

ISRĀ'ĪLIYYĀT DAN BIAS GENDER DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Norhidayat

Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Diterima tanggal 09 Mei 2012/Disetujui tanggal 27 Juni 2012

Abstract

This paper tries to explore about the Isra'iliyyat and gender bias in interpreting the Alquran. This paper emphasizes that the infiltration the Isra 'iliyyat narrations in tafseer books were not necessarily lead to the interpretation of al-Qur'an in those books were related to the gender bias. This conclusion denied the Muslim feminist interpretation that in the classic books there are some gender-biased interpretation which are caused by infiltration of Isra'iliyyat narrations. Special studies of Isra 'iliyyat and concept of women ceation in al-Tabari interpretation strengthens the conclusions of this paper and also denied the allegations of Muslim feminists popularized.

Kata kunci: *Isrā'īliyyāt, bias gender, penafsiran*

Pendahuluan

Nasaruddin Umar dalam buku yang merupakan hasil kajian disertasinya menulis bahwa semakin banyak mengintrodusir kisah-kisah *isrā'īliyyāt* dalam penafsiran teks al-Qur'an, semakin besar pula peluang terjadinya bias gender dalam pemahaman agama. Tidaklah mengherankan, tulisnya, dalam kitab-kitab tafsir yang mengintrodusir kisah *isrā'īliyyāt* ditemukan banyak penafsiran yang memojokkan perempuan.¹ Pandangan semisal ini, bukan hanya dikemukakan oleh Nasaruddin Umar, melainkan oleh mayoritas kalangan feminis muslim.²

¹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 287-290

²Baca juga Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992), h. 25; Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 1999), h. 173; Riffat Hassan, *Equal Before Allah Women-Man Equality in Islamic Tradition*, The Commite on South Asian Womens Bulletin, Vol. IV, h. 15; M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Mandhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1997), h. 301; Baca

Boleh jadi, kalangan feminis muslim tersebut terinspirasi pertama kali oleh komentar Muhammad Rasyîd Ridhâ (w. 1935/1354), ketika menanggapi riwayat yang dikutip dalam banyak kitab tafsir klasik tentang asal-usul penciptaan perempuan dari tulang rusuk. Ide bahwa perempuan awal tercipta dari tulang rusuk, menurut Rasyîd Ridhâ dalam tafsirnya *al-Manâr*, timbul dari ide yang termaktub dalam Perjanjian Lama³ dan sebagian riwayat hadis, sehingga seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Kitab Perjanjian Lama dan sebagian riwayat hadis niscaya pendapat - yang terkesan merendahkan perempuan - itu tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang yang membaca al-Qur'an.⁴

Benarkah tudingan yang dikemukakan kalangan feminis muslim tersebut di atas? Sejauhmana infiltrasi riwayat-riwayat *isrâ'îliyyât* dalam kitab-kitab tafsir al-Qur'an berpengaruh terhadap penafsiran yang bias gender? Uraian yang akan datang dalam tulisan ini akan menjawabnya.

pula Barbara Freyer Stoasser, *Reinterpretasi Gender: Wanita dalam al-Qur'an, Hadis dan Tafsir*, diterjemahkan oleh H. M. Mochtar Zoerni dari judul asli, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), h. 56-61; baca juga pendapat Fatima Mernissi, Riffat Hassan dan Amina Wadud Muhsin dalam Abdul Mustaqim, "Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan)", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 81.

³Pada Kitab Kejadian 2: 21-22 dinyatakan: "Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika ia tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu tulang rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nya kepada manusia itu." *Alkitab* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2001), h. 2.

⁴Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm (Tafsîr al-Manâr)* (Kairo: al-Hai'at al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kuttâb, 1990), Juz. IV, h. 270; Di Indonesia, pernyataan Muhammad Rasyîd Ridhâ ini tampaknya pertama kali dikutip oleh Dr. Muhammad Quraish Shihab, M.A. dalam makalah utama yang disampaikan pada "Seminar Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual", Jakarta, 2-5 Desember 1991. Dari lampiran daftar hadir pesertanya, seminar ini diikuti oleh para peserta yang umumnya masih bergelar Drs/Dra, hanya beberapa yang bergelar Dr. Mereka umumnya berasal dari perwakilan Pusat Studi Wanita seluruh IAIN di Indonesia, organisasi perempuan dan para aktivis gender. Baca Muhammad Quraish Shihab, "Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis, dan Sumber-sumber Ajaran Islam," dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, redaksi penanggung jawab Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman. (Jakarta: INIS, 1993), h. 6

***Isrâ'iliyyât* dan Infiltrasinya dalam Literatur Tafsir**

Istilah *isrâ'iliyyât* berasal dari bahasa Ibrani dari akar kata *Isrâ* yang berarti “hamba” dan *El* yang berarti “Tuhan”, jadi *Isrâel* berarti hamba Tuhan.⁵ Selanjutnya istilah *isrâ'iliyyât*, yang merupakan bentuk jamak dari *isrâ'iliyyah*, dipahami sebagai kisah atau kejadian yang diriwayatkan dari sumber-sumber *isrâ'ili*. *Isrâ'iliyyât* dinisbahkan kepada 12 orang putera keturunan Nabi Ya'qûb bin Ishâq bin Ibrâhîm as. yang kemudian disebut *banî Isrâ'îl*.⁶

Menurut Muḥammad Husain al-Dzahabî, sekalipun menunjukkan kepada kisah-kisah atau kejadian yang berasal dari sumber-sumber Yahudi, ulama tafsir dan hadis mempergunakan istilah tersebut untuk cakupan yang lebih luas. Menurut mereka, *isrâ'iliyyât* adalah segala dongengan klasik yang dinisbahkan asal riwayatnya kepada sumber-sumber Yahudi, Nasrani dan yang lainnya. Termasuk cerita-cerita yang tidak berdasar dan tidak jelas sumbernya yang sengaja dibuat oleh musuh-musuh Islam untuk mengacaukan ajaran Islam.⁷

Dari perluasan cakupan makna *isrâ'iliyyât* tersebut, maka tidak salah jika sebagian pakar yang lain, seperti 'Abdullâh Âli Ja'far mendefinisikan *Isrâ'iliyyât* sebagai informasi-informasi (*ma'lûmât*) apa pun yang berasal dari ahli kitab yang menjelaskan nas-nas al-Qur'ân dan hadis.⁸ Sementara Muḥammad bin Muḥammad Abu Syuhbah menyatakan bahwa termasuk dalam cakupan makna *isrâ'iliyyât* yang luas itu, pengetahuan-pengetahuan yang berasal dari Yahudi dan Nasrani yang terdapat dalam kitab Taurât, Talmûd, Injîl, penjelasan-penjelasan Injîl, kisah-kisah para nabi dan yang lainnya.⁹

⁵Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 97.

⁶Muḥammad Husain al-Dzahabî, (selanjutnya ditulis al-Dzahabî), *Al-Isrâ'iliyyât fî at-Tafsîr wa al-Hadîts*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986), Cet. III, h. 13.

⁷Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'iliyyât*, h. 14; Memang sumber riwayat-riwayat *Isrâ'iliyyât* yang diintrodusir dalam kitab-kitab tafsir, lebih dominan berasal dari Yahudi dibandingkan yang berasal dari Nasrani. Baca Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân Muḥammad Khalifah, *Dirâsât fî Manâbij al-Mufasssîrîn* (Kairo: Maktabah al-Azhariyah, 1979), h. 220.

⁸Musâ'id Muslim 'Abdullâh Âli Ja'far, *Atsar at-Tathammur al-Fikrî fî at-Tafsîr f- al-'Ashr al-'Abbâsî* (Beirut: Ma`ssasah al-Risâlah, 1984), h. 120.

⁹Muḥammad bin Muḥammad Abu Syuhbah, (selanjutnya ditulis Abu Syuhbah), *Al-Isrâ'iliyyât wa al-Maudhu'ât fî Kutub at-Tasîr* (Kairo: Maktabah Sunnah, 1987), h. 13-14. Abu Syuhbah menyebutkan bahwa kitab Talmud adalah kitab *Taurât al-Syafahiyah*, yakni pada

Beberapa keterangan di atas menunjukkan bahwa sekalipun berbeda dalam formulasi yang diajukan, para ulama tampaknya sepakat bahwa *isrâ'îlyyât* merupakan unsur-unsur asing dari luar Islam yang masuk ke dalam ajaran Islam. Materi dari unsur-unsur asing tersebut dapat berupa kisah-kisah, dongeng-dongeng, khurafat dan lain sebagainya. Sementara sumber-sumber riwayat *isrâ'îlyyât*, mayoritasnya berasal dari sumber Yahudi dan Nasrani, namun tidak menutup kemungkinan juga berasal dari sumber-sumber lain yang tidak jelas asal-usulnya.

Karakteristik dari sebuah riwayat *isrâ'îlyyât*, dapat mudah diketahui indikatornya dengan memperhatikan dua aspek utama periwayatan, yaitu aspek sanad (mata rantai periwayatan) dan aspek matan (teks atau materi isi riwayat). Pada aspek sanad, silsilah periwayat *isrâ'îlyyât* pada umumnya tidak sampai kepada Nabi Muhammad saw. Riwayat *isrâ'îlyyât* biasanya berpangkal dari periwayat yang merupakan 'mantan' ahli kitab, yaitu: seorang rahib atau pendeta, baik beragama Yahudi maupun Nasrani yang telah memeluk Islam. Sanad riwayat *isrâ'îlyyât* terkadang bisa juga berpangkal dari periwayat yang merupakan seorang sahabat, *tâbi'in*, atau bahkan *tâbi' tâbi'in* yang terkenal sering menerima riwayat dari ahli kitab.¹⁰

awalnya merupakan kumpulan kaedah, wasiat, syari'at keagamaan dan etika, tafsiran-tafsiran serta pengajaran yang diriwayatkan secara lisan dari generasi ke generasi yang kemudian dibukukan.

¹⁰Sumber periwayatan *isrâ'îlyyât* dapat dibedakan menjadi dua kelompok, yaitu sumber primer, yakni para ahli kitab dari Yahudi atau Nasrani yang telah memeluk Islam dan sumber sekunder, yakni para periwayat dari sahabat atau *tâbi'in* yang banyak meriwayatkan keterangan dari para ahli kitab tersebut. Sumber primer dari kalangan sahabat antara lain adalah: 'Abdullah bin Salâm ra. (sebelumnya beragama Yahudi) dan Tamîm al-Dâri ra. (sebelumnya beragama Nasrani). Sedangkan sumber sekundernya, antara lain: Abu Hurairah ra., 'Abdullâh bin 'Abbâs ra. dan 'Abdullah bin 'Amr bin al-Âsh ra. Para periwayat pada tingkatan sahabat ini, baik sebagai sumber primer maupun sumber sekunder, semuanya dinilai sebagai periwayat yang *âdil* dan tidak dipermasalahkan kredibilitas mereka. Adapun sumber *isrâ'îlyyât* dari kalangan *tâbi'in*, di antaranya adalah: Pertama, Ka'b al-Ahbâr (sebelumnya beragama Yahudi), Ia oleh jumhur ulama kritikus hadis dinilai *tsiqah*, karenanya tidak ditemukan kritikan terhadap dirinya di dalam kitab-kitab kumpulan periwayat yang *dha'îf* dan *al-matrûkîn*. Cerita-cerita palsu yang diriwayatkan darinya merupakan kebohongan dari orang lain yang dinisbahkan kepada beliau. Lihat Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'îlyyât*, h. 77. Kedua, Wahb bin Munabbih al-Shan'ânî. Jumhur ulama juga menilainya *tsiqah*; al-Nasâ'î, dan Abû Zur'ah menilainya *tsiqah*, al-Dzahabî (w. 747 H) menilainya *tsiqah shadûq*. Seperti halnya Ka'b, riwayat-riwayat palsu banyak disandarkan kepada Wahb, sebagai sebuah kebohongan, sementara Ia sendiri bersih dari kebohongan itu. Lihat Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'îlyyât...*, h. 85. Ketiga, Muhammad bin al-Sâ'ib al-Kalby, jumhur ulama kritikus hadis menilainya sebagai *kadzdzâb, wadhbhâ'*, sehingga tidak dapat diterima

Adapun jika dilihat dari aspek matan, maka riwayat-riwayat *isrâ'ilyyât* biasanya berisikan materi tentang kisah-kisah umat terdahulu, kisah-kisah yang aneh dan asing yang kebenarannya sulit diterima akal pikiran.

Selain dari indikator yang ada pada sanad dan matan, riwayat *isrâ'ilyyât* juga bisa diketahui dengan melacak ke sumber-sumber asalnya, yaitu kitab-kitab yang beredar di kalangan Yahudi dan Nasrani. Konfirmasi ini dilakukan untuk memastikan apakah riwayat yang diintrodusir oleh kitab-kitab tafsir dan hadis terdapat pula di dalam sumber-sumber di kedua agama tersebut. Sebagai sebuah kesinambungan dari ajaran Ilahi, sangatlah wajar jika terdapat banyak kesamaan dari informasi yang terdapat dalam al-Qur'ân dengan yang telah termaktub dalam kitab-kitab suci sebelumnya. Hanya saja, perbedaan utamanya adalah bahwa al-Qur'ân biasanya memberikan informasi secara ringkas dan global, sedangkan kitab-kitab suci sebelumnya memberikan informasi secara panjang lebar.¹¹

Oleh karena itu, sepeninggal Rasulllah saw., semenjak masa sahabat, ketika tidak ditemukan keterangan yang lengkap dalam al-Qur'ân tentang hal tertentu, tidak jarang para sahabat meminta keterangan dari ahli kitab yang telah memeluk Islam, dengan harapan akan mendapatkan keterangannya berdasarkan apa yang termaktub dalam kitab-kitab suci mereka sebelumnya. Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî mencatat beberapa

riwayatnya. Lihat Muḥammad bin Aḥmad bin 'Utsmân al-Dzahabî (w. 1348 M), *Mizân al-Itidâl f-Naqd al-Rijâl*, di-*taḥqîq* oleh, 'Aliy Muḥammad al-Bajâwî dan Fathiyah 'Aliy al-Bajâwî (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.), juz III, h. 557. Keempat, 'Abd al-Malik bin 'Abd al-'Azîz bin Juraij, para ulama kritikus hadis berbeda dalam menilainya. Al-'Ijlî, Yahyâ bin Ma'în dan Ibn Ḥibbân menilainya *tsiqab*, al-Daruquthnî menilainya seorang *mudallis*, al-Dzahabî menilainya termasuk *a'lâm al-tsiqab*, tetapi *yudallis*, Aḥmad bin Ḥanbal, menilainya telah memursalkan hadis yang *maudhu'*. Pada akhirnya Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî mengingatkan agar berhati-hati menerima riwayat dari Ibn Juraij agar terhindar dari riwayat *dha'if* dari beliau. Lihat al-Dzahabî, *Al-Isrâ'ilyyât*, h. 90-91. Kelima, Muqâtil bin Sulaimân, terkenal sebagai penulis tafsir yang meriwayatkan *Isrâ'ilyyât dan al-Kburafât*, para kritikus hadis sepakat menilainya sebagai *kadzdzâb, matrûk al-hadîts*, bahkan *wadhbâ'*. Lihat Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'ilyyât*, h. 92-93. Keenam, Muḥammad bin Marwân as-Sudy, dia adalah murid Muḥammad bin as-Sâ'ib al-Kalby, seperti gurunya, oleh jumbuh kritikus hadis dinilai sebagai *kadzdzâb dan wadhbâ'*. Lihat Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'ilyyât*, h. 94. Selain dari nama-nama populer yang telah disebutkan, juga terdapat kemungkinan adanya periwayatan *isrâ'ilyyât* yang tidak dapat dilacak sumbernya, karena sengaja disusupkan oleh musuh-musuh Islam untuk mengacaukan ajaran Islam.

¹¹Mushthafâ Muḥammad Sulaimân, *Al-Qishshab fî al-Qur'ân al-Karîm wa Mâ Tsâra Ḥaulaha min Syubhât al-Rad 'alaibâ'* (Mesir: Mathba'ah al-Amânah, 1994), h. 180.

nama sahabat terkenal yang pernah melakukan hal tersebut, seperti Ibnu ‘Abbâs, Abu Hurairah, Ibnu Mas’ûd, dan ‘Amr bin al-‘Âsh. Akan tetapi, apa yang mereka lakukan masih dalam batas kewajaran. Mereka tidak bertanya kepada ahli kitab tentang segala sesuatu. Persoalan yang mereka tanyakan, umumnya adalah tentang kisah-kisah tertentu yang secara singkat diungkit dalam al-Qur’ân dan keterangan yang mereka terima pun tidak selalu mereka percayai apa adanya. Lebih sering para sahabat bersikap *tawaqquf* atas keterangan yang mereka peroleh dari ahli kitab.¹²

Sikap tersebut, sesuai dengan petunjuk dari Rasulullah saw. yang mengingatkan agar tidak menerima segala informasi dari ahli kitab dan tidak pula mendustakan secara keseluruhannya. Imâm al-Bukhârî meriwayatkan sabda Nabi saw. sebagai berikut:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمرَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى
 بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَعُونَ التَّوْرَةَ
 بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 لَأُتْصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكذَّبُوهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ
 إِلَيْكُمْ... الْآيَةَ¹³

“Telah berbicara kepadaku Mubammad bi Basyryâr, telah berbicara kepada kami ‘Utsmân bin ‘Umar, telah mengabarkan kepada kami ‘Ali bin al-Mubâarak dari Yahyâ bin Abi Katsir dari Abi Salmah dari Abi Hurairah, ia berkata, “Ahlul kitab dahulu membaca kitab Taurat dengan bahasa Ibrani (Hebren) dan menafsirkannya dengan bahasa Arab untuk orang-orang Islam, maka Rasulullah bersabda, “Janganlah kalian membenarkan ahli kitab dan jangan pula mendustakan mereka.” “Katakanlah kepada mereka, “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami dan apa yang telah diturunkan kepada kalian...”

¹²Muhammad Husain al-Dzahabî, (selanjutnya ditulis al-Dzahabî), *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), Juz. I, h. 123.

¹³Imâm Abi ‘Abdillâh Muhammad bin Ismâ’îl bin Ibrâhîm Ibn al-Mughhîrah bin Bardizbah al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), Juz. VIII, h. 202

Selain bersikap kritis dan sangat berhati-hati dalam menerima riwayat *isrâ'iliyyât*, status riwayat-riwayat tersebut bagi para sahabat, tidak lebih dari sekedar penguat dan bukti kebenaran dari apa yang disampaikan al-Qur'ân. Hal ini berbeda dengan pada masa-masa berikutnya, yakni masa *tâbi'in* dan *tâbi' tâbi'in*. Riwayat *isrâ'iliyyât*, oleh sebagian *tâbi'in* dijadikan sebagai salah satu rujukan untuk memahami al-Qur'ân. Penggunaannya cenderung lebih luas sehingga dalam penafsiran mereka bisa ditemukan banyak riwayat *isrâ'iliyyât*. Kondisi ini semakin parah lagi, ketika mereka mulai kurang memperhatikan kualitas riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* tersebut. Bahkan, sebagiannya tidak lagi menyebutkan sanad periwayatannya.¹⁴

Bagaimana riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* tersebut dapat masuk dalam kitab-kitab tafsir dan faktor apa saja yang menyebabkannya dapat dilihat dalam tulisan Rosihon Anwar.¹⁵ Ia mengemukakan sedikitnya lima faktor yang membuka peluang terjadinya infiltrasi *isrâ'iliyyât* ke dalam berbagai literatur keislaman, sebagai berikut: *Pertama*, perbedaan metodologi antara al-Qur'ân, Taurât dan Injil dalam mengemukakan kisah-kisah. Al-Qur'ân pada umumnya mengemukakannya secara ringkas dan global, sedangkan Taurât dan Injil mengemukakannya secara terperinci; perihal perilaku, waktu atau tempatnya.¹⁶ Oleh karenanya, ketika menginginkan pengetahuan yang lebih terperinci tentang kisah-kisah tertentu, masyarakat Arab menanyakannya kepada para ahli kitab dari Yahudi dan Nasrani.

Kedua, disebabkan rendahnya kebudayaan masyarakat Arab. Ibnu Khaldûn menulis, baik sebelum maupun menjelang lahirnya Islam, masyarakat Arab lebih dikenal sebagai masyarakat yang *ummi* dan *nomadik*. Jika mereka menginginkan informasi pengetahuan tentang sesuatu, mereka

¹⁴Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Tafsir wa al-Mufasssîrîn ...*, h. 124-129; baca juga tulisan Ramzi Na'nâ'ah, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ f- Kutub al-Tafsir* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1970).

¹⁵Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-unsur Israiliyyat dalam Tafsir Al-Thabarî dan Tafsir Ibnu katsîr* (Bandung: Pustaka Setia, 1999).

¹⁶Kisah Adam dan Iblis misalnya, al-Qur'ân tidak menyebutkan di mana letak sorga yang mereka tempati, jenis tanaman yang dilarang Tuhan untuk dimakan buahnya, cara Iblis masuk ke dalam sorga dan lain sebagainya. Sedangkan Taurât, di dalamnya disebutkan nama sorga dan posisinya, letak pohon dan namanya, cara masuknya Iblis ke dalam sorga dan lain sebagainya. Lihat. Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Ittijâhât al-Munbarifah f- Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm: Dawâfi'uba wa daf'uba* (Kairo: Dâr al-Itishâm, 1978), h. 26.

akan merujuk kepada para ahli kitab dari Yahudi ataupun Nasrani.¹⁷

Ketiga, justifikasi dalil-dalil naqli. Baik di dalam al-Qur'ān maupun hadis Nabi, ditemukan beberapa nas yang menunjukkan kebolehan bertanya kepada ahli kitab tentang kisah-kisah masa lampau. *Keempat*, heterogenitas penduduk. Menjelang dan di masa kenabian, jazirah Arab telah dihuni oleh dua komunitas beragama, yakni komunitas Yahudi dan Nasrani. Kontak masyarakat muslim dengan kedua komunitas tersebut tidak dapat dihindarkan. Bahkan, semakin meluas seiring dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam pada masa-masa selanjutnya. *Kelima*, rute perjalanan niaga masyarakat Arab. Rute perjalanan mereka ke arah Selatan melintasi wilayah Yaman yang merupakan kantong masyarakat Nasrani, sedangkan ke arah Utara melintasi wilayah Syam yang merupakan kantong masyarakat Yahudi. Di samping terjadi kontak perdagangan antara orang-orang Arab dengan komunitas Yahudi-Nasrani, berlangsung pula kontak pengetahuan, kebudayaan dan lain sebagainya.¹⁸

Memperhatikan beberapa faktor yang dipaparkan di atas dan beberapa alasan yang telah dikemukakan sebelumnya, tampak bahwa masuknya riwayat-riwayat *isrā'īliyyât* ke dalam literatur keislaman, khususnya kitab-kitab tafsir al-Qur'an merupakan sesuatu yang tidak terhindarkan. Selanjutnya akan dibahas klasifikasi riwayat *isrā'īliyyât* yang masuk ke dalam literatur keislaman dan bagaimana sikap ulama terhadap riwayat-riwayat tersebut.

Klasifikasi Riwayat *Isrā'īliyyât* dan Sikap Ulama Terhadapnya

Para ulama pada umumnya mengklasifikasikan riwayat *isrā'īliyyât* menjadi tiga kelompok, yaitu: Pertama, *isrā'īliyyât* yang sesuai dengan ajaran Islam; kedua, *isrā'īliyyât* yang bertentangan dengan ajaran Islam; dan ketiga, *isrā'īliyyât* yang *mauqūf*, yakni yang tidak termasuk bagian pertama dan juga yang kedua.¹⁹

¹⁷Al-'Allāmah Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Mesir: Maktabah Mushthafā Muḥammad, t.th.), h. 439; baca juga Khālid 'Abd al-Raḥmān al-'Akk, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Beirut: Dār al-Naghā'is, 1986), h. 262.

¹⁸Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-unsur Isra'īliyyat*, h. 39-41.

¹⁹Taqy al-Dīn Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah f- Ushūl al-Tafsīr* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1971), Cet. I, h. 18-20; Abu Syuhbah, *Al-Isrā'īliyyât wa al-Maudhu'ât*, h. 106-107; Al-Sayyid Muḥammad 'Aliy Iyāziy, *Al-Mufasssīrūn*, h. 97.

Klasifikasi *isrâ'ilyyât* yang lebih khusus lagi dikemukakan oleh Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî. Dia melihatnya dari tiga sudut pandang, yaitu: pertama, dari sisi kualitas sanad, akan ditemukan riwayat *isrâ'ilyyât* yang *shahîh* dan ada pula yang *dba'îf* sanadnya; kedua, dari sisi keterkaitannya dengan ajaran Islam, akan ditemukan adanya *isrâ'ilyyât* yang sesuai dengan ajaran Islam, *isrâ'ilyyât* yang bertentangan dengannya, dan *isrâ'ilyyât* yang bersifat *manqûf*, yakni yang tidak ditemukan keterangan dalam ajaran Islam, baik yang mendukungnya ataupun yang menolaknya; ketiga, dari sisi kandungan materinya, akan didapatkan *isrâ'ilyyât* yang materinya berkaitan dengan aspek akidah, ada yang berisi materi hukum, dan ada pula yang materinya berkaitan dengan kisah-kisah tertentu yang tidak terkait dengan aspek akidah dan hukum.²⁰

Klasifikasi terakhir, yang dikemukakan oleh al-Dzahabî di atas, memungkinkan terkapernya beberapa kemungkinan dengan riwayat *isrâ'ilyyât*. Hal ini sesuai dengan kenyataan, bahwa tidak semua *isrâ'ilyyât* yang *shahîh* sanadnya mengandung materi yang sesuai dengan ajaran Islam. Demikian pula sebaliknya, terdapat riwayat *isrâ'ilyyât* yang materinya sesuai dengan ajaran Islam, tetapi sanadnya tidak *shahîh*.

Sejalan dengan kenyataan adanya beberapa kemungkinan dalam riwayat *isrâ'ilyyât* tersebut, sikap ulama pun tidak sama terhadap riwayat-riwayat semacam ini. Satu kelompok, dapat menerima sebagian riwayat *isrâ'ilyyât* dengan sikap kritis, sementara kelompok lainnya, sama sekali menolak riwayat *isrâ'ilyyât* apa pun bentuknya. Taqy al-Dîn Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalîm Ibnu Taimiyah (w. 728/1327) misalnya, Ia termasuk kelompok yang pertama. Menurutnya, *isrâ'ilyyât* mesti dibedakan menjadi tiga bagian; yang sejalan dengan ajaran Islam, dapat dibenarkan dan boleh diriwayatkan; yang bertentangan, harus ditolak dan tidak boleh diriwayatkan; sedangkan yang *manqûf*, tidak harus dibenarkan dan tidak pula ditolak, tetapi boleh diriwayatkan.²¹ Sikap ini, pada umumnya juga ditunjukkan oleh para mufasir besar klasik, seperti Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî (w.

²⁰Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'ilyyât*, h. 36-42.

²¹Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah f- Ushûl al-Tafs-r*, h. 18-20.

310/925),²² Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606/1210),²³ Al-Qurthubî (w. 671/1273),²⁴ dan Ibn Katsîr (w. 774/1372).²⁵

Adapun ulama tafsir di zaman modern, seperti Muḥammad Abduh (w. 1323/1905), Muḥammad Rasyid Ridha (w. 1354/1935), dan Aḥmad bin al-Musthafa al-Marâghî (w. 1361/1952), termasuk kelompok yang kedua. Mereka menolak keras periwayatan *isrâ'îlyyât*. Menurut mereka, masuknya *isrâ'îlyyât* telah mendistorsi pemahaman terhadap ajaran Islam, dan bahwa *isrâ'îlyyât* merupakan sesuatu yang ditransfer oleh Ahli Kitab untuk menipu orang-orang Arab.²⁶ Pakar ilmu Tafsir, Muḥammad Husain al-Dzahabî tampaknya juga memiliki sikap yang sama dengan kelompok terakhir ini. Dalam kitabnya, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Ia menyatakan bahwa riwayat-riwayat *isrâ'îlyyât* yang tersebar dalam literatur tafsir dan hadis adalah ibarat duri yang seharusnya disingkirkan karena berbahaya dan tidak ada manfaatnya bagi orang-orang Islam.²⁷

Sikap kelompok yang disebutkan terakhir, tampaknya terlalu ekstrim dan tidak sesuai dengan realitas bahwa tidak semua yang berasal dari luar Islam itu berdampak buruk terhadap agama Islam. Mengingkari semua yang berasal dari agama Yahudi dan Nasrani dapat berakibat pada pengingkaran terhadap eksistensi Islam sebagai sebuah kesinambungan dari risalah Ilahi. Sikap semacam ini juga tidak sesuai dengan petunjuk dari Rasulullah saw. sebagaimana dinyatakan hadis riwayat al-Bukhari yang telah dikutip sebelumnya, yang memerintahkan umat Islam agar bersikap proporsional dalam arti tidak membenarkan informasi yang diterima dari ahli kitab secara keseluruhan, tetapi juga tidak mendustakannya secara keseluruhan.

²²Lihat Abu Ja'far Muḥammad bin Jarîr al-Thabari (selanjutnya ditulis al-Thabari), *Tafsîr al-Thabari al-Musammâ Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid I, h. 270-275.

²³Baca Muḥammad Ibrâhîm 'Abd al-Raḥmân, *Manhaj al-Fakhr al-Râzî fî al-Tafsîr baina Manâhij Mu'âshirih* (Kairo: al-Shadr li Khidmât al-Thibâ'ah, 1989).

²⁴Lihat Al-Qushbâ Maḥmûd Zalth, *Al-Qurthubî wa Manbahuj fî al-Tafsîr* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1981).

²⁵Baca Ismâ'îl Sâlim 'Abd al-'Âl, *Ibn Katsîr wa Manbahuj fî al-Tafsîr* (Kairo: Maktabah al-Malik Faishal al-Islâmiyyah, 1984).

²⁶Lihat Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat*, h. 42-43.

²⁷Al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz. I, h. 158.

Sikap kelompok pertama yang diambil para mufasir klasik justru lebih proporsional. Karena secara umum, hukum meriwayatkan *isrâ'iliyyât* memang tergantung pada jenisnya. Jika yang dimaksud adalah *isrâ'iliyyât* yang sesuai dengan ajaran Islam, periwayatannya jelas tidak terlarang. Jika yang dimaksud adalah *isrâ'iliyyât* yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, periwayatannya jelas terlarang. Sedangkan jika yang dimaksud adalah *isrâ'iliyyât* yang bersifat *mauqûf*, maka sikap yang harus diambil adalah tidak membenarkan dan tidak pula mendustakannya sebelum ada dalil lainnya yang memperlihatkan kebenaran ataupun kedustaannya.

Berikutnya akan dibahas dampak riwayat *isrâ'iliyyât* terhadap penafsiran yang berkaitan dengan isu gender. Kajian difokuskan pada salah-satu kitab tafsir klasik, dalam hal ini tafsir al-Thabarî yang terkenal memuat banyak riwayat *isrâ'iliyyât*. Apakah benar riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* tersebut menjadikan penafsiran al-Thabarî bias gender sebagaimana ditudingkan mayoritas kalangan feminis muslim? Sebagai pengantar untuk membahas hal tersebut, sebelumnya diuraikan beberapa kriteria yang dapat dipakai untuk menentukan apakah sebuah penafsiran bias gender.

Makna dan Indikator Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur'an

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata 'bias', salah satu artinya adalah: simpangan; atau menyimpang (tentang nilai, ukuran) dari yang sebenarnya.²⁸ Dari pengertian ini, maka istilah 'bias gender dalam penafsiran al-Qur'an', dipahami sebagai suatu bentuk penyimpangan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan isu-isu gender. Penyimpangan ini akan diketahui jika sebelumnya telah disepakati prinsip-prinsip kesetaraan gender yang digariskan al-Qur'an. Al-Qur'an telah menggariskan beberapa prinsip kesetaraan gender, antara lain: (1) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba Allah (Q.S. al-Hujurât ayat 13 dan al-Nahl ayat 97); (2) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai *Khalîfah Allah* (Q.S. al-A'râf ayat 165); (3) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial (Q.S. al-A'râf ayat 172); (4) bahwa Adam

²⁸Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), Edisi. III, h. 146.

dan Hawa sama-sama terlibat aktif dalam drama kosmis (Q.S. al-Baqarah ayat 35 dan 187, al-A'râf ayat 20, 22, dan 23); dan (5) bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi (Q.S. Âli 'Imrân ayat 195, al-Nisâ ayat 124, al-Nahl ayat 97, dan Ghâfir ayat 40).²⁹

Dari prinsip-prinsip kesetaraan gender yang ditetapkan al-Qur'an tersebut, selanjutnya secara konkret dapat dinilai apakah sebuah penafsiran bias gender ataukah tidak dengan beberapa indikator, sebagai berikut: (1) apakah penafsiran tersebut menetapkan salah satu pihak dalam posisi subordinat bagi pihak yang lain; (2) apakah penafsiran tersebut menempatkan salah satu pihak dalam posisi marginal sementara pihak lainnya pada posisi sentral; (3) apakah penafsiran tersebut menetapkan *stereotype* atau pelabelan tertentu yang bersifat negatif bagi salah satu pihak; (4) apakah penafsiran tersebut menetapkan beban ganda bagi salah satu pihak atau beban yang lebih berat dibanding pihak lainnya; dan (5) apakah penafsiran tersebut membenarkan adanya kekerasan, baik yang bersifat fisik maupun non-fisik terhadap salah satu pihak.³⁰

Dengan kelima indikator tersebut, dapat dinilai ada tidaknya diskriminasi terhadap salah satu pihak dari sebuah pemahaman atau penafsiran al-Qur'an. Prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an memang masih mengakui perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan, tetapi bukan pembedaan (*discrimination*) antara keduanya karena diskriminasi terhadap salah satu pihak, baik perempuan maupun laki-laki hanya akan melahirkan ketidakadilan gender.

***Isrâ'iliyyât* tentang Asal Penciptaan Perempuan dalam Tafsir al-Thabari**

Dalam diskursus kajian gender, pembahasan tentang konsep awal penciptaan perempuan menjadi isu yang sangat mendasar dan dinilai

²⁹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 248-264.

³⁰Baca Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 12-23; lihat juga Trisakti Handayani dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, (Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2006), Edisi Revisi, h. 14-19; Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran Perempuan*, (Ciputat, el-Kahfi, 2002), h. 58-59.

penting untuk menelusuri akar ketimpangan relasi gender.³¹ Kisah awal penciptaan perempuan dalam tafsir al-Thabarî,³² dapat ditemukan, antara lain pada tafsiran surat al-Baqarah ayat 35 dan 36, yang berbunyi:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾

35. Dan kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah oleh kalian berdua makanan-makanannya yang mana saja yang kalian berdua sukai, dan janganlah kalian berdua dekati pohon ini, yang menyebabkan kalian berdua termasuk orang-orang yang zalim. 36. Lalu syaitan menggelincirkan keduanya dari surga itu dan menyebabkan keduanya keluar dari keadaan semula dan kami berfirman: "Turunlah kalian! sebagian kamu menjadi musuh bagi sebagian yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan."

Al-Thabarî menggunakan riwayat *isrâ'iliyyât* ketika menafsirkan bagian ayat ke-35 surat al-Baqarah tersebut di atas. Ketika Ia menafsirkan firman Allah swt, *وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة* Ia mengutip sejumlah riwayat. Salah-satu dari riwayat yang dikutipnya adalah sebagai berikut:

حدثني به موسى بن هارون قال حدثنا عمرو بن حماد قال حدثنا أسباط عن السدي في خبر ذكره عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي فأخرج إبليس من الجنة حين لعن

³¹Noryamin Aini, et.al, *Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Agama Islam* (Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, 2004), h. 70.

³²Al-Thabarî, nama lengkapnya adalah Abu Ja'far Muḥammad bin Jarîr bin Yazîd bin Katsîr bin Ghâlib al-Thabarî, seorang ulama besar, pakar sejarah dan sekaligus ahli tafsir. Dilahirkan di Amul ibu kota Thabaristân, salah satu provinsi di Iran pada tahun 224 H. atau awal tahun 225 H, wafat tahun 310 H. Kitab tafsirnya berjudul, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân*.

وأسكن آدم الجنة فكان يمشي فيها وحشا ليس له زوج يسكن إليها فنام نومة فاستيقظ وإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها من أنت فقالت امرأة قال ولم خلقت قالت تسكن إلي قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه ما اسمها يا آدم قال حواء قالوا ولم سميت حواء قال لأنها خلقت من شيء حي فقال الله له يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما³³

Riwayat tersebut menunjukkan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Keterangan yang terkandung dalam riwayat tersebut tidak jauh berbeda dengan informasi dari Perjanjian Lama, Kitab Kejadian pasal 21-23, yang menyatakan sebagai berikut:

2:21 Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika ia tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. 22. Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu, dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa-Nyalah kepada manusia itu. 23. Lalu berkatalah manusia itu: "Inilah dia, tulang dari tulangku dan daging dari dagingku. Ia akan dinamai perempuan, sebab ia diambil dari laki-laki."

Dari beberapa riwayat yang dikemukakannya berkenaan dengan penafsiran ayat tersebut, al-Thabari sama sekali tidak memberikan komentar, baik aspek kualitas periwayat maupun kandungan materinya.

³³"Telah berbicara kepadaku Musa bin Harun, ia berkata, telah berbicara kepada kami 'Amr bin Hammad, ia berkata, telah berbicara kepada kami Asbath dari al-Suddi dari Abi Malik dari Abi Shalih dari Ibn 'Abbas dan dari Murrah dari Ibn Mas'ud dan orang-orang yang termasuk sahabat Nabi. "Maka Iblis dikeluarkan dari sorga ketika ia dilaknat dan ditempatkan Adam di dalam sorga. Suatu ketika, Adam berjalan kesepian di dalam sorga, ia tidak memiliki pasangan yang menenangkannya. Ketika ia tertidur sejenak dan terjaga dari tidurnya, tiba-tiba di samping kepalanya telah duduk seorang perempuan yang Allah ciptakan dari tulang rusuknya. Adam pun bertanya "Siapa kamu?" Ia menjawab, "perempuan!" Adam bertanya, "Untuk apa engkau diciptakan?" Ia menjawab, "Agar engkau merasa tenang kepadaku!" Para Malaikat pun bertanya kepada Adam, "Siapa namanya, wahai Adam?" Adam menjawab, "Hawa!" Mereka bertanya lagi, "Mengapa Engkau namai Hawa?" Adam menjawab, "Karena ia diciptakan dari sesuatu yang hidup!" Allah kemudian berfirman kepada Adam, "Tinggallah Engkau dan istrimu di dalam sorga ini dan makanlah oleh kalian berdua apa saja yang kalian inginkan!" Lihat dalam Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafs-r al-Thabari al-Musammâ Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999) Jilid I, h. 267.

Padahal, belakangan kalangan feminis muslim sangat keberatan dengan isi materi riwayat tersebut. Menurut mereka, riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* tersebut setidaknya menghadirkan tiga citra negatif terhadap kaum perempuan, yaitu: *Pertama*, perempuan (Hawa) diciptakan sebagai pelengkap kebutuhan laki-laki (Âdam) di surga, hal ini mengesankan perempuan sebagai pelengkap dan diciptakan untuk melayani kebutuhan laki-laki (Kitab Kejadian 2: 18); *kedua*, perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, ini mengesankan posisi perempuan sebagai sub-ordinatif laki-laki (Kitab Kejadian 2: 21-23); *ketiga*, perempuan sebagai penyebab jatuhnya manusia dari surga ke bumi, ini mengesankan perempuan sebagai penyebab dosa warisan. (Kitab Kejadian 2:12).³⁴

Selanjutnya, ketika menafsirkan firman Allah swt. yang berbunyi:

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ (35)

Al-Thabarî kembali mengajukan sejumlah riwayat *isrâ'iliyyât* yang menginformasikan jenis pohon yang dilarang untuk didekati. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa jenis pohon tersebut adalah padi, ada juga yang menyebut gandum, zaitun, anggur, dan ada pula yang menyebut pohon tîn. Setelah mengajukan sejumlah riwayat tersebut, kali ini al-Thabarî mengemukakan pendapatnya, sebagai berikut:

فالصواب في ذلك أن يقال إن الله جل ثناؤه هي آدم وزوجته عن أكل شجرة بعينه من أشجار الجنة دون سائر أشجارها فخالفا إلى ما فهمما الله عنه فأكلا منها كما وصفهما الله جل ثناؤه به ولا علم عندنا أي شجرة كانت على التعيين لأن الله لم يضع لعباده دليلا على ذلك في القرآن ولا في السنة الصحيحة فأبي يأتي ذلك من أتى وقد قيل كانت شجرة البر وقيل كانت شجرة العنب وقيل كانت شجرة التين وجائز أن تكون واحدة منها وذلك إن علمه عالم لم ينفع العالم به علمه وإن جهله جاهل لم يضره جهله به³⁵

³⁴lihat Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 304.

³⁵Al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî*, jilid I, h. 270-271.

“Yang benar dalam hal itu, dikatakan, “Sesungguhnya Allah swt telah melarang Adam dan istrinya memakan satu tanaman dari bermacam tanaman sorga, bukan keseluruhan tanaman sorga, lalu keduanya melanggar larangan Allah tersebut dan keduanya memakannya sebagaimana diceritakan Allah swt. Tidak ada sama sekali pengetahuan yang kita miliki tentang tanaman apa pastinya karena Allah tidak menginformasikan hal tersebut kepada hambanya, baik dalam al-Qur`an maupun dalam hadis yang sah maka bagaimana mungkin hal tersebut dapat diketahui. Ada yang mengatakan bahwa tanaman itu adalah gandum, ada yang menyatakan anggur, dan ada juga yang menyatakan tin. Boleh jadi juga salah satu dari yang disebutkan itu. Hal tersebut – tegas al-Thabari – jika pun diketahui oleh seseorang, maka tidak lah ada manfaat baginya, dan walaupun tidak diketahui, maka ketidaktahuannya tentang hal tersebut tidaklah memudharatkannya.”

Kemudian, ketika menafsirkan ayat ke-36 yang berbunyi :

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ

Al-Thabari mengajukan beberapa riwayat yang menceritakan bagaimana cara Iblis masuk ke dalam sorga dan membujuk Adam dan Hawa agar melakukan pelanggaran. Riwayat-riwayat itu salah satunya adalah:

حدثنا به الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا عمر بن عبد الرحمن بن مهرب قال سمعت وهب بن منبه يقول لما أسكن الله آدم وذريته أو زوجته الشك من أبي جعفر وهو في أصل كتابه وذريته ونهاه عن الشجرة وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم وهي الثمرة التي نهي الله آدم عنها وزوجته فلما أراد إبليس أن يستزلهما دخل في جوف الحية وكانت للحية أربع قوائم كأنها بجنية من أحسن دابة خلقها الله فلما دخلت الحية الجنة خرج من جوفها إبليس فأخذ من الشجرة التي نهي الله عنها آدم وزوجته فجاء بها إلى حواء فقال انظري إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها فأخذت حواء فأكلت منها ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت انظر إلى هذه الشجرة ما

أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لوها فأكل منها آدم فبدت لهما
سواءهما فدخل آدم في جوف الشجرة فناداه ربه يا آدم أين أنت قال أنا هنا
يا رب قال ألا تخرج قال أستحيي منك يا رب قال ملعونة الأرض التي
خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكا قال ولم يكن في الجنة ولا في الأرض
شجرة كان أفضل من الطلح والسدر ثم قال يا حواء أنت التي غررت عبدي
فإنك لا تحملين حملا إلا حملته كرها فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك
أشرفت على الموت مرارا وقال للحية أنت التي دخل الملعون في جوفك حتى
غر عبدي ملعونة أنت لعنة تتحول قوائمك في بطنك ولا يكن لك رزق إلا
التراب أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك حيث لقيت أحدا منهم أخذت
بعقبه وحيث لقيك شدخ رأسك قال عمر قيل لوهب وما كانت الملائكة
تأكل قال يفعل الله ما يشاء³⁶

Riwayat tersebut jelas merupakan riwayat *isrâ'iliyyât*. Selain karena sumbernya dari Wahb bin Munabbih, seorang mantan ahli kitab yang dikenal sering menyampaikan riwayat sejenis itu. Kandung informasi dari riwayat tersebut memiliki kemiripan dengan yang dinyatakan dalam Perjanjian Lama, Kitab Kejadian pasal 1-15, seperti dikutipkan berikut ini:

3:1. Adapun ular ialah yang paling cerdik dari segala binatang di darat yang dijadikan oleh Tuhan Allah. Ular itu berkata kepada perempuan itu: "Tentulah Allah berfirman: Semua pohon di taman ini jangan kamu makan buahnya, bukan?" 2. Lalu sabut perempuan itu kepada ular itu: "Buah pohon-pohonan dalam taman ini boleh kami makan, 3. tetapi tentang buah pohon yang ada di tengah-tengah taman, Allah berfirman: "Jangan kamu makan atau pun raba buah itu, nanti kamu akan mati." 4. Tetapi ular itu berkata kepada perempuan itu: "Sekali-kali kamu tidak akan mati, 5. tetapi Allah mengetahui, bahwa pada waktu kamu memakannya matamu akan terbuka, dan kamu akan menjadi seperti Allah, tahu tentang yang baik dan yang jahat." 6. Perempuan itu melihat, bahwa buah pohon itu baik untuk dimakan dan sedap kelihatannya,

³⁶Al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî*, jilid I, h. 273.

lagi pula pohon itu menarik hati karena memberi pengertian. Lalu ia mengambil dari buahnya dan dimakannya dan diberikannya juga kepada suaminya yang bersama-sama dengan dia. Dan suaminya pun memakannya. 7. Maka terbukalah mata mereka berdua dan mereka tahu, bahwa mereka telanjang; lalu mereka menyemat daun pohon ara dan membuat cawat. 8. Ketika mereka mendengar bunyi langkah Tuhan Allah, yang berjalan-jalan dalam taman itu pada waktu hari sejuk, bersembunyilah manusia dan isterinya itu terhadap Tuhan Allah di antara pohon-pohonan dalam taman. 9. Tetapi Tuhan Allah memanggil manusia itu dan berfirman kepadanya, "Di manakah engkau?" 10. Ia menjawab: "Ketika aku mendengar, bahwa Engkau ada dalam taman ini, aku menjadi takut, karena aku telanjang, sebab itu aku bersembunyi. 11. Firman-Nya: "Siapakah yang memberitabukan kepadamu, bahwa engkau telanjang?" Apakah engkau makan dari buah pohon, yang Kularang engkau makan itu?" 12. Manusia itu menjawab: "perempuan yang Kautempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan. 13 Kemudian berfirmanlah Tuhan Allah kepada perempuan itu: "Apakah yang telah kauperbuat ini?" Jawab perempuan itu: "Ular itu yang memperdaya aku, maka kumakan." 14. Lalu berfirmanlah Tuhan Allah kepada ular itu: "Karena engkau berbuat demikian, terkutuklah engkau di antara segala ternak dan di antara segala binatang butan; dengan perutmulah engkau menjalar dan debu tanahlah akan kaumakan seumur hidupmu. 15. Aku akan mengadakan permusuhan antara engkau dan perempuan ini, antara keturunanmu dan keturunannya; keturunannya akan meremukkan kepalamu, dan engkau akan meremukkan tumitnya.

Setelah mengutipkan beberapa riwayat, al-Thabari tampaknya memandang perlu memberikan pandangannya. Ia mengemukakan komentarnya sebagai berikut:

وقد رويت هذه الأخبار عن روينها عنه من الصحابة والتابعين وغيرهم في صفة استزلال إبليس عدو الله آدم وزوجته حتى أخرجهما من الجنة وأولى ذلك بالحق عندنا ما كان لكتاب الله موافقا وقد أخبر الله تعالى ذكره عن إبليس أنه وسوس لآدم وزوجته ليبدي لهما ما ووري عنهما من سواتهما وأنه قال لهما ما

فَمَا كَمَا رَبِّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَأَنَّهُ قَاسِمُهُمَا إِنِّي لَكَمَا لِنِ النَّاصِحِينَ (الأعراف : 20) مدليا لهما بغرور³⁷

“Kabar-kabar seperti ini telah diriwayatkan oleh orang-orang yang meriwayatkannya dari kalangan Sababat dan Tabi’in dan yang lainnya tentang cara Iblis, musuh Allah menggelincirkan Adam dan istrinya sehingga keduanya keluar dari dalam surga. Yang paling pasti kebenarannya bagi kita –tulis al-Thabari- adalah informasi yang sesuai dengan kitab Allah. Sesungguhnya Allah telah menginformasikan tentang Iblis, bahwasanya ia telah menggoda Adam dan istrinya agar tampak bagi keduanya aurat yang tersembunyi bagi keduanya, dan bahwasanya Iblislah yang berkata kepada keduanya, bahwa Tuhan kalian berdua tidak melarang kalian berdua kecuali agar kalian berdua akan menjadi Malaikat atau kalian berdua akan menjadi kekal, dan bahwasanya Iblis telah bersumpah kepada keduanya, sesungguhnya aku benar-benar hanya seorang yang memberi nasehat. (Q.s. al-A’raf ayat 20), Iblis memberi petunjuk kepada keduanya dengan tipu daya.”

Jika diperhatikan beberapa riwayat *isrâ’iliyyât* yang telah dikutipkan, maka memang benar pendapat yang dikemukakan oleh kalangan feminis muslim bahwa riwayat-riwayat tersebut mengandung informasi yang terkesan memberikan citra negatif terhadap perempuan khususnya. Namun demikian, apakah penafsiran seorang mufasir yang mencantumkan riwayat-riwayat tersebut terpengaruh terhadap informasi dari riwayat-riwayat yang dikutipnya? Hal ini tampaknya tidak berlaku bagi al-Thabari.

Al-Thabari, sebagaimana dalam beberapa data yang telah dipaparkan, memberikan komentar tegas terhadap sebagian riwayat *isrâ’iliyyât* yang dikutipnya. Ia misalnya menyatakan, bahwa kebenaran isi informasi dari riwayat-riwayat *isrâ’iliyyât* tersebut dapat diterima jika sesuai dengan informasi al-Qur’an. Ia juga membantah jika perempuan pertama yang dipersalahkan karena menggoda Adam sehingga menyebabkan Adam terusir dari surga. Menurut al-Thabari, Iblis lah yang telah menggoda keduanya sehingga keduanya melakukan pelanggaran.

³⁷Al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, jilid I, h. 275.

Memang benar bahwa al-Thabarî memahami bahwa perempuan pertama tercipta dari tulang rusuk Adam. Namun demikian, hal ini tidak berarti bahwa Ia memposisikan perempuan dalam posisi sub-ordinat bagi laki-laki. Tidak ada data dari penafsirannya yang menunjukkan bahwa al-Thabarî memposisikan perempuan dalam posisi sub-ordinatif bagi laki-laki. Bahkan pada kenyataannya, al-Thabarî justru memiliki pandangan yang sangat liberal tentang posisi perempuan.

Imam al-Thabarî yang berjihad sendiri membentuk mazhab *Jarîriyah*, tercatat memiliki pendapat yang eksklusif tentang kedudukan perempuan. Dia memiliki pandangan yang berbeda dengan jumhur ulama tentang kebolehan seorang wanita menduduki jabatan sebagai *Qâdhi*. Jumhur ulama dari kalangan Mâlikiyah, Syâfi'iyah dan Hanâbilah tidak membenarkan wanita menduduki jabatan tersebut. Kalangan Hanâfiyah membolehkan hanya untuk menangani kasus-kasus tertentu, sedangkan Ibn Jarîr al-Thabarî berpendapat:

يُجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شيء، لأنه يجوز أن تكون
مفتية فيحوز أن تكون قاضية

“Dibolehkan seorang perempuan menjadi Hakim secara mutlak dalam hal apa pun, karena dibolehkan bagi perempuan menjadi mufti (pemberi fatwa), maka dibolehkan pula perempuan menjadi Qadhi.”

Pendapat al-Thabarî di atas cukup untuk menunjukkan bahwa dirinya ternyata sangat apresiatif terhadap kaum perempuan. Sekalipun dalam kitab tafsirnya penuh dengan riwayat-riwayat *isrâ'iliyyat*, tidak tampak dalam pendapat hukum al-Thabarî *stereotype* negatif terhadap kaum perempuan, memposisikan mereka dalam posisi subordinatif bagi laki-laki, memarginalisasi kaum perempuan, lebih-lebih lagi membenarkan tindakan kekerasan (*violence*) terhadap kaum perempuan.³⁹

³⁸Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989), Juz. VI, h. 745; Ahmad bin 'Ali bin Hajr al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarh Shab-h al-Bukhârî* (t.t.: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz. VIII, h. 128.

³⁹Belum dilihat apakah al-Thabarî dalam hal ini menetapkan *double burden* terhadap kaum perempuan.

Al-Thabarî dan mayoritas mufasir klasik lainnya memang terkesan kurang selektif terhadap informasi-informasi dari luar terkait penafsiran kisah-kisah dalam al-Qur'an. Hal ini, karena mereka pada umumnya tidak menjadikan kisah-kisah dalam al-Qur'ân sebagai rujukan dalam meng-*istimbat* hukum. Kisah-kisah al-Qur'ân hanya sekedar untuk dijadikan pelajaran dari pesan-pesan moral yang dikandungnya.⁴⁰ Pada beberapa tempat dalam penafsirannya yang menggunakan riwayat *isrâ'iliyyât*, al-Thabarî tidak memberikan komentar apapun. Seakan-akan, setelah mengutip secara lengkap sebuah berita baik isi maupun proses transmisinya, ia menyerahkan kepada pembacanya untuk menilai sendiri kebenaran berita tersebut. Hal ini sangat disayangkan, mengingat tidak semua pembaca kitab tafsir al-Thabarî memiliki kemampuan untuk menilai riwayat yang termuat di dalamnya. Selain itu, penggunaan riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* oleh al-Thabarî yang tanpa komentar, dapat saja memunculkan prasangka bahwa al-Thabarî setuju dengan kandungan riwayat-riwayat tersebut, meskipun sulit untuk membuktikan kebenaran prasangka ini.

Penutup

Pada akhirnya, dapat ditarik kesimpulan bahwa riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* memang banyak bertebaran dalam kitab-kitab tafsir klasik. Kandungan informasi dari riwayat-riwayat tersebut terkadang memang terkesan bias gender karena memberikan citra negatif terhadap perempuan. Namun demikian, riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* tersebut tidak pasti berpengaruh terhadap penafsiran dan sikap para mufasir klasik yang mengutipnya.

Guru Besar para mufasir, Muḥammad bin Jarîr al-Thabarî (w. 310/925) dengan tafsirnya, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân* terkenal sebagai mufasir yang banyak mengadopsi riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât*, ternyata justru memiliki fatwa hukum yang sangat liberal tentang perempuan, di mana sejak abad ke-4 Hijriah/ke-10 Masehi, Ia telah memfatwakan bolehnya seorang perempuan menduduki jabatan sebagai *Qâdhî* (hakim). Hal ini menunjukkan betapa tingginya apresiasinya terhadap kedudukan perempuan. *Allâhû A'lamu bi al-Shawâb* []

⁴⁰Musâ'id Muslim 'Abdullâh Âli Ja'far, *Atsar al-Tathanmur al-Fikri*, h. 125.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Âl, Ismâ‘îl Sâlim. *Ibn Katsîr wa Manhajub fî al-Tafsîr*. Kairo: Maktabah al-Malik Faishal al-Islâmiyyah, 1984.
- ‘Abd al-Rahmân, Muḥammad Ibrâhîm. *Manhaj al-Fakhr al-Râzî fî al-Tafsîr baina Manâbij Mu’âshirîb*. Kairo: al-Shadr li Khidmât al-Thibâ’ah, 1989.
- Abu Syuhbah, Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Isrâ‘iliyyât wa al-Maudhu’ât fî Kutub at-Tasîr*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1987.
- Aini, Noryamin. et.al. *Kesetaraan dan Keadilan Gender dalam Perspektif Agama Islam*. Jakarta: Kementerian Pemberdayaan Perempuan Republik Indonesia, 2004.
- al-‘Akk, Khâlid ‘Abd al-Rahmân. *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*. Beirut: Dâr al-Naghâ'is, 1986.
- Anwar, Rosihon. *Melacak Unsur-unsur Israiliyyat dalam Tafsir Al-Thabarî dan Tafsir Ibnu katsîr*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- al-‘Asqalânî, Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajr. *Fath al-Bârî bi Syarḥ Shah-h al-Bukhârî*. t.t.: Dâr al-Fikr, t.th., Juz. VIII.
- al-Bukhârî, Imâm Abi ‘Abdillâh Muḥammad bin Ismâ‘îl bin Ibrâhîm Ibn al-Mughîrah bin Bardizbah. *Shahîḥ al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, Juz. VIII.
- al-Dzahabî, Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân. *Mîzân al-Itidâl f- Naqd al-Rijâl*, di-tahqîq oleh, ‘Alî Muḥammad al-Bajâwî dan Fathiyah ‘Alî al-Bajâwî. Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.th., juz III.
- al-Dzahabî, Muḥammad Ḥusain. *Al-Isrâ‘iliyyât fî at-Tafsîr wa al-Ḥadîts*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
-, *Al-Ittijâhât al-Munharifah f- Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm: Dawâfi’uha wa Daf’uha*. Kairo: Dâr al-Itishâm, 1978.
-, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, Juz. I.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

- Handayani, Trisakti dan Sugiarti. *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2006, Edisi Revisi.
- Hassan, Riffat. *Equal Before Allah Women-Man Equality in Islamic Tradition*, The Commite on South Asian Womens Bulletin, Vol. IV.
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Mesir: Maktabah Mushthafâ Muḥammad, t.th.
- Ibnu Taimiyah, Taqy al-Dîn Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalîm. *Muqaddimah f- Ushûl al-Tafsîr*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1971.
- Iyâzî, Al-Sayyid Muḥammad ‘Alî. *Al-Mufasssirûn Hayâtubum wa Manhajubum*. Teheran: Wizârat al-Tsaqâfah al-Irsyâd al-Islâmî, 1313 H.
- Ja’far, Musâ’id Muslim ‘Abdullâh Âli. *Atsar al-Tatbawnur al-Fikerî fî al-Tafsîr f- al-‘Ashr al-‘Abbâsî*. Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1984.
- Khalîfah, Ibrâhîm ‘Abdurrahmân Muḥammad. *Dirâsât fî Manâbij al-Mufasssirîn*. Kairo: Maktabah al-Azhariyah, 1979.
- Mustaqim, Abdul. “Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan)”, dalam *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Muhsin, Amina Wadud. *Qur’an and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- Na’nâ’ah, Ramzi. *al-Isrâ’iliyyât wa Atsaruhâ f- Kutub al-Tafs-r*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1970.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur’ân al-Ḥakîm (Tafsîr al-Manâr)*. Kairo: al-Hai’at al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kuttâb, 1990, Juz. IV.
- Shihab, Muhammad Quraish. “Konsep Wanita Menurut Quran, Hadis, dan Sumber-sumber Ajaran Islam,” dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, redaksi penanggung jawab Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, 3-17. Jakarta: INIS, 1993.

- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- Stoasser, Barbara Freyer. *Reinterpretasi Gender: Wanita dalam al-Qur'an, Hadis dan Tafsir*, diterjemahkan oleh H. M. Mochtar Zoerni dari judul asli, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Subhan, Zaitunah. *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran Perempuan*. Ciputat: el-Kahfi, 2002.
- , *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: L'eks, 1999.
- Sulaimân, Mushthafâ Muḥammad. *Al-Qishshab fî al-Qur'ân al-Karîm wa Mâ Tsâra Haulaha min Syubhât al-Rad 'alaihâ*. Mesir: Mathba'ah al-Amânah, 1994.
- al-Thabari, Abu Ja'far Muḥammad bin Jarîr. *Tafsîr al-Thabari al-Musammâ Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ay al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, Jilid I, V, dan VIII.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2003, Edisi. III.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'ân*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- , "Islam dan Proyeksi Keadilan Jender" Kata Pengantar dalam Zaitunah Subhan, *Rekonstruksi Pemahaman Jender dalam Islam Agenda Sosio-Kultural dan Politik Peran Perempuan*. Ciputat: el-Kahfi, 2002.
- Zalth, Al-Qushbâ Mahmûd. *Al-Qurthubî wa Manhajub fî al-Tafsîr*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1981.
- al-Zuhailî, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatub*. Damascus: Dâr al-Fikr, 1989, Juz. VI.