

**FIGUR HAWA DALAM AL-QUR'AN  
(APLIKASI KONSEP PENAFSIRAN KRONOLOGIS AYAT KISAH  
ABID AL-JABIRI)**

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



Oleh:  
**Nama: Safiya Fadlulah**  
**NIM: 212510140**

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2023/ 1444**



## ABSTRAK

### **Safiya Fadlulah: Figur Hawa dalam Al-Qur`an (Aplikasi Konsep Penafsiran Kronologis Ayat Kisah Abid Al-Jabiri).**

Tesis ini menawarkan pembacaan kronologis figur Hawa yang digambarkan dalam Al-Qur`an untuk membaca variasi redaksi yang disajikan oleh Al-Qur`an dalam tiga tempat; Q.S. Al-A`râf/7: 19-25, Q.S. Thâhâ/20: 117-123, dan Q.S. Al-Baqarah/2: 35-38. Dalam pembacaannya, tiga tempat tersebut diurutkan secara kronologis berdasarkan urutan kronologis surah Abid Al-Jabiri seperti yang tertulis di atas. Pembacaan ini adalah salah satu usaha untuk merealisasikan “Ja`lu al-Qur`ân Mu`âshiran linafsihi” dengan mengontekskan figur Hawa dalam Al-Qur`an dengan figur Khadijah yang merupakan representasi perempuan di Makkah yang kontemporer pada zamannya. Untuk merealisasikan usaha “Ja`lu al-Qur`ân Mu`âshiran lanâ”, penelitian ini mengadopsi pembacaan yang dilakukan oleh para feminis Muslim kontemporer terhadap figur Hawa dalam Al-Qur`an yang dianggap lebih egaliter dibandingkan dengan kitab-kitab sebelumnya.

Sejalan dengan usaha para feminis tersebut, penelitian ini berangkat dari distingsi penggambaran figur Hawa yang disajikan Al-Qur`an dari kitab-kitab sebelumnya. Sayangnya, penafsiran-penafsiran yang sudah dihasilkan sejauh ini justru mengembalikan figur Hawa yang bersalah yang terlebih dahulu diafirmasi oleh kitab-kitab sebelumnya. Padahal, Al-Qur`an justru menyajikan gambaran yang lebih egaliter bahkan cenderung patriarki dalam beberapa tempat yang disebutkan. Hal ini menjadi kegelisahan tersendiri mengingat kisah tersebut memberikan kesan terhadap perempuan di lingkungan masyarakat agama.

Dengan menggunakan model pembacaan di atas, tesis ini menemukan adanya transisi penggambaran figur Hawa yang dikontekskan dengan peran perempuan yang hidup di dua era saat itu, yaitu era Jahiliah dan era Islam. Transisi ini ditemukan melalui pelibatan Hawa dalam redaksi yang turun terlebih dahulu dan pelibatannya dalam redaksi yang turun selanjutnya, di mana transisi ini mengindikasikan adanya perubahan menjadi egaliter dalam penggambaran figur Hawa. Transisi ini dikontekskan oleh penelitian ini pada figur perempuan pada konteks di Mekah dan Madinah yang mengalami perubahan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, perubahan dari kondisi sosial patriarki menjadi egaliter.

**Kata Kunci: Figur Hawa; Pembacaan Kronologis; Muhammad Abid Al-Jabiri; *Ja`lu al-Qur`ân Mu`âshiran linafsihi wa Mu`âshiran lanâ; Perempuan di Makkah***



## ABSTRACT

### **Safiya Fadlulah: Eve Figures in the Qur'an (Application of the Concept of Chronological Interpretation of the Verse of the Story of Abid Al-Jabiri).**

This thesis offers a chronological reading of the figure of Eve depicted in the Qur'an to read the redaction variations presented by the Qur'an in three places: Q.S. Al-A'râf/7:19-25, Q.S. Thâhâ/20: 117-123, and Q.S. Al-Baqarah/2: 35-38. In his reading, the three places are sorted chronologically based on the chronological order of surah Abid Al-Jabiri as written above. This reading is one of the attempts to realize the "*Ja'lu al-Qur'ân Mu'âshiran linafsihi*" by texting the figure of Eve in the Qur'an with the figure of Khadija who is a representation of women in Makkah that is contemporary in her time. To realize the effort of "*Ja'lu al-Qur'ân Mu'âshiran lanâ*", this study adopts a reading conducted by contemporary Muslim feminists of the figure of Eve in the Qur'an, which is considered more egalitarian than the previous books.

In line with the efforts of these feminists, this research departs from the distinction of depicting the figure of Eve presented by the Qur'an from previous books. Unfortunately, the interpretations produced so far have restored the guilty figure of Eve that was first affirmed by the earlier books. The Qur'an presents a more egalitarian picture and even tends to be patriarchal in some of the places mentioned. This is a concern, considering the story gives an impression of women in religious communities.

Using the above reading model, this thesis finds a transition in the depiction of the figure of Eve, which is contextualized with Khadija's role as a woman who lived in two eras at that time, namely the Jahiliah era and the Islamic era. This transition is found through Eve's involvement in the first editorial and her involvement in the subsequent editorial, where this transition indicates a change to egalitarian in the depiction of Eve's figure. This transition is contextualized by this research on female figures in the context of Mecca and Medina which experienced changes in social life, changes from patriarchal to egalitarian social conditions. **Keywords: Eve; Chronological Reading; Muhammad Abid Al-Jabiri; *Ja'lu al-Qur'ân Mu'âshiran linafsihi wa Mu'âshiran lanâ*; Women in Mecca**



## الملخص

صفية فضل الله: حواء في القرآن (تطبيق مفهوم التفسير الزمني لآية قصة عابد الجابري).

تقدم هذه الأطروحة قراءة مرتبة زمنيا لشخصية حواء المصورة في القرآن لقراءة الاختلافات التنقيحية التي قدمها القرآن في ثلاثة مواضع: سورة الأعراف/٧: ١٩-٢٥، سورة طه/٢٠: ١١٧-١٢٣، وسورة البقرة / ٢: ٣٥-٣٨. في قراءته، تم فرز الأماكن الثلاثة ترتيبا زمنيا بناء على الترتيب الزمني لسورة عابد الجابري كما هو مكتوب أعلاه. هذه القراءة هي واحدة من المحاولات لتحقيق "جعل القرآن معاصر لنفسه" من خلال إرسال رسالة نصية إلى شخصية حواء في القرآن مع شخصية خديجة التي تمثل المرأة في مكة المكرمة المعاصرة في وقتها. وتحقيقا لجهود "جعل القرآن معاصر لنا"، تتبنى هذه الدراسة قراءة أجرتها النسويات المسلمات المعاصرات لشخصية حواء في القرآن والتي تعتبر أكثر مساواة من الكتب السابقة.

وتماشيا مع جهود هؤلاء النسويات، يتعد هذا البحث عن تمييز صورة حواء التي قدمها القرآن من الكتب السابقة. لسوء الحظ، فإن التفسيرات التي تم إنتاجها حتى الآن قد أعادت شخصية حواء المذنبه التي أكدتها الكتب السابقة لأول مرة. في الواقع، يقدم القرآن في الواقع صورة أكثر مساواة ويميل إلى أن يكون أبويا في بعض الأماكن المذكورة. هذا مصدر قلق بالنظر إلى أن القصة تعطي انطبعا على النساء في المجتمعات الدينية.

وباستخدام نموذج القراءة أعلاه، تجد هذه الأطروحة تحولا في تصوير شخصية حواء في سياق دور المرأة التي عاشت في عصرين في ذلك الوقت، وهما عصر الجاهلية والعصر الإسلامي. تم العثور على هذا التحول من خلال مشاركة حواء في الافتتاحية الأولى ومشاركتها في الافتتاحية اللاحقة، حيث يشير هذا التحول إلى التغيير إلى المساواة في تصوير شخصية حواء. تم وضع هذا التحول في سياق هذا البحث حول الشخصيات النسائية في سياق مكة والمدينة التي شهدت تغيرات في الحياة الاجتماعية، وتغيرات من الظروف الاجتماعية الأبوية إلى الظروف الاجتماعية المساواتية.

الكلمات المفتاحية: حواء؛ قراءة التسلسل الزمني؛ محمد عابد الجابري؛ جعل القرآن معاصر لنفسه ومعاصر لنا؛ المرأة في مكة





## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Safiya Fadlulah  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510140  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Figur Hawa dalam Al-Qur'an (Aplikasi Konsep Penafsiran Kronologis Ayat Kisah Abid Al-Jabiri)

Menyatakan Bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta 25 Maret 2024  
Yang membuat pernyataan



Safiya Fadlulah



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

Figur Hawa dalam Al-Qur'an (Aplikasi Konsep Penafsiran Kronologis Ayat  
Kisah Abid Al-Jabiri)  
Tesis

Diajukan kepada Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister

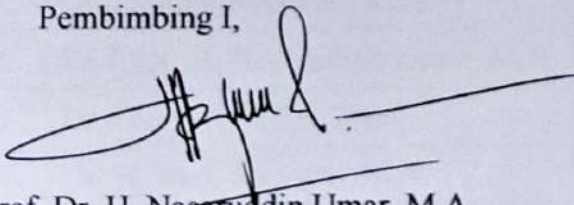
Disusun Oleh:  
Nama: Safiya Fadlulah  
Nim: 212510140

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 20 Maret 2024

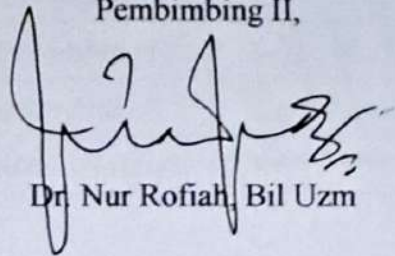
Menyetujui:

Pembimbing I,



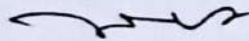
Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm

Mengetahui  
Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.



## TANDA PENGESAHAN TESIS

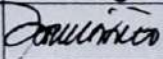
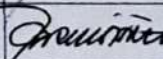
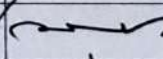
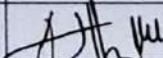

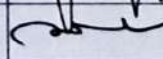
Judul Tesis

Figur Hawa dalam Al-Qur'an (Aplikasi Konsep Penafsiran Kronologis Ayat Kisah Abid Al-Jabiri)

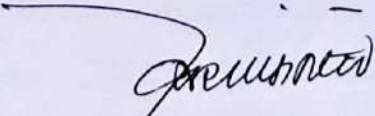
Disusun Oleh:

Nama : Safiya Fadlulah  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510140  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:  
Selasa, 4 Juni 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 4 Juni 2024  
Mengetahui  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif+ lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقین ditulis *wa huwa khair ar-Râziqî*





## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kepada Allah Swt. yang telah memberikan rahmat, hidayah, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah shalallâhu 'alaihi wasallam, juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'in dan tâbi'it tâbi'in*, serta para pengikutnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam proses penulisan Tesis ini, terdapat berbagai hambatan, rintangan, dan kesulitan yang dihadapi. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang berharga dari berbagai pihak, penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A.
3. Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
4. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abd. Muid N., M.A.
5. Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A.
6. Manajer Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A.Hum.

7. Manajer Pendidikan Kader Ulama Perempuan Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. Rosita Tandoss, S.Ag, M.A, M.ComDev, Ph.D.
8. Dosen Pembimbing Tesis, Prof. Nasaruddin Umar, M.A dan Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga untuk memberikan bimbingan, arahan, dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
9. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
10. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan selama proses penulisan Tesis ini.
11. Kedua orang tua penulis, Dasuki dan Suprapti yang selalu memberikan doa dan dukungan positif untuk kemajuan anaknya serta suami tercinta Muhammad Fiqih Cholidi yang membantu menyelesaikan tesis ini, tidak lupa anak tercinta Ramzan Ahmad Fayruza.
12. Serta semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Penulis berharap semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya, penulis menyerahkan segalanya kepada Allah SWT dengan harapan mendapatkan keridhaan-Nya. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan juga bagi penulis sendiri, serta bagi anak dan keturunan penulis di masa depan. Amin.

Ciputat, 20 Maret 2024  
Penulis

Safiya Fadlulah

## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Abstract .....	v
المخلص .....	vii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing .....	xi
Halaman Pengesahan Penguji .....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi.....	xix
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah.....	7
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah .....	7
D. Tujuan Penelitian .....	8
E. Manfaat Penelitian.....	8
F. Kerangka Teoretis dan Bingkai Konseptual .....	9
G. Tinjauan Pustaka.....	13
H. Metode Penelitian .....	15
1. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data .....	15
2. Analisis Data dan Pendekatan Penelitian .....	16
I. Sistematika Penulisan .....	17
<b>BAB II. MENGENAL MUHAMMAD ABID AL-JABIRI DAN</b>	
<b>PEMBACAAN KRONOLOGISNYA .....</b>	<b>19</b>
A. Riwayat Hidup Muhammad Abid Al-Jabiri .....	19
1. Perjalanan Pendidikan Al-Jabiri dan Pengaruhnya terhadap	
Pemikirannya .....	20
2. Akar Pemikiran Al-Jabiri sebagai Hasil Perjalanan	
Pendidikannya.....	28
3. Karya-karya Al-Jabiri dan Tawaran yang Diajukannya .....	33
B. Kerangka Metodologis Al-Jabiri dalam Membaca <i>Turâts</i> .....	33
1. <i>Turâts</i> sebagai Representasi Akal Arab .....	33
2. Ciri Khas Pembacaan Al-Jabiri terhadap <i>Turâts</i> .....	37
a. Objektivitas dan Kontinuitas <i>Turâts</i> .....	37
b. Urgensi Visi dalam Pembacaan terhadap <i>Turâts</i> .....	42
C. Pembacaan Kronologis Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an .....	47
1. Al-Qur`an dan <i>Turâts</i> .....	47
2. Pembacaan Kronologis dan Implikasinya terhadap	
Realisasi Objektivitas dan Kontinuitas Al-Qur`an .....	50
3. Urgensi Pembacaan Kronologi pada Ayat-ayat Kisah .....	52

BAB III. KISAH HAWA DALAM AL-QUR'AN .....	57
A. Hawa dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru .....	57
1. Hawa dalam Perjanjian Lama (Alkitab Ibrani) .....	59
a. Problem Gender dalam Penciptaan Manusia .....	60
b. Proses Terjadinya Dosa Asal .....	62
c. Dosa Hawa dan Akibatnya bagi Perempuan .....	66
d. Interpretasi Genesis dan Pengaruhnya kepada Pandangan Umat Yahudi terhadap Perempuan .....	71
2. Hawa dalam Perjanjian Baru .....	74
a. 2 Korintus 11:3 dan Interpretasinya .....	74
b. 1 Timotius 2: 13-15 dan Interpretasinya .....	77
B. Hawa dalam Al-Qur'an .....	82
1. Kemunculan Kisah Adan dan Hawa dalam Al-Qur'an .....	82
2. Lafaz “ <i>Zauj</i> ” dan Sebab Penggunaannya dalam Al-Qur'an Untuk Merepresentasikan Hawa .....	89
3. Perbedaan-perbedaan Kata Ganti atau <i>Dhamîr</i> dalam Kisah Hawa .....	94
4. Penggambaran Hawa dalam Hadis Nabi Saw .....	99
C. Pembacaan Kronologis Penggambaran Figur Hawa dalam Al-Qur'an .....	101
1. Urgensi Pembacaan Kronologis dalam Ayat-ayat Kisah ...	101
2. Contoh Aplikasi Ayat-ayat Kisah dalam Perjalanan Dakwah Nabi Saw. ....	104
3. Aplikasi Pembacaan Kronologis Al-Jabiri terhadap Ayat-ayat tentang Penggambaran Figur Hawa .....	106
BAB IV. APLIKASI KONSEP PENAFSIRAN ABID AL-JABIRI DALAM PEMBACAAN KRONOLOGIS FIGUR HAWA .....	111
A. Refleksi Fenomena Al-Qur'an Al-Jabiri sebagai Titik Awal Pembacaan Kronologis .....	111
1. Perempuan di Jazirah Arab sebelum Turunnya Al-Qur'an	111
2. Perempuan di Makkah sebagai Lensa Historis Kontekstualisasi Figur Hawa .....	117
a. Perempuan di Makkah .....	117
b. Konteks Historis Figur Hawa dari Kondisi Perempuan di Kota Makkah .....	123
B. Refleksi Kontinuitas Al-Qur'an Al-Jabiri sebagai Konteks Zaman .....	129
1. Perempuan Muslim di Era Modern .....	130
2. Pembacaan Figur Hawa dalam Konteks Modern .....	132
C. Makna Kontemporer Figur Hawa dan Kontribusinya terhadap Arus Utama Pembacaan Gender Kontemporer .....	133
1. Pembacaan Kembali Teks Suci ( <i>Rereading</i> ) Amina Wadud	133

2. Pembacaan Non-Patriarki Asma Barlas .....	139
3. Pembacaan Emansipatoris Asma Lamrabet .....	142
BAB V PENUTUP.....	151
A. Kesimpulan.....	155
B. Implikasi .....	157
C. Saran .....	158
DAFTAR PUSTAKA .....	161
RIWAYAT HIDUP	167





# BAB I

## PROPOSAL TESIS

### A. Latar Belakang Masalah

Pelukisan Hawwa dan perannya dalam jatuhnya ia dan suaminya, Adam, dalam dosa terlihat berbeda antara Bibel dan Al-Qur`an. Misalnya, dalam kitab kejadian, Hawwa digambarkan memiliki peran utama dalam jatuhnya ia dan suaminya ke dalam dosa. Menurut kejadian 3: 1-6, ular pertama-tama menggoda perempuan (masih bernama 'is̄sā setelah kejadian 2: 23), yang kemudian memberikan buah itu kepada laki-lakinya. Pilihan yang dilakukan Hawwa atas tindakannya yang mengikuti godaan ular menjadi klimaks dari kisah ini. Ketika ia memakan buah terlarang, maka tidak ada jalan kembali. Dengan menyampaikan godaan untuk memakan buah terlarang dari penggoda – yaitu ular – dan yang digoda – yaitu Adam A.s. – Hawwa digambarkan menempati posisi keduanya, namun tidak memiliki posisi penuh pada keduanya. Sebagai perantara antara keduanya, Hawwa secara bersamaan berada di dua posisi (ambivalen) – yaitu penggoda dan yang digoda. Akan tetapi, ambivalensi Hawwa dalam sumber-sumber Yahudi dan Kristian awal disamarkan, sehingga sumber-sumber tersebut menyajikan bahwa Hawwa pada dasarnya bersalah atas pelanggaran tersebut dan menyebabkan seluruh perempuan harus dihukum.<sup>1</sup>

Berbanding terbalik dari apa yang dikisahkan dalam Al-Qur`an, gender bukanlah aspek yang relevan dalam kejadian di atas. Hawwa tidak memiliki

---

<sup>1</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", dalam *The Routledge Companion to Eve*, New York: Routledge, 2024, hal. 89.



tanggung jawab khusus atas pelanggaran tersebut. Kisah perempuan pertama dalam Al-Qur'an dapat ditemukan dalam kisah tentang Adam dan Hawwa yang keduanya diperintahkan Allah untuk tetap tinggal di dalam surga dan boleh memakan buah-buah di dalamnya namun Allah juga memberikan peringatan agar tidak mendekati pohon tertentu. Allah juga memberikan peringatan kepada Nabi Adam bahwa iblis adalah musuh yang nyata, namun pada akhirnya Nabi Adam terbujuk rayuan iblis sehingga keduanya melanggar perintah Tuhan (QS. Thâhâ/20: 120-121). Tidak ada kisah dalam Al-Qur'an yang merendahkan perempuan. Namun, memang ada keterlibatan perempuan dalam pembangkangan dan penyesalan.<sup>2</sup> Tapi perempuan bukan sebagai pelaku dosa utama. Keterkaitannya hanya sebatas keikutsertaan dan keterlibatan, dan bukan inisiator perbuatan dosa tersebut.

Dari beberapa ayat yang digambarkan Al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang justru hanya menggambarkan Adam pada hal yang positif seperti komunikasi Tuhan dengan Adam secara langsung (QS. Al-Baqarah/2: 31, 33, 35, 37, dan QS. Al-A'râf/7: 19) dan perhatian Tuhan khusus kepada Adam setelah terjadinya pelanggaran tersebut (QS. Al-Baqarah/2: 37 dan Thâhâ/20: 122). Sebaliknya, penggambaran Hawwa pada ayat-ayat tersebut hanya terlibat pada proses pelanggaran dan akibat yang diterimanya, yaitu diturunkan dari Surga. Bahkan, di beberapa ayat, seperti QS. Al-Baqarah/2: 37 dan Thâhâ/20: 122, Al-Qur'an mengampuni Adam saja dan Hawwa tidak termasuk dalam pengampunan tersebut. Namun, pernyataan ini perlu ditelusuri dari segi retorika Al-Qur'an (*balâgatu al-qur'ân*) terkait penggambaran Adam saja yang disebut secara eksplisit menerima pertaubatan dari Tuhan.<sup>3</sup> Oleh sebab itu, penelusuran penggambaran terhadap Adam dan Hawwa dalam proses terjadinya dosa dan pertaubatan mereka tidak cukup hanya merujuk kepada riwayat *israiliyyât* saja, namun perlu penelusuran bahasa dan konteks diturunkannya ayat. Hal inilah yang menjadi fokus dalam penelitian ini.

Di sisi lain, peneliti memaklumi nukilan para mufasir terhadap riwayat *israiliyyât* yang dituangkan dalam penafsirannya. Zohar Hadromi-Allouche dalam tulisannya yang berjudul "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", menyatakan bahwa tidak adanya karakterisasi Hawwa yang tegas dalam Al-Qur'an membuka jalan bagi munculnya imajinasi ulang (*re-imagine*) figur Hawwa dalam sumber-sumber Islam kemudian.<sup>4</sup> Sayangnya, sumber-sumber *israiliyyât* yang akrab dengan sumber-sumber Bibel justru mengembalikan penggambaran figur Hawwa yang sudah dihilangkan oleh Al-Qur'an dari kitab-kitab suci sebelumnya. Penggambaran tersebut menunjukkan adanya degradasi figur Hawwa dalam sumber-sumber tersebut. khususnya yang

---

<sup>2</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Reinterpretasi Gender: Wanita Dalam Al-Qur'an, Hadis dan Tafsir*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, hal. 66.

<sup>3</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", ..., hal. 91.

<sup>4</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", ..., hal. 92.

berkaitan dengan karakter fisik, spiritual, mental, dan religius seorang Hawwa. Oleh karena itu, beberapa tokoh seperti Smith dan Haddad (1982), Spellberg (1996), dan Calderini (1998) memiliki anggapan bahwa tradisi keislaman di luar Al-Qur'an merefleksikan pandangan misoginis terhadap figur Hawwa.<sup>5</sup>

Dalam pembahasan pelanggaran Adam dan Hawwa misalnya, beberapa karya tafsir semisal Thabari<sup>6</sup>, Ats-Tsa'labi<sup>7</sup>, Ibnu Katsir<sup>8</sup> (hal. 27) menukil kisah yang menggambarkan Hawwa sebagai orang yang pertama kali digoda oleh setan, karena ia mudah menggoda Adam. Akan tetapi, Adam menolak untuk digoda. Dalam riwayat yang dinukil pada tafsir-tafsir di atas, Hawwa memaksa Adam untuk sama-sama memakan buah terlarang tersebut. Meski demikian, masing-masing mufasir memberikan penilaiannya terhadap nukilan yang dinukil dalam tafsirnya tersebut, seperti Ibnu Katsir yang menolak gambaran Hawwa yang disajikan dalam riwayat serupa karena kontradiksi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, seperti Surah Al-A'râf/7: 22 dan Surah Thâhâ/20: 120-121. Bahkan, beberapa penafsiran sama sekali tidak menukil riwayat yang berkaitan dengan peristiwa ini.<sup>9</sup> Tiga opsi penukilan riwayat dalam penafsiran tersebut menggambarkan bagaimana penafsir mengarahkan figur Hawwa kepada para pembaca sebagai penjelasan tegas terhadap figur Hawwa yang digambarkan Al-Qur'an. Dengan kata lain, figur Hawwa sebagai pemeran utama dalam dosa menjadi salah satu opsi yang digambarkan oleh beberapa penafsir yang terbukti dari nukilannya terhadap *israiliyyât* yang mengafirmasi gambaran ini.<sup>10</sup>

Berbeda dengan riwayat *israiliyyât* yang erat dengan riwayat Bibel, penafsiran Al-Qur'an secara khusus menggambarkan Hawwa dan Adam sebagai figur yang digoda secara bersamaan. Dengan adanya riwayat *israiliyyât*, gambaran egaliter yang ditawarkan Al-Qur'an untuk membuktikan bahwa Hawwa bukanlah pemeran utama<sup>11</sup> sedikit banyak terpengaruh oleh riwayat-riwayat *israiliyyât* yang dinukil oleh para mufasir. Gambaran Hawwa yang dipersalahkan sebagai pemeran utama dosa ini berimplikasi kepada hukuman yang diterima oleh Hawwa, di mana dalam riwayat yang dinukil oleh Ats-Tsa'labi dalam tafsirnya (hal. 48-52) menyatakan bahwa Hawwa lebih bersalah dari setan dalam kasus ini dan menerima hukuman lebih banyak dari

<sup>5</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", ..., hal. 93.

<sup>6</sup> Abu Ja'far Muhammad bi Jarir Ath-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'ân*, jilid 1, Beirut: Darul Fikr, 1998, hal. 78 dan 529-530

<sup>7</sup> Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim An-Naisaburi Ats-Tsa'labi, *Qishâsh al-Anbiyâ' Al-Musammâ 'Arâis al-Majâlis*, Kairo: Darul Fajr Litturats, 2001, hal. 47.

<sup>8</sup> Abu Al-Fida Ismail Ibn Katsir, *Qishashu al-Anbiyâ'*, Beirut: Darul Fikr, 1992, hal. 27

<sup>9</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", ..., hal. 95.

<sup>10</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", ..., hal. 96.

<sup>11</sup> Jane I. Smith dan Yvonne Y. Haddad, "Eve: Islamic Image of Women", dalam *Women's Studies Int. Forum*, Vol. 05 No. 2 Tahun 1982, hal. 141.

setan, berupa 15 kutukan – berbeda dengan setan yang hanya mendapatkan 10 kutukan.<sup>12</sup>

Menstruasi yang dialami oleh perempuan, misalnya, merupakan bentuk kutukan sebagai konsekuensi dosa Hawwa. Selain pernyataan ini merupakan sumber-sumber yang terdapat dalam tradisi Yahudi, sumber-sumber tersebut dinukil pula oleh para mufasir seperti Ats-Tsa’labi (hal. 50-51), Ath-Thabari (1: hal. 529-531), dan penafsiran dalam tradisi Syi’ah. Selain menstruasi, hukuman lain yang diterima oleh Hawwa berupa pembatasan terhadap perempuan dalam norma-norma sosial, penetapan hukum-hukum diskriminatif pada perempuan, dan karakter cacat yang diberikan kepada perempuan, seperti kebodohan dan ketidaksabaran. Ditimpakannya jenis hukuman ini kepada Hawwa disebabkan adanya pernyataan bahwa seluruh hukum sosial dan norma hukum divalidasi dan dijustifikasi oleh keputusan Tuhan. Hukuman Hawwa yang demikian dapat ditemukan dalam beberapa tafsir seperti tafsir Kisâ’î (hal. 42-43), Ath-Thabari (1: hal. 529) dan Ibnu Hajar (6: hal. 425).<sup>13</sup>

Penggambaran para penafsir sebagaimana disebutkan di atas cukup berpengaruh pada persepsi perempuan. Perempuan dipandang lemah secara moral, intelektual, dan fisik. Adanya penggambaran negatif tersebut, khususnya pada beberapa riwayat yang dinukil dalam menafsirkan secara detail terkait Adam dan Hawwa memiliki beberapa alasan; *pertama*, untuk menyajikan penafsiran atas ayat-ayat tersebut berdasarkan apa yang tertulis dalam Al-Qur’an; *kedua*, untuk mengunggulkan karakter lain, yaitu Adam A.s.; *ketiga*, peran Hawwa itu sendiri tergolong paradigmatik dan berpengaruh terhadap perkembangan sosial dan religius yang saling terkait pada masa awal Islam.<sup>14</sup>

Pada alasan yang ketiga, peneliti mendasarkan argumennya pada pendapat beberapa tokoh yang dikutip oleh Zohar, seperti Spellberg (1991), Nabia Abbot (1942), Doris Decker (2013, 2020), dan Haifaa Khalafallah (2013). Dalam penemuan mereka, mereka menunjukkan keterlibatan perempuan muslim yang signifikan pada bidang religius, sosial, politik, dan militer selama dua abad awal hijriah. Signifikansi ini berubah secara bertahap pada abad kedua dan ketiga hijriah. Hal ini terbukti dengan adanya beberapa teks-teks keagamaan yang menegaskan peran aktif perempuan tersebut. Dampaknya, norma baru muncul merepresentasikan narasi-narasi yang ditemukan pada masa-masa awal Islam, namun norma tersebut justru menggambarkan perempuan sebagai elemen pasif dalam ruang lingkup publik, dan pada akhirnya keterlibatan perempuan dalam lingkup tersebut dihilangkan sama sekali. Hal ini berkorespondensi dengan munculnya beberapa hadis yang menjadi hukum formal, di mana hadis-hadis tersebut mengisyaratkan Hawwa

---

<sup>12</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources”, hal. 96.

<sup>13</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources”, hal. 96.

<sup>14</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources”, hal. 100.

sebagai simbol yang bersalah dalam dosa pertama dan sekaligus membuktikan kekurangan perempuan.<sup>15</sup> Menurut Barbara Stowasser, sebab penganuliran keterlibatan ini dikarenakan adanya konsensus para ulama pada masa tersebut yang menguat dan menjadi doktrin keimanan.<sup>16</sup>

Penemuan di atas sejalan dengan argumen yang dibangun oleh Elaine Pagel untuk mengonstruksi pandangan korelatif antara teori religius dan praktik sosial. Dalam membangun pandangan ini, Elaine mendasarkan pada perubahan peran perempuan yang terjadi dalam tradisi Kristen yang mengalami perubahan setelah adanya narasi di Genesis 2 yang berlawanan dengan narasi di Genesis 1 berkaitan dengan penggambaran Tuhan yang secara eksklusif lebih maskulin.<sup>17</sup> Atas dasar teori tersebut, maka penelitian ini memandang adanya urgensi dalam meneliti Hawwa sebagai gambaran utama dalam mengonstruksi pandangan sosial terhadap perempuan dan signifikansi *israiliyyât* dalam mewarnai pandangan masyarakat muslim pada abad-abad awal terhadap figur Hawwa. Meskipun peneliti membangun argumen terkait kekeliruan beberapa penafsiran-penafsiran yang mengembalikan figur Hawwa seperti yang digambarkan oleh narasi-narasi dalam tradisi Kristen dan Yahudi, namun adanya hadis-hadis terkait figur Hawwa yang mengafirmasi narasi-narasi tersebut perlu diidentifikasi lebih jauh lagi, khususnya berkaitan dengan pertemuan Islam dengan ahli kitab yang ditemukan pada periode Islam Madinah.

Pertemuan Islam dengan ahli kitab di Madinah menginspirasi peneliti untuk meninjau pula keadaan Islam awal di Makkah yang disinyalir berbeda dengan periode Islam Madinah. Atas dasar ini, pembacaan periodik antara Islam Makkah – yaitu sebelum hijrahnya Rasulullah Saw. – dan Islam Madinah – pasca hijrahnya Rasulullah Saw. – menjadi objek yang perlu diteliti, khususnya berkaitan dengan kronologi turunnya ayat yang berkaitan dengan penggambaran kisah Adam dan Hawwa dalam Al-Qur`an. Penelaahan figur Hawwa melalui kronologi ini disebut juga dengan pembacaan kronologis.

Pembacaan kronologis terhadap figur Hawwa dalam Al-Qur`an melalui rentetan dan model yang dijelaskan di atas tidak hanya mengindikasikan pelajaran-pelajaran bagi manusia pada umumnya, namun menceritakan pula *sîrah* atau perjalanan dari Nabi tersebut, di mana kisah yang diceritakan dalam Al-Qur`an juga menjadi sarana dakwah Nabi Muhammad Saw. Pendapat tersebut relevan dengan apa yang dinyatakan Al-Jabiri dalam kitabnya *Madkhalun ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî At-Ta`rîf*. Dalam kitab tersebut, Abid Al-Jabiri menemukan adanya urgensi periodisasi Makkah dan Madinah dalam menelaah kisah yang disampaikan dalam Al-Qur`an. Urgensi tersebut ia

---

<sup>15</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", hal. 101.

<sup>16</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur`an: Traditions and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1994, hal. 34.

<sup>17</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", hal. 100.

landaskan kepada misi dakwah Muhammad Saw. (*da'wah muhammadiyah*) yang menjadi tolak ukur kisah yang disampaikan (ideografi). Dalam dakwahnya di Makkah, Muhammad Saw. hanya menyentuh kaum musyrik di Makkah dari kalangan Quraisy dan belum menyentuh kaum Nasrani karena mereka bukanlah penduduk Makkah. Meski demikian, pemeluk agama Kristen dapat ditemui pada beberapa individu tertentu yang dijadikan hamba sahaya oleh para pemuka di Makkah. Pada saat tersebut, beberapa orang Nasrani di Makkah dituduh oleh pembesar Quraisy bahwa mereka telah membantu Muhammad Saw. menyusun Al-Qur'an. Sementara itu, dakwah Muhammad Saw. di Makkah belum menyentuh kaum Yahudi.<sup>18</sup>

Adanya persentuhan antara dakwah Nabi Saw. dengan kaum Kristian dan Yahudi di Madinah yang didokumentasikan dalam Al-Qur'an dalam bentuk debat di antara keduanya, memicu penceritaan kisah para nabi sebelumnya sebagai cermin bagi *da'wah muhammadiyah* dalam rangka memberikan solusi kepada Muhammad Saw. dalam memecahkan masalahnya dengan kaum Nasrani dan Yahudi.<sup>19</sup> Oleh karena itu, menurut Al-Jabiri, hubungan antara *da'wah muhammadiyah* dan perjalanan terbentuknya Al-Qur'an, memberikan penjelasan terkait perkembangan kisah yang berurutan sesuai dengan *târtîb an-nuzûl* (urutan kronologis). Dari sini, maka penggambaran terhadap kisah dalam Al-Qur'an yang bersandar kepada riwayat *israiliyyât* sebagaimana yang sudah dilakukan oleh para penafsir tradisional dan para ahli hadis tidaklah cukup sebagai satu-satunya pendapat yang diafirmasi bahkan hingga membentuk hukum yang berlaku di masyarakat sebagai hukum ilahiah yang tidak boleh dilawan. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an menceritakan kisah-kisah secara berulang dan fragmen, serta sesuai dengan keadaan-keadaan tertentu, termasuk pertemuan-pertemuan dengan kaum Yahudi dan Nasrani.<sup>20</sup>

Sebagaimana pandangan peneliti di atas, Abid Al-Jabiri pun lebih membatasi kisah hanya berdasarkan informasi dari Al-Qur'an dan tidak mencampur adukkannya dengan sumber lain, seperti *israiliyyât*, termasuk kisah Adam dan Hawwa.<sup>21</sup> Hal ini menginspirasi peneliti dalam memahami figur Hawwa sebagai bagian kisah dalam Al-Qur'an berdasarkan kronologi ayat-ayat berkaitan kisah Adam dan Hawwa khususnya yang menggambarkan figur Hawwa dalam kejadian dosa pertama. Tujuannya adalah memahami figur Hawwa yang digambarkan Al-Qur'an secara lebih baik<sup>22</sup> daripada hanya

---

<sup>18</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhalun ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî At-Ta`rîf*, Beirut: Markazu Dirâsât Al-Wihdah Al-`Arabiyyah, 2006, hal. 341.

<sup>19</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhalun ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî At-Ta`rîf*, hal. 446

<sup>20</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhalun ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî At-Ta`rîf*, hal. 749

<sup>21</sup> Muhammad Ridhwan, *Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad Abid Al-Jabiri tentang Kisah dalam Al-Qur`an*, Jakarta Selatan: UAI Press, 2018, hal. 94.

<sup>22</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context: Between Chronological and Literary Approaches, dalam *Al-Bayan Journal* Vol. 12 Tahun 2014, hal. 118.

sekedar bersandar pada riwayat-riwayat *israiliyyât* ataupun riwayat-riwayat lain yang mengarahkan kisah tentang dosa asal pada pembentukan figur negatif pada Hawwa yang berimplikasi pada pembentukan figur negatif pada perempuan.

## **B. Identifikasi Masalah**

Beberapa permasalahan terkait dengan latar belakang masalah yang telah dipaparkan sebelumnya di antaranya:

1. Penghapusan penggambaran negatif Hawwa dalam Bibel yang diaplikasikan dalam Al-Qur`an untuk menunjukkan pandangan egaliter dalam memandang dosa pertama, namun, tradisi penafsiran yang menukil riwayat *israiliyyât* mengembalikan penggambaran negatif tersebut dan berimplikasi pada pandangan rendah terhadap perempuan dalam konteks sosial.
2. Penyandaran para mufasir klasik kepada riwayat *israiliyyât* dalam menggambarkan figur Hawwa, terlebih pada masa di mana riwayat-riwayat tersebut menguat menjadi hukum sosial, mengonstruksi hukum yang relatif meniadakan peran aktif perempuan dalam aspek religius, sosial, dan hukum.
3. Penggambaran kepada ayat-ayat kisah yang hanya bersandar pada riwayat *israiliyyât*, termasuk kisah dosa asal, tidak menyajikan penggambaran yang lebih baik, sehingga para ulama kontemporer seperti Abid Al-Jabiri menawarkan pembacaan kronologis dalam membaca ayat-ayat kisah.

## **C. Pembatasan dan Rumusan Masalah**

### **1. Pembatasan Masalah**

Dari permasalahan-permasalahan yang muncul dalam identifikasi permasalahan di atas, terdapat permasalahan yang lebih tegas akan diselesaikan oleh tesis ini sebagai berikut:

- a. Figur Hawwa yang dipahami berdasarkan urutan kronologis ayat-ayat terkait kisah Adam dalam Al-Qur`an.
- b. Pengaruh term *zauj* sebagai representasi figur Hawwa dalam Al-Qur`an terhadap penafsiran dan kondisi sosial masyarakat saat ayat tersebut diturunkan.

### **2. Perumusan Masalah**

Rumusan masalah terkait identifikasi masalah yang telah dipaparkan sebelumnya menghasilkan poin-poin berikut:

- a. Bagaimana figur Hawwa dipahami berdasarkan urutan kronologis ayat-ayat kisah Adam dalam Al-Qur`an?
- b. Bagaimana term *zauj* mempengaruhi penafsiran dan kondisi sosial masyarakat saat ayat tersebut diturunkan?

#### **D. Tujuan Penelitian**

Tujuan dari penelitian ini berdasarkan beberapa permasalahan yang telah disebutkan sebelumnya yakni sebagai berikut:

1. Menjelaskan figur Hawwa berdasarkan urutan kronologis kisah Adam dan Hawwa dalam Al-Qur`an melalui analisis *sirâh* atau historisitas Al-Qur`an.
2. Menjelaskan pengaruh term *zauj* dalam penafsiran kisah Adam saat ayat-ayat tersebut diturunkan.

#### **E. Manfaat Penelitian**

Beberapa manfaat yang diperoleh dari deskripsi tujuan penelitian tentang pembacaan kronologis figur Hawwa dalam Al-Qur`an yang dibatasi dengan term *zauj* akan dikelompokkan ke dalam dua pembagian yaitu:

##### **1. Manfaat Teoritis**

Berdasarkan pada teori, hasil penelitian ini memberikan tambahan sumbangsih kepada rekonstruksi pandangan terhadap figur utama seorang perempuan dalam Al-Qur`an (Hawwa) yang selama ini ditafsirkan melalui riwayat-riwayat *israiliyyât* dan atau riwayat-riwayat lain yang menyematkan justifikasi negatif pada sosok Hawwa dan berimplikasi pada penilaian sosial terhadap sosok perempuan. Rekonstruksi pandangan tersebut akan diambil dari urutan kronologis ayat-ayat tentang kisah Adam dan Hawwa sekaligus menelaah keadaan masyarakat Arab yang ikut terlibat secara kronologis dalam turunnya ayat di Makkah dan di Madinah. Selain pandangan rekonstruktif, penelitian ini juga menawarkan hasil penggambaran Hawwa yang ditelaah melalui analisis semantik dari term *zauj* dan pengaruh term tersebut dalam resepsi masyarakat Arab terhadap penggambaran figur Hawwa yang disajikan Al-Qur`an.

##### **2. Manfaat Praktis**

Berdasarkan pada praktis, hasil penelitian ini memberikan contoh pembacaan figur perempuan yang terdapat dalam Al-Qur`an. Contoh ini menjadi relevan di saat figur-figur perempuan dalam Al-Qur`an justru tidak digambarkan sesuai dengan gambaran yang Al-Qur`an sajikan karena penafsiran-penafsiran terdahulu yang menguat dan menjadi doktrin hingga

sekarang, lebih banyak menukil kisah-kisah *israiliyyât* yang secara tidak langsung memberi gambaran negatif pada sosok Hawwa yang merupakan perempuan pertama. Dampak dari contoh pembacaan ini, mengubah stereotip figur-figur perempuan dalam khazanah penafsiran-penafsiran Al-Qur'an. Hal ini menjadi penting karena figur-figur perempuan dalam Al-Qur'an merupakan teladan bagi perempuan-perempuan muslim sebagaimana para nabi yang merupakan teladan bagi umat Islam. Manfaat yang lebih jauh, penelitian ini memproduksi gambaran Hawwa dan figur-figur perempuan lain sebagai kelanjutannya untuk dikonsumsi oleh para anak-anak dan kaum pemudi melalui buku cerita tentang kisah-kisah perempuan dalam Al-Qur'an yang tidak kalah inspiratif dan teladan dari cerita tentang kisah-kisah para nabi terdahulu.

## F. Kerangka Teori

Kronologi Al-Qur'an pertama kali disistematiskan oleh Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân as-Suyûthî dalam karya monumentalnya *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* yang menjadi standar referensi bagi peneliti dan ilmuwan Al-Qur'an hingga abad ini. Walaupun demikian, namun adanya penafsiran-penafsiran yang lahir sebelum Suyûthî sudah terlebih dahulu mengelaborasi kronologi Al-Qur'an dengan penafsiran melalui tradisi penafsiran yang disebut dengan *asbâb an-nuzûl*. Melalui episode kehidupan Nabi Muhammad Saw., penafsiran tersebut berhasil mengidentifikasi kronologi turunnya ayat Al-Qur'an yang ditemukan melalui kejadian-kejadian yang linear dengan sebab turunnya ayat.<sup>23</sup>

Terdapat dua basis asumsi yang menjadi sandaran pembacaan kronologis Al-Qur'an. *Pertama*, sumber-sumber dari keilmuan Islam tradisional seperti *sîrah* yang digunakan sebagai basis data berupa kejadian-kejadian dan tempat turunnya ayat. Hal yang menjadi separator antara kategori Makkah dan Madinah adalah migrasi Rasulullah Saw (*hijrah*) dari Makkah ke Madinah. Dengan begitu, maka ayat-ayat *Makkiyyah* dan *Madaniyyah* erat kaitannya dengan hidup Nabi Muhammad Saw.

*Kedua*, surah. Maksudnya adalah surah sebagai kesatuan ayat ditafsirkan berdasarkan klasifikasi Makkah dan Madinah. Dalam hal ini, ayat tidak ditafsirkan berdasarkan klasifikasi tersebut karena keilmuan '*ulûm al-Qur'ân* hanya mengklasifikasikan surah berdasarkan periodisasi Makkah dan Madinah saja. Artinya, ayat-ayat yang turun di Madinah, yang dijelaskan melalui kronologi turunnya ayat terkadang tercakup dalam surah-surah Makkiyyah atau sebaliknya.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 119.

<sup>24</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 119.



Kronologi Al-Qur'an yang sudah menjadi perbincangan dalam tradisi keilmuan Al-Qur'an di dunia Islam, kemudian diadopsi oleh ilmuwan Barat, yang paling menonjol adalah Theodor Noldeke melalui magnum opusnya yang berjudul *Geschichte des Qorans* yang diterbitkan tahun 1860 dan masih berpengaruh hingga saat ini. Secara umum, Noldeke menerima klasifikasi surah menjadi dua, yaitu Makkah dan Madinah, walaupun ia membagi lagi klasifikasi *sûrah makkiiyyah*, yaitu; awal, pertengahan, dan akhir. Ciri khas dari kronologi Al-Qur'an model Noldeke ini adalah perhatian yang lebih kepada aspek filologis ketika menganalisis tiga klasifikasi *sûrah makkiiyyah* yang ia gagas. Noldeke mengembangkan kronologi Al-Qur'an berdasarkan pada analisis terhadap gaya bahasa dan pemilihan diksi Al-Qur'an. Dalam hal ini, Noldeke memfokuskan analisisnya kepada perubahan teks Al-Qur'an Makkah yang mengalami perubahan dari gaya puitis ke gaya prosais.<sup>25</sup>

Pembacaan kronologis Noldeke diaplikasikan oleh Thomas O'Shaughnessy untuk memahami makna kata "*rûh*" dalam Al-Qur'an. Dalam pembacaannya, ia menemukan bahwa pada masa awal periode Makkah, "*rûh*" digambarkan sebagai person seperti malaikat, sedangkan pada periode kedua Makkah, kata tersebut lebih berkaitan dengan kekuatan penciptaan ilahiah. Adanya perubahan tersebut – dari makna personal menuju makna impersonal – menunjukkan jawaban dari pertanyaan yang diajukan oleh musuh-musuh Muhammad Saw. di Makkah yang termaktub dalam Surah Al-Isrâ'/17: 85. Selain itu, O'Shaughnessy juga mendiskusikan pada penelitiannya kemungkinan-kemungkinan adanya pengaruh tradisi Bibel dan pasca Bibel terhadap term "*rûh*", baik yang berkaitan dengan makna personal maupun makna impersonal.<sup>26</sup>

Pada periode Madinah, terdapat pemaknaan baru yang ditemukan oleh O'Shaughnessy, yaitu makna "*rûh*" yang berkaitan dengan "*rûh al-quds*". Menurutnya, pemaknaan ini muncul sebagai pengaruh yang berasal dari Yahudi dan Kristen. Selain O'Shaughnessy, David Marshall juga mengaplikasikan kronologi Al-Qur'an modelnya Noldeke dalam penelitiannya yang berkaitan dengan narasi hukuman dalam Al-Qur'an. Dalam pengaplikasiannya, ia menemukan adanya perkembangan makna dalam narasi hukuman dalam Al-Qur'an pada periode-periode yang dirumuskan oleh Noldeke sebelumnya.<sup>27</sup>

Pandangan lain terkait pembacaan kronologi diinisiasi juga oleh Richard Bell dalam bukunya *Introduction to The Qur'an*. Pandangannya yang ditujukan untuk mengkritik pembacaan kronologis Noldeke berangkat dari perubahan bahasa yang diidentifikasi dalam pembacaan Noldeke. Menurut

---

<sup>25</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 120.

<sup>26</sup> Thomas J. O'Shaughnessy, *The Development of the Meaning of Spirit in The Koran* Rome: Institutum Orientalism Studiorum, 1953, hal. 42.

<sup>27</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 121.

Bell, seharusnya pembacaan tersebut ditempatkan dalam kerangka progres, karena surah-surah dalam Al-Qur'an termasuk bahasa di dalamnya menurut Bell terlihat kompleks. Namun, ia tetap mengafirmasi pandangan Noldeke yang mendasarkan pembacaan kronologisnya terhadap Al-Qur'an sesuai dengan pemetaan surah-surah Mekkah dan Madinah.<sup>28</sup>

Berseberangan dengan landasan ini, Gabriel Reynolds yang kemudian dikenal sebagai salah satu sarjana revisionis justru menginginkan agar landasan terhadap tradisi pemetaan surah dihilangkan dari pembacaan kronologis. Hal ini dikuatkan pula oleh John Wansbrough yang menyatakan bahwa melandasi pembacaan kronologis kepada tradisi pemetaan surah merupakan produk literatur yang diinisiasi setelah masa turunnya Al-Qur'an. Ia menawarkan pandangan bahwa Al-Qur'an harus dibaca berdasarkan termnya sendiri untuk mengungkap dinamika internal teks Al-Qur'an melalui analisis literturnya. Dari sinilah Wansbrough menggagas teori yang menyarankan bahwa elemen-elemen dalam Al-Qur'an berupa teks menyajikan bukti ekspresi kompleks dari editor beberapa generasi. Namun, teori ini lebih tepat jika digunakan dalam kerangka kritik Bibel yang mengalami *editing* di setiap generasinya.<sup>29</sup>

Dalam pandangan Wansbrough, kajian terhadap Al-Qur'an dapat digolongkan ke dalam kajian literatur. Hal ini dijelaskan lebih lanjut oleh Andrew Rippin dalam artikelnya "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls, and Prospects" yang menerangkan bahwa kajian Al-Qur'an tidak bisa terlepas dari konteks sejarah yang melingkupinya. Dengan kata lain, Al-Qur'an tidak hanya berupa teks yang sekarang diketahui dan dibaca oleh banyak Muslim di dunia ini, namun ia juga merupakan konteks literatur, sehingga dalam pembacaannya, perlu penelusuran lebih lanjut terhadap milieu religius masyarakat Timur dekat yang mendahului munculnya Islam.<sup>30</sup> Selain keadaan sebelum Islam, Rippin pun menyarankan penelaahan lebih lanjut reaksi pembaca terhadap Al-Qur'an yang difasilitasi oleh penafsiran-penafsiran.<sup>31</sup>

Dari teori-teori di atas, penelitian ini mengadopsi pembacaan kronologis terhadap surah-surah dalam Al-Qur'an yang diklasifikasikan berdasarkan periodisasi Makkah dan Madinah. Adanya perbedaan makna bahkan perbedaan diksi dalam Al-Qur'an sebagaimana dijelaskan sebelumnya dalam term "*rûh*" merupakan salah satu bagian polemis dari Al-Qur'an yang berkaitan dengan kondisi masyarakat di Makkah dan Madinah. Untuk menguatkan pendapat ini, peneliti mengambil contoh lain yang dituliskan Mun'im Sirri dalam artikelnya.

---

<sup>28</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 121.

<sup>29</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 122-123.

<sup>30</sup> Andrew Rippin, "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects", dalam *British Society for Middle Eastern Studies*, Vol. 10 No. 1 Tahun 1983, hal. 45.

<sup>31</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 123.

Sebagai artikel yang memfokuskan kajian pada konteks polemis Al-Qur'an, ia memberikan contoh perbedaan diksi "*ahl al-kitâb*" dalam *sûrah makkîyyah* yang menunjukkan term yang positif dan diksi "*nashârâ*" yang merujuk kepada umat Kristiani dan diksi "*yahûd*" yang merujuk kepada umat Yahudi dalam *sûrah madaniyyah*. Menurut Sirri, diksi "*nashârâ*" dan "*yahûd*" merupakan refleksi atas absennya penyebutan keduanya dalam *sûrah makkîyyah*. Pendapat Sirri yang demikian diperkuat oleh pendapat Bell yang menyatakan bahwa aktivitas Muhammad Saw. dalam periode Makkah menunjukkan hubungan yang positif antara ia dan *ahl al-kitâb*. Hal ini dibuktikan dengan adanya ayat-ayat yang mengafirmasi kebenaran kitab-kitab sebelum Al-Qur'an untuk meyakini kebenaran Al-Qur'an.<sup>32</sup> Teori ini kemudian akan ditarik oleh penelitian ini pada konteks polemis antara *sûrah makkîyyah* dan *sûrah madaniyyah* berkaitan dengan penggambaran figur Hawwa dalam Al-Qur'an.

Dalam memahami ayat-ayat kisah, termasuk penggambaran figur Hawwa dalam Al-Qur'an, Al-Jabiri menyatakan bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an diurutkan berdasarkan *tartîb an-nuzûl* bukan urutan mushaf seperti yang ada. Ia beralasan bahwa siapa pun yang ingin memahami Al-Qur'an dan menyimpulkan hukum di dalamnya, maka secara alamiah orang tersebut akan membutuhkan pengetahuan terkait sebab turunnya ayat (*asbâb an-nuzûl*).<sup>33</sup> Menurutnya, penetapan syariat yang dilakukan oleh Al-Qur'an bersifat dinamis, sehingga apa yang disyariatkan Al-Qur'an di Makkah melalui ayat-ayat yang diturunkan di Makkah, berbeda dengan apa yang disyariatkan di Madinah melalui ayat-ayatnya.<sup>34</sup> Dengan begitu, maka penceritaan kisah yang merupakan sumber inspirasi *da'wah muhammadiyah* dalam berinteraksi dengan kaum-kaum yang menjadi objek dakwahnya.<sup>35</sup>

Dalam menyusun kronologi Al-Qur'an, Al-Jabiri mengajukan mekanisme penyusunan yang sudah dilakukannya dalam bingkai surat-surat Makiyah dan Madaniyah, di mana Fase Makiyah berawal dari Surah Al-Fajr/89 ayat 10 sampai dengan Surah Al-Qamar/54 ayat 37 dan dilanjutkan dari Surah Shâd ayat 38 sampai dengan Al-'Ankabût ayat 85 untuk Fase Makiyah kedua. Untuk Fase Madinah, dimulai dari Hijrah sampai dengan wafatnya Rasulullah Saw.<sup>36</sup> Mekanisme yang diajukan tersebut telah diterapkan oleh Al-Jabiri dalam penafsirannya yang diurutkan berdasarkan kronologi ayat dengan judul *Fahmu al-Qurân Al-Hakîm*.

Dalam merunut ayat-ayat kisah sesuai dengan fase tersebut, Al-Jabiri mengiaskannya dengan objek *da'wah muhammadiyah* di Makkah dan di

<sup>32</sup> Mun'im Sirry, "The Qur'an and Its Polemical Context ...", hal. 124.

<sup>33</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhalun ilâ Al-Qur'ân Al-Karîm*, ..., hal. 747.

<sup>34</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhalun ilâ Al-Qur'ân Al-Karîm fî At-Ta'rif*, hal. 748.

<sup>35</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhalun ilâ Al-Qur'ân Al-Karîm fî At-Ta'rif*, hal. 750.

<sup>36</sup> Muhammad Ridhwan, *Studi Perbandingan Pemikiran ...*, hal. 95-96.

Madinah. Pada masa Makkah awal, objek dakwahnya adalah penentang dakwah Muhammad Saw. dari kalangan Quraisy. Oleh sebab itu, maka kisah yang diceritakan Al-Qur'an melalui *âyât makkīyyah* menceritakan akibat yang menimpa para kaum yang mendustakan nabi mereka. Nabi-nabi yang diceritakan pun merupakan periode yang sangat awal dan belum diceritakan dalam Taurat maupun Injil, karena nabi-nabi tersebut hidup sebelum nabi-nabi dari Bani Israil hidup.<sup>37</sup>

Pada tahap kedua Makkah, pendustaan masyarakat kota Makkah terhadap Nabi Saw. dibantah melalui kisah-kisah yang menegaskan keistimewaan yang terdapat pada diri para nabi sebagai tanda sekaligus melemahkan manusia untuk menandingi tanda tersebut. Pada fase ini, kebanyakan nabi-nabi yang diceritakan adalah nabi-nabi Bani Israil. Dengan begitu, maka periode Makkah menceritakan nabi secara berurutan dari masa hidupnya, yaitu dari nabi-nabi sebelum Bani Israil dan setelah Bani Israil.<sup>38</sup>

Pada fase terakhir, yaitu fase Madani, Nabi Saw. mulai menghadapi kaum Yahudi dan Nasrani. Bahkan, Nabi Saw. sering jatuh pada perdebatan dengan mereka terkait konsep ketuhanan, tuduhan pengingkaran atas nikmat Allah kepada mereka, dan penyimpangan dari agama-agama Nabi Ibrahim As. Untuk memberikan inspirasi kepada Muhammad Saw., kisah yang diturunkan ada yang lengkap dan bersifat penjelasan, ada pula yang merupakan pengulangan dari ayat-ayat kisah yang telah diturunkan di Makkah. Ayat-ayat tersebut semuanya berkaitan dengan kondisi yang dihadapi Nabi Saw.<sup>39</sup>

## G. TINJAUAN PUSTAKA

Beberapa penelitian yang berkaitan dengan Hawwa tentu sudah banyak dibahas, namun pembacaan figur seorang Perempuan melalui figure Hawwa dalam kronologis kisah Adam belum banyak dibahas. Beberapa penelitian terkait Perempuan, ayat-ayat kisah dan Hawwa diantaranya:

*Pertama*, tesis “Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad ‘Abid al-Jabiri Tentang Kisah dalam Al-Qur’an” yang ditulis oleh Muhammad Ridhwan. Tesis ini menjelaskan tentang kisah dalam Al-Qur’an dalam pandangan Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad ‘Abid al-Jabiri, khususnya kisah tongkat Nabi Musa yang menjadi perbandingan antara pemikiran keduanya. Kedua tokoh ini diangkat pemikirannya karena adanya kontroversi yang menarik untuk di kaji seputar kisah dalam Al-Qur’an. Ridhwan berkesimpulan bahwa kedua tokoh yang dipilihnya adalah golongan tokoh yang menyatakan

---

<sup>37</sup> Edi Hermanto, et. al., “Kisah dalam Al-Qur’an (Studi Kitab Madkhal Ilâ Al-Qur’ân Al-Karîm karya Mohammed Abed Al-Jabiri) dalam *Jurnal Perada*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, hal. 8.

<sup>38</sup> Edi Hermanto, et. al., “Kisah dalam Al-Qur’an ..., hal. 9.

<sup>39</sup> Edi Hermanto, et. al., “Kisah dalam Al-Qur’an ..., hal. 9.

bahwa kisah dalam Al-Qur`an termasuk kisah keagamaan sehingga tidak penting jika kisah tersebut benar-benar terjadi atau tidak. terlepas dari pemikiran kedua tokoh tersebut, Ridhwan berpendapat bahwa Al-Qur`an adalah kebenaran itu sendiri, sehingga adanya bukti yang mendukung ayat-ayat kisah hanyalah salah satu sarana memperteguh keimanan dan sarana berdakwah.<sup>40</sup> Sedangkan dalam tesis ini yang dibahas adalah pembacaan figur seorang Perempuan melalui tokoh Hawwa dalam rangkaian kronologis kisah Adam. Maka, perbedaannya dengan tesis ini terdapat pada objek kajian yang dipilih dan tokoh yang diambil dalam tesis ini hanya Muhammad Abid al-Jabiri tanpa adanya perbandingan dengan tokoh lain.

*Kedua*, artikel Kajian Semiotika Roland Barthes terhadap Simbol Perempuan dalam Al-Qur`an yang ditulis oleh Asep Mulyaden. Artikel ini bertujuan untuk meneliti simbol perempuan dalam Al-Qur`an melalui pendekatan semiotika Roland Barthes. Simbol yang digunakan di antaranya *imroah* dan *zauj* melalui teori Barthes tersebut sehingga didapatkan kesimpulan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki beberapa keadaan yang sama namun juga memiliki beberapa keadaan yang berbeda.<sup>41</sup> Perbedaan yang tampak antara artikel ini dan tesis yang akan disusun terletak dari pendekatan yang berbeda, artikel ini menggunakan pendekatan simbol sedangkan tesis yang akan disusun menggunakan pendekatan bahasa. Dengan objek yang sama, namun target pencapaian keduanya berbeda. Artikel ini meneliti simbol perempuan dan perannya dalam masyarakat sedangkan tesis yang akan disusun menargetkan kepada pembacaan ulang figur perempuan (Hawwa) dalam term *zauj* yang terdapat dalam rangkaian kisah Adam.

*Ketiga*, buku *Women in the Qur'an: An Emancipatory Reading* karya Asma Lamrabet. Dalam karyanya ini, Asma mencoba membaca ulang teks suci Al-Qur`an tentang perempuan yang memfokuskan kepada nilai kemanusiaan untuk dapat mengubah realitas kehidupan masyarakat, menentang sebuah pemikiran tentang hak dan kebebasan perempuan dalam ranah sosial yang terkekang. Hak dan kebebasan perempuan dalam masyarakat masih terjebak dalam sistem patriarki. Berawal dari pemahaman agama sebelum Islam tentang Hawwa sebagai perempuan pertama yang mempengaruhi Nabi Adam kepada perbuatan yang menyebabkan mereka berdua terusir dari surga. Al-Qur`an menjelaskan bagaimana keduanya menyesali ketidaktaatannya dan memohon kepada Allah untuk mengampuni mereka. Kemudian hal inilah yang menjadi

---

<sup>40</sup> Muhammad Ridhwan, "Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad 'Abid al-Jabiri Tentang Kisah dalam Al-Qur'an" Jakarta Selatan, UIN Syarif Hidayatullah, 2018.

<sup>41</sup> Asep Mulyaden, "Kajian Semiotika Roland Barthes terhadap Simbol Perempuan dalam Al-Qur'an," *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* (Agustus 2021): Vol. 4. No. 2.

konsep inti Islam tentang rehabilitasi manusia yang menjadi *hujjah* atas tradisi agama Kristen tentang dosa turunan dan dosa asal yang berasal dari Nabi Adam dan Hawwa.<sup>42</sup>

Tesis ini mencoba menemukan gap penelitian dalam buku ini di mana buku ini telah membahas banyak kisah perempuan dalam Al-Qur'an. Tesis ini akan menggunakan pendekatan yang berbeda, yaitu dengan pendekatan konteks sosial historis berdasarkan kronologi turunnya ayat yang berkaitan dengan Hawwa dalam rangkaian kisah Adam.

## H. Metode Penelitian

Pada kesempatan penelitian kali ini, peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif karena adanya beberapa kata kunci seperti proses, pemahaman, kompleksitas, interaksi dan manusia, di mana proses lebih difokuskan daripada hasil akhir.<sup>43</sup> Objek utama atau sasaran utama penelitian kualitatif adalah manusia dengan adanya berbagai masalah maupun solusinya, menggambarkan bahwasanya objek yang diteliti memiliki kompleksitas dalam kehidupannya.<sup>44</sup> Salah satu tujuan dari metode kualitatif adalah ingin memahami perilaku manusia, berdasarkan sebuah pemikiran bahwasanya setiap tindakan manusia memiliki arti, dapat dianalisis serta dapat dimengerti.

### 1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek utama dalam tesis ini adalah Al-Qur'an, khususnya bahasa yang digunakan Al-Qur'an untuk menyebut Perempuan pertama, yang para mufasir maknai sebagai Hawwa. Sebuah nama yang dianggap sebagai Perempuan pertama yang disimbolkan dengan lafaz *zauj* dalam rangkaian kisah Adam.

### 2. Sumber Data

Berkaitan dengan objek yang akan peneliti lakukan maka dibutuhkan beberapa sumber data primer maupun sekunder. Sumber primer atau sumber data yang diambil dari tangan pertama, berkaitan dengan tafsir yang peneliti pilih dalam kesempatan kali ini yang berhubungan dengan penafsiran yaitu Tafsir kronologis dari Abid al-Jabiri *Fahm Al-Qur'an Al-Hakim At-Tafsir Al-Wadhah hasb tartib An-Nuzul*. Sedangkan literatur yang berkaitan dengan Hawwa antara lain: *Eve in the Beginning, Adam and Eve After the Pill Paradoxes of the Sexual Revolution, The Hidden Face of Eve Women in the Arab World*. Kemudian, sumber primer lainnya adalah buku Reinterpretasi

---

<sup>42</sup> Asma Lamrabet, *Women in the Qur'an: An Emancipatory Reading*, England: Square View, 2020.

<sup>43</sup> Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006, hal. 193.

<sup>44</sup> Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian...*, hal. 194.

Gender karya Barbara Freyer Stowasser. Kemudian beberapa sumber sekunder seperti jurnal yang berkaitan dengan rangkaian kisah Adam dan Hawwa.

### 3. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data

Dari sumber-sumber primer tersebut, maka bentuk data yang diperoleh dalam penelitian ini berupa rangkaian tulisan dan kalimat atau berupa teks dan bukan berupa angka maupun statistik. Pengumpulan data berupa teks berarti, peneliti berfungsi sebagai alat pengumpulan data yang tidak dapat didelegasikan untuk mendapatkan pengertian yang mendalam dalam proses pengumpulan data.<sup>45</sup> Selain sumber primer yang telah disebutkan, data juga diperoleh melalui sumber sekunder lain seperti jurnal dan website yang berkaitan dengan tema peneliti yaitu tentang figur seorang perempuan dalam Al-Qur'an khususnya figur Hawwa sebagai perempuan pertama dalam rangkaian kisah Adam.

### 4. Teknik Analisis Data

Analisis data dalam metode kualitatif bertujuan agar peneliti mendapatkan makna yang berhubungan antar variabel sehingga dapat digunakan untuk menjawab permasalahan dalam sebuah penelitian.<sup>46</sup> Kemudian data tersebut akan diolah dengan dengan cara deskriptif analitif dengan pendekatan sejarah melalui pembacaan ayat-ayat kisah secara kronologis. Tidak hanya melalui penggambaran atau pemaparan teori yang ada namun juga disertai dengan analisis dari pemaparan tersebut.<sup>47</sup> Perlu dilakukan analisis Bahasa untuk memahami figur perempuan (Hawwa) dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan *zauj* dalam rangkaian kronologis kisah Adam. Maka, beberapa langkah konkret yang akan penulis lakukan berikut langkah-langkahnya: *pertama*, mengumpulkan semua sumber data primer dan sekunder yang berkaitan dengan tafsir kronologis dan kisah-kisah Hawwa. *Kedua*, menyusun kerangka teori yang akan digunakan untuk menganalisis pembacaan kronologis figur Hawwa dalam rangkaian kisah Adam yang disimbolkan dengan kata *zauj*. *Ketiga*, membedah metode penafsiran Abid al-Jabiri, *Keempat*, mengaplikasikan metode penafsiran Abid al-Jabiri dalam memahami figur Hawwa dengan pembacaan kronologis ayat. *Kelima*, menarik kesimpulan utama tentang figur perempuan pertama (Hawwa) dalam Al-Qur'an yang disimbolkan melalui term *zauj*.

---

<sup>45</sup> J. R Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 110.

<sup>46</sup> Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian...*, hal. 239.

<sup>47</sup> Nashruddin Baidan dan Ernawati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 70.

## I. Sistematika Penulisan

Secara umum, tesis ini terdiri dari lima bab. Bab pertama berisikan latar belakang masalah yang memberikan gambaran dan argumen tentang pentingnya penelitian dalam tesis ini. Terdapat kata kunci dan letak masalah penelitian latar belakang masalah yang dipaparkan. Lalu identifikasi masalah yang memaparkan beberapa masalah terkait dengan penelitian ini. Dilanjutkan dengan pembatasan dan perumusan masalah sebagai batasan permasalahan yang dibahas sehingga permasalahan lebih mengerucut. Kemudian ada tujuan dan manfaat penelitian sebagai goal utama dalam penulisan tesis ini. Pembahasan selanjutnya adalah kerangka teori yang menjadi bingkai penulisan tesis pada bab selanjutnya. Tidak lupa pula mencantumkan tinjauan pustaka untuk melihat dan mencari celah perbedaan antara penelitian dalam tesis ini dengan penelitian sebelumnya dalam materi yang sama. Untuk kemudian di analisa dan dibedah menggunakan metode penelitian yang berawal dari pemilihan objek, sumber data, teknik pengumpulan dan pengolahan sumber data serta teknik analisis data.

Bab kedua penjabaran umum mengenai pembacaan kronologis dan relevansinya terhadap pembacaan ayat-ayat kisah. Selain itu figur Hawwa yang menjadi objek rekonstruksi dalam penelitian ini ditelusuri melalui kitab-kitab sebelum Al-Qur`an dan Al-Qur`an untuk kemudian dilihat implikasinya terhadap pandangan sosial terhadap perempuan.

Bab ketiga, penulis akan membahas metode penafsiran Abid al-Jabiri dalam menuliskan tafsirnya. Dimulai dengan mencari titik berangkat pemikiran Abid al-Jabiri dalam penulisan tafsir kronologis miliknya. Kemudian memaparkan pula tentang pesan Al-Qur`an di Mekah dan Madinah yang memiliki kaitan dengan rangkaian kronologi.

Bab keempat, penulis mengaplikasikan metode penafsiran Abid al-Jabiri dalam ayat-ayat kisah, di mana beliau tidak banyak memberikan tafsir terhadap ayat-ayat kisah karena al-Jabiri memiliki pandangan yang unik tentang ayat-ayat kisah dalam Al-Qur`an. Kemudian menyandingkan hasil aplikasi tersebut dengan pembacaan figur Hawwa oleh beberapa tokoh gender kontemporer.

Bab kelima berisi penutup dari penulisan tesis ini yang kemudian akan dilanjutkan dengan kesimpulan akhir dari tesis yang menjawab permasalahan yang telah dijelaskan dalam rumusan masalah, serta saran untuk penelitian masalah terka





## **BAB II**

### **MENGENAL MUHAMMAD ABID AL-JABIRI DAN PEMBACAAN KRONOLOGISNYA**

#### **A. Riwayat Hidup Muhammad Abid Al-Jabiri**

Muhammad Abid Al-Jabiri lahir di Figuig, sebelah Tenggara Maroko yang berada di garis perbatasan yang dibuat Perancis untuk memisahkan Maroko dan Al-Jazair.<sup>1</sup> Dalam sumber lain, yaitu *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*, ia lahir di kota Fekik, Maroko Tenggara.<sup>2</sup> Ia lahir pada tanggal 27 Desember 1935 dan tumbuh dari keluarga yang mendukung “Partai Istiqlal”, yaitu sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko yang pada saat itu berada di bawah penjajahan Perancis dan Spanyol. Ayahnya, Muhammad, adalah seorang nasionalis yang berperan dalam memerdekakan Maroko dari penjajahan. Semangat nasionalis ayahnya secara tidak langsung tertular kepada kepribadian Al-Jabiri. Dari keluarga ibunya, ia merupakan keturunan ulama besar, yaitu Sayyid Abdul Jabbar Al-Fajiji yang memiliki karya-karya manuskrip yang tersimpan di perpustakaan pribadi orientalis Perancis.

Kakeknya, Sayyid Abdul Jabbar Al-Fajiji selalu membawanya setiap pagi ke perpustakaan yang berada di samping masjid yang tidak jauh dari rumahnya. Di masjid tersebut terdapat banyak kegiatan kajian keilmuan Islam

---

<sup>1</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Hafriyât fî adz-Dzâkirah min Ba'id*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah Al-'Arabiyyah, 1997, hal. 21-22.

<sup>2</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2014, hal. 18.

seperti “*As-Sulkatîn*” yang merupakan orang-orang yang hafal Al-Qur`an dan mengulang hafalannya hingga mereka hafal Al-Qur`an secara keseluruhan atau sebagian besarnya. Di antara mereka, ada yang menulis nazam “*An-Nushrâ*” yang berisi kaidah-kaidah penulisan Al-Qur`an dengan metode mushaf. Selain nazam tersebut, di antara mereka ada juga yang menulis nazam lain seperti “*Al-Ajrumiyyah*”, “*Ibnu ‘Âsyir*”, dan “*Al-Alfiyah*”. Secara tidak langsung, Al-Jabiri belajar bersama mereka dan menghafalkan Al-Qur`an kemudian menghafalkan nazam-nazam tersebut sehingga membentuk dirinya dari tahapan “menghafal Al-Qur`an” menuju tahapan “menghafal ilmu”.<sup>3</sup>

Ia menempuh pendidikannya di tanah kelahirannya, Maroko dari tahun 1951-1959.<sup>4</sup> Pendidikan pertama ia tempuh di Sekolah Agama bersamaan dengan pendidikan non-formalnya yang ia tempuh di Masjid Al-Hajj Muhammad Farraj yang merupakan salah seorang tokoh *Salafiyyah An-Nahdhawiyyah*. Ia berupaya mereformasi agama-agama dalam semangat nasionalisme. Sempat mengenyam pendidikan sekolah dasar di Perancis,<sup>5</sup> kemudian dilanjutkan ke Sekolah Swasta Nasionalis (*Madrasah Hurrah Wathaniyyah*) yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan yang ada di negaranya. Dari tahun 1951 hingga tahun 1953, ia melanjutkan pendidikannya ke jenjang menengah atas di lembaga pendidikan milik pemerintah di Kasablanka.<sup>6</sup> Sumber lain mengatakan bahwa pendidikan menengah Al-Jabiri ditempuh dari tahun 1953-1955 di Ad-Dâr Al-Baidhâ` di Kasablanka, di mana pada saat itu merupakan peralihan bagi Maroko juga peralihan bagi Al-Jabiri. Bagi Al-Jabiri, karena ia memulai pendidikan tingginya di mana pada jenjang tersebut ia dituntut untuk berpikir secara kritis dan pada saat yang bersamaan, Maroko mengalami transisi sosial dan politik yang berpengaruh juga pada kepribadiannya.<sup>7</sup>

Ia memulai pendidikan tingginya dari tingkat diploma pada Sekolah Tinggi Arab dalam bidang Ilmu Pengetahuan (*Science Section*). Pada tahun 1959, di sumber lain pada tahun 1958,<sup>8</sup> ia memulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syria.<sup>9</sup> Pada jenjang ini, ia bergabung dengan lembaga “*L’Hermitage*” di Ad-Dâr Al-Baidhâ`, Kasablanka sebagai pimpinan sejak

---

<sup>3</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, Beirut: Markaz Al-Hadhârah li Tanmiyati Al-Fikr Al-Islamî, 2010, hal. 18.

<sup>4</sup> Ah. Haris Fahrudi, “Kritik atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”, dalam *Jurnal Miyah*, Vol. 18 No.1 Tahun 2022, hal. 86.

<sup>5</sup> Muhammad Fadli Rahman, “Tafsir Nuzuli Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”, dalam *Jurnal Al-Mustafid*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 64.

<sup>6</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 18.

<sup>7</sup> Muhammad Fadli Rahman, “Tafsir Nuzuli Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”, ..., hal. 64.

<sup>8</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 19.

<sup>9</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 18.

pendiriannya hingga Bulan Juni 1959.<sup>10</sup> kemudian ia masuk ke Fakultas Adab, Universitas Muhammad Al-Khamis (V) di Rabat, Maroko. Di kampus inilah Al-Jabiri menyelesaikan pendidikannya hingga sampai ke jenjang doktoral di bidang filsafat pada tahun 1970.<sup>11</sup>

Selama masa menempuh pendidikan tinggi hingga doktoral, ia tidak hanya fokus pada urusannya yang berkaitan dengan studi saja, ia pun terlibat aktif dalam berbagai kegiatan politik dan gerakan ideologis yang menyebabkan ia dipenjara pada tahun 1964 atas tuduhan konspirasi melawan hukum negara. Namun, ia tidak ditahan lama dan segera dibebaskan dalam waktu dekat.<sup>12</sup> Keterlibatannya dalam politik tidak terlepas dari kedekatannya dengan Mehdi Ben Barka, seorang politikus yang memimpin sayap kiri Partai Istiqlal yang kemudian mendirikan *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP). Mehdi sebagai pembimbing politik Al-Jabiri muda, menyarankan Al-Jabiri untuk bekerja pada *Al-A'lam* sehingga Al-Jabiri diangkat menjadi humas Partai Istiqlal.<sup>13</sup>

Pada tahun 1967, ia lulus dari serangkaian pendidikan tingginya. Hasil penelitiannya dari gelar magister berjudul *Falsafah At-Târikh 'inda Ibnî Khaldûn*<sup>14</sup> dan menghasilkan disertasi berjudul "*The Philosophy of History of Ibnu Khaldun*" di bawah bimbingan M. Aziz Lahbabi. Disertasinya ini kemudian diterbitkan menjadi buku yang berjudul *Fikr Ibnî Khaldûn Al-'Asabiyyah wa Ad-Daulah: Ma'âlim Nazhariyyah Khalduniyyah fî At-Târikh Al-Islamî*.<sup>15</sup> Dua karyanya ini merupakan salah satu dari karya ilmiah paling penting dari 30 artikel akademik yang ia tulis. Meskipun ia baru menyelesaikan gelar doktoralnya pada tahun 1970, pada tahun-tahun sebelumnya, ia sudah mengajar bidang filsafat, sejak tahun 1964, di Sekolah Lanjutan Atas selama masa studi pendidikan tingginya. Setelah menyelesaikan ujian negaranya setingkat magister, pada tahun 1967, ia mulai mengajar di Universitas Muhammad Al-Khamis, Rabat, Maroko.<sup>16</sup>

Pada masa-masa pengajaran tersebut, ia aktif dalam menyusun buku teks pelajaran yang diperuntukkan untuk tahun terakhir sekolah lanjutan atas dan diterbitkan di Kementerian Pendidikan di Maroko. Buku teks pelajaran yang ia susun bersama para guru besar lainnya, terdiri dari dua jilid; jilid pertama menjelaskan etika dan metafisika dan jilid kedua menjelaskan metode ilmu-ilmu, ilmu sosial, dan ilmu psikologi dan diterbitkan pada tahun 1967 dengan

---

<sup>10</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 19.

<sup>11</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 19.

<sup>12</sup> Muhammad Fadli Rahman, "Tafsir Nuzuli Muhammad 'Abid Al-Jabiri", ..., hal. 65

<sup>13</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 19.

<sup>14</sup> Ah. Haris Fahrudi, "Kritik atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad 'Abid Al-Jabiri", ..., hal. 86.

<sup>15</sup> Muhammad Fadli Rahman, "Tafsir Nuzuli Muhammad 'Abid Al-Jabiri", ..., hal. 65

<sup>16</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 20.

judul *Al-Fikru Al-Islami wa Dirâsatu Al-Mu`allafât*. Kontribusi signifikan dalam buku teks pelajaran tersebut terlihat dari bagaimana ia membangun wacana identitas Arab dengan berupaya memperkenalkan ilmu pengetahuan dan filsafat yang digelutinya, serta aktivitas politik dan pengajarannya, kepada masyarakat luas.<sup>17</sup> Bahkan, beberapa tahun sekali ia menerbitkan artikel tentang isu dan persoalan pendidikan, khususnya yang ada di Maroko. Selain menjadi staf pengajar, Al-Jabiri juga merupakan seorang penulis yang produktif. Ia sering diundang di berbagai seminar di Timur Tengah dan Eropa untuk mempresentasikan karya tulisnya.<sup>18</sup> Pada tahun 2008, Al-Jabiri menerima penghargaan bergengsi, yaitu “*Ibnu Rusyd Prize for Freedom of Thought*” di Berlin.

Sebelum fokus mengabdikan diri kepada bidang pendidikan, Abid Al-Jabiri juga pernah terlibat dalam kegiatan politik. Setelah menjadi anggota UNFP (*Union Nationale des Forces Populaires*) yang kemudian dilarang untuk eksis di Maroko pada tahun 1973, Al-Jabiri beralih ke partai lain, yaitu USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*) dan diangkat menjadi anggota biro politik.<sup>19</sup> USFP merupakan partai hasil perubahan nama dari UNFP. Setelah meraih puncak kegiatannya di dunia politik pada tahun 1975, ia memutuskan mengurangi aktivitas politiknya untuk mencurahkan perhatiannya pada masalah intelektual keilmuan pada tahun 1980.<sup>20</sup>

Abid Al-Jabiri wafat pada tanggal 3 Mei 2010 di Rabat, Maroko.<sup>21</sup> Sumber lain menyebutkan bahwa Al-Jabiri wafat di Kasablanka.<sup>22</sup> Ia yang merupakan guru besar filsafat dan pemikiran Islam di Universitas Muhammad V di Rabat dan merupakan salah satu intelektual terkenal di dunia Arab kontemporer meninggalkan karya-karya yang hingga saat ini masih cukup menarik bagi para pengkaji pemikiran Islam untuk dibahas.

## **1. Perjalanan Pendidikan Al-Jabiri dan Pengaruhnya terhadap Pemikirannya**

Perjalanan ilmiah yang ditempuh oleh Al-Jabiri membutuhkan adanya perpindahan lokasi atau wilayah tempat tinggal yang tentunya akan memiliki karakteristiknya masing-masing dan pengaruhnya kepada pemikiran Al-Jabiri. Jika dilihat dari masa awal perpindahan Al-Jabiri dari kotanya Figuig menuju

<sup>17</sup> Mahmud Arif dan Zulkipli Lessy, “Al-Jabiri’s Quranic Hermeneutics and Its Significance for Religious Education”, dalam *Jurnal Kemanusiaan*, Vol. 30, No. 1, Tahun 2023, hal. 40.

<sup>18</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 20.

<sup>19</sup> Mahmud Arif dan Zulkipli Lessy, “Al-Jabiri’s Quranic Hermeneutic”, ..., hal. 40.

<sup>20</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 19.

<sup>21</sup> Mahmud Arif dan Zulkipli Lessy, “Al-Jabiri’s Quranic Hermeneutic”, ..., hal. 40.

<sup>22</sup> Ah. Haris Fahrudi, “Kritik atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”, ..., hal. 86.

kota Wajdah yang berlokasi di perbatasan negara Maroko dengan Aljazair. Adanya pengaruh dari sekolah yang bernama “*Madrasatu At-Tahdzîb Al-‘Arabiyyah bi Wajdah*” diungkapkan oleh Al-Jabiri sendiri dalam bukunya *Hafriyyât fi Adz-Dzâkirah min Ba’id* dan dinukil oleh Husein Al-Idrisi. Dalam nukilan yang dikutip Husein dalam bukunya, Al-Jabiri menyatakan beberapa pengaruh yang ia alami dari sekolah tersebut, di antaranya adalah guru-guru yang memiliki metode dan pemikiran yang kontemporer, sehingga dirinya mulai terbuka dengan pelajaran-pelajaran yang tersistematisasi oleh pengetahuan-pengetahuan kontemporer dan metode baru, di mana sebelumnya ia hanya bergelut dengan teks-teks *turats* dan terbiasa dengan karya buatan sendiri atau yang berasal dari tradisi Islam.<sup>23</sup>

Atas dasar pengakuan Al-Jabiri yang ia nukil, Al-Idrisi kemudian menyimpulkan bahwa di antara dua sekolah di Figuig dan Wajdah terdapat perbedaan yang mencolok. Namun, apa yang dilalui oleh Al-Jabiri memberikan kesan bahwa Al-Jabiri mampu menggabungkan keduanya, yaitu menggabungkan antara kutub tradisi keilmuan orisinal Islam, yang ia pelajari sebelumnya dari para alumni Al-Qurawiyyîn dan kutub tradisi keilmuan Islam kontemporer yang ia pelajari dari para alumni yayasan-yayasan yang dimiliki oleh Protektorat Perancis.<sup>24</sup>

Pada tingkatan selanjutnya, yaitu pada masa perpindahannya menuju Ad-Dâr Al-Baidhâ`. Pada saat ini, Al-Jabiri berinteraksi dengan fasilitas keilmuan di sana berupa tersedianya guru-guru yang mampu mengajarkan ilmu-ilmu kontemporer dengan Bahasa Arab. Dari sini juga diri Al-Jabiri terganggu dengan gerakan nasionalis seperti pengorganisasian partai sesuai dengan agenda politik. Hal ini ia dapatkan dari gurunya Busytâ Al-Jâmi’î yang ia anggap sebagai orang yang paling memiliki perhatian lebih kepada pengajaran nasionalisme bagi orang-orang yang merdeka secara umum, dan bagi orang-orang Figuig secara khusus. Sayangnya, pembatasan ketat yang dilakukan oleh Jenderal Juin dan Guillaou serta penangkapan banyak tokoh dan pimpinan nasional di seluruh Maroko, memaksa Al-Jabiri untuk menghentikan pendidikannya karena ia memutuskan untuk menetap di Maroko. Sementara kawan-kawannya yang lain, memutuskan untuk pindah ke bagian Timur negara-negara Arab untuk melanjutkan studinya di sana. Adapun penyebab mengapa Al-Jabiri menetap di Maroko karena orang tuanya tidak mampu menafkahnya di dalam maupun di luar Maroko.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 43.

<sup>24</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 43.

<sup>25</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 44-45.

Tingkatan yang dianggap gagal oleh Al-Jabiri, disebabkan terputusnya perjalanan pendidikannya, tidak membuatnya putus asa, sehingga ia menetapkan perjalanan baru yang ia sebutkan dalam bukunya. Perjalanan tersebut yaitu terpilihnya ia menjadi seorang guru melalui ujian kemahiran tingkat dasar pada tahun 1956 dan bersamaan dengan itu, ia mendapat sertifikat sekolah menengah dan lulus ujian diploma pertama.

Terpilihnya Al-Jabiri menjadi guru, memberikan pengaruh yang lebih besar lagi terhadap pembentukan pemikirannya, karena banyak karya-karyanya yang membahas hal-hal yang berkaitan dengan pendidikan dan pengajaran, seperti karyanya yang berjudul *Adhwâ'un 'Alâ Musykilati at-Ta'lim fî Al-Maghrîb*" dan "*As-Siyâsah At-Ta'lîmiyyah fî Al-Maghrîb Al-'Arabî*. Namun, keberhasilannya dalam menelurkan karya-karya tersebut bukanlah inti dari perhatiannya terhadap pendidikan yang membentuk pemikirannya, namun bagaimana Al-Jabiri menyusun karya-karya tersebut secara kritis melalui metode-metode yang diterapkannya dalam karya-karyanya tersebut. Dari metode-metode tersebut, Al-Jabiri menunjukkan bagaimana pengaruh tradisi keilmuan Perancis yang ia dapatkan di tingkatan-tingkatan sebelumnya membentuk pemikirannya. Namun, keterlibatannya dengan banyak orang, terlebih di masa yang menuntut interaksi lebih banyak dengan orang-orang di luar lingkup yang biasa ia hidup di dalamnya, turut mempengaruhi pembentukan pemikirannya. Salah satunya adalah Mehdi Ben Barkah yang memberikan pengaruh pada pemikiran politis dan budaya Al-Jabiri.

Al-Jabiri yang dipilih oleh Mehdi karena kemampuan intelektual dan jiwa ilmiah yang dimilikinya, terlibat dalam dunia jurnalistik yang nantinya akan mengantarkan ia ke dunia politik. Kegiatannya dimulai dari penerjemahan artikel berbahasa Perancis yang dimuat di surat kabar "*Lisânu Hizbi Al-Istiqlâl*".<sup>26</sup> Kegiatan jurnalistiknya ini mengantarkannya kepada pertemuan dengan banyak pemikiran baru, seperti doktrin sosialis yang banyak mewarnai karya-karyanya. Doktrin ini juga menjadi doktrin partai UNFP (*Union Nationale des Forces Populaires*)<sup>27</sup> yang mewakili sayap kiri dari sayap konservatif Partai Istiqlal. Selain bertemu dengan doktrin sosialis, ia juga bertemu dengan tulisan Bahi Muhammad Horma yang ia anggap sebagai tokoh pers nasional Maroko sekaligus tokoh yang jujur dan berintegritas.

Keterlibatan Al-Jabiri dalam bidang jurnalistik partai, dan bukan bidang koordinasi dan organisasi, menyibukkannya lebih banyak, sehingga waktu dan pikirannya dikerahkan untuk mengurus urusan jurnalistik partai. Hal ini

---

<sup>26</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 49.

<sup>27</sup> Muhammad Ridhwan, *Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad Abid Al-Jabiri tentang Kisah dalam Al-Qur'an*, Jakarta Selatan: UAI Press, 2018, hal. 82.

dinyatakan pula oleh Al-Jabiri dalam bukunya *Hafriyât fi adz-Dzâkirah min Ba'îd*. Pada tahun 1953, akhirnya ia menarik diri dari keterlibatannya secara penuh di bidang jurnalistik partai dan kembali belajar dengan memilih Suriah sebagai tujuan studinya, tepatnya di Damaskus. Meskipun sudah tidak terlibat langsung dalam bidang jurnalistik partai, ia tetap berkontribusi dalam penerbitan surat kabar *Al-A'lam* dan mengambil alih korespondensinya.<sup>28</sup>

Terdapat beberapa alasan mengapa Al-Jabiri memilih Damaskus sebagai tujuan studinya kali ini. *Pertama*, ia menemukan banyak pelajar Fiquig yang pernah belajar bersamanya di Kasablanka sedang menempuh pendidikan di Suriah. *Kedua*, model pembelajaran di Suriah yang tidak jauh dari model pembelajaran di Maroko yang sama-sama mengikuti model Perancis. Dua sebab ini membawa Al-Jabiri pada babak baru perjalanan ilmiahnya yang mempertemukannya dengan pemikiran baru di Damaskus dan penglihatannya terhadap bagian lain dari dunia Timur yang selama ini ia temui. Pada babak ini, Al-Jabiri yang masih aktif dalam berkontribusi untuk surat kabar *Al-A'lam* juga menempuh pendidikannya di Damaskus sebagai pelajar. Hal ini membentuk pemikiran politis dan budayanya, terlebih interaksinya dengan budaya Suriah muncul dari kejadian-kejadian yang terjadi di Suriah dan tokoh-tokoh yang menonjol dalam kejadian-kejadian tersebut.<sup>29</sup>

Sayangnya, perjalanan ilmiah yang ia lalui di Suriah tidak bertahan lama, yaitu hanya berkisar pada Bulan Oktober 1957-1958 M. Terdapat beberapa alasan mengapa ia tidak melanjutkan studinya di Damaskus hingga selesai. Di antaranya adalah adanya perbedaan rumus arti “gestalt” antara yang ia tulis di buku sains dan matematika tempat dia belajar dan yang ada dipelajari di Damaskus. Selain itu, ia juga menemukan terminologi yang berbeda antara keduanya serta kepadatan dan bobot program yang dibutuhkan. Semuanya itu membuat ia merasa kurang dalam keilmuannya di bidang sains dan matematika.<sup>30</sup> Oleh karena itu, maka ia memutuskan untuk beralih menuju jurusan lain, yaitu hukum.

Ketika beralih ke jurusan hukum, ia mengetahui bahwa kemampuannya dalam memahami lebih baik dari kemampuannya dalam menghafal, sehingga ia beralih dari jurusan hukum yang membutuhkan kemampuan hafalan lebih menuju jurusan sastra yang mengharuskannya menyelesaikan materi kebudayaan umum selama setahun sehingga ia bisa memilih selanjutnya antara

---

<sup>28</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 50.

<sup>29</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 52.

<sup>30</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 52.



jurusan sastra dan bahasa, jurusan sejarah dan geografi, atau filsafat. Dari ketiga jurusan tersebut, Al-Jabiri memilih jurusan filsafat.<sup>31</sup>

Pemilihan Al-Jabiri terhadap jurusan filsafat tentunya dipengaruhi oleh kemampuan ilmiahnya dan kecondongannya terhadap suatu ilmu. Hal ini dikarenakan Al-Jabiri dalam bukunya tidak menceritakan secara konkret mengapa ia memilih jurusan filsafat. Namun Al-Idrisi sebagai penulis buku *Muhammad 'Ābid Al-Jābirī wa Masyrū'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabī* berspekulasi bahwa sebab Al-Jabiri memilih jurusan filsafat dikarenakan adanya pertemuan antara ia dan doktrin sosialisme yang digagas Marx dan Hegel. Pembacaan terhadap pemikiran keduanya memerlukan modal pengetahuan filosofis sehingga Al-Jabiri nantinya mampu menyesuaikannya dengan realitas yang ia temui. Selain itu, Al-Idrisi melandaskan spekulasinya pada sebab mengapa Al-Jabiri memilih filsafat atas pengakuan Al-Jabiri yang lebih banyak memahami daripada menghafal. Oleh karenanya, ia memiliki kecenderungan ilmiah kepada matematika sebagaimana kecenderungannya kepada filsafat. Apalagi kedua bidang ilmu ini bukanlah ilmu yang bertolak belakang karena keduanya memerlukan pemikiran logis dan sistematis.<sup>32</sup>

Meski ia memutuskan untuk memilih jurusan filsafat di Damaskus, namun ia belum mendalami filsafat secara langsung di Damaskus hingga ia kembali ke Maroko dan melanjutkan studinya di Fakultas Sastra di Rabat pada tahun 1958 yang bertepatan dengan dibukanya fakultas tersebut di Rabat. Dengan keputusannya untuk tidak kembali ke Damaskus, Al-Jabiri kembali bekerja di surat kabar "*Al-A'lam*" dan mendapat bagian sebagai kontributor di halaman lain, yaitu "halaman Sang Guru" (*shafhatu al-mu'allim*) dikarenakan isu pendidikan di Maroko saat itu menjadi garda depan kebijakan nasional.<sup>33</sup>

Dalam isu tersebut, Mohamed Al-Fassi sebagai menteri pendidikan saat itu menghentikan kebijakan "generalisasi dan Arabisasi" yang sudah dijalaninya. Kebijakan itu merupakan langkah besar bagi perjalanan pendidikan di Maroko, sehingga Maroko mengalami krisis pertumbuhan yang tidak siap dihadapi oleh Maroko. Hal ini menyebabkan kebijakan tersebut menjadi perdebatan nasional yang tercermin secara umum di "halaman Sang Guru". Al-Jabiri yang saat itu menjadi kontributor halaman ini menemui beberapa pakar pendidikan untuk diwawancara mengenai pandangan masing-masing terhadap kebijakan tersebut. Apa yang dilalui Al-Jabiri sepulangnya dari Suriah dianggap oleh Al-Idrisi sebagai pembentuk lingkungan dan latar belakang pemikiran Al-Jabiri karena pertemuannya dengan banyak tokoh

---

<sup>31</sup> Muhammad Ridhwan, *Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad Abid Al-Jabiri*, ..., hal. 82.

<sup>32</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Ābid Al-Jābirī wa Masyrū'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabī*, ..., hal. 53-54.

<sup>33</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Ābid Al-Jābirī wa Masyrū'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabī*, ..., hal. 54.

pendidikan yang saat itu ikut berkomentar mengenai kebijakan pendidikan yang terjadi.<sup>34</sup>

Meski banyak tokoh yang ditemui Al-Jabiri dalam perjalanan pembentukan pemikirannya, menurut Al-Idrisi hanya ada dua tokoh yang bertemu dengannya dan memberikan pengaruh besar kepada pembentukan pemikirannya, yaitu Haji Muhammad Faraj dan Mehdi Ben Barka. Dari Haji Muhammad Faraj, Al-Jabiri menjadi produk yang paling dikenal dari percobaannya terhadap penerapan model pendidikan di Figuig yang memadukan antara tradisi keislaman di Maroko dan membuka semangat pembaharuan. Dalam porsi yang lebih besar, Al-Jabiri terpengaruh oleh Mehdi Ben Barka yang menjadikannya mengikuti jejak Mehdi yang memadukan antara dimensi nasionalisme, politik, keilmuan, praktik partai, jurnalistik, dan pendidikan, meskipun Al-Jabiri mengakui sendiri beratnya pemaduan tersebut dalam satu wadah.<sup>35</sup>

Pengaruh sosialis Mehdi Ben Barka<sup>36</sup> memberikan pengaruh kepada pandangan ekonomi Al-Jabiri yang lebih inklusif. Pandangannya ini ia tulis di beberapa artikel sebagai masukan terhadap sistem ekonomi yang perlu direkonstruksi di negaranya.<sup>37</sup> Dengan kata lain, sosialisme yang dibangun Al-Jabiri dalam narasi ekonominya bukanlah konsumerisme keilmuan yang melampaui batas dari tradisi intelektual negaranya. Keilmuannya yang dipengaruhi oleh warisan tradisi intelektual Maroko yang ia resapi dari Al-Qur`an mempengaruhinya untuk selektif dalam mengadopsi teori sosialisme, sehingga ia menghindari perdebatan yang tidak bermanfaat dan memilih fokus untuk menerapkan narasi sosialisme yang ia wariskan dari Mehdi Ben Barka, yaitu sosialisme yang tidak mengabaikan warisan tradisi Maroko dan lebih memperhatikan dampak dari pemerataan ekonomi negara.<sup>38</sup>

Perjalanan yang ditempuh Al-Jabiri dalam mengenyam pendidikannya, memberikan ia inspirasi untuk menghasilkan karya-karya monumentalnya di kemudian hari. Misalnya, karyanya *Naqdu Al-'Aqli Al-'Arabî*, khususnya ketika berbicara terkait kehidupan Bangsa Arab pra-Islam, ia mengingat lingkungan gurun di kampung halamannya di Figuig. Selain intertekstualitas

---

<sup>34</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 54.

<sup>35</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 55.

<sup>36</sup> Sosialis di sini bukanlah sosialis yang diimpor dari pemikiran luar yang bertentangan dengan warisan budaya dan agama di Maroko, namun sosialis di sini adalah doktrin yang mendamaikan antara modernitas dan kekhususan. Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 56.

<sup>37</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 57.

<sup>38</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 58.

pada karya tersebut, pembacaan intertekstualitas pun kembali hadir dalam bukunya *Al-'Aql As-Siyâsî Al-'Arabî*. Dalam karyanya ini, sebaran suku-suku di Makkah sebagai pusat dan sebarannya di luar Makkah merupakan intertekstualitas struktural yang kuat dengan struktur kota Figuiç, dari istananya, pusatnya, maupun sekitarnya. Pengetahuannya terhadap suku-suku di Figuiç juga membantunya dalam menelusuri pohon silsilah suku-suku di Arab yang tumpang tindih.<sup>39</sup>

## 2. Akar Pemikiran Al-Jabiri sebagai Hasil Perjalanan Pendidikannya

Pengaruh lembaga pendidikan terhadap jalur intelektual Al-Jabiri terlihat dari metode dan struktur penulisan Al-Jabiri dalam karya-karyanya. Kualifikasi metodologi kontemporer yang menjadi alat dalam memperoleh metode ilmiah modern dan sistematis terefleksi dalam pemikirannya yang berakar pada tiga sumber, yaitu; Tradisi Arab, warisan Islam, dan tradisi keilmuan Barat.

*Pertama*, sumber keilmuannya yang berasal dari tradisi Arab dan bahasanya. Hal ini terekspresikan jelas dalam semua tulisan Al-Jabiri, di mana tulisannya memberikan pendekatan intelektual yang berkarakter “nasional Arab”. Oleh karena itu, maka Al-Jabiri merasakan urgensi untuk menelusuri warisan budaya Arab pra-Islam untuk mencapai beberapa konsep dalam struktur pikiran Arab, seperti tulisannya “*Bunyatu Al-'Aqli Al-'Arabî*”, “*Al-'Aql As-Siyâsî Al-'Arabî*”, “*Al-'Aql Al-Akhlaqî Al-'Arabî*”. Dalam tulisannya, pembaca akan menemukan bahwa Al-Jabiri merasakan adanya “nasionalisme Arab” yang eksklusif sehingga menganggap sesuatu yang di luar Arab menjadi negatif. Hal ini menjadi salah satu fokus yang ingin diungkap Al-Idrisi dalam bukunya. Selain itu, dalam situs internetnya, Al-Jabiri fokus kepada pendalaman pada akar Arab dalam proyeknya, sehingga dipahami oleh Al-Idrisi bahwa hal tersebut menyebabkan tidak adanya akar Maroko dalam proyeknya.<sup>40</sup>

Dalam karya Al-Jabiri *Hafriyât fî adz-Dzâkirah min Ba'id*, ia menyajikan bahasa yang ia gunakan, termasuk menyajikan bahasa Ibunya, yaitu Bahasa Amazigh,<sup>41</sup> dan menempatkan Bahasa Arab sebagai bahasa ibu. Namun, secara umum, menurut Al-Idrisi, bingkai pemikiran Al-Jabiri yang terefleksi dari karya-karyanya terinspirasi dari karya *Al-'A'mâl Al-Kâmilah li Zakî Al-Arsûzî*. Adapun penamaan (*ibârah*) karyanya dengan “*Takwînu Al-'Aqli Al-'Arabî*”

---

<sup>39</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 59.

<sup>40</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 60.

<sup>41</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Hafriyât fî adz-Dzâkirah min Ba'id*, ..., hal. 272.

berarti bahwa “*Al-A’rabî Shâni’u al-‘Âlam Al-‘Arabî*” (Orang-orang Arab yang menciptakan lingkungan Arab).<sup>42</sup>

*Kedua*, adalah warisan Islam. Menurut Al-Jabiri, sumber yang kedua ini memiliki hubungan dengan sumber keilmuan yang sebelumnya, yaitu pengetahuan terhadap “nasionalisme Arab” atau “Arabisme” pra-Islam yang merupakan rujukan bagi pemikiran politik dan moral Arab. Dalam hal ini, “Arabisme” pada masa pra-Islam dianggap tidak terbuka terhadap pemikiran dan falsafah selain Arab. Akan tetapi, eksklusifitas ini bagi Al-Jabiri tidak berarti menafikan keberadaan penting wawasan dalam bidang akidah, hadis, hukum (Fiqih), bahasa, sastra, falsafah Islam, meskipun keberadaannya terbilang selektif dan mengandung preferensi terhadap bacaan tertentu. Dari sini Al-Jabiri lebih memandang wawasan tersebut memiliki pandangan ideologis daripada pandangan epistemologis dengan tujuan untuk memerangi pengamalan-pengamalan tersebut dan memutuskan diri darinya, sebagaimana ia memutuskan pemikirannya dari “tawanan” pengaruh-pengaruh Eropa yang kehadirannya disadari oleh kita pada era modern dan “tawanan” pengaruh-pengaruh Ghazali yang menurutnya mendistorsi aspek orisinalitas dalam pemikiran kita dan menjadi penghalang di antara kita dan di antara hubungan masa lalu kita dengan masa depan kita dalam menghadapi masa depan yang diinginkan.<sup>43</sup>

Dalam interaksinya dengan warisan Islam, Al-Idrisi berpendapat bahwa Al-Jabiri tidak terlepas dari kerangka pemikiran Ahmad Amin yang terdapat dalam bukunya *Dhuḥā al-Islām*. Hal ini membawa Al-Jabiri pada bias yang bertentangan dengan kritik epistemologis yang ia janjikan dalam studinya terhadap tradisi Arab.<sup>44</sup> Selain itu, sebagai salah satu ilmuwan Muslim yang hidup di Maroko, secara tidak langsung terpengaruh oleh sejarah dan geliat intelektual yang terjadi di Maroko. Dari sinilah filosof-filosof Muslim klasik terlahir, di antaranya Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun, Ibnu Hazm, Asy-Syâthibî, dan yang lainnya. Oleh karena itu, termasuk sebuah kewajaran jika Al-Jabiri lebih memilih untuk menjadi penerus para pendahulunya dalam semangat rasionalisme intelektual, terutama rasionalisme model Ibnu Rusyd (*Averroisme*) yang merupakan salah satu pijakan dari paradigma pemikirannya. Hal ini terlihat dari pernyataan Al-Jabiri yang menyatakan bahwa Ibnu Rusyd merupakan inspirator terbaik bagi masa depan pemikiran Arab-Islam. Menurutnya, sebagaimana diterjemahkan ke dalam bahasa modern – sebagaimana dinukil oleh Abid Rohmanu dalam bukunya *Kritik*

---

<sup>42</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 60.

<sup>43</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 61.

<sup>44</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû’u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 62.

*Nalar Qiyasi Al-Jabiri dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani* – realisme warisan Ibnu Rusyd, metode aksiomatik dan pendekatan kritis yang diajukan oleh Ibnu Rusyd dapat membantu umat Islam dalam mengonstruksi realitas mereka sendiri.<sup>45</sup>

Pemikiran kontemporer Arab dari Ibnu Rusyd, Asy-Syâthibî, Ibnu Khaldun serta kritiknya terhadap pemikiran Arab pra-Islam sebagaimana disebutkan di atas dan warisannya tersebut menginspirasi Al-Jabiri dalam kategorisasi nalar Arab yang ditemukan dalam bukunya *Bunyatu Al-'Aqli Al-'Arabi*.<sup>46</sup> Warisan pemikiran Arab pra-Islam yang tidak terbuka terhadap pemikiran lain, termasuk kritik di dalamnya diidentifikasi oleh Al-Jabiri terdapat pada masa pasca “*tadwîn*”. Menurutnya, seharusnya proses kembali kepada “prinsip dasar Islam” berjalan secara kritis dengan tujuan melampaui masa lalu dan melompat ke masa depan, sehingga akal Arab dapat menjawab tantangan besar yang ditemukan Al-Jabiri terjadi pada era kontemporer ini, yaitu tantangan peradaban Barat yang menjadikan Barat sebagai pusat dan akal Arab sebagai “lingkaran pinggiran” dan tantangan dari akal Arab sendiri yang berusaha menggapai legitimasinya pada masa lampau dengan menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi yang merupakan reaksi balik terhadap dominasi peradaban Barat.<sup>47</sup>

*Ketiga*, adalah sumber keilmuan yang berasal dari Barat. Akar keilmuan tersebut dapat ditemukan dalam proyeknya Al-Jabiri dalam mengkritik pemikiran Arab dalam berbagai tingkatan, termasuk metodologi modern yang ia bangun hingga menghasilkan bangunan “epistemologi” yang merupakan produk dari pemikiran modern. Kelebihan dari analisis epistemologis, menurut Al-Idrisi adalah ia melampaui analisis ideologis dengan berdasar pada pengujian gagasan dan pengetahuan, yaitu teori, doktrin, dan aliran, hingga pengujian alat berpikir dan mekanisme produksi kognitif dan abstrak. Oleh karena itu, Al-Idrisi melihat bahwa bangunan “epistemologi” Al-Jabiri meluncurkan tren baru dalam penelitian di kancah intelektual Arab dan menciptakan wacana yang menghasilkan bahasa baru dan rasionalitas yang berbeda dalam penyajiannya.

Dalam kritiknya terhadap wacana dan verbal ilmiah, ia menawarkan tesis, doktrin, dan teori dengan mengkaji alat dan metode produksi teoritis dengan tujuan untuk mengeksplorasi dasar-dasar pengetahuan dan bagaimana membangunnya. Hal tersebut, menurut Al-Idrisi, merupakan bukti bagaimana Al-Jabiri menerapkan metodologi Barat dan tradisinya yang ia dapatkan selama menempuh pendidikannya, terutama penguasaan Bahasa Perancis yang ia pelajari sebelumnya, khususnya di kampus almamaternya, yaitu Universitas

---

<sup>45</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 20.

<sup>46</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jâbirî*, Bantul: LKiS, 2018, hal. 68.

<sup>47</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab*, ..., hal. 73.

Muhammad Al-Khamis, Rabat, Maroko.<sup>48</sup> Hal ini memudahkannya dalam mengakses keilmuan Barat, khususnya keilmuan Perancis untuk diterapkan dalam karya-karyanya, seperti Andre Lalande yang memiliki pendapat dualisme akal yang diadopsi oleh Al-Jabiri dalam karyanya.<sup>49</sup> Keterlibatan Al-Jabiri dengan tradisi dan epistemologi Perancis diakui sendiri dalam salah satu bukunya, *At-Turâts wa Al-Hadâtsah; Dirâsât wa Munâqasyât*.<sup>50</sup>

Keterlibatannya dengan *epistem* Perancis didasari pada dua alasan; *Pertama*, adalah alasan subyektif, yaitu pergumulan yang ia alami dengan tradisi Perancis. *Kedua*, adalah alasan obyektif, yaitu sifat *epistem* Perancis yang lebih banyak diwarnai analisa sejarah, kritik filsafat, dan kritik nalar, serta tidak terjebak dalam bentuk-bentuk formalisme.<sup>51</sup> Sebagai contoh, Al-Jabiri mengambil dari Foucault konsep tentang kritik nalar sejarah (arkeologi) dan kritik nalar politik (geneologi) yang kemudian diterapkan oleh Al-Jabiri sebagai bentuk kritik (*naqd*). Selain Foucault, ia juga mengambil dari Claude Levi-Strauss dan Lalande mengenai pengertian *Al-'Aql*. Terakhir, sebagaimana sumber yang dinukil oleh peneliti, Al-Jabir mengadopsi cara membaca (*reading*) terhadap *turats* dari Althusser.<sup>52</sup>

Al-Jabiri yang merupakan salah satu contoh pemikir muslim Maghribi yang *concern* terhadap keislaman dan kearaban, sebagaimana pemikir lainnya, menganut paham strukturalisme. Hal ini dikarenakan problem yang mereka hadapi sama, yaitu masalah bacaan atas tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Menurut mereka, metode yang paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi adalah dekonstruksionisme<sup>53</sup> yang merupakan teori yang diajukan oleh Derrida untuk membongkar metafisika Barat.<sup>54</sup>

Selain ketertarikan kepada Perancis, ketertarikannya kepada tradisi pemikiran lain di luar Islam juga mengarah kepada Karl Marx. Hal ini disebabkan karena pada tahun 1950-an, pemikiran-pemikiran Marxisme tumbuh subur di wilayah Arab. Namun, dalam bukunya, Abid Rohmani menganggap kekaguman Al-Jabiri pada Karl Marx surut lantaran membaca karya Yves Lacoste tentang Ibnu Khaldun. Dalam karyanya, Lacoste telah membandingkan Karl Marx dan Ibnu Khaldun dan sampai pada kesimpulan bahwa Ibnu Khaldun telah mendahului Karl Marx terkait teori “determinasi sosial” dan “materialisme historis”. Hal ini pula yang mendorong Al-Jabiri

---

<sup>48</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab*, ..., hal. 66.

<sup>49</sup> Husein Al-Idrisi, *Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî wa Masyrû'u Naqdi Al-'Aqli Al-'Arabî*, ..., hal. 63.

<sup>50</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 21.

<sup>51</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 21.

<sup>52</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 66.

<sup>53</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 67.

<sup>54</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 25.

untuk menjadikan Ibnu Khaldun sebagai objek kajian dan mengelaborasi pemikirannya.<sup>55</sup>

### 3. Karya-karya Al-Jabiri dan Tawaran yang Diajukannya

Selain karya-karya yang disebutkan di atas dan latar belakang penyusunannya serta konten yang dikandungnya, Al-Jabiri juga memiliki beberapa karya fenomenal yang mendasarkan penelitian ini untuk mengakomodasi tawarannya dalam membaca *turâts* yang diaplikasikan dalam pembacaan tafsir. Pembacaan Al-Jabiri terhadap *turâts*, dianggap oleh peneliti sebagai titik awal kritik nalar Arab mengingat karya terkait hal tersebut paling awal muncul dibandingkan karya-karya fenomenal lain yang berbicara hal yang sama. Meskipun pembacaannya cenderung filosofis, karyanya yang berjudul *Nahnu wa Turâts* (1980) menjadi “pintu masuk” terhadap pembacaan serius Al-Jabiri atas nalar Arab, di mana dalam tesisnya, ia menemukan adanya muatan ideologis di samping muatan epistemologis dalam filsafat Arab-Islam yang mencerminkan kondisi konflik sosial politik Arab pada saat keilmuan tersebut dikonstruksi.<sup>56</sup>

Setelah menemukan pandangan epistemologis filsafat Arab-Islam dari muatan ideologisnya, Al-Jabiri kemudian menyusun karyanya yang berjudul *Takwîn al-‘Aql Al-‘Arabî* pada tahun 1984 yang fokus kepada perkembangan awal struktur epistemologis kebudayaan Arab secara umum dan membahas secara rinci aspek-aspek epistemologis dan ideologisnya. Kemudian, karya ini dilanjutkan dengan karya Al-Jabiri selanjutnya, yaitu *Bunyatu al-‘Aql Al-‘Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhûm al-Ma’rifah fî Tsaqâfah Al-‘Arabîyyah* yang terbit pada tahun 1986. Karya ini dan yang sebelumnya merupakan satu kesatuan, namun karya yang kedua ini merinci nalar Arab lebih luas lagi. Tidak hanya membahas perkembangan awal struktur epistemologisnya, namun juga membahas model-model epistemologi yang pernah hidup dalam tradisi Arab-Islam yang ia kategorisasikan menjadi tiga model, yaitu *al-bayân*, *al-‘irfân*, dan *al-burhân*.<sup>57</sup>

Selanjutnya, setelah mengidentifikasi kategori epistemologi Arab-Islam, ia menawarkan pembacaan terhadap *turâts* melalui tiga pendekatan yang merupakan aplikasi model pembacaan dekonstruktisme Derrida, yaitu pendekatan strukturalis (*al-Mu’âlajah al-Bunyawiyyah*), analisa sejarah (*at-Tahlîl at-Tarîkhî*), dan kritik ideologi (*at-Tarh al-Idiulûjî*).<sup>58</sup> Perhatiannya terhadap *turâts* dianggap oleh beberapa peneliti sebagai reaksi terhadap kekalahan Arab-Islam dari Israel pada tahun 1967 dan tragedi perang pada

---

<sup>55</sup> Abid Rohmanu, *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri*, ..., hal. 21 dan 22.

<sup>56</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 75.

<sup>57</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 75.

<sup>58</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 76.

tahun 1973. Keadaan ini kemudian memicu Al-Jabiri untuk membangkitkan spirit perkembangan peradaban Islam. Perhatiannya terhadap *turâts* mengarahkannya kepada perhatian terhadap tafsir yang merupakan produk *turâts*. Perhatiannya terhadap tafsir mulai ia geluti setelah peristiwa teror pada September 2001.<sup>59</sup> Dalam mengurai penafsirannya, ia memulai dengan karyanya yang menjelaskan pandangannya tentang Al-Qur`an yang berjudul *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm: fî Ta`rif bi Al-Qur`ân* dan diterbitkan tahun 2006 dan diakhiri dengan aplikasi dari pemahamannya terhadap Al-Qur`an dalam penafsirannya yang berjudul *Fahm al-Qur`â nal-Hakîm: At-Tafsîr Al-Wâdhih Hasba Tartîb an-Nuzûl*.<sup>60</sup>

## B. Kerangka Metodologis Al-Jabiri dalam Membaca *Turâts*

### 1. *Turâts* sebagai Representasi Akal Arab dalam Pandangan Al-Jabiri

Dalam memaknai *turâts*, Al-Jabiri membedakannya menjadi dua makna, yaitu makna baru dan makna lama. Makna lama kalimat “*turâts*”, bersinonim dengan lafaz “*irts*”, “*wirats*”, “*mîrâts*” yang berarti segala sesuatu yang diwariskan oleh orang tua kepada anaknya berupa harta atau jalur keluarga. Para ahli bahasa klasik, membedakan antara peninggalan yang berupa harta, yaitu “*al-wirats*” dan “*al-mîrâts*”; dan yang berupa jalur keluarga, yaitu “*irts*”. Meskipun dalam Al-Qur`an terdapat lafaz “*turâts*”, namun pemaknaan yang disajikan oleh ahli bahasa – dalam hal ini Az-Zamakhsharî – memiliki makna yang tidak jauh berbeda dengan ahli bahasa klasik, yaitu “*mîrâts*”. Dengan kata lain, dari term-term tersebut yang tersusun dari huruf *w-r-ts*, tidak ada yang bermakna warisan budaya dan pikiran, sebagaimana yang dipahami oleh pemaknaan baru.<sup>61</sup>

Adapun makna baru yang berada dalam ruang lingkup pemahaman Bangsa Arab modern memaknai “*turâts*” dengan warisan berupa budaya, pikiran, agama, sastra, dan seni ilmu. Pemaknaan ini tidak tersentuh dalam bahasa para ilmuan klasik beserta pemikirannya, juga tidak tersentuh oleh bahasa kontemporer lain, sehingga Al-Jabiri menganggap pemaknaan ini bersifat eksklusif dan hanya dipahami oleh Bangsa Arab modern. Dengan kata lain, jika lafaz “*irts*” dan “*mîrâts*” berarti seorang anak yang menempati posisi ayahnya sehingga ayahnya tersembunyi dan tidak terlihat, maka makna “*turâts*” bisa berarti kehadiran sosok ayah pada sosok anak, atau kehadiran

<sup>59</sup> Abdussalam Al-Bakârî dan Ash-Shiddîq Bû`alâm, *Asy-Syubah Al-Istisyraqiyah fî Kitâbi Madkhal ilâ `Ulûmi al-Qur`ân li Ad-Duktûr Muhammad `Abid Al-Jâbirî*, Rabat: Dâr Al-Amân, 2009, hal. 20.

<sup>60</sup> Aziz Bashor Pratama, “Analisis Konsep Makiyah-Madaniah”, ..., hal. 50.

<sup>61</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *At-Turâts wa Al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât*, Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-`Arabî, 1991, hal. 22.



pendahulu (*salaf*) pada penerus (*khalaf*). Menurut Al-Jabiri, makna “kehadiran” di sini merupakan simbol yang menunjukkan hidupnya jiwa *salaf* pada jiwa *khalaf* dan ia (*salaf*) hadir dalam bentuk kesadaran *khalaf*. Oleh karena itu, pemaknaan terhadap “*turâts*” bukan sebagai sisa-sisa peninggalan kebudayaan yang lalu, namun “*turâts*” merujuk kepada kelengkapan budaya dan keseluruhannya, termasuk akidah dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan imajinasi, keinginan dan harapan, yang bersifat kognitif dan ideologis, di mana fondasi akal dan emosionalnya berada di bawah naungan kebudayaan Arab-Islam.<sup>62</sup>

Al-Jabiri menilai bahwa pemaknaan “*turâts*” yang berada dalam teori Bangsa Arab modern tidak hanya bermakna “produk dari beberapa kemungkinan yang sudah terealisasi” (*hâshilu al-mumkinât allatî tahaqqaqat*) tapi “*turâts*” juga bermakna produk dari beberapa kemungkinan yang sudah terealisasi dan yang akan terealisasi. Dengan demikian, Al-Jabiri tidak menafikan adanya integrasi kognitif dan ideologis dalam memaknai “*turâts*” ini sesuai dengan penggunaannya dalam dunia Arab modern, sehingga wajar jika Al-Jabiri menilai bahwa pemaknaan “*turâts*” yang sudah disebutkan di atas adalah pemaknaan yang menunjukkan rasa ingin bangkit yang dicita-citakan oleh dunia Arab modern (*al-ma'nâ an-nahdhawî*). Oleh sebab itu, Al-Jabiri menjawab keinginan tersebut melalui tawaran pembacaan modern terhadap “*turâts*”.

Kondisi Akal Arab sekarang yang sedang dihadapkan pada kesadaran mereka akan tantangan dari peradaban Barat yang memosisikan Arab pada “lingkaran pinggiran”, sementara peradaban Barat memegang kendali peradaban manusia di pusat, mendorong Akal Arab untuk menemukan kembali legitimasinya di masa lalu dan menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi. Hal ini menjadi problem bagi diskursus pemikiran Arab kontemporer. Untuk menyelesaikan problem tersebut, bagi Al-Jabiri tidak ada jalan untuk membangkitkan pemikiran Arab untuk mereaksi peradaban Barat yang menjadi aspek eksternal dari Akal Arab itu sendiri, begitu juga untuk menghadapi jalan pikiran yang mengandalkan masa lalu dan tenggelam dalam romantismenya kecuali dengan mengoreksi secara metodologis struktur pemikiran Arab.<sup>63</sup> Oleh karena itu, sebelum ia menawarkan metodologi untuk mengetahui validitas dan akurasi pembacaan, ia terlebih dahulu menelaah awal struktur epistemologis kebudayaan Arab secara umum dan membahas secara rinci aspek-aspek epistemologis dan ideologisnya dalam karyanya *Takwîn al-'Aql Al-'Arabî*.

Permasalahan yang dihadapi Akal Arab disadari oleh Al-Jabiri berasal dari Nalar Arab itu sendiri yang menubuh pada *turâts*. Di saat kaum modernis atau

<sup>62</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *At-Turâts wa Al-Hadâtsah*, ..., hal. 23-24.

<sup>63</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 231.

revivalis menempatkan *turâts* sebagai warisan peradaban klasik dan mendudukkannya dalam kerangka masa lalu sehingga ia menjadi tidak relevan dan pemutusan dengannya menjadi solusi atas problem relevansi tersebut, namun, Al-Jabiri memiliki ciri khasnya tersendiri dalam beinteraksi dengan *turâts*, yaitu dengan menjadikan *turâts* akar kesadaran, kebudayaan, dan identitas autentik dari peradaban Arab. Oleh karena itu, cara Nalar Arab yang cenderung sirkuler dalam berinteraksi dengan *turâts* (*al-Fahm at-Turâtsî li at-Turâts*) harus dikoreksi dan diluruskan sehingga mencapai pemahaman terhadap *turâts* yang bergerak ke arah pembaruan (*al-Fahm at-Hadâtsî li at-Turâts*). Jika ditempatkan pada prinsip hermeneutika Gadamer, pemikiran Al-Jabiri ini adalah bentuk kontekstualisasi antar teks.

Dalam realisasinya, Al-Jabiri berangkat dari kegagalan kebangkitan Islam, sehingga ia pun berambisi untuk mewujudkannya. Upaya yang dilakukan Al-Jabiri adalah merekonstruksi *turâts*, khususnya yang berkaitan dengan prinsip-prinsip dasarnya, dengan melakukan pembacaan dan penulisan ulang terhadap sejarah. Menurutnya, hal tersebut penting untuk membatasi kekuatan dan otoritas *turâts* serta memulihkan historisitas dan relativitasnya dengan merekonstruksi struktur dan jalinan unsur-unsurnya. Ia menganggap upaya rekonstruktif tersebut memungkinkan siapa pun untuk mengakses tali temali dari aspek-aspek *turâts* yang dinamis dan progresif sebagai landasan untuk membangun keilmuan yang relevan.<sup>64</sup>

*Turâts* yang dalam pandangan Al-Jabiri merepresentasikan Nalar Arab, dimulai dari era kodifikasi (*tadwîn*) pada abad ke-2 H atau sekitar abad ke-8 M. Oleh karenanya, ia memulai proyek kritiknya dari masa ini. Ia menanyakan beberapa pertanyaan terkait keabsahan proses suatu ilmu hingga menjadi konsep, persepsi, *worldview* hingga rumusan penalaran tentang alam, manusia, masyarakat, dan sejarah. Selain itu, Al-Jabiri juga menemukan adanya tiga sistem pemikiran (*episteme*) yang satu sama lain berbeda bahkan terlibat konflik antara satu dan yang lainnya, sehingga selain menanyakan terkait keabsahan, Al-Jabiri juga menanyakan terkait kemunculan tiga sistem pemikiran tersebut. Dalam menelaah hal tersebut, Al-Jabiri melalui dua sudut pandang, yaitu analisa formatif (*at-Tahlîl at-Takwîni*) dan analisa struktural (*at-Tahlîl al-Bunyâni*).<sup>65</sup>

Sudut pandang yang pertama mendorong Al-Jabiri untuk menganalisis proses-proses historis, baik epistemologis maupun ideologis yang memungkinkan terbentuknya ketiga sistem pemikiran (nalar *bayâni*, *'irfâni*, dan *burhâni*) termasuk interaksi di antara ketiganya serta krisis yang menyertai masing-masing. Hasil dari sudut pandang ini ia tumpahkan ke dalam karyanya

<sup>64</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, ...*, hal. 80-81.

<sup>65</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyatu al-'Aqli Al-'Arabi: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhûm al-Ma'rifah fî Tsaqâfah Al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah Al-'Arabiyyah, 2009, hal.5.

*Takwîn al-‘Aql Al-‘Arabî*. Di sisi lain, sudut pandang kedua mendorong Al-Jabiri untuk melihat latar belakang pembentukan ketiga *episteme* tersebut beserta definisi dan problemnya masing-masing. Hasil dari sudut pandang yang kedua ini ia tumpahkan ke dalam karyanya *Bunyatu al-‘Aql Al-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhûm al-Ma’rifah fî Tsaqâfah Al-‘Arabiyyah*.<sup>66</sup>

Berkaitan dengan analisisnya tentang pengaruh Nalar Arab terhadap *turâts*, Al-Jabiri mengidentifikasinya dengan teori akal yang ia adopsi dari Lalade tentang diferensiasi antara *la raison constituante* (*Al-‘Aql Al-Mukawwin*), yang berarti bakat intelektual (*malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, dan *la raison constituée* (*Al-‘Aql Al-Mukawwan*), yang berarti akumulasi teori dan prinsip yang dibentuk oleh *al-‘Aql al-Mukawwin* guna mencari konklusi atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima, dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu fragmen sejarah tertentu. Di antara dua kategori tersebut, Al-Jabiri mendefinisikan Nalar Arab sebagai bagian dari *la raison constituée* (*Al-‘Aql Al-Mukawwan*). Dengan kata lain, Nalar Arab merupakan kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam pada masa kodifikasi di tengah kultur intelektual Arab. Dengan demikian, maka *turâts* bagi Al-Jabiri adalah manifestasi dari kultur intelektual tersebut, mengingat *turâts* diproduksi oleh nalar ulama Arab-Islam yang ditandai dengan permulaan kodifikasi keilmuan Islam pada abad ke-2 H, meski di sisi lain, ia tetap memperhatikan masa lalu Islam sebelum abad ke-2 H.<sup>67</sup>

Namun, dalam pembacaannya, Al-Jabiri menganalisis terlebih dahulu proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* sembari mencari kemungkinan-kemungkinannya dalam membentuk teori-teori baru, sehingga dalam rancangannya, ia menemukan kekurangan yang harus dibenahi dan dicari alternatifnya. Kekurangan yang berada di tubuh Nalar Arab tersebut memungkinkan Al-Jabiri untuk mendekonstruksi atau merekonstruksi produk yang dihasilkan, yang dalam hal ini adalah *turâts*.<sup>68</sup> Untuk merealisasikannya, maka Al-Jabiri menawarkan beberapa metode pembacaan yang akan dijelaskan pada sub-bab selanjutnya.

## 2. Ciri Khas Pembacaan Al-Jabiri terhadap *Turâts*

Akal Arab, sebagai proyek kritis Al-Jabiri dalam membaca *turâts*, didefinisikan oleh Al-Jabiri sebagai kumpulan wacana yang diproduksi dan dipengaruhi oleh berbagai relasi kebudayaan pada saat wacana ini dibentuk. Jika “Akal Arab” disebut sebagai “teks” dalam pembacaan post-strukturalisme

<sup>66</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyatu al-‘Aqli Al-‘Arabî*, ..., hal. 5.

<sup>67</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 195.

<sup>68</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 84.

atau dalam pembacaan peneliti sebagai “*turâts*” yang bermakna tulisan, jejak, suplemen, perbedaan, peninggalan, pengulangan, dan tanda, maka sesungguhnya makna dalam teks tersebut senantiasa terhubung dengan penanda lainnya, sehingga pembacaan intertekstualitas menjadi mungkin. Artinya, teks tidak lagi stabil karena bisa dimaknai berkali-kali dengan cara yang berbeda-beda. Oleh karena itu, muncullah persoalan terkait *turâts*, yaitu bagaimana ia dibaca.<sup>69</sup> Untuk menjawab hal tersebut, Al-Jabiri telah menjelaskannya dalam bukunya *Nahnu wa At-Turâts: Qirâ`ât Mu`âshirah fî Turâtsinâ Al-Falsafî*.

### a. Objektivitas dan Kontinuitas *Turâts*

Proyek terbesar Al-Jabiri, yaitu “kritik nalar Arab” merupakan proyek yang membedakannya dengan beberapa pemikir kontemporer di negara-negara *maghrib*, seperti Muhammad Arkoun, Hassan Hanafî, dan Fatimah Mernissi. Menurut Al-Jabiri, ketiganya fokus kepada problem metodologis dari pembacaan *turâts* yang merupakan refleksi eksternal dari bangunan epistemologi itu sendiri. Sedangkan Al-Jabiri memilih untuk fokus kepada masalah epistemologi Arab-Islam (kritik epistemologi) yang menghambat kebangkitan Arab-Islam di hadapan dominasi Barat.<sup>70</sup>

Dalam kritik epistemologinya, Al-Jabiri mengajukan apa yang ia sebut “tindakan rasional” (*al-fi`lu al-`aqlî*), yaitu suatu tindakan yang menggunakan metode tertentu dengan menggunakan alat yang disebut dengan pemahaman sebagai mediumnya. Namun, penggunaan alat dan metode tersebut dalam ruang pengetahuan tidak selalu tetap. Ketika perbedaan itu bersifat radikal atau sampai kepada tingkatan di mana tidak ada tempat kembali kepada metode sebelumnya, maka muncullah epistemologi yang terputus. Dengan kata lain, pemutusan epistemologi dalam kritik epistemologi Al-Jabiri bukanlah pemutusan dari *turâts*, namun yang dimaksud pemutusan epistemologi di sini adalah mengosongkan diri dari pemahaman tradisional terhadap *turâts* atau pembebasan diri dari kegagalan pemahaman terhadap *turâts* dalam berinteraksi dengan *turâts*. Yang dimaksud kegagalan pemahaman oleh Al-Arabi dalam konteks ini adalah “analogi” atau *qiyâs* kepada unsur bahasa, hukum, ataupun teologi dalam bentuk yang tidak ilmiah dengan menghubungkan setiap bagian pengetahuan secara mekanis, yaitu dengan memecah bagian-bagian pengetahuan yang sudah menyeluruh dan mengategorisasikannya berdasarkan teori yang berlaku pada periodisasi tertentu, beserta epistemologi dan ideologi yang hidup di dalamnya.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Abdul Mukti Ro`uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad `Âbid Al-Jâbirî, ...*, hal. 192-193.

<sup>70</sup> Abdul Mukti Ro`uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad `Âbid Al-Jâbirî, ...*, hal. 70.

<sup>71</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts: Qirâ`ât Mu`âshirah fî Turâtsinâ Al-Falsafî*, Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-`Arabî, 1993, hal. 21.

*Qiyâs* yang memisahkan bagian-bagian tertentu pengetahuan dari keseluruhannya dan kemudian memindahkannya kepada keseluruhan yang lain memungkinkan adanya interferensi antara subjek dan objek, baik objek yang terdistorsi maupun keterlibatan subjek yang tidak disadari, namun kebanyakan keduanya terjadi secara bersamaan, sehingga ketika yang menjadi objek adalah *turâts*, maka kesimpulan yang dihasilkan dari interaksi dengan *turâts* lebih menonjolkan subjektivitas pembaca sebagai subjek daripada objektifitas *turâts* itu sendiri. Dari sini, ia menegaskan bahwa mengintegrasikan diri ke dalam objek (*turâts*) adalah sesuatu dan mengintegrasikan objek (*turâts*) ke dalam diri adalah hal lain. Oleh karena itu, pemutusan hubungan dengan *turâts* yang sering dipahami oleh para peneliti dari Al-Jabiri bukanlah pemutusan hubungan sama sekali dengan *turâts*, akan tetapi pemutusan sebagian dari *turâts* tersebut bertujuan untuk mengubah posisi umat Islam yang tadinya terbentuk oleh *turâts* (*kâinât turâtsiyyah*) menjadi pembentuk *turâts* (*kâinât lahâ turâts*).<sup>72</sup>

Pembacaan ini bukanlah pembacaan yang harus memilih antara metode historis, praktis, ataupun strukturalis, karena pemilihan salah satu dari metode di atas tergantung dari keadaan dari bidang penerapannya. Akan tetapi, semua metode di atas tidak dapat diterapkan kecuali jika objek tidak terpengaruh – dalam porsi yang besar – oleh subjek atau objek menjadi independen dari subjek secara keseluruhan., sehingga objek tidak masuk dalam pembentukan objek dan begitu pun sebaliknya. Oleh karena itu, ketika subjek menjadi bagian dari objek ataupun objek menjadi bagian dari subjek, maka pemilihan metode menjadi medium bagi pemisahan objek dari subjek dan subjek dari objek dengan tetap membuka kemungkinan untuk menghubungkan antara keduanya dalam rumusan pokok yang baru. Dari sinilah Al-Jabiri kemudian menjadikan permasalahan awal yang terdapat dalam pembacaan terhadap *turâts* adalah permasalahan objektivitas (*musykilu al-maudhû' iyyah*).<sup>73</sup>

Untuk menyelesaikan permasalahan objektivitas yang terjadi pada pembacaan terhadap *turâts*, Al-Jabiri menawarkan dua tingkatan masalah yang harus dilalui satu demi satu untuk mewujudkan pembacaan objektivitas terhadap *turâts*; *pertama*, integrasi dari subjek ke objek. Dalam hal ini, objektivitas dicapai melalui pemisahan objek dari subjek. *Kedua*, integrasi dari objek ke subjek. Dalam hal yang kedua ini, objektivitas dicapai melalui pemisahan subjek dari objek. Dua tingkatan masalah tersebut dirasa penting oleh Al-Jabiri ketika melihat kondisi Arab kontemporer yang telah dibatasi *turâts* dan mengalami kesulitan dalam mengarahkannya kepada kekinianya. Penyebabnya adalah pembacaan *turâts* oleh tradisi Arab yang jauh dari semangat kritis sebagai konsekuensi dari penggunaan diksi *tadzakkur*

---

<sup>72</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 21.

<sup>73</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 22

(mengingat) yang lebih melekat pada mereka dibandingkan diksi *tafkîr* (berpikir). Hal ini berdampak pada tujuan pembacaan tradisi Arab terhadap *turâts* dalam rangka mengingat saja dan bukan dalam rangka mengungkap sesuatu atau mencoba memahami bacaannya.

Akibat dari pembacaan seperti ini, yang menurut Al-Jabiri melekat pada tradisi pembacaan Arab, pembaca mengalami kesulitan dalam menghadapi permasalahan kontemporer. Kesulitan ini membuka jalan “*shortcut*” untuk langsung mencari makna yang memenuhi kebutuhannya dari *turâts* yang ia miliki sembari memasukkan keinginan dan kecenderungannya, sehingga mengabaikan kesatuan teksnya, mendistorsi maknanya, dan mengeluarkannya dari bidang kognitif historisnya. Alhasil, *turâts* dibaca dengan berangkat dari permasalahan kontemporer yang dihadapi Arab seakan-akan *turâts* mencakup permasalahan tersebut padahal pembaca belum mampu mencapai pembacaan tersebut karena belum membaca *nash turâts* tersebut terlebih dahulu.

Pembacaan Arab terhadap *turâts* yang diidentifikasi oleh Al-Jabiri, sebagaimana disebutkan di atas, mendorong Al-Jabiri untuk mengaplikasikan tawaran objektivitas yang sudah dibahas sebelumnya pada pembacaan terhadap *turâts*. Pada tingkatan *pertama*, yaitu realisasi objektivitas dengan melepaskan objek dari subjek. Artinya, objek dibiarkan mendapatkan independensi, personalitas, identitas, serta historisitasnya. Proses untuk ke arah itu ditawarkan dengan tiga pendekatan yang sebelumnya sudah dibahas, yaitu pendekatan strukturalis (*al-bunyawiyyah*), pendekatan historis (*at-târîkhî*), dan pendekatan ideologis (*al-îdiyûlûjî*). Pendekatan pertama, yaitu pendekatan strukturalis (*al-bunyawiyyah*), artinya mengkaji sistem pemikiran yang diproduksi penulis teks sebagai sebuah totalitas, yang diarahkan oleh berbagai kondisi yang bersifat konstan, dan dapat diperkaya oleh beberapa bentuk transformasi berpikir penulis yang berkuat pada poros yang sama.<sup>74</sup> Keniscayaan adanya transformasi berpikir penulis menempatkan gagasan-gagasannya pada tempatnya yang sesuai. Meskipun hal ini bukanlah sesuatu yang mudah menurut Al-Jabiri, tapi usaha dalam menghubungkan pemikiran penulis teks satu sama lain serta teliti terhadap cara-cara penulis dalam mengekspresikan pemikirannya, dan menghadirkan kondisi yang menjadi sasaran kajiannya membuka jalan kemudahan bagi pembacaan *turâts* dengan model ini.<sup>75</sup>

*Kedua*, pendekatan historis (*at-târîkhî*). Pendekatan ini berupaya mengaitkan pemikiran penulis dengan historisitas kebudayaan, ideologi, politik, dan sosial. Pendekatan ini dianggap Al-Jabiri sebagai keniscayaan dalam membaca *turâts* karena mendapatkan pemahaman historis terhadap yang dikaji sekaligus berguna untuk menguji validitas model strukturalis yang

<sup>74</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 207-208.

<sup>75</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 24.

ditawarkan sebelumnya.<sup>76</sup> Adapun standar validitasnya adalah kemungkinan historis (*al-imbkân at-târikhî*), yaitu kemungkinan yang memberikan penjelasan terhadap apa yang mungkin terkandung dalam teks dan apa yang belum mungkin terkandung dalam teks. Hal ini membentuk pengetahuan terhadap pembaca yang berkaitan dengan hal-hal yang mungkin bisa dikatakan penulis namun tidak dikatakan dalam teksnya.<sup>77</sup>

*Ketiga*, pendekatan ideologis (*al-îdiyûlûjî*). Pendekatan ini mengungkap fungsi ideologis (sosio-politik) yang telah dijadikan sandaran oleh pemikiran penulis. Pendekatan yang ketiga ini berhubungan dengan penghapusan terhadap “tanda kurung” dari periode sejarah di mana teks tersebut diproduksi dan menerapkan strukturalisasi berupa perpanjangan zaman, sehingga dapat memulihkan waktu di dalamnya. Mengungkap pandangan ideologis pemikiran tertentu adalah satu-satunya cara untuk menjadikan suatu teks benar-benar kontemporer dengan dirinya sendiri dan terhubung dengan dunianya.<sup>78</sup>

Pada tingkatan *kedua*, yaitu melepaskan subjek dari objek atau dengan kata lain, memisahkan subjek dari *turâts*. Caranya, menurut Al-Jabiri, adalah menawarkan apa yang telah dilakukan dalam linguistik modern, yaitu pembaca harus mengabaikan penafsiran makna teks sebelum dia memahami materi serta muatannya. Pembebasan terhadap bias-bias dalam pembacaan mencegah pembaca dari pemahaman yang kabur. Bias-bias tersebut dapat dihindarkan dengan mengkaji signifikansi makna teks dalam teks itu sendiri dalam sebuah jaringan hubungan yang ada dengan berbagai unsurnya. Dari tawaran-tawaran objektivitas yang diajukan Al-Jabiri sebagaimana disebutkan di atas, ia mencanangkan satu tujuan yang mengantarkannya pada model pembacaan *turâts* yang baru, yaitu pembacaan objektif yang memisahkan antara objek dan subjek untuk menyajikan bentuk hubungan baru dan hasil yang baru dari pembacaan *turâts* dalam rangka menjadikan suatu pembacaan sesuai dengan zaman pembaca.<sup>79</sup>

Permasalahan kedua yang Al-Jabiri temukan dalam pembacaan *turâts* Arab-Islam adalah permasalahan kontinuitas (*musykilu al-istimrâriyyah*). Dalam permasalahan ini, Al-Jabiri menawarkan solusi berupa pembacaan kontekstual yang menghubungkan pembaca (subjek) dengan objek yang dibacanya (*turâts*). Hal ini berangkat dari pandangan Al-Jabiri terhadap *turâts* yang merupakan produk sejarah, di mana ia dibentuk oleh sejarah dan masyarakat melalui kontribusi individu. Sayangnya, kontribusi ini tidak selalu muncul dalam bentuk langsung dikarenakan moral dan material dalam masyarakat mencegah para tokoh yang berkontribusi untuk mengekspresikan dirinya sebagai bagian dari masyarakat secara terbuka dan langsung. Oleh

<sup>76</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 208.

<sup>77</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 24.

<sup>78</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 24.

<sup>79</sup> Abdul Mukti Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 223.

karena itu, para penulis terpaksa mengekspresikannya melalui bahasa metafora sebagai hasil dari usaha mereka yang terus bergerak dan mendorong pola pikir dan metode ekspresi untuk mencapainya, meskipun hasil dari usaha tersebut menembus batas bahasa dan logika.<sup>80</sup>

Untuk memasuki ranah tersebut, maka diperlukan intuisi yang mampu membuat diri pembaca menjadi subjek yang dibaca agar pembaca mampu menghayati permasalahan dan kekhawatirannya serta melihat aspirasinya. Maksud intuisi di sini, menurut Al-Jabiri bukanlah intuisi sufistik ataupun intuisi yang digagas oleh Henry Bregson, namun intuisi yang dimaksud adalah intuisi matematis. Menurut Al-Jabiri, intuisi matematis merupakan representasi langsung dan eksploratif yang menyediakan berbagai pemahaman antisipatif ketika terjadi dialog antara pembaca dan teks – dialog yang tercipta berdasarkan data objektif yang muncul dari representasi pertama – sehingga memungkinkan pembaca untuk menggali makna tersembunyi dari teks. Oleh karena itu, maka aktivasi logika menjadi penting dalam pembacaan *turâts*, karena ia membantu pembaca mendapatkan berbagai kesimpulan penting yang dihasilkan dari berbagai premis dan proposisi.<sup>81</sup>

Subjek pembaca berupaya untuk membaca dirinya sendiri dalam subjek yang dibaca dengan tetap mempertahankan dirinya sesuai dengan keadaan yang melingkupinya. Keadaan tersebut tidak bisa dicapai oleh pembaca kecuali dengan tetap mempertahankan kesadarannya dan kepribadiannya pada apa yang dihadapinya saat itu. Selain mempertahankan kesadarannya, pembaca juga mempertahankan keadaan subjek yang dibaca. Dengan intuisi matematika tadi, hal-hal yang tidak disebutkan oleh penulis teks – subjek yang dibaca – dapat diakses oleh pembaca, seperti tanda-tanda dan kalimatnya yang tersembunyi di balik konteks berpikir dan tertutup di balik cara penulis berekspresi. Inilah sebab yang menjadikan logika dalam pembacaan ini menjadi hal yang tidak dapat diabaikan untuk mendapatkan kesimpulan yang tepat.

Pembacaan ini kemudian disederhanakan kembali oleh Al-Jabiri melalui langkah-langkah praktis yang dapat dipahami oleh pembaca. Menurutnya, pembaca perlu membaca subjek yang dibaca (penulis teks) dengan membaca teks dari pendahuluan beserta kesimpulannya, masa lalu dengan masa depannya, apa yang sudah terjadi dan apa yang akan terjadi, sehingga objektivitas berintegrasi dengan ideologi. Dalam hal ini pembaca mengusahakan perubahan konsep dari masa sekarang di mana pembaca hidup ke masa lalu di mana subjek yang dibaca hidup. Kemudian, pembacaan ini di bawa ke masa sekarang hingga masa depan yang akan dilalui oleh pembaca,

---

<sup>80</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 25.

<sup>81</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 209.



sehingga hasil pembacaan tadi menjadi kontemporer pada masanya sekaligus kontemporer pada masa di mana pembaca hidup.<sup>82</sup>

Dalam menjelaskan bagaimana pembaca bisa mencapai hal-hal yang tidak disebutkan penulis teks secara langsung dalam teksnya, Al-Jabiri memberikan contoh dalam bukunya terkait apa yang dibicarakan oleh Al-Ghazali dalam bukunya dengan sebutan “*al-madhnûn bihî ‘alâ gairi ahlihî*” atau buku tersebut dijaga oleh penulis agar tidak sampai kepada orang yang bukan ahlinya. Al-Jabiri menganggap bahwa pembicaraan Al-Ghazali terhadap hal tersebut belum sampai kepada generasi setelahnya hingga sekarang. Sama halnya dengan Ibnu Sina yang pernah berbicara terkait dengan hal tersebut yang berkaitan dengan tema “*al-falsafah al-masyriqiyyah*” dan belum sampai kepada siapa pun buku tentang hal tersebut, sehingga Al-Jabiri menyebut pembicaraan Ibnu Sina tersebut sama dengan pembicaraan Al-Ghazali dengan sebutan “*al-madhnûn bihî ‘alâ gairi ahlihî*”. Tidak hanya kepada dua orang itu saja, Al-Jabiri juga menyematkan sebutan itu kepada Al-Farabi, Jâbir Ibn Hayyan, dan lain-lain.<sup>83</sup>

Hal-hal yang tergolong “*al-madhnûn bihî ‘alâ gairi ahlihî*” dimisalkan oleh Al-Jabiri seperti “identitas” dalam teks-teks mereka. Oleh karena itu, maka pembahasan dan usaha untuk mengungkap hijab atau hal-hal yang tertutup tentang itu hanya dilakukan dengan terlibat secara sadar dalam permasalahan yang mereka hadapi dan kegelisahan intelektual mereka. Dengan kata lain, kesadaran akan sejarah dan kehidupan mereka menjadikan kita sezaman dengan mereka dan mereka sezaman dengan kita. Dengan adanya kesezamanan “*mu’âsharah*” dengan mereka secara mutual, maka kontinuitas (*al-istimrâriyyah*) akan tercapai, yaitu kontinuitas yang memberikan kesadaran sejarah selama proses pencarian kebenaran.

### **b. Urgensi Visi dalam Pembacaan terhadap *Turâts***

Metode-metode pembacaan yang ditawarkan Al-Jabiri, sebagaimana disebutkan dalam sub-bab sebelumnya belum tentu berhasil dan benar jika tanpa visi pembacaan. Dalam bukunya *Nahnu wa At-Turâts: Qirâ`ât Mu’âshirah fî Turâtsinâ Al-Falsafî*, Al-Jabiri menyatakan urgensi menentukan visi dalam pembacaan terhadap *turâts*. Hal ini menyokong metode pembacaan yang ia tawarkan sebagaimana disebutkan pada sub-bab sebelumnya. Visi pembacaan yang diajukan Al-Jabiri memiliki tiga unsur, yaitu kesatuan pemikiran (*wihdatu al-fikr*), historisitas pemikiran (*târîkhiyyatu al-fikr*), dan pembacaan filsafat Islam terhadap filsafat lain (*al-falsafah al-islamiyyah qirâ`ât li falsafah ukhrâ*).<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 25.

<sup>83</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 26.

<sup>84</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 26.

Unsur yang *pertama*, yaitu kesatuan pemikiran (*wihdatu al-fikr*). Unsur ini diajukan oleh Al-Jabiri karena ia menyadari adanya pemikiran teoritis dalam masyarakat selama kurun waktu tertentu yang menyatu menjadi kesatuan partikular. Kesatuan tersebut terdiri dari gerakan dan kecenderungan masyarakat yang bercampur baur.<sup>85</sup> Dengan kata lain, objek-objek yang menjadi perhatian para pemikir pada suatu zaman merupakan permasalahan – dalam kerangka teoritis – yang tidak berdiri sendiri, melainkan ia permasalahan yang saling berhubungan satu sama lain, sehingga untuk menyelesaikannya diperlukan solusi umum yang mencakup semuanya.<sup>86</sup>

Misal sederhana untuk menjelaskan makna *wihdatu al-fikr* atau *wihdatu al-isykâl* adalah apa yang terjadi pada pemikiran Arab kontemporer di tengah keinginan bangkit bangsa Arab kontemporer. Pada masa ini, pemikiran mereka terfokus pada penyelesaian suatu masalah, yaitu masalah kebangkitan Islam, dan dari sinilah kesatuan mereka. Adapun pemilihan Al-Jabiri terhadap lafaz *isykâl* dibandingkan lafaz *musykil* dikarenakan lafaz *musykil* hanya merepresentasikan satu masalah, sedangkan lafaz *isykâl* merepresentasikan permasalahan yang beraneka ragam yang saling terkait satu sama lain. Permasalahan yang beraneka ragam tersebut sulit untuk diselesaikan oleh satu orang saja, mengingat sifatnya yang saling terkait satu sama lain. Dalam hal ini, Al-Jabiri mencontohkan dengan permasalahan-permasalahan yang ada dihadapi oleh bangsa Arab kontemporer seperti kolonialisme, kediktatoran Turki, masalah kemiskinan, masalah buta huruf, masalah pendidikan, masalah bahasa, masalah keterbelakangan wanita, masalah perpecahan kaum, dan masalah lainnya.

Dari sini kita memahami bahwa pembicaraan terkait kesatuan pemikiran tidak membedakan antara keseluruhan produk pemikiran yang dihasilkan oleh para pemikir yang menaruh perhatian kepada satu permasalahan dan antara salah satu produk dari pemikiran tersebut saja. Dengan kata lain, kesatuan pemikiran meniscayakan adanya dua aspek yang perlu dicapai untuk mengadopsi pemikiran-pemikiran mereka, yaitu aspek historis pemikir tersebut dan aspek produk pemikiran pemikir itu sendiri. Oleh karena itu, maka pembacaan terhadap suatu pemikiran memerlukan pembacaan terhadap masalah yang ada pada zaman di mana pemikir tersebut berada sebelum melihat produk pemikirannya.<sup>87</sup>

Pemikiran yang bermacam-macam dalam suatu masa tidak selalu meniscayakan munculnya masalah (*isykâl*) yang bermacam-macam pula, sehingga munculnya pemikiran baru pada zaman tersebut justru menjadikan bidang masalah (*isykâl*) menjadi lebih luas. Terkadang, pertanyaan yang diajukan oleh para pemikir berbeda-beda, namun pertanyaan tersebut

---

<sup>85</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 210.

<sup>86</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 27.

<sup>87</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 28.

diarahkan oleh para pemikir ke dalam ruang lingkup satu masalah (*isykâl*). Meskipun pada akhirnya jawaban yang diberikan berbeda-beda, bahkan saling melengkapi satu sama lain, atau menjawab pertanyaan yang justru belum ditanyakan, hal tersebut tidaklah menjadikan keterpaduan masalah tersebut menjadi tersegmen, tetapi justru produksi pemikiran terhadap masalah tersebut semakin subur, luas, dan terkait satu sama lain sehingga bersatu padu. Dengan demikian, permasalahan (*musykil*) di sini bukanlah apa yang dideklarasikan, melainkan mencakup semua yang terkait dan terkandung. Dari sini, Al-Jabiri ingin menyampaikan bahwa kesatuan masalah atau pemikiran (*wihdatu al-fikr aw wihdatu al-isykâl*) tidaklah terbatas pada zaman tertentu dan waktu tertentu, melainkan masih terbuka untuk dibahas dan dipikirkan pada setiap zamannya. Sebagai contoh, permasalahan transmisi dan nalar sudah dipikirkan oleh para ulama abad pertengahan, bahkan hingga masa pencerahan, namun permasalahan tersebut masih dapat dipikirkan dan dibincangkan oleh ulama zaman sekarang dengan bekal apa yang sudah ditemukan oleh pendahulunya.

Unsur visi pembacaan yang kedua, yang diajukan Al-Jabiri adalah historisitas pemikiran (*târîkhiyyatu al-fikr*). Al-Jabiri memaknai unsur ini dengan aspek kognitif pembacaan dan muatan ideologisnya dengan melihat hubungannya dengan fenomena politis, sosial, ekonomi, dan budaya yang melingkupi suatu produk pemikiran dan pergerakannya. Relasi pemikiran dan realitas tersebut merupakan bentuk kesadaran Al-Jabiri bahwa teks ataupun produk pemikiran tidak bisa terlepas dari waktu dan tempat. Oleh karena itu, menurutnya, analisis terhadap hal tersebut menjadi sulit karena perubahan yang terjadi dari satu zaman ke zaman lain dan dari satu tempat ke tempat lain tidaklah tunduk pada satu *template*, melainkan terus bergerak. Berkaitan hal tersebut, Al-Jabiri menekankan perlunya adaptasi analisis dan alat-alatnya, sehingga kesulitan tersebut dapat terakomodasi. Meski demikian, dinamika yang terjadi pada suatu zaman dan tempat beserta pemikiran yang bergerak di dalamnya – di mana dinamika tersebut belum tentu menjadi subjek pemikiran – perlu dibatasi, sehingga ruang historis yang dikaji hanya sebatas masa di mana satu masalah menjadi visi bersama (*'umru al-isykâliyyah*).

Adapun ruang lingkup historis ini ditentukan oleh dua hal; *pertama*, aspek kognitif yang terdiri dari materi kognitif (*al-mâddah al-ma'rifiyyah*) – yang tunggal dan koheren – dan sistem berpikir, seperti konsep, persepsi, titik tolak, pendekatan, dan ide. *Kedua*, konten atau muatan ideologis yang terkontaminasi dengan pemikirannya. Artinya, muatan ideologis ini adalah muatan sosio-politik yang diberikan pemilik pemikiran kepada materi pengetahuan yang terdapat dalam pemikirannya.<sup>88</sup> Namun sebelum memberi batasan pada relasi antara keduanya dan ikatan-ikatan yang menghubungkan antara pemikiran dan

---

<sup>88</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahwu wa At-Turâts*, ..., hal. 29.

realitas, diperlukan penekanan peran masing-masing dalam menyelesaikan permasalahan umum yang menjadi kegelisahan zaman.

Aspek kognitif merupakan asas dari permasalahan teoritis (*al-isykâliyyah an-nazhariyyah*) yang dengannya, kesatuan pemikiran (*wihdatu al-fikr*) dapat tercapai. Artinya, kesatuan pemikiran ini lahir dari kontradiksi aspek kognitif tertentu. Meski mengalami kontradiksi, namun aspek kognitif tersebut tidak akan memecah kesatuan pemikiran tersebut selama syarat-syarat material dan epistemologis yang menjadi asas aspek kognitif tersebut tetap terpenuhi. Sedangkan muatan ideologis yang melingkupi pembentukan materi kognitif pada permasalahan yang sama tidak terpengaruh dengan kontradiksi tersebut, justru muatan ideologis mengalami kontradiksi dengan muatan ideologis lainnya.<sup>89</sup> Artinya, perkembangan pengetahuan dan dinamika yang terjadi di dalamnya tidak berpengaruh kepada muatan ideologi, namun muatan ideologi akan terpengaruh dengan tahapan yang dilalui masyarakat dalam perkembangannya. Karena perkembangan pengetahuan tidak selalu sejalan dengan perkembangan masyarakat, maka muatan kognitif serta muatan ideologis tidak harus selalu pada perkembangan yang sama meski berasal dari pemikiran yang sama. Dengan kata lain, memiliki permasalahan yang sama dan bidang pengetahuan yang sama, tidak berarti terlibat dalam ideologi yang sama, atau menggunakan materi kognitif yang sudah dihasilkan oleh aspek kognitif tersebut untuk tujuan ideologis yang sama. Sebaliknya, yang sering terjadi adalah satu sistem kognitif, atau bahkan satu gagasan, membawa muatan ideologis yang berbeda.

Lalu bagaimana menghubungkan keduanya? Dengan peran masing-masing antara aspek kognitif dan muatan ideologis, dan karakteristiknya masing-masing, Al-Jabiri menyimpulkan bahwa muatan ideologis yang dibawa oleh seorang pemikir dalam pemikirannya, dapat diidentifikasi melalui pemikirannya itu sendiri. Hal ini dikarenakan aspirasi politis dan sosial yang diekspresikan oleh suatu ideologi sering kali lebih maju atau lebih mundur dari materi kognitifnya ataupun dari masa perkembangan sosial di mana ideologi tersebut muncul. Oleh karena itu, relasi antara aspek kognitif yang memproduksi pemikiran dengan realitas historis sosiologis merupakan relasi yang berliku. Artinya, hubungan keduanya merupakan hubungan yang tidak langsung, karena harus melalui kesadaran lain yang terdapat pada diri pemikir, seperti kesadaran religius dan kesadaran politis dan di waktu yang sama, ia berlawanan dengan aspirasi-aspirasi yang tidak tergantung pada tempat dan waktu, yaitu aspirasi yang tertinggal atau mendahului zamannya. Aspirasi ini kemudian melakukan sintesa pada materi kognitif yang tersedia, dan menampakkan dirinya sebagai produk keilmuan dan bukan yang lain.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Abdul Mukti Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî, ...*, hal. 212.

<sup>90</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts, ...*, hal. 30.

Kehadirannya sebagai produk keilmuan, menjadikannya objek bacaan yang mengandung kedua unsur di atas, yaitu unsur kognitif dan muatan ideologis. Oleh karena itu, maka Al-Jabiri dalam pembacaannya tidak berhenti hanya pada dua visi ini, melainkan menambahkannya dengan visi pembacaan yang ketiga, yaitu pembacaan filosofis Islam terhadap filsafat lainnya.

Visi pembacaan yang *ketiga*, pembacaan filosofis Islam terhadap filsafat lainnya, ingin menegaskan bahwa filsafat Islam sangat mementingkan distingsi antara aspek kognitif dan muatan ideologis dengan tujuan untuk melihat perkembangan dan pergerakan yang terkandung di dalamnya, sehingga kita dapat menghubungkan pemikiran tersebut dengan masyarakat dan sejarahnya. Jika kita hanya melihat kepada sisi kognitifnya saja – pembacaan ini yang paling banyak digunakan –, baik empiris maupun metafisik, maka kita akan menemukan perkataan-perkataan dan pendapat-pendapat yang hanya diulang-ulang namun dikemas dengan penyajian yang berbeda-beda. Alhasil, kita hanya mendapatkan pemikiran tersebut secara steril tanpa muatan ideologis ataupun aspirasi zaman yang terkandung di dalamnya. Akan tetapi, jika kita mengidentifikasi dari muatan ideologisnya terlebih dahulu, maka kita akan menemukan adanya gejala berpikir yang dialami pemikir.

Adapun sebab penggunaan term “pembacaan filsafat Islam terhadap filsafat lainnya” berangkat dari bagaimana pembacaan terhadap sejarah filsafat Islam yang hanya fokus kepada materi kognitifnya, yaitu berasal dari Yunani kuno. Dalam hal ini, ia mencontohkan beberapa pembacaan yang menurutnya hanya fokus kepada materi kognitifnya sehingga menghasilkan pembacaan yang salah, seperti Asy-Syahrastani dalam karyanya *Al-Milal wa An-Nihal* yang dianggap Al-Jabiri sebagai pengulangan dari karya Ibnu Sina *An-Najâh*. Tidak hanya itu, ia juga menyalahkan pembacaan yang dilakukan oleh banyak orientalis terhadap filsafat Islam yang hasilnya tidak lain hanyalah filsafat Yunani dalam tulisan Arab.<sup>91</sup>

Pembahasan sejarah filsafat Islam yang terkesan mengulang karena hanya memperhatikan aspek kognitifnya saja menyebabkan munculnya kemandekan dalam kehidupan filsafat Islam yang diakibatkan oleh produk pembacaan yang kabur atau tidak jelas dari asalnya, yaitu filsafat Yunani atau filsafat insani. Alhasil, ketika ada yang ingin melakukan pembacaan secara lebih progresif, maka ia terpaksa harus merincinya sesuai *template* yang sudah jadi, yaitu *template* yang memisahkan antara pemikiran dengan realitasnya. Apa yang terjadi pada filsafat Islam berbanding terbalik dengan filsafat Yunani. Menurutny, filsafat Yunani mengandung muatan kognitif dan muatan ideologis yang berkembang secara bersamaan, karena kemajuan keilmuan dan perkembangan sosial mengalami perkembangan secara bersamaan. Namun,

---

<sup>91</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 31.

dalam perkembangannya, terdapat perbedaan pada perkembangan sosial yang menjadi muatan ideologis atas materi pengetahuan ini.<sup>92</sup>

Beriringan dengan itu, Al-Jabiri tidak mengatakan bahwa perkembangan filsafat Islam di Arab-Islam pada aspek kognitif tidak dibarengi dengan perkembangan keilmuan pada masyarakat Arab. Justru, pada masa-masa ini banyak ilmuwan yang muncul dan menemukan hal-hal baru dalam sains, seperti Al-Khawarizmi yang menemukan operasi hitung Aljabar dalam matematika, Al-Bunani yang memberi kontribusi besar pada perkembangan keilmuan astronomi pada masa tersebut, dan ilmuwan muslim lain yang menjadi rujukan keilmuan di Barat. Namun, Al-Jabiri menyangkan tidak adanya inovasi yang signifikan dalam visi filsafat Islam, karena ia melihat hasil dari interaksi ilmuwan Muslim dengan filsafat hanya membangun persepsi-persepsi baru di atas fondasi yang baru. Berkaitan dengan hal tersebut, Al-Jabiri mengimpikan adanya pandangan yang memungkinkan persepsi-persepsi keagamaan dapat diterima oleh pikiran dan persepsi rasional sah di mata agama.<sup>93</sup> Inilah yang membuat wacana filsafat Islam lebih luas secara ideologis. Oleh karena itu, Al-Jabiri menawarkan pembacaan dengan visi sebagaimana disebutkan di atas agar pembacaan terhadap filsafat Islam dapat memberikan inovasi baru daripada hanya mengafirmasi filsafat Yunani ataupun filsafat Eropa.<sup>94</sup>

Pembahasan terkait filsafat yang dimasukkan dalam visi pembacaannya, mengisyaratkan bahwa Al-Jabiri memandang filsafat Islam sebagai aspek paling kritis dari *turâts*. Jika aspek paling kritis tersebut justru stagnan dan tidak mengalami perkembangan, maka ia akan terus pada stagnasinya, yaitu hanya melakukan pembacaan ulang terhadap filsafat Yunani. Karenanya, maka Al-Jabiri menawarkan pembahasan terhadap filsafat Islam yang tidak hanya terfokus pada konten atau muatan kognitifnya, melainkan turut mengidentifikasi fungsi ideologis yang diberikan oleh setiap filsuf ke dalam pikirannya untuk menemukan sebuah makna untuk sebuah sejarah.<sup>95</sup>

## C. Pembacaan Kronologis Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an

### 1. Al-Qur`an dan *Turâts*

Pertanyaan paling mendasar dalam sub-bab ini adalah apakah Al-Qur`an adalah *turâts* dan bagaimana Al-Jabiri memahami Al-Qur`an? Dalam kajian peneliti, pertanyaan tersebut berkaitan dengan apakah pembacaan Al-Jabiri terhadap *turâts* dapat diaplikasikan pada pembacaan terhadap Al-Qur`an atau hanya pada penafsirannya saja, mengingat penafsiran Al-Qur`an termasuk *turâts* yang diproduksi pada masa kodifikasi pada abad ke-2 H. Untuk

<sup>92</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 32.

<sup>93</sup> Abdul Mukti Ro`uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Âbid Al-Jâbirî*, ..., hal. 106.

<sup>94</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 33.

<sup>95</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Nahnu wa At-Turâts*, ..., hal. 33.

menemukan jawaban dari pertanyaan di atas, terlebih dahulu kita mengetahui bagaimana Al-Jabiri memandang Al-Qur`an.

Al-Qur`an dalam pandangan Al-Jabiri adalah mukjizat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. Pandangan ini menjadi penting dalam rangka mengidentifikasi pembacaan yang dilakukan Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an, apakah metode pembacaan yang sudah disebutkan sebelumnya ia terapkan dalam Al-Qur`an atau tidak. Namun, cara Al-Jabiri mendefinisikan Al-Qur`an dengan merujuk kepada Al-Qur`an itu sendiri (*self-referensial*) membuktikan bahwa ia sudah membiarkan Al-Qur`an kontemporer pada dirinya sendiri (*ja`lu al-maqrû mu`âshiran linafsihi*). *Self referensial* ini juga bertujuan untuk membersihkan definisi Al-Qur`an dari idealisme sekte yang sarat akan muatan ideologis dan fanatisme mazhab.<sup>96</sup>

Al-Jabiri mendefinisikan Al-Qur`an sebagaimana Al-Qur`an mendefinisikan dirinya sendiri, yaitu dengan mengutip Q.S. Asy-Syu`ârâ/26: 192-196 sebagai berikut:

﴿وَأَنزَلْنَاهُ لَتَنْزِيلٍ رَبِّ الْعَلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَأَنزَلْنَاهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾

“Dan sungguh (*Al-Qur`an*) ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan seluruh alam. Yang dibawa turun oleh ar-Ruh al-Amîn. Ke dalam hatimu (*Muhammad*) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan. Dengan Bahasa Arab yang jelas. Dan sungguh, (*Al-Qur`an*) itu (disebut) dalam kitab orang-orang terdahulu. (Q.S. Asy-Syu`ârâ/26: 192-196)

Dalam ayat ini, Al-Jabiri mendefinisikan Al-Qur`an menjadi lima unsur penting, yaitu; *pertama*, wahyu dari Allah. *Kedua*, dibawa oleh Jibril. *Ketiga*, diturunkan kepada Muhammad Saw. *Keempat*, diturunkan dengan Bahasa Arab. *Kelima*, wahyu tersebut sudah ada pada kitab-kitab rasul sebelumnya. Dari lima unsur di atas, Al-Jabiri juga memaknai definisi ini sebagai *azh-zhâhirah al-qur`âniyyah*, yaitu fenomena Al-Qur`an yang dapat diidentifikasi sebagai berikut; permulaan historis waktu Al-Qur`an ditunjukkan dalam ayat yang keempat, yaitu firman Allah SWT ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ dan permulaan azali ahistoris ditunjukkan dalam ayat yang terakhir dari rentetan ayat tersebut, yaitu firman Allah SWT ﴿وَأَنزَلْنَاهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾. Dalam ayat ini, lafaz “*zuber*” berarti “*al-kutub as-samâwiyyah*” yang diturunkan Allah SWT sebelum Al-Qur`an. Dalam hal ini, Al-Jabiri menyatakan bahwa kita tidak bisa

<sup>96</sup> Ah. Haris Fahrudi, “Kritik atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”, ..., hal. 88.

menakar kapan permulaan kitab-kitab suci tersebut karena kita tidak bisa memperkirakan jumlah rasul. Oleh karena itu, Al-Qur`an menjadi rujukan bagi kita terkait hal ini.<sup>97</sup>

Selain dua ayat yang menjelaskan batasan zaman dan non-zaman dari Al-Qur`an, tiga ayat yang lain menurut Al-Jabiri menjelaskan esensi dari fenomena Al-Qur`an ini, yaitu; *nash* ilahiah, berasal dari Allah SWT, diwahyukan kepada Muhammad Saw. untuk disampaikan. Dengan demikian, maka Al-Qur`an berarti wahyu dari Allah SWT yang dibawa oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw., dan Al-Qur`an merupakan wahyu yang sudah dituliskan di dalam kitab-kitab para rasul sebelumnya, sehingga ia bukanlah sesuatu yang baru melainkan merupakan kelanjutan dari perintah ilahi kepada manusia, sebagaimana firman Allah SWT,

﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾

“Dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) yaitu Kitab itulah yang benar...” (Q.S. Fâthir/35:31)

Dalam ayat ini, Al-Jabiri memaknai lafaz “*kitâb*” dengan Taurat dan Injil. Dari sisi yang lain, Al-Qur`an juga merupakan pengalaman rohaniah yang diikhtisarkan melalui penerimaan wahyu. Al-Qur`an juga merupakan risalah yang membuat penerimanya sebagai penjelas bagi manusia antara kebenaran dan kebatilan. Karenanya, penerimanya, yaitu Muhammad Saw. harus berhadapan dengan manusia. Hal ini kemudian membawa kesimpulan bagi Al-Jabiri bahwa pengalaman rohaniah yang dialami Muhammad Saw. melalui penerimaan wahyu mengarahkannya kepada pengalaman lain, yaitu pengalaman dakwah sosial melalui penyampaian risalah yang diturunkan kepadanya.

Dari pendefinisian di atas, Al-Jabiri menggunakan *self-referensial* (merujuk kepada objek bagaimana objek mengenalkan dirinya) untuk mendefinisikan Al-Qur`an dengan tujuan yang sudah disebutkan di atas. Dari sini, maka jelas bahwa pembacaan Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an adalah pembacaan yang objektif (*maudhû`iyyah*) dengan mengaplikasikan metode-metode yang sudah ia tawarkan, sebagaimana ia membaca *turâts*. Namun, definisi yang disajikan Al-Jabiri melalui ikhtisar yang ia dapatkan dari Q.S. Asy-Syu`ârâ/26: 192-196 menunjukkan kesucian Al-Qur`an dan distingsinya dari *turâts*. Oleh karena itu, ia menawarkan cara yang menurutnya terbaik, yaitu dengan melihat penafsiran dan pemaknaan yang disediakan oleh Al-Qur`an itu sendiri melalui ayat-ayat yang saling menjelaskan satu sama lain.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî at-Ta`rif bi Al-Qur`ân*, Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-‘Arabî, 2006, hal. 24.

<sup>98</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 28.



Definisi Al-Qur`an dan turunannya tersebut, yang dinyatakan oleh Al-Jabiri, menunjukkan bagaimana ia mengenalkan Al-Qur`an melalui bukunya dengan sistematika historis, termasuk pengenalan terhadap kisah-kisah dalam Al-Qur`an yang ia susun berdasarkan susunan turunnya wahyu (*tartīb an-nuzûl*) sebagai konsekuensi pengalaman sosial yang harus dihadapi Muhammad Saw. setelah mengalami pengalaman rohaniah dalam menerima wahyu. Konsekuensi tersebut menjadikan Al-Qur`an – dalam istilah Al-Jabiri adalah *al-wahy al-muhammadî* – sebagai tuntunan bagi Muhammad Saw. dalam mengemban tugasnya memenuhi pengalaman sosial dakwahnya (*ad-da'wah al-muhammadiiyyah*). Pengalaman tersebut menjadi objek pembacaan ideologis Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an, sehingga, baik pembacaan Al-Qur`an maupun pembacaan *turâts* bagi Al-Jabiri tidak bisa terlepas dari pembacaan ideologis atau pembacaan historis dengan metode yang disebutkan di atas, yang diistilahkan Al-Jabiri dengan “*Al-Qur`ân Mu`âshiran linafsihi wa Mu`âshiran lanâ*”.<sup>99</sup> Hal ini terbukti dari bagaimana ia mengenalkan Al-Qur`an dengan sistematika historis dan menafsirkannya dengan sistematika historis juga.

Selain pembacaan historis melalui susunan kronologis turunnya ayat, Al-Jabiri juga memperhatikan sifat Al-Qur`an berupa mushaf untuk menunjukkan sifat mutlakinya dan tidak terikatnya Al-Qur`an dengan zaman (*al-lâzamaniyyah*). Caranya adalah dengan menjadikan Al-Qur`an sebagai satu kesatuan yang berisi ayat-ayat yang saling menjelaskan satu sama lain sehingga hukum yang disimpulkan adalah “maksud *syâri*” (*qashdu as-syâri*) dan bukan zaman dan sejarah. Artinya, Al-Jabiri tetap bersandar pada urutan mushaf (*at-tartīb al-mushâfi*) ketika tema yang dikaji membutuhkan hal tersebut.

## 2. Pembacaan Kronologis dan Implikasinya terhadap Realisasi Objektivitas dan Kontinuitas Al-Qur`an

Sebagaimana disebutkan pada sub-bab sebelumnya, pembacaan Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an melalui dua tingkatan yang keduanya saling melengkapi, yaitu pembacaan yang dalam istilahnya “*Ja'lu al-Qur`ân Mu`âshiran linafsihi wa Mu`âshiran lanâ*” dengan tujuan mencapai objektivitas dan kontinuitas Al-Qur`an – sebagaimana dijelaskan dalam sub-bab sebelumnya.<sup>100</sup> Jika pada pembahasan sebelumnya Al-Jabiri memungkinkan pembacaan Al-Qur`an sesuai urutan surat dalam mushaf (*at-tartīb al-mushâfi*), lalu mengapa pembacaan kronologis lebih diutamakan olehnya dalam membaca Al-Qur`an sebagaimana ia terapkan pada karya tafsirnya *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm: At-Tafsîr Al-Wâdhih Hasba Tartīb an-Nuzûl?*

<sup>99</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 27.

<sup>100</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 428.

Al-Jabiri, dalam mukadimah tafsirnya, menyatakan alasan mengapa ia memilih menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan urutan turunnya ayat dan bukan urutan yang tersusun di mushaf. Alasannya, adalah karena perjalanan turunnya ayat yang turun berangsur-angsur beriringan secara aktif dengan perjalanan dakwah,<sup>101</sup> sehingga dalam mengenalkan Al-Qur'an ia memilih istilah *masâr al-kawn wa at-takwîn*, yang merepresentasikan perjalanan turunnya Al-Qur'an yang berjalan beriringan dengan perjalanan *da'wah muhammadiyah* dan sejarah nabi. Metode pembacaan ini ia namakan dengan "*qirâ'atu al-Qur`ân bi al-masîrah wa qirâ'atu as-sîrah bi al-Qur`ân*" dengan tujuan untuk mengidentifikasi hubungan erat antara perjalanan turunnya Al-Qur'an dengan sirah Nabi Saw.<sup>102</sup>

Untuk menjelaskan bagaimana perhatian lebih kepada urutan turunnya ayat-ayat Al-Qur'an dapat merealisasikan objektivitas dan kontinuitas Al-Qur'an, Al-Jabiri mempraktikkannya dalam karyanya *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî at-Ta'rif bi Al-Qur`ân* dan menjelaskan sebab metode penyusunannya dalam sub-judul yang ia istilahkan dengan "*An-Nabî wa Al-Qur`ân: 'Alâqah Hamîmiyyah*".

Pada bagian pertama, Al-Jabiri mengkhususkan penjabarannya pada sosok Nabi Muhammad Saw., khususnya berkenaan dengan dakwahnya yang tergambar dalam biografi Nabi Saw melalui isu penting yang disajikan dan mendasar tentang sirah tersebut yang terpinggirkan atau bahkan dihilangkan oleh kemerosotan yang terjadi pada tataran peradaban Arab-Islam. Selain sirah, bagian ini juga menjelaskan bagaimana kondisi Nabi Saw. yang tidak bisa membaca dan menulis yang menjadi salah satu faktor yang mengisbatkan mukjizat Al-Qur'an. Dalam penjelasannya Al-Jabiri mengakui untuk melepaskan makna "*an-nabî al-ummi*" dan "*hadatsu al-wahy* dari belunggu pemaknaan umum yang terpengaruh oleh takwil ideologis, baik yang bersifat filosofis maupun politis, di mana menurutnya, pembebasan pemaknaan tersebut tidak menjauhkan Al-Qur'an dari "nalar Qur'ani"-nya sehingga Al-Qur'an tetap pada rasionalitasnya.<sup>103</sup>

Pada bagian kedua, Al-Jabiri mengkhususkan pembahasan pada perjalanan formatif Al-Qur'an (*masâr al-kawn wa at-takwîn*). Dalam bagian ini, Al-Jabiri mengakui bahwa ia menemukan problem penting yang sebelumnya sudah disampaikan oleh para ulama klasik berkenaan dengan muatan kognitif Al-Qur'an yang biasa disebut dengan sebutan "*'Ulûm al-Qur`ân*". Meskipun Al-Jabiri mengaku bahwa muatan kognitif Al-Qur'an yang diinisiasi oleh para ulama klasik memberinya faedah dengan riwayat-riwayat yang sudah dikumpulkan dan hal lain yang memberinya solusi terkait

---

<sup>101</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm: At-Tafsîr Al-Wâdhih Hasba Tartîb an-Nuzûl*, Dâr Al-Baydhâ': Dâr An-Nasyr Al-Maghribiyyah, 2008, hal 14.

<sup>102</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm*, ..., hal. 15.

<sup>103</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 427.

problem yang beredar seputar isu-isu dalam Ilmu Al-Qur`an, namun ia tetap menegaskan bahwa dalam menelusuri perkembangan dan pertumbuhan jalur formatif Al-Qur`an, ia tetap merujuk kepada Al-Qur`an itu sendiri,<sup>104</sup> seperti penamaan Al-Qur`an yang melalui fase-fase tertentu sebelum dinamai Al-Qur`an. Dalam hal ini, Al-Jabiri merujuk kepada beberapa ayat yang mencantumkan lafaz-lafaz yang merepresentasikan Al-Qur`an yang telah disusun olehnya berdasarkan urutan turunnya ayat.<sup>105</sup>

Penjelasan Al-Jabiri terhadap metode penyusunan bukunya *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî at-Ta`rîf bi Al-Qur`ân* membuktikan konsistensinya dalam mengaplikasikan metode pembacaan *turâts* yang ia berangkat darinya.<sup>106</sup> Selain itu, ia pun mengakui bahwa metode penulisan karya *Madkhal* ini tidak jauh dari proyek “kritik nalar Arab”. Artinya, Al-Jabiri sudah memiliki pakem dalam pembacaan *turâts* yang ditujukan untuk memperbaharui pembacaan *turâts* dari dalam,<sup>107</sup> atau dari sisi internal pembacaan tersebut, salah satunya dengan menyajikan pembahasan terkait keilmuan Al-Qur`an dengan jalur historis kronologis yang kemudian beralih menjadi penafsiran kronologis.<sup>108</sup> Tujuannya adalah untuk mengenalkan perjalanan formatif *nash* Al-Qur`an berdasarkan kesesuaiannya dengan perjalanan dakwah Nabi Saw. dalam sirah melalui olah akal dan ijtihad dalam.<sup>109</sup>

### 3. Urgensi Pembacaan Kronologi pada Ayat-ayat Kisah

Untuk menjelaskan hal ini, Al-Jabiri terlebih dahulu memberikan distingsi antara pembacaan kronologis dan pembacaan *mushafî*. Menurutnya, Al-Qur`an bukanlah kitab cerita yang menceritakan peristiwa sesuai dengan kronologinya, karena Al-Qur`an seringnya menceritakan satu cerita pada satu surah dan mengulanginya sebagian atau seluruh cerita tersebut pada surah yang lain. Oleh karena itu, meskipun seseorang mencari cerita dalam Al-Qur`an dengan bersandar pada urutan kronologis kisah, baik dengan bersandar pada urutan mushaf ataupun tidak, ia akan tetap berpindah dari satu surat ke surat lain untuk mencarinya. Dalam hal ini, pencariannya tidaklah dipandu oleh logika penceritaan Al-Qur`an, melainkan dipandu oleh logika rangkaian fakta cerita, yaitu logika zaman. Melalui hal tersebut, Al-Jabiri ingin menegaskan

<sup>104</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 428.

<sup>105</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 152.

<sup>106</sup> Karya ini bersandar pada karya sebelumnya “*Nahnu wa at-Turâts*” yang dilatarbelakangi oleh kejadian meledaknya Gedung WTC (*World Trade Centre*) pada September 2001. Abdussalam Al-Bakârî dan Ash-Shiddîq Bû`alâm, *Asy-Syubah Al-Istisyrâqiyah fî Kitâbi Madkhal ilâ ‘Ulûmi al-Qur`ân*, ..., hal. 20.

<sup>107</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 428.

<sup>108</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm*, ..., hal. 16.

<sup>109</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 245.

bahwa Al-Qur`an adalah kitab dakwah yang menggunakan kisah untuk tujuan dakwah.<sup>110</sup> Dengan demikian, Al-Jabiri lebih memilih aplikasi *tartīb an-nuzūl* dalam membaca kisah dalam Al-Qur`an.

Adapun tujuan Al-Jabiri mengaplikasikan *tartīb an-nuzūl* untuk diterapkan dalam pembacaan kisah dibandingkan dengan *tartīb mushāfi* adalah karena ia ingin menyesuaikan perkembangan kisah sebagai narasi dakwah dengan perkembangan dakwah Nabi Saw. Selain itu, pembacaan kronologis terhadap kisah-kisah dalam Al-Qur`an sesuai *tartīb an-nuzūl* membuka akses bagi kita untuk mengetahui cara Al-Qur`an untuk memfungsikan kisah ini sebagai salah satu dari penyokong dakwah Nabi Saw. melalui narasi yang disajikannya. Dengan kata lain, siapa pun yang “hadir” dalam metode dan model penceritaan kisah-kisah dalam Al-Qur`an, ia “hadir” juga dalam dakwah Nabi Saw.

Dalam menerapkan pembacaannya, Al-Jabiri terlebih dahulu mengklasifikasi kisah berdasarkan tujuannya, yaitu; *pertama*, golongan surat yang menyampaikan ancaman kepada siapa pun yang memusuhi dakwah Nabi Saw. melalui kisah-kisah umat terdahulu yang terkena azab oleh Allah SWT karena sebab yang sama. *Kedua*, golongan surat yang menuliskan pujian kepada seluruh nabi dalam rangka mengisbatkan kebenaran kenabian dan kerasulan mereka di hadapan umatnya. *Ketiga*, golongan surat yang dianggap oleh Al-Jabiri sebagai surat yang turun di fase *madaniyyah*. Golongan ini memiliki kecenderungan dialektis dengan kaum Yahudi dan Nasrani karena ia diturunkan untuk melawan balik penentangan mereka terhadap dakwah Nabi Saw. (*ad-da`wah al-muhammadiyah*).<sup>111</sup>

Selain itu, Al-Jabiri juga membagi kisah berdasarkan urutan turunnya wahyu, yang ia bagi menjadi tiga,<sup>112</sup> yaitu; masa Makkah awal, masa Makkah akhir, dan masa Madinah. *Pertama*, periode Makkah awal dimulai dari Surah Al-Fajr (nomor urut *tartīb an-nuzūl* 10) hingga Surah Al-Qamar (nomor urut *tartīb an-nuzūl* 37) – sesuai dengan *tartīb an-nuzūl* yang disusun Universitas Al-Azhar. *Kedua*, periode Makkah akhir dimulai dari Surah Shad ayat 38 hingga Surah Al-Ankabūt ayat 85 – ayat tentang kisah yang terakhir turun. *Ketiga*, periode Madinah yang dihitung dari tahun pertama hijrah hingga wafatnya Nabi Saw. Pada periode kedua dari pembagian tersebut, Al-Jabiri membedakannya lagi menjadi dua bagian, yaitu; bagian yang tujuannya tergolong pada kategori pertama dan bagian yang tujuannya tergolong pada kategori kedua. Selain itu, untuk menjelaskan periode kedua ini, Al-Jabiri

---

<sup>110</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 261.

<sup>111</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 261.

<sup>112</sup> Nomor urut *tartīb an-nuzūl* yang ia gunakan dalam pembagian periode ayat-ayat kisah mengacu pada urutan yang disusun oleh Universitas Al-Azhar. Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî at-Ta`rif bi Al-Qur`ân*, hal. 240.

menjadikan Surah Al-A'râf ayat 39 sebagai titik tolak untuk menelusuri seluruh kisah yang termasuk dalam periode ini.

Metode ini menurut Al-Jabiri memungkinkan kita untuk menelusuri isi setiap cerita yang disebutkan sebagian atau diulang-ulang dan tujuan penceritaan tersebut diceritakan sebagian atau diulang-ulang. Dengan demikian kita bisa melihat dengan jelas ciri dasar cerita-cerita dalam Al-Qur'an, yaitu bahwa unsur-unsur dalam cerita-cerita tersebut tidak dimaksudkan untuk tujuannya sendiri, namun untuk satu tujuan yang menyokong dakwah Nabi Saw. Dengan kata lain, posisi kisah dalam Al-Qur'an adalah sebagai petunjuk (*burhân*) atas permasalahan tertentu yang terjadi di luar kisah tersebut, khususnya yang berkaitan dengan permasalahan yang terjadi di tengah dakwah Nabi Saw.<sup>113</sup> Jika pembacaan kisah dengan model tersebut diaplikasikan, maka pembacaan kisah akan meninjau pula sisi lain dari aspek historis formasi Al-Qur'an yang terkait dengan dakwah Nabi Saw. (*ad-da'wah al-muḥammadiyah*) untuk kemudian dikontekskan dengan masa di mana kita hidup di dalamnya (*Ja'lu al-Qur'ân Mu'âshiran linafsihi wa Mu'âshiran lanâ*).

---

<sup>113</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur'ân*, ..., hal. 262.





### **BAB III**

#### **KISAH HAWA DALAM AL-QUR'AN**

##### **A. Hawa dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru**

Hawa dalam penggambarannya yang disajikan dalam kitab-kitab Yahudi dan Kristen mengalami dinamika interpretasi dalam jangka waktu yang tidak panjang. Hal ini dimulai dari kemunculannya di Genesis 2-4. Namun, tradisi Yudaisme dan Kristen awal yang bersinggungan dengan Genesis 2-4 mengalami penyimpangan yang signifikan dan berpengaruh kepada cara pandang umat Yahudi dan Kristen terhadap perempuan. Sebagai contoh, bagaimana Yahudi dan Kristen di periode Romawi dan Helenistik memperkenalkan banyak inovasi dari penggambaran Hawa, seperti ekstrapolasi dari Hawa ke semua wanita, mengkhususkannya sebagai penyebab jatuhnya umat manusia, melakukan seksualisasi terhadapnya sebagai korban yang malang. Semua inovasi ini masih tercatat dalam catatan-catatan terkait Genesis 2-4 hingga sekarang.



Berbagai monograf membuktikan bahwa penggambaran Hawa dalam banyak sastra kuno semakin menyimpang dari Genesis 2-4 dengan mengarahkannya sesuai dengan keinginan penulis, seperti monograf yang disusun oleh Barbara Deutschmann (2022) yang membahas dinamika gender dalam kisah penciptaan. Selain itu, terdapat monograf lain yang membahas sejarah resepsi kisah Hawa yang ditulis oleh Holly Morse dan Helen Schüngel-Straumann. Banyak penafsir yang mengklaim bahwa Kitab Kejadian (Genesis) merupakan bukti yang memandang secara inheren perempuan lebih berdosa daripada laki-laki. Namun, pembacaan ini dianggap oleh Deutschmann sebagai pembacaan Andosentrisme yang mencerminkan budaya masing-masing penafsir itu sendiri. Tujuannya tidak lain adalah untuk membentuk peran perempuan yang dipengaruhi oleh budaya masing-masing.<sup>1</sup>

Di balik penggambaran yang buruk tentang Hawa oleh narasi-narasi kuno, terdapat pula penggambaran yang positif. Hal ini terlihat dari karya Tobias *The Book of Tobit* (200-175 SM) yang menyebutkan Hawa sebagai dalil yang mempromosikan pernikahan endogami. Penggambaran Hawa dalam karya Tobias mengisyaratkan kemitraan antara suami dan istri sebagaimana disebutkan dalam Genesis 2: 18 dengan merujuk kepada pasangan suami-istri pertama yang sekaligus berperan sebagai orang tua bagi seluruh ras. Tobias menjadikan Hawa sebagai figur yang melandasi pernikahan yang dipraktikkan oleh umat Yahudi, yaitu dengan meninjau kemitraan antara suami-istri dan kesuburan yang terjadi pada pernikahan Adam dan Hawa untuk melegitimasi pelarangan terhadap pernikahan Yahudi dengan non-Yahudi. Pembacaan Tobias tersebut tidak mengandung unsur fitnah terhadap Hawa, namun ia sebagai kontekstualisasi pernikahan kerabat.<sup>2</sup>

Sayangnya, pandangan positif Tobias ini tertutupi oleh pandangan dari sebagian penafsir kuno yang menggambarkan Hawa dalam pandangan misoginis dan patriarki. Oleh karena itu, dari pandangan yang mayoritas ini, terdapat dua tren pembacaan yang memiliki signifikansi di kalangan umat Yahudi dan Kristen; *pertama*, posisi Hawa yang menjadi agen dalam perbuatan dosa karena ia menyampaikan godaan dari ular kepada Adam, menjadi sebab bagi para penafsir untuk menyematkan “bahaya” yang akan ditimbulkan oleh perempuan jika ia diberi kekuasaan dan kekuatan lebih untuk memberi instruksi kepada laki-laki. *Kedua*, pembacaan gender yang mengkhususkan Hawa pada perlakuan dosa tanpa melibatkan Adam mengarahkan hasil pembacaan pada seksualitas Hawa, termasuk interaksi Hawa dan ular yang digambarkan secara seksual hingga ia terlahir kembali sebagai “*femme fatale*” – perempuan yang menggunakan kecantikan, pesona, serta tampilan yang

---

<sup>1</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 40.

<sup>2</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 41.

menggoda untuk membawa pria pada bahaya atau berkompromi tentang satu hal dengannya. Umumnya dua tren ini cenderung untuk melakukan ekstrapolasi dari Hawa ke semua perempuan, di mana mayoritas pembaca teks mengarahkan pandangan mereka terhadap perempuan dari Hawa atau sebaliknya dan memperlakukan Hawa sebagai penjelas mengenai sebab perempuan seperti itu.<sup>3</sup>

Pandangan-pandangan Hawa yang diwariskan dari tradisi Yahudi dan Kristen klasik dari Genesis tentang ketidaktaatan nenek moyang manusia memberikan pengaruh kepada pandangan tentang dosa bagi masyarakat modern. Salah satu yang menjadi perhatian khusus dari isu tentang dosa tersebut adalah hukuman yang diberikan Tuhan kepada Hawa atas dosanya berupa rasa sakit ketika melahirkan. Hal ini termaktub di Genesis 3: 16. Bukti dari pengaruh Genesis 3: 16 tersebut, terlihat dari pendapat Martin Luther yang merupakan pendiri Kristen Protestan memberikan pandangannya terkait rasa sakit yang dialami perempuan saat melahirkan. Menurutnya, jika perempuan tidak berdosa, maka ia tidak akan merasakan sakit saat melahirkan. Rasa sakit ini dianggap Luther sebagai akibat dari dosa asal yang telah diperbuat, sehingga ia menyimpulkan rasa sakit ini sebagai kebahagiaan dan kesenangan, karena rasa sakit ini menjadi sarana untuk memerangi kejahatan. Komentar tersebut, terlebih komentar tersebut berasal dari tokoh pendiri sekte agama, menggambarkan sedikit pandangan tentang Hawa di masyarakat Barat dan penggambarannya yang lebih rendah dari laki-laki dan peran reproduksinya.<sup>4</sup>

Penjelasan di atas, mengisyaratkan urgensi penelaahan terhadap figur Hawa dalam Taurat dan Injil, salah satunya adalah untuk mengetahui perbedaan yang digambarkan kitab sebelum Al-Qur`an dan Al-Qur`an, dalam rangka mengetahui mengapa figur Hawa mengalami perubahan penggambaran figur dalam Al-Qur`an jika dibandingkan dengan kitab-kitab sebelumnya. Selain itu, penelaahan tersebut juga dijadikan sandaran bahwa pandangan masyarakat dunia terhadap perempuan saat itu sedikit banyak telah terpengaruh oleh penggambaran figur Hawa dari zaman kuno. Berikut akan dijelaskan sedikit terkait penggambaran dosa pertama dan keterlibatan Hawa yang disajikan dalam beberapa kitab sebelum Al-Qur`an.

### **1. Hawa dalam Perjanjian Lama (Alkitab Ibrani)**

Al-Kitab Ibrani, yang merupakan kitab yang diturunkan kepada Israil kuno (Bani Israil), tidak luput dari pembicaraan tentang Hawa, meskipun ia hanya muncul dua kali dalam bagian pembukaan Genesis. Sebagai kitab samawi, ia

---

<sup>3</sup> Sara Parks, "Because of Her We All Die", ..., hal. 41.

<sup>4</sup> Carolyn Corretti dan Sukumar P. Desai, "The Legacy of Eve's Curse: Religion, Childbirth Pain and The Rise of Anesthesia in Europe: c. 1200-1800", dalam *Journal of Anesthesia History*, No. 4 Tahun 2018, hal. 182.

juga tidak luput dari beberapa interpretasi, khususnya yang berkaitan dengan kisah Hawa, seperti istilah “buah terlarang” hingga istilah “jatuh”. Oleh karena itu, Carol Meyers dalam artikelnya berjudul “*Eve in The Hebrew Bible*” mencoba mengidentifikasi penggambaran Hawa dengan melihat konteks sosial dan kronologis Bangsa Israil yang merupakan masyarakat pertama yang menerima turunnya Taurat.<sup>5</sup>

Hubungan perempuan dan laki-laki dalam rumah tangga Bangsa Israil yang mayoritasnya bertani saling berbagi tugas ekonomi yang sering kali berat, yaitu memproduksi makanan dan komoditas lainnya. Khususnya bagi perempuan, tugas tersebut ditambah dengan melahirkan anak-anak yang nantinya diperlukan untuk pekerjaan rumah tangga dan merawat orang tua yang lanjut usia. Realitas kehidupan sehari-hari mayoritas Bangsa Israil berlawanan dari kata ideal bagi mereka, yaitu adanya taman surgawi yang bernama Eden di sebelah Timur, yaitu tempat di mana kisah tentang Hawa terjadi. Kisah Eden ini menjadi alasan mengapa Bangsa Israil mayoritas bertani padahal masyarakat yang tinggal di Timur Dekat lainnya memiliki tanah yang lebih subur dan produktif.<sup>6</sup>

#### a. Problem Gender dalam Penciptaan Manusia

Kisah Eden sendiri menceritakan kisah manusia pertama yang ditempatkan di Eden. Pada saat itu, manusia tidak identik dengan gender tertentu hingga terjadinya operasi yang dijelaskan di Genesis 2: 22. Eden yang merupakan taman yang diairi secara baik – dalam Bahasa Ibrani adalah *gan* – dihiasi dengan bunga dan pohon atau kebun sayuran dengan deretan tanaman dan rerumputan yang rapi. Dalam konteks kehidupan Bangsa Israil, *gan* merupakan wilayah kaum elite berupa jalur hutan sejuk yang menjadi tempat pelarian dari panas dan keributan. Manusia yang sudah diciptakan tersebut diminta untuk menjadi penjaganya dan bukan penggarapnya. Sebagai penjaga, ia memiliki akses untuk mendapatkan semua kenikmatan dan buah yang ada di dalamnya, kecuali “pohon yang mengetahui kebaikan dan keburukan” – terdapat pada Genesis 2: 17.<sup>7</sup>

Untuk memenuhi bumi dengan populasi manusia, maka diperlukan pasangan dari manusia yang sudah diciptakan ini agar terjadi proses reproduksi yang menghasilkan banyak populasi manusia. Oleh karena itu, Tuhan menciptakan pasangannya yang berasal dari tubuhnya, sehingga terkesan dibagi dua – terdapat pada Genesis 2: 21-22. Menurut Meyers, terdapat kesalahan dalam mengartikan Bahasa Ibrani “*šēla’*, yang diterjemahkan

---

<sup>5</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, dalam Caroline Blyth dan Emily Colgan (ed.) *The Routledge Companion to Eve*, London: Routledge, 2024, hal. 16.

<sup>6</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 16.

<sup>7</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 17.

dengan “tulang rusuk” (*rib*) meskipun tidak ada bagian dari Alkitab yang menjelaskan bahwa sisi yang diambil oleh Tuhan untuk menciptakan pasangannya adalah tulang rusuk. Sebaliknya, dalam tradisi Bangsa Israil, kata “*šēla*” justru merupakan istilah arsitektur bagi bangunan suci Bangsa Israil yang menggambarkan bagian kuil yang “esensial untuk menjaga stabilitas dan fungsinya”.<sup>8</sup> Makna struktural yang dimaksud – bukan makna anatomis – didukung oleh kata kerja “membangun”, yang dalam Bahasa Ibrani berasal dari akar kata *bnh*, yang sering diartikan “dibuat” atau “dibentuk” untuk menunjukkan bahwa Tuhan menciptakan manusia kedua. Adapun kata “sisi” (*side*) digunakan sebagai ungkapan metaforis bagi sisi struktural manusia pertama. Tuhan yang diumpamakan sebagai pembangun memindahkannya sehingga kedua sisi menjadi utuh dengan sendirinya. Kemanusiaan sekarang menjadi berfungsi.

Dalam Genesis 2: 23, manusia pertama tidak diidentifikasi sebagai laki-laki, ia diistilahkan dengan sebutan *’iš* (“laki-laki”) dan manusia baru diistilahkan dengan *’iššā* (“perempuan”). Keduanya memiliki kondisi yang sempurna dan memiliki derajat yang sejajar. Perbedaan verbal yang mencolok antara *’iš* dan *’iššā* menunjukkan esensi kesatuan antara keduanya yang diciptakan dari satu tubuh. Meskipun keduanya kini mengalami diferensiasi, namun jika pendapat tradisional yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari “bagian laki-laki” dikesampingkan, diferensiasi ini tidak sampai kepada diferensiasi hierarkis antara keduanya. Akan tetapi, hubungan sosial antara keduanya tidak bisa diabaikan begitu saja.<sup>9</sup>

Tuhan bermaksud agar orang kedua ini memiliki hubungan dengan orang pertama. Hubungan ini diistilahkan dalam Bahasa Ibrani dengan “*’ezer*” *kēnegdō* – berarti penolong (*to help*) – sehingga muncul asumsi umum bahwa perempuan diciptakan untuk menjadi penolong dan bawahan laki-laki. Berkaitan hal tersebut, Meyers menolak asumsi yang mengatakan bahwa perempuan adalah bawahan laki-laki. Ia membantah bahwa kata “*’ezer*” yang muncul 19 kali dalam Alkitab Ibrani selalu merujuk kepada Tuhan yang memiliki superioritas dalam menolong manusia dalam masalah – disebut dalam beberapa ayat Alkitab Ibrani seperti Hebrew 30: 11 dan Hebrew 70: 6. Dengan demikian, Meyers menyimpulkan dari beberapa konteks kata “*’ezer*” bahwa kata tersebut tidak merujuk kepada superioritas ataupun subordinasi yang direpresentasikan oleh kata *kēnegdō* yang berarti “penolong”.<sup>10</sup>

Dalam sumber lain, yaitu versi King James (*King James Version*), “*kēnegdō*” diterjemahkan dengan “bertemu untuknya” (*meet for him*). Terjemahan ini menghasilkan frasa baru dari kata “*kēnegdō*”, yaitu “membantu

---

<sup>8</sup> Heinz-Josef Fabry, “*šēla*”, dalam *Theological Dictionary of The Old Testament*, MI: W. B. Eerdmans, 2003, hal. 402.

<sup>9</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 17.

<sup>10</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 17.

memenuhi untuknya” (*help or helper meet for him*).<sup>11</sup> Transliterasi atau terjemahan ini mendukung pendapat umum bahwa perempuan merupakan bawahan (subordinasi) dari laki-laki. Untuk mencegah pemaknaan tersebut, Meyers mencoba memaknainya secara harfiah, mengingat kata “*kēnegdō*” tidak ditemukan di tempat lain dalam Alkitab Ibrani. Kata “*kēnegdō*” memiliki tiga bagian, dimulai dari partikel (*kē*) artinya “bagaikan” atau “seperti” dan diakhiri dengan (*ō*) artinya “dia” yang merupakan kata ganti orang ketiga laki-laki. Di antaranya ada kata “*neged*” yang artinya “berlawanan”, “sesuai dengan”, ataupun “setara dengan”. Alhasil arti sesungguhnya “*kēnegdō*” menurut Meyers adalah bahwa perempuan setara dan sejajar dengan laki-laki. Ia merupakan bagian yang sama dari laki-laki, bukan merupakan subordinat bukan juga merupakan superior.<sup>12</sup>

Hal ini dikuatkan dengan kondisi pasangan manusia purba yang merupakan mitra yang saling melengkapi satu sama lain sebagaimana terefleksi dalam transliterasi NRSVue<sup>13</sup> – “*kēnegdō*” berarti “penolong sebagai partner” (*helper as his partner*). Konsep mitra atau partner pada manusia purba dianggap oleh Meyers sebagai konsep yang sangat tepat, karena secara etimologi, kata Bahasa Inggris “*partner*” berasal dari Bahasa Latin *partiō* yang berarti “membagi”. Pemaknaan ini merupakan pemaknaan yang tepat dan sesuai dengan tujuan dari Tuhan membentuk pasangan pertama. Oleh karena itu, maka hubungan perempuan dan laki-laki sebagai mitra merupakan inti dari Kisah Eden, di mana keduanya saling melengkapi dalam aspek sosial dan seksual. Ketersalingan dalam aspek seksual terlihat pada ungkapan “satu daging” yang menggambarkan perempuan dan laki-laki yang saling menempel. Sedangkan ketersalingan sosial terlihat jelas dalam pembentukan keduanya menjadi unit sosial baru, yang berbeda dari unit sebelumnya, yaitu unit orang tua.<sup>14</sup>

## b. Proses Terjadinya Dosa Asal

Sepasang manusia baru hidup di Taman Eden dalam keadaan telanjang. Hal ini termaktub dalam Genesis 2: 25 dengan istilah “*arūmmîm*” yang artinya telanjang – disebut “*ārôm*” dalam bentuk singgel. Kata-kata ini membuat kata-kata dramatis “*arûm*”, yaitu kata yang merepresentasikan kelicikan ular – terdapat pada Genesis 3: 1. Meskipun dalam keadaan telanjang, laki-laki dan perempuan saat itu belum menyadari perbedaan anatomi masing-masing atau kemungkinan persetubuhan. Urgensi dari pernyataan “keadaan telanjang” di

<sup>11</sup> <https://www.kingjamesbibleonline.org/Genesis-Chapter-2/#23>. Diakses pada 10 Januari 2024.

<sup>12</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 17.

<sup>13</sup> <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis%202&version=NRSVUE>. Diakses pada 10 Januari 2024

<sup>14</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 18.

atas adalah untuk menjelaskan keadaan ular licik yang menggoda kedua manusia tersebut. Ular tersebut tampak telanjang seperti manusia, sehingga terlihat memiliki kulit halus dan berbeda dengan hewan lainnya. Ular itu mendekati perempuan dan bukan laki-laki, sehingga membuat ia menjadi manusia pertama yang berdialog ketika berbicara dengan ular dan manusia pertama yang berbicara tentang Tuhan. Pada saat itu, ular berbicara tentang pohon, yang buahnya tidak boleh dimakan oleh manusia pertama, sebagaimana dijelaskan dalam Genesis 2: 16-17.<sup>15</sup>

Interpretasi yang bermacam-macam tentang “pohon” secara umum fokus pada “baik dan buruk” – dalam transliterasi versi NRSVue “kebaikan dan kejahatan”.<sup>16</sup> Ungkapan ini lebih baik dipahami sebagai *merisme*,<sup>17</sup> di mana hal yang berlawanan direpresentasikan dengan totalitas, sehingga dalam pemaknaan lebih luas, kata “mengetahui” yang jika disematkan pada penafsiran “pohon”, berarti “pohon” tersebut mengetahui semuanya. “Mengetahui” yang dalam Bahasa Ibrani berasal dari akar “*yd*”, bermakna mengetahui secara lebih luas daripada pengetahuan moral ataupun pengetahuan intelektual. “Mengetahui” di sini juga termasuk pengetahuan terhadap pengalaman yang berarti proses mengetahui untuk mencapai pengetahuan. Mencapai pengetahuan tersebut hanya dapat direalisasikan oleh Tuhan, maka manusia mustahil untuk merealisasikannya disebabkan kefanaannya. Proklamasi terkenal yang termaktub dalam Genesis 2: 17 yaitu “*môt tāmût*” menjelaskan apa yang terjadi jika manusia memakan buah tersebut. Istilah “*môt tāmût*” diartikan oleh NRSVue dengan “kamu akan mati”. Namun, menurut Meyers, transliterasi yang tepat untuk istilah tersebut adalah “kamu akan menjadi fana” atau “kamu akan ditakdirkan untuk mati” – terjemahan NJPS. Kolokasi ini mengisyaratkan kefanaan yang akan datang sebagai akibat dari memakan buah dari pohon tersebut.<sup>18</sup>

Ular yang saat itu mengetahui akibat yang diterima jika memakan buah tersebut, memberanikan perempuan untuk melakukan hal tersebut. Instruksi Tuhan yang melarang untuk memakan buah tersebut ditujukan kepada ular dan perempuan, hal ini terlihat dari bentuk jamak dari kata “kamu” dalam ungkapan larangan “kamu jangan makan”, begitu juga laki-laki dan perempuan, keduanya dibatasi untuk tidak makan buah tersebut. Namun, ternyata perempuan memiliki kemampuan sensorial yang lebih kuat. Ia

---

<sup>15</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 18.

<sup>16</sup> <https://www.biblegateway.com/passages/?search=Genesis%202&version=NRSVUE>. Diakses pada 10 Januari 2024.

<sup>17</sup> Merisme adalah ungkapan dalam linguistik yang menyebutkan bagian-bagian dari sesuatu yang merepresentasikan keseluruhannya, misalnya “seseorang mencari tempat yang tinggi dan yang rendah”, artinya bahwa orang tersebut mencari berbagai posisi tempat yang memungkinkan dicapainya.

<sup>18</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 18.

mengenali sifat dari pohon tersebut, yaitu tampilan pohonnya yang menarik dan buahnya yang enak. Kualitasnya yang unggul adalah dapat menjadikan seseorang menjadi bijaksana. Penggambaran perempuan dalam bagian ini, baik ucapan ataupun gerakannya sangat berlawanan dengan kekaleman dan ketidakaktifan laki-laki. Perempuan tersebut mengambil beberapa buah, memakannya, dan memberikan beberapa kepada “*her*” – laki-laki yang bersamanya selama ini (Genesis 3: 6).<sup>19</sup> Pemaknaan “*her*” di sini menimbulkan perdebatan karena memunculkan persepsi tentang keterlibatan laki-laki dalam dosa.

Kata ganti “*her*” di sini tidak bermakna konotasi kepemilikan di sini dan bukan juga kata ganti posesif “miliknya” sebagaimana muncul di tempat lain, namun, pemaknaan “*her*” di sini menunjukkan bahwa laki-laki memiliki perempuan, sehingga maknanya menunjukkan adanya hubungan ketersalingan antara keduanya. Keadaan laki-laki yang pasif sambil memakan buah dan perempuan yang berperan aktif dalam memperkenalkan nilai plus dari buah tersebut kepada laki-laki, memperolehnya dan menyajikannya merupakan refleksi dari realitas sosial masyarakat Israil klasik, di mana perempuan biasanya memiliki tanggung jawab untuk menyediakan makanan yang dapat dimakan. Jika dikontekskan dengan realitas sosial tersebut, mungkin saja akan mengalami pertentangan konteks jika ular mendekati laki-laki untuk memakan pohon.<sup>20</sup>

Setelah memakan buah dari pohon kebijaksanaan, mereka seketika berbeda dengan hewan lain, karena mereka memiliki kemampuan kognisi yang lebih tinggi, sehingga mereka menyadari ketelanjangan mereka bukanlah hal yang normal dan mencoba menutupnya dengan pakaian yang disebut dalam Alkitab Ibrani dengan “*rok*” (transliterasi NJPS) atau cawat (transliterasi NRSVue)<sup>21</sup> karena ia berasal dari akar kata “*hgr*” yang berarti “berpakaian” atau “ditutupi”. Artinya, daun ara yang digunakan untuk menutupi tubuh keduanya tidaklah termasuk pakaian karena panjangnya hanya sampai pinggang. Dari sini, muncullah individualitas di setiap pribadi dari pasangan ini disebabkan kurangnya pakaian. Dalam unit literatur yang dimulai dan diakhiri dengan kejadian “ketelanjangan” – yang terdapat dalam Genesis 2: 25-Genesis 3: 7 – ini menunjukkan bawah bentuk kata kerjanya merujuk kepada plural, seperti “kamu tidak boleh makan” yang terdapat di Genesis 3: 1 ataupun “kami boleh makan” yang terdapat di Genesis 3: 2. Pada akhirnya, masing-masing berbicara dengan Tuhan untuk menjelaskan siapa yang pertama kali memakan buah yang terlarang (Genesis 3: 12, 13). Masing-masing berusaha memindahkan tanggung jawab dosa ini kepada yang lainnya. Laki-laki

<sup>19</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 18.

<sup>20</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 19.

<sup>21</sup> <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis%202&version=NRSVUE>. Diakses pada 10 Januari 2024.

menyalahkan perempuan karena telah memberikan buah kepadanya, dan perempuan menyalahkan ular. Ketiganya dinyatakan bersalah, dua manusia bersalah karena telah melanggar perintah Tuhan, sementara ular bersalah karena perannya dalam pelanggaran tersebut. Ketiganya mendapatkan konsekuensi.

Hukuman untuk ketiganya tertulis di Genesis 3: 14-19, di mana Tuhan memberikan hukuman ketiganya sesuai urutan, yaitu ular, perempuan, dan laki-laki. Perubahan bentuk penyajian kisah dari frasa ke puisi menarik perhatian khusus pada konten yang dikandungnya, yang menentukan realitas yang menjadi ciri kehidupan pasca-Eden. Perempuan mendapatkan perhatian yang tidak banyak dalam bagian puisi tersebut. Meskipun perannya dominan dalam kejadian tersebut, namun ia tidak dominan menjadi perhatian pada potongan ayat yang berisi tentang hukuman Tuhan tersebut. Dua ayat yang terdiri dari 23 kata digunakan untuk menceritakan hukuman ular, yaitu pada Genesis 3: 14-15. Satu ayat yang terdiri dari 46 kata ditujukan untuk menjelaskan hukuman bagi laki-laki, yaitu pada Genesis 3: 17-19. Akan tetapi, Tuhan hanya menggunakan 16 kata dalam satu ayat untuk perempuan, yaitu pada Genesis 3: 16. Dominasi penyebutan laki-laki atas perempuan dalam bagian Genesis tersebut memunculkan penafsiran yang mengisbatkan dominasi laki-laki atas perempuan sehingga perempuan hanyalah sebagai bawahan.<sup>22</sup>

Dari ketiganya, Meyers mencoba memfokuskan pada kata “*curse*” yang berarti “dikutuk”. Ular merupakan satu-satunya aktor yang dikutuk karena mungkin dalam perhitungan Tuhan, ular merupakan aktor awal yang menginisiasi pembangkangan manusia tersebut. Dalam permainan kata yang gamblang dalam genesis, hewan paling “licik” (*‘ārûm*) dalam Genesis 3: 1 menjadi hewan paling “terkutuk” (*‘ārûr*) dalam Genesis 3: 14. Kutukan yang menjadikan ular berjalan dengan perutnya, memakan kotoran, dan menjadi musuh abadi manusia (perempuan dan generasi setelahnya, Genesis 3: 15), menyajikan makna etiologi bagi cara ular bergerak, lokasinya saat merayap, dan posisinya yang berbahaya (beracun) bagi manusia. Selain itu, Tuhan mengutuk bumi (*hā’ādāmā*) dalam amanatnya bagi manusia. Hal ini memberikan fakta bahwa tanah Bangsa Israil tidak selalu paling cocok untuk pertanian dan bahwa mereka akan mengolah tanah tersebut dengan susah payah – dengan “kesedihan” (Genesis 3: 17; terjemahan NRSVue “kerja keras”)<sup>23</sup> dan “keringat” (Genesis 3:19).<sup>24</sup>

Perkataan Tuhan kepada manusia juga bersifat etiologis, empat baris dalam kejadian 3: 16 memberikan penjelasan tentang realita kehidupan

---

<sup>22</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 19.

<sup>23</sup> <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis%202&version=NRSVUE>. Diakses pada 10 Januari 2024.

<sup>24</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 19.



perempuan-perempuan Bangsa Israil. Namun, perkataan-Nya tidak seperti perkataan kepada ular dan manusia yang mengawali hukumannya dengan kata “karena”, seperti perkataan Tuhan kepada ular “karena kamu melakukan ini....” dan kepada manusia “karena kamu mendengar”, meskipun perempuan tidak berbicara kepada laki-laki ketika menyerahkan buah tersebut. Dalam hal ini, Tuhan tidak menyampaikan sebab mengapa perempuan harus keluar dari Taman Eden. Alasannya tidak terlalu jelas, namun dampaknya menurut Meyers adalah meringankan aspek menyalahkan dalam kasusnya.<sup>25</sup>

Empat baris puisi yang disampaikan kepada perempuan menunjukkan paralelisme yang merupakan ciri mendasar karakteristik puisi Alkitabiah. Terdapat korespondensi antara elemen dari dua baris puisi, dengan baris kedua yang merupakan pengembangan makna dari baris pertama, baik pengembangan tersebut dalam bentuk penekanan ataupun dalam bentuk pengintensifan. Jadi, dua baris pertama Genesis 3: 16 (3: 16a dan 3: 16b) menyajikan kesulitan yang akan dialami oleh perempuan ketika meninggalkan Eden, sedangkan dua baris selanjutnya (3: 16c dan 3:16d) menggambarkan hubungannya dengan laki-laki ketika berada di luar Eden.<sup>26</sup>

### c. Dosa Hawa dan Akibatnya bagi Perempuan

Dalam Genesis 3: 16a, peneliti hanya menggaris bawahi beberapa bagian saja yang di dalamnya terdapat penjabaran kesulitan yang akan dialami oleh perempuan. Bahasa Ibrani yang terdapat dalam Genesis 3: 16a, yaitu dua kata kerja “*harbâ 'arbeh*” yang diikuti oleh dua kata benda, yaitu (*'iššābôn* dan *hērāyôn*). Dua kata kerja – *harbâ 'arbeh* – berasal dari akar kata “*rbh*” yang berarti “menjadi besar” (*to be great, big, numerous*). Adapun penulisan dua kata kerja yang memiliki arti yang sama ini menunjukkan penekanan pada pekerjaan yang dihasilkan oleh kata kerja tersebut. Karena Bahasa Inggris memiliki kekurangan dalam menyamai sintaktis dari penyebutan ganda kata kerja tersebut, maka beberapa transliterasi menambahkan kata keterangan, seperti yang ditulis oleh NRSV dengan menerjemahkannya “aku akan menambahkan dengan banyak” (*I will greatly increase*)<sup>27</sup> dan NASB yang menerjemahkannya “aku akan melipatgandakannya dengan banyak” (*i will greatly multiply*).<sup>28</sup> Dari beberapa penerjemahan tersebut, Meyers memilih penerjemahan “aku akan membuatnya besar” (*I will make very great*) – lebih besar dari apa yang orang lain perkirakan – tanpa menambahkan objek dari

<sup>25</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 20.

<sup>26</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 20.

<sup>27</sup> <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis%202&version=NRSVUE>.

Diakses pada 10 Januari 2024

<sup>28</sup> <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis+2&version=NASB>. Diakses pada 15 Januari 2024.

kata kerja yang sebenarnya sudah ada sebagaimana yang terdapat pada dua penerjemahan sebelumnya sehingga keduanya menjadi problematik.

Transliterasi yang kedua ini dianggap cocok oleh Meyers ketika disandingkan dengan kata benda yang disebutkan setelahnya, yaitu *harbâ* dan *'arbeh*. Kedua kata benda tersebut merupakan objek dari kata kerja ganda yang sudah disebutkan di atas. Keduanya dihubungkan dengan konjungsi “*waw*” (dan) yang merupakan awalan dari kata benda kedua. Dua kata benda tersebut memiliki akhiran pronominal “*kamu*”. Dengan begitu, maka kata benda pertama secara umum diterjemahkan “*rasa sakitmu*” (*your pain* atau *your pang*) sedangkan kata kedua diterjemahkan “*saat melahirkan*” (*in childbearing* atau *in childbirth*). Meyers mempertanyakan mengapa pada kata “*in childbearing*” ditambahkan preposisi “*in*” dalam penerjemahannya, padahal tidak ada preposisi tersebut dalam teks yang termaktub di Alkitab. Selain itu, ia juga mempertanyakan mengapa penerjemahan tersebut menambahkan kata kepemilikan “*kamu*” sebelum kata benda kedua. Asumsinya adalah karena terjemahannya mengambil kata benda kedua sebagai pengubah kata benda pertama – dalam istilah linguistik disebut “*hendiadys*” – di mana satu ide diekspresikan oleh dua kata yang bergabung menggunakan “*dan*” dengan salah satunya memodifikasi yang lain. Hal ini sama seperti ayat lain dalam Genesis 1: 2, di mana “*tidak terbentuk dan kosong*” (*unformed* dan *void*) berarti “*kekosongan yang tidak terbentuk*” (*unformed void*).<sup>29</sup>

Adapun kata “*menambah rasa sakitmu melahirkan*” (*increase your painful childbirth*) bukanlah bahasa yang bagus, sehingga dibutuhkan adanya preposisi yang mengubah penerjemahan tersebut menjadi “*menambah rasa sakitmu dalam melahirkan*” (*increase your pangs/ pains in childbirth/ childbearing*). Perbedaan terlihat pada penerjemahan modern yang memaknai “*hērāyôn*” dengan “*kehamilan*”. Hal ini didasari atas kosa kata yang disebutkan dalam Bahasa Ibrani tersebut menunjukkan tahapan-tahapan reproduksi dengan istilah terpisah untuk konsepsi, kehamilan, persalinan, dan nifas atau melahirkan. Jika “*hērāyôn*” dimaknai “*kehamilan*”, maka artinya Tuhan menyatakan bahwa wanita akan hamil berkali-kali.

Selain itu, Meyers juga menemukan adanya kekeliruan dalam menerjemahkan “*iṣṣābôn*” yang merupakan objek dari kata kerja “*membuat sangat besar*” (*make very great*) diterjemahkan dengan “*rasa sakit*” (*pain* atau *pangs*). Kelemahan penerjemahan ini ditunjukkan melalui argumen Meyers yang menyatakan bahwa kehamilan tidak tepat jika dikaitkan dengan nyeri. Kehamilan memang menyebabkan tidak nyaman, namun sakit berkepanjangan bukanlah ciri kehamilan yang normal. Terlebih tidak adanya teks Bibel yang mengaitkan melahirkan dengan rasa sakit, bukan juga kata “*iṣṣābôn*” ini digunakan dalam penggambaran melahirkan. Akan tetapi, kata “*iṣṣābôn*” yang

---

<sup>29</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 20.

dalam Bahasa Ibrani berasal dari akar kata 'šb, yang muncul 15 kali dalam bentuk kata kerja untuk mengindikasikan stres mental dan emosional dan bukanlah sakit secara fisik.<sup>30</sup> Enam bentuk kata benda dari akar ini mencoba ditelaah lagi secara bahasa oleh Meyers. Jika mengecualikan kata "iṣṣābôn" dalam Genesis 3: 16a, maka lima sisanya tidak merujuk secara spesifik kepada sakit fisik. Dari yang lima, empat di antaranya merepresentasikan stres mental ataupun kesusahan fisik, sementara yang satu merepresentasikan keduanya. Dua konsep – stres (*stress*) dan kesusahan (*toil*) – mungkin saja berasal dari akar kata yang berbeda atau mungkin berhubungan secara semantik karena kesusahan fisik yang dialami oleh masyarakat agraris Israil di dataran tinggi Israil kuno sering mengakibatkan frustrasi dan kekhawatiran mental yang berarti penderitaan mental.<sup>31</sup>

Penggunaan kata "iṣṣābôn" yang merepresentasikan kesusahan fisik muncul hanya dua kali dalam Alkitab Ibrani. *Pertama*, ia muncul pada ayat setelahnya, yaitu Genesis 3: 17, ketika Tuhan menginformasikan manusia bahwa bercocok tanam akan membutuhkan "iṣṣābôn" atau susah payah. *Kedua*, ia muncul pada Genesis 5: 29 yang merupakan referensi Kisah Eden. Penyebutan kata "Nuh" dalam bagian tersebut berarti "istirahat" atau "kenyamanan", sehingga nama Nuh disebut sebagai representasi harapan penanggulangan hukuman bagi orang-orang yang telah bersusah payah dalam bekerja – "toil" atau "iṣṣābôn" – karena bercocok tanam di atas tanah yang dikutuk. Dari dua bagian Alkitab Ibrani ini, dapat disimpulkan bahwa makna "iṣṣābôn" bermakna kerja keras atau kesusahan dalam konteks bercocok tanam, sehingga pada Genesis 3: 16a pemaknaan kerja keras atau kesusahan di sini bukanlah kesusahan dalam melahirkan. Hal ini juga diperkuat oleh Meyers dengan berlandaskan penggunaan kata "aku akan menjadikanmu lebih banyak" (*I will make great*) dan dua objek yang menyertainya – "toil" dan "pregnancy" – untuk menunjukkan bahwa "kesusahan" bagi perempuan dalam bagian tersebut bukanlah sakit fisik yang dirasakan perempuan saat melahirkan, melainkan perannya yang lebih banyak dari laki-laki, yaitu sebagai produsen makanan yang disediakan untuk keluarganya dan reproduksi.

Pada baris kedua dari puisi ini, yaitu Genesis 3: 16b, terdapat tiga kata Ibrani; frasa preposisional yang diikuti oleh sebuah kata kerja dan objek yang langsung berkaitan dengan kata kerja tanpa tambahan apapun. Objek langsung di sini bermakna "children". Sedangkan kata kerjanya yaitu "yld" yang biasa diterjemahkan "menanggung" atau "to bear" yang berarti memiliki anak dan bukan melahirkan anak. Jika ia dimaknai "memiliki anak", maka laki-laki tercakup dalam hal ini, karena ia memiliki anak melalui silsilah. Kata kerja ini

---

<sup>30</sup> Carol Meyers, "'āšab; 'ešeb; 'ōšeb; 'āšeb; 'iṣṣābôn; 'aššebet; ma šēbā, dalam *Theological Dictionary of The Old Testament*, MI: W. B. Eerdmans, 2001, hal. 279.

<sup>31</sup> Carol Meyers, *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York: Oxford University Press, 2013, hal. 90-91.

juga menunjukkan bahwa nenek moyang laki-laki melahirkan keturunan, sebagaimana yang terdapat dalam Gen 5: 6. Adapun kata benda dalam frasa preposisi yang terdapat dalam awal baris adalah “*ešeb*”, yang berhubungan dengan “*iššābôn*” pada baris sebelumnya. Karena kata-kata terkait dalam baris paralel biasanya bukanlah sinonim, sehingga Meyers memaknai “*ešeb*” lebih mungkin merujuk kepada penderitaan, tekanan, ataupun kelelahan yang menyertai orang tua dan bukan merujuk kepada makna “kerja keras” (*toil*) yang berasal dari akar kata *šb*. Oleh karena itu, perkataan Tuhan kepada perempuan: “dengan kesusahan kamu akan mempunyai anak” disebabkan karena tekanan mental yang diakibatkan dari mempunyai anak, mengingat mempunyai anak bagi perempuan-perempuan Israil merupakan sesuatu yang besar, sehingga angka kematian bayi pada zaman Israil kuno pra-modern terbilang tinggi, di mana satu dari dua bayi meninggal di usia lima tahun.<sup>32</sup>

Baris selanjutnya, yaitu baris ketiga dan keempat, memiliki hubungan dengan dua bahasa sebelumnya secara sintaktis. Hal ini dikarenakan dua baris ini diawali dengan huruf “*waw*” yang berarti “dan”. Pada bagian Genesis 3: 16c, yang ber terdapat tiga kata Ibrani. *Pertama*, preposisi “*to*” yang disimbolkan dengan “*waw*” di awal baris. *Kedua*, kata umum dalam Alkitab, yaitu “*iš*” yang artinya, laki-laki (terdapat pula di Genesis 2: 23), yang ditambahi kata ganti posesif. Penggunaan gender dalam term “*iš*” lebih sesuai dalam konteks ini dibandingkan menggunakan kata gender yang lebih umum, yaitu “*ādām*”, yang berkaitan dengan reproduksi manusia. Jika dibaca bersamaan, maka artinya menjadi “untuk suamimu” (*to your man*).<sup>33</sup>

Kata ketiga dari baris ini adalah “*těšûqâ*” yang ditambahkan kata kepemilikan “milikmu” (*your*). Kata Alkitabiah yang langka ini sering diterjemahkan sebagai “keinginan” (*desire*) dalam bagian ini, dan dalam bagian lainnya dari Alkitab Ibrani, seperti pada Genesis 4: 7, dan Song 7: 10. Kebanyakan interpretasi berasumsi bahwa kata “*těšûqâ*” berarti “keinginan yang kuat” atau “hasrat seksual”. Pengertian ini sangat berbeda dari beberapa transliterasi dan penafsiran kuno yang menyarankan berasal dari akar kata “*šwb*”, yang artinya “kembali” (*turning* atau *returning*), sehingga jika digabungkan dengan kata benda kepemilikan sebelumnya menjadi “kembalinya kamu” (*your turning* atau *your returning*) dan Genesis 3: 16c dibaca “dan kepada suamimu kamu kembali” (*and to your man is your turning/returning*). Maksudnya adalah bahwa perempuan kembali ke suaminya untuk memenuhi kebutuhan pasangan yang terdapat dalam Genesis 2: 24, yaitu ketika laki-laki (*iš*) menempel pada wanitanya (*iššā*). Selain itu, maksud kembalinya perempuan kepada laki-laki juga menghubungkan nasib perempuan dengan nasib laki-laki, karena laki-laki akan kembali ke bumi

<sup>32</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 21.

<sup>33</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 22.

sebagaimana termaktub dalam Genesis 3: 19 dan perempuan pun akan ikut bersamanya.

Cakupan dan arti dari “kembali” mendapatkan nuansanya di akhir bagian Genesis 3: 16. Hal ini karena bagian yang terakhir ini merupakan bagian kisah Eden yang paling problematik, karena menimbulkan interpretasi yang menandakan dominasi laki-laki di atas perempuan dan ketundukan perempuan dalam hierarki gender. Kebanyakan transliterasi memaknai tiga kata yang berada dalam bagian ini dengan arti “dan akan mengaturmu” (*and shall rule after you*). Kata pertama merupakan kata ganti “dia” (*he*) yang ditambahkan ke “dan” (*and*). Menurut Meyers, dua kata ini tidak sesuai menimbulkan problem. Meskipun kata ganti tidak diperlukan secara struktural, karena kata ganti dalam Bahasa Ibrani merupakan bagian dari kata kerja, namun penerjemahan berupa penggunaan kata ganti menyeimbangkan baris puisi dan menambahkan penekanan pada kata “dia” yang menjadi tujuan perempuan tersebut, sebagaimana disebutkan pada baris sebelumnya. Kata ketiga, preposisi “*over*” yang ditambahkan kepada kata ganti “kamu” juga dijelaskan oleh Genesis dengan lugas.<sup>34</sup>

Akan tetapi, Meyers melihat problem penerjemahan muncul dalam kata kedua, yaitu dari akar kata “*mšl*” yang diterjemahkan “mengatur” (*rule*). Akar kata ini muncul delapan puluh kali dalam Alkitab Ibrani yang menunjukkan kekuasaan orang atau tempat – dari Tuhan yang mengatur dunia (Ps. 22: 28) kepada kontrol diri yang dimiliki oleh seseorang (Prov. 16: 32). Alhasil, karena inti dari maknanya menunjukkan kekuasaan politik dan bukan menggambarkan hubungan laki-laki dan perempuan, maka penggunaannya yang menunjuk dominasi laki-laki menurut Meyers masih meragukan. Oleh karena itu, hasil terjemahan “berkuasa di atas” (*rule over*)<sup>35</sup> merupakan penerjemahan yang berlebihan dan memungkinkan adanya gagasan terkait dominasi laki-laki atas perempuan yang melampaui batas. Ia juga menguatkan pendapatnya tentang hal ini dengan bagian Genesis lain, yaitu Genesis 3: 17-19, yang tidak membahasa secara spesifik hubungan laki-laki dengan perempuan.<sup>36</sup>

Dominasi laki-laki dalam konteks tema pro kreasi pada Genesis 3: 16a dan b, berkaitan dengan kesulitan reproduksi wanita di masyarakat Israil Zaman Besi. Karena kematian saat melahirkan merupakan hal yang umum, sebagaimana digambarkan dalam Genesis 35: 16-18 tentang kepala suka Rachel, maka rata-rata umur perempuan saat itu secara signifikan lebih pendek daripada laki-laki. Karena masyarakat saat itu yang mayoritas bertani

---

<sup>34</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 22.

<sup>35</sup> Julie Faith Parker, “Blaming Eve Alone: Translation, Omission, and Implications of Eve in Genesis 3:6b”, dalam *Journal of Biblical Literature*, Vol. 132 No. 4 Tahun 2013, hal. 738.

<sup>36</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 22.

membutuhkan anak untuk membantu pekerjaan mereka dan merawat orang tua yang sudah lanjut usia, sedangkan angka kematian bayi saat itu terbilang tinggi, yaitu mendekati 50 persen, maka mereka membutuhkan enam atau tujuh kehamilan agar mereka tetap memiliki minimal tiga anak. Namun, kehamilan saat itu, mengingat banyaknya angka kematian saat melahirkan, menjadi bahaya. Keengganan wanita untuk hamil dalam keadaan ini menjadi maklum, oleh karena itu, dominasi laki-laki dalam kegiatan seksual menjadi urgen untuk mencapai kehamilan, sehingga pemahaman saat itu, laki-laki dianggap menang dalam kegiatan seksual seksual dan bukan pada semua aspek kehidupan.<sup>37</sup>

#### **d. Interpretasi Genesis dan Pengaruhnya kepada Pandangan Umat Yahudi terhadap Perempuan**

Selain transliterasi yang membentuk pemahaman umat Yahudi terhadap figur Hawa, interpretasi yang muncul dan menjadi narasi pun menjadi sebab formatif pembentukan figur Hawa dalam persepsi umat Yahudi, seperti pergeseran paradigma “dosa asal dan kematian” yang sebelumnya “*prima couple*” ke “*primal women*”. Orang pertama yang membebaskan Adam dari individu yang bersalah dan menyatakan Hawa sebagai satu-satunya penyebab kesalahan ini adalah Ben Sira (abad kedua sebelum Masehi). Kitab *Jubilees* juga memaafkan Adam dengan tambahan sedikit pada alur cerita dalam Kitab Kejadian. *Jubilees* menceritakan kembali kisah dalam Genesis dengan gaya yang sering disebut sebagai “Kitab Suci yang ditulis kembali” (*Rewritten Scripture*) dan disamakan dengan “fiksi karya penggemar”. Dalam versi yang disebutkan *Jubilees* pada Genesis 2-3, Hawa memakan buah kemudian menyadari “ketelanjangannya” sehingga ia menggunakan daun ara untuk menutupi badannya sebelum menemui Adam (Jub 3: 21). Dengan meminta Hawa mengenakan daunnya terlebih dahulu, *Jubilees* menyiratkan bahwa tipu daya Hawa penuh tipu daya dan kedengkian. Beberapa teks Rabi kontemporer juga mendukung tipu daya Hawa untuk membuat Adam memakan buah tersebut, seperti Genesis Rabbah 19: 5, Numbers Rabbah 10: 4, dan Pirke de Rabbi Eliezer 13.<sup>38</sup>

Kitab *Enoch* 1 melepaskan Adam dari kesalahan dengan tidak menyebutnya berkaitan dengan penceritaan malaikat kejam, Gaderel, yang membawa kematian ke dunia, dengan hanya mengucap “Hawa menyesatkan”<sup>39</sup> tanpa menyebutkan Adam (1 En. 69: 6-7). Hal serupa termaktub dalam *Enoch* 2 30: 17 yang menyebutkan penciptaan Hawa yang

<sup>37</sup> Carol Meyers, “Eve in The Hebrew Bible”, ..., hal. 22.

<sup>38</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 41.

<sup>39</sup> Ephraim Isaac, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction”, dalam *Old Testament Pseudepigrapha*, New York: Doubleday, 1983, hal. 6-7.

berasal dari tulang rusuknya Adam yang diambil darinya ketika ia sedang tidur, sehingga kematian yang datang kepada Adam dibawa oleh istrinya.<sup>40</sup> Selain kedua buku di atas, Kitab *Sibylline Oracles* jilid 1 yang dibuat dari abad ke-1 hingga abad ke-3 Masehi, juga membebaskan Adam dengan pernyataan: “Perempuan pertama kali menjadi pengkhianat bagi Adam. Ia memberi dan membujuk Adam untuk berdosa karena ketidaktahuannya”<sup>41</sup> (Sib. Or. I: 42-44). Tertullian (155-220 M) menyebut Hawa sebagai “gerbang masuknya setan” dan “pembelot pertama dari hukum Ilahi” dan menambahkan bahwa Hawa menjadi target setan karena “setan tidak cukup kuat untuk menggoda Adam. Selain itu, 1 Timothy 2: 14 yang dibuat dari akhir abad pertama hingga akhir abad kedua, menyatakan bahwa Adam tidak tergoda, namun perempuanlah yang tergoda dan menjadi pembangkang.<sup>42</sup>

Agustine (354-430 M) dalam *The City of God* mengaku bahwa Adam juga bersalah, namun ia secara tegas membedakan antara kesalahan Adam dan Hawa.<sup>43</sup> Hawa bersalah karena ditipu oleh kata-kata ular, sedangkan Adam, walaupun dia tidak tergoda, namun dosanya adalah tidak adanya kesetiaan dan kasih sayang kepada Hawa. Dengan kata lain, Augustin tampak ingin menganggap kesalahan Hawa merupakan suatu kebodohan dan kelemahan, sedangkan kesalahan Adam lebih kepada kesetiaan perkawinan. Namun, pernyataan Augustin ini bukan berarti menyematkan kepada Adam asumsi lebih banyak daripada Hawa, namun pernyataan tersebut memberikan gambaran kepada pembaca dari kalangan laki-laki bahwa mendengarkan perempuan akan menyebabkan kehancuran mereka.

Di antara pendapat ekstrem yang menuduh Hawa sebagai satu-satunya yang bersalah, terdapat pendapat lain yang menyebutkan bahwa Hawa hanya sebagai agen yang dari jatuhnya Adam dan Hawa dari langit. Pendapat ini menempatkan Hawa sebagai korban dari ular. Mungkin dia diberi pilihan ketika berada pada momen saat dia menipu Adam secara sadar, namun sayangnya dia berada di posisi yang malang ketika diyakinkan untuk memakan buah tersebut sendiri. Contoh-contoh interpretasi yang sejalan dengan pandangan di atas tidak kalah banyak dengan interpretasi yang memosisikan

---

<sup>40</sup> Redaksi transliterasi yang diterjemahkan oleh Andersen adalah sebagai berikut: “*while (Adam) was sleeping, I took from him a rib. And I created for him a wife, so that death might come to him by his wife*”, Francis I. Andersen, “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction”, dalam *Old Testament Pseudepigrapha*, New York: Doubleday, 1983, hal. 152.

<sup>41</sup> Redaksi transliterasi yang diterjemahkan oleh Collins adalah sebagai berikut: “*The woman first became a betrayer to him. She gave, and persuaded him to sin in his ignorance*”, John J. Collins, “Sibylline Oracles: A New Translation and Introduction”, dalam *Old Testament Pseudepigrapha*, New York: Doubleday, 1983, hal. 336.

<sup>42</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 41.

<sup>43</sup> Augustine, *The City of God: A New Translation*, buku VIII-XVI, Washington: The Catholic University of America Press, 2008, hal. 378.

Hawa sebagai satu-satunya orang bersalah. Sebagai contoh, *Dialogue with Trypho* 79 (150-160 M), Justin Martyr (100-165 M)<sup>44</sup> mengumpamakan ular sebagai pengendali dengan pernyataan: “Ular itu memperdaya Hawa.” Clement dari Alexandria (150-215 M) juga menggambarkan Hawa sebagai korban pertama dari “penipu” aktif, yaitu setan. Bagi Clement, Hawa tidaklah bertindak sebagai penyebab kematian pada umat manusia, namun ia hanyalah korban pertama: “Ia adalah salah satu penggoda dan ia juga yang membawa Hawa ke dalam kematian, dan sekarang melakukan hal yang sama kepada semua umat manusia.” (*Exhortation to The Greeks* 92: 18-19).<sup>45</sup>

Lensa penyidikan mengindikasikan isu “apakah Hawa digambarkan sebagai korban yang tidak memiliki pilihan” atau “sebagai agen aktif yang melakukan tipu daya atau ketidakpatuhan.” Adapun menggambarkan Hawa sebagai penggoda bertujuan untuk menyamaratakan kesalahannya pada seluruh perempuan karena melawan Adam (laki-laki) dan membuat laki-laki waspada kepada seluruh perempuan agar tidak membahayakannya sebagaimana dilakukan oleh Hawa. Hal ini diajukan oleh Yeshua Ben Sira, seorang guru Yudaisme yang menulis pengajaran spiritualnya dalam Bahasa Ibrani di Jerussalem pada tahun 180 sebelum Masehi, yang mana bukunya tersebut diterjemahkan oleh cucunya ke dalam Bahasa Yunani dengan menambahkan kata pengantar yang menjadikannya Septuaginta<sup>46</sup> – hasil transliterasi Yunani kuno dari Bahasa Ibrani – dengan nama *The Book of Sirach*. Sira tidak hanya menyalahkan Hawa sebagai kasus kejatuhan yang pertama, namun melihat setiap perempuan berikutnya sebagai peluang baru bagi kejatuhan laki-laki. Teks-teks kuno selanjutnya juga mengasumsikan adanya Hawa yang berbahaya dalam setiap diri perempuan.<sup>47</sup>

Pendapat Ben Sira ini diafirmasi oleh banyak tokoh, di antaranya adalah Dan Clanton yang menyatakan kemungkinan tindakan buruk yang dilakukan Hawa berdampak refleksi terhadap wanita lain.<sup>48</sup> Senada dengan Dan Clanton, namun, Elizabeth Clark berpendapat bahwa identifikasi perempuan dengan Hawa merupakan bukti paling nyata dari contoh kecenderungan ideologi yang diuniversalkan dalam semua literatur patriarki.<sup>49</sup> Dengan demikian, Hawa

---

<sup>44</sup> Dalam redaksinya, Martyr menyebutkan “*For Eve, an undefiled virgin, conceived the word of the serpent, and brought forth disobedience and death.*” Thomas B. Falls (ed.), *Writings of Saint Justin Martyr: A New Translation*, Washington: CUA Press, 2008, hal. 305.

<sup>45</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 42.

<sup>46</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 43.

<sup>47</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 44.

<sup>48</sup> Dan Clanton, *Daring, Direputable, and Devout: Interpreting the Hebrew Bible's Women in the Arts and Music*, New York: T&T Clark, 2009, hal. 12.

<sup>49</sup> Elizabeth E. Clark, “Ideology, History, and The Construction of ‘Woman’ in Late Ancient Christianity”, dalam *A Feminist Companion to Patristic Literature*, London: T&T Clark, 2008, hal. 111.



menjadi prototipe yang membawa malapetaka bagi setiap interaksi laki-laki dengan perempuan.

Gambaran yang disajikan oleh beberapa teks kuno menggeneralisasi Hawa pada semua perempuan. Tidak hanya mengutuk setiap wanita atas kelemahan dan kesalahan Hawa, namun juga berhasil hanya menyalahkan perempuan dalam kasus penyaliban Kristus dan menyadari bahwa laki-laki lebih cocok untuk mencerminkan citra “Allah” dan bukan perempuan. John Chrysostom (347-407 Masehi) juga melakukan hal yang sama ketika ia memperingatkan bahwa wanita memiliki kecenderungan untuk berbuat dosa dan musuh yang jahat memiliki banyak cara untuk menyusup secara diam-diam untuk menggoda pria melalui wanita.<sup>50</sup> Hal ini dikarenakan mata perempuan menyentuh dan mengganggu jiwa laki-laki, baik mata perempuan yang tidak terkendali maupun mata wanita yang baik. Pendapat di atas termaktub dalam *On the Priesthood* VI. 8, sebagaimana dikutip oleh Sara Parks dari Rumsey.<sup>51</sup>

## 2. Hawa dalam Perjanjian Baru

Selama masa penulisan Perjanjian Baru, terdapat banyak interpretasi dari Yahudi terkait Hawa dan hubungannya dengan peristiwa kejatuhan manusia pada Genesis 3. Dua interpretasi yang menonjol dan penting untuk memahami pembahasan tentang karakter Hawa yang disajikan oleh Perjanjian Baru. *Pertama*, adalah bahwa Hawa sendirilah yang disalahkan dalam kasus kejatuhan tersebut, dan *kedua*, ularlah yang menjadi penggoda bagi Hawa. Tradisi ini kemungkinan besar beredar selama abad pertama Masehi dan oleh karenanya mungkin sudah tersedia bagi para penulis Perjanjian Baru. Hal inilah yang kemudian menjadi perhatian bagi penyusunan Perjanjian Baru yang sedikit banyak terpengaruh oleh tradisi ini.<sup>52</sup>

Meskipun kemunculan Hawa dalam Perjanjian Baru terbilang jarang – yaitu pada 2 Korintus 11: 3 dan 1 Timothy 2: 13<sup>53</sup> – namun pengaruh interpretasi Yahudi terhadap penulisannya penting untuk diketahui. Hal ini membuktikan bahwa tradisi sebelumnya mempengaruhi tradisi setelahnya dan demikian juga pada tradisi Arab.

### a. 2 Korintus 11: 3 dan Interpretasinya

Penyebutan Hawa pertama dalam Perjanjian Baru adalah dalam 2 Korintus 11: 3. Ayat ini terdapat dalam bagian 2 Korintus bagian 10-13. Kekhawatiran

---

<sup>50</sup> John Chrysostom, *Six Books On The Priesthood*, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1977, hal. 147-148.

<sup>51</sup> Sara Parks, “Because of Her We All Die”, ..., hal. 46.

<sup>52</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament” dalam Caroline Blyth dan Emily Colgan (ed.) *The Routledge Companion to Eve*, London: Routledge, 2024, hal. 30.

<sup>53</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 29.

dalam bab-bab ini adalah sebagian masyarakat menolak otoritas Paul dan berusaha menggantikannya dengan guru lain. Identitas para penentang ini masih diperdebatkan secara ilmiah, namun sebagaimana dicatat oleh N. H. Taylor, mereka adalah penyelundup dan bukan orang Kristen di Korintus.<sup>54</sup> Terlepas dari siapa orang-orang yang ikut campur ini, penelusuran Paus terhadap figur Hawa dalam ayat ini patut untuk dicermati.

Dalam 2 Korintus 11, Paulus membela diri di hadapan pembacanya dengan pengakuan bahwa dia “bodoh” untuk menutupi kesombongannya.<sup>55</sup> Victor Paul Furnish, sebagaimana dikutip oleh Michael Scott Robertson mencatat bahwa Paulus mengakui bahwa ia mungkin sudah menyinggung pada pembacanya dan dia memohon pengampunan mereka terlebih dahulu. Setelah menyiapkan panggung untuknya beretorika dengan mengakui “kebodohan” dirinya, ia menjelaskan sebab mengapa situasi ini membuatnya kesal dengan menyebutkan tujuannya di hadapan para pembaca.<sup>56</sup>

Dalam penjelasannya, Paulus menggunakan metafora pernikahan untuk menggambarkan bagaimana ia membayangkan pelayanannya di antara jemaat Korintus dan kekhawatirannya bahwa lawan-lawannya sedang mengarahkan jemaat Korintus untuk menyimpang dari ajarannya. Dalam metafora ini, ia mengumpamakan dirinya sebagai ayah dari mempelai wanita yang memegang otoritas atas putrinya dan keperawanannya sampai ia menikah dengan suaminya kelak.<sup>57</sup> Paulus takut jika jemaat Korintus akan “tertipu” oleh ajaran lawan-lawannya. Hal ini penting karena Paulus telah menjanjikan pernikahan mereka dengan “Kristus” sebagai seorang “perawan”. “Keperawanan” calon mempelai, yaitu jemaat Korintus dipertanyakan. Dalam metafora ini, memegang teguh ajaran Paulus merupakan jaminan bagi “calon mempelai” bahwa mereka masih perawan dan tidak ternoda oleh lawan-lawannya.<sup>58</sup> Jika mereka mengalihkan perhatiannya kepada ajaran musuh-musuh Paulus, maka mereka akan kehilangan apa yang secara metaforis disebut “keperawanan”, karena mereka telah ternoda oleh ajaran yang salah dan palsu. Metafora ini terinspirasi dari tradisi masyarakat mereka yang menganggap perempuan yang hamil sebelum menikah tidak bisa dinikahi. Oleh karena itu, jika masyarakat ternoda dengan ajaran musuh-musuh Paulus, maka mereka tidak memenuhi syarat untuk “menikah” dengan Kristus.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> N. H. Taylor, “Apostolic Identity and The Conflicts in Corinth and Galatia”, dalam Stanley E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents*, Leiden: Brill, 2005, hal. 118.

<sup>55</sup> Frank J. Matera, *II Corinthians: A Commentary*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013, hal. 604.

<sup>56</sup> Victor Paul Furnish, *II Corinthians Volume 32A: Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, London: Yale University Press, 2005, hal. 480.

<sup>57</sup> Victor Paul Furnish, *II Corinthians Volume 32A*, ..., hal. 480.

<sup>58</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 30.

<sup>59</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 31.

Dalam metafora “pernikahan” yang disebutkan di atas, Paul menyelipkan komentar tentang Hawa yang terperdaya oleh ular, sesuai dengan Genesis 3: 13 yang terjemahannya kurang lebih seperti berikut: “Kemudian Tuhan berkata kepada wanita, ‘Apa yang telah kamu perbuat?’ Wanita itu menjawab ‘ular itu memperdayaku dan aku pun memakannya.’” Jika melihat pada Septuagint (LXX), Kata kerja yang digunakan wanita untuk menggambarkan tipu daya ular adalah “*apatáō*”, yang jika diterjemahkan dalam Bahasa Inggris yaitu “*to deceive*” (menipu). Paulus memperkuat kiasan terhadap kejadian Genesis 3: 13 selain menyebutkan Hawa dan ular dengan menggunakan bentuk yang sama dengan kata kerja yang digunakan Hawa (*ex apatáō*) dalam 2 Korintus 11: 3. Awalan “*ex-*” ditambahkan ke dalam kata “*apatáō*” tetap memiliki arti yang sama, yaitu “*to deceive*”, namun menambahkan lebih banyak makna intensitas dalam kata kerja yang tanpa awalan. Dengan kata lain, intensitas penipuan yang terjadi pada Hawa, jika menggunakan kata *ex apatáō*, maka maknanya adalah hal yang benar-benar terjadi atau “benar-benar tertipu”.<sup>60</sup>

Meskipun Genesis 3: 13 mungkin merupakan sumber utama dari kiasan Paul dalam 2 Korintus 11: 3, namun ia terlihat terpengaruh oleh pemahaman terhadap Hawa yang bersumber dari interpretasi yang beredar pada saat itu. Meskipun narasi Genesis 3 tidak secara eksplisit menyatakan adanya ketidakpantasan seksual, Paulus tampaknya menyiratkan bahwa ular menipu Hawa secara seksual. Dia memahami kisah Hawa dengan cara seperti itu ditegaskan dengan membaca teksnya dengan cermat. Dalam ayat tepat sebelum 11:3, Paulus membahas kemurnian seksual, dengan mengatakan bahwa ia bermaksud mempersembahkan jemaat Korintus kepada Kristus sebagai “perawan murni”. Dengan menggunakan metafora ini, Paulus memperjelas bahwa ia ingin jemaat Korintus tetap murni secara seksual, bukan dalam arti literal tetapi dalam arti berpegang pada iman yang murni, tidak tercemar oleh ajaran-ajaran lawan. Paulus kemudian berpindah ke 11:3 dengan kata yang mengandung makna kebalikan, yaitu “*de*” (“tetapi”), yang menunjukkan bahwa ayat berikutnya kontras dengan ayat sebelumnya.<sup>61</sup> Dengan menyandingkan ayat 3 dengan ayat 2, Paulus memperluas metafora “keperawanan seksual” yang terdapat tercakup dalam seruannya hingga menyinggung narasi Hawa. Ia takut bahwa ia tidak dapat mempersembahkan jemaat Korintus sebagai “perawan murni” di hadapan Kristus karena mereka mungkin tertipu, seperti Hawa yang tertipu oleh ular. Bagaimana metafora “perawan murni” ini berfungsi sebagai kontras dengan tipu daya Hawa? Untuk memahami kiasan intertekstual Paulus di sini, hal ini perlu dilihat dari sudut

---

<sup>60</sup> Victor Paul Furnish, *II Corinthians Volume 32A*, ..., hal. 468.

<sup>61</sup> Victor Paul Furnish, *II Corinthians Volume 32A*, ..., hal. 467.

pandang tradisi seperti 4 Makkabe 18: 7-8 yang menyinggung tipu daya seksual Hawa yang disebabkan oleh ular.<sup>62</sup>

Hubungan 2 Korintus 11: 2 dan 11: 3 menjadi lebih jelas ketika melihat pilihan kata kerja Paulus dalam ayat 3 untuk menggambarkan perlakuan ular terhadap Hawa. Kiasan Paulus kepada Hawa di sini memungkinkan dia untuk mengilustrasikan kebatilan yang ia khawatirkan akan menjangkiti jemaat Korintus jika mereka mengikuti lawan-lawannya. Untuk menyampaikan hal ini, ia menggunakan kata kerja "*phtheirō*", yang diterjemahkan NRSV sebagai "menyesatkan." Kata kerja ini juga bisa berarti "merayu seorang perawan". Pengertian ini jelas dalam *Antiquities of the Jews* 4.252 karya Yosefus: "Biarlah laki-laki yang menodai (*phtheirō*) seorang perawan yang belum bertunangan menikahinya" ("*Let the man who corrupted/ phtheirō a virgin who is not yet betrothed marry her*").<sup>63</sup> Dalam teks Yosefus juga terdapat kekhawatiran serupa mengenai keperawanan, pernikahan, dan pertunangan seperti yang ditemukan dalam 2 Korintus 11: 2-3. Kata kerja yang sama (*phtheirō*) juga ditemukan di kedua teks. Dari persamaan ini, tampaknya "*phtheirō*" dalam 2 Korintus 11: 3 kemungkinan besar memiliki konotasi merayu seorang perawan. Hal ini membuktikan bahwa 4 Makabe 18: 7-8 memiliki kemiripan dengan 2 Korintus 11:3 karena adanya tumpang tindih verbal dalam kedua teks ini. Keduanya menyebut "ular", keduanya menggambarkan keperawanan, dan keduanya mengacu pada narasi Hawa. Lebih jauh lagi, meskipun bentuk kata kerja *apatáō* ("menipu") tidak digunakan dalam 4 Makabe 18: 8, ayat tersebut mengandung bentuk "*apatáō*" yang terkait untuk menggambarkan ular sebagai "penipu." Jadi, kemungkinan besar Paulus membaca narasi Kejadian melalui kacamata 4 Makabe 18: 8 atau tradisi-tradisi yang ada di baliknya.<sup>64</sup>

### **b. 1 Timotius 2: 13-15 dan Interpretasinya**

Tempat kedua dalam Perjanjian Baru di mana nama Hawa disebutkan adalah 1 Timotius 2: 13-15. Dokumen ini adalah salah satu Surat Pastoral, bersama dengan 2 Timotius dan Titus. Para ahli menganggap Surat Pastoral sebagai surat terbaru dalam kanon Perjanjian Baru yang mengklaim tulisan Paulus. Sejalan dengan hal ini, mayoritas ahli berpendapat bahwa Paulus tidak menulis Surat-surat Pastoral karena perbedaan gaya, kosa kata, teologi, dan struktur gereja antara Surat-surat Pastoral dan surat-surat Paulus yang tidak dapat disangkal lagi. Kebanyakan ahli memperkirakan kemunculan 1 Timotius dan Surat-surat Pastoral secara keseluruhan sekitar awal dan pertengahan abad

<sup>62</sup> Michael Scott Robertson, "Eve in The New Testament", ..., hal. 31.

<sup>63</sup> Terjemahan yang diproduksi oleh penulis, yaitu Michael Scott Robertson. Michael Scott Robertson, "Eve in The New Testament", ..., hal. 31.

<sup>64</sup> Michael Scott Robertson, "Eve in The New Testament", ..., hal. 31.

kedua Masehi. Oleh karena itu, pembahasan 1 Timotius tentang Hawa jauh lebih lambat daripada pembahasan yang ditemukan dalam teks 2 Korintus pada pertengahan abad pertama, dan ada kemungkinan bahwa 1 Timotius 2: 13-14 mungkin merupakan penerimaan pertama figur Hawa yang masih ada kaitannya dengan pemahaman Paulus tentang Hawa dalam 2 Korintus 11: 3.<sup>65</sup>

Seruan Hawa dalam 1 Timotius ditempatkan dalam porsi yang lebih banyak (2: 8-15) yang berkaitan dengan laki-laki pada “doa” dan peran perempuan dalam kelompok. Bagian ini sering dianggap sebagai salah satu kode rumah tangga atau “*Haustafeln*” dalam Perjanjian Baru. Dalam 1 Timotius 3: 15,<sup>66</sup> penulis menggunakan metafora “rumah tangga Allah” (*oikos theou*), yang ia jelaskan sebagai *ekklēsia* dari “Allah yang hidup”. Ia menggunakan metafora ini sebagai kerangka dasar dalam membahas “*ekklēsia*” di bagian lain surat ini. Oleh karena itu, dalam 1 Timotius 2: 8-15, ia menggunakan peran dan hierarki gender yang merupakan ciri khas keluarga zaman dahulu untuk menggambarkan hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam “*ekklēsia*”. Jadi, *topos*<sup>67</sup> kode rumah tangga menyusun cara penulis 1 Timotius dalam membahas peran laki-laki dan perempuan dalam “*ekklēsia*”.<sup>68</sup>

Pembahasan mengenai perempuan dimulai pada ayat 9, di mana penulis menjelaskan bagaimana ia membayangkan penampilan perempuan yang sebenarnya.<sup>69</sup> Ayat ini tidak memiliki kata kerja utama, dan pertanyaan tentang bagaimana klausa elips<sup>70</sup> di awal harus direkonstruksi adalah topik yang diperdebatkan. Salah satu pilihannya adalah meneruskan frasa *boúlomai proseúchesthai* (“Aku ingin [seseorang] berdoa”) dari ayat sebelumnya, yaitu ayat 8. Penafsiran ini menunjukkan kesatuan tematik antara ayat 8 dan diskusi tentang perempuan di ayat 9-15, yaitu nasihat penulis dalam ayat-ayat ini dapat

<sup>65</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 32.

<sup>66</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2006, hal. 316.

<sup>67</sup> Strategi atau tema umum atau konvensional yang digunakan dalam penulisan atau ucapan persuasif. Ini adalah alat retorik yang memungkinkan pembicara atau penulis untuk menggunakan konsep budaya atau intelektual bersama untuk membuat argumen mereka lebih efektif.

<sup>68</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 241.

<sup>69</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 182.

<sup>70</sup> Klausul elips adalah jenis konstruksi kalimat di mana satu atau lebih elemen dihilangkan karena dapat disimpulkan dari konteks. Terlepas dari kelalaian, arti kalimat tetap jelas. Kelalaian ini sering terjadi dengan kata -kata, frasa, atau klausa, dan itu adalah cara untuk menghindari redundansi atau pengulangan. Berikut adalah contoh klausul elips:

Kalimat Lengkap: Mary suka es krim cokelat, dan Susan suka es krim vanilla, klausa elips: Mary suka es krim cokelat, dan Susan suka vanilla.

Dalam contoh klausa elips, kata -kata "es krim" dihilangkan dari bagian kedua kalimat karena dipahami dari konteks bagian pertama. Kalimat itu masih masuk akal dan menyampaikan makna yang dimaksud.

dibaca sebagai rujukan khusus pada tata cara beribadat bagi wanita.<sup>71</sup> Namun, Robertson memilih untuk hanya meneruskan “*boúlomai*” (“Saya ingin”) dari ayat 8, karena sudah ada bentuk verbal infinitif “*kosmeîn*” (“menghias”) di ayat 9, yang berfungsi sebagai pelengkap “*boúlomai*”. Penafsiran ini menyiratkan bahwa pembahasan penulis tentang perempuan dalam ayat 9-15 dimaksudkan untuk memberikan dampak yang lebih besar, lebih dari sekadar doa dan mencakup aspek-aspek lain dalam kehidupan perempuan, tetapi juga menghendaki perempuan “menjaga dirinya dengan pakaian yang terhormat, sopan dan suci, bukan dengan rambut yang dikepang dan emas, atau mutiara, atau pakaian yang mahal-mahal, melainkan dengan pakaian yang pantas bagi perempuan yang mengaku saleh, melalui perbuatan baik”.<sup>72</sup>

Deskripsi penulis tentang pakaian wanita ideal menunjukkan persilangan antara kekayaan/kelas dan seksualitas. Motif kekayaan/kelas lebih menonjol pada barang-barang mahal, seperti emas dan mutiara, yang dilarang dipakai oleh wanita. Penulis juga menekankan seksualitas melalui penggunaan kata benda “*sōphrosýnē*”, yang biasanya diterjemahkan sebagai “pengendalian diri” atau “kesucian”.<sup>73</sup> Jika diterapkan pada perempuan, istilah ini mengacu pada pengendalian diri dalam arena seksual. Kedua kategori ini – kekayaan/kelas dan seksualitas – tidak berdiri sendiri-sendiri seperti apa yang disampaikan oleh Anna Slevvåg, akan tetapi keduanya saling tumpang tindih hingga pada tingkatan yang signifikan. Dia menyadari bahwa, di dunia Yunani-Romawi, “Kebalikan moral dari wanita yang berpakaian sopan dan berbudi luhur adalah pelacur”. Teks Yunani-Romawi menunjukkan bahwa, melalui cara berpakaian, seorang wanita menandakan moralitas seksualnya, berpakaian secara mencolok menunjukkan gaya hidup wanita yang tidak bermoral secara seksual. Oleh karena itu, tidak perlu berargumen bahwa penulis 1 Timotius sedang menyinggung kekayaan atau seksualitas ketika ia menyebutkan pakaian wanita, karena kekayaan dan seksualitas berkaitan erat di dunia Yunani-Romawi. Dengan membahas “*sōphrosýnē*” dan pakaian, teks tersebut menyajikan situasi di mana seksualitas dan pakaian terus saling berhubungan, sehingga memberikan nada erotis pada bagian ini. Dengan demikian, wanita idaman bagi penulis adalah wanita yang berpenampilan sopan, tidak memperlihatkan kekayaan dan tidak menampakkan seksualitasnya.<sup>74</sup>

Penulis kemudian beralih ke persoalan peran perempuan dalam kelompok dibandingkan laki-laki. Dia mengatakan dalam ayat 11-12: “Biarlah perempuan belajar dalam diam dan dalam segala ketundukan; dan Aku tidak mengizinkan perempuan mengajar atau berkuasa atas laki-laki, melainkan diam”. Perintah bagi perempuan untuk tidak mengajar menggunakan kata

<sup>71</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 255-256.

<sup>72</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 33.

<sup>73</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 256.

<sup>74</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 33

indikatif orang pertama dan bukan perintah imperatif.<sup>75</sup> Berkaitan hal tersebut, Robertson menukil dua pendapat, *pertama*, Annette Merz. Sebagaimana dinukil oleh Robertson, Merz mengemukakan bahwa karena perintah secara retorik berasal dari “Paul”, maka perintah tersebut masih memiliki kekuatan imperatif. Akan tetapi, pendapat *kedua*, Ben Witherington tidak sependapat dengan hal ini, dengan alasan bahwa penggunaan indikatif dan bukan imperatif berarti bahwa hal tersebut tidak dimaksudkan sebagai sebuah perintah. Terlepas dari apakah pernyataan ini memiliki kekuatan perintah atau tidak, penulis menempatkannya dalam bagian yang menggambarkan gambaran idealnya tentang perempuan dalam kelompok. Teks tersebut membongkar perempuan, menyubordinasikannya kepada laki-laki, dan melarang mereka mengambil peran sebagai pengajar dalam kelompok. Hal ini berkaitan dengan perintah dan larangan sebelumnya bagi perempuan dalam ayat 10, khususnya nasihat agar mereka melakukan “perbuatan baik.”<sup>76</sup> Sebagaimana dinukil oleh Robertson dari Merz, ketundukan, keheningan, dan pembelajaran semuanya merupakan konkretisasi (*Konkretion*) dari gagasan “perbuatan baik”. Pertanyaan wajar yang muncul dari pernyataan penulis 1 Timotius kemudian diajukan oleh Robertson: mengapa perempuan harus diberi peran marginal dalam kelompok dibandingkan laki-laki? Apa yang membuat perempuan tidak layak untuk mengajar atau mempunyai otoritas?<sup>77</sup> Menurut Robertson, penulis menjawab pertanyaan-pertanyaan ini dengan mengacu pada kisah penciptaan. Dia berkata, "Sebab Adam yang pertama dijadikan, kemudian Hawa. Dan bukan Adam yang tertipu, tetapi perempuan itu sangat tertipu dan jatuh ke dalam dosa". Penulis mengawali argumen ini dengan mengacu pada urutan penciptaan—Adam terlebih dahulu, baru kemudian Hawa.<sup>78</sup>

Penulis selanjutnya beralih ke argumen berdasarkan penipuan Hawa oleh ular. Dalam ayat 14, ia menggunakan penafsiran Paulus mengenai penipuan Hawa dalam 2 Korintus namun menerapkannya untuk tujuan yang berbeda. Adam menurut penulisnya tidak tertipu, namun Hawa sangat tertipu.<sup>79</sup> Penulis menggunakan kata kerja yang sama yang digunakan Paulus dalam 2 Korintus 11: 3 untuk menggambarkan penipuan atau rayuan Hawa – *exapatáō*. Seperti disebutkan sebelumnya, ini adalah kata kerja yang sama yang digunakan dalam Genesis 3 versi LXX, namun dengan awalan tambahan, “*ex-*” yang lebih menekankan penipuan Hawa oleh ular dibandingkan sumber teks Genesis 3. Namun bukan hanya bentuk kata kerja yang menghubungkan penggunaan Hawa dalam 1 Timotius dengan penggunaan 2 Korintus 11, kedua teks tersebut juga menempatkan Hawa dalam konteks erotis. Dalam 2 Korintus, Paulus

<sup>75</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 263.

<sup>76</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 260-262.

<sup>77</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 33.

<sup>78</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 34.

<sup>79</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 277.

menyebarkan retorika tentang Hawa yang dibujuk oleh ular dengan cara metaforis untuk memperingatkan jemaat Korintus agar tidak "tergoda" oleh lawan-lawan Paulus. Namun dalam 1 Timotius, konotasi seksualnya lebih literal. Penulis memandang wanita ideal sebagai wanita yang suci, menggunakan istilah seksual “*sōphrosýnē*” dalam ayat 9. Seperti yang ditunjukkan sebelumnya, motif seksualitas tumpang tindih dengan motif kekayaan/kelas, sehingga membuat keseluruhan bagian ini bernuansa erotis. Hubungan antara kedua ayat ini menunjukkan bahwa penulis 1 Timotius mengetahui penggunaan tradisi Hawa oleh Paulus sebelumnya, dan dengan demikian menggunakan penafsiran Paulus mengenai penipuan Hawa sedemikian rupa sehingga sesuai dengan tujuannya.<sup>80</sup>

Daripada penggunaan metaforis yang terlihat dalam 2 Korintus, penulis 1 Timotius menggunakan rayuan Hawa sebagai alasan larangannya terhadap perempuan untuk mengajar atau memiliki otoritas atas laki-laki. Keterkaitan tersebut terjalin melalui keberadaan Hawa sebagai karakter paradigmatis bagi perempuan pada umumnya. Hubungan antara pasangan pada zaman purba dan pasangan pada umat manusia lainnya terjadi melalui argumen penulis berdasarkan prioritas Adam diciptakan terlebih dahulu, kemudian Hawa (1 Tim. 2: 13). Argumen ini kemudian dihubungkan dengan poin penulis berikutnya melalui penggunaan kata hubung *kai* (“dan”) di awal ayat 14. Penulis bermaksud agar contoh Hawa menjadi bagian dari penjelasan larangan terhadap perempuan yang mengajar atau berkuasa atas laki-laki. Hal ini diketahui dari pilihan kata tertentu dalam ayat 10-11 dan 13-14. Penulis menggunakan bentuk jamak “perempuan” dalam ayat 10, namun berubah menjadi “perempuan” dalam bentuk tunggal sebagai istilah kolektif dalam ayat 11.<sup>81</sup> Kemudian, dalam ayat 13, nama Hawa muncul tetapi dalam ayat 14 dia hanya disebut sebagai "perempuan" (*he gynē*).<sup>82</sup> Penyebutan Hawa dengan "perempuan" kemungkinan besar dimaksudkan untuk mengarahkan pembaca kembali ke ayat 11, sehingga mengajak mereka untuk membuat hubungan antara Hawa dan perempuan secara lebih umum. Melalui berbagai strategi retorika ini, penulis menawarkan pembenaran atas instruksinya mengenai perempuan dalam ayat 11. 9-12, yaitu sama seperti Hawa yang terbentuk setelah Adam, perempuan mempunyai status sekunder dalam penciptaan, dan sebagaimana Hawa menyerah pada dosa seksual, perempuan pada umumnya juga rentan terhadap penyimpangan seksual.<sup>83</sup>

Bagian ini berakhir pada ayat 15 di mana penulisnya berkata, “tetapi dia akan diselamatkan melalui melahirkan anak, jika mereka tetap dalam iman dan cinta dan kesucian dengan keperawanan”. Ayat ini menjadi bahan perdebatan

<sup>80</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 34.

<sup>81</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 264.

<sup>82</sup> Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, ..., hal. 277.

<sup>83</sup> Michael Scott Robertson, “Eve in The New Testament”, ..., hal. 34.



sengit, namun ruang yang tersedia tidak memungkinkan diskusi penuh mengenai isu-isu yang terlibat. Meskipun ada pergeseran yang jelas antara kata "dia" dalam bentuk tunggal dan "mereka" dalam bentuk jamak, kemungkinan besar kedua kata ganti tersebut merujuk pada perempuan secara umum. Terlepas dari indikasi yang tepat dari ayat ini jika dibandingkan dengan *soteriology* penulisnya, keselamatan perempuan dalam beberapa hal berkaitan dengan pertobatan dosa Hawa, sebagaimana dibuktikan melalui istilah yang mengandung unsur seksual "*sōphrosynē*" (keperawanan), dan desakan agar wanita membuktikan kebajikan ini demi keselamatan mereka.<sup>84</sup>

## **B. Hawa dalam Al-Qur'an**

### **1. Kemunculan Kisah Adam dan Hawa dalam Al-Qur'an**

Berbeda dengan kitab sebelumnya, Hawa dalam Al-Qur'an tidak disebutkan dalam Al-Qur'an. Adapun penyebutan Hawa baru muncul dalam hasil karya tafsir terhadap Al-Qur'an. Hal yang menjadi perbedaan mencolok adalah bagaimana Al-Qur'an menggambarkan Hawa bukan merupakan pihak yang disalahkan dalam Al-Qur'an atas kesalahannya yang menyebabkan kejatuhan manusia. Kesalahan itu disematkan hanya kepada Adam As. atau Adam As. dan istrinya karena mengikuti godaan setan. Adam As. dalam Al-Qur'an menjadi pribadi yang bersalah karena tidak mengindahkan perintah Allah SWT dan melakukan perbuatan salah. Namun, dia dan istrinya diampuni oleh Allah SWT. dan secara bersamaan, keduanya memiliki kesempatan yang sama untuk menebus diri mereka sendiri dengan membangun komunitas yang saleh dan takut kepada Allah di bumi. Oleh karena itu, dalam kisah penciptaannya, Al-Qur'an tidak menyebutkan apapun terkait kegagalan moral ontologis pada perempuan pendamping Adam dan juga pada perempuan lain secara umum.<sup>85</sup>

Memulihkan makna ayat-ayat Al-Qur'an tentang nama Adam dan istrinya sangat penting karena memberikan koreksi terhadap cerita yang sangat berbeda yang muncul dalam banyak literatur tafsir, salah satunya adalah apa yang disebutkan dalam latar belakang penelitian ini. Karya-karya tafsir yang muncul pada abad 3 Hijriah atau abad ke-9 Masehi menurut Asma, membuktikan bahwa kesalahan "kejatuhan manusia" yang disematkan Al-Qur'an kepada Adam As. tidak menyenangkan bagi sejumlah penafsir laki-laki Muslim di kemudian hari, sehingga mereka dengan sengaja memasukkan kisah penciptaan dalam Alkitab ke dalam penafsiran mereka untuk menetapkan kembali Kisah Penciptaan dalam Bibel yang menyematkan kesalahan tersebut

<sup>84</sup> Michael Scott Robertson, "Eve in The New Testament", ..., hal. 35.

<sup>85</sup> Asma Afsaruddin, "Women and The Qur'an" dalam Mustafa Shah dan Muhammad Abdel Haleem (ed.) *The Oxford Handbook of Qur'ani Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2020, hal. 528.

kepada Hawa. Selain kesalahan Hawa, Kisah Penciptaan yang terdapat dalam Genesis juga merujuk kepada kisahnya yang diciptakan dari rusuknya Adam, sehingga menempatkan perempuan sebagai individu yang sekunder di hadapan laki-laki. Dengan adanya hadis ataupun riwayat *Isrâ'iliyyât* yang ditambahkan dalam penafsiran, kisah penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam berakar kuat dalam tafsir-tafsir muslim pada masa Ath-Thabari, khususnya karena implikasi perkembangan masyarakat yang patriarki pada abad ketiga/ sembilan.<sup>86</sup>

Penafsiran seperti ini kontras dengan apa yang disebutkan oleh Al-Qur'an, sehingga diperlukan pembacaan yang progresif terhadap penafsiran tersebut, sebagai *turâts*, yang dibaca melalui pembacaan Al-Jabiri. Namun, sebelum mengaplikasikannya dalam pembacaan figur Hawa dalam Al-Qur'an, terlebih dahulu akan disebutkan ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang memuat kisah Adam dan Hawa sesuai dengan urutan mushaf adalah sebagai berikut.

*Pertama*, Q.S. Al-Baqarah/2: 35-39 yang diawali dari perintah Adam untuk tinggal bersama istrinya di Surga hingga pertobatan keduanya sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an sebagai berikut.

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Kami berfirman, “Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di dalam surga, makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana sesukamu, dan janganlah kamu dekati pohon ini,15) sehingga kamu termasuk orang-orang zalim!” Lalu, setan menggelincirkan keduanya darinya17) sehingga keduanya dikeluarkan dari segala kenikmatan ketika keduanya ada di sana (surga). Kami berfirman, “Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain serta bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang ditentukan.” Nabi Adam a.s. dan Hawa memakan buah pohon yang dilarang itu sehingga diusir Allah Swt. dari surga dan diturunkan ke dunia. Kemudian, Adam menerima beberapa kalimat18) dari

<sup>86</sup> Asma Afsaruddin, “Women and The Qur'an”, ..., hal. 528.

*Tuhannya, lalu Dia pun menerima tobatnya. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang. Kami berfirman, “Turunlah kamu semua dari surga! Lalu, jika benar-benar datang petunjuk-Ku kepadamu, siapa saja yang mengikuti petunjuk-Ku tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati. Q.S. Al-Baqarah/2: 35-39*

*Kedua, Q.S. Al-A’râf/ 7: 19-26 yang diawali dari perintah Allah SWT kepada Adam As. untuk tinggal bersama dengan istrinya di surga hingga proses keterlibatan keduanya dalam dosa yang disebabkan tergoda oleh gangguan setan sebagai berikut.*

وَيَادُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّصِيحِينَ فَدَلَّهُمَا بِعُرْوَةٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفْنَ عَلَيْهِمَا مِنْ وُرْقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ يُبَيِّنُ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ

*(Allah berfirman,) “Wahai Adam, tinggallah engkau dan istrimu di surga (ini). Lalu, makanlah apa saja yang kamu berdua sukai dan janganlah kamu berdua mendekati pohon yang satu ini sehingga kamu berdua termasuk orang-orang yang zalim.” Maka, setan membisikkan (pikiran jahat) kepada keduanya yang berakibat tampak pada keduanya sesuatu yang tertutup dari aurat keduanya. Ia (setan) berkata, “Tuhanmu tidak melarang kamu berdua untuk mendekati pohon ini, kecuali (karena Dia tidak senang) kamu berdua menjadi malaikat atau kamu berdua termasuk orang-orang yang kekal (dalam surga).” Ia (setan) bersumpah kepada keduanya, “Sesungguhnya aku ini bagi kamu*

berdua benar-benar termasuk para pemberi nasihat.” Ia (setan) menjerumuskan keduanya dengan tipu daya. Maka, ketika keduanya telah mencicipi (buah) pohon itu, tampaklah pada keduanya auratnya dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (di) surga. Tuhan mereka menyeru mereka, “Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon itu dan Aku telah mengatakan bahwa sesungguhnya setan adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua?” Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan tidak merahmati kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.” Dia (Allah) berfirman, “Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain serta bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang telah ditentukan.” Dia (Allah) berfirman, “Di sana kamu hidup, di sana kamu mati, dan dari sana (pula) kamu akan dikeluarkan (dibangkitkan).” Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu merupakan sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Allah agar mereka selalu ingat. Q.S. Al-A’râf/ 7: 19-26

Ketiga, Q.S. Al-Hijr/ 15: 28-43 yang diawali dari penciptaan manusia hingga perjanjian setan dengan Allah SWT sebagai berikut.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلٰٓصَالٍ مِّنْ حَمٍَٔ مَّسْنُوْنٍۭۙ فَاِذَا سَوَّیْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدٰۤیْنَ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْۙ اَجْمَعُوْنَۙ اِلَّاۤ اِبْلِیْسَۙ  
اَبٰۤیۙ اَنْ یَّكُوْنَ مَعَ السَّجِدِیْنَۙ قَالَ یٰۤاِبْلِیْسُ مَا لَكَۙ اَلَّا تَكُوْنَ مَعَ السَّجِدِیْنَۙ قَالَ لَمْ اَكُنْ  
لَاۤ اَسْجُدْ لِبَشَرٍۭ خَلَقْتَهُۥ مِنْ صَلٰٓصَالٍ مِّنْ حَمٍَٔ مَّسْنُوْنٍۭۙ قَالَ فَاخْرِجْ مِنْهَاۙ فَاِنَّكَ رٰجِیْمٌۙ  
وَ اِنَّ عَلَیْكَ اللّعْنَةَۙ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِۙ قَالَ رَبِّۙ فَانظُرْنِیْۙ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَۙ قَالَ فَاِنَّكَ مِنَ  
الْمُنظَرِیْنَۙ اِلٰی یَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُوْمِۙ قَالَ رَبِّۙ بِمَاۤ اَغْوَيْتَنِیْۙ لَاۤ اَرِیْنَنّٰ لَهُمْۙ فِی الْاَرْضِ  
وَلَاۤ اَغْوِیْنَهُمْۙ اَجْمَعِیْنَۙ اِلَّاۤ اِعْبَادَكَ مِنْهُمْۙ الْمُخْلِصِیْنَۙ قَالَ هٰذَا صِرَاطٌ عَلَیَّۙ مُسْتَقِیْمٌۙ  
اِنَّۤ اِعْبَادِیْ لَیْسَ لَكَ عَلَیْهِمْ سُلْطٰنٌۙ اِلَّاۤ مَنْ اَتَّبَعَكَ مِنَ الْغٰوِیْنَۙ وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْۙ  
اَجْمَعِیْنَۙ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, “Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang dibentuk. Maka, apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya dan telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, menyungkurlah kamu kepadanya dengan bersujud. Lalu, para malaikat itu bersujud semuanya bersama-sama, kecuali Iblis. Ia enggan ikut bersama para (malaikat) yang bersujud. Dia (Allah) berfirman, “Wahai Iblis, apa yang menyebabkanmu enggan bersama mereka yang bersujud itu?” Ia (Iblis) berkata, “Aku sekali-kali tidak akan bersujud kepada manusia yang Engkau ciptakan dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk.” (Allah) berfirman, “Keluarlah darinya (surga) karena sesungguhnya kamu terkutuk. Sesungguhnya kamu terlaknat sampai hari Kiamat.” (Iblis) berkata, “Wahai Tuhanku, tangguhkanlah (usia)-ku sampai hari mereka (manusia) dibangkitkan.” (Allah) berfirman, “Sesungguhnya kamu termasuk golongan yang ditangguhkan sampai hari yang telah ditentukan waktunya (kiamat).” Ia (Iblis) berkata, “Tuhanku, karena Engkau telah menyesatkanku, sungguh aku akan menjadikan (kejahatan) terasa indah bagi mereka di bumi dan sungguh aku akan menyesatkan mereka semua, kecuali hamba-hamba-Mu yang terpilih (karena keikhlasannya) di antara mereka.” Dia (Allah) berfirman, “Ini adalah jalan lurus yang Aku jamin (ditunjukkan kepada hamba-hamba-Ku itu). Sesungguhnya kamu (Iblis) tidak kuasa atas hamba-hamba-Ku kecuali mereka yang mengikutimu, yaitu orang-orang yang sesat.” Sesungguhnya (neraka) Jahanam benar-benar (tempat) yang telah dijanjikan untuk mereka (pengikut setan) semua. Q.S. Al-Hijr/ 15: 28-43

Keempat, Q.S. Thâhâ/ 20: 115-124 yang dimulai dari penyebutan perjanjian Allah SWT dengan Adam As. hingga pertobatan Adam As. dan istrinya sebagai berikut.

وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ۖ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ۖ أَبَىٰ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشقىٰ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ۖ فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبلىٰ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفْنَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ۖ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ۚ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ

عَدُوٌّ قَالَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى لَّ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ وَمَنْ أَعْرَضَ  
عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ

Sungguh telah Kami perintahkan<sup>484</sup> Adam dahulu (agar tidak mendekati pohon keabadian), tetapi dia lupa dan Kami tidak mendapati padanya tekad yang kuat (untuk menjauhi larangan). (Ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, “Sujudlah kamu kepada Adam!” Mereka pun sujud, tetapi Iblis (enggan). Dia menolak. Kemudian Kami berfirman, “Wahai Adam, sesungguhnya (Iblis) inilah musuh bagimu dan bagi istrimu. Maka, sekali-kali jangan sampai dia mengeluarkan kamu berdua dari surga. Kelak kamu akan menderita. Sesungguhnya (ada jaminan) untukmu bahwa di sana engkau tidak akan kelaparan dan tidak akan telanjang. Sesungguhnya di sana pun engkau tidak akan merasa dahaga dan tidak akan ditimpa terik matahari.” Maka, setan membisikkan (pikiran jahat) kepadanya. Ia berkata, “Wahai Adam, maukah aku tunjukkan kepadamu pohon khuldi (keabadian) dan kerajaan yang tidak akan binasa?” Lalu, mereka berdua memakannya sehingga tampaklah oleh keduanya aurat mereka dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di) surga. Adam telah melanggar (perintah) Tuhannya dan khilaflah dia. Yang dimaksud dengan melanggar (perintah) Tuhannya di sini ialah melanggar larangan Allah Swt. karena lupa atau tidak sengaja, sebagaimana disebutkan dalam ayat 115 surah ini. Adapun yang dimaksud khilaf adalah mengikuti apa yang dibisikkan setan. Meskipun tidak begitu besar menurut ukuran manusia biasa, kesalahan Nabi Adam a.s. sudah dinamai melanggar karena tingginya martabat Nabi Adam a.s. dan supaya menjadi teladan pula bagi para tokoh dan pemimpin agar menjauhi perbuatan-perbuatan yang terlarang, seberapa pun kecilnya. Tuhannya kemudian memilihnya (menjadi rasul). Maka, Dia menerima tobatnya dan memberinya petunjuk. Dia (Allah) berfirman, “Turunlah kamu berdua dari surga bersama-sama. Sebagian kamu (Adam dan keturunannya) menjadi musuh bagi yang lain. Jika datang kepadamu petunjuk dari-Ku, (ketahuilah bahwa) siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, dia tidak akan sesat dan tidak akan celaka. Siapa yang berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya kehidupan yang sempit. Kami akan mengumpulkannya pada hari Kiamat dalam keadaan buta.” Q.S. Thâhâ/ 20: 115-124

Kelima, Q.S. Shâd/ 38: 71-85 yang diawali dengan firman Allah SWT kepada malaikat yang menciptakan manusia dari tanah hingga perjanjian Allah SWT dengan setan sebagaimana berikut.

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي قُلْ اسْتَكْبَرْتُ أَمْ كُنْتُ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لعَنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَعْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ

*(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, “Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah. Apabila Aku telah menyempurnakan (penciptaan)-nya dan meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, tunduklah kamu kepadanya dalam keadaan bersujud.” Lalu, para malaikat itu bersujud semuanya bersama-sama, kecuali Iblis. Ia menyombongkan diri dan termasuk golongan kafir. (Allah) berfirman, “Wahai Iblis, apakah yang menghalangimu untuk bersujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku (kekuasaan-Ku)? Apakah kamu menyombongkan diri atautkah (memang) termasuk golongan yang (lebih) tinggi?” (Iblis) berkata, “Aku lebih baik darinya, karena Engkau menciptakanku dari api, sedangkan Engkau menciptakannya dari tanah.” (Allah) berfirman, “Keluarlah darinya (surga) karena sesungguhnya kamu terkutuk. Sesungguhnya laknat-Ku tetap atasmu sampai hari Pembalasan.” (Iblis) berkata, “Wahai Tuhanku, tangguhkanlah (usia)-ku sampai hari mereka (manusia) dibangkitkan.” (Allah) berfirman, “Sesungguhnya kamu termasuk golongan yang ditangguhkan sampai hari yang telah ditentukan waktunya (kiamat).” (Iblis) berkata, “Demi kemuliaan-Mu, pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya. Kecuali, hamba-hamba-Mu yang terpilih (karena keikhlasannya) di antara mereka.” (Allah) berfirman, “Maka, yang benar (adalah sumpah-Ku) dan hanya kebenaran itulah yang Aku katakan. Aku pasti akan memenuhi (neraka) Jahanam denganmu dan orang yang mengikutimu di antara mereka semuanya.” Q.S. Shâd/ 38: 71-85*

Dari ayat-ayat yang disajikan di atas, peneliti hanya memilih tiga ayat saja, di mana ketiga ayat tersebut merupakan ayat yang berkaitan dengan hubungan

Adam dan Hawa dalam terjadinya dosa yang disebutkan dalam Al-Qur'an, yaitu Q.S. Al-Baqarah/2: 35-39, Al-A'râf/7: 19-26, Thâhâ/ 20: 115-124. Untuk mengkaji ayat-ayat tersebut, penelitian ini mencoba menganalisis aspek bahasa yang digunakan Al-Qur'an – sebagaimana analisis bahasa yang sudah disajikan dalam interpretasi Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru di atas. Adapun analisis bahasa tersebut, dibagi menjadi beberapa sub-bab, yaitu penggunaan lafaz “*zauj*” dan perbedaan penggunaan kata ganti (*dhamîr*) dalam ayat-ayat tersebut dalam kata kerja yang mengisyaratkan “pelanggaran perintah Allah” dan “penerimaan tobat”, termasuk hikmah dari pengulangan kisah tersebut dengan berbagai macam redaksi dalam Al-Qur'an.

## 2. Lafaz “*Zauj*” dan Sebab Penggunaannya dalam Al-Qur'an untuk Merepresentasikan Hawa

Dalam penceritaan Hawa, Al-Qur'an tidak menyebutkan namanya secara langsung sebagaimana kitab-kitab sebelumnya. Hal ini tidak berlaku terhadap Hawa saja, namun terhadap seluruh tokoh-tokoh perempuan yang berafiliasi dengan para Nabi dan para pembesar musuh-musuhnya. Terkait dengan sebab mengapa dalam Al-Qur'an tidak disebutkan nama tokoh-tokoh perempuan tersebut, Al-Qurthubî dalam tafsirnya *Al-Jâmi' li Ahkâmi al-Qur'ân* menjelaskan alasannya. Penjelasan tersebut ia tulis dalam konteks menafsirkan ayat tentang sikap Ahli Kitab yang berlebih-lebihan dalam beragama dan mengatakan sesuatu yang batil tentang Allah. Dalam penjelasannya, Al-Qurthubî menjelaskan tiga alasan mengapa tokoh-tokoh perempuan dalam Al-Qur'an tidak disebutkan namanya secara langsung kecuali Maryam As.

Alasan *pertama*, adalah disebutkannya nama “Maryam” dalam Al-Qur'an yang dinisbahkan kepada Nabi Isa As. merupakan sebuah argumen untuk membantah ketuhanan Nabi Isa As. Dalam hal ini, Al-Qurthubî mengatakan bahwa sifat Tuhan yang hakiki adalah tidak memiliki nasab kepada siapa pun, karena sifat Tuhan adalah *qadîm*, yang berarti lama. Oleh karena itu, maka penyebutannya menjadi urgen dengan menisbahkan Isa As. kepadanya untuk mematahkan argumen ketuhanan Isa As.<sup>87</sup> Alasan *kedua*, adalah karena para raja dan orang-orang terpandang tidak menyebutkan nama orang-orang merdeka di depan umum dan juga tidak menyebutkan namanya. Namun, mereka menyebutkan nama-nama budak-budak perempuan mereka di depan umum. Hal ini merupakan bagian dari adat Arab. Ketika hal ini dikontekskan kepada penyebutan Maryam As., maka ketika umat Nasrani menyebut nama Maryam secara jelas dan menyebut nama anaknya, maka Allah menyebut

---

<sup>87</sup> Muhammad bin Ahmad Al-Anshârî Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' li Ahkâmi al-Qur'ân*, jilid 6, Kairo: Darul Kutub Al-Mishriyyah, 1964, hal. 21.



namanya tanpa menyembunyikan sifatnya yang merupakan seorang ibu dan hamba.<sup>88</sup>

Alasan *ketiga* adalah keyakinan bahwa Isa As. tidak memiliki ayah adalah kewajiban, sehingga ketika namanya diulang berkali-kali dengan menyebut nasab dari ibunya Maryam As., membuat hati sadar dan meyakini penafian atas kepemilikan Isa As. seorang ayah. Selain itu, hal tersebut juga membersihkan nama Maryam As. dari perkataan-perkataan umat Yahudi yang melemparkan fitnah kepadanya.<sup>89</sup>

Nama “Hawa” sendiri muncul dari perkataan orang-orang Arab sendiri. Selain itu, nama “Hawa” sendiri disebutkan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Sa’d dalam kitabnya *Ath-Thabaqât Al-Kubrâ*<sup>90</sup> yang dinukil dari Khalid bin Khidâsy, dari Ibnu Wahab sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ خِدَاشٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، عَنِ ابْنِ هُبَيْعَةَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ يَزِيدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاحٍ، عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «النَّاسُ لِأَدَمَ وَحَوَاءَ كَطَبِّ الصَّاعِ لَنْ يَمْلَأُوهُ، إِنْ اللَّهُ لَا يَسْأَلُكُمْ عَنْ أَحْسَابِكُمْ وَلَا أَنْسَابِكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ»<sup>91</sup>

*Memberitahu kami Khalid bin Khidâsy, dari Abdullah bin Wahab dari Ibnu Lahî’ah, dari Al-Harits bin Yazid, dari ‘Ulay bin Rabah bin ‘Aqabah, dari Rasulullah Saw bersabda: “Manusia bagi Adam dan Hawa bagaikan segenggam penuh sha’ yang tidak akan menjadi penuh, sesungguhnya Allah tidak menanyakanmu tentang perhitunganmu dan bukan juga tentang nasabmu pada hari kiamat nanti, orang yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa. (HR. Muhammad bin Sa’d Az-Zuhri)*

Adapun penggunaan lafaz “*zauj*” untuk merepresentasikan Hawa disebabkan karena lafaz tersebut mengisyaratkan adanya hubungan suami-istri yang harmonis dan setara, serta adanya ketersalingan antara keduanya tanpa adanya perbedaan martabat walaupun berbeda nasab.<sup>92</sup> Hal ini sejalan dengan penggunaan kata “*zauj*” dalam ayat lain, seperti berikut:

<sup>88</sup> Muhammad bin Ahmad Al-Anshârî Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâmi al-Qur`ân*, jilid 6, ..., hal. 22.

<sup>89</sup> Muhammad bin Ahmad Al-Anshârî Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ li Ahkâmi al-Qur`ân*, jilid 6, ..., hal. 22.

<sup>90</sup> Muhammad Ath-Thahir bin ‘Asyûr At-Tûnisî, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jilid 1, Tunis: Ad-Dar At-Tûnisîyyah li An-Nasyr, 1984, hal. 429.

<sup>91</sup> Muhammad bin Sa’d bin Manî’ Az-Zuhri, *Kitâbu Ath-Thabaqât Al-Kabîr*, jilid 1, Kairo: Maktabah Al-Khânjî, 2001, hal. 18.

<sup>92</sup> Abdul Jabbar Fathi Zaidan, *Al-Furûq Al-Lugawîyyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*, Iraq: Al-Muwashshal, 2020, hal. 596.

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ ...

(Ingatlah) ketika engkau (Nabi Muhammad) berkata kepada orang yang telah diberi nikmat oleh Allah dan engkau (juga) telah memberi nikmat kepadanya, “Pertahankan istrimu dan bertakwalah kepada Allah,”... Q.S. Al-Aḥzâb/33: 37.

Perintah untuk mempertahankan istri dalam ayat ini bertujuan untuk mendekatkan antara keduanya, dan agar suaminya merasakan hubungan yang setara dengan istrinya. Dengan demikian, penggunaan lafaz “zauj” sebagai representasi Hawa menunjukkan bahwa Hawa memiliki hubungan harmonis dengan Adam dan jatuhnya mereka kepada dosa bukanlah karena salah satu orang saja dan pada keduanya tidak ada saling menyalahkan, sebagaimana disebutkan dalam kitab-kitab sebelumnya (lihat pada sub-bab sebelumnya).

Selain pendapat tersebut, Aisyah Bintu Syâthi` memiliki pemaknaan yang serupa terhadap penggunaan “zauj” dalam Al-Qur`an. Dalam kitabnya, Aisyah bintu Syati` menyatakan bahwa kata “zauj” muncul ketika tujuan pernikahan menjadi fokus bersama. Ia melandasi argumennya pada Q.S. Ar-Rûm/30: 21 dan Al-Furqân/25: 74 sebagai berikut.<sup>93</sup>

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

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. Q.S. Ar-Rûm/30: 21

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Dan, orang-orang yang berkata, “Wahai Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami penyejuk mata dari pasangan dan keturunan kami serta jadikanlah kami sebagai pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa.” Q.S. Al-Furqân/25: 74

<sup>93</sup> Aisyah Bintu Syati`, *Al-I'jâz Al-Bayâni li Al-Qur`ân wa Masâ'ilu Ibni Al-Azraq*, t.tp. :Darul Ma'arif, t.th., hal. 230.

Begitu juga dengan kata “*zauj*” yang digunakan untuk mengindikasikan kehidupan, seperti Q.S. Al-Wâqi’ah/ 56: 7, Al-Baqarah/2: 25, Âli ‘Imrân/3: 15, An-Nisâ’/4: 56, Az-Zukhruf/43: 70, dan Yâsîn/36: 56.<sup>94</sup>

Akan tetapi, jika rahmat dan kasih sayang dalam rumah tangga tercapai, namun terdapat khianat atau perbedaan dalam akidah, maka yang digunakan adalah kata “*imra`ah*” dan bukan “*zauj*”, seperti ayat berikut.

صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ

*Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang yang kufur, yaitu istri Nuh dan istri Lut. Keduanya berada di bawah (tanggung jawab) dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami, lalu keduanya berkhianat kepada (suami-suami)-nya. Mereka (kedua suami itu) tidak dapat membantunya sedikit pun dari (siksaan) Allah, dan dikatakan (kepada kedua istri itu), “Masuklah kamu berdua ke neraka bersama orang-orang yang masuk (neraka).” Q.S. At-Tahrîm/66: 10*

Perbedaan akidah antara istri dan suaminya menjadi sebab penggunaan kata “*imra`ah*” dalam ayat ini. Selain karena perbedaan akidah, ketidakmampuan seorang istri untuk menghasilkan keturunan juga disebut “*imra`ah*” dalam Al-Qur`an, karena kata “*zauj*” hanya dapat digunakan pada perempuan yang dapat memenuhi tujuan pernikahannya, yaitu memiliki keturunan. Hal ini dijelaskan dalam Al-Qur`an tentang istri ‘Imran yang belum mendapatkan keturunan sebagaimana berikut.

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

*(Ingatlah) ketika istri Imran berkata, “Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu apa yang ada di dalam kandunganku murni untuk-Mu (berkhidmat di Baitulmaqdis). Maka, terimalah (nazar itu) dariku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” Q.S. ‘Âli ‘Imrân/3: 35.*

Dari ayat-ayat tersebut, maka jelas bahwa penggunaan kata “*zauj*” untuk merepresentasikan Hawa menunjukkan adanya pencapaian pada hubungan

<sup>94</sup> Aisyah Bintu Syati’, *Al-I`jâz Al-Bayâni li Al-Qur`ân*, ..., hal. 230.

suami-istri, tidak hanya pencapaian fisik berupa kemampuan Hawa untuk melahirkan dan menghasilkan keturunan, namun di sisi lain, secara hubungan jiwa keduanya memiliki keharmonisan. Penggambaran Hawa yang disajikan Al-Qur'an dengan menggunakan term “*zauj*” menafikan tuduhan dosa kepada Hawa seorang, karena jika hanya Hawa saja yang bersalah, maka dalam hal ini Adam As. tidak bersalah, sehingga terjadi perbedaan akidah ataupun akhlak yang seharusnya menjadikan Hawa direpresentasikan dengan lafaz “*imra'ah*”. Hal ini juga diafirmasi oleh Aisyah bintu Syati' dengan menjadikan pasangan Adam dan Hawa sebagai percontohan relasi suami-istri.<sup>95</sup>

Kata “*zauj*” yang merupakan kata yang selalu digunakan untuk merepresentasikan laki-laki (*mudzakkar*) dalam Bahasa Arab, digunakan untuk merepresentasikan pasangan baik laki-laki maupun perempuan di dalam Al-Qur'an. Penggunaan ini mempengaruhi penyebutan istilah “pasangan perempuan” di kalangan Bangsa Arab. Al-Ashmu'i misalnya, di mengingkari penggunaan kata “*zaujah*” dan mengatakan bahwa yang benar adalah “*zauj*”. Dalam pendapatnya, Al-Ashmu'i berlandaskan pada Q.S. Al-Aḥzâb/33: 37 yang sudah disebutkan sebelumnya.<sup>96</sup> Namun, Bangsa Arab lebih banyak menggunakan kata “*zaujah*” dalam beberapa syairnya, seperti yang dikatakan oleh Abdah bin Ath-Thabîb sebagaimana berikut.<sup>97</sup>

فَبِكِي بِنَاتِي شَجْوَهْنَ وَرَوْحَتِي ... وَالْأَقْرُبُونَ إِلَيَّ ثُمَّ تَصَدَّعُوا

Dalam syairnya tersebut, penggunaan kata “*zaujah*” digunakan untuk merepresentasikan pasangan dari manusia, sedangkan pasangan dari hewan, mereka hanya menggunakan kata “*zauj*”, seperti berikut.

عندي زوجان من حمام

Kata “*zaujâni*” di sini merepresentasikan pasangan merpati, yaitu laki-laki dan perempuan. Kata tersebut tidak hanya digunakan untuk pasangan hewan saja, namun digunakan juga untuk hal yang berpasangan lain seperti sendal, warna hitam putih, dan lain sebagainya. Penjelasan ini menegaskan bahwa dalam perkataan Bangsa Arab, kata “*zauj*” bisa berarti “*fard*” atau individu, bisa juga berarti pasangan.<sup>98</sup>

Jika pasangan (laki-laki dan perempuan) dicakupkan dalam penyebutannya, maka digunakan istilah “*zaujâni*” dan tidak menggunakan kata “*zauj*”, karena hal tersebut tidak dikenal dalam perkataan Bangsa Arab. Adapun penggunaannya untuk manusia, Bangsa Arab terbiasa menggunakan

<sup>95</sup> Aisyah Bintu Syati', *Al-I'jâz Al-Bayâni li Al-Qur`ân*, ..., hal. 230.

<sup>96</sup> Sholeh bin Husein Al-'Ayid, *Nazharât Lughowiyah fi Al-Qur`ân Al-Karîm*, Riyadh: Dar Kunûz Isybiliya, 2004, hal. 74.

<sup>97</sup> Abu Bakr Al-Anbarî, *Al-Adhdâd Li Ibn Al-Anbarî*, Beirut: Al-Maktabah Al-'Ashriyyah, 1987, hal. 374.

<sup>98</sup> Abu Bakr Al-Anbarî, *Al-Adhdâd Li Ibn Al-Anbarî*, ..., hal. 375.

kata “*zauj*” untuk laki-laki dan perempuan atau “*zaujah*” untuk perempuan saja. Adapun penyebutan kata “*zauj*” untuk perempuan merupakan istilah yang dikenal di penduduk Hijaz, sedangkan penyebutan kata “*zaujah*” untuk perempuan merupakan istilah yang dikenal oleh seluruh Bangsa Arab. Oleh karena itu, tidak ada perbedaan makna yang mencolok antara penggunaan “*zauj*” untuk merepresentasikan Hawa atau menggunakan “*zaujah*”.<sup>99</sup>

### 3. Perbedaan-perbedaan Kata Ganti atau *Dhamîr* dalam Kisah Hawa

Hal lain yang menjadi catatan pada penelitian ini selain penggunaan term “*zauj*” yang merepresentasikan figur Hawa adalah penggunaan kata ganti (*dhamîr*) dalam kata tersebut. Hal ini berangkat dari penggambaran peran Hawa dalam Al-Qur`an yang tidak seaktif penggambarannya di Bibel. Dengan kata lain, klasifikasi gender dalam Al-Qur`an bukan menjadi objek utama. Peran Adam As. yang aktif dalam Al-Qur`an terlihat dari redaksi yang digunakan Al-Qur`an untuk menunjukkan bahwa Adam As. dalam hal ini bersalah dan menempatkan posisi Hawa sebagai *tâbi*’ bagi kesalahan Adam sebagai konsekuensi penggunaan lafaz “*zauj*” dalam merepresentasikan Hawa.<sup>100</sup> Meski demikian, dalam setiap ayat yang menceritakan pelanggaran Adam dan Hawa, Al-Qur`an selalu menjadikan keduanya sebagai korban godaan setan – pada Q.S. Al-Baqarah/2: 36 dan Q.S. Al-A`râf/ 7: 20, kecuali pada Q.S. Thâhâ/20: 120 yang berbunyi.

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ

*Maka, setan membisikkan (pikiran jahat) kepadanya. Ia berkata, “Wahai Adam, maukah aku tunjukkan kepadamu pohon khuldi (keabadian) dan kerajaan yang tidak akan binasa?”* Q.S. Thâhâ/20: 120

Pada Surah Thâhâ, yang digoda hanyalah Adam. Hal ini terlihat dari seruan setan yang hanya menyebutkan nama Adam As. Penggunaan kata “*waswasa*” yang dijelaskan dalam ayat ini juga dalam Surah Al-A`râf ayat 20, mengisyaratkan suara.<sup>101</sup> Dengan kata lain, gangguan setan kepada Adam pada Surah Thâhâ: 120 dan kepada Adam dan Hawa pada Surah Al-A`râf: 20 dalam bentuk suara. Namun, terdapat penggunaan perbedaan huruf *jâr* pada Surah Al-A`râf dan Surah Thâhâ, selain juga kata ganti yang menyertainya. Pada Surah Al-A`râf: 20, Al-Qur`an menggunakan huruf “*l*” yang disandingkan

<sup>99</sup> Sholeh bin Husein Al-`Âyid, *Nazharât Lughowiyyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 74.

<sup>100</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “Hawwâ`: Eve in Medieval Islamic Source”, dalam Caroline Blyth dan Emily Colgan (ed.) *The Routledge Companion to Eve*, London: Routledge, 2024, hal. 16.

<sup>101</sup> Abu Al-Qasim Mahmu Az-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiqi Gawâmidhu At-Tanzîl*, jilid 3, Beirut: Darul Kutub Al-‘Arabi, 1986, hal. 93.

dengan kata ganti *mutsannâ* sehingga menjadi “*lahumâ*”. Menurut Az-Zamakhsyari, penggunaan huruf “*l*” di sini bermakna “karenanya” atau “untuknya”. Oleh karena itu, huruf ini disandingkan dengan kata ganti orang yang menunjukkan dua orang yang menjadi objek godaan, yaitu Adam dan Hawa. Sedangkan huruf “*ilâ*” dalam Surah Thâhâ: 120 menunjukkan objek godaan setan terhadap Adam As., yaitu untuk memakan buah khuldi. Dengan kata lain, lafaz “*hi*” yang disandingkan dengan “*ilâ*” merujuk kepada buah khuldi.<sup>102</sup> Pemaknaan lafaz “*hi*” yang merujuk kepada khuldi berdasar pada Surah Al- A’râf: 20.<sup>103</sup>

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وَّرِيَّ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا  
رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

*Maka, setan membisikkan (pikiran jahat) kepada keduanya yang berakibat tampak pada keduanya sesuatu yang tertutup dari aurat keduanya. Ia (setan) berkata, “Tuhanmu tidak melarang kamu berdua untuk mendekati pohon ini, kecuali (karena Dia tidak senang) kamu berdua menjadi malaikat atau kamu berdua termasuk orang-orang yang kekal (dalam surga).”* Q.S. Al- A’râf/7: 20

Penggambaran Adam As. sebagai individu yang digoda dan penggambaran keduanya, Adam As. dan Hawa sebagai pelaku atau aktor dari kesalahan tersebut dengan memakan buah khuldi secara bersamaan, menunjukkan bahwa Hawa bukanlah agen dosa yang menyampaikan godaan tersebut kepada Adam As., melainkan dalam Surah Thâhâ: 120 ini, Adamlah yang menjadi agen atas kesalahan tersebut, sehingga keduanya jatuh ke dalam pelanggaran. Berbeda dengan penggambaran pada Genesis yang menyatakan bahwa Hawa yang digoda karena setan tahu bahwa cara menggoda Adam adalah dengan memperdaya Hawa, Al-Qur`an memberikan gambaran bahwa untuk menjerumuskan keduanya, maka menjerumuskan kepalanya, yaitu Adam As. adalah hal yang harus dilakukan terlebih dahulu, sehingga sang istri atau perempuan akan mengikutinya.<sup>104</sup> Meskipun hal ini menjadi arus utama pemikiran dalam banyak tafsir, yaitu perempuan akan mengikuti laki-laki, namun pemikiran seperti ini perlu direkonstruksi sehingga muncul pemahaman lain yang tidak menjadikan laki-laki standar perbuatan bagi perempuan.

Selain sebagai individu yang digoda, Surah Thâhâ ini juga menggambarkan Adam As. sebagai yang menyalahi perintah Allah SWT. (*‘ashâ*) dan sesat karena beralih dari kebaikan (*gawâ*) dan bukan dengan

<sup>102</sup> Abu Al-Qasim Mahmu Az-Zamakhsyari, *Al-Kasyshâf*, ..., hal. 93.

<sup>103</sup> Syihabuddin Mahmud Al-Alusi, *Rûh al-Ma`âni fî Tafsîri Al-Qur`ân Al-‘Azhîm wa As-Sab`i Al-Matsâni*, jilid 8, Beirut: Darul Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1995, hal. 582.

<sup>104</sup> Muhammad Ath-Thahir bin ‘Asyûr At-Tûnisi, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, ..., hal. 327.

penggunaan kata “salah” (*akhtha`a*) dan “tergelincir” (*zall*) sebagaimana dalam Surah Al-Baqarah: 36. Hal ini dijelaskan dalam Al-Qur`an dalam Surah Thâhâ: 121 yang menyebutkan Adam sebagai pelaku (*fâ`il*) dalam ayat ini.

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفْنَ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى  
 آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى<sup>ط</sup>

*Lalu, mereka berdua memakannya sehingga tampaklah oleh keduanya aurat mereka dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun (yang ada di surga. Adam telah melanggar (perintah) Tuhannya dan khilafah dia. Q.S. Thâhâ/20: 121*

Penyebutan tunggal tersebut menggambarkan kesendirian Adam dalam melakukan kesalahan dengan tidak menaati perintah Allah SWT. Hal ini menyiratkan bahwa kesalahan Adam sebagai nabi yang terjaga dari dosa-dosa kecil (*ma`shûm*) tidak sepatasnya terjadi, sehingga dalam hal ini Adam As. merupakan individu yang bersalah dan bukan Hawa.<sup>105</sup> Kesalahan Adam As. dalam ayat ini, disimpulkan oleh para ulama sebagai hal yang mungkin terjadi di balik sifat para nabi yang terjaga dari dosa, karena kesalahan tersebut terjadi di alam sebelum alam di mana manusia dibebani tuntutan agama (*‘alam taklîfi*).<sup>106</sup>

Al-Alusi dalam tafsirnya menyebutkan mengapa kedurhakaan dan kesesatan dalam ayat ini tidak dinisbahkan kepada Hawa dengan menggunakan *dhamîr at-tatsniyah* atau kata ganti yang mencakup dua orang, padahal ayat sebelumnya dan ayat setelahnya menggunakan *dhamîr* tersebut. Alasannya adalah *pertama*, menjaga akhiran ayat agar rimanya sesuai. *Kedua*, meskipun Hawa tidak dicakupkan dalam kata kerja tersebut – *‘ashâ* dan *gawâ* – namun ia tetap termasuk hukum durhaka dan sesat tersebut (*tâbi`*). Karena Hawa tidak disebutkan secara langsung dengan mencakupkannya pada kata kerja tersebut, maka menurut Al-Alusi, Allah SWT tidak harus untuk membuatnya bertobat atau menerima tobatnya.<sup>107</sup> Dalam hal ini Al-Alusi ingin menegaskan bahwa kesalahan Hawa yang digambarkan oleh Al-Qur`an tidaklah konkret seperti keterlibatannya dalam pekerjaan dosa – memakan buah khuldi – dan akibatnya – diturunkan dari surga – sebagaimana disebutkan dalam Surah Thâhâ: 121 dan 123, sehingga pertobatannya tidak konkret juga. Oleh karena itu, maka peneliti melihat bahwa Al-Alusi ingin menyampaikan bahwa peran utama atas dosa di sini adalah Adam As. dan ia juga yang bertobat dan menerima tobat dari Allah SWT, meskipun keduanya, Adam dan Hawa

<sup>105</sup> Abu Al-Qasim Mahmu Az-Zamakhsyarî, *Al-Kasyshâf*, ..., hal. 94.

<sup>106</sup> Muhammad Ath-Thahir bin `Asyûr At-Tûnisî, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, ..., hal. 327.

<sup>107</sup> Syihabuddin Mahmud Al-Alusi, *Rûh al-Ma`âni*, ..., hal. 584.

sama-sama melakukan dosa. Relasi persamaan Adam As. dan Hawa dalam memakan buah khuldi yang ditunjukkan oleh Al-Qur`an dalam semua ayat yang menceritakan kasus kesalahan tersebut membuktikan bahwa term “*zauj*” disematkan kepada Hawa karena keserasiannya dengan suaminya Adam As. Inilah yang disebut oleh Allouche sebagai “pengurangan peran Hawa” (*The Diminished Role of Eve*)<sup>108</sup> dan pembebasan dari tuduhan bersalah<sup>109</sup> sebagaimana disampaikan oleh banyak narasi kuno sebagai narasi kontras atas penggambarannya di Alkitab.

Sebagai konsekuensi dari penggambaran Adam As. sebagai individu yang bersalah, maka ayat selanjutnya, yaitu Surah Thâhâ: 122 hanya menyebutkan Adam sebagai individu yang bertobat. Hal ini diidentifikasi dari penyebutan kata kerja “*tâba*” yang dapat dipahami mencakup pelaku (*fâ'il*) yang tunggal untuk laki-laki (*mudzakkar ghâib*).

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ

*Tuhannya kemudian memilihnya (menjadi rasul). Maka, Dia menerima tobatnya dan memberinya petunjuk.* Q.S. Thâhâ/20: 122

Namun, beberapa ulama mencakupkan Hawa dalam kata kerja tersebut, seperti penafsiran yang dilakukan oleh Abu Su`ud dengan berlandaskan pada Surah Al-A`râf: 23.<sup>110</sup> Apa yang dilakukan Abu Su`ud ini merupakan bukti keterlibatan Hawa dalam pertobatan, di mana lafaz “*qâlâ*” merupakan kata kerja dengan *dhamîr tatsniyah* yang mencakup Adam dan Hawa secara bersamaan. Dengan kata lain, kasus pertobatan yang termaktub dalam Surah Al-A`râf: 23 merupakan bentuk perhatian Al-Qur`an untuk melibatkan peran Hawa dalam kasus pertobatan dalam Al-Qur`an sebagaimana berikut.

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

*Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan tidak merahmati kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.”* Q.S. Al-A`râf/7: 23

Setelah menggambarkan Adam As. sebagai inisiator dalam kesalahan dan pertobatannya, Al-Qur`an menggambarkan hukuman yang diterima oleh keduanya, tidak hanya diterima oleh Adam As. karena Al-Qur`an menggambarkan keduanya sebagai pelaku pada Surah Thâhâ: 121. Pendapat peneliti ini senada dengan apa yang disampaikan Az-Zamakhsyari dalam

<sup>108</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “Hawwâ: Eve in Medieval Islamic Source”, ..., hal. 89.

<sup>109</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “Hawwâ: Eve in Medieval Islamic Source”, ..., hal. 92.

<sup>110</sup> Abu Su`ud Al-`Imâdî, *Irsyâdu Al-`Aqli As-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb Al-Karîm*, jilid 6, Beirut: Ihya Turâts Al-`Arabî, 2010, hal. 47.



tafsirnya, di mana ia menjelaskan sebab mengapa *khithâb* pada ayat ini ditujukan kepada keduanya, yaitu Adam dan Hawa. Menurutnya, keduanya, Adam dan Hawa merupakan asal manusia sekaligus menjadi sebab manusia muncul dan tersebar. Karena keduanya diciptakan oleh Allah SWT sebagai manusia, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. An-Nisâ/4: 1 melalui kata “*khalaqa minhâ zaujahâ*”<sup>111</sup> – Allah menciptakan Hawa dari jenis yang sama dengan Adam, yaitu manusia – maka keduanya masuk dalam *khithâb* perintah yang Allah sampaikan dalam ayat tersebut.<sup>112</sup>

Namun, pelibatan Hawa dalam perlakuan dosa dan hukumannya serta pengabaianya dalam kasus pertobatan menjadi perhatian banyak penggiat feminisme Muslim yang menganggap bahwa pertobatan hanya dilakukan oleh Adam As. dan mengecualikan Hawa dari pertobatan tersebut, sehingga secara tidak langsung Hawa dikecualikan juga dari mendapat ampunan Allah SWT.<sup>113</sup> Permasalahan tersebut, sudah dibahas oleh ulama sebagaimana disebutkan di atas, bahwa Hawa menjadi *tâbi*’ dari pertobatan tersebut, karena yang ditonjolkan dalam banyak redaksi ayat adalah peran aktif Adam As. dalam dosa tersebut dan bagaimana Adam As. bertobat pasca melakukan dosa tersebut, sehingga hal ini menjadi pelajaran bagi setiap muslim yang mengetahui kisahnya. Akan tetapi, penyebutan Hawa secara konkret dalam perlakuan dosa dengan penggunaan kata kerja *mutsanâ*’ dan pengecualian Hawa dari pertobatan dengan penggunaan kata kerja *mufrad* menyebabkan adanya sinisme dari beberapa pegiat seperti apa yang disampaikan oleh Allouche dalam artikelnya “*Hawwâ*: Eve in Medieval Islamic Source”.<sup>114</sup>

Akan tetapi, peneliti melihat bahwa degradasi peran Hawa yang aktif dalam Alkitab menjadi pemeran pasif dalam Al-Qur`an membuktikan adanya penempatan posisi yang “serba salah” bagi posisi Hawa. Ketika ia menjadi pemeran aktif, Hawa pastinya disalahkan karena telah menggoda Adam sehingga muncul persepsi bahwa perempuan memiliki kemampuan besar untuk menjerumuskan laki-laki. Namun di sisi lain, ketika Hawa diposisikan dalam Al-Qur`an sebagai pemeran pasif, ia justru menjadi *tâbi*’ terhadap laki-laki sehingga menimbulkan persepsi bahwa perbuatan perempuan sesuai dengan perbuatan laki-laki. Oleh karena itu, pemahaman konteks menjadi penting dalam ayat ini, salah satunya mengenai penggunaan gaya bahasa (*ushlûb*) yang digunakan Al-Qur`an dalam menceritakan figur Hawa dan implikasinya terhadap dakwah Nabi Muhammad Saw. Hal ini menjadi fokus dari pembacaan kronologis Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an, yaitu dengan melihat

---

<sup>111</sup> Abu Al-Qasim Al-Husein Ar-Râghib Al-Asfahanî, *Tafsîr Ar-Râghib Al-Ashfahanî*, jilid 3, Riyadh: Darul Wathan, 2003, hal. 1074.

<sup>112</sup> Abu Al-Qasim Mahmu Az-Zamakhsyarî, *Al-Kasyshâf*, ..., hal. 94.

<sup>113</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “*Hawwâ*: Eve in Medieval Islamic Source”, ..., hal. 91.

<sup>114</sup> Zohar Hadromi-Allouche, “*Hawwâ*: Eve in Medieval Islamic Source”, ..., hal. 91.

historisitas redaksi yang disesuaikan dengan sejarah perjalanan Nabi Muhammad Saw. yang akan dijelaskan pada sub-bab berikutnya.

#### 4. Penggambaran Hawa dalam Hadis Nabi Saw.

Dalam Al-Qur'an, Hawa digambarkan tidak bersalah secara sendirian, namun terdapat persamaan dan sikap saling antara ia dan Adam As.<sup>115</sup> Meskipun peran Hawa yang digambarkan Al-Qur'an merupakan peran pasif dalam pelanggaran dan pertobatan, namun ia terlibat dalam larangan, pelanggaran, dan pertobatan dalam Surah Al-A'raf karena dalam surah tersebut, penceritaannya menggunakan *dhamîr tatsniyah*, sehingga keduanya memiliki tanggung jawab yang sama atas dosa yang telah dilakukan oleh keduanya. Namun, di balik penggambaran Al-Qur'an tersebut, terdapat hadis Nabi Saw. yang tidak sejalan dengan penggambaran tersebut, yaitu sebagai berikut.

حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ  
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ. يَعْنِي: (لَوْلَا بَنُو إِسْرَائِيلَ لَمْ يَخْتَرْ اللَّحْمُ اللَّهُ عَنْهُ،  
وَلَوْلَا حَوَاءٌ لَمْ تَخْنُ أَنْثَى زَوْجَهَا) (رواه البخاري رقم ٣١٥٣)<sup>116</sup>

*Berkata kepada kami Bisyr bin Muhammad: Memberitahu kami Abdullah, memberitahu kami Mu'ammâr, dari Hammam, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, dari Rasulullah Saw dan semisalnya, yaitu: "Kalau bukan karena Bani Israil, maka daging tidak akan busuk, dan kalau bukan karena Hawa, maka perempuan tidak akan mengkhianati suaminya (H.R. Bukhari)*

Hadis di atas merupakan hadis sahih karena termaktub dalam kitab hadis Al-Bukhari. Dalam hadis di atas, disebutkan kata "*khiyânah*", yang memiliki makna konotasi "berkhianat". Namun Ibnu Hajar Al-Asqalani dalam penjelasannya terhadap kitab sahih Al-Bukhari mengatakan bahwa maksud khianat di sini bukanlah pengkhianatan pada kekejian, namun pengkhianatan di sini adalah sikap Hawa yang menuruti nafsu ketika digoda oleh setan sehingga Adam As. terbawa kepada dosa. Penggambaran Hawa yang demikian jelas berbeda dengan penggambaran yang disajikan Al-Qur'an, di mana hal ini menunjukkan peran aktif Hawa dalam menggoda Adam As. Namun demikian, Ibnu Hajar menyebutkan bahwa hadis tersebut disampaikan dengan tujuan agar seluruh laki-laki tidak mudah marah dan menghardik terhadap apa yang terjadi pada istri-istrinya tanpa disengaja sebagaimana terjadi pada ibu mereka,

<sup>115</sup> Fatimat Missikah Bar, *Hawwâ` wa al-Khathîah fi At-Taurah wa al-Injîl wa al-Qur`ân*, Beirut: Maktabah Al-Ma`ârif, 1996, hal. 98.

<sup>116</sup> Abu 'Abdullah Muhammad Al-Bukhari, *Shahîh Al-Bukhârî*, jilid 3, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1993, hal. 1245.

yaitu Hawa. Justru mereka harus memaklumi apa yang dilakukan oleh istri-istrinya karena itu sudah tabiat mereka. Namun, bagi perempuan harus bisa menghentikan dirinya dari jenis pengkhianatan ini dengan menahan hawa nafsunya dan memerangi keinginan buruknya.<sup>117</sup>

Dalam penjelasan lain, kata “*khiyânah*”, dimaknai dengan sikap abai Hawa untuk menasihati Adam As. ketika melihat Adam As. ingin memakan buah khuldi. Hal ini jika dikontekskan, maka tidak memperingati sesama muslim untuk menghindari kemaksiatan termasuk sebuah pengkhianatan.<sup>118</sup> Pemaknaan ini merupakan pemaknaan yang mengindikasikan penggambaran Hawa sebagai individu pasif dalam kasus “memakan buah khuldi” yang merupakan pelanggaran atas perintah Allah SWT. Selain ‘Aunuddin, pemaknaan yang seperti ini muncul dalam kitab syarah hadis lainnya seperti *Kasyfu al-Musykil min Hadîtsi Shahîhain* karya Abu Al-Faraj Al-Jauzi.<sup>119</sup>

Implikasi dari hadis ini adalah generalisasi apa yang dilakukan Hawa terhadap seluruh perempuan, seperti apa yang dipahami Ibnu Hajar di atas dan Nashiruddin Abdullah Al-Baidhawi, sebagaimana ia sebutkan dalam kitabnya *Tuhfatu al-Abrâr Syarhu Mashâbihi As-Sunnah*.<sup>120</sup> Namun, tentunya terdapat hikmah dan tujuan mengapa Nabi Saw. menyampaikan hadis tersebut.

Jika diidentifikasi, hadis tersebut menggunakan redaksi “*lau lâ*” yang bertujuan untuk memberitahu suatu hal agar hal tersebut tidak dilakukan karena suatu sebab.<sup>121</sup> Dalam redaksi Hawa, yang menjadi hal yang diharapkan agar tidak dilakukan adalah kata “*khiyânah*” yang berarti pengkhianatan, sehingga pemaknaan terhadap pengkhianatan itu sendiri dalam konteks kisah dosa Adam dan Hawa menjadi tujuan penyampaian hadis tersebut. Oleh karena itu, maka peneliti mengambil pandangan yang mengatakan bahwa maksud dari kata “*khiyânah*” di sini adalah sikap abai Hawa yang tidak memperingati suaminya ketika hendak mendekati pohon tersebut, yang jika dikontekskan dalam kehidupan umat Islam, keengganan mengingatkan sesama agar terhindar dari maksiat merupakan bentuk amanah kepada saudaranya sesama muslim. Jika demikian, maka hadis ini tidak menemukan pertentangannya dengan Al-Qur`an. Selain itu, secara teks, hadis tersebut menempatkan posisi Hawa tetap bersalah dalam kasus dosa “memakan buah khuldi” di mana hal tersebut ditetapkan dalam Al-Qur`an bahwa keduanya bersalah.

<sup>117</sup> Ahmad bin ‘Ali bin Hajar Al-Asqalani, *Fathu Al-Bârî bi Syarhi Shahîh Al-Bukhârî*, jilid 6, Beirut, Darul Ma`rifah, 1960, hal. 368.

<sup>118</sup> Yahya bin Muhammad ‘Aunuddin, *Al-Ifshâh ‘an Ma’âni Al-Ashah*, jilid 7, Riyadh: Darul Wathan, 1996, hal. 230.

<sup>119</sup> Abu Al-Faraj Al-Jauzi, *Kasyfu al-Musykil min Hadîtsi Shahîhain*, jilid. 3, Riyadh: Darul Wathan, t.th., hal. 504.

<sup>120</sup> Nashiruddin Abdullah Al-Baidhawi, *Tuhfatu al-Abrâr Syarhu Mashâbihi As-Sunnah*, jilid 2, Beirut: Lajnah Mukhtashshah bi Isyrâfi Nûr ad-Dîn Thâlib, 2012, hal. 373.

<sup>121</sup> Ali bin Ibrahim Alauddin Ibnu Attar, *Al-‘Uddah fî Syarhi Al-‘Umdah fî Ahâdîtsi al-Ahkâm*, jilid 3, Libanon: Dar Al-Basyair Al-Islamiyyah, 2006, hal. 1520.

Namun, pendapat Ibnu Hajar Al-Asqalani dan Nashiruddin Abdullah Al-Baidhawi dapat kita adopsi untuk melihat konteks penyampaian hadis ini sebagaimana dijelaskan oleh Musa Syahin Lasyin, dalam bukunya *Fathu al-Mun'im 'alâ Syarhi Muslim*. Konteks hadis ini berkaitan dengan hubungan suami-istri, di mana masing-masing, baik suami atau istri memiliki tabiatnya yang berbeda. Dari perbedaan tabiat secara khusus, tentunya ada tabiat secara umum yang menjadi sifat seluruh perempuan dan sifat seluruh laki-laki yang dipengaruhi oleh aspek ontologis, yaitu penciptaan masing-masing (fitrah). Fitrah masing-masing inilah yang harus dipahami satu sama lain oleh suami maupun istri agar tercipta tujuan pernikahan yaitu terciptanya sakinah, mawadah, dan rahmat dalam rumah tangga. Dan penyebutan Hawa, tidak dianggap sebagai bentuk penuduhan atas kesalahan yang dilakukan oleh ia dan suaminya, Adam As. Adapun penyebutan Hawa tersebut karena Hawa merupakan perempuan pertama yang diciptakan, sehingga penyebutannya dalam hadis ini dengan tujuan mengingatkan laki-laki pada aspek ontologis perempuan. Tujuan dari peringatan tersebut agar laki-laki tidak cepat menghardik dan berbuat kasar kepada perempuan, karena Nabi Saw. tahu fitrah laki-laki, sehingga beliau memperingatinya dengan menyebutkan fitrah perempuan.<sup>122</sup>

## C. Pembacaan Kronologis Penggambaran Figur Hawa dalam Al-Qur'an

### 1. Urgensi Pembacaan Kronologis dalam Ayat-ayat Kisah

Pembacaan kronologis ini, pertama kali diinisiasi oleh Barbara F. Stowasser yang menyusun ayat-ayat tentang figur Adam dan Hawa dalam karyanya *Women in the Qur'an; Traditions, and Interpretation*. Pembacaannya ini berangkat dari bervariasinya narasi Al-Qur'an tentang penggambaran figur Hawa, urutan kejadian dan keterlibatan Hawa dari redaksi-redaksi tersebut. Dalam penyusunannya berdasarkan kronologi, ia mengacu pada kronologi turunya ayat yang diinisiasi oleh Nöldeke, sehingga jika diurutkan berdasarkan urutan kronologis Nöldeke, ayat tentang penggambaran figur Hawa dapat diurutkan sebagai berikut: Surah Thâhâ yang diturunkan di pertengahan periode Makkah, Surah Al-A'râf yang diturunkan di akhir periode Makkah, dan Surah Al-Baqarah yang diturunkan di Madinah.<sup>123</sup>

Dalam urutannya, ia menemukan pergeseran narasi kisah dalam Surah Thâhâ yang turun lebih dahulu, di mana dalam Surah Thâhâ, narasi hanya fokus kepada penggambaran Adam As. dan mulai melibatkan keduanya, Adam

---

<sup>122</sup> Musa Syahin Lasyin, *Fathu al-Mun'im 'alâ Syarhi Muslim*, jilid 6, Kairo: Dar Syuruq, 2002, hal. 45.

<sup>123</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Women in The Qur'an. Traditions, and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1994, hal. 26-27.

dan Hawa, dalam surah yang turun setelahnya, yaitu Surah Al-A'râf. Lalu versi terakhir dari penggambaran ini, yaitu dalam Surah Al-Baqarah, menggabungkan kedua narasi di atas menjadi satu dengan memperkenalkan simbol "khalifah" bagi manusia di bumi dengan anugerah berupa pengetahuan yang lebih tinggi dan inspirasi yang merupakan pemberian Tuhan (*kalimât*), serta janji bagi manusia yang mengikuti petunjuk Tuhan berupa kebaikan spiritual. Menurut Barbara, meskipun dalam Al-Qur'an narasi tentang Hawa berubah secara dinamis, dan perempuan sedikit demi sedikit mendapatkan perannya dalam pembangkangan, pertobatan, dan hukuman, namun permasalahan gender masih sekedar detail belaka yang tidak begitu penting dalam drama tersebut, dan pada akhirnya tema utama telah beralih dari isu tersebut ke permasalahan tujuan umat manusia di muka bumi dan jalan-jalan bimbingan Tuhan.<sup>124</sup>

Sayangnya, urutan kronologis ini belum dibarengi dengan sejarah Nabi Muhammad Saw. dan perjalanan dakwahnya dalam menghadapi masyarakat sekitarnya. Hal inilah yang menjadi perhatian Abid Al-Jabiri dalam mengusung pembacaan kronologisnya, oleh karena itu, khusus dalam ayat kisah, Al-Jabiri menyusunnya sesuai dengan kronologi yang dijadikan acuan dan pada waktu bersamaan, ia menyesuaikan dengan perjalanan dakwah Nabi Saw., sebagaimana tertulis dalam karyanya *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm*. Dalam penulisannya, ia menyusun kisah-kisah dalam Al-Qur'an berdasarkan Makki dan Madani dan kebutuhan dakwah yang disesuaikan dengan *audience* yang menjadi tujuan dakwahnya.<sup>125</sup>

Menurut Al-Jabiri, membaca ayat-ayat kisah berdasarkan urutan turunnya surah-surah dalam Al-Qur'an lebih memiliki urgensi daripada membacanya sesuai dengan urutan pada mushaf. Hal ini dikarenakan pembacaan kisah sesuai dengan urutan mushaf memaksa kita untuk membacanya dari Surah Al-Baqarah, di mana Surah Al-Baqarah merupakan tahapan akhir dari kisah Al-Qur'an. Tahapan ini merupakan landasan dakwah Nabi Saw. dalam mempertahankan diri dari celaan umat Yahudi yang menghalangi dakwah Nabi Saw. dan umat Islam dengan bersekutu dengan orang-orang munafik Madinah dan orang-orang musyrik dari Makkah. Dengan umat Yahudi sebagai objek, maka Al-Qur'an datang dengan menceritakan kisah-kisah nenek moyang mereka yang mendapatkan nikmat dari Allah SWT agar mereka bersyukur, sebagaimana kisah para nabi dan rasul yang ditujukan untuk orang-orang Quraisy saat berada di Makkah.

Sebagai masa pembentukan negara Islam, umat Islam di Madinah membutuhkan syariat yang berkaitan dengan politik, ekonomi, dan sosial,

---

<sup>124</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Women in The Qur`an. Traditions, and Interpretation, ...*, hal. 27.

<sup>125</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî at-Ta`rif bi Al-Qur`ân*, Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-`Arabî, 2006, hal. 263-414.

meskipun ayat-ayat yang turun di Makkah pun tidak terlepas dari hal tersebut. Karena berhubungan dengan pensyariaan, maka ayat-ayat kisah berperan menceritakan bagaimana syariat umat-umat terdahulu, khususnya syariat para Ahli Kitab, yang tidak jauh berbeda dengan syariat yang diterapkan dalam Islam, kecuali beberapa perkara saja yang dipengaruhi dengan lingkungan dan zaman.<sup>126</sup>

Jika terdapat pertanyaan mengapa para Sahabat lebih memperhatikan urutan mushaf daripada urutan turun, maka jawabannya adalah karena para Sahabat mengikuti jejak dakwah Rasulullah Saw. yang memberi tahu mereka urutan turunnya ayat.<sup>127</sup> Pada saat tersebut, mereka tidak memiliki urgensi untuk menyusun surah-surah dalam Al-Qur`an sesuai dengan urutan turunnya ayat untuk memahami perjalanan dakwah nabi untuk membentuk kepribadian mereka, dikarenakan mereka menyaksikannya sendiri. Sedangkan setelah masa tersebut, bagi siapa pun yang ingin menyimpulkan hukum, mereka perlu mengetahui “*asbâb an-nuzûl*” termasuk penyusunan surah-surah dalam Al-Qur`an berdasarkan urutan turunnya.

Alasan-alasan di atas kemudian menjadikan kebutuhan pembacaan terhadap ayat-ayat kisah berdasarkan turunnya Al-Qur`an menjadi urgen, mengingat kisah-kisah dalam Al-Qur`an muncul berulang-ulang dengan redaksinya yang bervariasi, khususnya pada surah-surah yang turun di Makkah. Adapun surah-surah yang turun di Madinah, meskipun tidak banyak kisah baru, namun pengulangan kisah yang ada pada surah-surah *Makkiyyah* dapat memberi penjelasan yang lebih memadai bagi Al-Qur`an Al-Madani. Hal ini juga menegaskan bahwa riwayat-riwayat *Isrâiliyyât* bukanlah pembacaan yang memadai, karena ia hanya menyajikan satu perkataan dari kitabnya Ahli Kitab, padahal kisah-kisah dalam Al-Qur`an dikisahkan berulang-ulang dengan konteks pembicaraan dan momen yang berbeda-beda.<sup>128</sup>

Pembacaan ayat-ayat kisah berdasarkan turunnya ayat memungkinkan pembaca untuk melekatkan diri pada kisah-kisah Al-Qur`an sebagaimana ia disajikan, di mana hal tersebut dapat mengenalkan kepada pembaca logika internal dari penyusunannya tersebut. Oleh karena itu, pembacaan kronologis terhadap ayat kisah dapat memungkinkan pembaca untuk membedakan antara kisah-kisah para nabi Arab yang belum disebutkan dalam kitab-kitab Ahli Kitab dan antara kisah-kisah para nabi Bani Israil, di mana kedua kategori tersebut memiliki tempatnya yang khusus dalam perjalanan dakwah Nabi Muhammad Saw.

---

<sup>126</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 419.

<sup>127</sup> Edi Hermanto, et. al., “Kisah dalam Al-Qur`an (Studi Kitab Madkhal Ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm karya Mohammed Abed Al-Jabiri) dalam *Jurnal Perada*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, hal. 7.

<sup>128</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 420.

## 2. Contoh Aplikasi Ayat-ayat Kisah dalam Perjalanan Dakwah Nabi Saw.

Kisah pertama yang diturunkan oleh Al-Qur`an adalah kisah para Nabi yang diutus kepada kaum yang memiliki nisbah kepada Arab *Bâidah*, karena Bangsa Arab saat itu sudah mengetahui peninggalan-peninggalan yang ditinggalkan para pendahulunya berupa tempat tinggal. Selain itu, kisah-kisah dan dongeng-dongeng tentang mereka tentunya diceritakan turun temurun sehingga membentuk imajinasi mereka dan menjadi bagian dari tradisi mereka. Oleh karena itu, Al-Qur`an menggunakan kisah-kisah mereka dalam dakwah sebagai wasilah yang menjadi penjelas bagi kaum Quraisy sehingga mereka mengambil pelajaran dari kaum-kaum yang merupakan nenek moyang mereka dengan mempelajari apa yang terjadi pada mereka sebagai akibat dari pembangkangan kepada perintah Allah SWT dan nabi-Nya. Oleh karena itu, Al-Qur`an sering menyampaikan pertanyaan yang ditujukan kepada kaum Quraisy seperti dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 9, Q.S. Fâthir/35: 44, dan Q.S. Ghâfir/40: 21 dengan redaksi sebagai berikut.

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

*Tidakkah mereka bepergian di bumi lalu melihat bagaimana kesudahan orang-orang sebelum mereka (yang mendustakan rasul)? Orang-orang itu lebih kuat dari mereka (sendiri) dan mereka telah mengolah bumi (tanah) serta memakmurkannya melebihi apa yang telah mereka makmurkan. Para rasul telah datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang jelas. Allah sama sekali tidak menzalimi mereka, tetapi merekalah yang menzalimi dirinya sendiri. Q.S. Ar-Rûm/30: 9*

Dan redaksi lain yang terdapat di empat tempat, yaitu Q.S. Al-An`âm/6: 11, Q.S. An-Naml/27: 69, Q.S. Al-`Ankabût/29: 20, dan Q.S. Ar-Rûm/30: 42 sebagai berikut.

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ

*Katakanlah (Nabi Muhammad), "Jelajilah bumi, kemudian perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan itu." Q.S. Al-An`âm/6: 11*

Ketika para kaum Quraisy menawarkan harta benda dan kekuasaan kepada Nabi Saw. agar ia menghentikan dakwahnya dan meminta Abu Thalib, pamannya untuk menghentikan dakwah Nabi Saw., turunlah Surah Shâd untuk memberikan jawaban kepada Nabi Saw. atas penawaran kaum Quraisy tersebut dengan menceritakan kepadanya kisah Daud As., Sulaiman As., dan Ratu Balqis. Kisah ketiganya merupakan kisah yang dikenal baik oleh Bangsa Arab karena Ratu Balqis sendiri memiliki kekuasaan di tanah Arab, yaitu berada di Yaman di satu sisi, dan di Bendungan Al-Aram di sisi lain. Karena Daud As. dan Sulaiman As. termasuk nabi Bani Israil, maka kisah ini dianggap menjadi jembatan yang memindahkan penceritaan tentang nabi-nabi Arab kepada penceritaan tentang nabi-nabi Bani Israil.<sup>129</sup>

Pelajaran yang dapat diambil dari kisah ini adalah satu, yaitu bagaimana Daud As. dan Sulaiman As. menolak tawaran-tawaran yang mengalihkan keimanannya kepada Allah SWT., sehingga Nabi Saw. diharapkan untuk mengikuti apa yang telah dilakukan oleh Daud As. dan Sulaiman As. yaitu dengan menolak tawaran yang diberikan oleh kaum Quraisy. Di sisi lain, kisah Sulaiman As. dengan kerajaan terkuat dan pasukan yang banyak dari jin, manusia, dan hewan, namun wafatnya tidak diketahui oleh siapa pun karena pasukannya sibuk dengan tugas yang diberikan Sulaiman As. kepadanya, hingga bumi memakan tongkatnya dan tubuhnya terjatuh ke tanah.<sup>130</sup>

Ketika dakwah itu menghadapkan Nabi Saw. di hadapan kaum Quraisy ataupun umat Yahudi di Madinah, di mana kaum Quraisy mengimani nabi-nabi mereka, mereka, baik umat Yahudi Madinah maupun kaum Quraisy menguji Nabi Saw. dengan beberapa pertanyaan untuk membuktikan bahwa Nabi Saw. adalah nabi yang diutus Allah SWT sebagaimana para nabi mereka. Dalam kasus ini, turunlah Surah Al-A'râf untuk menjawab pertanyaan mereka yang mengatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah kitab, sehingga redaksi yang turun menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah "kitab". Di sinilah muncul penamaan Al-Qur'an dengan "kitab" pertama kali dan mulai mengembangkan strategi untuk menceritakan kisah para nabi Bani Israil sebagai bukti kebenaran Nabi Saw. dan kebenaran Al-Qur'an.

Dari beberapa kisah yang turun di Makkah, kisah yang paling penting adalah kisah Musa As. Hal ini dikarenakan Nabi Musa As. telah menyelamatkan Bani Israil dari Firaun dan para pembesar pengikutnya, di mana sebelumnya Musa As. mengalami penderitaan yang sama dengan Bani Israil. Dalam konteks kehidupan Nabi Saw., penderitaannya yang disebabkan oleh para pembesar Quraisy menjadikan kisah Musa As. sebagai titik acuannya dalam berdialog dengan kaum Quraisy dan umat Yahudi. Selain itu, kisah-kisah lain yang digunakan sebagai argumen penguat kenabian Saw. dan

---

<sup>129</sup> Edi Hermanto, et. al., "Kisah dalam Al-Qur'an ..., hal. 8.

<sup>130</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 421.



kebenaran kitab yang dibawanya, di antaranya adalah kisah Ashabul Kahfi, Dzulqarnain, dan kisah Yusuf As.<sup>131</sup>

Selanjutnya, pada periode Madinah, yaitu periode perpindahan dakwah Nabi Saw. dari Makkah ke Madinah dan dalam waktu bersamaan, Nabi Saw. sedang meletakkan fondasi bernegara di Madinah, kisah Al-Qur'an menggunakan bentuk yang baru yang membantu Nabi Saw. dalam berdebat dengan umat Yahudi di Madinah dan Nasrani Najran yang memerangi ajaran Islam, termasuk perdebatan yang berkaitan dengan tabiat Isa As. yang dianggap Tuhan oleh mereka. Al-Qur'an pun menurunkan penolakan terhadap argumen mereka.<sup>132</sup>

### 3. Aplikasi Pembacaan Kronologis Al-Jabiri terhadap Ayat-ayat tentang Penggambaran Figur Hawa

Al-Jabiri dalam bukunya *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî at-Ta`rîf bi Al-Qur`ân* menentukan urutan kronologis yang ia praktikkan dalam karya tafsirnya *Fahm al-Qur`â nal-Hakîm: At-Tafsîr Al-Wâdhîh Hasba Tartîb an-Nuzûl* dengan mengacu pada urutan kronologis yang diterapkan di Universitas Al-Azhar. Jika mengacu kepada urutan kronologis yang sama, yang disusun oleh Al-Jabiri, maka 3 surah di atas jika diurutkan berdasarkan urutan kronologis Al-Jabiri menjadi; *Pertama*, Q.S. Al-A`râf/7. Surah ini menempati nomor 39 dari urutan kronologi surah yang diadopsi oleh Al-Jabiri.<sup>133</sup> Jika dikategorikan, surah ini termasuk kelompok surah ke-3 dari periode Makkah awal yang diurutkan Al-Jabiri dari surah nomor 32 sampai 43. Kelompok surat ini mencakup tema-tema yang terdapat pada kelompok surat sebelumnya, namun mencakup dua tema baru, yaitu menyerang patung-patung sembahsan Bangsa Arab dan peringatan terhadap azab dan hukuman di dunia sebelum ke akhirat. Peringatan tersebut berupa kisah tentang kaum-kaum yang mendustai para nabi terdahulu.<sup>134</sup>

*Kedua*, Q.S. Thâhâ/20. Surah ini menempati nomor 45 dari urutan kronologis surah Al-Jabiri.<sup>135</sup> Urutan ini berbeda dari yang diurutkan oleh Nöldeke, di mana dalam urutan kronologisnya, Q.S. Thâhâ/20 diurutkan lebih dahulu daripada Q.S. Al-A`râf/7, sebagaimana yang diaplikasikan oleh Barbara. Surah ini – Q.S. Thâhâ/20 – dimasukkan ke dalam kelompok keempat dari periode Makkah pertama, yaitu dari nomor urut 44 sampai 48. Kelompok keempat ini mencakup surah-surah yang pendek dan kaya akan ungkapan *balaghiyyah*.<sup>136</sup>

<sup>131</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 422.

<sup>132</sup> Edi Hermanto, et. al., "Kisah dalam Al-Qur'an ..., hal. 9.

<sup>133</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 240.

<sup>134</sup> Edi Hermanto, et. al., "Kisah dalam Al-Qur'an ..., hal. 8.

<sup>135</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 240.

<sup>136</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 242.

Surah terakhir dari ketiga surah di atas, yang mencakup kisah Adam As. dan Hawa adalah Surah Al-Baqarah, yang diurutkan oleh Al-Jabiri pada nomor 87.<sup>137</sup> Surah Al-Baqarah termasuk surah yang turun pada periode Makkah tiga. Periode ini merupakan periode di mana Rasulullah Saw. mulai meluaskan dakwahnya menuju Thaif sembari menghadapkan dirinya berdakwah di hadapan banyak kabilah dan berbicara dengan jin. Sementara tema yang diusung dalam surah-surah ini, masih mencakup pengulangan tema-tema yang diturunkan sebelumnya serta tema-tema tauhid dan akhirat.<sup>138</sup>

Dari ketiga surah tersebut dan ketiga periode tersebut, peneliti mencoba mengidentifikasi sisi perjalanan dakwah nabi berdasarkan keadaan perempuan di Makkah dan transformasi pandangan terhadap perempuan di Makkah, sebelum Nabi Saw. hijrah ke Madinah, mengingat tiga surah yang membahas tentang Hawa di atas tidak ada yang turun pada masa periode Madinah. Namun, identifikasi terhadap periode Makkah akhir dapat dikontekskan dengan kondisi perempuan di Madinah sebelum hadirnya Rasulullah Saw. di Madinah. Hal ini merupakan cara pembacaan historis yang diajukan Al-Jabiri untuk merealisasikan objektivitas pembacaan *turâts* di samping membaca ayat itu sendiri dan munasabahnya dengan ayat yang lain.

---

<sup>137</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 240.

<sup>138</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân*, ..., hal. 242.



## BAB IV

### APLIKASI KONSEP PENAFSIRAN ABID AL-JABIRI DALAM PEMBACAAN KRONOLOGIS FIGUR HAWA

#### A. Refleksi Fenomena Al-Qur`an Al-Jabiri sebagai Titik Awal Pembacaan Kronologis

Konteks pembacaan Al-Jabiri terhadap Al-Qur`an dikenal dengan “*Ja`lu al-Qur`ân Mu`âshiran linafsihi wa Mu`âshiran lanâ*”. Istilah ini ditujukan Al-Jabiri untuk membaca fenomena Al-Qur`an tanpa dipengaruhi oleh pembacaan-pembacaan sebelumnya yang sudah dilakukan teks-teks klasik Islam (*at-turâts al-islâmî*). Oleh karena itu, untuk mengaplikasikan pembacaan ini, penelitian ini mencoba menelaah keadaan perempuan di Arab Jahiliyah demi mengetahui fenomena yang dihadapi Al-Qur`an saat wahyu turun kepada Nabi Saw., sehingga Al-Qur`an datang menggambarkan kisah Hawa sebagai gambaran bagi Nabi Saw. bagaimana fitrah perempuan dan bagaimana implikasi wahyu terhadap perempuan ataupun implikasi perempuan terhadap penceritaan Hawa yang diakomodir oleh wahyu. Karena pembacaan kronologis Al-Jabiri dimulai dari Makkah, maka penelitian ini pun memulai pembacaan dari kehidupan perempuan di Makkah untuk menunjukkan objektivitas pembacaan (*Ja`lu al-Qur`ân Mu`âshiran linafsihi*).

##### 1. Perempuan di Jazirah Arab sebelum Turunnya Al-Qur`an

Arab sebelum Islam bukannya tanpa kejahatan yang mencolok sehingga pantas disebut Al-Qur'an dengan sebutan zaman pra-Islam. Para penguasa masyarakat ini tidak punya pekerjaan kecuali meminum minuman beralkohol, berjudi, dan mengeksploitasi hasil karya orang miskin atau orang-orang

miskinbudak yang merawat dan mengabdikan. Jika langit menjadi langka dan bumi menjadi tandus, maka bumi tidak akan ada lagi. Tidak ada sumber daya selain menyerang suku lain, dan kemudian tuan-tuan ini mengambil alih kepemimpinan, dan keberanian mereka terlihat jelas dalam peperangan mereka, dan tidak ada kendali atau perlindungan yang dapat mencegah mereka melakukan penyerangan. Mengakarnya penyerbuan dan penyerbuan balik pada sejarah pra-Islam berdampak besar pada karakter Arab dan penekanan pada makna individualisme dengan mengorbankan nilai-nilai keadilan dan objektivitas.<sup>1</sup>

Salah satu kelemahan paling menonjol dari masyarakat ini adalah rendahnya pandangan terhadap perempuan. Wanita bukanlah elemen produktif atau pejuang. Dia tidak memakai tombak, mengacungkan pedang, atau membawa rampasan, jadi dia tidak punya tempat dalam masyarakat pejuang ini. Satu-satunya kepentingan yang diberikan padanya, yaitu memuaskan naluri mereka, dalam hal ini pejuang, yang bisa dicapai melalui prostitusi. Pra-Islam masyarakat tidak menyambut perempuan tersebut, melainkan melihatnya sebagai beban, dan muncullah gagasan untuk menyingkirkannya melalui pembunuhan bayi yang mengerikan. Jika dia ditakdirkan untuk bertahan hidup, dia akan terkena berbagai bentuk eksploitasi, dan begitulah seterusnya. Ia juga tidak berhak mewarisi sesuatu (selama dia tidak berperang, membela suku, atau berperang dengan mereka dan membawa harta rampasan). Sebaliknya, dia sendiri yang diwarisi dan anak laki-laki dapat mewarisi istri bapaknya, dan menikahkannya dengan siapa pun yang dia inginkan.<sup>2</sup>

Dalam masyarakat yang saling menyerang, kemungkinan ditawannya anak perempuan atau istri mengganggu persepsi orang-orang Arab karena hal itu membuat mereka merasa terhina dan hal ini membuat mereka melihat kuburan sebagai penutup dan perlindungan bagi perempuan dan mengharapkan penguburan tersebut untuk anak perempuan mereka.<sup>3</sup> Hal ini dijelaskan pula dalam Al-Qur'an Q.S. An-Nahl/16: 58-59 sebagai berikut.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيَسْكُكُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

(Padahal,) apabila salah seorang dari mereka diberi kabar tentang (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam) dan dia sangat marah (sedih dan malu). Dia bersembunyi dari orang banyak karena kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya

<sup>1</sup> Jamal Al-Banna, *Al-Mar'ah Al-Muslimah baina Tahrîr Al-Qur`ân wa Taqyîd Al-Fuqahâ`*, Kairo: Darul Fikr Al-Islami, 1997, hal. 9.

<sup>2</sup> Jamal Al-Banna, *Al-Mar'ah Al-Muslimah...*, hal. 10.

<sup>3</sup> Jamal Al-Banna, *Al-Mar'ah Al-Muslimah...*, hal. 11.

*dengan (menanggung) kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah, alangkah buruk (putusan) yang mereka tetapkan itu!*

Berdasarkan ayat di atas, orang-orang Arab akan mengejek seseorang yang rumahnya melahirkan seorang anak perempuan, karena mereka percaya bahwa perempuan lebih buruk dari binatang. Mereka tidak akan dicela karena dirinya, tetapi mereka akan bersedih hati dan dicela jika ada perempuan yang mempunyai anak perempuan. Jika bayi perempuan yang baru lahir tidak dikubur hidup-hidup, ia hanya dianggap sebagai objek seksual yang tujuan utamanya adalah memenuhi hasrat seksual laki-laki, dan laki-laki dapat menceraikan bayinya kapan pun ia mau. Berbeda dengan masyarakat lain, perempuan dalam budaya Arab sering kali menjadi korban dari kerabatnya sendiri. Beberapa contohnya adalah seorang ayah yang menguburkan anak perempuannya, seorang suami yang menjual istrinya, dan seorang anak laki-laki yang mengawini ibu tirinya. Para korban tidak mempunyai cara untuk melindungi diri dari pelaku kejahatan tersebut karena mereka adalah anggota keluarga mereka sendiri. Jarang sekali laki-laki menunjukkan kepedulian terhadap emosi dan tujuan individu perempuan. Dia dirampas hak asasi manusianya, seperti hak untuk hidup, hak milik, dan hak untuk berekspresi, dan tidak ada seorang pun yang siap mendukungnya.<sup>4</sup>

Ada beberapa alasan mengapa Bangsa Arab pra-Islam mengubur anaknya hidup-hidup, yaitu: *pertama*, takut akan kesulitan keuangan dan kemiskinan. Alasan utama pembunuhan anak perempuan adalah untuk menghindari kemiskinan dan kesulitan karena perempuan dianggap sebagai beban ekonomi. Q.S. Al-Isrâ/17: 31 dan Al-An'âm/6: 15 adalah bukti bahwa orang Arab biasa membunuh bayi mereka karena takut akan kelangkaan, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an sebagai berikut.

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

*Janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan (juga) kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka itu adalah suatu dosa yang besar.* Q.S. Al-Isrâ/17: 31

قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

*Katakanlah, "Sesungguhnya aku takut azab pada hari yang besar (kiamat) jika aku durhaka kepada Tuhanku."* Q.S. Al-An'âm/6: 15

---

<sup>4</sup> Shakeel Ahmad Lone, "Representation of Women in Pre and Post-Islamic Arabian Society: An Appraisal", dalam *Internasional Journal of Science and Research*, Vol. 12 No. 5, Tahun 2023, hal. 1552.

Tidak hanya anak perempuan, anak laki-laki juga dibunuh demi melarikan diri dari beban keuangan. Anak laki-laki cenderung lebih sedikit terbunuh dibandingkan anak perempuan karena mereka dianggap sebagai pencari nafkah dan pemasok roti.<sup>5</sup>

*Kedua*, takut akan rasa malu dan aib. Berbagai bentuk kehormatan yang ditemukan dalam tradisi Arab menunjukkan bahwa alasan utama menguburkan anak perempuan hidup-hidup adalah gagasan sesat tentang kehormatan. Orang-orang Arab adalah pejuang dan mereka selalu berkonfrontasi dengan suku-suku lain. Sudah menjadi kebiasaan jika saingannya menang atas mereka, mereka boleh membawa serta wanita dan anak-anaknya. Jadi, ketakutan akan aib dan rasa malu merupakan salah satu faktor terjadinya pembunuhan bayi perempuan. Mereka membunuh perempuan mereka untuk menyelamatkan mereka dari pemerkosaan atau perbudakan dalam perang.<sup>6</sup>

*Ketiga*, Pengorbanan karena alasan agama. Sekelompok sejarawan berpendapat bahwa pembakaran anak perempuan di Arab didorong oleh keyakinan agama untuk mendapatkan kedekatan dengan Tuhan melalui pengorbanan manusia. Beberapa peneliti berpendapat bahwa mengubur anak perempuan hidup-hidup adalah salah satu alasan keagamaan, yaitu untuk mempersembahkan korban demi menyenangkan para dewa. Sebagai ungkapan rasa syukur atas nikmat, pengorbanan dianggap sebagai hal yang religius di kalangan orang Arab. Namun timbul pertanyaan apakah gagasan menumpahkan darah dalam pengorbanan selalu ada, sedangkan tidak ada kasus pertumpahan darah dalam ritual penguburan hidup-hidup. Diketahui bahwa Abdul Muthalib bersumpah akan mengorbankan salah satu putranya. Jadi, ketika ada gagasan untuk mengorbankan kedua jenis kelamin, tradisi mengubur anak perempuan hidup-hidup dan tidak menemukan satu pun contoh mengubur anak laki-laki hidup-hidup mematahkan anggapan bahwa ada motif di balik kedekatan para dewa. Namun yang jelas di seluruh dunia kurban dianggap lebih efisien untuk mendapatkan Ridha Tuhan, misalnya adat mengorbankan seorang gadis muda untuk aliran sungai Nil yang ditiadakan oleh Umar Ra.<sup>7</sup>

Selain dari pembunuhan atau penguburan anak perempuan, Arab Jahiliyah pra-Islam pun menempatkan posisi rendah dalam pernikahan. Misalnya, orang-orang Arab mempraktikkan bentuk-bentuk pernikahan asli lainnya. Salah satunya disebut *zawâj al-mut'ah*, atau 'perkawinan untuk kesenangan', yang bertujuan tidak lebih dari memberikan kesempatan sah bagi kedua pasangan untuk menikmati seks bersama. Laki-laki mengawini perempuan dengan syarat tertentu dalam beberapa hari, biasanya tiga hari, tetapi bisa lebih atau kurang, dan memberinya sejumlah uang yang ditetapkan berdasarkan

---

<sup>5</sup> Shakeel Ahmad Lone, *Representation of Women...*, hal. 7.

<sup>6</sup> Shakeel Ahmad Lone, *Representation of Women...*, hal. 7.

<sup>7</sup> Shakeel Ahmad Lone, *Representation of Women...*, hal. 8.

kesepakatan bersama. Ia tidak wajib mengakui anak mana pun yang lahir dari perkawinan yang berumur pendek itu.<sup>8</sup>

Bentuk kedua adalah *zawâj al-hibâ*, atau 'perkawinan pengorbanan', di mana perempuan akan berkata kepada laki-laki: 'Aku menyerahkan diriku kepadamu', yang berarti bahwa tidak ada syarat yang melekat pada pernikahan ini dan bahwa dia tidak menikmati hak apa pun atas pria itu. Di sini, ayah tidak bertanggung jawab atas anak apa pun yang mungkin lahir dari hubungan dengan perempuan tersebut. Dalam kedua perkawinan ini, jika ada seorang anak, maka ia akan diberi nama menurut nama ibunya. Karena praktik ini merupakan praktik yang merugikan perempuan, Islam sedikit demi sedikit menghapusnya.<sup>9</sup>

Wanita Arab tidak kehilangan kemandirian dan kepribadian positifnya secara tiba-tiba. Hal ini merupakan proses bertahap dan lambat terkait dengan perubahan sosio-ekonomi yang terjadi di masyarakat, dan mereka berjuang keras untuk tidak kehilangan hak-hak primordial mereka. Kadang-kadang mereka berhasil, namun sebagian besar berakhir dengan kekalahan dan berakhir dengan dominasi penuh sistem patriarki.<sup>10</sup> Singkatnya, seperti inilah status perempuan Arab di lingkungan pra-Islam. Mereka terombang-ambing antara penindasan laki-laki terhadap perempuan dan kezaliman laki-laki terhadap perempuan sampai dia membunuhnya ketika dia masih kecil, atau sebaliknya, perempuan mendapatkan penghargaan laki-laki sampai dia membuatnya menjadi pusat perhatian dalam puisinya, menggodanya, atau berperang untuknya. Namun bagaimanapun juga, dia dirampas hak-hak alaminya sampai Islam datang, dan memberikannya hak-hak sipil dan asasi manusia yang belum pernah disaksikan oleh perempuan dalam konstitusi di dunia mana pun.<sup>11</sup>

Namun terlepas dari kekejaman yang dialami perempuan di beberapa kalangan primitif pra-Islam, perempuan mampu menunjukkan kelebihan mereka dan menempati posisi tinggi di beberapa kalangan penguasa kaya, di mana mereka berhasil dan meningkatkan status mereka di kalangan kerabat mereka, seperti Khadijah binti Khuwaylid misalnya, dan Hindah suami Abu Sufyan, serta Subaiya putri Abd Syams bin Manaf, dan lain-lain. Sampai-sampai banyak raja di Jazirah Arab bagian utara yang mengaitkan nenek moyang mereka dengan ibu mereka karena bangga terhadap mereka, seperti Amr ibn Hind misalnya, atau mereka menggunakan nama anak perempuan mereka karena cinta kepada mereka, seperti Al-Nabigha Al-Dhubyani yang dipanggil Abu Dammamah. Lebih dari itu, posisi cinta dan kebanggaan

<sup>8</sup> Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, London: Zed Books, 2015, hal. 262.

<sup>9</sup> Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve...*, hal. 263.

<sup>10</sup> Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve...*, hal. 263.

<sup>11</sup> Fatimat Missikah Bir, *Hawwâ` Al-Khathî`ah fi At-Taurah, wa Al-Injil wa Al-Qur`ân Al-Karîm*, Beirut: Muassasah Al-Ma`arif, 1996, hal. 40.



perempuan sampai pada titik di mana peperangan dilancarkan untuk mereka, seperti Perang Dhi Qar, Perang Al-Fajr Kedua, dan Perang Al-Basus yang berlangsung selama empat puluh tahun.<sup>12</sup>

Keadaan tersebut tentunya kontradiktif dengan keadaan perempuan yang dijelaskan pada beberapa paragraf sebelumnya, di mana pada satu sisi perempuan tertindas dan di sisi lain perempuan mendapatkan kemerdekaannya dalam mengatur dirinya sendiri, termasuk ekonomi dan kesejahteraannya. Dengan kata lain, keadaan buruk perempuan bukanlah suatu hal yang umumnya terjadi di tanah Arab, tergantung kondisi sosial kesukuan dan geografinya. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan oleh Niaz A. Shah dalam bukunya *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law: The Experience of Pakistan*. Dalam bukunya, Niaz menyebutkan bahwa untuk mengetahui posisi perempuan dalam masyarakat Arab, kita perlu mengetahui bagaimana sistem kesukuan di Arab yang berimplikasi pada hukum yang berlaku di suatu suku. Konsep “pasukan yang baik adalah yang terbaik bagi sukunya” menjadi penyebab mayor marginalisasi terhadap perempuan.<sup>13</sup> Namun, hal ini tidak selalu terjadi pada semua suku. Pada suku tertentu, sebagaimana disebutkan di atas, perempuan dapat menjadi sumber kekuatan suku atau bahkan menjadi pimpinan suku, sehingga posisinya dapat melebihi laki-laki. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, salah satu pertimbangan yang diperhatikan oleh peneliti dalam membedakan perempuan di Makkah dan Madinah adalah sistem kesukuan yang ada di dua kota tersebut serta peran perempuan dalam sosial kesukuan dan keluarga.

Selain dari sistem kesukuan Arab, pengaruh situasi perempuan sepanjang sejarah kuno, khususnya masa pra-Islam, tentunya memberikan kontribusi kepada situasi yang tragis dan memalukan yang terjadi di Jazirah Arab, terkhusus ketika perempuan menjadi sasaran pelecehan besar-besaran. Sebagai akibatnya perempuan menanggung berbagai bentuk pelecehan dan ketidakadilan, dan perempuan menderita dengan berbagai bentuk penghinaan. Perempuan mendapat julukan yang kasar dan dianggap oleh beberapa orang sebagai impotensi dan pertanda buruk. Menurut yang lain, ia seperti air yang menyakitkan yang menyapu kebahagiaan dari umat manusia. Menurut yang lain, ia disebut pelacur dan asisten iblis. Dia dinilai sebagai penyebab kejahatan, dosa, dan kesakitan, dan mereka menghukum mati para perempuan ketika masih anak-anak atau remaja putri di beberapa komunitas, dan merampas hak asasi manusia dan hak sipil mereka yang masih hidup, atau membatasi peran mereka dalam kehidupan ini. Beberapa dari mereka bahkan

---

<sup>12</sup> Fatinat Missikah Bir, *Hawwâ` Al-Khathî`ah, ...*, hal. 39.

<sup>13</sup> Niaz A. Shah, *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law: The Experience of Pakistan*, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2006, hal. 29.

berharap menemukan cara lain untuk terus memiliki anak tanpa melalui perempuan.<sup>14</sup>

Keadaan demikian merupakan turunan dari apa yang sebelumnya terjadi di masa-masa kuno, sehingga keadaan perempuan yang demikian, termasuk perbudakan perempuan, bukanlah hal yang baru dan hanya terjadi di Jazirah Arab saja. Namun, hal tersebut sudah menjadi tradisi dunia dari zaman kuno – seperti makna “figur Hawa” yang diinterpretasikan Ben Sira. Hal ini menjadi kewajaran saat itu ditambah tradisi perang yang menempatkan posisi perempuan lemah dan tak berdaya.<sup>15</sup> Keadaan seperti ini juga terjadi di kota Makkah, yaitu kota yang pertama kali disentuh oleh Islam melalui kehadiran Nabi Muhammad Saw.

## **2. Perempuan di Makkah sebagai Lensa Historis Kontekstualisasi Figur Hawa**

### **a. Perempuan di Makkah**

Makkah sebagai babak awal dari perjalanan dakwah Nabi Muhammad Saw. dan tempat pertama diwahyukannya Al-Qur`an melingkupi kondisi terdekat dari gambaran perempuan yang disebutkan pada sub-bab sebelumnya. Keadaan Makkah saat itu juga memberikan beberapa signifikansi terhadap materi wahyu yang diturunkan, termasuk yang berkaitan dengan perempuan. Oleh karena itu, pembacaan terhadap kondisi Makkah pada saat turunnya Al-Qur`an menjadi aspek historis yang menunjukkan relevansi Al-Qur`an dengan masa di mana ia diturunkan. Begitu juga yang terjadi pada perempuan di Makkah. Dalam hal ini, penelitian ini mengategorikan kondisi Kota Makkah yang menjadi faktor-faktor pembentukan persepsi sosial terhadap perempuan. Faktor-faktor tersebut adalah: faktor tribalisme atau kesukuan, faktor perdagangan, dan faktor tradisi pernikahan.

Pada beberapa suku Arab kuno, ratu menjadi pemimpin, meskipun tidak diketahui pasti apakah mereka memimpin karena ketiadaan laki-laki atau karena kapabilitas dan kemampuannya, seperti Zabibi, ratu Negeri Aribi, Samsi, dan ratu yang paling terkenal dalam Al-Qur`an, yaitu Ratu dari Negeri Saba yang dikenal dengan Bilqis.<sup>16</sup> Meskipun mereka memimpin negeri di zaman yang jauh dari era Arab pra-Islam, namun identitas mereka menjadi sakral di hadapan keturunannya, sehingga tidak sedikit keturunannya yang berperang atas namanya.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Fatimat Missikah Bir, *Hawwâ` Al-Khathî`ah...*, hal. 40.

<sup>15</sup> Sherif Abdel Azeem, *Women in Islam Versus Women in The Judaeo-Christian Tradition: The Myth & The Reality*, t.tp.: t.p., t.th., hal. 11.

<sup>16</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture: Women and Silence*, Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014, hal. 44.

<sup>17</sup> Fatimat Missikah Bir, *Hawwâ` Al-Khathî`ah, ...*, hal. 39.

Kekuasaan perempuan sebagai ratu yang melahirkan keturunan yang loyal kepada nenek moyangnya mengindikasikan kemungkinan sistem pernikahan matrilineal sehingga kesukuan dinisbahkan kepada nama ibu. Hal ini ditegaskan oleh Robertson Smith sebagaimana dikutip oleh Leila Ahmed dalam bukunya *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Kemudian, menurut Smith, Islam datang mengubah tradisi pernikahan matrilineal tersebut menjadi tradisi patriarki. Hal senada juga diungkapkan oleh Montgomery Watt. Namun, Montgomery lebih memodifikasi teori yang diajukan oleh Smith, di mana menurut Montgomery, mayoritas masyarakat Arab saat itu adalah matrilineal, sehingga peran ayah dalam keluarga Arab pra-Islam menurutnya tidak terlalu penting bahkan tidak ada sama sekali.<sup>18</sup> Pendapat Montgomery ini berkaitan erat dengan kondisi kesukuan Arab yang suka berperang sehingga mereka kehilangan banyak laki-laki karena banyak yang gugur dalam berperang.<sup>19</sup>

Pada Arab pra-Islam kuno juga perempuan memainkan peran vital di lingkungan publik, salah satunya adalah Arab Nabatean. Masyarakat Arab Nabatean memiliki tradisi penguburan perempuan bukan karena kehinaannya, namun penguburan itu justru mencerminkan penghormatan dan partisipasi perempuan dalam berbagai kelas sosial. Lebih dari itu, perempuan di era Arab Nabatean dapat berposisi sebagai bagian dari ordo pendeta. Selain itu, dalam hal keagamaan, perempuan sanggup untuk membayar bangunan keagamaan dengan kemampuan finansialnya sendiri. Berkaitan dengan kelahiran anak perempuan, terdapat prasasti Arab Nabatean yang mengucapkan selamat kepada Ashtar atas kelahiran anak perempuannya.<sup>20</sup> Kondisi non-diskriminatif terhadap perempuan yang sudah disebutkan di atas yang terjadi selama masa Arab pra-Islam tentunya menimbulkan pernyataan mengapa pada masa Arab pra-Islam akhir, yaitu tepat sebelum Islam lahir, justru perempuan mendapatkan tindakan diskriminatif.

Data yang didapat oleh peneliti merujuk kepada adanya perubahan sistem kesukuan yang menempatkan setiap anggota keluarga pada bagian penting bagi sukunya. Masing-masing memiliki peran vital dalam menjaga kehormatan sukunya, baik laki-laki maupun perempuan. Hal ini menjadi sisi keadilan dalam peran kesukuan, namun juga menjadi sisi buruk bagi perempuan, di mana perempuan dibebankan tugas yang sama dengan laki-laki dalam kesukuan. Bukannya menjadikan perempuan dan laki-laki setara, namun beban ini justru memberikan persepsi kepada seluruh lapisan suku terkait 'inferioritas fisik perempuan', sehingga menjadikan perempuan tidak

---

<sup>18</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press, 1992, hal. 43.

<sup>19</sup> Muhammad Rasyid Ridha, dkk., *Majallah Al-Manâr*, Mesir: Maktabah Syamilah, 2010, hal. 933.

<sup>20</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 45.

berguna dalam mengangkat kehormatan suku. Dalam keadaan di mana kekuatan fisik menjadi faktor kehormatan suku, perempuan termarginalkan dan bahkan dikorbankan demi kehormatan suku.<sup>21</sup> Marginalisasi terhadap perempuan melanggengkan aspek diskriminatif pada lingkungan sosial kesukuan sehingga perannya tidak dibutuhkan lagi. Hal ini membawa perempuan kepada perdagangan dan pembakaran,<sup>22</sup> bahkan seorang suami rela menyerahkan istrinya atas perintah dari sukunya.<sup>23</sup>

Jika melihat pada Kota Makkah, fenomena kesukuan di atas dapat dilihat dari suku terkemuka di Kota Makkah, yaitu Suku Quraisy. Dengan kondisi Suku Quraisy yang semakin lama semakin menjauh dari tradisi nomad dan mulai menetap di Makkah. Hal ini menyebabkan tradisi kesukuan Arab pra-Islam yang dijelaskan di atas sedikit demi sedikit memudar, termasuk ide tentang kepemilikan komunal. Dengan adanya gagasan bahwa pedagang dapat mengumpulkan kekayaannya sendiri untuk diwariskan kepada keturunannya, laki-laki perlahan terbebas dari kebijakan suku dalam mengatur hartanya, sehingga mereka bisa terbebas dari tradisi pewarisan harta matrilineal. Dari sinilah titik balik perubahan tradisi matrilineal menuju patrilineal. Sebagai contoh, kakek Nabi Saw. diambil dari klan ibunya dan diambil alih oleh klan ayahnya dengan susah payah. Begitu juga kehidupan Nabi Saw. yang diambil oleh keluarga ayahnya hanya setelah ibunya wafat.<sup>24</sup>

Perubahan tradisi matrilineal menuju patrilineal juga dipengaruhi oleh faktor perdagangan. Kota Makkah yang merupakan kota komersial dan pusat perdagangan dan peradaban<sup>25</sup> turut berkontribusi dalam reformasi pernikahan dari matrilineal menuju patrilineal yang dihasilkan oleh kontak perdagangan antara Makkah dan Syiria dan Kekaisaran Bizantium di utara, dan antara Makkah dan Yaman serta Ethiopia di Selatan. Hubungan perdagangan ini membantu pemaparan tradisi patrilineal, mengingat daerah-daerah tersebut didominasi oleh agama monoteisme yang kemudian berpengaruh kepada tradisi politeisme Arab dan tradisi patrilineal yang juga mereformasi tradisi matrilineal di kesukuan Arab. Adanya pengaruh patrilineal dari luar yang masuk melalui jalur perdagangan membuat pedagang di Arab pra-Islam tidak aneh dengan adanya pengucilan perempuan dan kontrol atas perempuan yang dilakukan oleh laki-laki.<sup>26</sup>

Meskipun demikian, Khadijah sebagai perempuan pedagang kaya di Makkah mampu menempati posisi sosial yang tinggi sehingga ia memiliki

<sup>21</sup> Niaz A. Shah, *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law*, ..., hal. 29.

<sup>22</sup> Dina Mansour, "Women's Rights in Islamic Shari'a: Between Interpretation, Culture and Politics", dalam *Muslim World J. Human Right*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014, hal. 5.

<sup>23</sup> Niaz A. Shah, *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law*, ..., hal. 29.

<sup>24</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 43.

<sup>25</sup> Niaz A. Shah, *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law*, ..., hal. 28.

<sup>26</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 45.

otonomi sendiri dalam mengurus bisnis dan kehidupan pribadinya, khususnya dalam memilih pasangan hidup.<sup>27</sup> Status ini menjadikan Khadijah sebagai perempuan yang kuat di hadapan aturan kesukuan yang menjadi karakteristik sosial pada saat itu sekaligus membuktikan bahwa tidak seluruh perempuan menjadi korban penghinaan di era Jahiliah, karena masih ada perempuan kuat seperti Khadijah yang memiliki otonomi dalam mengatur kehidupannya, baik kehidupan pribadinya maupun kehidupannya di ruang publik.<sup>28</sup> Sebagai simbol dua era, yaitu era matrilineal dan patrilineal, Khadijah banyak dijadikan contoh sebagai perempuan yang tetap kuat di era pergeseran tersebut. Oleh karena itu, wajar jika Khadijah dijadikan representasi perempuan merdeka di tengah diskriminasi terhadap perempuan yang mulai merambah di Jazirah Arab di saat mendekati waktu kemunculan Islam.<sup>29</sup>

Tradisi pernikahan patrilineal yang sudah mulai berlaku pada masa Arab pra-Islam akhir mempengaruhi tradisi pernikahan di Bangsa Arab pada umumnya. Niaz A. Shah dalam bukunya *Women, the Koran, and Internasional Human Rights Law* mengutip pendapat Rahim yang menyebutkan empat jenis pernikahan yang umumnya terjadi di Arab pra-Islam. *Pertama*, adalah bentuk pernikahan yang sama dengan pernikahan yang dibolehkan Islam, yaitu ketika seorang laki-laki yang menjadi seorang ayah akan meminta tangan anak perempuan kandung atau bukan kandung kepada orang lain untuk dinikahi, di mana pernikahan ini terjadi dengan pemberian mahar kepada perempuan. *Kedua*, pernikahan yang berlangsung sebagaimana biasanya, namun dalam praktik selanjutnya, sang perempuan diminta oleh sang suami untuk melakukan hubungan intim dengan laki-laki yang mulia, seperti pimpinan suku, agar keduanya memiliki keturunan yang mulia. Selama hubungan intim sang perempuan dengan sosok mulia, sang suami menjauh dari istrinya dan kembali lagi setelah sang istri mulai hamil.<sup>30</sup>

Bentuk *ketiga* dari pernikahan yang menjadi tradisi sebelum turunnya Al-Qur'an adalah pernikahan yang terjadi setelah seorang perempuan memanggil salah satu dari kurang lebih sepuluh laki-laki untuk berhubungan badan dengannya. Pemilihan ini merupakan hak paten seorang perempuan ketika ia mulai hamil, yaitu dengan menegaskan "dia Fulan adalah anakmu." Dalam bentuk pernikahan ini, laki-laki tidak memiliki hak untuk menyangkal dan menolak pernikahan tersebut. Bentuk *keempat* adalah praktik prostitusi yang dijalankan oleh seorang perempuan dengan memberikan tanda "panggilan" kepada para laki-laki yang akan mengunjunginya yang di simpan di tendanya. Kemudian, ketika dia hamil, laki-laki yang sering mengunjunginya dipanggil dan berkumpul, kemudian ahli fisiognomi menentukan siapa laki-laki yang

---

<sup>27</sup> Niaz A. Shah, *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law*, ..., hal. 28.

<sup>28</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 50.

<sup>29</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 49.

<sup>30</sup> Niaz A. Shah, *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law*, ..., hal. 31.

menjadi ayah dari sang anak. Dari keempat jenis pernikahan ini, Niaz menganggap bahwa jenis pernikahan yang tergolong pernikahan sah adalah pernikahan yang pertama, sedangkan sisanya hanyalah tradisi perkawinan tanpa pernikahan sah.<sup>31</sup>

Selain keempat bentuk tersebut, Bangsa Arab saat itu juga banyak menerapkan perkawinan dengan tawanan, perkawinan dengan pembelian, perkawinan dengan warisan, dan perkawinan *mut'ah* atau perkawinan sementara. Praktik perkawinan dengan tawanan merupakan hal yang lumrah terjadi mengingat sering sekali terjadi perang antar suku dan mengakibatkan adanya tawanan laki-laki maupun perempuan. Dalam kondisi yang demikian, tawanan perempuan menjadi simpanan ataupun istri bagi si penculiknya.<sup>32</sup> Perkawinan dengan pembelian berlaku dengan pemberian mahar seorang laki-laki kepada perempuan yang dinikahnya. Dengan kata lain, sang perempuan menjadi tambahan kekayaan bagi ayahnya karena mahar yang dibayarkan kepada sang ayah atas nama anaknya.<sup>33</sup> Perkawinan dengan warisan merupakan perkawinan yang menyebar banyak di Jazirah Arab, termasuk Makkah dan Madinah. Perkawinan ini memosisikan sang perempuan menjadi harta warisan, sehingga ketika suaminya meninggal dunia, maka sang perempuan ini menjadi istri dari anaknya. Jika sang anak tidak mau menikahnya, ia bisa menjualnya. Adapun perkawinan sementara (*mut'ah*) adalah perkawinan yang terjadi karena adanya kontak personal antara sang laki-laki dan perempuan tanpa adanya intervensi dari keluarga perempuan, sehingga wali ataupun saksi tidak dibutuhkan dalam perkawinan ini.<sup>34</sup>

Jenis perkawinan lain yang tidak banyak dipraktikkan sebagaimana perkawinan sebelumnya, namun didokumentasikan dalam Al-Qur'an adalah perkawinan *shighâr*. Perkawinan ini terjadi ketika dua laki-laki yang memiliki anak kandung yang bisa dinikahkan saling bertukar anak untuk dinikahi tanpa adanya mahar maupun perkawinan. Bahkan, persetujuan sang anak perempuan tidak lagi didengarkan atau dipertimbangkan.<sup>35</sup> Perkawinan yang demikian didokumentasikan dalam Q.S. An-Nisâ'/4: 127 sebagai berikut.

---

<sup>31</sup> Niaz A. Shah, Women, *The Koran and Internasional Human Rights Law*, ..., hal. 31.

<sup>32</sup> W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, London: Adam and Charles Black, 1903, hal. 89.

<sup>33</sup> W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ..., hal. 96.

<sup>34</sup> Niaz A. Shah, Women, *The Koran and Internasional Human Rights Law*, ..., hal. 32.

<sup>35</sup> Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, Islamabad: Vanguard Books Limited, 1996, hal. 79.

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَىٰ  
النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْعَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ  
الْوَالِدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

*Mereka meminta fatwa kepada engkau (Nabi Muhammad) tentang perempuan. Katakanlah, “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka,169) dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur’an tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedangkan kamu ingin menikahi mereka,170) serta (tentang) anak-anak yang tidak berdaya. (Allah juga memberi fatwa kepadamu) untuk mengurus anak-anak yatim secara adil. Kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya.*

Dari beberapa praktik di atas, terdapat praktik perkawinan yang bersifat matrilineal. Dalam praktiknya, laki-laki tidak memiliki kekuasaan untuk menolak ataupun menyangkal keinginan perempuan untuk menikahinya. Kondisi tersebut memungkinkan mengisyaratkan praktik poligini, mengingat perempuan tidak tinggal bersama suaminya setelah menikah, namun ia tinggal bersama anak-anaknya di sukunya. Hal ini mungkin terjadi karena bisa saja banyak laki-laki yang mengunjungi seorang perempuan tersebut dan di saat yang bersamaan banyak juga perempuan yang dikunjungi oleh seorang laki-laki. Dengan praktik yang demikian, kemungkinan perceraian dan pernikahan kembali menjadi besar. Oleh karena itu, dalam tradisi Jahiliah, jika perempuan ingin menceraikan laki-laki, perempuan tersebut cukup membalikkan tendanya. Jika tendanya menghadap ke Barat, kemudian laki-laki yang mengunjunginya mendapati bahwa tendanya berbalik arah ke Timur, maka berarti perempuan tersebut menceraikannya.<sup>36</sup> Ketika memasuki tradisi patrilineal, sistem kesukuan di Makkah sangat mempengaruhi tradisi pernikahan di Makkah dan di saat yang bersamaan cukup berpengaruh kepada kondisi perempuan di Makkah, sebagaimana dijelaskan dalam paragraf sebelumnya terkait posisi perempuan sebagai harta benda yang dapat dinikahi dan dijual-beli seandainya.

Dari ketiga faktor di atas – faktor kesukuan, perdagangan, dan tradisi perkawinan, peneliti menempatkan faktor perdagangan sebagai faktor paling utama yang berkontribusi dalam mereformasi tradisi matrilineal menuju patrilineal. Faktor perdagangan, selain memungkinkan pertemuan tradisi Kota Makkah dengan tradisi lain, juga memungkinkan sistem kesukuan di Kota

<sup>36</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 44.

Makkah menjauhi tradisi nomad karena mereka memerlukan tempat yang tetap untuk menyimpan barang dagangan mereka, terlebih Suku Quraisy saat itu memiliki kekuasaan yang kuat di Kota Makkah sehingga menutup kemungkinan ekspansi yang lebih luas. Dengan adanya kondisi patrilineal ini, maka perempuan sedikit demi sedikit tergerus hak kemerdekaannya sehingga mereka diberlakukan sebagai barang dagangan. Hal ini pula yang menjadi perhatian Al-Qur`an untuk memperbaiki keadaan yang demikian di lingkungan Bangsa Arab di masa akhir pra-Islam mendekati kelahiran Nabi Saw.

### **b. Konteks Historis Figur Hawa dari Kondisi Perempuan di Kota Makkah**

Penggambaran figur Hawa dalam Al-Qur`an tidak terlepas dari kondisi perempuan yang ada di Kota Makkah. Masyarakat Makkah sebagai “*audience*” pertama yang menyaksikan turunnya Al-Qur`an menjadi bahan kontekstual yang menggambarkan bagaimana Al-Qur`an berdialog dengan “*audience*”-nya.<sup>37</sup> Pada ayat-ayat yang menggambarkan figur Hawa, yaitu Q.S. Al-A`râf/7: 19-25, Thâhâ/20: 117-123, dan Al-Baqarah/2: 35-38. Dari ketiga surah tersebut, Al-Jabiri menempatkan ketiga surah tersebut pada periode Makkah.<sup>38</sup> Hal tersebut senada dengan penemuan Celene Ibrahim yang menemukan penceritaan kisah-kisah perempuan dalam Bibel di periode awal Islam, karena menurutnya, komunitas Islam awal saat itu akan bertemu dengan berbagai komunitas lain yang sudah terlebih dahulu menganut agama-agama yang turun sebelum Islam, yaitu Yahudi dan Nasrani.<sup>39</sup>

Konteks pertemuan ini menjadi salah satu sebab penggambaran tokoh-tokoh wanita yang sudah muncul di kitab sebelumnya, di mana tokoh-tokoh tersebut disajikan ulang, termasuk figur Hawa. Figur Hawa yang digambarkan oleh Bibel yang menyebabkan persepsi negatif terhadap perempuan diangkat kembali oleh Al-Qur`an sebagai pemeran pasif dalam kisah tersebut. tujuannya adalah menetralkan arus persepsi negatif yang akan dihembuskan oleh komunitas agama sebelumnya kepada komunitas Islam. Dengan demikian, dalam tiga tempat penggambaran figur Hawa yang dijelaskan dalam Al-Qur`an, dua dari tiga tempat tersebut menyalahkan Adam saja atas terjadinya pembangkangan yang menjatuhkan keduanya dari surga, sementara satu tempat yang lain menyalahkan keduanya. Namun, ketiga tempat tersebut secara bersamaan lebih menonjolkan penggambaran figur Adam sebagai tokoh utama dari kisah ini dan Hawa sebagai figuran. Hal ini dianggap oleh Asma

<sup>37</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of The Qur`an*, New York: Oxford University Press, 2014, hal. 65.

<sup>38</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fi at-Ta`rif bi Al-Qur`ân*, Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-‘Arabî, 2006, hal. 262.

<sup>39</sup> Celene Ibrahim, *Women and Gender in The Qur`an*, New York: Oxford University Press, 2020, hal. 140.



Asfaruddin sebagai usaha Al-Qur`an untuk menegaskan kesalahan moral yang secara ontologis disematkan kepada Hawa dan kepada perempuan secara umum sebagai kepanjangannya.<sup>40</sup>

Dari penceritaan kisah perempuan dalam Bibel, kemudian Al-Qur`an menceritakan kisah perempuan kontemporer yang ditemui langsung oleh komunitas awal Islam, seperti Khadijah dan Aisyah. Berkaitan dengan hal tersebut, maka peneliti mencoba melakukan kontekstualisasi figur Hawa sebagai figur perempuan dalam Bibel dengan figur Khadijah sebagai figur perempuan kontemporer yang ditemui komunitas awal Islam. Namun sebelum itu, peneliti memaparkan terlebih dahulu signifikansi urutan kronologis surah yang diusung oleh Al-Jabiri terhadap pembacaan historis yang ditemukan oleh peneliti. Dalam hal tersebut, yang disorot oleh penelitian ini adalah perbedaan periodisasi yang diajukan oleh Nöldeke dan Abid Al-Jabiri,<sup>41</sup> di mana peneliti menemukan perbedaan urutan surah yang diturunkan di Makkah, terkhusus surah yang menggambarkan figur Hawa dalam Al-Qur`an.

Dalam urutannya, Nöldeke mendahulukan Q.S. Thâhâ/20 dibandingkan Q.S. Al-A`râf/7. Hal ini berbeda dengan urutan yang diajukan oleh Al-Jabiri, yaitu menempatkan Q.S. Al-A`râf/7 sebagai surah yang turun lebih dahulu daripada Q.S. Thâhâ/20. Dalam Q.S. Al-A`râf/7, ayat yang menggambarkan figur Hawa terdapat pada ayat ke-19 sampai ke-25. Pada ayat-ayat tersebut, Hawa diposisikan sebagai figur aktif yang ikut melanggar dan bertobat. Hal ini ditunjukkan dengan penggunaan lafaz kata ganti dua orang atau *dhamîr mutsannâ`* yang dituliskan untuk merepresentasikan dua orang dalam segala tindakan dan perbuatan yang digambarkan dalam ayat, seperti lafaz “*lahumâ*” yang menggambarkan bahwa objek gangguan setan ditujukan untuk dua orang, yaitu Adam dan Hawa, termasuk larangan Tuhan kepada Adam dan Hawa dengan lafaz “*nahâkumâ*” hingga pertobatan keduanya, di mana keduanya mengucapkan lafaz yang sama – “*qâlâ*”.

Keikutsertaan Hawa dan penggambaran Al-Qur`an tentangnya dalam ayat ini mengisyaratkan metode atau cara Al-Qur`an untuk membebaskan perempuan dari belenggu kehinaan yang menjadi tradisi di Arab Jahiliyah. Hal ini disampaikan oleh Jamal Al-Banna dalam bukunya *Al-Mar`ah Al-Muslimah Baina Tahîr al-Mar`ah wa Taqyîd Al-Fuqahâ`*. Penyebutan perempuan secara eksplisit, menurut Jamal, membuktikan perhatian Al-Qur`an terhadap posisi Al-Qur`an sekaligus menjadi salah satu metode untuk membebaskan perempuan dari belenggu kehinaan Jahiliyah.<sup>42</sup> Ia mencontohkan Q.S. At-Taubah/9: 71 yang menyebutkan kesetaraan mukmin laki-laki dan mukmin

---

<sup>40</sup> Asma Afsaruddin. “Women and The Qur`an” dalam *The Oxford Handbook of Qur`anic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2020, hal. 528.

<sup>41</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 241.

<sup>42</sup> Jamal Al-Banna, *Al-Mar`ah Al-Muslimah*, ..., hal. 12.

perempuan dalam kebaikan dan mendapatkan balasan dari kebaikan tersebut.<sup>43</sup> Dengan demikian, kaidah “penyebutan eksplisit perempuan” dalam Q.S. Al-A’râf/7: 19-25 menjadi salah satu metode Al-Qur’an untuk mengangkat derajat perempuan yang dihinakan di masa Arab Jahiliah.

Penggambaran figur Hawa yang termaktub dalam Q.S. Al-A’râf/7: 19-25 lebih relevan jika dikontekskan dengan keadaan dan status perempuan di masa Islam awal dibandingkan dengan Q.S. Thâhâ/20 yang diajukan oleh Nöldeke sebagaimana dikutip oleh Barbara Stowasser.<sup>44</sup> Sebagai ayat pertama yang menggambarkan figur Hawa, Q.S. Al-A’râf/7: 19-25 berperan sebagai korektor terhadap standar negatif yang disematkan kepada perempuan oleh tradisi sebelumnya,<sup>45</sup> khususnya yang berkaitan dengan penggambaran figur Hawa. Sebagaimana dijelaskan dalam sub-bab sebelumnya, figur Hawa dalam kitab-kitab sebelum Al-Qur’an termasuk dalam interpretasinya yang sedikit banyak dipengaruhi oleh tradisi patriarki yang menyalahkan Hawa atas terjadinya “dosa asal” mempengaruhi pandangan-pandangan terhadap perempuan. Pengaruh ini menyebar dan sampai kepada Jazirah Arab melalui para pemeluk Yahudi dan Nasrani yang sampai ke Jazirah Arab. Di sinilah Al-Qur’an mengoreksi pandangan tersebut dengan menyebutkan keduanya – Adam dan Hawa – sebagai pelaku aktif “dosa asal” dan pelaku aktif pertobatan. Dalam ayat tersebut, tidak terlihat adanya kesalahan yang disematkan kepada Adam saja ataupun kepada Hawa saja, karena secara bahasa keduanya disebutkan secara eksplisit dalam setiap momen yang diceritakan oleh Al-Qur’an.

Jika dikontekskan pada figur perempuan awal yang menjadi percontohan di dalam Al-Qur’an, yaitu Khadijah binti Khuwailid, gambaran tentang “perempuan yang tertindas” di masa Jahiliah menjadi berbeda, sehingga Q.S. Al-A’râf/7 sebagai ayat pertama yang menggambarkan figur Hawa tidak lagi menjadi korektor atas perlakuan tradisi Jahiliah kepada perempuan, namun ia menjadi gambaran dari adanya kemerdekaan perempuan di era Jahiliah. Dalam sejarah Islam, Khadijah digambarkan sebagai perempuan yang independen, ia dapat mengatur hartanya dan menikahi siapa pun tanpa dibatasi oleh peraturan suku atau titah kepala suku.<sup>46</sup>

Khadijah muncul sebagai individu perempuan sempurna karena ia tidak mengalami tindakan yang mengurangi hak, kemandirian, dan kebebasannya di era Jahiliah. Oleh karena itu, keterlibatan perempuan dalam wilayah publik

---

<sup>43</sup> Barbara Freyer Stowasser, “The Qur’an and History” dalam Amira El-Azhary Sobol (ed.), *Beyond The Exotic Women’s Histories in Islamic Societies*, Kairo: AUC Press, 2006, hal. 20.

<sup>44</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Women in The Qur’an. Traditions, and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1994, hal. 26-27.

<sup>45</sup> Dina Mansour, “Women’s Rights in Islamic Shari’a, ..., hal. 5.

<sup>46</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture, ..., hal. 50.*

menjadi hal yang lumrah saat itu, sehingga Q.S. Al-A'râf/7 menggambarkan figur Hawa sebagai individu sempurna yang ikut aktif dalam menerima larangan Tuhan, perlakuan dosa dan pertobatan. Dengan kata lain, penggambaran Hawa sebagai individu sempurna merupakan hasil kontekstualisasi figur Khadijah yang merdeka di tengah tradisi Jahiliah yang dianggap sebagai tradisi yang mengucilkan dan membatasi perempuan. Penggambaran Khadijah sebagai individu merdeka merupakan konteks penggunaan *dhamîr* atau kata ganti "*tatsniah*" dalam seluruh rentetan ayat yang menggambarkan figur Adam dan Hawa tanpa terkecuali, dari mulai mendapat godaan setan hingga pertobatan.

Pasca pernikahan dengan Nabi Saw., Khadijah menjadi penyokong suaminya dalam menjalankan tugas kenabian. Ia juga merupakan perempuan pertama yang memeluk Islam dari kalangan suku Quraisy. Sebagai tokoh yang berpengaruh, keimanannya terhadap Islam sedikit banyak mempengaruhi orang lain, khususnya sukunya, yaitu Suku Quraisy.<sup>47</sup> Akan tetapi, biografinya yang mulia tersebut diperbandingkan dengan istri-istri Nabi Saw. kemudian. Hal ini dianggap oleh Jardim dalam bukunya sebagai bentuk pembatasan Islam terhadap otonomi perempuan di era Jahiliah seperti Khadijah. Jardim menyatakan argumen atas pernyataan tersebut dengan mengadopsi pendapat Barbara F. Stowasser yang menyimpulkan bahwa perhatian Al-Qur'an terhadap kesalehan institusi di atas perhatiannya terhadap aspirasi individu. Menurut Barbara, hal ini justru malah menambah batasan-batasan perempuan yang diterapkan kepada istri-istri Nabi Saw. alih-alih membebaskannya. Terlebih, batasan-batasan tersebut termasuk ke dalam legislasi Al-Qur'an terkait urusan domestik Nabi Saw.<sup>48</sup>

Pendapat Barbara di atas mengindikasikan adanya kekuatan institusi yang diorganisir oleh Al-Qur'an yang memiliki kekuatan lebih besar dari individu, dalam hal ini adalah institusi keluarga. Dengan adanya legislasi terkait urusan domestik Nabi Saw., pengaruh dan peran Khadijah justru tidak lagi berdiri sebagai individu, namun merupakan bagian dari instansi yang disebut dengan keluarga Nabi Saw. (*ahl al-bayt*). Jika melihat pada konteks bentuk pernikahan yang ada saat itu, yaitu masa awal Islam, tradisi patrilineal merupakan tradisi perkawinan yang lumrah pada masa itu, termasuk bentuk pernikahan Nabi Saw. yang tidak dapat dikecualikan dari konteks tradisi pernikahan tersebut. Oleh karena itu, maka dapat dikatakan bahwa pernikahan Nabi Saw. merupakan pernikahan patrilineal yang mengindikasikan sistem patriarki dalam keluarga, di mana tatanan keluarga menempatkan suami sebagai pemilik otoritas atas istri karena suami menjadi penanggung jawab atas jaminan ekonomi seorang istri dan istri tunduk pada otoritas suaminya.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, ..., hal. 48.

<sup>48</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 50.

<sup>49</sup> Barbara Freyer Stowasser, "The Qur'an and History", ..., hal. 20.

Tradisi patriarki tersebut mengindikasikan adanya transisi peran Khadijah sekaligus gambaran peran perempuan dalam instansi keluarga yang bukan menjadi individu yang memiliki hak penuh atas dirinya, karena ia terikat dengan tatanan keluarga yang menempatkan otoritas suami di atas otoritas istri. Dari sini, maka penggambaran figur Hawa di rentetan ayat setelah Q.S. Al-A'raf/7: 19-25, yaitu Q.S. Thâhâ/20: 117-123, mengalami penggambaran yang berbeda. Hal ini terlihat dari penggunaan *dhamîr* atau kata ganti tunggal (*mufrad*) dalam penceritaan objek godaan dan pertobatan. Sementara dalam penceritaan perlakuan dosa dan hukuman, ayat tersebut menggunakan kata ganti untuk dua orang (*tatsniyah*).

Perubahan narasi penggambaran tersebut menjadi jelas ketika dikontekskan dengan keadaan Khadijah pasca menikah secara khusus yang dipengaruhi oleh tradisi pernikahan patrilineal dan tatanan keluarga patriarki yang menjadi kondisi umum pada saat itu. Dalam Q.S. Thâhâ/20, Adam bertindak sebagai kepala keluarga yang menjadi nakhoda instansi keluarganya, sehingga ia menjadi objek godaan setan. Ketika Adam tergoda, Hawa sebagai pendamping tidak menasihati dan memperingatkan Adam, sehingga keduanya jatuh kepada kesalahan dan keduanya menanggung konsekuensi dari kesalahan tersebut. Sebagai kepala keluarga, Adam menjadi perwakilan untuk menghadap Allah SWT untuk menerima petunjuk agar dosa keduanya diampuni dan pertobatan keduanya diterima.

Hal serupa juga ditemukan dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 35-38 yang menyajikan cerita pertobatan yang hanya menggambarkan Adam, termasuk petunjuk yang ia dapatkan dari Allah SWT agar mendapat pengampunan. Namun, dalam surah ini Al-Qur`an menggambarkan bagaimana Adam dan Hawa secara bersamaan menjadi objek yang menerima larangan dari Tuhan sekaligus objek godaan setan. Dalam hal ini, Hawa digambarkan menjadi pemeran yang lebih aktif dari rentetan ayat sebelumnya, yaitu pada Q.S. Thâhâ/20, meskipun peran aktif pertobatan tetap dipegang oleh Adam sebagai kepala keluarga yang paling bertanggung jawab atas kesalahan keluarganya, sebagaimana tercermin dari sistem keluarga patriarki Bangsa Arab.

Konteks fase di mana Q.S. Al-Baqarah/2 turun, dikategorikan oleh Al-Jabiri sebagai waktu paling mendekati hijrah, karena Al-Jabiri menempatkan surah ini pada periode akhir Makkah. Namun, Al-Jabiri memosisikan surah ini sebagai pengajaran yang mengajarkan Nabi Saw. metode dalam berdebat dengan komunitas Ahli Kitab, yaitu Yahudi dan Nasrani di Madinah melalui penyajian kisah-kisah yang dijelaskan di Bibel.<sup>50</sup> Pada periode tersebut, khususnya pasca hijrah ke Madinah, komunitas Muslim bertemu dengan komunitas Yahudi yang selalu mengobarkan api peperangan di hadapan kaum Muslim. Keadaan yang demikian menuntut pengetahuan yang memadai bagi

---

<sup>50</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 390.

kaum muslimin khususnya Nabi Saw. tentang kisah-kisah yang termaktub di Bibel, karena secara tidak langsung, kisah-kisah tersebut mendapatkan kesan tersendiri di kalangan ahli kitab. Di antara kisah-kisah tersebut adalah kisah Taman Eden yang diulang kembali dalam Al-Qur`an dengan penyajian yang berbeda melalui kisah Adam As. dalam Q.S. Al-Baqarah/2 tersebut.

Al-Jabiri menegaskan bahwa kisah Adam As. dalam Q.S. Al-Baqarah/2 muncul dalam konteks debat. Artinya, selain penyajiannya secara tekstual menyatakan pengingkaran terhadap apa yang sudah dilakukan oleh para Ahli Kitab, secara esensi pun konteks surah ini mengingkari apa yang mereka temukan dalam kitab mereka. Salah satu dari pengingkaran esensi adalah penggambaran Kisah Eden atau kisah dosa pertama yang dilakukan oleh Adam dan Hawa. Namun, dalam bukunya, Al-Jabiri hanya menegaskan negasi yang disajikan Al-Qur`an melalui kisah tersebut terkait kisah dosa pertama yang diadopsi menjadi konsep “dosa asal” yang diingkari oleh Al-Qur`an dengan pertobatan Adam As.<sup>51</sup> Dalam hal ini, peneliti tidak menemukan perbedaan pada penyajiannya di tiga ayat yang menceritakan kisah tersebut. Perbedaan justru ditemukan pada penyajian Al-Qur`an atas keterlibatan Hawa dalam dosa pertama melalui penggunaan *dhamîr* dalam setiap peristiwa yang terjadi pada kisah tersebut.

Penggambaran figur Hawa yang berbeda dari apa yang ditemukan oleh Ahli Kitab dalam kitabnya peneliti anggap sebagai bentuk pengingkaran yang diajukan oleh Al-Qur`an juga, sebagaimana Al-Qur`an mengingkari konsep “dosa asal” melalui pertobatan Adam As. Hal tersebut dapat diidentifikasi melalui penggunaan *dhamîr tatsniyah* dalam setiap rentetan peristiwa yang disajikan dalam kisah dosa pertama yang berbeda dari apa yang digambarkan Bibel yang memosisikan Hawa sebagai satu-satunya yang bersalah dalam peristiwa ini.<sup>52</sup> Adapun peran aktif Hawa yang digambarkan Al-Qur`an bersamaan dengan peran aktif Adam dalam setiap rentetan peristiwa seperti perintah dan larangan yang ditujukan bagi keduanya (*wa kulâ, wa lâ taqrabâ*) dan objek godaan (*fa azallahumâ asy-syaythânu ‘anhâ*). Peran aktif Hawa yang dilibatkan dalam dua rentetan peristiwa tersebut – berbeda dengan pelibatan Hawa dalam Q.S. Thâhâ yang hanya digambarkan terlibat dalam kesalahan dan hukuman saja – menunjukkan adanya transisi dari penyajian patriarki penggambaran Hawa – yang dikontekskan dengan figur Khadijah pada paragraf sebelumnya – ke penyajian egaliter, meskipun tingkat egaliternya tidak seperti penggambaran di Q.S. Al-A`râf/7.

Peneliti menilai tingkat egaliter ini melalui sikap pertobatan yang digambarkan oleh Al-Qur`an, di mana dalam Q.S. Al-Baqarah/2, pertobatan dan penerimaan kalimat tobat masih didominasi oleh Adam, hal tersebut

---

<sup>51</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 393.

<sup>52</sup> Lihat pembahasan Bab 3 terkait hal ini.

mengingat kondisi patriarki saat itu masih menjadi tradisi keluarga di Makkah dan Madinah. Meskipun kondisi patriarki menjadi tradisi, tanpa terkecuali keluarga Nabi Saw., namun pada periode ini Allah SWT memberikan perintahnya kepada para istri Nabi Saw. dengan turunnya Q.S. Al-Ahzâb/33. Dalam urutan kronologis yang digunakan Al-Jabiri, Q.S. Al-Ahzâb /33 menempati urutan turun nomor 90, sementara Q.S. Al-Baqarah/2 di nomor 87.<sup>53</sup>

Jika bersandar pada urutan kronologis Al-Jabiri, maka penggambaran figur Hawa di Q.S. Al-Baqarah/2 merupakan awal dari pelibatan perempuan dalam menerima perintah dan larangan. Hal ini menunjukkan bahwa dalam konteks instansi keluarga, figur-figur perempuan juga mendapatkan *taklif* dari Allah SWT demi mencapai moralitas keluarga yang digagas melalui wahyu.<sup>54</sup> Oleh karena itu, pada periode setelahnya, figur Hawa sebagai bagian dari instansi keluarga yang menerima perintah dan larangan dari Allah SWT direalisasikan oleh Al-Qur'an dengan turunnya Q.S. Al-Ahzâb/33. Dengan kata lain, konteks figur Hawa sebagai bagian instansi keluarga yang menerima perintah dan larangan dalam Q.S. Al-Baqarah/2 adalah akan turunnya perintah dan larangan Allah SWT yang ditujukan kepada para istri Nabi Saw. dalam Q.S. Al-Ahzâb/33.<sup>55</sup> Bukti dari hubungan kedua surah tersebut memuat figur istri nabi dalam lingkup instansi keluarga adalah adanya tanggung jawab moral laki-laki sebagai keluarga dalam merealisasikan moral keluarga yang diwahyukan. Hal ini juga merupakan kontekstualisasi figur Hawa dalam figur Khadijah, mengingat penyebutan Khadijah dalam Al-Qur'an dicakupkan dalam term *ahl al-bayt*.<sup>56</sup>

## **B. Refleksi Kontinuitas Al-Qur'an Al-Jabiri sebagai Konteks Zaman**

Islam yang diwahyukan pada suatu masa dan kepada masyarakat yang menguburkan gadis-gadis hidup-hidup karena takut akan aib jika mereka diambil sebagai rampasan perang, atau untuk menghindari beban karena harus memberi makan mereka pada saat kekeringan dan kelaparan menjadikan masyarakat secara keseluruhan, khususnya perempuan, tidak siap untuk memberikan manfaat maksimal yang diberikan Islam kepada perempuan. Masa transisi diperlukan baik bagi laki-laki maupun perempuan secara individu, serta bagi masyarakat secara keseluruhan untuk berkembang. Oleh karena itu, syariat memberi perempuan setengah dari apa yang dimiliki laki-laki dalam hal warisan dan kompetensi kesaksian. Perempuan harus tunduk kepada laki-laki sebagai ayah, saudara laki-laki, dan suami. Peraturan yang

---

<sup>53</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 40.

<sup>54</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 49.

<sup>55</sup> Barbara Freyer Stowasser, "The Qur'an and History", ..., hal. 19.

<sup>56</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 49.

dibuat Islam merupakan sebuah lompatan besar bagi perempuan dibandingkan dengan status mereka sebelumnya, namun hal ini jauh di bawah tujuan akhir Islam.<sup>57</sup>

Akan tetapi, banyaknya perhatian para ulama khususnya ulama perempuan dalam memahami pesan Tuhan dan ketentuan-Nya untuk perempuan yang terjadi di era kontemporer tidak serta merta mencerminkan tujuan akhir Islam untuk perempuan. Atau justru barangkali tujuan akhir Islam untuk perempuan masih memerlukan proses panjang sehingga membuktikan kontinuitas Al-Qur'an yang tidak dapat dibatasi oleh waktu.

Dalam pandangan Al-Jabiri, "*Ja'lu al-Qur`ân Mu'âshiran lanâ*" dapat dipahami sebagai gagasan kontinuitas Al-Qur'an. Dalam hal ini, seorang pembaca melihat fenomena yang terjadi di masanya dan mencoba melakukan sinkronisasi antara konteks turunnya ayat dan konteks kehidupan pembaca.<sup>58</sup> Konteks ini menunjukkan relevansi pesan Al-Qur'an dengan metode gradual, artinya teks yang ada akan mengalami pengembangan makna yang mereformasi ketentuan-ketentuan yang sudah ada sesuai dengan konteks zaman dan tempat dengan tujuan merealisasikan nilai-nilai yang terkandung dalam pesan dan ketentuan tersebut. Hal ini juga mencakup permasalahan sekitar ayat-ayat gender yang diposisikan oleh para ulama pejuang hak perempuan pada posisi gender yang egaliter, seperti Amina Wadud, Asma Barlas, maupun Asma Lamrabert. Berkaitan dengan prinsip egaliter tersebut, penelitian ini mencoba memberikan kontekstualisasi perempuan zaman sekarang sehingga memunculkan pandangan-pandangan egaliter tersebut karena bisa jadi hal tersebut merupakan tujuan akhir dari pesan dan ketentuan yang disampaikan Al-Qur'an sebagaimana di sampaikan M.M. Taha pada pembukaan sub-bab ini.

## 1. Perempuan Muslim di Era Modern

Akar dari perdebatan gender dalam kajian Islam berawal dari perubahan peran perempuan yang muncul di abad ke-19. Faktor penyebabnya adalah bertambahnya jumlah perempuan Muslim kelas atas yang melek huruf dan tinggal di kota, khususnya di kawasan Timur Tengah. Pertambahan ini menyebabkan pembicaraan seputar hubungan laki-laki dan perempuan menjadi ramai, terlebih pasca kolonialisme yang memicu gerakan anti kolonialisme di negara-negara tersebut. Dalam kondisi demikian, para Muslim perempuan mulai memikirkan bagaimana mereka dapat ikut serta berperan dalam gerakan tersebut. Salah satu jalan yang mereka tempuh adalah

---

<sup>57</sup> Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message*, diterjemahkan oleh Abdullah Ahmed An-Na'im dari judul *Ar-Risâlah Ats-Tsâniyah*, New York: Syracuse University Press, 1996, hal 140.

<sup>58</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 428.

menginisiasi perbincangan tersebut di publik. Hal ini mendapat dukungan dari beberapa tokoh modern seperti Muhammad Abduh sehingga Abduh menempatkan inisiasi mereka sebagai simbol kemerdekaan dan modernitas. Gerakan ini pada kelanjutannya memberikan ruang yang sama bagi peran perempuan di wilayah publik, khususnya pada bidang pendidikan, politik, gerakan nasional, sebagaimana persamaan peran perempuan dalam ranah individu dan domestik di rumah tangga.<sup>59</sup>

Dalam prosesnya, gerakan ini meninjau ulang bagaimana pandangan Al-Qur'an terhadap perempuan. Peninjauan yang mereka lakukan bertujuan untuk memosisikan Al-Qur'an sebagai sumber primer keadilan dan kesetaraan gender. Usaha mereka tentunya bertentangan dengan otoritas tradisional yang selama ini berpengaruh di Timur Tengah, khususnya otoritas eksklusif laki-laki dalam menafsirkan Al-Qur'an yang sudah berlaku berabad-abad lamanya semenjak wafatnya Nabi Saw. hingga runtuhnya Dinasti Turki Utsmani. Dalam kurun waktu tersebut, para Muslim perempuan ini menemukan adanya hasil interpretasi yang didasari atas pengalaman laki-laki dan pertanyaan-pertanyaan yang menempatkan laki-laki sebagai pusatnya, sehingga memarginalkan perspektif perempuan. Oleh karena itu, beberapa pembacaan yang mereka inisiasi mengisyaratkan pembacaan Al-Qur'an yang terbebas dari belenggu-belenggu legitimasi yang memiliki persepsi kuat di masyarakat. Mereka mengategorikan usaha mereka termasuk dalam ranah ijtihad. Meski demikian, mereka berusaha agar tidak meninggalkan sisi otentik dari ajaran yang telah berlaku sebelumnya.<sup>60</sup>

Meski pembacaan mereka ditujukan untuk Al-Qur'an secara keseluruhan, namun tentunya penjelasan-penjelasan Al-Qur'an dan narasinya tentang perempuan, baik dalam konteks keluarga dan hubungan sosial maupun figur perempuan dalam kisah Al-Qur'an,<sup>61</sup> menjadi salah satu fokus yang mereka gali demi mencapai tujuan makna egaliter dalam Al-Qur'an, salah satunya adalah fokus kajian penelitian ini, yaitu penggambaran figur Hawa.

Dalam beberapa karya tokoh feminis Muslim, penggambaran figur Hawa memberikan angin segar bagi gerakan feminis Muslim karena menggambarkan Hawa bukan sebagai satu-satunya individu yang disalahkan sebagaimana yang telah digambarkan oleh Bibel. Sebagai contoh, Asma Afsaruddin memberikan pemahamannya terhadap figur Hawa dalam Al-Qur'an yang hanya sebagai pendamping Adam, karena Al-Qur'an menggambarkan kejadian "jatuhnya manusia" dengan dua cara, yaitu dengan menyalahkan Adam saja dalam pelanggaran atau menyalahkan Adam dan Hawa secara bersamaan dalam pelanggaran tersebut.<sup>62</sup> Hal ini tentunya kontra terhadap gambaran Bibel yang

<sup>59</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of The Qur'an*, ..., hal. 34.

<sup>60</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of The Qur'an*, ..., hal. 35.

<sup>61</sup> Celene Ibrahim, *Women and Gender in The Qur'an*, ..., hal. 2.

<sup>62</sup> Asma Afsaruddin. "Women and The Qur'an", ..., hal. 528.



dianggap oleh mereka sebagai penguat dominasi laki-laki atas perempuan di berbagai sektor kehidupan. Jika demikian, maka merujuk kembali kepada sumber-sumber Bibel dalam penafsiran merupakan usaha mengembalikan dominasi tersebut melalui penafsiran Al-Qur'an yang memosisikan Hawa sebagai satu-satunya yang bersalah.<sup>63</sup> Tentunya hal ini bertentangan dengan semangat egaliter para feminis Muslim tersebut. Maka wajar jika mereka membentuk ijtihadnya sendiri yang tidak bersandar pada karya-karya ulama klasik. Hal inilah yang menjadi titik berangkat penelitian ini.

## 2. Pembacaan Figur Hawa dalam Konteks Modern

Usaha mandiri para feminis Muslim dalam membaca figur-figur perempuan membuka jalan bagi penggambaran yang lebih sesuai dengan prinsip egaliter Al-Qur'an dibandingkan dengan penggambaran figur Hawa oleh para mufasir abad pertengahan. Sebagai kisah yang pernah diceritakan sebelumnya dalam kitab suci terdahulu, kisah "kejatuhan manusia" ini memberikan kesan tersendiri bagi setiap pemeluk agama-agama samawi terhadap perempuan. Oleh karena itu, kontekstualisasi pembacaan figur Hawa dalam Al-Qur'an menjadi urgen untuk mengangkat figur tersebut sebagaimana Al-Qur'an mengangkatnya, meskipun secara naratif keterlibatannya tidak seaktif penggambaran di Bibel.<sup>64</sup> Meski demikian, banyak peneliti seperti Jane Smith dan Yvonne Haddad, Simonetta Calderini, dan Denise Spellber, yang mengonfirmasi prinsip egaliter penggambaran figur Hawa dalam Al-Qur'an jika dibandingkan dengan kitab-kitab sebelumnya. Penggambaran inilah yang dipedomani oleh para feminis Muslim untuk menyerukan prinsip egaliter di hadapan publik Muslim.

Terkait penyebutan nama Hawa yang tidak disebutkan secara langsung oleh Al-Qur'an, Amina Wadud tidak terlalu mempermasalahkannya hal tersebut. Menurutnya, figur-figur perempuan yang tidak pernah disebutkan dalam Al-Qur'an karena hanya muncul dalam bentuk *idhâfah* seperti *imra`ah*, *nisâ`*, *zawj* atau penyebutan kata *ukht* bagi figur perempuan yang belum menikah merupakan bentuk penghormatan kepada perempuan dan bukan termasuk marginalisasi tokoh perempuan. Dalam hal ini, Wadud lebih menekankan pada penerapan prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam penggambaran figur perempuan tersebut daripada fokus kepada tokoh sebagai individu, karena menurutnya ayat-ayat dalam Al-Qur'an merupakan realitas berkesinambungan yang tidak bergantung pada individu atau tokoh yang digambarkan.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Asma Afsaruddin. "Women and The Qur'an", ..., hal. 528.

<sup>64</sup> Zohar Hadromi-Allouche, "Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources", dalam *The Routledge Companion to Eve*, New York: Routledge, 2024, hal. 89.

<sup>65</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 33.

Dari figur Hawa, para feminis Muslim mengambil konsep penciptaan karena Hawa merupakan perempuan pertama yang diciptakan. Oleh karena itu, banyak tokoh penafsir Muslim yang mengaitkan penggambaran figur Hawa dalam Al-Qur'an sebagai Kisah Penciptaan, terlebih para penafsir klasik masih mengadopsi pendapat-pendapat *Israiliyyât* yang menganggap perempuan tercipta dari tulang rusuk Adam. Dalam pembacaan kontemporer, Hawa diciptakan dari jiwa yang sama dengan Adam As. Pembacaan ini menegaskan penciptaan Hawa yang terbuat dari tulang rusuk Adam, apalagi anggapan subordinasi perempuan yang dihasilkan dari pandangan tersebut.<sup>66</sup> Atas dasar asumsi ini, para feminis Muslim mengajukan berbagai variasi interpretasi yang menunjukkan prinsip egaliter dalam penciptaan, seperti konsep dualisme dalam penciptaan yang diajukan oleh Wadud dan beberapa penafsir bercorak sufistik.<sup>67</sup>

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana menerapkan pembacaan figur Hawa sesuai konteks modern ini pada pembacaan figur Hawa sesuai konteks saat turunnya ayat? Di sinilah pembacaan kronologis Al-Jabiri memainkan fungsinya. Konteks turunnya ayat yang menggambarkan figur Hawa, meskipun bukan bersifat mutlak, memberikan gambaran kepada pembaca perjalanan dakwah Nabi Saw., meskipun kontekstualisasi ayat yang dilakukan oleh penelitian ini berdasarkan pada peran dan posisi Khadijah dalam dakwah Nabi Saw. Hal ini merupakan aplikasi dari “*qirâ`atu al-Qur`ân bi al-masîrah wa qirâ`atu as-sîrah bi al-Qur`ân*” dengan tujuan untuk mengidentifikasi hubungan erat antara perjalanan turunnya Al-Qur`an dengan sirah Nabi Saw.<sup>68</sup> Oleh karena itu, pembacaan kontekstual Al-Qur`an tersebut dibiarkan saja sebagai bukti objektivitas pembaca. Adapun pembacaan yang dihasilkan para feminis Muslim menjadi bukti atas kontinuitas Al-Qur`an yang memancarkan prinsip egaliter dan dipahami secara gradual oleh umat Islam sehingga prinsip egaliter tersebut sedikit demi sedikit terealisasikan.

## C. Makna Kontemporer Figur Hawa dan Kontribusinya Terhadap Arus Utama Pembacaan Gender Kontemporer

### 1. Pembacaan Kembali Teks Suci (Rereading) Amina Wadud

Tiada perbedaan mendasar atas nilai seorang perempuan dan laki-laki dalam Al-Qur`an. Laki-laki dan perempuan adalah dua kategori spesies manusia yang diberi pertimbangan yang sama atau setara dan diberkahi dengan potensi yang sama atau setara. Tidak ada satu pun yang dikecualikan dalam tujuan utama Al-Qur`an, yaitu untuk membimbing umat manusia menuju pengakuan dan keyakinan terhadap kebenaran-kebenaran tertentu. Al-Qur'an

<sup>66</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 41.

<sup>67</sup> Georgina L. Jardim, *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture*, ..., hal. 43.

<sup>68</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Fahm al-Qur`ân al-Hakîm*, ..., hal. 15.

mendorong semua orang beriman, baik laki-laki maupun perempuan, untuk mengikuti keyakinan mereka dengan tindakan, dan untuk ini Al-Qur'an menjanjikan pahala yang besar bagi mereka. Oleh karena itu, Al-Qur'an tidak membedakan laki-laki dan perempuan dalam penciptaan ini, atau dalam pahala yang dijanjikan.<sup>69</sup>

Asal penciptaan manusia (Adam dan Hawa) sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. An-Nisa/4: 1 tentang penciptaan manusia yang berasal dari *nafs* yang satu. Maka ada beberapa kata kunci yang berkaitan dengan ayat ini yang akan dibahas yaitu *ayah*, *min*, *nafs* dan *zauj*. Ayat adalah sebuah tanda yang mengindikasikan sesuatu di baliknya. Contohnya sebuah pohon, dalam pemahaman umum ia hanyalah sebuah pohon, namun, dalam sebuah pemahaman yang benar sebuah pohon merupakan sebuah tanda yang merefleksikan adanya Allah. Pohon dan fenomena alam lainnya merupakan bentuk *ayah* secara implisit, sebuah tanda empiris yang dapat dilihat manusia dengan mudah. Sedangkan secara eksplisit *ayah* termasuk dalam bahasa, baik secara verbal atau kata. Secara eksplisit, *ayah* memberikan informasi tentang hal yang gaib, hal yang tidak dapat ditemukan dan dirasakan sepenuhnya oleh kemampuan biasa pada manusia dan hanya dapat diketahui melalui wahyu.

*Min*, sebuah kata yang memiliki dua fungsi dasar dalam bahasa Arab dapat digunakan untuk preposisi bahasa Inggris 'dari' untuk menyiratkan ekstraksi suatu hal dari hal lain. Kata ini juga dapat digunakan untuk menyiratkan 'yang sifatnya sama dengan'. Setiap penggunaan *min* pada ayat di atas – Q.S. An-Nisa/4: 1 – telah ditafsirkan dengan salah satu atau kedua makna tersebut sehingga menghasilkan pandangan yang berbeda-beda.<sup>70</sup>

Misalnya, dalam Tafsir al-Zamakhshari, ayat tersebut berarti bahwa umat manusia diciptakan dalam/serupa dengan satu *nafs*, dan bahwa *zawj* diambil dari *nafs* itu. Dia menggunakan versi Alkitab untuk memperkuat pendapatnya bahwa *zawj* diambil dari *nafs*. Selain itu, ayat lain mengenai hal ini (7:189, 39:6) menyatakan bahwa Allah menciptakan *zawj* dari *nafs*. Artinya, menciptakan sesuatu dari sesuatu lainnya, sehingga menunjukkan arti 'dari' dan memberikan pandangan yang berbeda terhadap laki-laki dan Perempuan. Laki-laki dianggap sebagai ciptaan pertama yang lengkap, sempurna dan superior dan Perempuan ciptaan kedua yang tidak setara dengan laki-laki. Jika *min* dimaknai sebagai yang memiliki sifat yang sama, maka perempuan memiliki nilai yang sama dengan laki-laki.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Penciptaan manusia di mulai dengan adanya orang tua orisinal (Adam dan Hawa) Penciptaan keduanya berimplikasi kepada diskusi, mitos dan gagasan tentang penciptaannya yang kemudian memiliki dampak jangka Panjang terhadap perlakuan kepada laki-laki atau perempuan. Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 15-16.

<sup>70</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 17-18.

<sup>71</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 18-19.

*Nafs*, secara Teknik dalam Al-Qur'an digunakan asal usul yang sama bagi seluruh manusia. Meskipun setelah penciptaan pertama, manusia menyebar ke seluruh penjuru bumi sehingga membentuk berbagai bangsa, suku dan Masyarakat dengan Bahasa yang beragam serta warna kulit yang bervariasi namun tetap berasal dari asal usul yang sama "*nafs*." Secara Bahasa, *nafs* bersifat feminisme namun secara konsep bukan maskulin maupun feminisme. Kisah penciptaan dalam Al-Qur'an sendiri Allah tidak memulai penciptaan manusia dengan seorang laki-laki, tidak pernah pula merujuk asal mula ras manusia bernama Adam. Penciptaan manusia dalam Al-Qur'an tidak diungkapkan dalam istilah gender, maka tidak dapat dinyatakan bahwa Allah mengawali penciptaan dengan *nafs* Adam.

*Zawj*, sebuah kata yang artinya pasangan dan digunakan untuk merujuk pada bagian kedua dalam penciptaan manusia yang dianggap sebagai Hawa. Secara bahasa, *zawj* bersifat maskulin namun secara konsep bukan maskulin maupun feminisme. Pengetahuan tentang *zawj* lebih minim dibandingkan dengan kata *nafs*.<sup>72</sup> Al-Qur'an hanya menyebutkan dua hal tentang penciptaan: bahwa *zawj* adalah *min nafs* pertama, dan *zawj* di dalamnya memiliki hubungan dengan *nafs*. Mungkin ini adalah kelangkaan detail yang menyebabkan para penafsir Al-Qur'an, seperti al-Zamakhshari dan cendekiawan Muslim lainnya sehingga mengandalkan catatan Alkitab yang menyatakan bahwa Hawa diambil dari (*min*) tulang rusuk atau sisi Adam.

Tidak adanya rincian dalam Al-Qur'an menunjukkan satu atau lebih hal berikut: 1. Pembaca sudah memiliki cukup detail tentang sebuah cerita untuk memahaminya dan rincian lainnya tidak diperlukan atau bahkan dianggap berlebihan. 2. Rincian-rincian ini tidak penting bagi Al-Qur'an melihat dari turunnya Al-Qur'an pada waktu tertentu; 3. Al-Qur'an mengacu pada sesuatu yang gaib, yang bahasa manusianya kurang untuk menjelaskannya. Maka, dengan mengingat ketiga alasan ini, Amina menegaskan kembali bahwa Al-Qur'an memberikan sangat sedikit informasi tentang *zawj*.<sup>73</sup> Penggunaan *zawj* dalam Al-Qur'an sebagai salah satu 'pasangan' yang diperlukan atau hal yang penting dalam kisah penciptaan dalam Al-Qur'an. Karena segala sesuatu dalam penciptaan adalah berpasangan. '*Dan dari segala sesuatu yang Kami ciptakan berpasangan (zawjain), mungkin kalian [akan] merenungkan [fakta ini].*' (51:49). Dualisme menjadi karakteristik penting dari segala sesuatu yang diciptakan. Pasangan terbuat dari dua bentuk realitas tunggal yang hidup berdampingan dengan beberapa perbedaan sifat, karakter dan fungsi, namun dua bagian yang kongruen dibentuk agar cocok menjadi satu kesatuan.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Siti Majidah dan Rizki Firmansyah, "Menggagas Tafsir Emansipatoris dalam Al-Qur'an: Studi Pemikiran Aminah Wadud dalam *Al-Qur'an wa Al-Mar'ah*", dalam *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 229

<sup>73</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 20.

<sup>74</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 20-21.

Setiap anggota dari pasangan tersebut mengandaikan anggota lainnya secara semantik dan berdiri di atas dasar korelasi ini. Laki-laki hanyalah 'suami' jika dibandingkan dengan 'istri'. Keberadaan salah satu pasangan bergantung pada yang lainnya di dunia ini. Inilah pasangan-pasangan Al-Qur'an; malam mengalir ke siang hari, laki-laki terikat secara serasi dengan perempuan. Berkenaan dengan penciptaan, segala sesuatu yang diciptakan berpasangan berarti bahwa padanan dari setiap benda yang diciptakan adalah bagian dari rencana benda tersebut. *Maha Suci Allah yang menciptakan seluruh azwaj, dari apa yang ditumbuhkan di bumi, dan dari nafs mereka sendiri, dan dari apa yang tidak mereka ketahui. (36:36)*. Setiap sesuatu yang diciptakan bergantung pada *zawj* nya. Dalam keadaan ini, penciptaan manusia pertama memiliki keterkaitan yang tidak dapat ditarik kembali dan secara primordial, keduanya sama pentingnya. Ada banyak dukungan Al-Qur'an terhadap anggapan bahwa pasangan-pasangan dalam penciptaan ini sama pentingnya.

Al-Qur'an menetapkan bahwa semua makhluk diciptakan berpasangan, kemudian memperkuat kebutuhan timbal balik ini dengan menggambarkan pasangan teoritis dalam ciptaan lainnya. Meskipun Al-Qur'an menetapkan bahwa umat manusia sengaja diciptakan dalam pasangan laki-laki/perempuan, namun, tidak mengaitkan ciri-ciri yang jelas pada salah satu dari keduanya secara eksklusif.<sup>75</sup> Jelas sekali bahwa fungsi melahirkan anak adalah milik perempuan. *Allah menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari sedikit cairan (tetesan sperma), kemudian Dia menjadikan kamu berpasangan. Tidak ada perempuan yang melahirkan atau melahirkan kecuali dengan sepengetahuannya.* (35:11-12). Meskipun Al-Qur'an menggambarkan secara eksplisit korelasi antara perempuan dan melahirkan anak, semua fungsi lain yang berkaitan dengan pengasuhan dan pengasuhan anak, tidak disebutkan sama sekali dalam Al-Qur'an dan tidak pernah digambarkan sebagai ciri-ciri esensial perempuan. Oleh karena itu, rujukan Al-Qur'an terbatas pada fungsi biologis ibu -- bukan persepsi psikologis -- dan budaya tentang menjadi ibu. Femininitas dan maskulinitas bukanlah ciri-ciri yang diciptakan dan tertanam dalam sifat primordial perempuan dan laki-laki, dan juga bukan konsep-konsep yang dibahas atau disinggung dalam Al-Qur'an. Hal ini merupakan karakteristik yang ditetapkan yang diterapkan pada perempuan dan laki-laki berdasarkan faktor-faktor yang ditentukan secara budaya mengenai bagaimana seharusnya setiap gender berfungsi.<sup>76</sup>

Para mufasir menafsirkan Al-Qur'an tanpa pembuktian Al-Qur'an yang jelas mengenai implikasinya, sedangkan, pasangan dalam Al-Qur'an (laki-laki/perempuan) yang esensial dalam umat manusia berfungsi pada tingkat

---

<sup>75</sup> Siti Majidah dan Rizki Firmansyah, "Menggagas Tafsir Emansipatoris dalam Al-Qur'an ..., hal. 228

<sup>76</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 21-22.

fisik, sosial, dan moral. Al-Qur'an dengan jelas menggambarkan hubungan yang diperlukan antara anggota-anggota fungsional dari setiap jenis kelamin, seperti pasangan-pasangan esensial dari semua makhluk yang diciptakan. Allah menetapkan asal usul seluruh umat manusia sebagai satu *nafs*, yang merupakan bagian dari sistem pasangan: yaitu *nafs* dan *zawj* nya. Dalam praktiknya, pasangan esensial ini adalah laki-laki dan perempuan. Penggunaan kata 'laki-laki' dan 'perempuan' berarti bahwa manifestasi fisik dari realitas berpasangan yang esensial berlipat ganda dan 'tersebar [di seluruh bumi]'. Sedangkan bumi dihuni oleh banyak bangsa dan budaya, sehingga ayat tentang penciptaan Hawa tidak hanya melampaui waktu tetapi juga ruang. Konsep-konsep tersebut tidak dibahas atau disinggung dalam Al-Qur'an.

Hal ini merupakan karakteristik yang ditetapkan dan diterapkan pada perempuan dan laki-laki berdasarkan faktor-faktor yang ditentukan secara budaya mengenai bagaimana seharusnya setiap gender berfungsi. Pertimbangan gender lainnya sehubungan dengan penciptaan umat manusia yang berpusat pada wahyu tentang Taman Eden. Manusia pertama adalah dua tokoh penting dalam kisah pohon terlarang dengan karakter ketiga, Setan, yang memiliki peran penting dalam interaksinya dengan Adam dan Hawa. Melalui skenario ini, Al-Qur'an menunjukkan beberapa konsep: 1. pedoman mendasar dalam skema Al-Qur'an; 2. godaan dan tipu muslihat yang menghalangi usaha manusia; 3. pengampunan ilahi; dan terakhir, 4. tanggung jawab individu. Oleh karena itu peristiwa-peristiwa tersebut harus dikaji ulang kaitannya dengan konsep-konsep tersebut. Jelas dari uraian Al-Qur'an bahwa Taman tidak pernah dimaksudkan sebagai tempat tinggal spesies manusia. Bagian dari rencana awal Allah dalam penciptaan manusia adalah agar manusia berfungsi sebagai khalifah (wali) di muka bumi. Di Taman, umat manusia tidak perlu berjuang untuk mendapatkan kebutuhan dasar hidup: makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Namun, di Taman Eden, dan di bumi, umat manusia menghadapi ujian yang sama: pilihan antara ketaatan dan kemaksiatan. Allah memperingatkan Adam dan Hawa agar tidak mendekati salah satu pohon di Taman. Al-Qur'an tidak memberikan atribut khusus pada pohon itu sendiri: ia hanyalah simbol ujian.<sup>77</sup>

Setelah penciptaan Adam dan Hawa, Setan menunjukkan sifat aslinya dengan tidak sujud kepada Adam ketika diperintahkan oleh Allah. Dia sombong dan sengaja tidak taat. Pada saat itu, manusia pertama — dan juga umat manusia — diperingatkan terhadap Setan bahwa ia adalah musuh yang nyata. Kegagalan untuk tetap menyadari fakta ini dapat menyebabkan seseorang gagal dalam ujian ketaatan dan pada akhirnya mengikuti Setan. Dalam Al-Qur'an, sifat godaan Setan terhadap manusia tetap penting: ketika Setan menggoda, dia datang dengan menyamar sebagai teman sejati dan

---

<sup>77</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 23.

bahkan mungkin menyarankan kebaikan. Faktanya, tawaran yang dia berikan kepada Adam dan Hawa begitu besar sehingga mereka lupa akan peringatan yang telah diberikan kepada mereka. Mereka gagal mengingat peringatan Allah dan mendekati pohon itu. Setelah menyadari kesalahan yang telah mereka perbuat, Adam dan Hawa bertobat dan meminta ampunan. Tuhan mereka tidak hanya menerima tobat mereka dan mengampuni mereka, Dia juga menunjukkan keistimewaan diri-Nya berupa rahmat.<sup>78</sup>

Allah memberikan kepada Adam dan Hawa serta kepada umat manusia pada umumnya, petunjuk yang jelas, wahyu. Cerita ini diakhiri dengan pesan moral bahwa setiap manusia mungkin tidak taat karena lupa, sifat umum dari kelemahan manusia, dan godaan Setan, tetapi siapa yang menyadari kesalahannya, bertobat, dan meminta ampunan, maka akan diampuni. Selain itu, bimbingan selalu tersedia bagi umat manusia untuk mengingatkan mereka akan komitmen mereka kepada Allah dan tipu muslihat Setan. Ini adalah rahmat khusus dari Tuhan mereka. Namun siapa pun yang tidak taat karena kesombongan dan pemberontakan yang disengaja telah dijanjikan hukuman yang setimpal dan kutukan abadi. Seperti Setan, yang tidak taat dan tetap bertahan dalam cara-caranya yang congkak dan tidak taat. Kisah tersebut menekankan bahwa manusia rentan terhadap godaan setan. Di bawah godaan itu, mereka cenderung melupakan perjanjian yang telah mereka buat dengan Sang Pencipta (baik perjanjian khusus seperti dalam kasus ini, untuk menjauhi pohon, atau perjanjian umum, seperti halnya seluruh umat manusia, untuk tetap menjadi hamba yang setia kepada Tuhan) dan akibat lupa, ketidaktaatan. Kisah ini mengingatkan umat manusia secara eksplisit bahwa kelupaan seperti itu bisa dimaafkan. Patut dicatat bahwa, Al-Qur'an selalu menggunakan bentuk bahasa Arab ganda untuk menceritakan bagaimana Setan menggoda Adam dan Hawa dan bagaimana mereka berdua tidak taat. Dengan mempertahankan bentuk ganda tersebut, Al-Qur'an mengatasi implikasi negatif Yunani-Romawi dan Biblika-Yahudi bahwa perempuan adalah penyebab kejahatan dan kutukan. Terlebih lagi, hal ini menandakan penekanan Al-Qur'an pada tanggung jawab individu. Al-Qur'an berulang kali menyatakan bahwa setiap pria dan wanita secara individu dan setiap umat secara kolektif bertanggung jawab sendiri atas apa yang mereka lakukan.

Dalam kisah Adam, inti dari kelupaan disebutkan bahwa setanlah yang menggoda manusia untuk melupakan. Allah mengampuni Adam, menerima tobatnya dan memberinya petunjuk. Hal ini menunjukkan rahmat Allah dan penjagaan-Nya atas hamba-hamba-Nya dan atas petunjuk-Nya. Adam diasingkan dalam ayat-ayat ini karena ada poin khusus yang dikemukakan. Ini adalah contoh penghilangan detail dalam Al-Qur'an. Namun demikian, hal ini sudah jelas, perempuan tidak pernah dipilih sebagai pemrakarsa atau penggoda

---

<sup>78</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Women*, ..., hal. 24.

kejahatan. Hubungan yang unik dan dinamis antara Sang Pencipta dan makhluk-Nya terwakili dalam ruh Allah yang ditiupkan kepada setiap makhluk, laki-laki dan perempuan. Baik ruh maupun bimbingannya membantu manusia melewati ujian di muka bumi, menahan godaan setan dan mencapai kebahagiaan abadi. Meskipun laki-laki dan perempuan merupakan karakter penting dalam penciptaan umat manusia, tidak ada fungsi atau peran budaya tertentu yang didefinisikan pada saat penciptaan.<sup>79</sup>

Pada saat itu, Allah menetapkan sifat-sifat tertentu yang bersifat universal bagi semua manusia dan tidak spesifik bagi satu jenis kelamin tertentu atau bagi orang-orang tertentu dari tempat atau waktu tertentu. Firman Tuhan, baik dalam bentuk wahyu maupun bentuk empiris di alam, tersedia bagi semua orang. Arti empirisnya dapat dirasakan oleh setiap orang di mana saja dan kapan saja. Ayat khusus yang diturunkan Allah kepada segelintir orang terpilih pada waktu tertentu dan dalam keadaan tertentu dimaksudkan untuk semua. Kisah Taman Eden versi Al-Qur'an menandakan tanggung jawab individu. *Nafs* mewakili individualitas itu. Oleh karena itu, kebaikan apa pun yang dilakukan akan tercermin pada *nafs* tersebut, dan apa pun keburukan yang dilakukan akan berdampak pada *nafs* tersebut. Kisah Al-Qur'an tentang penciptaan umat manusia sangat penting, karena di atas segalanya, ayat ini menunjukkan bahwa semua manusia mempunyai hak yang sama. satu titik asal. Hal ini terwakili dalam kisah penciptaan dalam Al-Qur'an melalui penggunaan istilah *nafs*. Sama seperti kita mempunyai satu titik asal, kita juga mempunyai satu tujuan: dari satu ke banyak dan kembali ke satu lagi. Apa yang masih harus dilihat adalah perlakuan Al-Qur'an terhadap dinamika yang terlibat dalam interaksi di antara banyak orang.

## 2. Pembacaan Non-Patriarki Asma Barlas

“Hawa” yang merupakan pasangan Adam dianggap diciptakan dari tulang rusuk Adam dan klaim bahwa dia menyebabkan “Kejatuhan” yang karenanya semua wanita dihukum dengan kesakitan saat melahirkan dan menstruasi. Penolakan Muslim terhadap "rasionalitas perempuan dan tanggung jawab moral perempuan" juga berasal dari tradisi yang berhubungan dengan Alkitab, seperti halnya penggambaran Muslim terhadap tokoh perempuan dalam Al-Qur'an seperti Ratu Saba dan istri seorang pemimpin yang dikenal dengan nama populer Zulaikha. Hal ini menjadi kebingungan ganda, di mana konsep Al-Qur'an sebagai Wahyu Ilahi di satu sisi dan tafsirnya sendiri di sisi lain, sehingga menciptakan masalah abadi dalam cara memahami ajarannya.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Siti Majidah dan Rizki Firmansyah, “Menggagas Tafsir Emansipatoris dalam Al-Qur'an ...”, hal. 231-232

<sup>80</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, Austin: University of Texas Press, 2002, hal. 40.



Posisi perempuan dalam hukum dan masyarakat merupakan bagian dari struktur dan koherensi tradisional yang secara kuat mendasari pandangan dunia Muslim abad pertengahan dan memperkuat solidaritas trans-regional. Pluralisme tradisi bertentangan dengan kepentingan perempuan karena gagasan dan adat istiadat dari peradaban sebelumnya menembus lebih dalam ke dalam syariat yang dirumuskan dalam bentuk ketentuan syariat. Banyak dari gagasan dan adat istiadat yang dikaitkan dengan budaya Arab dan Mediterania serta Yudaisme dan Kristen ini menjadi sebuah perwujudan misoginis yang mengakar dan menjadi bagian dari wacana Islam tentang perempuan. Kemudian secara khusus, tradisi-tradisi yang berhubungan dengan Alkitab, termasuk gambaran simbolik mengenai sifat perempuan yang cacat, diintegrasikan dengan sempurna ke dalam kerangka Islam. Oleh karena itu, hadis-hadislah yang memasukkan gambaran perempuan ke dalam Islam sebagai sebuah hal yang cacat secara moral dan agama, penggoda, najis melebihi menstruasi, fitnah (godaan) sebagian besar dari penghuni neraka karena ketidaksetiaan dan rasa tidak berterima kasih mereka terhadap suami mereka, dan memiliki kekuatan intelektual yang lebih lemah, sehingga tidak layak untuk pemerintahan politik.<sup>81</sup>

Dalam pandangan Asma Barlas, bukan hanya kandungan hadis yang anti-perempuan saja yang meresahkan tapi juga fakta bahwa banyak hadis misoginis yang dimasukkan ke dalam apa yang disebut “Korpus Resmi” pada abad kelima/sebelas, seratus tahun setelah tuduhan tersebut.<sup>82</sup> Namun, hadis-hadis inilah yang mencerminkan model Islam abad pertengahan yang lazim mengenai perempuan sebagai sesuatu yang berbahaya dan merusak tatanan politik yang terus membentuk sikap masa kini terhadap perempuan. Sampai baru-baru ini, konservatisme (Muslim) modern terus mengangkat tema abad pertengahan mengenai kekurangan fisik dan mental bawaan perempuan sebagai bukti keadilan paradigmanya. Perkembangan hadis yang sejalan dengan garis misoginis juga ironis karena Islam adalah satu-satunya agama besar yang masih hidup yang memasukkan kisah-kisah perempuan dalam teks-teks utama agamanya,<sup>83</sup> termasuk kisah Hawa.

Perempuan merupakan setengah bagian dari laki-laki menurut kebiasaan dari zaman dahulu, namun Al-Qur`an hanya membedakan perempuan dan laki-laki berdasarkan perbedaan praksis mendasar. Sedangkan narasi penciptaan laki-laki dan perempuan dalam tradisi Kristen memiliki hierarki penciptaan yang kemudian mempengaruhi fungsi dan prioritasnya. Perempuan dianggap sebagai turunan dari laki-laki atau hal yang sekunder dan perempuan dianggap

---

<sup>81</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 45.

<sup>82</sup> Yusdani dan Januariansyah, “Re-interpretasi Teks Al-Qur`an dalam Budaya Patriarkhi: Telisik Epistemologi Feminis Egaliterianisme Asma Barlas” dalam *Jurnal Semiotika-Q*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, hal. 173.

<sup>83</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 45.

manusia yang bersalah atas dosa asal dalam Kristen meskipun Al-Qur'an tidak menarasikan demikian. Para feminis berpendapat bahwa konsep dosa asal dalam Kristen mengarah pada sebuah hal yang berkaitan dengan degradasi nilai perempuan sebagai simbol semata yang diharapkan bahwa perempuan belajar dalam diamnya dengan segala ketundukan.<sup>84</sup>

Gagasan tentang dosa asal dan narasi kejatuhan menjadikan sebab kuat adanya kebencian terhadap perempuan yang menyebabkan adanya keasingan antara Tuhan dan manusia. Namun, Al-Qur'an memiliki narasi sebaliknya, yang mana pengusiran manusia bukanlah sesuatu yang asing namun merupakan sebuah kemungkinan bagi seluruh manusia untuk menerima Rahmat Tuhan yang tak terkira untuk keselamatan manusia itu sendiri melalui praksis moralnya. Karena adanya pengusiran tidak serta merta menghilangkan adanya Rahmat Tuhan.<sup>85</sup> Al-Qur'an tidak hanya memberikan penjelasan tentang penciptaan dan ontologi manusia saja, namun ada definisi moral juga. Laki-laki dan Perempuan memiliki kapasitas yang sama untuk hak pilihan moral, pilihan dan individualitas. Tercermin dari kewajiban berperilaku dan standar penilaian yang sama antara laki-laki dan perempuan. Keduanya juga sebagai pembimbing dan pelindung satu sama lain, sehingga keduanya juga memiliki fungsi perwalian yang sama satu sama lain.<sup>86</sup>

Hubungan antara perempuan, jenis kelamin, dan dosa merupakan pola mendasar pemikiran patriarki Barat. Hal yang terlihat dari pernyataan tersebut adalah perempuan sebagai penyebab dari kejatuhan. Ada keretakan yang berkorelasi antara sifat perempuan dan kesakralan, antara Tuhan dan perempuan. Namun Islam tidak memandang demikian karena tidak ada konsep kejatuhan dan dosa asal dalam Islam.<sup>87</sup>

Barlas mengungkap bahwa pembacaan Al-Qur'an dalam konteks sejarah dan budaya dapat memperoleh pemahaman kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan. Barlas menggunakan figur Hawa sebagai analisis kunci untuk memahami penafsiran yang bersifat patriarki. Pembacaan Barlas terhadap figur Hawa menampik bantahan bahwa Hawa dalam Al-Qur'an bukanlah sebab utama dalam kejatuhan Adam, seperti klaim yang sering disematkan kepada Hawa. Namun Al-Qur'an justru memberikan penggambaran Hawa sebagai pasangan Adam yang memiliki kesetaraan dalam hubungannya dengan Adam. Maka, jelas bahwa Al-Qur'an tidak mendukung konsep dosa asal justru adanya penekanan terhadap tanggung jawab pribadi dengan adanya tobat dan pengampunan dan bukan adanya pembenaran terhadap subordinasi perempuan.

---

<sup>84</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 138.

<sup>85</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 139.

<sup>86</sup> Yusdani dan Januariansyah, "Re-interpretasi Teks Al-Qur'an dalam Budaya Patriarkhi ..., hal. 175.

<sup>87</sup> Asma Barlas, *Believing Women in Islam*, ..., hal. 151.

### 3. Pembacaan Emansipatoris Asma Lamrabet

Merujuk pada kisah penciptaan manusia, sebuah kisah universal dan imajinasi populer yang tidak ter hapuskan oleh keyakinan yang sama dan unik bahkan telah melampaui waktu, lintas budaya, dogma agama dan cerita rakyat. Sebuah kepercayaan bahwa Adam – sebagai laki-laki – adalah ciptaan pertama Tuhan, sedangkan Hawa – sebagai perempuan – diciptakan dari tulang rusuk Adam. Bahkan kepercayaan ini telah menjadi mitos mendasar bahwa perempuan adalah inferior sehingga memiliki dampak yang buruk sepanjang sejarah. Penegasan kepercayaan ini berasal dari asumsi teologis yang secara luas tertanam dalam cara berpikir manusia, baik dalam budaya Yahudi, Kristen bahkan Islam.<sup>88</sup>

Ada beberapa anggapan universal yang mendasar mengenai perempuan. Pertama, adanya anggapan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki – Adam –. Yang setara dengan penyematan bahwa penciptaannya tentu saja bersifat sekunder, sedangkan Adam - dianggap sebagai norma atau representasi cita-cita manusia. Anggapan kedua adalah yang menyatakan bahwa Hawa adalah penyebab utama pengusiran Adam dari Surga, karena dialah, menurut pemahaman yang sangat luas ini, yang menghasut Adam untuk melanggar perintah Tuhan karena mencicipi buah dari pohon terlarang. Anggapan terakhir bahwa Hawa tidak saja diciptakan dari Adam namun diciptakan untuk Adam.

Dari sinilah munculnya budaya penindasan terhadap perempuan dan menjadi sebuah legitimasi dalam wacana keagamaan tertentu. Saat ini, mayoritas penafsir Kristen menganggap kisah Adam dan Hawa sebagai kisah simbolis dan banyak teolog menafsirkannya secara berbeda dari bacaan tradisional. Mereka mengakui adanya banyak kontradiksi dalam Alkitab dan menolak penafsiran klasik yang mereka anggap terlalu literalistik. Sedangkan dalam Islam, atau teks Al-Qur'an itu sendiri, tidak ditemukan konsepsi bahwa Hawa berasal dari tulang rusuk Adam. Meskipun demikian, sungguh menakjubkan melihat sejauh mana berbagai komentar dan karya keagamaan, dan terlebih lagi imajinasi Muslim, masih sangat ternoda oleh pemahaman tradisional Yahudi-Kristen.<sup>89</sup>

Faktanya, ada sebuah ayat yang memberikan konsepsi berbeda yang tersebar luas hingga saat ini, yaitu Q.S. An-Nisa/4: 1 terutama istilah '*nafs wâhida*', yang merujuk pada Adam sebagai makhluk maskulin dan *zauj* kepada istrinya. Karena Adam laki-laki, maka istilah *zauj* yang dimaksud Al-Qur'an pada ayat ini mengacu pada perempuan, yaitu Hawa. Karena para penafsir

---

<sup>88</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, Inggris: Art Council, 2020, hal. 9.

<sup>89</sup> Ahmad Mujahid, "Rekonstruksi Penafsiran Ibnu Jarir Al-Thabari tentang Ayat-Ayat Gender" dalam *Kafa'ah Journal*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2021, hal. 234.

pertama mengambil banyak warisan agama pra-Islam untuk mendukung penafsiran mereka, legenda penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam digunakan secara luas dan kemudian didukung oleh para sarjana Muslim. Berangkat dari anggapan tersebut dan beberapa hadits pendukungnya, para ahli tafsir klasik menyimpulkan bahwa Hawa diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam.<sup>90</sup>

Arti istilah *zawj* atau partner tergantung pada makna ayat atau '*siyâq al-ayah*'. Berdasarkan konsistensi dan orientasi ayat tersebut, istilah 'pasangan' dapat diterjemahkan sebagai laki-laki atau perempuan, seperti halnya dalam ayat sentral ini, istilah tersebut tetap abstrak sepenuhnya, tampaknya untuk lebih menggarisbawahi maknanya. Kehendak Tuhan untuk melampaui gender dalam hal rancangan manusia pertama.

Para akademisi menganggap bahwa istilah Adam, terutama dalam Al-Qur'an digunakan dalam arti luas yaitu manusia atau umat manusia. Muhammad Abduh berpendapat bahwa Adam juga mengacu pada individu, manusia, *al-insan* atau *Bashar*. Adam, sebagaimana disebutkan dalam ayat ini, secara khusus sepertinya mengacu pada kemanusiaan secara keseluruhan, yang berarti bahwa dalam menciptakan Adam, Tuhan menciptakan umat manusia, laki-laki dan perempuan sekaligus, dalam bentuk awalnya.

Pemahaman ini, yang disebut reformis untuk digunakan sebagai pembeda dengan pendekatan klasik, menganjurkan satu sumber yang unik bagi umat manusia, dengan kata lain umat manusia muncul dari satu materi dan asal usul yang sama. Tujuan ayat yang menjelaskan penciptaan ini adalah untuk menegaskan persamaan hakiki seluruh umat manusia. Berbeda dengan bacaan klasik yang menerjemahkan istilah '*nafs*' dengan 'laki-laki' atau 'Adam' dan *zawj* dengan 'Hawa' atau 'perempuan pertama', istilah ini menurut perspektif para reformis merujuk pada 'hakikat asli'. Sedangkan *zawj* mengacu pada 'mitra', yang mendukung gagasan kesetaraan manusia sepenuhnya, tanpa pertimbangan apa pun berdasarkan gender atau ras. Kemanusiaan diciptakan dari 'entitas pertama' atau 'kebenaran awal' ini, dan melalui penafsirannya yang unik, definisi Imam Muhammad Abduh, sangat berbeda dari para ahli tafsir klasik.<sup>91</sup>

Faktanya, Imam Abduh mempertahankan dua versi istilah *nafs wahida* yang sangat mirip. Ada yang berpendapat bahwa entitas awal ini merujuk pada kedua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan, yang selanjutnya akan berevolusi untuk menghasilkan pasangan dan dari sini lah semua laki-laki dan perempuan ada. Berdasarkan apa yang dipertahankan oleh beberapa mufasir modern, menjelaskan bahwa dalam versi Al-Qur'an, penciptaan manusia adalah tidak diungkapkan melalui gender dan bahwa 'Al-Qur'an tanpa pandang

---

<sup>90</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, ..., hal 10-11.

<sup>91</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, ..., hal 12.

bulu menggunakan kata-kata dan gambar maskulin dan feminin, untuk menggambarkan penciptaan menurut satu asal dan substansi. Tanpa menghilangkan bagian dari ilmu gaib atau *gayb* yang menjadi ciri khas teks suci mana pun, agar tidak mengambil terlalu banyak risiko. Hal ini tersirat dalam sejumlah besar ayat-ayat Al-Qur'an bahwa ciptaan Allah yang asli adalah umat manusia yang tidak dapat dibedakan, baik laki-laki maupun perempuan.<sup>92</sup>

Faktanya, laki-laki dan perempuan sebagai 'pasangan' akan menegaskan prinsip utama Al-Qur'an: pencipta adalah Yang Maha Esa sedangkan semua ciptaan-Nya 'berpasangan'. Istilah 'berpasangan' sendiri mengacu pada gagasan kesetaraan di semua tingkatan. Pembacaan reformis mengenai penciptaan manusia terlihat paling dekat dengan pesan yang diusung Al-Qur'an, kesetaraan manusia.<sup>93</sup> Perlu dicatat bahwa keseluruhan kisah penciptaan umat manusia berkisar pada konsep sentral tauhid yang merupakan inti spiritualitas umat Islam. Namun, patut dicatat juga bahwa sejumlah penafsir klasik mengacu pada hadis-hadis tertentu, yang merujuk pada perempuan secara umum, untuk membatasi sedikit banyak makna teks, khususnya yang berkaitan dengan penciptaan, dan untuk mengekstraksi konsepsi tertentu, yaitu ciptaan perempuan yang lebih rendah! Sayangnya hal ini mengarah pada pembenaran agama atas inferioritas struktural perempuan.

Mengenai hadits yang dijadikan rujukan penafsiran ayat penciptaan, terdapat paling sedikit tiga versi yang kurang lebih serupa, dengan pernyataan bahwa Nabi menggambarkan perempuan sebagai makhluk yang diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok dan tidak boleh dipaksakan karena ada risiko merusaknya. Kajian terhadap hadits Nabi menunjukkan bahwa hadits ini dirumuskan dalam konteks serangkaian anjuran yang berkaitan dengan hubungan laki-laki dan perempuan, dan menurutnya Nabi mendorong laki-laki untuk menunjukkan kebaikan dan kelembutan terhadap perempuan. Kemiripan hadits-hadits tersebut dengan kisah Adam dan Hawa dalam tradisi alkitabiah mendorong para ulama untuk menarik persamaan dan menyimpulkan bahwa Hawa dilahirkan dari salah satu tulang rusuk Adam.

Kita tidak perlu heran dengan perbandingan yang dilakukan antara hadits Nabi dan mitos Yahudi-Kristen karena hadits yang dimaksud diuraikan dalam konteks serangkaian nasehat yang dilakukan Nabi kepada para sahabatnya pada saat berangkat haji, dengan topik anjuran kepada laki-laki untuk memperlakukan perempuan dengan baik. Akhir dari hadits ini adalah peringatan terkenal yang ditujukan kepada orang-orang beriman: 'Bersikap baiklah terhadap wanitamu.' Penggunaan gambaran tulang rusuk – dan patut

---

<sup>92</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, ..., hal 13.

<sup>93</sup> Kamelia Sofial El-Ghaddar, "She Did not Come from His Rib: Questioning Agency and Empowerment in Islamic Feminisim", dalam *Dive-In Journal*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal 110.

ditegaskan kembali bahwa Nabi tidak mengacu pada tulang rusuk Adam – sebenarnya adalah sebuah metafora yang digunakan menurut gaya linguistik alegoris yang sangat dihargai oleh orang-orang Arab pada masa itu, karena menasihati laki-laki agar menunjukkan kepekaan dan kebaikan terhadap perempuan.<sup>94</sup>

Penting untuk dijelaskan di sini bahwa hadis-hadis tersebut tidak dimunculkan oleh Nabi untuk menjelaskan aspek biologis penciptaan manusia, seperti yang ditunjukkan oleh beberapa pemikir Muslim kontemporer, melainkan tujuannya untuk menentang tradisi tertentu. Nabi, sebagaimana kebiasaannya, berusaha menanamkan aturan-aturan kesopanan dan perhatian terhadap perempuan kepada para sahabatnya sehingga dapat melunakkan norma-norma keras pada zaman itu. Maka, jelaslah bahwa penafsiran apa pun yang diambil dari hadis-hadis untuk memajukan argumen-argumen yang mendukung penciptaan sekunder perempuan dan yang berupaya untuk mengurangi status perempuan adalah keliru dan harus dianggap bertentangan dengan penafsiran fundamental dalam Al-Qur'an dan ajaran Nabi.<sup>95</sup>

Tuduhan semacam ini, yang merupakan akar dari seluruh warisan universal mengenai depresiasi (mendiskreditkan) perempuan, yang telah lama dibenarkan dan terus dilakukan oleh banyak budaya dan menjadi sebuah logika penindasan dan penghinaan terhadap perempuan. Seorang ulama terkenal seperti Imam al-Razi berpendapat bahwa pada ayat berikut dapat ditemukan bukti bahwa perempuan diciptakan hanya untuk memenuhi kebutuhan laki-laki (Al-Rum/30:21). Dalam ayat ini terdapat dalil bahwa penciptaan perempuan itu sama dengan penciptaan hewan, tumbuh-tumbuhan, dan segala macam nikmat lainnya. Oleh karena itu, penciptaan perempuan adalah suatu nikmat yang hakiki bagi kita (laki-laki) dan mereka, dan pada hakikatnya diciptakan untuk kita. Hal ini dijelaskan oleh kenyataan bahwa perempuan lemah secara fisik, dan obrolan mereka bodoh seperti anak-anak.

Jika perempuan diciptakan dari dan untuk laki-laki, hal ini menegaskan inferioritas struktural mereka dan tuntutan ketundukan mereka. Penegasan semacam ini merupakan tema yang berulang dalam semua wacana keagamaan klasik dan akhirnya menguraikan kerangka ideologis yang mengarah kepada subordinasi perempuan dengan penggunaan Bahasa yang halus. Beberapa mufasir terpengaruh oleh lingkungan sosio-kultural dan tradisi keagamaan tertentu sebelumnya, yang kemudian penafsiran mereka masing-masing didukung oleh seluruh literatur yang merendahkan perempuan dan membenarkan konsep dominasi laki-laki atas perempuan. Dari sini kita dapat memahami bagaimana sebagian besar argumen agama yang melegitimasi subordinasi perempuan mengambil inspirasi dari penafsiran ayat-ayat Al-

---

<sup>94</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, ..., hal 14.

<sup>95</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, ..., hal 15.

Qur'an semacam ini, yang seiring berjalannya waktu dianggap sebagai bagian dari dogma, bahkan membatasi Al-Qur'an ke posisi sekunder.<sup>96</sup>

Sudah menjadi rahasia umum bahwa dalam tradisi agama lain, dakwaan terhadap perempuan pertama, sebagai orang yang menyebabkan Adam - laki-laki diusir dari surga, maka sangat jelas gambaran seorang penggoda tidak dapat disangkal. Seluruh legenda yang penuh gambaran, dengan pohon terlarang, ular dan Hawa, simbol godaan dan kejatuhan dari Eden, telah diturunkan dari generasi ke generasi sebagai bagian dari konsep keagamaan yang tidak dapat diubah. Tidak satu pun dari anggapan-anggapan sebelumnya ini dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, bahkan dalam bentuk referensi terselubung sekalipun.

Meskipun demikian, para mufasir Muslim terkenal mengacu pada jenis tafsir ini dalam karya tafsir mereka yang berbeda-beda. Faktanya, seorang mufasir terkenal seperti al-Qurtubi menyatakan dalam tafsirnya bahwa Hawalah yang pertama kali menyerah pada Setan dan dialah yang memimpin hingga kejatuhan Adam, sehingga menjadi sumber godaan pertama untuk pria.<sup>97</sup>

Namun, tidak ada satu pun ayat dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa perempuan pertama dalam umat manusia dianggap sebagai hal yang memberatkan. Ayat-ayat Al-Qur'an sangat jelas bahwa pasangan manusia pertamalah yang bertanggung jawab. Menurut wahyu, tidak pernah ada pernyataan untuk saling menyalahkan atau menyalahkan yang lain. Keduanya sama-sama tergoda oleh Setan. Sebagaimana surah Al-Baqarah/22: 35 yang berisi tentang perintah Allah keada Adam untuk tinggal dan menikmati makanan di surga kecuali mendekati sebuah pohon. Namun, keduanya yang menyerah pada godaan setan (QS. Al-Baqarah/2 : 36). Kemudian Al-Qur'an menjelaskan bagaimana keduanya, menyesali ketidaktaatan mereka dan kecewa karena mereka terjatuh dari rahmat, memohon kepada Tuhan agar mengampuni mereka.

Kesalahan itu, yang merupakan simbol dari tindakan ketidaktaatan manusia yang pertama, telah diampuni secara mutlak oleh Sang Pencipta. Ini adalah salah satu konsep inti Islam yang menyatakan bahwa rehabilitasi manusia sepenuhnya ditanggung oleh Sang Pencipta. Tidak ada jejak konsep dosa asal yang terkenal, yang sangat membebani seluruh umat manusia, sebuah kesalahan yang tidak dapat diperbaiki seperti yang dijelaskan dalam tradisi Kristen. Menurut pemahaman Islam, pohon terlarang adalah simbol yang penuh makna, dirancang untuk menguji pasangan manusia pertama, Adam dan

---

<sup>96</sup> Ahmad Mujahid, "Rekonstruksi Penafsiran Ibnu Jarir Al-Thabari tentang Ayat-Ayat Gender . . . , hal. 234.

<sup>97</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, . . . , hal 16.

Hawa. Di hadapan kejernihan pandangan mereka, kejernihan mereka dan taubat mereka, kemudian Allah mengampuni mereka.<sup>98</sup>

Dari sinilah terbentuk semacam aliansi antara Tuhan dan manusia terjalin melalui perantara pasangan pertama umat manusia. Tidak ada dosa asal melainkan semacam perjanjian asli antara Tuhan dan makhluk-Nya. Oleh karena itu, kesalahan pertama ini tidak selamanya tertulis dalam nasib umat manusia seperti yang telah diwariskan dalam tradisi agama lain. Sebagaimana firman Allah dalam surah Al-An'am/6: 164 yang berbicara tentang tanggung jawab manusia terhadap dosa nya sendiri dan orang lain tidak akan memikul dosa tersebut.

Tidak ada pengertian tentang dosa dalam Kristiani, tidak ada hukuman Ilahi yang kekal dengan konsep rasa bersalah, penderitaan atau penebusan. Kisah Adam dan Hawa, sebagaimana ditafsirkan dalam tradisi Alkitab dan tradisi agama lain, jauh dari apa yang dianjurkan oleh teks Al-Qur'an. Faktanya, dalam menelusuri penciptaan manusia pertama ini, Al-Qur'an menggambarkan apa yang bisa disebut sebagai pengalaman komunal manusia pertama yang dilambangkan oleh dua makhluk pertama tersebut. Pertama, Tuhan menghormati manusia dengan menyebutnya sebagai khalifah di muka bumi atau pewaris ilmu-ilmu-Nya. Kemudian, Adam dan Hawa diangkat ke dalam jajaran makhluk terpelajar, di antara orang-orang yang mengetahui, yaitu di hadapan para malaikat – makhluk sempurna – yang bersujud.

Para malaikat bersujud di hadapan makhluk manusia ini karena Allah menanamkan ilmu kepadanya. Pengetahuan adalah akar penciptaan. Tingkatan manusia berada di atas malaikat, meskipun malaikat memiliki kesempurnaan, karena pengetahuan, akal dan kecerdasan, serta sifat-sifat yang melekat pada manusia. Sujudnya malaikat di hadapan manusia merupakan penyingkapan humanisme dengan segala kemegahannya sebagaimana dikemukakan pemikir besar Iran, Ali Shariati.<sup>99</sup>

Kedua makhluk ciptaan Tuhan ini menjalani cobaan manusianya yang pertama di Surga, ketika mereka melanggar anjuran Ilahi karena kelemahannya, ketidaksempurnaannya, atau dengan kata lain karena kemanusiaannya. Hal tersebut adalah pengalaman kebebasan manusia yang pertama. Ketidakpastian manusia yang pertama, keraguan yang pertama, juga pelajaran pertama dalam kerendahan hati, meskipun mereka unggul dalam kaitannya dengan para malaikat yang bersujud di hadapan ilmu mereka, namun mereka tidaklah sempurna.

Dengan demikian, Al-Qur'an memberi kita gambaran indah tentang pengalaman manusia dalam diri pasangan. Pasangan pertama umat manusia mengalami ujian pertama ini dalam persekutuan yang sempurna. Pria pertama

---

<sup>98</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, ..., hal 17.

<sup>99</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading*, ..., hal 18.



dan wanita pertama bersama-sama, terhubung erat, menerima tantangan hidup. Al-Qur'an menelusuri secara serasi ketakutan dan kegembiraan mereka, kemudian kemaksiatan dan harapan-harapan mereka, tanpa pernah membedakan satu sama lain, dan tentunya tidak dengan merendahkan satu sama lain. Bersama-sama mereka melakukan pelanggaran dan bersama-sama mereka bertobat. Bersama-sama mereka juga memulai takdir baru.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Asma Lamrabet, *Women in The Qur'an: An Emancipatory Reading, ...*, hal 19.





## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Pembacaan kronologis memberikan ruang bagi pembaca untuk membaca Al-Qur`an apa adanya sesuai dengan konteks turunnya ayat. Dalam konteks ini pembacaan membuka fenomena Al-Qur`an sebagai usaha “Ja’lu al-Qur`ân Mu`âshiran linafsihi” yaitu menjadikan Al-Qur`an kontemporer bagi zaman. Dalam merealisasikan usaha ini, penelitian ini mengontekskan figur Hawa dengan figur perempuan secara umum di Makkah dan Madinah. Pembacaan figur perempuan di Kota Makkah dan Madinah sebagai representasi figur Hawa, kisah manusia pertama sebagaimana kisah dalam Al-Qur`an menurut Al-Jabiri, sebagai pedoman dakwah Nabi Saw. seperti kisah-kisah yang membantu Nabi Saw. dalam menghadapi dialektika dengan Ahli Kitab. Dengan menjadikan Al-Qur`an kontemporer pada masa turunnya, maka penggambaran figur Hawa dengan variasi redaksi di setiap ayatnya merupakan konsekuensi dari adanya transisi figur perempuan di tengah dinamika transisi sistem keluarga yang dihasilkan dari sistem kesukuan dan perdagangan yang terjadi di Makkah dan Madinah.

Perempuan dan laki-laki merupakan dua individu yang bertanggung jawab pada dirinya masing-masing. Oleh karena itu, redaksi pertama yang turun berkenaan dengan figur Hawa, jika bersandar pada urutan kronologis surah yang digunakan Al-Jabiri dalam penafsirannya, melibatkan dua individu dalam kisah “kejatuhan manusia”. Hal ini terlihat dari penyajian eksplisit Al-Qur`an yang menggunakan lafaz tatsniyah (Q.S. Al-A`râf/7: 19-25) di setiap rentetan peristiwa yang digambarkan Al-Qur`an, dari menerima perintah, mendapatkan godaan, hingga melakukan pertobatan. Maka, ayat ini sebagai bantahan terhadap pandangan yang menyatakan bahwa perempuan adalah pelaku utama perbuatan dosa, karena dalam ayat ini Adam terlibat dalam perbuatan yang sama. Adam dan Hawa sebagai dua tokoh utama yang sama-sama terlibat

dalam menerima perintah untuk menjauhi sebuah pohon, mendapat godaan untuk mendekati pohon tersebut hingga keduanya sama-sama bertaubat.

Dalam penggambaran figur Hawa selanjutnya, Q.S. Thâhâ/20: 117-123, peran Adam lebih dominan dalam setiap peristiwa yang digambarkan Al-Qur'an, karena pelibatan Hawa hanya dalam kesalahan, yaitu memakan buah khuldi dan hukuman, yaitu turun ke bumi. Narasi yang disajikan tersebut tentunya memberikan kesan bahwa Adam menjadi penanggung jawab atas terjadinya kesalahan tersebut sehingga ia menjadi individu yang paling disalahkan. Ayat ini juga menjadi penekanan terhadap ayat sebelumnya bahwa Hawa bukanlah pihak utama yang bersalah karena Adam lah pihak utama yang bertanggung jawab atas kesalahan istrinya (Hawa) karena Adam merupakan kepala keluarga.

Pada narasi penggambaran yang ketiga dalam urutan kronologis surah Abid Al-Jabiri, yaitu Q.S. Al-Baqarah/2: 35-38, ditemukan bahwa konteks saat narasi ini disajikan adalah untuk menyiapkan Nabi Saw. untuk hijrah ke Madinah yang melakukan banyak interaksi dengan kaum-kaum dari golongan Ahli Kitab. Berkaitan hal tersebut, Al-Qur'an menggambarkan kisah "kejatuhan manusia" dengan narasi yang mengingkari adanya dosa asal, yaitu dengan menutup kisah tersebut dengan terjadinya pertobatan Adam yang diterima oleh Allah SWT. Dengan demikian, maka ayat-ayat tersebut melibatkan Hawa dalam perintah (kulâ) dan larangan (wa lâ taqrabâ), termasuk menempatkannya sebagai objek godaan (fa azallahumâ). Pelibatannya kembali pasca narasi patriarki yang digambarkan dalam Q.S. Thâhâ terkait kisah "kejatuhan manusia" sesuai dengan konteks saat itu, di mana istri-istri Nabi Saw. menjadi objek perintah dan larangan sebagaimana tertera dalam Q.S. Al-Ahzâb/33. Dalam urutan kronologis Al-Jabiri, Q.S. Al-Ahzâb/33 turun setelah Q.S. Al-Baqarah/2, hanya diselingi Q.S. Âli 'Imrân/3 dan Al-Anfâl/8. Dengan kata lain, penggambaran figur Hawa dalam Q.S. Al-Baqarah/2 merupakan awal pelibatan perempuan dalam menerima perintah dan larangan Tuhan dalam instansi keluarga demi mewujudkan moralitas dalam keluarga tersebut, yang kemudian akan berdampak pada masyarakat.

Di sisi lain, penelitian ini juga berusaha merealisasikan "Ja'lu al-Qur`ân Mu`âshiran lanâ", yaitu dengan mengontekskan gambaran figur Hawa dalam Al-Qur'an dengan perempuan Muslim modern. Dalam perkembangannya, adanya suara egaliter yang disuarakan oleh para feminis Muslim menempatkan gambaran figur Hawa dalam Al-Qur'an mendukung suara mereka, berbeda dengan apa yang digambarkan kitab-kitab sebelumnya. Hal ini tentunya memberikan semangat egaliter tersendiri yang mereka paham dari gambaran tersebut. Akan tetapi, perdebatan dalam penggambaran figur Hawa di era modern ini adalah perdebatan seputar penciptaan Hawa sebagai manusia pertama yang memberi kesan subordinasi perempuan. Isu ini kemudian menjadi fokus para feminis Muslim seperti Amina Wadud dan Asma Barlas.

Mereka tidak lagi mempermasalahkan gambaran aktif atau pasif Hawa yang digambarkan Al-Qur'an dalam setiap redaksi ayat yang berbeda, juga mereka tidak mempermasalahkan penyebutan nama Hawa yang diwakili dengan lafaz idhâfah dalam Al-Qur'an, tidak seperti kitab-kitab sebelumnya yang secara eksplisit menyebut nama Hawa. Tujuan pembacaan atas penggambaran figur Hawa di era ini adalah mengukuhkan semangat egaliter laki-laki dan perempuan, sehingga konsep dualisme penciptaan menjadi salah satu yang diusung untuk mencapai tujuan tersebut.

Dari dua usaha pembacaan yang diinisiasi oleh Al-Jabiri, yaitu "Ja'lu al-Qur'an Mu'âshiran linafsihi" dan "Ja'lu al-Qur'an Mu'âshiran lanâ", peneliti menemukan kontradiksi hasil pembacaan terhadap gambaran figur Hawa dalam Al-Qur'an. Usaha yang pertama, yang dicapai oleh penelitian ini melalui pembacaan kronologis surah, yaitu "Ja'lu al-Qur'an Mu'âshiran linafsihi" menunjukkan adanya transisi gambaran pelibatan Hawa. Usaha yang pertama ini secara tidak langsung menegaskan adanya unsur patriarki dari penggambaran Hawa tersebut sesuai dengan konteks masyarakat Arab khususnya Kota Makkah saat itu. Pada usaha pembacaan yang kedua, yaitu "Ja'lu al-Qur'an Mu'âshiran lanâ", peneliti menemukan adanya visi egaliter yang ingin diperjuangkan oleh para feminis Muslim dari penggambaran tersebut. Tujuannya adalah melepaskan segala macam tuduhan yang dituduhkan kepada Hawa secara khusus dan kepada seluruh perempuan yang merupakan generasinya secara khusus. Karena gambaran-gambaran yang digambarkan oleh kitab-kitab sebelum Al-Qur'an telah memberi kesan negatif terhadap perempuan secara turun temurun sehingga melanggengkan praktik marginalisasi terhadap perempuan di ranah domestik maupun publik.

## **B. Implikasi Hasil Penelitian**

Penelitian ini memberikan kontribusi terhadap kontekstualisasi ayat-ayat tentang relasi gender, khususnya yang berkaitan dengan figur-figur perempuan yang sudah dijelaskan Bibel berdasarkan keadaan perempuan saat turunnya Al-Qur'an. Perdebatan seputar kondisi perempuan di era Jahiliah pra-Islam diselesaikan oleh penelitian ini dengan menyajikan periode transisi dari tradisi keluarga matrilineal menuju patrilineal yang disebabkan oleh interaksi budaya melalui perdagangan. Tidak hanya berpengaruh pada tradisi perkawinan dan keluarga, namun juga berpengaruh pada sistem kesukuan, sehingga ketiga aspek tersebut – sistem kesukuan, perdagangan, dan tradisi perkawinan – menjadi faktor-faktor yang berhubungan satu sama lain dalam mewujudkan tradisi patrilineal di masyarakat Arab pra-Islam. Adanya periodisasi ini penting untuk memberikan batasan konteks perempuan Jahiliah yang direspons oleh Al-Qur'an.

Dalam penggambaran figur Hawa, penelitian ini membuktikan kontekstualisasi figur tersebut dengan figur-figur perempuan di Kota Makkah

yang diceritakan pada periode Madinah. Hal tersebut dengan usaha kontekstualisasi figur Hawa sebagai figur perempuan klasik yang sudah diceritakan dalam Bibel (*Biblical Women*) dengan figur perempuan era Nabi Saw. yaitu Khadijah yang merupakan perempuan kontemporer pada zamannya jika dibandingkan dengan Hawa. Tentunya kontekstualisasi ini juga membuktikan adanya peran perempuan dalam dakwah Nabi Saw. sehingga memberikan gagasan tambahan dari konsep Al-Jabiri tentang hubungan redaksi kisah dalam Al-Qur'an dengan perjalanan dakwah Nabi Saw.

### **C. Saran**

Pembacaan kronologis bukanlah satu-satunya cara untuk membaca perbedaan redaksi penggambaran figur Hawa dalam beberapa ayat di Al-Qur'an. Terdapat model pembacaan lain yang tidak dicakupkan dalam penelitian ini, yaitu pembacaan koherensi surah sebagai satu kesatuan, baik koherensi antar ayat yang menggambarkan figur Hawa, ataupun koherensi ayat tersebut dengan ayat-ayat lain yang termaktub dalam surah yang sama. Pembacaan ini termasuk ke dalam pembacaan intratekstual yang hanya mengandalkan relasi antar ayat dan antar surah. Oleh karena itu, pembacaan model seperti ini melengkapi penemuan yang ditemukan dalam penelitian ini, mengingat kontekstualisasi gambaran figur Hawa yang dilakukan oleh penelitian ini berdasarkan pada data-data yang kontradiktif terkait keadaan perempuan di era Jahiliah dan pasca Islam. Selain itu, keadaan Khadijah dan transisi kehidupan yang dialaminya dari sebelum menikah dengan Nabi Saw. dan setelah menikah dengan Nabi Saw. bersandar pada data-data sejarah perempuan di Kota Makkah secara umum. Berkenaan hal tersebut, maka diharapkan penelitian selanjutnya dapat mengulas kisah Khadijah dan para perempuan-perempuan di Kota Makkah dengan data yang lebih memadai dan komprehensif sesuai dengan periode turunnya Al-Qur'an.







## DAFTAR PUSTAKA

- Afsaruddin, Asma. "Women and The Qur'an" dalam Mustafa Shah dan Muhammad Abdel Haleem (ed.) *The Oxford Handbook of Qur'ani Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Al-Alusi, Syihabuddin Mahmud. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîri Al-Qur'ân Al-'Azhîm wa As-Sab'i Al-Matsânî*. Jilid 8. Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1995.
- Al-Anbarî, Abu Bakr. *Al-Adhdâd Li Ibn Al-Anbarî*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Ashriyyah. 1987.
- Andersen, Francis I. "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction", dalam James H. Charlesworth (ed.) *Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983.
- Al-Asfahanî, Abu Al-Qasim Al-Husein Ar-Râghib. *Tafsîr Ar-Râghib Al-Ashfahanî*. Jilid 3. Riyadh: Darul Wathan. 2003.
- Afsaruddin, Asma. "Women and The Qur'an" dalam Mustafa Shah dan Muhammad Abdel Haleem (ed.) *The Oxford Handbook of Qur'ani Studies*. Oxford: Oxford University Press. 2020.
- Al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Fathu Al-Bârî bi Syarhi Shahîh Al-Bukhârî*. Jilid 6. Beirut, Darul Ma'rifah. 1960.
- Arif, Mahmud. Zulkipli Lessy. "Al-Jabiri's Quranic Hermeneutics and Its Significance for Religious Education", dalam *Jurnal Kemanusiaan*. 2023.
- Attar, Ali bin Ibrahim Alauddin Ibnu. *Al-'Uddah fî Syarhi Al-'Umdah fî Ahâdîtsi al-Ahkâm*. Jilid 3. Libanon: Dar Al-Basyair Al-Islamiyyah, 2006.
- Augustine. *The City of God: A New Translation*, diterjemahkan oleh Gerald G. Walsh dan Grace Monahan dari judul *The City of God*. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.

- ‘Aunuddin, Yahya bin Muhammad. *Al-Ifshâh ‘an Ma’âni Al-Ashah*, Jilid 7. Riyadh: Darul Wathan, 1996.
- Al-‘Âyid, Sholeh bin Husein. *Nazharât Lughowiyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*. Riyadh: Dar Kunûz Isybîliya, 2004
- Azeem, Sherif Abdel. *Women in Islam Versus Women in The Judaeo-Christian Tradition: The Myth & The Reality* (t.d)
- Al-Banna, Jamal. *Al-Mar`ah Al-Muslimah baina Tahrîr Al-Qur`ân wa Taqyîd Al-Fuqahâ`*. Kairo: Darul Fikr Al-Islami, 1997.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Bir, Fatinat Missikah. *Hawwâ` Al-Khathî`ah fî At-Taurah, wa Al-Injîl wa Al-Qur`ân Al-Karîm*. Beirut: Muassasah Al-Ma`arif, 1996.
- Baidan, Nashruddin, dan Ernawati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Al-Baidhawi, Nashiruddin Abdullah. *Tuhfatu al-Abrâr Syarhu Mashâbihi As-Sunnah*. Jilid 2. Beirut: Lajnah Mukhtashshah bi Isyrâfi Nûr ad-Dîn Thâlib, 2012.
- Al-Bakârî, Abdussalam, dan Ash-Shiddîq Bû`alâm. *Asy-Syubah Al-Istisyraqiyyah fî Kitâbi Madkhal ilâ ‘Ulûmi al-Qur`ân li Ad-Duktûr Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî*. Rabat: Dâr Al-Amân, 2009.
- Bar, Fatinat Missikah. *Hawwâ` wa al-Khathîah fî At-Taurah wa al-Injîl wa al-Qur`ân*. Beirut: Maktabah Al-Ma`ârif. 1996
- Al-Bukhari, Abu ‘Abdullah Muhammad. *Shahîh Al-Bukhârî*. Jilid 3. Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1993.
- Chrysostom, John. *Six Books On The Priesthood* diterjemahkan oleh Graham Neville dari judul *Six Books On The Priesthood*. New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1977.
- Clanton, Dan. *Daring, Direputable, and Devout: Interpreting the Hebrew Bible’s Women in the Arts and Music*. New York: T&T Clark, 2009.
- Clark, Elizabeth E. “Ideology, History, and The Construction of ‘Woman’ in Late Ancient Christianity”, dalam Amy-Jill Levine dan Maria Mayo Robbins, *A Feminist Companion to Patristic Literature*. London: T&T Clark, 2008.
- Corretti, Carolyn dan Sukumar P. Desai. “The Legacy of Eve’s Curse: Religion, Childbirth Pain and The Rise of Anesthesia in Europe: c. 1200-1800”, dalam *Journal of Anesthesia History* (2018): No. 4.
- El Saadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve*. London: Zed Books, 2015.
- Engineer, Asghar Ali. *The Rights of Women in Islam*. Islamabad: Vanguard Books Limited, 1996.

- Fabry, Heinz-Josef. “šēla‘”, dalam G. Johannes Botterweck, dkk. (ed.) *Theological Dictionary of The Old Testament*. MI: W. B. Eerdmans, 2003
- Fahrudi, Ah. Haris. “Kritik atas Dekonstruksi Tafsir Muhammad ‘Abid Al-Jabiri”, *Jurnal Miyah* (2022): Vol. 18 No. 1.
- Falls, Thomas B (ed.). *Writings of Saint Justin Martyr: A New Translation*, Washington: CUA Press, 2008.
- Fathi, Zaidan Abdul Jabbar. *Al-Furûq Al-Lugawiyyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*. Iraq: Al-Muwashshal, 2020.
- Furnish, Victor Paul. *II Corinthians Volume 32A: Translated with Introduction, Notes, and Commentary*. London: Yale University Press, 2005.
- El-Ghaddar, Kamelia Sofial. “She Did not Come from His Rib: Questioning Agency and Empowerment in Islamic Feminisim”. dalam Dive-In Journal. 2022.
- Hadromi-Allouche, Zohar. “Hawwa: Eve in Medieval Islamic Sources”, dalam Caroline Blyth dan Emily Colgen (ed.) *The Routledge Companion to Eve*. New York: Routledge, 2024, hlm. 88-108
- Hermanto, Edi, et. al. “Kisah dalam Al-Qur`an (Studi Kitab Madkhal Ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm karya Mohammed Abed Al-Jabiri).” *Jurnal Perada*, Vol. 3 No. 1 (2020): 1-10
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of The Qur`an*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Ibn Katsir, Abu Al-Fida Ismail. *Qishashu al-Anbiyâ`*. Beirut: Darul Fikr, 1992.
- Ibrahim, Celene. *Women and Gender in The Qur`an*. New York: Oxford University Press, 2020.
- Al-Idrisi, Husein. *Muhammad ‘Abid Al-Jâbirî wa Masyrû`u Naqdi Al-‘Aqli Al-‘Arabî*. Beirut: Markaz Al-Hadhârah li Tanmiyati Al-Fikr Al-Islamî, 2010.
- Isaac, Ephraim. “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch: A New Translation and Introduction”, dalam James H. Charlesworth (ed.) *Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 1983.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Hafriyât fî adz-Dzâkirah min Ba`îd*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah Al-‘Arabiyah, 1997.
- , *At-Turâts wa Al-Hadâtsah: Dirâsât wa Munâqasyât*. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-‘Arabî, 1991.
- , *Nahnu wa At-Turâts: Qirâ`ât Mu`âshirah fî Turâtsinâ Al-Falsafî*. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-‘Arabî, 1993.
- , *Madkhal ilâ Al-Qur`ân Al-Karîm fî at-Ta`rîf bi Al-Qur`ân*. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqâfi Al-‘Arabî, 2006.
- , *Fahm al-Qur`â nal-Hakîm: At-Tafsîr Al-Wâdhih Hasba Tartîb an-Nuzûl. Dâr Al-Baydhâ`*: Dâr An-Nasyr Al-Maghribiyah, 2008.

- , *Bunyatu al-‘Aqli Al-‘Arabî: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhûm al-Ma’rifah fî Tsaqâfah Al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah Al-‘Arabiyyah, 2009.
- Jardim, Georgina L. *Recovering The Female Voice in Islamic Scripture: Women and Silence*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- Al-Jauzi, Abu Al-Faraj. *Kasyfu al-Musykil min Hadîtsi Shahîhain*. Jilid. 3. Riyadh: Darul Wathan, t.th.
- Lamrabet, Asma. *Women in The Qur’an: An Emancipatory Reading*. Inggris: Art Council, 2020.
- Lasyin, Musa Syahin. *Fathu al-Mun’im ‘alâ Syarhi Muslim*. Jilid 6. Kairo: Dar Syuruq, 2002.
- Lone, Shakeel Ahmad. “Representation of Women in Pre and Post-Islamic Arabian Society: An Appraisal, dalam *Internasional Journal of Science and Research* (2023): Vol. 12 No. 5.
- Majidah, Siti. Rizki Firmansyah. “Menggagas Tafsir Emansipatoris dalam Al-Qur’an: Studi Pemikiran Aminah Wadud dalam Al-Qur’an wa Al-Mar’ah”. dalam *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy*. 2021.
- Mansour, Dina. “Women’s Rights in Islamic Shari’a: Between Interpretation, Culture and Politics”, dalam *Muslim World J. Human Right* (2014): Vol. 11 No. 1.
- Matera, Frank J. *II Corinthians: A Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013.
- Meyers, Carol. “Eve in The Hebrew Bible”, dalam Caroline Blyth dan Emily Colgan (ed.) *The Routledge Companion to Eve*. London: Routledge, 2024.
- , “‘āṣab; ‘eṣeb; ‘ōṣeb; ’āṣeb; ‘iṣṣābôn; ‘aṣṣebet; ma ṣēbâ dalam G. Johannes Botterweck, dkk. (ed.), *Theological Dictionary of The Old Testament*. MI: W. B. Eerdmans, 2001.
- , “Food and The First Family”, dalam Craig A. Evans, dkk. (ed.) *The Book of Genesis: Composition, Interpretation, and Reception*. Leiden: E. J. Brill, 2012.
- , *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Mujahid, Ahmad. “Rekonstruksi Penafsiran Ibnu Jarir Al-Thabari tentang Ayat-Ayat Gender” dalam *Kafa’ah Journal*. 2021.
- Mulyaden, Asep. “Kajian Semiotika Roland Barthes terhadap Simbol Perempuan dalam Al-Qur’an.” *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama* Vol. 4, no. 2 (17 Agustus 2021).
- O’Shaughnessy, Thomas J. *The Development of the Meaning of Spirit in The Koran*. Rome: Institutum Orientalism Studiorum, 1953.

- Parker, Julie Faith. "Blaming Eve Alone: Translation, Omission, and Implications of Eve in Genesis 3:6b", dalam *Journal of Biblical Literature* (2013): Vol. 132 No. 4.
- Parks, Sara. "Because of Her We All Die: Eve in Early Jewish and Early Christian Reception". dalam Caroline Blyth dan Emily Colgan (ed.) *The Routledge Companion to Eve*. London: Routledge, 2024.
- Pratama, Aziz Bashor. "Analisis Konsep Makiyah-Madaniah Muhammad Abid Al-Jabiri terhadap Oligarki", *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy* (2023): Vol. 4 No. 1.
- Al-Qurthubî, Muhammad bin Ahmad Al-Anshârî. *Al-Jâmi' li Ahkâmi al-Qur`ân*. Jilid 6, Kairo: Darul Kutub Al-Mishriyyah, 1964.
- Raco, J. R. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahman, Muhammad Fadli. "Tafsir Nuzuli Muhammad 'Abid Al-Jabiri", *Jurnal Al-Mustafid* (2022): Vol. 1 No. 2.
- Ridha, Muhammad Rasyid, dkk. *Majallah Al-Manâr*. Mesir: Maktabah Syamilah, 2010.
- Ridhwan, Muhammad. *Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad Abid Al-Jabiri tentang Kisah dalam Al-Qur`an*. Jakarta Selatan: UAI Press, 2018.
- Rippin, Andrew. "The Qur`an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects", dalam *British Society for Middle Eastern Studies* (1983): Vol. 10 No. 1.
- Robertson, Michael Scott. "Eve in The New Testament" dalam Caroline Blyth dan Emily Colgan (ed.) *The Routledge Companion to Eve*. London: Routledge, 2024.
- Rohmanu, Abid. *Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*. Ponorogo: STAIN Po Press, 2014
- Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.
- Shah, Niaz A. *Women, The Koran and Internasional Human Rights Law: The Experience of Pakistan*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2006.
- Sirry, Mun'im. "The Qur`an and Its Polemical Context: Between Chronological and Literary Approaches. *Al-Bayan Journal* Vol. 12 (2014): 115-32
- Smith, Jane I. dan Yvonne Y. Haddad, "Eve: Islamic Image of Women". *Women's Studies Int. Forum*. Vol. 05 No. 2 (1982): 135-44
- Smith, W. R. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Adam and Charles Black, 1903.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Reinterpretasi Gender: Wanita Dalam Al-Qur`an, Hadis dan Tafsir*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2001. Arif, Mahmud, dan

- Zulkipli Lessy, "Al-Jabiri's Quranic Hermeneutics and Its Significance for Religious Education", *Jurnal Kemanusiaan* (2023): Vol. 30, No. 1.
- . *Women in The Qur'an. Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994.
- . "The Qur'an and History" dalam Amira El-Azhary Sobol (ed.), *Beyond The Exotic Women's Histories in Islamic Societies*. Kairo: AUC Press, 2006.
- Su'ûd, Abu. *Irsyâdu Al-'Aqli As-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb Al-Karîm*. Jilid 6. Beirut: Ihya Turâts Al-'Arabî, 2010.
- Syati', Aisyah Bintu. *Al-I'jâz Al-Bayânî li Al-Qur'ân wa Masâ'ilu Ibnî Al-Azraq*. t.tp.: Darul Ma'arif, t.th.
- Taha, Mahmoud Mohamed. *The Second Message*, diterjemahkan oleh Abdullah Ahmed An-Na'im dari judul *Ar-Risâlah Ats-Tsâniyah*. New York: Syracuse University Press, 1996.
- Taylor, N. H. "Apostolic Identity and The Conflicts in Corinth and Galatia", dalam Stanley E. Porter (ed.), *Paul and His Opponents*. Leiden: Brill, 2005.
- Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bi Jarir. *Jâmi' Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Beirut: Darul Fikr, 1998.
- Ats-Tsa'labi, Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim An-Naisaburi. *Qishâsh al-Anbiyâ' Al-Musammâ 'Arâis al-Majâlis*. Kairo: Darul Fajr Litturats, 2001.
- Towner, Philip H. *The Letters to Timothy and Titus*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2006.
- At-Tûnisî, Muhammad Ath-Thahir bin 'Asyûr. *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*. Jilid 1. Tunis: Ad-Dar At-Tûnisiyyah li An-Nasyr, 1984.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Yusdani. Januariansyah. "Re-interpretasi Teks Al-Qur'an dalam Budaya Patriarkhi: Telisik Epistemologi Feminis Egaliterianisme Asma Barlas" dalam *Jurnal Semiotika-Q*. 2022.

### Referensi dari Internet

- <https://www.kingjamesbibleonline.org/Genesis-Chapter-2/#23>. Diakses pada tanggal 10 Januari 2024
- <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis%202&version=NRSVUE>. Diakses pada 10 Januari 2024

## RIWAYAT HIDUP

### Identitas Diri

Nama : Safiya Fadlulah  
 Tempat/ Tanggal Lahir : Magetan, 7 Desember 1998  
 Alamat (KTP) : Jl. Sedap Malam, RT/RW 04/19, Ds. Margaasih Kec. Margaasih Kab. Bandung, Jawa Barat  
 Alamat Domisili : Kp. Waru Jaya RT/RW 002/007, Desa Waru Jaya, Kec. Parung. Kab. Bogor, Jawa Barat  
 No Telp/Hp : 081232425704  
 Email : safiyafadlulah@gmail.com



### Riwayat Pendidikan Formal:

1. MI PSM Belotan Magetan (2004-2011)
2. MTsN Negeri 4 Magetan (2011-2013)
3. KMI Pondok Modern Darussalam Gontor Putri Kampus 3 (2013-2017)
4. Universitas Darussalam Gontor, Fakultas Ushuluddin, Program Studi Agama-Agama (2017-2021)
5. Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (2022-2024)
6. Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta (2022-2024)

### Pengalaman Keorganisasian dan Kepanitiaan:

1. Staf data pondok (2017-2021)
2. Penulis soal ujian pondok (2019-2021)
3. Panitia Penerimaan Santri Baru tahun ajaran 2020

### Pengalaman Mengajar :

1. KMI Gontor Putri Kampus 3 (2017-2021)

### Publikasi

#### Jurnal Ilmiah

1. Cosmology In Islam, Constructing Islamization of Nature Science, Jurnal Dustur (SINTA 4). IAIN Bone.



Doi: <http://dx.doi.org/10.30863/jad.v5i1.2572>

2. Re-contextual Reading At-Taubah [9]: 123 and Its Application in State Life (Maqāṣidi's Tafsir Approach), Jurnal Bimas Islam (SINTA 2), Bimbingan Masyarakat Islam, Kementerian Agama

Doi:<https://doi.org/10.37302/jbi.v15i2>

3. The Trends of “Women in the Qur’an” in the Study of Gender Verses (Barbara F Stowassaer’s Reinterpretation Study), Jurnal Al-Quds (SINTA 2). STAIN Curup Bengkulu. Doi:

<http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alquds/article/view/8559/pdf>

3/21/24, 4:04 PM

## Turnitin Originality Report

## Turnitin Originality Report

TESIS LENGKAP\_SAFIYA FADLULAH.docx by Muhammad Fiqih Cholidi  
From Netaji Subhas University of Technology - Admin - No repository (BTP report I)



- Processed on 21-Mar-2024 7:13 PM AEDT  
ID: 2326649181  
Word Count: 50794

Similarity Index  
22%  
Similarity by Source

Internet Sources:  
21%  
Publications:  
10%  
Student Papers:  
9%

## sources:

- 1% match (Internet from 08-Sep-2021)  
[https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU153/1/2020-H\\_%20MUSYFIQ%20AMRULLAH-2016.pdf](https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU153/1/2020-H_%20MUSYFIQ%20AMRULLAH-2016.pdf)
- 1% match (Internet from 08-Nov-2022)  
<http://repository.iiq.ac.id/bitstream/123456789/335/2/216410655-Farid%20Nur%20Rahman-Pilihan.pdf>
- 1% match (Mohammed Hamdan. "Be Silent in that Solitude": Women and the Subversion of Silence in "Al-Mujadilah" and Poe's "Ligeia" ", Comparative Literature: East & West, 2019)  
[Mohammed Hamdan "Be Silent in that Solitude": Women and the Subversion of Silence in "Al-Mujadilah" and Poe's "Ligeia" ", Comparative Literature: East & West, 2019](#)
- < 1% match (Internet from 09-Mar-2024)  
<https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU1484/1/2024-SYAMSURI-2021.pdf>
- < 1% match (Internet from 02-Oct-2022)  
<https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU45/1/2018-MUHAMAD%20SALEH-2016.pdf>
- < 1% match (Internet from 05-Feb-2023)  
<https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU928/1/2022-ALFATAYA%20ULYA-2017.pdf>
- < 1% match (Internet from 02-Oct-2022)  
<https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU31/1/2020-DARWO%20MARYONO-2016.pdf>
- < 1% match (Internet from 30-Oct-2022)  
<https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU671/1/2022-MIFTAKHUSSURUR-2019.pdf>
- < 1% match (Internet from 30-Oct-2022)  
[https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU868/1/2022-MUHAMMAD%20AM\\_N-2018.pdf](https://repository.ptiq.ac.id/id/eprinU868/1/2022-MUHAMMAD%20AM_N-2018.pdf)
- < 1% match (Internet from 24-Dec-2023)

ic:/Users/Muhammad