuk mengetahui pergeseran wacana relasi gender dalam penafsiran kedua ulama tafsir Indonesia ini. ‘Abd al-Rauf Singkel, misalnya, memahami kata: *نفس واحدة* dengan “diri seorang”, yakni Adam. Sedangkan kata: *زوجها* hanya diartikan dengan “isterinya”, yang tak lain adalah Hawa. Jelas pemahaman ini sejalan dengan penafsiran para mufasir tradisional. Akan tetapi, dia tidak menyebutkan asal kejadian (penciptaan) Hawa dari tulang rusuk Adam, dan inilah yang membedakannya dengan beberapa mufasir klasik. Demikian pula, M. Quraish Shihab, sebagaimana mayoritas mufasir tradisional, memahami kata *نفس واحدة* dengan Adam as. Namun demikian, dia tidak menyetujui penafsiran para ulama tradisional bahwa Hawa diciptakan dari Adam sendiri, melainkan dari “jenis” Adam (من جنسها). Pendapat ini

segaris dengan al-Thabâthabâ'î, 'Abduh, Abû Muslim al-Ishfahânî, dan salah satu ta'wil yang dikemukakan oleh al-Qaffâl.

Dalam kasus lainnya seperti tentang kepemimpinan perempuan, M. Quraish Shihab, sebagaimana para mufasir tradisional tidak menerima kepemimpinan perempuan dalam rumah tangga (ruang domestik). Sebaliknya, dia menyetujui kepemimpinan perempuan di ruang publik, yang secara jelas berseberangan dengan pandangan para mufasir tradisional. Begitu pula halnya, 'Abd al-Rauf Singkel secara umum mengakui kepemimpinan laki-laki (bukan perempuan) dalam rumah tangga (ruang domestik), namun secara implisit memberikan peluang bagi kaum perempuan untuk menduduki jabatan publik.

Melalui pendekatan kontinuitas (*continuity*) dan perubahan (*change*) ini dapat diungkapkan bahwa dalam penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab terdapat sebagian unsur penafsiran lama yang dipertahankan atau dibuang, dan dimasukkan unsur penafsiran baru yang relevan.

Penutup Kesimpulan

Dari uraian di muka jelaslah bahwa penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat relasi gender terdapat titik kesamaan dan perbedaan. Penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel secara umum mengikuti arus tafsir tradisional, meski terdapat unsur kreativitas dengan penambahan dan pengurangan. Sumber utama *Tarjumân al-Mustafid* yang merujuk pada tafsir al-Jalâlain, barangkali dapat menjelaskan *mindset* 'Abd al-Rauf Singkel yang masih berada dalam arus tafsir tradisional yang umumnya bias-gender. Hal itu secara jelas tergambar dalam beberapa penafsirannya. Namun demikian, pandangan 'Abd al-Rauf terlihat lebih

moderat dan toleran, sebagaimana penafsirannya tentang asal-usul kejadian dan kepemimpinan perempuan. Dalam dua kasus ini, boleh jadi secara sengaja meninggalkan unsur tertentu dari tafsir-tafsir sebelumnya yang dianggap bias gender.

Pergeseran wacana relasi gender lebih terlihat dalam penafsiran M. Quraish Shihab. Ia tampaknya mempunyai penafsiran tersendiri, yang tidak sepenuhnya mengikuti arus pandangan para mufasir tradisional ataupun mufasir kontemporer. Ia, misalnya, menafsirkan kata *nafs wâhidah* sebagai Adam as. dan pasangannya adalah Hawa. Namun, ia tidak setuju bahwa istri Adam, Hawa, diciptakan dari Adam sendiri, melainkan dari "jenis" Adam. Dengan begitu, ia berada pada posisi tengah antara arus penafsiran tradisional dan penafsiran kontemporer. Kecenderungan yang kurang lebih sama juga terlihat pada tema-tema lainnya. Penafsiran ini selangkah lebih maju dibanding para mufasir Indonesia sebelumnya, tak terkecuali 'Abd al-Rauf Singkel.

Rekomendasi

Studi ini diakui masih menyisakan sejumlah persoalan krusial yang perlu dikaji dan ditindaklanjuti. Isu-isu gender di sini hanya terfokus pada empat tema sehingga terbuka peluang bagi para peneliti lainnya untuk mengangkat tema-tema sejenis, seperti persaksian, perceraian, pengasuhan anak, imam salat, dan lainnya. Demikian juga, karya tafsir yang dijadikan sumber utama di sini hanya terbatas pada *Tarjumân al-Mustafid* dan *al-Mishbâh*, karenanya masih perlu diperluas dengan menghadirkan karya-karya tafsir lainnya, sehingga diperoleh gambaran yang lebih komprehensif tentang wacana gender dalam khazanah tafsir Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Minal “Pergeseran Paradigma Tafsir Perempuan dalam Konteks Keindonesiaan Kontemporer”, dalam *Jurnal Dialog*, Edisi II, Tahun ke-3, 2005.
- Agustina, Nurul. “Islam, Perempuan, dan Negara”, *Islamika*, no. 6, 1995.
- al-Alūsī, Abū al-Fadl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Baghdādī. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Adlīm wa al-Sab‘ al-Matsānī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1993 M.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- al-Baghāwī, Abū Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas‘ūd al-Farrā’. *Ma‘ālim al-Tanzīl fī al-Tafsīr wa al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H/1985 M.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur‘an di Indonesia*. Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- al-Baidhāwī, Nāshir al-Dīn Abī Sa‘īd ‘Abdillāh ibn ‘Umar al-Syīrāzī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. T.t.: Dār al-Fikr, t.th.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Shahīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1420 H/2000 M.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur‘an*. Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Feener, R. Michael. “Notes towards the History of Qur‘anic Exegesis in Southeast Asia”, dalam *Studia Islamica*, vol. 5, no. 3, 1998.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Harun, Salman. *Mutiara al-Qur‘an: Aktualisasi Pesan al-Qur‘an dalam Kehidupan*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Hassan, Riffat. “Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam, Sejarah di Hadapan Allah?”, dalam *Ulumul Qur‘an*, vol. I, 1990.
- Hussain, Justice Aftab. *Status of Women in Islam*. Lahore: Law Publishing Company, 1987.
- Ibn Katsīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl al-Qurasyī al-Dimasyqī. *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Adlīm*. Kairo: al-Maktab al-Tsaqāfi, 2001.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur‘an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- al-Jāwī, ‘Abd al-Ra‘ūf ibn ‘Alī al-Fansurī. *Tarjumān al-Mustafīd*. T.t.: Dār al-Fikr, 1410 H/1990 M.
- Johns, Anthony H. “Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some References to Quranic Exegesis”, dalam Raphael Israeli and Anthony H. Johns (ed.). *Islam in Asia*, Volume II: Southeast and East Asia. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1984.
- _____. “Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile”, dalam Abdullah Saeed (ed.). *Approaches to the Qur‘an in Contemporary Indonesia*. New York: Oxford University Press, 2006.
- _____. “Quranic Exegesis in the Malay-Indonesian World: An Introduction Survey”, dalam Andrew Rippin (ed.). *Approaches to the History of the*

- Interpretation of the Qur`ân*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. "She Desired Him and He Desired Her (Qur`an 12: 24): 'Abd al-Ra`ûf's Treatment of an Episode of the Joseph Story in *Tarjumân al-Mustafîd*", dalam *Archipel*, 57 (1999), L'horizon nousantarien: Mélanges en hommage à Denys Lombard, vol. II.
- al-Khâzin, 'Alâ' al-Dîn 'Alî ibn Muḥammad ibn Ibrâhîm al-Baghdâdî. *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- al-Mahallî, Jalâl al-Dîn Muḥammad ibn Aḥmad dan Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthî. *Tafsîr al-Qur`ân al-'Adlîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1412 H/1991 M.
- al-Marâghî, Aḥmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: Mathba'at Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1946.
- al-Nasafî, Abû al-Barakât 'Abdillâh ibn Aḥmad ibn Maḥmûd. *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wîl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Qurthubî, Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshârî. *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.
- Riddell, Peter G. "Earliest Qur`anic Exegitical Activity in Malay-Speaking State", dalam *Archipel*, 38 (1989).
- _____. "The Use of Arabic Commentaries on the Qur`an in the Early Islamic Period in South and Southeast Asia: A Report on Work Process" dalam *Indonesia Circle Journal*, vol. LI (1990).
- _____. "Controversy in Qur`anic Exegesis and Its Relevance to the Malay-Indonesia World", dalam Anthony Reid (ed.). *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Calyton: Monas Papers on Southeast Asia, 1993.
- _____. "Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay" dalam *Studia Islamika*, vol. 9, no. 1, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- _____. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsîr Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsîr Qur`an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- _____. *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta: el-Kahfi, 2008.
- Summa, Amin. *Terjemah dan Tafsîr al-Qur`an di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 1997.
- al-Thabarî, Ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.
- al-Thabâthabâ'î. *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur`an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- _____. "Islam dan Masalah Poligami: Pemahaman Ali Syari'ati", dalam M. Deden Ridwan (ed.). *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*. Jakarta: Lentera, 1999.
- Yusuf, Yunan. "Perkembangan Metode Tafsîr di Indonesia", dalam *Jurnal Pesantren*, vol. VIII, no. 1, 1991.
- _____. "Karakteristik Tafsîr al-Qur`an di Indonesia Abad XX", dalam *Jurnal Ulumul Qur`an*, vol. III, no. 4, 1992.
- al-Zamakhsharî, Abû al-Qâsim Jârullâh Maḥmûd ibn 'Umar ibn Muḥammad. *Tafsîr al-Kasasyâf*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M.

al-Zarkasyî, Badr al-Dîn. *al-Burhân fî* 1427 H/2006 M.
‘Ulûm al-Qur`ân. Kairo: Dâr al-Hadîts,