

QS. AL-AḤZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL- MA'ŠŪR* :

Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*

SKRIPSI

Oleh :

MUFILATUR ROHMA

200204110083



PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS SYARIAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2024

QS. AL-AḤZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL- MA'ŠŪR* :

Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kašīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*

SKRIPSI

Oleh :

MUFILATUR ROHMA

200204110083



PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS SYARIAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM

MALANG

2024

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Demi Allah,

Dengan kesadaran dan rasa tanggung jawab terhadap pengembangan keilmuan,

Penulis menyatakan bahwa skripsi dengan judul:

QS. AL-AḤZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL- MA'SŪR* :

Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*

Benar-benar merupakan skripsi yang disusun sendiri berdasarkan kaidah penulisan karya ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Jika kemudian hari laporan penelitian skripsi ini merupakan hasil plagiasi karya orang lain baik sebagian maupun keseluruhan, maka skripsi sebagai persyaratan mendapat predikat gelar sarjana dinyatakan batal demi hukum.

Malang, 3 Juni 2024

Penulis



Mufilatur Rohma

NIM 200204110083

HALAMAN PERSETUJUAN

Setelah membaca dan mengoreksi skripsi saudara Mufilatur Rohma dengan NIM 200204110083 Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang dengan judul:

QS. AL-AḤZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL- MA'SŪR* :

Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*
maka pembimbing menyatakan bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah untuk diajukan dan diuji oleh Majelis Dewan Penguji.

Mengetahui,
Ketua Program Studi,
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Ali Hamdan, MA., Ph.D
NIP. 197601012011011004

Malang, 3 Juni 2024
Dosen Pembimbing,



Miski, S.Th.I., M.Ag
NIP. 199010052019031012



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
FAKULTAS SYARIAH

Jl. Gajayana 50 Malang 65144 Telepon (0341) 559399 Faksimili (0341) 559399
Website fakultas: <http://syariah.uin-malang.ac.id> atau Website Program Studi: <http://hk.uinmalang.ac.id>

KETERANGAN
PENGESAHAN SKRIPSI

Yang bertandatangan di bawah ini, saya pembimbing skripsi dari mahasiswa:

Nama : Mufilatur Rohma
NIM : 200204110083
Fakultas : Syari'ah
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa skripsi mahasiswa yang bersangkutan telah selesai dan siap diujikan oleh tim penguji skripsi.

Demikian untuk dijadikan maklum.

Malang, 3 Juni 2024
Dosen Pembimbing,

Miski, S.Th.I., M.Ag
NIP. 199010052019031012

HALAMAN PENGESAHAN SKRIPSI

Dewan Penguji Skripsi Mufilatur Rohma, NIM 200204110083, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, dengan judul:

QS. AL-AḤZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL-MA'SŪR* :

Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*

Telah dinyatakan lulus dalam sidang ujian skripsi yang dilaksanakan pada tanggal 14 Juni 2024, dengan nilai: 93 (sembilan puluh tiga).

Dosen Penguji:

1. Nurul Istiqomah, M. Ag
NIP. 199009222023212031
2. Miski, S.Th.I., M.Ag
NIP. 199010052019031012
3. Dr. Nasrulloh, Lc., M.Th.I
NIP. 198112232011011002

()

Ketua Penguji

()

Sekretaris Penguji

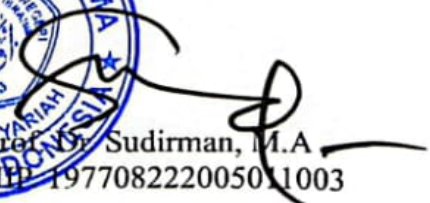
()

Penguji Utama

Malang, 20 Juni 2024

Dekan




Prof. Sudirman, M.A.
NIP. 197708222005011003

MOTTO

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَلِيمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا
كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Bekerjalah! Maka, Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu. Kamu akan dikembalikan kepada (Zat) yang mengetahui yang ghaib dan yang nyata. Lalu, Dia akan memberitakan kepada kamu apa yang selama ini kamu kerjakan.”

(QS. Al-Taubah ayat 105)

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah rabbil'alamín, sudah sepatutnya segala pujian dan rasa syukur terpanjatkan kepada Allah SWT, atas segala curahan rahmat dan hidayah-Nya yang tidak pernah surut sehingga kami mampu menyelesaikan skripsi yang berjudul: **QS. AL-AḤZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL-MA'SŪR* : Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*** dengan tepat waktu. Tidak lupa pula shalawat serta salam tetap ter haturkan kepada junjungan agung baginda Rasulullah Muhammad SAW yang senantiasa menjadi sumber inspirasi serta teladan terbaik bagi umat manusia.

Dengan segala kerendahan hati, penulis menyadari banyak sekali pihak yang turut serta dalam memberikan dukungan, bimbingan serta arahan selama menyelesaikan studi dan tugas akhir ini. Maka dari itu, sudah sepantasnya penulis menyampaikan dengan penuh hormat ucapan terimakasih yang tidak terukur kepada:

1. Prof. Dr. H. M. Zainuddin, MA., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
2. Prof. Dr. Sudirman, M.A., selaku Dekan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
3. Ali Hamdan, M.A., Ph.D., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

4. Miski, M.Ag., selaku dosen pembimbing sekaligus bapak tercinta kami di Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Bukan hanya sekedar dosen tersabar bagi kami warga mahasiswa Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, namun beliau juga merupakan salah satu motivator terbaik bagi murid-muridnya melalui gaya pembelajarannya yang khas, asyik, dan menarik. Terimakasih telah meluangkan waktu ditengah padatnya kesibukan dan memberikan segenap pencerahan, kritik, saran, sekaligus pengarahan dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini.
5. Abd. Rozaq, M.Ag., selaku dosen wali yang telah memberikan bimbingan dan bantuan selama penulis menempuh studi di Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
6. Segenap dosen Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir terkhusus kepada dosen Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang dalam mengajari ilmu, pengalaman dan hal yang sangat bernilai kepada kami semua. Semoga segala amal kebaikan yang dikerjakan bernilai ibadah sehingga sampai pada Ridha serta cinta-Nya.
7. Kedua orang tua tercinta, Bapak Suja'i dan Ibu Sunamah, kepada beliau berdualah tugas akhir ini dipersembahkan. Terimakasih atas segala kasih sayang yang selalu membersamai langkah perjuangan dalam menuntut ilmu. Terimakasih pula atas doa-doa tulus yang selama ini menjadi dalang bagi sumber kekuatan dalam meraih kesuksesan. Berkat pengorbanan terbaiknya, penulis mampu bertahan hingga sampai pada jenjang

pendidikan saat ini. Semoga beliau berdua selalu dalam naungan keselamatan dan perlindungan Allah SWT, Amin.

8. Kehadiran segenap sanak keluarga dan kerabat-kerabat terdekat terutama kedua kakak penulis Kholilatul Qori'ah dan Roji'ur Rizky serta adik penulis Nailul Elmaya Dina yang telah memberikan sumber semangat dan kekuatan terbesar dalam menyelesaikan tugas akhir ini. Doa-doa mereka yang senantiasa selalu diharap dan dinantikan dalam mempermudah setiap proses keintelektualan penulis.
9. Segenap teman-teman JAFFEN IAT 20 yang turut berjuang dalam membersamai proses belajar selama empat tahun ini. Penulis bangga bisa berkenalan dan dipertemukan langsung hingga menjadi satu kesatuan keluarga IAT' 20 selama menempuh studi di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, khususnya Zidan, Umi, Azizah, Laila dan teman-teman lainnya.
10. Kepada teman-teman seperjuangan di kampung halaman, khususnya di grup "Kari Iki Kabehane" yaitu Izzah, Yati, Mida yang telah menyalurkan motivasi-motivasi terbesarnya dalam upaya mensukseskan perjuangan penulis.
11. Semua pihak yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu, dengan semangat yang beriringan doa dapat menjadi perantara keberhasilan penulis dalam proses penyusunan tugas akhir ini.

Terakhir, penulis berharap semoga dengan terselesaikannya tugas skripsi ini mampu menjadi relasi ilmu yang memiliki nilai kebermanfaatn bagi pembaca khususnya diri sendiri pada kehidupan dunia maupun akhirat. Penulis menyadari

bahwa penyusunan skripsi ini jauh dari kesempurnaan, oleh karenanya atas segala kekhilafan dan kekurangan mohon dibukakan pintu maaf dan bersedia menerima saran serta kritikan yang membangun.

Malang, 3 Juni 2024
Penulis,

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Mufilatur Rohmah', written in a cursive style.

Mufilatur Rohmah -
NIM. 200204110083

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Umum

Transliterasi ialah pemindahalihan tulisan Arab ke dalam tulisan Indonesia (Latin), bukan terjemahan bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia. Termasuk dalam kategori ini ialah nama Arab dari bangsa Arab, sedangkan nama Arab dari bangsa selain Arab ditulis sebagaimana ejaan bahasa nasionalnya, atau sebagaimana yang tertulis dalam buku yang menjadi rujukan. Penulis judul buku dalam *footnote* maupun daftar pustaka, tetap menggunakan ketentuan transliterasi ini.

Banyak pilihan dan ketentuan transliterasi yang dapat digunakan dalam penulisan karya ilmiah, baik yang berstandar internasional, nasional maupun ketentuan yang khusus penerbit tertentu. Transliterasi yang digunakan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang menggunakan EYD plus, yaitu transliterasi yang didasarkan atas surat keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tanggal 22 Januari 1998, No. 158/1987 dan 0543. B/U/1987, sebagaimana tertera dalam buku pedoman Transliterasi Bahasa Arab (*A Guide Arabic Transliterasi*), INIS Fellow 1992.

B. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan

ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	Ṡ	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Ẓal	Ẓ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Ṣad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)

ع	'Ain	'.....	Apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (Á) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tandaapa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

C. Vokal, Panjang dan Diftong

Setiap penulisan bahasa Arab dalam bentuk tulisan latin vokal *fathah* ditulis dengan "a". *Kasroh* dengan "i", *dlommah* dengan "u", sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan cara berikut:

Vokal Pendek		Vokal Panjang		Diftong	
اَ	A	اَ	A	اَ	Ay

اَ	I		I		Aw
اُ	U		U		Ba'

Vokal (a) panjang =	Ā	Misalnya	قال	Menjadi	Qāla
Vokal (i) panjang =	Ī	Misalnya	قيل	Menjadi	Qīla
Vokal (u) panjang =	Ū	Misalnya	دون	Menjadi	Dūna

Khusus untuk bacaan ya' nisbat, maka tidak boleh digantikan dengan "i", melainkan tetap ditulis dengan "iy" agar dapat menggambarkan ya' nisbat di akhirnya. Begitu juga, untuk suara diftong wawu dan ya' setelah fathah ditulis dengan "aw" dan "ay". Perhatikan contoh berikut:

Diftong (aw) =		Misalnya	قول	Menjadi	Qawlun
Diftong (ay) =		Misalnya	خير	Menjadi	Khayrun

D. Ta' Marbutah

Ta' marbutah ditransliterasikan dengan "t" jika berada di tengah kalimat, tetapi apabila ta' marbutah tersebut berada di akhir kalimat, maka ditransliterasikan dengan menggunakan "h" misalnya للمدرسة الرسالة menjadi al-risalat li al-mudarrisah, atau apabila berada di tengah-tengah kalimat yang terdiri dari susunan mudhaf dan mudhaf ilayh, maka ditransliterasikan dengan

menggunakan t yang disambungkan dengan kalimat berikutnya, misalnya في رحمة

الله menjadi fi rahmatillah.

E. Kata Sandang dan Lafadz Al-Jalālah

Kata sandang berupa “al” (ال) ditulis dengan huruf kecil, kecuali terletak diawal kalimat, sedangkan “al” dalam lafaz jalalah yang berada di tengah-tengah kalimat yang disandarkan (idhafah) maka dihilangkan. Perhatikan contoh-contoh berikut ini:

1. Al-Imam al-Bukhariy mengatakan.....
2. Al-Bukhariy dalam muqaddimah kitabnya menjelaskan.....
3. Billah ‘azza wa jalla

F. Nama dan Kata Arab Terindonesiakan

Pada prinsipnya setiap kata yang berasal dari bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan system transliterasi. Apabila kata tersebut merupakan nama Arab dari orang Indonesia atau bahasa Arab yang sudah diindonesiakan, tidak perlu ditulis dengan menggunakan system transliterasi. Perhatikan contoh berikut:

“.....Abdurrahman Wahid, mantan Presiden RI keempat, dan Amin Rais, mantan Ketua MPR pada masa yang sama, telah melakukan kesepakatan untuk menghapuskan nepotisme, kolusi, dan korupsi dari muka bumi Indonesia, dengan salah satu caranya melalui pengintensifan salat di berbagai kantor pemerintahan, namun....”

Perhatikan penelitian nama “Abdurrahman Wahid”, “Amin Rais” dan kata “salat” ditulis dengan menggunakan tata cara penelitian bahasa Indonesia yang disesuaikan dengan penelitian namanya. Kata-kata tersebut sekaligus berasal dari bahasa Arab, Namun ia berupa nama dari orang Indonesia dan terindonesiakan, untuk itu tidak ditulis dengan cara “Abd al-Rahman Wahid”, “Amin Rais”, dan bukan ditulis dengan “Shalat.”

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	Error! Bookmark not defined.
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
MOTTO	iv
KATA PENGANTAR.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
DAFTAR ISI.....	xv
ABSTRAK	xvii
ABSTRACT	xviii
مستخلص البحث.....	xix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	7
E. Metode Penelitian.....	7
F. Penelitian Terdahulu.....	10
G. Sistematika Pembahasan	16
BAB II TINJAUAN PUSTAKA	19
A. Domestikasi Perempuan	19
B. Tafsir <i>Bi Al-Ma'sūr</i>	28
BAB III PEMBAHASAN	42
A. Mengenal Literatur Tafsir <i>Bi Al-Ma'sūr</i>	42

B. Penafsiran QS. Al-Aḥzāb Ayat 33 Perspektif Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī.....	67
C. Konsepsi Nalar <i>Ma'sūr</i> dalam Konstruksi Penafsiran Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī	86
BAB IV PENUTUP	106
A. Kesimpulan	106
B. Saran	108
DAFTAR PUSTAKA.....	109
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	114

Mufilatur Rohma, 2024. QS. AL-AḤZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL-MA'SŪR*: Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*. Skripsi, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Pembimbing Miski, S.Th.I., M.Ag.

Kata Kunci: Domestikasi, *Tahfīlī*, Gender

ABSTRAK

Domestikasi perempuan sebagiannya tidak bisa dilepaskan dari kesalahpahaman terhadap sebuah teks. Sampai pada bagian ini, penting menelusuri paparan para ahli tafsir guna sebagai pijakan dasar dalam meminimalisasi kesalahpahaman tersebut. Dalam hal ini, para ahli tersebut adalah Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī, yang secara khusus berkaitan dengan QS. Al-aḥzāb: 33. Terdapat dua pertanyaan utama yang menjadi fokus yaitu, *pertama*, bagaimana QS. Al-Aḥzāb: 33 ditafsirkan dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*?, serta *kedua* bagaimana konsepsi nalar *ma'sūr* terhadap QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam ragam tafsir tersebut?.

Untuk mempermudah dalam penyusunannya, maka kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang berpijak pada data atau dokumen, sehingga dinamakan studi penelitian kepustakaan (library research). Berdasarkan data primer kajian ini bersumberkan pada *Tafsir Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, *Tafsir Al-Qur'ān al-'Azīm*, dan *Tafsir Al-Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr*. Sedangkan sumber sekunder adalah diperoleh dari buku-buku, berbagai karya tulis lainnya seperti artikel ilmiah yang memiliki keterkaitan dengan tema kajian ini. Dengan melalui dokumentasi dalam teknik pengumpulan data akan menjadikan penelitian lebih terarah dan sistematis.

Adapun kesimpulan yang dihasilkan dalam penelitian ini yaitu, *pertama*, konstruksi penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*, menunjukkan bahwa terdapat kesan kaku jika disandarkan pada kiprah perempuan apalagi di era kontemporer saat ini. Sehingga salah satu upaya dalam menjaga keharmonisan penafsiran tersebut adalah menafsirkan QS. Al-Aḥzāb: 33 secara kontekstual agar nilai-nilai universal Al-Qur'an yang menjunjung tinggi martabat dan kehormatan perempuan tetap membumi dan aktual dalam praktik hidup masyarakat yang dinamis. *Kedua*, konsepsi nalar *ma'sūr* dalam penafsiran Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī adalah dengan menggunakan hadis Nabi, yang artinya bahwa determinasi hadis yang digunakan sebagai dalil oleh ketiga mufassir tersebut memiliki fungsi dan kedudukan penting di dalam Al-Qur'an.

Mufilatur Rohma, 2024. QS. AL-AḤZĀB VERSE 33 IN TAFSIR *BI AL-MA'SŪR*: Analysis of *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, and *Tafsir Al-Suyūṭī*. Thesis, Department of Al-Qur'an and Tafsir Sciences, Faculty of Sharia, Maulana Malik Ibrahim State Islamic University Malang, Supervisor Miski, S.Th.I., M.Ag.

Keywords: Domestication, *Taḥlīlī*, Gender

ABSTRACT

Domestication of women is partly inseparable from misunderstanding of a text. Up to this point, it is important to trace the explanations of the experts of interpretation in order to serve as a basic foundation in minimizing the misunderstanding. In this case, the experts are Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, and Al-Suyūṭī, who are specifically related to QS. Al-Aḥzāb: 33. There are two main questions that are the focus, namely, first, how is QS. Al-Aḥzāb: 33 interpreted in *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibn Kaṣīr*, and *Tafsir Al-Suyūṭī*?, and second, how is the conception of *ma'sūr's* reasoning towards QS. Al-Aḥzāb: 33 in the various interpretations?

To make it easier to prepare, this study uses a qualitative approach based on data or documents, so it is called a library research study. Based on primary data, this study is based on *Tafsir Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, *Tafsir Al-Qur'ān al-'Aẓīm*, and *Tafsir Al-Dur al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr*. Meanwhile, secondary sources are obtained from books, various other written works such as scientific articles that are related to the theme of this study. Through observation and documentation in data collection techniques, research will be more focused and systematic.

The conclusions produced in this research are, first, the construction of QS interpretation. Al-Aḥzāb: 33 in *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibn Kaṣīr*, and *Tafsir Al-Suyūṭī*, shows that there is an impression of rigidity when it comes to women's roles, especially in the contemporary era when this. So one effort to maintain harmony in interpretation is to interpret the QS. Al-Aḥzāb: 33 contextually so that the universal values of the Qur'an which uphold the dignity and honor of women remain grounded and current in the living practices of a dynamic society. Second, the conception of *ma'sūr* reason in the interpretation of Al-Ṭabarī, Ibn Kaṣīr, and Al-Suyūṭī is to use the prophet's hadith, which means that the determination of the hadith is used as a proof by These three figures have important functions and positions in the Qur'an.

مفيلة الرحمة، ٢٠٢٤. سورة الأحزاب الآية ٣٣ في تفسير بالمأثور : تحليل تفسير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير السيوطي. رسالة، قسم علوم القرآن والتفسير، كلية الشريعة، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج، المشرف: الأستاذ مسكي الماجستير.

الكلمات المفتاحية: التدجين، التهليل، الجنس

مستخلص البحث

ولا يمكن فصل جزء من تدجين المرأة عن سوء فهم النص. وحتى هذه اللحظة، من المهم استكشاف تفسيرات الخبراء التفسيريين كأساس أساسي لتقليل سوء الفهم هذا. والخبراء في هذه الحالة هم الطبري، وابن كثير، والسيوطي، وهم على وجه التحديد مرتبطون بسورة الأحزاب: ٣٣. هناك سؤالان رئيسيان يجب التركيز عليهما، الأول، كيف يتم سورة الأحزاب: ٣٣ جاء تفسيرها في تفسير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير السيوطي، وكذلك وثانياً، ما هو التصور العقلاني لمأثور لسورة الأحزاب: ٣٣ في هذه التفسيرات المختلفة؟

ولتسهيل إعدادها، تستخدم هذه الدراسة منهجاً نوعياً يعتمد على البيانات أو المستندات، لذلك تسمى دراسة بحثية مكتبية. استناداً إلى البيانات الأولية، تعتمد هذه الدراسة على تفسير جامع البيان في تأويل القرآن، وتفسير القرآن العظيم، وتفسير الدر المنثور في تفسير المأثور. وفي الوقت نفسه، يتم الحصول على المصادر الثانوية من الكتب، ومختلف الأعمال المكتوبة الأخرى مثل المقالات العلمية التي تتعلق بموضوع هذه الدراسة. ومن خلال المراقبة والتوثيق في تقنيات جمع البيانات، سيكون البحث أكثر تركيزاً ومنهجية.

الاستنتاجات الناتجة هي، أولاً، بناء تفسير الأحزاب: ٣٣ في تفسير الطبري، وتفسير ابن كثير، وتفسير السيوطي، هناك انطباع بالتشدد عندما يتعلق الأمر بأدوار المرأة، خاصة في دور المرأة. العصر المعاصر الحالي. أحد الجهود للحفاظ على الانسجام في تفسير الأحزاب: ٣٣ هو تفسيره في سياق بحث تظل القيم العالمية للقرآن التي تحفظ كرامة المرأة راسخة وحالية في مجتمع ديناميكي. ثانياً: مفهوم العقل المأثور في تفسير الطبري وابن كثير والسيوطي هو استعمال الحديث النبوي، وهو ما يعني أن تحديد الحديث يستخدم كدليل من قبل الشخصيات الثلاثة وله وظيفة ومكانة هامة في الق

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sejarah sebagai media penghubung masa lalu, telah mengukir kedudukan perempuan sedemikian rupa. Di masa terdahulu, banyak peradaban diberbagai belahan dunia seperti Yunani, Romawi, India, Cina, Mesir dan lainnya dengan menyangand agama Yahudi, Nasrani, Budha, telah memandang perempuan sebagai makhluk keji dan rendah. Dalam ranah sosial masyarakat jahiliyah menempatkan perempuan lebih rendah dan lebih mengerikan daripada kaum laki-laki. Dalam hal pendidikan, perempuan juga sangat sulit rasanya untuk memperoleh haknya. Mereka tidak diperkenalkan pada etika dan moral tinggi, namun sebaliknya orang-orang jahiliyah hanya memanfaatkan mereka sebagai pekerja untuk laki-laki yang secara khusus melayani kebutuhan, keinginan, dan kepuasan laki-laki, bahkan perempuan dianggap sebagai barang dagangan yang diperjualbelikan dengan harga yang tidak layak.¹ Eksploitasi ini seketika pudar ketika Islam datang sebagai penyeimbang, perempuan mulai mendapatkan keadilan dalam mendapatkan hak-haknya dan berstatus setara dengan laki-laki. Peran-peran yang diberikan perempuan mulai diperluas secara sempurna, menghargai nilai kemanusiaan dengan cara mengapresiasi kemampuan yang dimiliki perempuan untuk

¹ Bagas Luay Ariziq, 'Kedudukan Dan Kondisi Wanita Sebelum Dan Sesudah Datangnya Agama Islam ', *Jurnal KeIslam an*, 5.1 (2022), 1–12.

melibatkannya bersama kaum laki-laki dalam segala bidang pekerjaan dan tugas yang sesuai dengan harkat, martabat, dan kodrat perempuan.²

Selepas dari itu, kiranya terdapat satu topik yang tidak kunjung ada habisnya untuk diperbincangkan dan masih menjadi simbol sebagai ciri khas bagi perempuan. Stereotip yang dibebankan pada perempuan sebagai makhluk domestik mulai dulu acap kali diidentikkan pada sosok perempuan yang seolah-olah fitrah itu sudah terstempel sebagai kodratnya, sehingga tidak heran jika merumahkan perempuan sudah menjadi hal lumrah. Sebagaimana pesan pada QS. Al-Aḥzāb: 33 yang menjadi dalil dasar dalam menghalangi wanita pergi ke luar rumah.³

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

“Tetaplah (tinggal) di rumah-rumahmu dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu. Tegakkanlah shalat, tunaikanlah zakat, serta taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanya hendak menghilangkan dosa darimu, wahai *ahlu al-bait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.”

Tidak adil kesannya bila jejak sejarah perempuan dimasa nabi terdahulu sudah mendapat kontribusi yang signifikan, mengingat Khadījah adalah saudagar kaya raya, Zainab binti Jaḥsy yang aktif bekerja menyamak kulit binatang, Istri sahabat nabi yaitu Raithah yang sangat aktif bekerja untuk membantu

² R Magdalena, ‘Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam)’, *Harakat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 2.1 (2018).

³ Naili Fauziah Lutfiani, ‘Hak-Hak Perempuan Dalam Surat Al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik’, *EL-TARBAWI*, 10.2 (2017).

perekonomian suaminya, Al-Syifā' seorang perempuan yang pandai menulis, ada juga istri nabi dari kalangan Bani Israil, Ṣafīyyah binti Ḥuyay yang merupakan perias pengantin dizamannya.⁴ Selanjutnya bergeser pada era kontemporer, perempuan sudah mulai mendapatkan ruang kebebasannya untuk berkiprah di dunia luar. Terbukti yang terjadi di Indonesia, bahwa perempuan saat ini memiliki peran yang sama dalam menduduki jabatan suatu institusi antara lain mulai dari tingkat tertinggi Presiden Republik Indonesia yang pernah diduduki oleh seorang perempuan yaitu Ibu Megawati Soekarnoputri, dari tingkatan yang paling bawah pemimpin di kecamatan pernah diduduki oleh seorang perempuan bahkan sampai pada tingkat desa dan lurah sendiri pernah dipimpin oleh seorang perempuan.⁵ Dari hal tersebut, dapat disimpulkan bahwa fenomena stigma yang dibebankan kepada perempuan tanpa disadari telah mengalami proses perubahan sesuai perkembangan zaman.

Secara keseluruhan QS. Al-Aḥzāb 33 ini telah membahas beberapa poin penting sebagai titik condongnya. *Pertama*, anjuran dan ketetapan bagi perempuan untuk tetap berada dalam rumahnya. *Kedua*, larangan untuk bertingkah laku seperti kaum jahiliyah terdahulu yaitu dengan cara berdandan dan berpakaian secara berlebihan ketika mereka berada di luar rumahnya. *Ketiga*, terdapat perintah wajib untuk melaksanakan shalat lima waktu, menunaikan zakat bagi yang mampu, sekaligus bertaqwa kepada Allah dan Rasul-Nya. Tentunya dalam menyikapi ayat

⁴ Mila Aulia, 'Domestikasi Perempuan Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Muhammad Sayyid Thanthawi Terhadap QS. Al-Aḥzab (33): 33 Dalam Tafsir Al-Wasith' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2021).

⁵ Yuni Sulistyowati, 'Kesetaraan Gender Dalam Lingkup Pendidikan Dan Tata Sosial', *Ijougs: Indonesian Journal of Gender Studies*, 1.2 (2021), 1–14.

ini, akan banyak sekali perbedaan yang dihasilkan. Para pakar tafsir akan memiliki cara pandang tersendiri sesuai latarbelakang keintelektualannya. Ada yang menafsirkan secara tekstual sesuai dengan konteks ayat tersebut sehingga terkesan sangat kaku, ada pula yang menafsirkannya secara moderat sehingga dapat diaktualisasikan pada situasi masa kini.

Sebagai landasan utama dalam kajian ini, QS. Al-Aḥzāb 33 merupakan salah satu teks yang ditafsirkan dan dijadikan ulama klasik, tidak sedikit dari ulama modern-kontemporer, sebagai dalil yang relevan untuk dibahas kaitannya dengan konsep perempuan dalam menunjukkan potret eksistensinya. Dengan keberagaman cara pandang dari kalangan pakar, ilmuan, bahkan ulama, menunjukkan bahwa adanya hal yang saling melengkapi, saling menguatkan, saling menjelaskan satu sama lain. Kalaupun terdapat perbedaan yang tidak bisa dikompromikan maka hal itu justru memberi alternatif kepada umat muslim untuk menjalankan agamanya secara lebih beragam dan lebih mudah sesuai tuntutan situasi dan kondisi yang terjadi.

Berdasarkan polemik diatas, maka kajian ini bermaksud untuk fokus pada tiga tokoh mufassir klasik yang sudah terakui memiliki kualitas fasih dalam setiap karya-karya tafsirnya dan seringkali menjadi rujukan utama para mufassir lainnya, adapun ketiga tokoh tersebut adalah Al-Ṭabarī dengan karya tafsirnya yang berjudul *Tafsir Jāmi‘ al-Bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, Ibnu Kaṣīr dengan karyanya *Tafsir Al-Qur’ān al-‘Azīm*, dan terakhir Al-Suyūṭī dengan kitabnya *Tafsir Al-Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr al-Ma’sūr*. Mengingat terdapat perbedaan mulai dari latar belakang yang dimiliki setiap pengarangnya baik dari segi kehidupan, letak

geografis pengarang tinggal, keilmuan, maupun pendekatan pola pikir yang berbeda dalam menafsirkan Al-Qur'an sehingga berimplikasi terhadap hasil karya dari masing-masing mufassir tersebut. Selain itu, dalam proses menafsirkan terdapat persamaan juga perbedaan dalam memahami isi, maksud dan kandungan Al-Qur'an khususnya dalam memahami makna QS. Al-Aḥzāb 33 yang menjadi bahan kajian saat ini.

Jika memantau dari produk ketiga tokoh ini, dapat diakui bahwa karya yang dihasilkan merupakan kitab tafsir yang memiliki predikat terbaik dan menyandang tafsir paling agung karena sanad-sanadnya yang telah sampai hingga Rasulullah SAW. Bagaimana tidak, ketiga kitab ini termasuk kitab yang berstatus *ma'sūr* dan tafsir yang dilakukan dengan jalan riwayat, yakni menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, dengan hadis, dengan pendapat sahabat, atau tabi'in.⁶ Selain itu, ketiga kitab ini juga menggunakan metode *tahlīlī*, dimana para mufassir akan menafsirkan Al-Qur'an dengan menjelaskan ayat-ayatnya dari segala aspek yang terkandung di dalamnya secara terperinci, mulai dari memperhatikan aspek susunan ayat dan surat hingga menganalisis setiap kata atau lafal dari segi bahasa dan maknanya.⁷ Dengan begitu, ketiga mufassir tersebut akan lebih leluasa dalam menuangkan ide dan gagasannya dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.

Konstruk perempuan dalam tafsir *bi al-ma'sūr* ini sangat menarik untuk dikaji. Bagaimana nantinya ketiga ulama klasik ini menyikapi penafsiran QS. Al-Aḥzāb 33 yang tentunya akan menimbulkan polemik dan beragam perbedaan di

⁶ Afrizal Nur, 'Khazanah Dan Kewibawaan Tafsir Bi Al-Ma'tsur' (Asa Riau, 2015).

⁷ Anandita Yahya, Kadar M Yusuf, and Alwizar Alwizar, 'Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-Tahlili, Al-Ijmali, Al-Muqaran Dan Al-Mawdu'i)', *PALAPA*, 10.1 (2022), 1–13.

dalamnya. Mengingat kitab yang mereka gunakan adalah sama-sama memiliki kredibilitas tafsir *bi al-ma'sūr* yang seharusnya perbedaan pendapat itu tidak terjadi. Lagi pula, jarang sekali ditemukan karya ilmiah yang menggunakan penafsiran dari Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī sekaligus sebagai jalan keluar dalam menafsirkan sebuah ayat Al-Qur'an. Sehingga penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih serta kontribusi dalam perkembangan ilmu pengetahuan khususnya pada bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

B. Rumusan Masalah

Dalam rumusan masalah ini dimaksudkan untuk membatasi suatu permasalahan yang akan dibahas berkenaan topik terkait, sehingga masalah tersebut dalam kajian ini akan menjadi lebih terarah dan terstruktur. Adapun permasalahannya adalah:

1. Bagaimana penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*?
2. Bagaimana konsepsi nalar *ma'sūr* terhadap QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan secara komprehensif terkait penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*.
2. Menganalisis konstruksi nalar *ma'sūr* QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*?

D. Manfaat Penelitian

Dari permasalahan yang sudah diuraikan, maka penelitian ini memiliki manfaat sebagai berikut:

1. Manfaat teoretis

Secara teoretis penelitian ini diharapkan mampu

- a. Sebagai penambah wacana keintelektualan dalam bidang studi Al-Qur'an terkhusus bidang Ilmu Al Qur'an dan Tafsir.
- b. Memberikan kontribusi pemikiran tafsir serta data terbaru dalam menambah pengetahuan terkait konstruksi penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33.
- c. Diharapkan mampu menjadi inspirasi bagi akademisi dan pengamat tafsir.

2. Manfaat praktis

Diharapkan penelitian ini dapat menjadi pengingat bagi semua lapisan masyarakat. Dapat memberikan manfaat ilmu pengetahuan sehingga dapat diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari serta menjadi pertimbangan dalam memilih segala sesuatu yang pantas atau tidak untuk dikerjakan.

E. Metode Penelitian

Menurut Sugiyono metode penelitian adalah cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dapat dideskripsikan, dibuktikan, dikembangkan dan ditemukan pengetahuan, teori, untuk memahami, memecahkan, dan

mengantisipasi masalah dalam kehidupan manusia.⁸ Selain itu, tujuan adanya metode penelitian adalah agar berjalan secara sistematis dan terarah.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode *library research* yang fokus pada bahan-bahan kepustakaan yang berupa kitab tafsir, ilmu tafsir, ulumul Qur'an dan sebagainya. Hal ini menggunakan teknik penelaahan kandungan dan makna yang termuat literatur-literatur tersebut. Bahan pustaka dengan sumber data utama yang dimaksudkan adalah untuk menggali model penafsiran pada masa itu agar memperoleh gambaran umum kehidupan di masa silam, mengikuti perkembangan penelitian dalam bidang yang akan diteliti, memperoleh orientasi yang luas mengenai topik yang sedang dikaji, serta memanfaatkan data. Dalam hal ini menghimpun dan menganalisis data terkait konstruksi penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 perspektif tiga mufassir klasik terkait dari berbagai literatur-literatur yang dapat menjadi pendukung penelitian.

2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang berpijak pada data atau dokumen.⁹ Sehingga penelitian ini bersumber dan fokus terhadap kajian tafsir yang merupakan hasil analisa pada tokoh. Dalam hal ini penulis mencoba menganalisis karya tafsir *bi al-ma'sūr* dari tiga tokoh utama yakni al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan al-Suyūṭī.

⁸ <https://ranahresearch.com/metode-penelitian-dan-jenis-metode-penelitian/>

⁹ Stambol A Mappasere and Naila Suyuti, 'Pengertian Penelitian Pendekatan Kualitatif', *Metode Penelitian Sosial*, 33 (2019).

3. Jenis Data

Rujukan yang digunakan dalam sumber penelitian ini dibagi menjadi dua kategori, yaitu sumber primer dan sumber sekunder.

- a. Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsir Jāmi‘ al-Bayān fī ta’wīl al-Qur’ān* yang merupakan kitab terbesar paling lengkap karya Al-Ṭabarī, *Tafsir Al-Qur’ān al-‘Azīm* yang sering dikenal dengan nama *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr al-Ma’sūr* karya Jalāluddīn Al-Suyūṭī. Ketiga tafsir tersebut menjadi obyek penelitian skripsi ini yang akan mengupas terkait konstruksi penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33.
- b. Sumber data sekunder yang menjadi rujukan dalam penelitian ini adalah diperoleh dari buku-buku, berbagai karya tulis lainnya seperti artikel ilmiah terkait domestifikasi perempuan, hak-hak dan kewajiban perempuan, bertabarruj, larangan bagi perempuan untuk keluar rumah, indikasi pemaknaan *ahlu al-bait* yang dimaksud dalam QS. Al-Aḥzāb: 33, serta karya tulis ilmiah penunjang lainnya.

4. Metode Pengumpulan Data

Berdasarkan jenis penelitian ini, maka metode pengumpulan data yang dipergunakan adalah melalui teknik dokumentasi, yakni mengupayakan dalam proses mengumpulkan catatan-catatan, buku, jurnal, dan bahan tertulis baik dalam bentuk percetakan maupun dalam bentuk

elektronik mengenai segala sesuatu yang memiliki hubungan dengan permasalahan dalam penelitian ini.¹⁰

5. Metode Pengolahan Data

Dalam pengolahan data, maka penelitian ini menggunakan lima tahapan yaitu *editing* (pemeriksaan data), *classifying* (klasifikasi), *verifying* (verifikasi), *analyzing* (analisis data), dan *concluding* (pengambilan kesimpulan). Pada langkah analisis, berupaya untuk menjelaskan isi kandungan QS. Al-Aḥzāb: 33 dari segala sudut pendapat ketiga tokoh mufassir terkait sebagaimana terdapat di dalam *Tafsir Jāmi‘ al-Bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, *Tafsir Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, dan *Tafsir Al-Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr al-Ma’sūr*. Dalam hal ini akan mencakup pengertian umum dari kosakata ayat, munasabah atau hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, makna secara umum dan hukum-hukum yang terkandung dalam QS. Al-Aḥzāb: 33 yang dihidangkan melalui ilmu pengetahuan lainnya.

F. Penelitian Terdahulu

Melihat dari berbagai literatur kajian ilmiah, QS. Al-Aḥzāb: 33 merupakan salah satu sumber Al-Qur’an yang krusial untuk dibahas, dimana isi kandungannya sudah ramai dibicarakan seolah-olah tiada habisnya. Agar menghasilkan penelitian yang orisinil dan terbebas plagiasi, maka penelitian ini perlu adanya banyak referensi terutama pada gambaran perempuan dalam kandungan QS. Al-Aḥzāb: 33.

¹⁰ Nugrahani and Hum.

Kemudian dari topik tersebut akan dikomparasikan dengan penafsiran Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī didalam karya terbesarnya masing-masing. Sehingga akan menghasilkan urgensi dari penelitian ini yang membedakan dari penelitian-penelitian sebelumnya. Dengan adanya *literatur review* akan menjadi panduan dalam penelitian ini sebagai batasan dalam garis rumusan masalah agar tidak keluar dari fokus materi. Dalam hal ini penulis mentipologikan telaah pustaka kedalam beberapa variabel, yaitu penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33, Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī.

Setelah melakukan penelusuran terkait penafsiran Q.S Al-Aḥzāb ayat 33, terdapat hasil eksplorasi penelitian-penelitian terdahulu yang relevan kaitannya dengan pembahasan yang sedang penulis kaji. Seperti kajian yang dilakukan oleh Murdianto dan Suparyani berjudul Karakteristik Wanita Shalihah Dalam *Tafsir Al-Ṭabarī* (Kajian tafsir surat Al-Nisā' ayat 34 dan Al-Aḥzāb ayat 33). Penelitian ini berfokus pada dua dalil Al-Qur'an yaitu surat Al-Nisā' ayat 34 dan Al-Aḥzāb ayat 33 dalam menggambarkan makna wanita shalihah serta bagaimana korelasi kedua ayat tersebut dapat terealisasikan dalam mengidentifikasi karakteristik wanita shalihah sesuai kitab *Tafsir Jāmi' al-Bayān 'an takwīl ayil-Qur'ān* karya Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī. Jenis penelitian yang digunakan pada penelitian ini adalah studi pustaka (*Library Research*). Mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan buku-buku, naskah-naskah, catatan-catatan, kisah sejarah tertulis, dokumen dan materi pustaka lainnya yang terdapat dalam koleksi perpustakaan. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif yang lebih kepada

deskriptif.¹¹ Tidak hanya tafsir Al-Ṭabarī, penelitian ini ternyata juga memakai objek lain sebagai pelengkapya seperti *Tafsir Al-Qurʾān al-ʿAzīm* karya Imāduddīn Abū Fidā’ Ismāil bin ‘Umar bin Kaṣīr, Terjemahan: M Abdul Ghaffar, penerbit Pustaka Imam Syafi’i. *Tafsir Al-Azhār* karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah, penerbit Pustaka Panjimas, dan Kitab Ciri dan Fungsi Wanita Shalihah karya Abu Muhammad Rasyid Ridha terbitan pustaka al-Alaḡ, Surakarta.

Kajian lain yang dilakukan oleh Dedi Permana Irawan yang berjudul Eksistensi *Ahlu al-bait* dalam Kitab *Tafsir Jāmi’ al-Bayān ‘an takwīl ayil-Qur’ān* Karya Imam Ibn Jarīr Al-Ṭabarī (Studi Kritis Surat Al-Aḡzāb Ayat 33) mendedikasikan penafsiran paling tepat dan moderat pada kata “*Ahlu al-bait*” dalam surat Al-Aḡzāb Ayat 33 adalah sebagaimana yang difatwakan oleh jumhur al-mufasssīrīn dan imam Al-Ṭabarī sendiri dalam kitab tafsirnya yang monumental “*Jāmi’ al-Bayān ‘an takwīl ayil-Qur’ān*” yaitu terdiri dua pihak. *Pertama*, Rasulullah SAW., ‘Alī ibn Abī Ṭālib ra, Ḥasan ra, dan Ḥusain ra. (*Ahlu al-Kisa’* dan *Ahlu al-Aba’*). *Kedua*, *Ummahāt al-Mu’minīn* (istri-istri Rasulullah SAW).¹²

Metode Kombinasi yang dilakukan oleh Maulana juga dapat dilakukan dalam menafsirkan QS Al-Aḡzāb ayat 33. Metode kombinasi yang dimaksud disini adalah menafsirkan Al-Qur’an dengan beragam metode dan cara yang telah ditetapkan dalam kaidah tafsir, baik melalui pendekatan, riwayat, kebahasaan,

¹¹ Tafsir Sekolah Tinggi Ilmu Al-Quran and Isy Karima, ‘KARAKTERISTIK WANITA SHALIHAH DALAM TAFSIR Ath-THABARI (Kajian Tafsir Surat an-Nisa Ayat 34 Dan Al-Ahḡab Ayat 33)’ (ND).

¹² Dedi Permana Irawan, ‘Eksistensi Ahlu Bait Dalam Kitab Tafsir Jami’ Al-Bayan Fi Tafsir Al-Qur’ an Karya Imam Ibn Jarir Ath-Thabari (Studi Kritis Surat Al-Ahḡab Ayat 33)’, *Skripsi*, 2001, 1–91.

sosial, sains, dan melihat penafsiran-penafsiran para mufasir, hal ini bertujuan agar mendapatkan penafsiran yang komprehensif. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa *ahlu al-bait* yang dimaksud dalam ayat tersebut dengan menerapkan metode kombinasi adalah Rasul, ‘Alī, Faṭīmah, Ḥasan dan Ḥusain lebih tepat.¹³

Adapun kajian ilmiah lain yang berbicara terkait domestikasi perempuan yang digambarkan dalam QS Al-Aḥzāb ayat 33, Mila Aulia menggunakan penafsiran perspektif Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī yang menyatakan bahwa ayat tersebut tidak dijadikan sebagai dalil normatif mutlak yang tidak memperbolehkan perempuan keluar rumah. Pada dasarnya setiap perempuan memiliki hak yang sama untuk keluar rumah, sebab tidak diperbolehkannya perempuan keluar rumah atau keharusan menetap didalam rumah adalah ketika dia keluar dalam keadaan *Al-Tabarruj* gambaran dari penafsiran QS Al-Aḥzāb ayat 33.¹⁴

Ada pula tinjauan kajian terdahulu yang memiliki kaitannya dengan penelitian yang sedang dikaji saat ini. Ahmad Aidil Fitrah menelusuri gagasan penafsiran Imam Al-Ṭabarī, Imam Ibnu Kaṣīr dan Imam Al-Qurṭubī mengenai konsep lahwāl ḥadis dalam surah Luqman ayat 6 dan menganalisis perbandingan penafsiran Imam Al-Ṭabarī, Imam Ibnu Kaṣīr dan Imam Al-Qurṭubī mengenai konsep lahwāl ḥadis dalam surah Luqman ayat 6 sehingga menghasilkan kesimpulan bahwa Imam Al-Ṭabarī memaknai lahwāl ḥadis secara umum artinya

¹³ Maulana Maulana, ‘Metode Kombinasi Dalam Menafsirkan Surat Al-Ahzab (33) : 33’, *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis*, 1.1 (2021), 1–15 <<https://doi.org/10.54443/mushaf.v1i1.1>>.

¹⁴ Aulia.

segala sesuatu yang mencakup seluruh perkataan yang memalingkan dari jalan Allah SWT. Oleh karena itu termasuk ke dalam lahwāḥi hadiṣ apapun yang melalaikan dari jalan Allah baik itu nyanyian, perkataan-perkataan kosong atau pun perkataan lainnya yang melalaikan dari jalan Allah. Jadi tidak spesifik hanya pada nyanyian saja. Imam Ibnu Kaṣīr dan Imam Al-Qurṭubi memaknai lahwāḥi hadiṣ secara khusus atau spesifik kepada nyanyian dan membeli budak seorang penyanyi.¹⁵ Setidaknya, hasil kajian tersebut dapat membantu dengan memprediksi sebagian jawaban masalah dalam judul penelitian ini.

Skripsi lain dari Nur Hanfi dengan judul “Hak Keluar Rumah Bagi Wanita Menurut Surat Al-Aḥzāb Ayat 33 (Studi Istinbath Hukum Ibnu Kaṣīr dan Al-Ṭabaṭabā’i)” yang menjelaskan bahwa penafsiran Ibnu Kaṣīr dalam memaknai kandungan Al-Aḥzāb ayat 33 adalah dengan mengemukakan beberapa buah hadiṣ, pendapat para sahabat dan tabi’in, pendapat para ulama, dan pendapatnya sendiri. Sementara Al-Ṭabaṭabā’i, dalam memberikan penafsiran ayat-ayat yang bernuansa hukum, selalu menggunakan sunnah dan ayat-ayat Al-Qur’an yang lain serta bersandar pada kebebasan penelitian riwayat dan arah tujuan apa yang diriwayatkan seputar ayat yang dimaksud. Sehingga bila dikaitkan dengan Al-Aḥzāb ayat 33 yang dijadikan dalil dalam membatasi wanita untuk keluar rumah, maka secara tekstual menurut Al-Ṭabaṭabā’i ayat tersebut menganjurkan wanita untuk menetap di dalam rumah dan tidak memamerkan dirinya untuk keluar rumah dengan *al-Tabarruj* seperti orang-orang jahiliyah terdahulu. Sedangkan Ibnu Kaṣīr

¹⁵ Akhmad Aidil Fitra, ‘Akhmad Aidil Fitra’, 6 (2023).

mengatakan bahwa wanita dilarang untuk keluar rumah bila tanpa ada keperluan. Interpretasi dalam ayat tersebut sama sekali tidak di tunjukkan kepada para wanita muslim pada umumnya, karena hal tersebut tidak didasari dengan dalil-dalil dari nas hadis ataupun Al-Qur'an maupun perilaku sahabat Nabi SAW. Alasan pemberlakuan tersebut tidak lebih hanya didasari oleh asumsi-asumsi serta intervensi kebudayaan dan latar belakang saja, yang dipaksakan sebagai pemahaman atas tafsir Al-Qur'an.¹⁶

Skripsi yang berjudul “Interpretasi Ibnu Kaṣīr dan Sayyid Quṭb Terhadap Anjuran Wanita Menetap Di Rumah (Studi Komparatif Dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 33)” karya Auliaur Rahmah, Ibnu Kaṣīr dan Sayyid Quṭb telah menafsirkan bahwa ajaran Islam telah menganjurkan wanita untuk menetap di dalam rumah, namun disisi lain Islam juga memiliki hukum kebolehan terhadap wanita untuk melakukan aktifitas diluar rumah dengan syarat harus memperhatikan ketentuan-ketentuan dengan mewajibkan menjaga kehormatan, tetap menjalankan perintah, serta menjauhi larangan agama. Dengan memperhatikan cara berpakaian, cara berbicara, bertingkah laku, dan bergaul dengan sesamanya.¹⁷

Berdasarkan pemaparan penelitian terdahulu yang terdapat kaitan literatur dalam judul kajian ini, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini hampir sama dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Hal ini dikarenakan topik yang dikaji dalam penelitian ini membicarakan terkait penggambaran perempuan yang ditafsirkan di

¹⁶ NUR HANAFI-NIM, ‘HAK KELUAR RUMAH BAGI WANITA MENURUT SURAT AL-AHZAB AYAT 33 (Studi Instinbath Hukum Ibnu Katsir Dan At-Thabathaba’i)’ (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011).

¹⁷ Auliaur Rahmah, ‘Interpretasi Ibnu Katsir Dan Sayyid Quthb Terhadap Anjuran Wanita Menetap Di Rumah (Studi Komparatif Dalam Qs. Al-Ahzab (33): 33)’, *Skripsi*, (33), 2019, 1–89.

dalam Al-Qur'an lebih lagi pada QS. Al-Aḥzāb ayat 33. Akan tetapi, berdasarkan penelitian yang sudah dipaparkan hampir seluruhnya membahas mengenai ayat terkait secara teoritis dan konseptual. Adapun hal yang dapat membedakannya adalah penelitian ini membahas mengenai manifestasi perempuan yang difokuskan pada nalar *ma'sūrah*. Apalagi dikerucutkan dengan menggunakan kombinasi penafsiran Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī. Selain itu jarang dijumpai bahkan hampir tidak pernah ada penelitian yang menyinggung terkait konstruksi penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 perspektif Al-Suyūṭī. Dengan demikian diharapkan penelitian ini akan memperkaya kajian literatur melalui penafsiran Al-Ṭabarī dan Ibnu Kaṣīr serta menjadi penelitian terbaru dari penafsiran Al-Suyūṭī sebagai objek materi. Selain itu diperlukan penelitian ini dapat menambah wawasan keilmuan baru di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, karena sebelumnya belum pernah ditemukan kajian khusus yang membahas QS. Al-Aḥzāb ayat 33 menggunakan kombinasi tiga penafsiran ulama mufassir terkait.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam sebuah penelitian, perlu kiranya untuk mendeskripsikan sistematika penulisan yang sedang dikaji. Hal ini sangat diperlukan agar tidak terjadi simpang siur dari hasil pemahaman dalam menyimpulkan maksud yang sedang disampaikan oleh penulis. Sehingga diharapkan penelitian ini juga memiliki tata penulisan yang sistematis dan komprehensif. Adapun analisis sistematikanya adalah sebagai berikut:

Bab pertama, berisikan pendahuluan yang merupakan kesadaran penulis bahwa QS. Al-Aḥzāb 33 perlu ditafsirkan secara kontekstual, hal tersebut tertuang

dalam latar belakang masalah dan menjadi sebab alasan perlu adanya penelitian ini, Selanjutnya disebutkan pula rumusan masalah beserta tujuannya yang merupakan jawaban atas masalah, manfaat penelitian yang dipaparkan secara teoritis sebagai kontribusi pada ruang akademik maupun secara praktis yang dapat diaktualisasikan dalam kehidupan masyarakat, selain itu terdapat tinjauan penelitian terdahulu yang menjadi referensi beserta rujukan dalam meninjau perbedaan fokus kajian penulis dengan penelitian sebelumnya, metode penelitian untuk mempermudah dalam mencapai proses analisis kajian dan sistematika penulisan.

Bab kedua, merupakan pengenalan terkait term domestikasi perempuan secara umum yakni terkait kedudukan perempuan tergambar pada dua periode, yaitu pada masa pra-Islam dan pasca-Islam datang. Pada bagian akhir terdapat penjelasan tentang tafsir *bi al-ma'sūr* dengan mencantumkan jenis dan pembagiannya, kitab-kitab yang termasuk kategori *ma'sūr*, pandangan ulama serta kelebihan dan kekurangan tafsir *bi al-ma'sūr*.

Bab ketiga, merupakan penjelasan inti dari tema penelitian ini. Pada sub bab *pertama* adalah mengenalkan literatur Tafsir *bi al-ma'sūr*, mulai dari menjabarkan biografi Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī beserta karyanya kitab *Tafsir Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, *Tafsir Al-Qur'ān al-'Aẓīm* dan *Tafsir Al-Dur al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr*. Selanjutnya akan dipaparkan sejarah kehidupannya, perjalanan intelektualnya serta juga dibahas tentang buku-buku karangannya, karakteristik, metode penafsirannya, dan penilaian para Ulama terhadapnya. Pada sub bab *kedua* berisi hasil penelitian dari pengumpulan data sesuai dengan rumusan masalah mengenai pembedahan penafsiran QS. Al-Aḥzāb

ayat 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*. Pada Sub bab *ketiga* membahas tentang konsepsi nalar *ma'sūr* terhadap QS. Al-Aḥzāb ayat 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*.

Bab keempat, merupakan penutup dari kajian ini, yang terdiri dari kesimpulan atas uraian dari dua rumusan masalah pada bab-bab sebelumnya, kritik dan saran atas kekurangan yang terdapat pada pembahasan kajian ini sehingga dapat menjadi rekomendasi untuk dianalisis lebih jauh dengan tema yang serupa bagi para peneliti sesudahnya.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Domestikasi Perempuan

Berdasarkan KBBI, kata *domestik* diartikan pada tiga makna: *Pertama*, berhubungan dengan permasalahan dalam negeri. *Kedua*, mengenai (bersifat) rumah tangga. *Ketiga*, untuk binatang piaraan yang jinak.¹⁸ Agar mendapatkan makna yang diinginkan dalam kajian ini, maka term domestikasi harus disajikan dengan menyandarkan term perempuan. sehingga melahirkan suatu turunan istilah berupa domestikasi perempuan.¹⁹ Sehingga akan dipahami dengan mengharuskan perempuan untuk tetap tinggal didalam rumahnya dengan segala bentuk pekerjaannya seperti melayani kebutuhan suami, mengurus anak, bersih-bersih rumah, memasak, mencuci, dan lain-lain. Secara sederhana, domestikasi perempuan sendiri merupakan pengiburumahtangaan yang merupakan suatu paham yang menempatkan perempuan sebagai makhluk yang hanya berperan dalam urusan kerumahtangaan saja.²⁰

Salah satu faktor umum terciptanya istilah makhluk domestik sebagai penyandang perempuan sejak dulu adalah karena kaca mata masyarakat yang memandang perempuan sebagai orang lemah dan perlu dilindungi oleh laki-laki yang dianggap kaum kuat.²¹ Sehingga perempuan diragukan dalam hal mengemban

¹⁸ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>

¹⁹ Aulia.

²⁰ <https://fisipol.ugm.ac.id/domestikasi-perempuan-tuntutan-atau-pilihan/#:~:text=Secara%20sederhana%2C%20domestikasi%20perempuan%20sendiri,berperan%20dalam%20urusan%20kerumahtangaan%20saja.>

²¹ Gita Murniasih, Diah Handayani, and Taufik Alamin, 'Proses Domestifikasi Perempuan Dalam Budaya Arab (Analisis Framing Model Zhongdang Pan Dan Gerald M. Kosicki Dalam Film Wadjda)', *Mediakita*, 2.1 (2018), 1–15.

tugas-tugas besar seperti menjadi pemimpin, mengambil keputusan penting, mencari nafkah, dan menjadi pelindung serta dianggap tidak mampu untuk berpartisipasi dalam pembangunan negara dan memasuki sektor publik yang luas. Sehingga secara tidak langsung, perempuan hanya cocok berada pada sektor domestik yang mengandalkan istilah 3M (macak,manak,masak).

Dari sini hak-hak perempuan mulai dikembalikan ketika Islam datang tepatnya pada zaman Rasulullah SAW, dimana perempuan mulai berhak mengakses peran-peran publik, mendatangi dan salat di masjid, mendapatkan hak pendidikan, mengikuti peperangan, hijrah bersama Nabi, melakukan baiat dihadapan Nabi Muhammad Saw dan mengambil keputusan. Nabi Muhammad Saw telah memberikan sumbangsih peran kepada perempuan tidak hanya pada ranah domestik, yaitu melakukan tradisi baru terhadap pandangan perempuan dengan cara melakukan perubahan secara besar-besaran terhadap cara pandang dunia (worldview), seperti halnya masyarakat Arab yang mengubur anak perempuan hidup-hidup, memberikan tauladan dengan kehadiran Faṭimah putri Nabi Muhammad Saw dan menggendong di depan umum yang dianggap masyarakat Arab adalah hal yang tabu, dan yang demikian itu menunjukkan bahwa peran laki-laki dan perempuan dalam mengasuh anak adalah sama.²²

Selebihnya pada era modern ini, stigma negatif itu masih saja mencuat dan diyakini sebagai hal yang lumrah terjadi dikalangan masyarakat seakan-akan sudah terklaim sebagai tradisi yang sifatnya turun-temurun. Secara tidak langsung, hal ini

²² Aas Siti Sholichah, 'Partisipasi Perempuan Di Masa Nabi Muhammad Dan Implikasinya Terhadap Eksistensi Perempuan Di Ranah Publik', *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* , 4.01 (2021), 1–15.

menunjukkan sebuah bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang diterima begitu saja oleh masyarakat luas, sehingga sistem sosial menormalisasikan isu tersebut, apalagi jika dari pihak perempuan sendiri tidak mempertimbangkan, tidak peduli atau tidak tahu bahkan tidak mau tahu terkait isu ini, tanpa memvalidasi terlebih dahulu dari berbagai perbedaan pengalaman kodrati dan pengalaman sosialnya yang dialami perempuan lainnya, terlebih berbagai pengalaman khas perempuan tersebut tidak pernah dialami oleh kaum laki-laki, maka budaya merumahkan perempuan akan semakin mengakar dan sulit untuk direkonstruksi.²³

1. Kedudukan Perempuan Sebelum Datangnya Islam

Kehidupan perempuan pada masa pra-Islam hingga datangnya Islam disebut sebagai masa jahiliyah,²⁴ yaitu ketika Islam belum datang dan diidentifikasi dengan zaman kegelapan. Istilah jahiliyah secara umum merupakan kata serapan dari istilah Arab yang berasal dari kata *jahlun* (جهل) yang berarti bodoh, sedangkan menurut *Al-Mu`jam al-Wasīṭ*, istilah “jahiliyah” diartikan kedalam dua pengertian. *Pertama*, memiliki arti kebodohan dan kesesatan bangsa Arab sebelum kedatangan Islam, semua kezaliman dan kebodohan pada masa itu disebut jahiliyah. *Kedua*, masa kekosongan di antara dua Rasul yang telah terlepas dari risalah kenabian *‘Isā.as* dan belum menerima risalah kenabian Muhammad Saw.

²³ Nuris Shobah, ‘Fenomena Domestikasi Perempuan Dalam Tafsir Visual: QS. Al-Ahzab: 33 Di Media Sosial’ (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2023).

²⁴ Magdalena.

Dalam sejarah telah tercatat bahwa sebelum Al-Qur'an diturunkan, dunia telah memiliki peradaban besar diantaranya adalah Yunani, Cina, India, Roma, Babilon, Persia, dan Mesir. Dalam sepanjang masa, kedudukan perempuan selalu mengalami perubahan. Adakalanya mereka dihormati dan juga ditindas bahkan seringkali diperlakukan negatif layaknya tidak memiliki nilai kemanusiaan terhadap perempuan.

Pada masa Yunani perempuan diperlakukan sangat keras, mereka selalu dipaksa dalam segala hal dengan meremehkan ikatan persetujuan. Perempuan masa ini dianggap rendah oleh para lelaki baik itu ayahnya, saudara laki-lakinya, suaminya bahkan paman-pamannya. Secara umum perempuan Yunani terklasifikasi menjadi 3 macam : Pertama, Para pelacur yang semata bertugas sebagai pemuas nafsu laki-laki. Kedua, Selir-selir yang tugasnya adalah memijat, merawat tubuh dan kesehatan tuannya. Ketiga, Para isteri yang bertugas merawat dan mendidik anak-anak sama seperti apa yang dilakukan oleh para pengasuh anak atau *baby sitter* dewasa ini.

Perempuan di masa Romawi adalah menjadi hak penuh bagi sang suami, dimana seorang istri di Romawi tidak lebih hanya sekedar barang koleksi (perabot) milik suami. Selama terikat dalam hubungan suami istri, maka perempuan selalu berada di bawah perlindungan dan pengawasan suaminya. Seorang suami bahkan berhak memvonis mati terhadap isterinya. Jadi kedudukannya sebanding dengan seorang budak yang semata-mata tugasnya menyenangkan dan menguntungkan tuannya.²⁵

²⁵ Magdalena.

Kekuasaan ini dapat disebut sebagai kewenangan menjual, mengusir, menganiaya dan membunuh. Hukum Roma mencabut dan menghilangkan hak-hak sipil kaum perempuan, dan segala hasil usaha perempuan menjadi hak milik keluarganya yang laki-laki, sedangkan perempuan tidak ada hak dan alasan untuk menolak atau merasa keberatan. Dalam hal waris suami diperbolehkan untuk mencabut hak waris milik istri.²⁶ Dari peristiwa ini status perempuan sangatlah miris, mereka sangat jauh dari rasa keadilan. Padahal, seharusnya perempuan layak diperlakukan dengan baik bahkan memang diharuskan untuk melindungi dan mengayominya.

Di India, wanita tidak berhak mendapatkan hak waris karena wanita dipandang sebagai sumber dosa dan sumber kerusakan akhlak serta agama. Perempuan di India sepenuhnya adalah milik sang suami dimana suami dipandang sebagai penguasa bumi sehingga istri harus memuja mujanya.²⁷ Sebagaimana undang-undang India yang menyatakan bahwa perempuan tidak memiliki hak untuk menyukai dan mencintai. Semenjak kecil mereka didoktrin untuk mengikuti kemauan orang tuanya.²⁸ Pada masa mudanya mereka harus mengikuti kemauan suaminya dan ketika suaminya meninggal mereka harus mengikuti semua keinginan putra-putranya. Seorang wanita India dijadikan permainan nafsu kebinatangan belaka, masyarakat India memandang hubungan

²⁶ Hendri Hermawan Adinugraha, 'KEWENANGAN DAN KEDUDUKAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF GENDER : SUATU ANALISIS TINJAUAN HISTORIS', 17.1 (2018), 42–62.

²⁷ Magdalena.

²⁸ Agustin Hanapi and others, 'Vol. 1, No. 1, Maret 2015 | 15', 1.1 (2015), 15–26.

seks antara seorang laki-laki dan wanita sebagai sesuatu yang menjijikkan dan zalim dengan tidak memandang sah atau tidaknya hubungan tersebut.²⁹

Bangsa Yahudi adalah bangsa peradaban dunia modern yang terkenal dengan bangsa yang maju dari bangsa-bangsa lainnya dalam bidang ilmu pengetahuan, namun meskipun demikian masyarakat Yahudi tidaklah berbeda jauh dibandingkan dengan peradaban-peradaban lainnya. Mereka sama saja memperlakukan perempuan dengan semena-mena, perempuan tidak diberi kelonggaran atas hak-haknya mendapat ilmu pengetahuan. Pada masa ini anak-anak perempuan strata tinggi masih mendapatkan pelajaran yang layak yaitu memperoleh pelajaran membaca dan menulis dirumahnya, sedangkan untuk anak-anak perempuan dari kelas bawah hanya memperoleh pengetahuan agama dari ibu mereka yang juga bodoh yang menyambi dengan mengerjakan pekerjaan rumah.³⁰ Perempuan dipandang sebagai makhluk yang paling rendah dan keji sekalipun dibandingkan dengan kedudukan khadam (pembantu) laki-laki. Selain itu perempuan juga tidak berhak menerima bagian warisan selagi masih ada saudara laki-lakinya yang lain. Status perempuan sudah menjadi milik suami sepenuhnya jika sudah berstatus dalam sebuah pernikahan, bahkan seorang ayah berhak untuk menjual dirinya jika sudah menginjak usia dewasa.³¹

2. Kedudukan Perempuan Setelah Islam Datang

Merupakan anugerah terbesar ketika Islam datang sebagai agama yang membawa ajaran dalam menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, keadilan,

²⁹ Adinugraha.

³⁰ Adinugraha.

³¹ Magdalena.

kesetaraan, dan kemuliaan. Misi utama setelah datangnya agama Islam adalah sangat progresif dalam mengangkat status dan kedudukan perempuan. Ajaran yang dibawa oleh nabi Muhammad SAW ini menjadikan bukti dalam penghormatan agama Islam pada wanita, yaitu mampu merubah suatu keadaan hina menjadi mulia, keadaan yang buruk menjadi sempurna. Perempuan mulai mendapatkan hak kebebasan sesuai fungsi dan kedudukannya karena derajatnya mulai terangkat, seperti dikembalikan hak warisan baginya, berhak memberikan izin atas harta kekayaan tanpa ada campur tangan pihak manapun, bahkan perempuan mulai dapat menentukan nasibnya dalam hal pernikahan sehingga tidak akan ada unsur paksaan sedikitpun terhadapnya.³² Kedudukan perempuan mulai setara dengan kaum laki-laki, aspirasi pendapatnya mulai diterima dan dihargai.

a) Aspek Sosial

Dalam aspek sosial, perempuan memiliki peran yang cukup banyak, diantaranya adalah berperan sebagai istri. Setelah datangnya agama Islam, hukum pernikahan sangat sempurna dan sesuai dengan sifat dasar manusia. Seorang perempuan yang tidak mau menikah tidak boleh dipaksakan tanpa persetujuan dari wanita, selain itu perempuan juga berhak dalam menentukan mahar yang akan diberikan oleh calon suami, dan setelah akad hak kepemilikan harus tetap berpihak kepada istri dan tidak dapat dipindah kepada kedua orangtuanya bahkan kembali lagi menjadi hak suami. Dalam hal ini mahar melambangkan sebagai bentuk kasih

³² Ariziq.

sayang, cinta dan juga ketertarikan, bukan merupakan biaya asli atau representatif bagi seorang wanita.³³

Selain menjadi istri, perempuan juga memiliki peran sosial sebagai seorang ibu bagi anak-anaknya. Menjadi seorang ibu merupakan sebuah perjuangan, pengorbanan, dan mendapatkan kemuliaan dari Allah SWT. Perempuan diperbolehkan mengambil bagian mengenai persoalan-persoalan sosial atas dua prinsip, *pertama*, seorang perempuan harus memperhatikan tanggung jawab dan tugasnya dalam mengatur keluarga serta mendidik dan membesarkan anak-anaknya sebagai penerus generasi emas selanjutnya. Artinya, kaum perempuan, harus mendidik dengan cara-cara yang baik agar dapat membangun pribadi-pribadi muslim yang luar biasa, unggul, dan kompetitif. Secara tidak langsung proses pendidikan terjadi dalam lingkungan rumah tangga atas tanggung jawab seorang ibu sehingga dapat diakui bahwa peran perempuan sangat penting jika dibandingkan dengan laki-laki. Prinsip *kedua*, bahwa seorang perempuan bukanlah alat atau koleksi yang dapat diperlakukan semena-mena demi memenuhi hasrat laki-laki saja. Keberhasilan sebuah masyarakat dapat diukur dengan kualitas perempuannya, akan dikatakan baik jika perempuannya memiliki nilai kebaikan, dan begitupun sebaliknya. Sehingga bisa dikatakan bahwa perempuan adalah sebagai penentu dan tolak ukur bagi masa depan masyarakatnya.³⁴

b). Aspek Politik

³³ Ariziq.

³⁴ UIN Sunan and Ampel Surabaya, 'PEREMPUAN DAN POLITIK PADA MASA AWAL ISLAM (STUDI TENTANG PERAN SOSIAL DAN POLITIK PEREMPUAN PADA MASA RASULULLAH) Zaky Ismail', 06.01 (2016), 140–59.

Dunia politik terlalu kejam bagi perempuan yang dipandang sebagai makhluk lemah. Perempuan dinilai tidak mampu memimpin dan membuat kebijakan karena perempuan dianggap tendensius yang mengutamakan perasaan yang jauh dari sikap rasionalitas, sehingga tidak mampu bergelut dengan dinamika politik yang penuh dengan kekerasan. Namun dengan adanya Islam, perempuan mulai mendapatkan kepercayaan untuk berkiprah di ruang publik.³⁵

Dalam sejarah Islam, peran perempuan dalam sektor politik dapat dibuktikan pada zaman nabi ketika kaum perempuan ikut andil dalam memainkan peran-peran politis dalam rangka menegakkan kalimah-kalimat Allah, seperti melakukan dakwah Islam, ikut berhijrah bersama Nabi, berbai'at kepada Nabi, dan melakukan jihad atau ikut serta dalam peperangan bersama-sama kaum laki-laki. Sehingga dari sini telah menghasilkan kemanfaatan seperti banyak perempuan kafir Quraisy yang kemudian menjadi Muslimah karena ajakan mereka.³⁶

Peristiwa lain juga membuktikan akan kebebasan ruang untuk perempuan dalam wilayah politik yaitu dengan keterlibatan dan kepemimpinan 'Aisyah dalam perang Jamal, keterlibatan Ummu al-Munzir dalam perjuangan umat Islam melawan kaum Kafir dan kaum Yahudi yaitu dengan menyaksikan pengepungan dan pengusiran Yahudi Bani Quraizah juga keterlibatan Safiyyah binti 'Abdul Muṭālib dalam perang Uhud, dan dalam perang Khandak, Safiyyah merupakan perempuan pertama yang membunuh orang musyrik.³⁷

³⁵ Syamzan Syukur, 'Perempuan Dalam Lintas Sejarah (Studi Atas Peran Publik Sahabiyah-Sahabiyah Di Masa Rasulullah SAW)', *Muwazah*, 6.1 (2014).

³⁶ Sunan and Surabaya.

³⁷ Sholichah.

c). Aspek Ekonomi

Salah satu Shahabiyah yang berpartisipasi sebagai entrepreneur adalah Siti Khadijah yang merupakan istri pertama Nabi Muhammad SAW. Siti Khadijah merupakan saudagar besar dari kalangan perempuan pada saat itu, dimana sumber kekayaannya didapatkan karena ia lahir dari keluarga bangsawan Quraisy yang memiliki pencaharian hidup sebagai pedagang besar. Di samping itu Khadijah juga mendapatkan warisan dari harta dua suaminya yang telah wafat. Khadijah mengemban bisnisnya dan terkenal sebagai entrepreneur.³⁸

B. Tafsir Bi Al-Ma'sūr

1. Pengertian

Dalam Bahasa Indonesia kata Tafsir berasal dari bahasa arab tafsir. Menurut Jalāluddīn Al-Suyūfī dalam karyanya *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* kata tafsir merupakan bentuk mashdar dari kata *fassara-yufassiru-tafsīran* yang artinya *al-bayān al-kasyfū* (penjelasan dan penyingkapan).³⁹ Mengingat kandungan Al-Qur'an adalah berbahasa arab yang sangat sarat akan nilai-nilai didalamnya, maka diperlukan adanya metode tersendiri seperti corak bahasa, fiqih, hukum, historis, sosiologis, dll. Secara umum tafsir terbagi menjadi dua macam, yakni tafsir *bi al-ma'sūr* dan tafsir *bi al-ra'yi* Dimana keduanya merupakan bentuk campuran yang secara umum dilakukan oleh mayoritas ulama.

Menurut Prof. Dr. M. Ali Al-Shabuni bahwa tafsir riwayat (ma'sūr) adalah kumpulan rincian dari Al-Qur'an, sunnah, atau perkataan para sahabat yang

³⁸ Syukur.

³⁹ M Affandi, 'Paradigma Mufassir Kontemporer Terhadap Penafsiran Surat Al Zalzalah Dan Relevansi Dengan Sains Modern' (IAIN KUDUS, 2021).

berfungsi untuk menjelaskan maknanya, risalah Allah, yaitu tafsir Al-Qur'an atas sunnah Nabawiyah. Dalam memahami *bi al-ma'sūr* berasal dari *isim maf'ūl ašār* yang berarti *manqūl* atau dinukilkan. Kata *bi al-ma'sūr* disini mencakup baik yang dinukilkan dari Nabi SAW (hadis), dan dari para sahabat, dan tabi'in.⁴⁰ Sedangkan menurut kitab *Manna 'al-Qaṭān*, definisi tafsir *bi al-ma'sūr* adalah tafsir yang berdasarkan kutipan-kutipan yang shahih yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan hadis Nabi yang berfungsi untuk menjelaskan Kitab Allah, dan juga dengan perkataan sahabat karena merekalah yang lebih mengetahui kitab Allah atau dengan apa yang dikatakan tokoh-tokoh besar tabi'in karena pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat.⁴¹ Dari keduanya, dapat disimpulkan bahwa penafsiran berdasarkan pendekatan tafsir *bi al-ma'sūr* merupakan sebuah metode dalam menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan riwayat yang meliputi ayat dengan ayat, ayat dengan sunnah Rasul dan penafsiran dengan riwayat sahabat.

2. Jenis-Jenis Tafsir *Bi Al-Ma'sūr*

a. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

Merupakan tingkatan tertinggi yakni menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Hal ini dikarenakan Allah SWT sumber berita yang paling benar, yang tidak mungkin tercampur perkara batil dari-Nya. Disamping itu dikarenakan himmah Rasul adalah Al-Qur'an, yakni untuk menjelaskan dan

⁴⁰ Asep Amar Permana, 'Tafsir Bil Ma'tsur Dalam Studi Naskah Al-Qur'an', *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 2 (2022), 451–58.

⁴¹ Rika Karmanah and others, 'MEMAHAMI PESAN AL-QUR'AN DALAM PENDEKATAN TAFSIR BIL MA'TSUR', *Al-Akhbar: Jurnal Ilmiah KeIslam an*, 8.2 (2022), 89–101.

menerangkan.⁴² Pada dasarnya Al-Qur'an memang saling menafsirkan ayat yang ada, ditafsirkan oleh ayat yang ada di tempat lain, dan apa yang disebut secara ringkas dalam Al-Qur'an ditafsir secara mendetail pada ayat yang lain. Contoh: QS. Al-Furqān: 70 diperjelas dengan QS. An-Nisā': 48 yang kemudian diperjelas lagi dengan QS. Az-Zumar: 53.

الَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: “kecuali orang-orang yang bertobat dan beriman dan mengerjakan kebajikan; maka kejahatan mereka diganti Allah dengan kebaikan. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”(QS. Al-Furqān: 70)⁴

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

Artinya:“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni (dosa) karena mempersekutukan-Nya (syirik), dan Dia mengampuni apa (dosa) yang selain (syirik) itu bagi siapa yang Dia kehendaki. Barang siapa mempersekutukan Allah, maka sungguh, dia telah berbuat dosa yang besar.”(QS. An-Nisā' 4: Ayat 48)

قُلْ يُعْبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

Artinya:“Katakanlah, “Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri! Janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sungguh, Dialah Yang Maha Pengampun, Maha Penyayang.”(QS. Az-Zumar 39: Ayat 53).

⁴² Abdurrahman Hakim, ‘Abdurrahman Hakim’, *Misykat*, Vol.2, No. (2017), 61.

Menurut Tafsir al-Misbah, menafsirkan Qur'an surat Al-Furqān ayat 70 adalah barangsiapa bertobat atas dosa-dosa tersebut, beriman dengan benar dan menyertainya dengan ketaatan dan amal saleh, maka dia akan diampuni. Kejahatan mereka yang telah lalu akan diganti dengan kebaikan yang akan dibalas dengan pahala yang sangat besar. Sesungguhnya Allah Maha Penyayang lagi Maha Pengampun.⁴³

b. Tafsir Al-Qur'an dengan Hadis

Selain menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, terdapat jenis lain dalam penafsiran *bi al-ma'sūr* yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan hadis Nabi dimana ketika berjumpa dengan ayat Al-Qur'an hendaknya penafsiran itu dicari pada sesuatu yang terdapat pada sunnah atau hadis Rasulullah SAW, karena fungsi dari sunnah adalah sebagai penjelas atau penerang dari Al-Qur'an.⁴⁴ Terdapat beberapa macam sunnah atau hadis Nabi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, diantaranya adalah sebagai berikut:

a). *Bayān Al-Tafsīr*

Bayān Al-Tafsīr yaitu bayan yang berfungsi menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an yang kira-kira tidak mudah diketahui pengertian maksudnya, seperti ayat-ayat yang mujmal atau ayat-ayat yang *musytarak fīh* dan memberi batasan terhadap ayat-ayat yang sifatnya mutlak dan mentahsis ayat-ayat yang bersifat umum.⁴⁵ Oleh karena itulah, Rasulullah SAW

⁴³ Karmanah and others.

⁴⁴ Abu BakarAdnan Siregar, 'Tafsir Bil-Ma'tsur (Konsep, Jenis, Status, Dan Kelebihan Serta Kekurangannya)', *Hikmah*, 15.2 (2018), 160–65.

⁴⁵ Siti Khalijah Simanjuntak dan Sri Wahyuni Azizah, Nur, 'Jurnal Dirosah Islam iyah', *Jurnal Dirosah Islam iyah*, 5.2 (2019), 1–18 <<https://doi.org/10.17467/jdi.v5i2.3194>>.

melalui hadisnya menafsirkan dan menjelaskan seperti disebutkan dalam hadis: Artinya: “Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku shalat”. (HR Ahmad dan Bukhārī dari Mafīk bin al-Huwairis). Hadis ini menerangkan kemujmalan Al-Quran tentang shalat, firman Allah SWT:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Artinya: “Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat, dan ruku’lah beserta orang-orang yang ruku’”. (Q.S. Al-Baqarah: 43).

Ayat tersebut masih bersifat umum secara garis besar dan tidak menerangkan tata caranya, rukun-rukunya begitu juga dengan waktu-waktunya.⁴⁶

b). *Bayān Al-Taqrīr*

Dalam hal ini posisi hadis sebagai *taqrīr* (penguat) yang berfungsi untuk memperkuat dan memperkokoh apa yang telah diterangkan oleh Al-Qur’an.⁴⁷ Contohnya firman Allah (QS. Al-Nahl: 44) dan (QS. Al-Jumu’ah ayat 2):

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: "Kami mengutus mereka) dengan (membawa) bukti-bukti yang jelas (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan kami turunkan kepadamu Al-Qur’an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka, dan supaya mereka memikirkan.”

Demikian juga dalam QS. Al-Jum’ah ayat 2:

⁴⁶ Karmanah and others.

⁴⁷ Azizah, Nur.

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

Artinya: "Dialah yang mengutus seorang Rasul (Nabi Muhammad) kepada kaum yang buta huruf dari (kalangan) mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka, serta mengajarkan kepada mereka Kitab (Al-Qur'an) dan Hikmah (Sunah), meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata."

Kedua ayat diatas ditafsirkan dengan hadis Rasulullah Saw: Miqdam bin'id Yakrib, bahwa Rasulullah Saw bersabda:

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

Artinya: "Ketahuilah bahwa sesungguhnya aku diberi wahyu sebuah kitab (Al-Qur'an) dan sesuatu yang seperti nya (sunnah atau hadis)."

c). *Bayān Al-Nasakh*

Bayān Al-Nasakh merupakan hadis yang berfungsi sebagai penghapus hukum yang diterangkan dalam Al-Quran. Menurut bahasa kata *Al-Naskh* berarti *Al-Ibtāl* (membatalkan), *Al-Izālah* (menghilangkan), *Al-Tahwīl* (memindahkan) atau *Al-Tagyīr* (mengubah).⁴⁸ Contoh ayat yang dinasakhkan oleh hadis (sunnah) nabi SAW adalah firman Allah SWT dalam QS. Al-Baqarah ayat 180.⁴⁹

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

⁴⁸ Azizah, Nur.

⁴⁹ Karmanah and others.

Artinya: “Diwajibkan atas kamu, apabila maut hendak menjemput seseorang di antara kamu, jika dia meninggalkan harta, berwasiat untuk kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang baik, (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.”(QS. Al-Baqarah 2: Ayat 180).

Adapun hadis Nabi SAW yang menasakhkan ayat di atas adalah sabda Nabi yang artinya”sesungguhnya Allah SWT telah memberikan kepada tiap-tiap orang haknya (masing-masing), maka tidak ada wasiat bagi ahli waris” (HR. Ahmad). Kewajiban melaksanakan wasiat kepada kaum kerabat dekat didasarkan surat Al-Baqarah ayat 180 di atas dinasakh oleh hadis yang menjelaskan bahwa kepada ahli waris tidak boleh dilakukan wasiat.

c. Tafsir Al-Qur'an dengan Riwayat Sahabat

Langkah ke-3 ini dilakukan jika tidak menemukan penjelasan tentang suatu ayat dalam Al-Qur'an atau juga tidak menjumpai dalam suatu sunnah. Selain itu para sahabat harus hidup dan menyaksikan secara langsung situasi dan kondisi yang meliputi turunnya Al-Qur'an, sehingga mereka memiliki pemahaman bagus, ilmu yang matang, amal yang baik dan hati yang memancarkan sinar, serta otak yang cerdas. Seperti khalifah yang empat, ‘Abdullah bin Mas‘ūd, Ubay bin ka’ab, Zaid bin Šābit, ‘Abdullah bin ‘Abbās dan lain-lain.

Imam Al-Ḥākīm berpendapat bahwa hukumnya marfu' ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan riwayat sahabat, sebab sahabatlah yang memang sebagai saksi atas turunnya wahyu secara langsung serta mengetahui sebab-sebab turunnya. Alasan lain adalah bahwa ijtihad mereka

tidak didasarkan pada nafsu dan mampu memahami Al- Qur'an dengan baik peristiwa turunnya dan sebab-sebab turunnya.⁵⁰ Contoh penafsiran Al- Qur'an dengan riwayat sahabat adalah penafsiran ayat QS. Al-Ṭūr ayat 5

وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ

Atinya: " demi atap yang ditinggikan (langit)"

“Alī bin Abī Ṭālib mengartikan lafadz *al-saqfu* menjadi *al-samā'* dengan merujuk kepada ayat 32 surat Al-Anbiyā' dalam Al-Qur'an yang juga menjelaskan tentang langit dengan menggunakan kata yang sama.

d. Penafsiran Al-Qur'an dengan Riwayat Al-Tabi'in

Berbeda dari yang lain, selain diperbolehkannya tafsir yang bersumber dari tabiin namun terdapat pendapat lain yang meragukan bahkan menolak adanya tafsir Tabi'in ini.⁵¹ Penyebabnya adalah mereka tidak mengalami masa kenabian dan riwayat mereka timbul dari *al-ra'yi* (pendapat sendiri) dan bersumber pada ahli kitab yang masuk Islam sehingga dinilai tidak memiliki kekuatan yang marfu'. Namun disisi lain riwayat tabi'in juga dipertimbangkan karena tabi'in dan sahabat pernah bertemu dan sama mengetahui, selain itu tabi'in juga mendapat penjelasan lanjut secara langsung dari sahabat mengenai apa yang dijelaskan Rasul kepada sahabat tersebut. bisa dijumpai pada penafsiran QS. Al-'Adiyat:1-3

وَالْعُدَيْتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَّتِ فَذَجًا فَالْمُعِيرَتِ ضَبْحًا

⁵⁰ Robiatus Salamah, 'NUYUZ DALAM AL-QUR'AN (Studi Komparatif Tafsir Bil-Ma'tsur Dan Tafsir Bil-Ra'yi)' (UIN Raden Intan Lampung, 2020).

⁵¹ Karmanah and others.

Artinya: “Demi kuda perang yang berlari kencang terengah-engah, dan kuda yang memercikkan bunga api (dengan pukulan kuku kakinya), dan kuda yang menyerang (dengan tiba-tiba) pada waktu pagi...” QS. Al-'Adiyat [100]: 1-3)

Mujāhid menafsirkan bunyi ayat *wal-'ādiyāti ḍab-ḥa* dengan arti kuda-kuda yang terdengar suaranya ketika lari, *fal-mūriyāti qad-ḥa* ditafsirkan dengan memperdaya kuda-kuda jantan, dan *fal-mugirāti ṣub-ḥa* diartikan sebagai kuda-kuda yang digunakan untuk kendaraan perang. Dari penafsiran ini, nampak bahwa Mujāhid menafsirkan ketiga ayat tersebut dengan sangat ringkas, padat, dan jelas, tanpa memperhatikan perangkat-perangkat tafsir.⁵²

3. Beberapa Kitab-Kitab Tafsir *Bi Al-Ma'sūr*

Terdapat beberapa kitab yang termasuk dalam kategori kitab-kitab tafsir *bi al-ma'sūr* antara lain:

- 1) *Tafsīr Jāmi' al-Bayān* (Ibnu Jarīr Al-Ṭabari)
- 2) *Tafsīr Al-Bustān* (Abū Laiṣ Al-Samarqandī)
- 3) *Tafsīr Baqy Makhlad*
- 4) *Tafsīr Mu'allimāt Tanzīl* (Al-Bagawī)
- 5) *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Ibnu Kaṣīr)
- 6) *Tafsīr Asbāb al-Nuzūl* (Al-Wāḥidī)
- 7) *Tafsīr Al-Nasīkh wa al-Mansūkh* (Abū Ja'far Al-Naḥās)
- 8) *Tafsīr Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr bi al-ma'sūr* (Al-Suyūṭī)

⁵² R A Setiawan and M Masropin, 'Tafsir Al-Qur'an Dengan Pendapat Tabi'in', *Jurnal Kewarganegaraan*, 6.2 (2022), 5028–35.

4. Pandangan Ulama Tentang Tafsir *Bi Al-Ma'sūr*

Dari berbagai jenis penafsiran *bi al-ma'sūr* yang sudah terpaparkan, maka dapat disimpulkan bahwa mayoritas ulama telah setuju dengan adanya metode *bi al-ma'sūr* ini, lebih lagi pada tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Sunnah. Sedangkan untuk tafsir Al-Qur'an dengan riwayat sahabat dan tabi'in memang masih diragukan kualitasnya, diantaranya karena terdapat tafsiran palsu yang dinisbatkan kepada mereka, masuknya isra'iliyat, dihapusnya sistim isnad sehingga tidak lagi diketahui dari siapa tafsiran itu diriwayatkan. Adapun pandangan ulama klasik dalam menilai tafsir *bi al-ma'sūr* antara lain:⁵³

- a. Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī. Beliau memberi peringatan keras bahwa tidak boleh sembarangan dalam menafsirkan Al-Qur'an tanpa adanya penjelasan secara resmi dari Rasulullah. Dengan demikian dalam proses penafsiran diperlukan adanya metode *bi al-ma'sūr*, sebab diantara Al-Qur'an yang diturunkan Allah kepada Nabi-Nya, terdapat ayat-ayat yang tidak dapat diketahui ta'wilnya kecuali dengan penjelasan Rasulullah. Misalnya ayat yang terkait dengan macam-macam perintah (wajib, anjuran, dan himbauan), larangan, fungsi-fungsi, hak hukum-hukum, batas kewajiban dan hukum lain di Al-Qur'an yang tidak diketahui kecuali dengan penjelasan Rasulullah kepada umatnya.
- b. Imam Aḥmad. Mengenai tafsir *bi al-ma'sūr* beliau tidak terlalu meresponnya dikarenakan beliau menilai bahwa tafsir yang

⁵³ Tafsir Bil and M A Tsur, 'No Title', 2022.

menggunakan riwayat seperti halnya riwayat-riwayat tentang peperangan dan kepahlawanan, sehingga hal itu tidak memiliki dasar yang kokoh apalagi pada tafsir tabi'in yang masih banyak kekurangannya.

- c. Muḥammad Ḥusain Al-Ẓahabī. Beliau memihak pada tafsir tabi'in sebagai tafsir *bi al-ma'sūr* karena beliau berpedoman pada mufassir lain seperti Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī dalam Tafsirnya *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān* yang mengkategorikan tafsir tabi'in dalam tafsir *bi al-ma'sūr*, walaupun ada yang memperselisihkannya.
- d. Syaikh 'Abdul 'Azīm al-Zarqānī. Beliau berpendapat sesuai keterangan pada umumnya, yang menyatakan bahwa tafsir *bi al-ma'sūr*, bersumber dari Al-Qur'an, sunnah atau perkataan sahabat yang menjelaskan maksud Allah SWT dalam kitabnya. Sedangkan tafsir tabi'in masih menjadi perselisihan diantara ulama bahwa ada yang menerima dan menolaknya dengan alasan tertentu.

Selain pendapat dari ulama klasik, terdapat beberapa penilaian dari ulama kontemporer terkait tafsir *bi al-ma'sūr*, diantaranya adalah:

- a. Muḥammad 'Alī Al-Ṣābunī; Beliau setuju dengan adanya tafsir *bi al-ma'sūr* terlebih pada tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan sunnah, menurutnya kedua cara penafsiran tersebut adalah jenis tafsir yang Panjang, luhur dan tidak ragu lagi untuk menerimanya. Baginya Al-Qur'an merupakan suatu berita yang paling benar tanpa adanya suatu pertentangan antara yang lainnya, sedangkan Rasul merupakan penjelas Al-Qur'an dan sanad sahihnya patuh untuk dijadikan

pegangan. Untuk tafsir sahabat menurutnya termasuk dalam tafsir mu'tamad (dapat dijadikan pegangan) karena sahabat pernah berkumpul dan bertemu langsung dengan Nabi SAW, Sedangkan pada tafsir tabi'in beliau lebih memilih untuk berhati-hati.

- b. M. Quraish Shihab. Menurutnya penafsiran ini disesuaikan dengan masanya, yaitu hanya tepat digunakan pada zaman klasik tidak untuk zaman modern saat ini, hal ini dikarenakan dalam segi kebahasaannya yang mulai luntur dibandingkan pada masa terdahulu dimana bahasa dapat membuktikan kemukjizatan Al-Qur'an. Metode riwayat ini istimewa jika ditinjau dari sudut informasi kesejarahannya yang luas, serta objektivitas mereka dalam menguraikan riwayat itu, sampai-sampai ada yang menyampaikan riwayat-riwayat tanpa melakukan penyeleksian yang ketat.

5. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir *Bi Al-Ma'sūr*⁵⁴

Mayoritas ulama sepakat bahwa metode penafsiran yang memiliki tingkatan dan kualitas tertinggi adalah bentuk penafsiran tafsir *bi al-ma'sūr* terutama dalam bentuk tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dengan sunnah Nabawiyah. Sebagaimana yang disampaikan oleh Ibnu Ka'sir, bila ada orang yang bertanya tentang penafsiran yang paling baik maka jawabannya adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an karena pada sebagian ayat Al-Qur'an ada yang mujmal (global) maka pada bagian lainnya ada uraian yang relatif rinci.

⁵⁴ Kelebihan Dan, Kekurangan Serta, and H Z Syarafuddin, 'Tafsir Bi Al-Ma'sur (Kelebihan Dan Kekurangan Serta Pengembangannya)', 97-117.

Jika tidak terdapat dalam Al-Qur'an maka kita berpegang pada sunnah Rasul SAW karena sunnah sebagai penjelas dan pensyarah Al-Qur'an. Berikut kelebihan-kelebihan yang dimiliki tafsir *bi al-ma'sūr*:

- a. Isnad (sumber-sumber riwayat) merupakan bentuk pertengahan terhadap penafsiran para sahabat dan kaum tabi'in untuk memperoleh penafsiran yang paling kuat dan tepat.
- b. Mencantumkan keterangan bentuk-bentuk i'rab (kedudukan kata-kata didalam rangkaian kalimat) dan kesimpulan-kesimpulan tentang hukum agar menambah kejelasan makna dari ayat-ayat Al-Qur'an.
- c. Memaparkan ayat-ayat yang nasikh dan mansukh serta menjelaskan riwayat yang sahih dan yang daif.

Meskipun tafsir *bi al-ma'sūr* memiliki kedudukan tertinggi, tidak menutup kemungkinan bahwa kitab-kitab tafsir *bi al-ma'sūr* terbebas dari kelemahan. Terutama hal-hal yang menyangkut hubungan tafsir Al-Qur'an yang diwarisi dari sahabat dan tabi'in. Berikut ini beberapa kelemahannya yaitu:

- a. Bercampur aduknya riwayat yang sahih dengan yang tidak sahih terutama informasi yang disandarkan kepada sahabat dan tabi'in tanpa memiliki sanad yang valid sehingga membuka peluang bercampur antara yang hak dan yang batil. Hal ini seperti yang terlihat dalam *Tafsir Al-Ṭabarānī* dan *Tafsir Ibnu Kaṣīr*.
- b. Banyaknya kisah-kisah israiliyat yang penuh dengan khurafat dan sering menodai aqidah Islam iyah.

- c. Seringkali terdapat klaim dari pendapat mufasir-mufasir tertentu. Contohnya tafsir Ibnu ‘Abbās tanpa membuktikan kebenaran yang sesungguhnya.
- d. Orang-orang kafir (Zindiq) sering kali menyisipkan kepercayaan mereka kepada sahabat dan tabi’in sebagaimana juga menyisipkan melalui Rasulullah SAW di dalam hadis-hadis Nabawiyah, sehingga mereka lakukan untuk menghancurkan umat Islam .

BAB III

PEMBAHASAN

A. Mengenal Literatur Tafsir *Bi Al-Ma'sūr*

1. Profil *Tafsir Al-Ṭabarī*

a. Biografi Al-Ṭabarī

Istilah bapak mufassir merupakan sebutan yang diberikan kepada Al-Ṭabarī beliau memiliki nama lengkap Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kašīr bin Gālib Al-Ṭabarī. Ia lahir di kota Amul (kota terbesar di Tabaristan), wilayah provinsi Mazandaran di Persia, Iran pada tahun 224 H/839 M,⁵⁵ sebagian sumber juga ada yang mengatakan lahir di akhir tahun 224 H, bahkan pada awal tahun 255 H⁵⁶ dan wafat di Bagdad pada tahun 310 H/923 M.⁵⁷ Al-Ṭabarī terkenal sebagai ilmuwan yang sangat mengagumkan kemampuannya dalam mencapai tingkatan tertinggi dalam berbagai disiplin ilmu, faqih dalam bidang hukum, menguasai Al-Sunnah serta masyhur dengan kezuhudannya. Para sahabat dan ulama sezamannya mengakui bahwa tidak ada seorangpun dari para ulama yang mengingkari ketinggian ilmunya, kezuhudannya didunia, dan sifat qana'ahnya dengan sedikit harta yang diterimanya dari peninggalan ayahnya di Tabaristan. Bagaimana tidak, ayahnya saja adalah seorang yang

⁵⁵ Muhammad Afif, Yusril Adistia, and Nur Baitul Izzah, 'Telaah Kitab Tafsir Ath-Thabari Dalam QS Al-Maidah Ayat 51', *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1.02 (2020), 55–78.

⁵⁶ Refa Berliansyah Firdaus, 'AMAL SHALEH DALAM AL QUR'AN (KAJIAN TAFSIR IBNU KATSIR DAN TAFSIR ATH THABARI)' (INSTITUT PTIQ JAKARTA, 2022).

⁵⁷ Daen g Omy Husnusyifa, 'Kesetaraan Gender Dalam Kitab Jāmi' Al-Bayān 'An Ta'Wīl Al-Qur'ān Karya Muhammad Bin Jarir Ath-Thabari' (UIN Mataram, 2022).

dikenal sebagai pecinta ilmu dan ulama.⁵⁸ Sehingga, dari sinilah Al-Ṭabarī termotivasi untuk mengikuti jejak sang ayah dalam menuntut ilmu.

Dalam perjalanan intelektualnya, Al-Ṭabarī mulai merintis kepiawaiannya pada saat masih muda yakni ketika usia 7 tahun ia sudah menghafal seluruh isi Al-Qur'an sekaligus memahami maksud dan maknanya. Pada mulanya proses ini ia lakukan pada saat berangkat ke Iran untuk berguru pada salah satu sejarawan besar bernama Muḥammad bin Ḥumaid Al-Rāzī (w.248 H). Tak puas sampai disitu, Al-Ṭabarī kemudian pindah ke Baghdad dengan tujuan untuk menimba ilmu hadis dan fiqh kepada Imam Ḥambalī, namun sebelum sampai ke sana, Imam Ḥambalī sudah meninggal dunia. Pada akhirnya, Al-Ṭabarī memutuskan untuk pindah ke Basra yang sebelumnya ia sempat mampir ke wilayah Wasit untuk mengikuti program perkuliahan. Sesampainya di Kuffa, ia mempelajari 100.000 hadis dari ulama ahli hadis bernama Syeikh Abū Kuraib Muḥammad bin 'Alā' Al-Hamdānī (w 243 H). Selain itu, pada tahun 867 M menggali ilmu hadis di Fustat, Mesir dan singgah di Suriah. Setelah pindah dari Fustat ia menetap di Baghdad hingga akhir hayatnya.⁵⁹

Terdapat beberapa komentar dari para ulama terkait kepribadian dan kehidupan beliau yang ditinjau dari berbagai sudut pandang. Abu Al-Abbas bin Juraij mengatakan “Muḥammad bin Jarīr adalah seorang faqih yang alim”. Selain itu Al-Khatib juga mengatakan bahwa “ Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī

⁵⁸ Firdaus.

⁵⁹ Rina Susanti Abidin Bahren and Sabil Mokodenseho, 'Metode Dan Corak Penafsiran Ath-Ṭabari', *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis*, 3.1 (2023), 151–66.

adalah salah satu imam dan pemimpin umat, perkataannya dapat dijadikan hukum dan pendapatnya dapat dijadikan rujukan, Beliau adalah seorang hafiz Al-Qur'an sekaligus memahami keseluruhan makna dan hukum-hukum Al-Qur'an. Beliau paling faham akan sunah-sunah baik dari segi perawi yang sahih atau tidak, nasikh dan mansukh beliau juga mengetahui perkataan para sahabat dan tabi'in hingga ulama penerusnya. Beliau juga mengetahui tentang masalah yang diharamkan dan yang diharamkan. Selain itu beliau juga cerdas dalam sejarah masa lalu."⁶⁰

b. Karya-karya Al-Ṭabarī

Kerja kerasnya dalam menggali pengetahuan memanglah tidak dapat terukur, setiap perjalannya digunakan untuk menuntut ilmu, sehingga beraneka ragam ilmu yang didapatinya dan kecerdasannya tidak hanya sampai pada bidang tafsir sejarah, fiqih, dan hadis, namun juga pada ilmu umum seperti bidang-bidang sastra, leksikografi, tata bahasa, logika, matematika dan kedokteran. Dari sini sudah dapat terbayangkan akan karya-karya yang dihasilkan. Sebagaimana yang dituturkan oleh Al-Ṭabarī sendiri bahwa ia telah melakukan aktivitas menulis selama kurang lebih 40 tahun; di setiap harinya dapat mencapai 40 halaman. Dengan demikian, selama 40 tahun dapat diperkirakan ia menulis sebanyak 1.768.00 lembar.⁶¹ Salah satu diantara beberapa kitabnya, terdapat satu karya yang paling terkenal yaitu kitab dengan nama *Jāmi' al-Bayān 'an takwīl ayil-Qur'ān*

⁶⁰ Afif, Adistia, and Izzah.

⁶¹ Nur Alfiah, 'Israiliyyat Dalam Tafsir Ath-Thabari Dan Ibnu Katsir (Sikap Ath-Thabari Dan Ibnu Katsir Terhadap Penyusupan Israiliyyat Dalam Tafsirnya)', 2010.

atau yang sering disebut dengan *Tafsir Al-Ṭabarī*. Adapun karya-karyanya yang lain adalah sebagai berikut:⁶²

- a) *Tārīkh al-Umām wal mulūk* tentang Sejarah
- b) *Tārīkh al-Rijāl*
- c) *Ikhtilāf al-Fuqahā*
- d) *Tahzīb al-Asār*
- e) *Kitāb al-Basīṭ fī al-Fiqh*
- f) *Al-Jamī' fī al-Qirā'an*
- g) *Kitāb al-Tabsyīr fī al-Usūl*
- h) *Adāb al-Manāsik*
- i) *Adāb an-Nufūs al-Khafīf fī al-Fiqh*

c. Kitab *Tafsir Al-Ṭabarī*

Salah satu karya terkenal dari Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kaṣīr bin Gālib Al-Ṭabarī, atau nama poplarnya *Tafsīr Al-Ṭabarī* adalah kitab yang berjudul *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*. Kitab yang berjumlah 30 jilid dengan ketebalan halaman berbeda ini dicetak di Beirut dari penerbit Dar al-Fikr tahun 1995 dan 1998.⁶³ Awal mula terciptanya kitab ini adalah semata bukan berarti Al-Ṭabarī tidak pernah berfikir untuk membukukan karya-karyanya, namun pada saat kemajuan dalam bidang tafsir sangatlah lambat perkembangannya, hingga mengakibatkan banyak tulisan-tulisan yang hilang karena berhamburan.

⁶² Firdaus.

⁶³ Afif, Adistia, and Izzah.

Tiba pada masa pemerintahan Daulah Abbasiyah yang identik dengan gerakan pembukuan ilmu pengetahuan termasuk pembukuan tafsir mulai mendapati kemajuan sangat cepat. Disamping itu, Al-Ṭabarī sudah menyiapkan judul ketika saat masih belia dan merupakan hasil istikhara dari Al-Ṭabarī sendiri selama tiga tahun, disamping itu ia juga mendapat dukungan dan dorongan dari guru-guru Al-Ṭabarī yang bernama Ibn ‘Uyaynah dan Wakī’ Ibn Al-Jarāḥ ketika masih di Mesir.⁶⁴ Tidak lama dari itu diterbitkanlah tafsir tersebut sehingga menyebar luas dan akhirnya sampai pada generasi saat ini dan telah menjadi sebuah ensiklopedia dengan predikat kitab *tafsir bil ma’sūr*.

Kitab *Tafsir Jāmi‘ al-Bayān fī ta’wīl al-Qur’ān* merupakan kitab tafsir paling besar, utama, dan tertua yang sampai pada kita hingga saat ini dengan keadaan lengkap. Dalam penyusunannya Al-Ṭabarī menguraikan tafsir dengan menyandarkan kepada sahabat, tabi’in dan tabi’in tabi’in, tak jarang juga ia merujuk kepada berbagai pendapat serta menguatkan atas bagian yang lain. Sebagaimana yang diakui oleh para ulama bahwa belum pernah dijumpai sebuah kitab tafsir yang tersusun dan bisa menyamai karyanya. Demikianlah *Tafsir Jāmi‘ al-Bayān fī ta’wīl al-Qur’ān* berada pada tingkatan tertinggi atas tafsir-tafsir lainnya, sehingga tidak mustahil jika kitab ini dijadikan sebagai kitab rujukan untuk para mufassir *bi al-ma’sūr* yang tidak lain juga Ibnu Kaṣīr.

⁶⁴ Omy Husnusyifa.

1) Kelebihan *Tafsir Al-Ṭabarī*⁶⁵

- a) Berpegang pada atsar berupa hadis (ucapan Nabi), Sahabat, dan Tabi'in.
- b) Menyebutkan serta mentarjih sanad dan pendapat dari riwayat yang dikemukakannya.
- c) Memaparkan dan menjelaskan ayat-ayat nasikh dan mansukh tentang riwayat yang shahih dan dhaif.
- d) Menyebutkan segi i'rab dan pengistimbatan hukum syari'at dari ayat-ayat Al-Qur'an.
- e) Kaya akan cabang ilmu seperti ilmu bahasa, nahwu, riwayat, qiraat, dll.
- f) Menerangkan asbab al-nuzul, hukum-hukum, qiraat, dan kalimat yang masih samar secara lebih detail.

2) Kekurangan *Tafsir Al-Ṭabarī*

Dari kelebihan-kelebihan yang dimiliki tafsir ini, terdapat juga beberapa kekurangan yang menjadi pembahasan, salah satunya terkadang terdapat riwayat yang tidak dikomentarkannya, sehingga membutuhkan penelitian lebih lanjut pada riwayat tersebut. Seperti pendapat yang dinyatakan oleh Al-Zahabi bahwa Al-Ṭabarī telah meriwayatkan hadis dalam empat bagian namun ia hanya melihat dari setengah bagiannya saja.⁶⁶

⁶⁵ Afif, Adistia, and Izzah.

⁶⁶ Nur Izza Fahada Binti Razak, 'Pemaknaan Gerhana Dalam Tafsir Ath-Thabari' (UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2023).

d. Karakteristik Penafsiran

Metode yang digunakan oleh Al-Ṭabarī dalam kitabnya adalah metode *tahfīfī*.⁶⁷ Metode ini bertujuan untuk menjelaskan isi kandungan ayat-ayat Al-Qur'an secara detail dari berbagai pandangan sesuai dengan urutan ayat didalam mushaf Usmani yang dimulai dari QS. Al-fātihah dan diakhiri pada QS. Al-Nās dengan memperhatikan aspek sejarah, bahasa, asbab an-nuzul, dan lain sebagainya. Disamping itu, kitab yang termasuk dalam kategori *bi al-ma'sūr* ini secara jelas telah bersandar kepada sabda Rasulullah SAW, sahabat, dan pendapat para tabi'in lengkap dengan sanadnya.

Tafsir Al-Ṭabarī adalah hasil dari dua sisi gabungan yang sempurna secara seimbang. Ia menggunakan corak *bi al-ma'sūr* dan penafsiran *bi al-ra'yi*. Dalam hal ini, Al-Ṭabarī lebih condong menggunakan *bi al-ma'sūr* yakni berdasarkan riwayat-riwayat dibandingkan dengan *bi al-ra'yi* atau nalar. Sekalipun menggunakan *bi al-ra'yi*, Al-Ṭabarī menolak penafsiran yang hanya mengandalkan nalar atau *bi al-ra'yi al-mahd* (mutlak berdasarkan pemikiran semata) tanpa merujuk kepada bahasa arab, dan cara ini diterapkan kepada ayat-ayat yang berbicara mengenai hal-hal yang mustahil terjangkau oleh nalar manusia. Lebih dari itu, didalamnya terdapat perbandingan antar pendapat dengan mengkaji 'illah, sebab-sebab dan qarinah (sisi indikasi dalil).⁶⁸

⁶⁷ Huslailli Habiba Harahap, 'Makna Al-Barq Menurut Ibn Jarir Ath-Thabari Dalam Tafsir Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an' (IAIN Padangsidempuan, 2021).

⁶⁸ Firdaus.

e. Sistematika Penulisan

Pendapat dari para mufassir lain mengakui bahwa kitab *Tafsir Jāmi‘ al-Bayān ‘an takwīl ayil-Qur’ān* adalah kitab terbesar paling lengkap karya Al-Ṭabarī. Sistematika penafsiran Al-Ṭabarī adalah mengikuti tartib mushaf, yakni penjabaran tafsirannya berdasarkan urutan ayat dan surat dalam mushaf (Usmani).

Al-Ṭabari memulainya dengan menentukan tema yang kemudian dilanjut dengan membatasi dalam mencari pembahasan sesuai yang dibahas. Baik berupa ayat, penafsiran maupun penjelasan dari hadis. Beliau memaksimalkan dalam mengumpulkan bahan-bahan ilmiah secara lengkap yang bersangkutan dengan tema. Kemudian ia mulai meneliti, mempelajarinya dan membaginya menjadi beberapa bagian atau argument. Terkadang Al-Ṭabarī juga membandingkan antara sanad dengan dalil. Lalu mengenali kelemahan yang terjadi kepada yang lebih kuat dalam pengambilan dalil atau argumentasi. Setelahnya Al-Ṭabarī menyimpulkan berbagai pendapat yang menjadi perselisihan terkait akidah, hukum fiqh, qira’at dan suatu pendapat.⁶⁹

2. Profil *Tafsir Ibnu Kaṣīr*

a. Biografi Ibnu Kaṣīr

Ibnu Kaṣīr yang sering dikenal dengan Abū Al-Fidā’ adalah tokoh ulama ahli tafsir yang muncul pada sekitar akhir abad ketujuh hijriyah dan

⁶⁹ Razak.

awal abad kedelapan hijriyah atau awal abad ke 14 M. Nama asli Ibnu Kašīr adalah ‘Imāduddīn Ismā‘īl bin Umar bin Kašīr al-Bašrī, al-Dimisqī, al-Faqīh, al-Syāfi‘ī. Adapun untuk nama lengkap Ibnu Kašīr memiliki beberapa perbedaan, diantaranya adalah Imām Al-Dīn Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin al-Khatīb Syihāb al-Dīn Abi Hafsah Umar bin Kašīr al-Qurasyī al-Syāfi‘ī.⁷⁰ Dalam kajian lain juga disebutkan Abū Al-Fidā’ ‘Imāduddīn Ismā‘īl bin Umar bin Kašīr al-Qurasyī al-Buṣrawy al-Dimasyqī. Disebut Al-Buṣrawy karena beliau lahir di Bushra, adapun sebutan Al-Dimasyqī dikarenakan beliau tumbuh, berkembang, serta belajar di Damaskus. Dan predikat Al-Syāfi‘ī adalah berkaitan dengan mazhabnya.⁷¹ Maka dari itu tidak jarang Ibnu Kašīr disebut dengan memiliki gelar Al-Buṣrawy dibelakang namanya, begitu pula dengan gelar Al-Dimasyqī dan Al-Syāfi‘ī.

Tidak hanya namanya, kelahirannya pun juga memiliki perbedaan pendapat di kalangan para penulis biografi. Pada umumnya Ibnu Kašīr lahir di Mijdal pada tahun 700 H/1300 M dalam wilayah Basrah.⁷² Namun setelah mengalami beberapa pertimbangan, mayoritas ulama seperti Ibnu ‘Imād telah memastikan tahun 700 H sebagai tahun kelahiran Ibnu Kašīr. Hal ini diperkuat oleh pendapat tokoh B. Lewis yang menyatakan kelahiran Ibnu Kašīr sekitar tahun 700 H, atau sekitar tahun 1300 M. Demikian pula, Al-Žahabī memihak tahun 700 H atau sesudahnya sebagai kelahiran Ibnu

⁷⁰ Maliki Maliki, ‘Tafsir Ibn Katsir: Metode Dan Bentuk Penafsirannya’, *El-Umdah*, 1.1 (2018), 74–86.

⁷¹ Riana Ratna Sari, ‘Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir’, *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah*, 1.2 (2019), 132–51.

⁷² Alfiah.

Kaṣīr; pendapat ini juga dipegangi oleh Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī dalam kitabnya, *Al-Durār al-Kāminah fī a‘yān al-Mi‘ah al-Šāminah*.⁷³ Tokoh lain seperti Aḥmad Muḥammad Syākīr memperkuat keterangan dari Ibnu Kaṣīr dengan menetapkan tahun 700 H atau bahkan sebelum itu, karena jika kelahiran Ibnu Kaṣīr terjadi pada tahun 701 H, berarti usia Ibnu Kaṣīr ketika ayahnya wafat belum mencapai tiga tahun, sedangkan usia anak yang belum mencapai usia tiga tahun, nampaknya sulit untuk dapat mengenang suatu peristiwa sebagai dalam mimpi.⁷⁴

Selain itu, Ibnu Kaṣīr juga memiliki jiwa kemandirian yang sangat luar biasa. Terbukti ketika ia belum siap menerima didikan langsung dari ayahnya dikarenakan telah ditinggalkan pada usia yang masih terbilang kanak-kanak yaitu usia tujuh tahun, bahkan ada juga riwayat lain yang mengatakan pada usia tiga⁷⁵ hingga empat tahun.⁷⁶ Saat itu ayahnya bernama Syihāb al-Dīn Abu Ḥafṣ ‘Amar Ibnu Kaṣīr Ibn Ḍaw’ Ibn Zarā‘ al-Qurasyī yang berasal dari Basrah adalah salah seorang imam dan khatib di kampungnya, sementara ibunya berasal dari Mijdal. Selepas kepergian sang ayah, pada tahun 707 H Ibnu Kaṣīr memulai meniti tangga keilmuan dan mengikuti jejak saudaranya untuk pergi ke Damaskus, disanalah ia diasuh oleh Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Wahāb yang merupakan kakak kandungnya sekaligus menjadi guru dan sosok pengganti ayah baginya. Dari sinilah Ibnu

⁷³ Syaikh Ahmad Syakir, ‘Tafsir Ibnu Katsir’ (Dar al Sunnah Press, 2012).

⁷⁴ H Hasan Bisri, *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir* (LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020).

⁷⁵ Nur Azizah Harahap and others, ‘MENGENAL IBNU KATSIR DAN KITAB TAFSIR AL-QURAN AL-‘ADZIM’.

⁷⁶ Sari.

Kašīr mulai menampakkan keseriusannya dengan bertemu ulama-ulama besar diantaranya adalah Bahā' al-Dīn al-Qāsimy bin 'Asākir (w.723H), Ishāq bin Yaḥya al-Amīdi (w. 728 H), Taqy al-Dīn Aḥmad bin Taimiyah (w. 728 H).⁷⁷

Ibnu Kašīr wafat di Damaskus pada hari senin, 26 Sya'ban tahun 774 H/1374 M yang tidak lama setelah menulis kitab *Al-Ijtihād fī ṭalāb al-Jihād*.⁷⁸ Ibnu Ḥajar al-'Asqalāni mengatakan bahwa pada akhir hayatnya, Ibnu Kašīr mengalami gangguan mata (buta). Setelahnya, beliau dikebumikan dipemakaman Sufi, tepat disamping makam gurunya, Ibnu Taimiyah.

Dalam bidang fiqih, beliau telah menjadi murid dari guru pertamanya yang bernama Syekh Burhānuddīn Ibrāhīm bin 'Abdurrahman al-Fazarī yang terkenal dengan sebutan Ibnu Farkah (w. tahun 729 H),⁷⁹ seorang ulama pengikut Mazhab Syafi'i dan Kamāl al-Dīn Ibnu Qāḍī Syuhbah dengan mengkaji kitab *Al-Tanbīh karya Al-Syirazī*, sebuah kitab *Furū' al-Syāfi'iyyah* dan kitab *Mukhtaṣar Ibnu Al-Ḥājib* dalam bidang ushul fiqih

Sedangkan dalam bidang hadis, Ibnu Kašīr telah berguru pada ulama Hijaz dan meriwayatkan secara langsung dari para huffaz terkemuka pada saat itu, seperti Syeikh Najm al-Dīn ibn al-'Asqalānī dan Syihāb Al-Dīn al-

⁷⁷ Alfiah.

⁷⁸ Siti Sukrilah, 'Konsep Pendidikan Tauhid Dalam Keluarga Studi Analisis Qur'an Surat Al Baqarah Ayat 132-133 Dalam Tafsir Ibnu Katsir' (IAIN Salatiga, 2015).

⁷⁹ Sari.

Hajjar (w. 730 H) yang sering dikenal dengan sebutan Ibnu Al-Syahnah, dan sebab itulah Ibnu Kaṣīr mendapatkan ijazah langsung dari Alwani.⁸⁰ Di Turba Umm Saḫīh, beliau juga menjadi murid dan menggantikan salah seorang gurunya yang bernama Al-Zahabī (Muḥammad bin Muḥammad, 1284-1348 M). Setelah hakim Taqiy Al-Dīn Al-Subkī meninggal dunia, pada tahun 756 H/1335 M beliau diamanahi dan diangkat menjadi kepala *Dār Al-Hadīṣ al-Asyrā fiyyah* (Lembaga Pendidikan Hadis).⁸¹ Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa Ibnu Kaṣīr adalah pakar hadis yang jenius, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar Al-‘Asqalānī dalam kitabnya yang berjudul *Al-Durar Al-Karīmah*, beliau berkata: “Ibnu Kaṣīr selalu menyibukkan dirinya dengan menelusuri hadis-hadis, baik dari segi teks isi maupun para perawinya. Beliau rajin meringkas berbagai bidang ilmu untuk memberikan kemudahan bagi khalayak umum. Beliau juga ramah terhadap semua orang. Selama hidup, beliau telah menulis banyak buku yang bermanfaat bagi kaum muslimin pada masa-masa berikutnya”.

Selain dari ilmu keduanya, Ibnu Kaṣīr juga merupakan tokoh yang ahli dalam bidang sejarah. Pakar sejarah bernama Abū Maḥāsīn menuturkan dalam kitabnya yang berjudul *Al-Manhal al-Ṣāfi wa al-Mustaufi ba‘da wāfi*⁸² bahwa Ibnu Kaṣīr adalah seorang syekh yang sangat tajam ilmunya yang patut dijadikan sandaran bagi agama Islam , orang yang memiliki julukan

⁸⁰ Bisri.

⁸¹ Harahap and others.

⁸² Sari.

Abū Fidā' yakni suka berkorban, selalu menyibukkan dirinya dengan ilmu, berkarya, seorang yang faqih, ahli tafsir, dan hadis, senang mengoleksi buku dan meringkasnya atau menyusunnya kembali. Selain itu, beliau terkenal dengan sifatnya yang berhati-hati, hingga sampai wafatnya pun beliau sering disebut sebagai ulama terdepan dalam bidang sejarah, hadis, dan tafsir. Di Damaskus juga Ibnu Kašīr mengemban ilmu dalam bidang bacaan Al-Qur'an kepada ulama-ulama besar, diantaranya 'Isā bin Muṭ'im, Aḥmad bin Abū Ṭālib yang dikenal dengan sebutan Ibnū Syahnah (w 730 H), Ibnū Ḥajar (w 730 H), Musnadisy Syām Bahānuddīn Qāsim bin Muzaffār bin 'Asākir (w 733 H), dll. Adapun di Mesir beliau berguru kepada ulama-ulama sebagai berikut: Abū Mūsā Al-Qurafī, Abū Fath Al-Dabusī, 'Alī bin 'Umar Al-Sawanī.

Selain berguru, salah satu kegemaran Ibnu Kašīr adalah mengamalkan ilmu-ilmunya, sehingga beliau juga memiliki murid yang sangat banyak, diantaranya yang terkenal adalah Saiduddīn Al-Nawawī (wafat tahun 805 H), Syihābuddīn bin Hajji (wafat tahun 816 H), Syeikh Abūl Khair Muḥammad bin al-Juzarī (wafat tahun 833 H), Badruddīn al-Zarkasyī (wafat tahun 794 H). Adapun karya-karya Ibnu Kašīr adalah sebagai berikut:⁸³

- 1) *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*
- 2) *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah fī al-Tarīkh*
- 3) *Al-Madkhal ilā kitab al-Sunnah*

⁸³ Alfiah.

- 4) Ringkasan *Ulūm al-Ḥadīṣ li ibn al-Ṣalāh*
- 5) *Al-Takmīl fī ma'rifat al-Ṣiqāt wa al-Ḍu'afā' wa al-Majāhīl*
- 6) *Jamī' al-Masānid*
- 7) *Al-Kawā'ib al-Darā'ri* dalam bidang sejarah, cuplikan pilihan dari *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*.

b. Kitab *Tafsir Ibnu Kaṣīr*

Pada dasarnya tidak ada kebenaran yang menyatakan bahwa Ibnu Kaṣīr telah memberikan nama atau judul pada karya tafsirnya ini seperti pemberian nama pada kitab tafsir karyanya yang lain. Akan tetapi penamaan istilah *Tafsir Al-Qur'ān al-'Azīm* atau *Tafsir Ibnu Kaṣīr* ini diberikan oleh para ulama pengkaji kitab tafsir. Kitab tafsir karya Ibnu Kaṣīr ini muncul pertama kali pada abad ke 8H/14M. Lalu kitab ini diterbitkan pertama kali di Kairo pada tahun 1342H/1923M, yang terdiri dari empat jilid. Kitab Tafsir ini tergolong dalam kalangan kitab-kitab Tafsir *bi al-ma'sūr* dan merupakan salah satunya kitab yang sangat fenomenal diantara karya Ibnu Kaṣīr.⁸⁴

c. Metode Penafsiran dan Sistematika Penulisan

Dalam hal ini metode yang digunakan oleh Ibnu Kaṣīr dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah metode *taḥlīlī*,⁸⁵ yakni menafsirkan ayat demi ayat secara analitis menurut urutan mushaf Al-Qur'an yakni mulai dari surat *Al-Fatīḥah*, *Al-Baqarah*, sampai *Al-Nās*. Hal ini sepadan dengan

⁸⁴ Jul Hendri, 'IBN KATSIR: Telaáh Tafsir Al-Qur'ān al-Azīm Karya Ibn Katsir', *Nuansa*, 14.2 (2021).

⁸⁵ Sukrilah.

sistematika penulisan yang ditempuh Ibnu Kašīr dalam menafsirkan seluruh ayat-ayat Al-Qur'an sesuai susunan di dalam mushaf Al-Qur'an.

Adapun Langkah-langkah yang digunakan Ibnu Kašīr dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an adalah:⁸⁶

1) Menafsirkan ayat dengan ayat lain

Langkah ini digunakan dengan tujuan untuk mentaukidi penjelasan ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat lain yang memiliki arti yang sama. Seperti contoh penafsiran surat Al-Baqarah ayat 2 yang ditafsirkan pada ayat lain yaitu dari surat Al-Fuṣilat ayat 44 dan surat Al-Isrā' ayat 82, Surat Al-Yūnus ayat 85.

2) Menafsirkan dengan hadis

Hal ini merupakan cara kedua setelah dalam penafsirannya Ibnu Kašīr tidak menemukannya pada ayat Al-Qur'an. Disamping itu, cara ini juga digunakan untuk menguatkan tafsir ayat dengan ayat hanya sebagai penjelas saja.

3) Menafsirkan dengan pendapat sahabat dan tabi'in

Rujukan lain selain menggunakan Al-Qur'an dan hadis, Ibnu Kašīr juga mempercayai dari kalangan sahabat dan tabi'in setelah adanya kesepakatan diantara para sahabat. Hal ini memang dikarenakan perkataan dan pendapat sahabat merupakan *mašādir* (sumber) yang menyaksikan langsung turunnya ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis.

4) Menafsirkan dengan pendapat ulama'

⁸⁶ Harahap and others.

Dalam hal ini Ibnu Kaṣīr banyak mengutip pendapat para ulama tafsir sebelumnya baik itu dari sisi bahasa, teologi, hukum, kisah/sejarah.

5) Menafsirkan dengan pendapatnya sendiri

Langkah terakhir ini digunakan ketika setelah menganalisis keempat langkah sebelumnya, yang kemudian beliau menyatakan pendapatnya sendiri diakhir penafsiran.

d. Kelebihan dan Kekurangan Kitab *Tafsir Ibnu Kaṣīr*⁸⁷

Tafsir Ibnu Kaṣīr memanglah termasuk kitab tafsir yang sangat masyhur. *Tafsir Ibnu Kaṣīr* merupakan sebaik-baiknya tafsir *bi al-ma'sūr* terbesar kedua setelah *Tafsir Al-Ṭabarī* yang mengumpulkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an serta hadis yang terdapat kodifikasi beserta sanadnya. Selain itu, sistem penafsirannya adalah menafsirkan ayat dengan ayat yang lain serta mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki korelasi makna yang saling mendukung. Dalam perintisnya beliau memilih Al-Qur'an dan hadis yang tersusun secara semi tematik. Tafsir ini juga menjelaskan tentang asbabun nuzul suatu ayat yang memang memiliki latar belakang penyebab turunnya ayat tersebut. Dengan demikian, tafsir ini memiliki nilai pengaruh yang signifikan terhadap generasi setelahnya.

Selepas dari itu, tidak menutup kemungkinan bahwa *Tafsir Ibnu Kaṣīr* tidak memiliki kekurangan. Seperti pernyataan Imam Al-Ghazālī yang menyatakan bahwa meskipun Ibnu Kaṣīr telah berupaya dalam menyeleksi hadis-hadis atau riwayat-riwayat secara ketat, namun nyatanya

⁸⁷ Harahap and others.

terkadang Ibnu Kaṣīr juga tidak melampirkan matan atau redaksi hadis yang menyebutkan *Fī al-Ḥadīṣ* atau *Ḥadīṣ al-Akhar*.

3. Profil *Tafsir Al-Suyūṭī*

a. Biografi Al-Suyūṭī

“Sang Penulis Produktif dengan Lebih 500 Karya” begitulah orang-orang menyebutnya. Jalāluddīn Al-Suyūṭī memiliki nama lengkap ‘Abdurraḥman bin Kamāl bin Abū Bakar bin Muḥammad bin Sābiq al-Suyūṭī, dapat juga dikenal dengan Al-Ḥāfiẓ ‘Abdurraḥman bin Al-Kamāl Abū Bakr bin Muḥammad bin Sābiq al-Dīn Ibn al-Naṣīr al-Dīn al-Hamām al-Khuḍairī al-Suyūṭī. Namun lebih masyhur sebagai Al-Suyūṭī karena ia lahir di kota Asyuth sebuah tempat di Mesir. Adapun didalam kitab *Mu’jāṃ al-Mu’allifīn*, Al-Suyūṭī memiliki kunyah ‘Aṭaluni al-Miṣrī al-Syafī‘ dan memiliki laqab (julukan) Jalāluddīn, serta dipanggil dengan nama ‘Abdul Faḍāl.⁸⁸ Al-Suyūṭī menegaskan pada nama Al-Khuḍairī yang diambil dari nama desa Al-Khudhairiyah dekat Baghdad. Hal ini bertujuan untuk mengembalikan jejak nenek moyangnya yang wilayahnya jauh dan terkenal, selain itu agar tidak terjadi kekeliruan karena memang pada saat itu terdapat dua nama Al-Khudhairiyah yang masing-masing berada di As-suth dan Kairo.⁸⁹

⁸⁸ Raden Rifa Qodratinnisa, Reza Firmansyah, and Eni Zulaiha, ‘Orientasi Tafsir Ad-Durru Al-Mantsur Fi Tafsir Al-Ma’tsur: Telaah Hadaf Tafsir Dan Tsaqofah Al-Mufasirin’, *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3.1 (2023), 51–60.

⁸⁹ Applied Mathematics, ‘Biografi Imam Suyuthi Dan Ibnu Nujaim’, 2016, 1–23.

Jalāluddīn Al-Suyūṭī lahir di kota Kairo, ibu kota negara Mesir, tepat di hari ahad setelah waktu maghrib pada awal bulan Rajab tahun 849 H/1445 M dan wafat pada malam Jum'at tanggal 19 Jumadil Awal 911 H/1505 M. Jasadnya dikebumikan di daerah luar pintu Qarafah Kairo dekat dengan makam Imam Syāfi'ī dan Imam Wakī'.⁹⁰ Secuil kisah, sejak itu ayah Al-Suyūṭī memiliki firasat bahwa putranya akan menjadi seorang ulama besar di masanya. Tidak diragukan lagi ketika menjelang kelahirannya sang ayah meminta sang istri untuk mengambilkan sebuah kitab pada ujung perpustakaan pribadinya, ketika sedang mengambil kitab tersebut sang istri merasakan sakit yang luar biasa pada perutnya, seperti akan melahirkan. Seketika, Imam Al-Suyūṭī lahir diantara kitab-kitab yang ada di perpustakaan tersebut.⁹¹

Al-Suyūṭī adalah ulama besar pada abad ke-9 yang lahir dari keluarga keturunan seorang pemuka tarekat dan tasawuf bermadzhab Syāfi'ī. Disebutkan dalam kitab karya Al-Suyūṭī yang berjudul *Husnu al-Muḥāḍarah fī tāriḫ miṣr wa al-Qāhirah*, beliau bercerita bahwa kakek buyutnya bernama Al-Syaikh al-Himām merupakan seorang pembesar tarekat dizamannya. Adapun leluhur yang lain kebanyakan berprofesi menjadi hakim dan pedagang. Sedangkan ayahnya adalah seorang pengajar ilmu agama yang tersohor di wilayahnya. Sumber lain mengatakan sejak kecil beliau hidup menjadi yatim piatu, sudah piatu setelah ibunya wafat

⁹⁰ Mathematics.

⁹¹<https://Islam.nu.or.id/sirah-nabawiyah/imam-jalaluddin-as-suyuthi-ulama-lintas-disiplin-dengan-ratusan-karya-WJ6wX>

sesaat setelah beliau lahir, dan ketika usianya menginjak enam tahun ayahnya pun pergi menyusul ibunya, saat itu ayahnya yang bernama Abū Bakr bin Muḥammad berkelana untuk menimba ilmu fiqh kepada ulama bernama Amir Syaikhū hingga pada tahun 1451 M wafat dalam usia 50 tahun.⁹² Setelahnya, ia dibimbing oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥīd sampai usia 11 tahun. Sehingga dalam usianya yang relatif muda, Al-Suyūṭī telah mampu menghafal beberapa kitab seperti *Al-Tanbīh*, *Al-Hāwī*, *Al-Tahzīb*, dan *Al-Rauḍah*. Ayahnya merupakan keturunan terakhir keluarga Hamāmuddīn yang menetap di Al-Suth. Sedangkan ibunya keturunan Turki yang mengandung Al-Suyūṭī ketika suaminya telah memasuki usia senja.

b. Perjalanan Intelektual Al-Suyūṭī

Sejak kecil kecerdasan Al-Suyūṭī sudah terlihat jelas dan diakui oleh banyak orang, ketika usianya kurang dari 6 tahun Al-Suyūṭī telah menghafal Al-Qur’an sampai surat Al-Taḥrīm dan ketika usianya belum genap umur 8 tahun Al-Suyūṭī sudah mengkhatamkan seluruh Al-Qur’an 30 juz, Setelahnya ia mulai menghafal mandzumah *Alfiyah* karya Imam Ibnu Mālik dalam ilmu nahwu sharaf, kitab *Al-Minhāj* karya Al-Baḍāwī dalam ilmu usul fiqh, dan kitab *Al-Minhāj* karya Al-Nawawī dalam ilmu fiqh.⁹³ Sesungguhnya dari sinilah ia memulai karirnya dalam pendidikannya karena ayahnya telah memberikan dukungan serta perhatian kepadanya. Sang ayah juga yang menemani Al-Suyūṭī untuk belajar hadis kepada Ibnu

⁹² JURUSAN SEJARAH DAN PERADABAN ISLAM, ‘BIOGRAFI AS-SUYUTHI’.

⁹³ Biografi Imam and As Suyuthi, ‘Lmam As Suyulhi’.

Ḥajar Al-‘Asqalānī sampai ia mampu menyelesaikan studinya di Masjid Al-Syaikhuni setelah kematian ayahnya.

Dalam menuntut ilmu, telah banyak tempat Al-Suyūṭī jelajahi agar dapat mampu menyerap ilmu-ilmu kepada ulama-ulama di dunia. Adapun negara-negara yang pernah dilaluinya adalah Syam (Syiria), Hijaz, Yaman, India, Maroko, dan lain sebagainya. Setelah menghafal Al-Qur’an, ia melanjutkan perjalanan intelektualnya dengan mendalami fiqih mazhab Syāfi‘ī kepada ‘Alamuddīn al-Bulqainī dan dilanjutkan oleh putra Al-Bulqainī. Selain itu, Al-Suyūṭī juga menggali ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab dengan Syaikh Syarafuddīn al-Mināwī dan Muḥyiddīn al-Kafiyājī (w.889 H). Dalam ilmu faraid Al-Suyūṭī berguru kepada Taqiyuddīn al-Samnī dan Syihābuddīn. Dari Imam Taqiyuddīn al-Ḥanafī, Al-Suyūṭī mempelajari ilmu hadis dan lughah. Dalam bidang tafsir Al-Suyūṭī berguru kepada Imam Jalāluddīn Al-Maḥallī yang kemudian Al-Suyūṭī melengkapi kitab tafsirnya dengan judul *Tafsir Jalālain*. Al-Suyūṭī belajar ilmu kedokteran dari Muḥammad bin Al-Dawānī seorang ahli tibb dari Roma yang berdomisili di Mesir. Selain itu, Al-Suyūṭī juga bertalaqi kepada ulama perempuan, diantaranya adalah ‘Aisyah binti ‘Alī, Niswān binti ‘Abdullah Al-Kanani, Ḥajar binti Muḥammad Al-Miṣriyah.⁹⁴

Pada akhir-akhir hidupnya yang bertepatan umur 40 tahun sekitar tahun 809 H, Al-Suyūṭī mulai meninggalkan profesinya sebagai mufti, pengajar, sekaligus mengurangi kegiatan menulisnya. Al-Suyūṭī hanya

⁹⁴ ISLAM .

menyibukkan diri menyiapkan bekal akhirat dengan beribadah dan mendekatkan dirinya kepada Allah SWT, Al-Suyūṭī mulai meninggalkan kemewahan dunia bahkan Al-Suyūṭī sempat tidak mengenali orang-orang disekitarnya. Seminggu sebelum wafat beliau sempat mengalami sakit pada bagian tangan kiri yang pada akhirnya beliau meninggal tepat pada usia 61 tahun 10 bulan 18 hari dan disalatkan di masjid Jami' Al-Afaraqi.⁹⁵

c. Pandangan Ulama Terhadap Jalāluddīn Al-Suyūṭī

Jalāluddīn Al-Suyūṭī merupakan tokoh yang memiliki keluasan akan ilmu, hal ini tergambarkan dengan beratus-ratus karya yang Al-Suyūṭī lahirkan. Sehingga Al-Suyūṭī mendapat tanggapan dari beberapa ulama tentang keilmuannya karena sifat dan pemikirannya yang kontroversi dikalangan ulama, terdapat ulama yang pro dan kontra dengan keilmuan atau pendapat yang dimiliki Al-Suyūṭī. Diantara ulama yang mengakui keilmuan Al-Suyūṭī adalah sebagai berikut:⁹⁶

- a) Muḥammad Al-Syaukānī (seorang faqih dan ahli hadis) mengatakan bahwa Al-Suyūṭī adalah seorang ahli dalam bidang Al-Qur'an dan sunnah serta menguasai ilmu yang diperlukan untuk melakukan ijtihad.

⁹⁵ Sri Mahrani, 'METODE JALALUDDIN AL-SUYUTHI DALAM MENAFSIRKAN AL-QUR'AN (Tinjauan Terhadap Tafsir Al-Durr Al-Mantsur Fi Al-Tafsir Al-Ma'tsur)' (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2011).

⁹⁶ Mahrani.

- b) Ibn ‘Imād , (seseorang ahli fiqh dari madzhab Hanbali) dari Suriyah mengatakan bahwa Al-Suyūṭī adalah seorang penulis produktif kitab-kitab berharga.

Sedangkan ulama yang menolak keilmuan Al-Suyūṭī adalah Al-Sakhāwī (831 H/1427 M-902 H/1497) dalam kitab sejarahnya yang berjudul *Al-Ḍau’ al-Lāmi’ fī tāriḫ al-Qarn al-Tāsi’allah*, Al-Sakhāwī mengatakan bahwa Al-Suyūṭī telah melakukan penjiplakan di beberapa karya ulama sebelumnya lalu mengakui bahwa itu sebagai karangannya sendiri. Seperti menjiplak karya Ibn Taimiyah yang membahas tentang pengharaman ilmu mantiq, Al-Suyūṭī juga banyak menjiplak karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī yang membahas tentang ilmu hadis seperti Nasyr ahli *Al-Takhrīj aḥādīs al-Syarḥ al-Kabīr*, serta kitab-kitabnya dalam ilmu-ilmu Al-Qur’an seperti *Al-Lubāb al-Nuqūl fī asbāb al-Nuzūl*.

d. Murid-Murid dan Karya-Karyanya

Selain memiliki guru yang sangat banyak, sebagai mufti Al-Suyūṭī juga memiliki murid-murid yang sangat kompeten, diantaranya yang menonjol adalah Muḥammad bin ‘Alī al-Dawūdī (w.945 H) penulis *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Zainuddīn Abū Ḥafṣ ‘Umar bin Aḥmad al-Syamā’ (w. 936 H) seorang Muhaddits di Halaba dan penulis *Al-Kawālib al-Nīrāt fī al-Arbā’in al-Buldāniyāt*, Muḥammad bin Aḥmad bin Iyās (w.930 H) penulis *Badā’i al-Zuhūr*, Muḥammad bin Yūsuf Al-Syāmī al-Ṣāliḥī al-Miṣrī, Ibnu Ṭūlūn bin ‘Alī bin Aḥmad (w. 953 H), dan Al-Sya’ranī ‘Abdul

Wahhāb Ibnu Aḥmad (w.973 H).⁹⁷ Sedangkan beberapa karya-karya yang dihasilkan Al-Suyūṭī adalah sebagai berikut:⁹⁸

- a) **Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an:** *Tafsīr Al-Jalālain, Lubābu al-Nuqūl fī asbāb al-Nuzūl, Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'sūr, Al-Itqān fī 'ulūmi al-Qur'ān, Ikfīl fī istinbāṭi al-Tanzīl, Al-Nasīkh wa al-Mansūkh, Mabhamatu al-Akrān fī mubhamati al-Qur'ān.*
- b) **Ilmu Hadis:** *Al-Dībāj 'alā tashīhi muslim bin ḥajāj, Al-Khaṣaiṣu al-Kubra, Al-Jāmi'u al-Ṣagīr, Al-Duraru al-Muntasyirah fī al-Aḥādīsu al-Musytahirāti.*
- c) **Fiqh:** *Al-Waṣāilu ilā ma'rifati al-Awāil, Al-Raddu 'alā man Akhlada ilā al-Arḍi wa Jahlu 'Anna Ijtihāda fī Kulli 'Aṣrin farḍu, Al-Asybah wa al-Naḍāiru al-Fiqhiyah.*
- d) **Ilmu Balaghah:** *Qu'ūdul al-Jamān fī 'Ilmi al-Ma'anī wa al-Bayān, Syabīhatu bi al-fiyati Ibnu Māliki fī al-Naḥwi wa al-Ṣarfī*
- e) **Tarikh dan Adab:** *Ḥusnu Al-Muḥāḍarah Akhbaru Miṣra wa al-Qāhirah, Tarīkh al-Khulafā', Syamarikhu fī 'Ilmi al-Tarīkh, Tuḥfatu al-Kirām, Bughyatu al-Wi'at fī Ṭabaqāt al-Lughawīn wa al-Nuhat, Ṭabaqatu al-Ḥuffāz, Ṭabaqatu al-Fuqahā' al-Syāfi'iyah, Tarīkhu al-Suyūṭī*
- f) **Tasawuf:** *Tanbīhu al-Ghābi, Al-'Arīḍ*
- g) **Fiqh Lughah:** *Al-Iqtirāh, Muzhār fī 'Ulūmi al-Lughāh*

⁹⁷ Mathematics.

⁹⁸ Mahrani.

h) **Nahwu:** *Jam'ul Jawāmi', Himā'u al-Hawami' Syarhu Jam'u al-Jawāmi', Kitab Asybāh wa al-Nazāir al-Naḥwiyah.*

e. **Kitab *Tafsir Al-Suyūṭī***

Salah satu kitab tafsir termasyhur karangan Imam Jalāluddīn Al-Suyūṭī adalah *Kitab Al-Dur al-Mansūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'sūr*. kitab ini diterbitkan oleh oleh Darr al-Kutub al-Islami di Bairut Libanon pada tahun 1990 dan disusun menjadi enam jilid, sedangkan pada penerbit Darr al-Fikr Bairut kitab tersebut terdiri dari delapan jilid.⁹⁹ Rasa kecintaan terhadap ilmiah yang melatar belakangi Al-Suyūṭī untuk menciptakan kitab tasfir ini, ia masih merasa tidak puas akan kitab-kitab tafsirnya yang lain sebelum mengarang kitab yang disandarkan langsung kepada Rasulullah SAW. Seperti kitabnya yang berjudul *Tarjuman Al-Qur'an* yang didalamnya masih banyak kekurangan-kekurangan, akhirnya beliau mengarang sebuah kitab tafsir lagi yang hanya memuat matan dan Hadis Rasulullah serta atsar-atsar sahabat. Dan menyeleksi atsar-atsar tersebut dari kitab-kitab yang terpilih. Sehingga terciptalah kitab yang dinilai telah lengkap dan diberi nama "Al-Dur Al-Mansūr". Menurut Al-Žahabī sumber riwayat dalam kitab ini berasal dari Aḥmad (w. 241 H/ 855 M), Al-Bukhārī (w. 256 H/ 870 M), Muslim (w. 261 H/ 875 M), Abū Dāwud (275 H/ 892 M), Al-Turmuḏī (w. 279 H/ 892 M), Ibn Abī Al-Dunya (w. 281 H/ 894 M), Al-Nasā'ī (w. 303

⁹⁹ Mahrani.

H/ 915 M), Ibn Jarīr (w. 310 H/ 923), Ibn Abī Ḥātim (w. 327 H), ‘Abd ibn Ḥamīd (A-Ḥabībī, 1976).¹⁰⁰

Dalam kitabnya, Al-Suyūṭī menggunakan metode *tahfīfī* yaitu metode yang menafsirkan ayat ayat Al-Qur’an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam Al-Qur’an serta menerangkan makna-makna yang terkandung di dalamnya dari berbagai seginya. Selain itu Al-Suyūṭī juga menggunakan sumber bil ma’sūr yang menafsirkan ayat berdasarkan ada ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, ayat dengan qaul sahabat, dan ayat dengan qaul tabi’in.¹⁰¹ Dalam mengutip hadis Rasul, Al-Suyūṭī mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqī, Al-Dāruḥ Qutnī, Syaikh Al-Bukhārī, Shaḥīḥ Muslim, Musnad Aḥmad bin Ḥanbal, Muṭa’o’, Imam Mālik, Sunan Al-Nasā’ī, Al-Ṭabrānī sunan Al-Tirmiḏī, musnad Al-Bazzār, Al-Dārimī, Ibn Ḥibbān. Dalam mengutip riwayat-riwayat yang berkaitan dengan perkataan sahabat Al-Suyūṭī juga memuat beberapa pendapat sahabat dalam tafsirnya, seperti perkataan ‘Abdullah bin ‘Abbās, ‘Abdullah bin Mas‘ūd, Anās bin Mālik, Abī Hurairah, Abī Dardā’, Abī ‘Ubaidah bin al-Jarrāh, Qatādah, Jabīr bin ‘Abdullah. Dalam menjelaskan ayat Al-Qur’an, Al-Suyūṭī juga mengutip riwayat-riwayat yang bersumber dari perkataan tabi’in seperti perkataan Imam Mujāhid, Ibn Abī Ḥātim, Abī

¹⁰⁰ Raden Rifa Qodratinnisa, Reza Firmansyah, and Eni Zulaiha, ‘Orientasi Tafsir Ad-Durru Al-Mantsur Fi Tafsir Al-Ma’tsur: Telaah Hadaf Tafsir Dan Tsaqofah Al-Mufasirin’, *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3.1 (2023), 51–60 <<https://doi.org/10.15575/jis.v3i1.22926>>.

¹⁰¹ Mahrani.

Salāmah bin ‘Abdur-Raḥman, Al-Dahhāq, Nāfi‘, Ibn Abī Syaibah, Ibn Al-Munẓir, Yahya bin Ya’mar.

Adapun sistematika yang digunakan Al-Suyūṭī dalam menafsirkan *Al-Dur al-Manṣūr* adalah penulisan nama surat, Penulisan tempat turunnya, penulisan jumlah ayat, munasabah ayat tidak dipaparkan, terkadang ditulis satu surat ataupun satu ayat saja, penulisan atsar atau hadis mengenai surat atau ayat terkait tanpa penafsiran Imam Al-Suyūṭī.¹⁰²

B. Penafsiran QS. Al-Aḥzāb Ayat 33 Perspektif Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī

1. Penafsiran Al-Ṭabarī

Membahas terkait penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33, Al-Ṭabarī didalam kitab tafsirnya secara tidak langsung mengabarkan bahwa ayat ini telah mengatur tabiat perempuan dengan batasan-batasan yang Allah SWT tetapkan. Menurut Al-Ṭabarī ayat ini memiliki keterkaitan makna dengan ayat sebelumnya yakni ayat 32. Kedua objek kajian ini sama-sama tertaut kepada para istri-istri Nabi Muhammad SAW. Al-Ṭabarī menjelaskan adanya perintah bagi para istri Nabi ini berawal dari QS. Al-Aḥzāb: 32 yakni *pertama*, perintah agar mereka tidak menyamai perempuan lain, hal ini bermaksud untuk menjaga kehormatannya karena mereka para istri Nabi adalah perempuan pilihan yang memiliki keistimewaan tersendiri dan status khusus, sehingga dari tanggung jawab inilah yang membedakan ketaqwaan mereka dengan wanita-wanita

¹⁰² Imam and Suyuthi.

lainnya. **Kedua**, larangan bagi mereka untuk berbicara menggunakan nada lemah lembut ketika berbicara dengan lawan mahramnya, hal ini dikhawatirkan akan menimbulkan fitnah dihati laki-laki. Hal lain yang turut menjadi ancaman adalah kemudharatan bagi orang-orang yang memiliki kelemahan dalam hatinya, baik berupa lemah iman ataupun kemunafikan terhadap Islam, sehingga mereka akan mudah meremehkan batasan-batasan Allah dan mudah untuk melakukan kenistaan. **Ketiga**, perintah untuk memiliki tutur kata yang baik. Sebagaimana Al-Ṭabarī menukil dari riwayat Yunus bahwa yang dimaksud dengan perkataan baik adalah perkataan yang indah, baik, dan dikenal sebagai kebaikan.¹⁰³

Selanjutnya perintah ini dipertegas kembali oleh penafsiran Al-Ṭabarī pada ayat 33, bahwa perempuan dianjurkan untuk tetap tinggal dan menetap di dalam rumahnya. Namun tidak menutup kemungkinan adanya kekangan bagi perempuan untuk berkiprah di luar rumah, hanya saja disini Al-Ṭabarī lebih menekankan bahwa perempuan sebaiknya tetap tenang dan tinggal berada pada rumahnya. Hal ini dapat dilihat dari cara Al-Ṭabarī memaknai potongan ayat pada bagian *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ*, benar saja, disamping beragamnya pendapat ulama qira'at, Al-Ṭabarī lebih memilih untuk membaca lafadz *وَقَرْنَ* menjadi *وَقِرْنَ*

¹⁰³ Bunyi redaksi ayat QS. Al-Ahzab: 32

يٰۤاَيُّهَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ اِنۡ تَخۡضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطۡمَعِ الَّذِيۡ فِيۡ قَلۡبِهٖ مَّرَضٌ وَّكُنۡنَ قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًا

“Wahai istri-istri Nabi! Kamu tidak seperti perempuan-perempuan yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik.”

yakni mengkasrah huruf *qaf*-nya, sebab Al-Ṭabarī berdalih dalam susunan tasrifannya bahwa bentuk fi'il mudhari' yang tepat yaitu *يَقِر* dengan kasrah pada huruf *qaf* sehingga bentuk fi'il 'amarnya juga dibaca kasrah yaitu *قِر*.

Dengan begitu Al-Ṭabarī menyamakan hal ini dengan makna *كُنْ أَهْلًا وَقَارًا*

(*فِي بَيْوتِكُنَّ*) *وسكينة* yang artinya “ *dan jadilah (kalian perempuan banyak)*

orang yang betah didalam rumah kalian.” Alasan pemilihan lafadz *وَقَرْنَ*

digunakan agar bersifat lebih santun untuk diartikan, yakni memerintahkan perempuan agar menjadi orang yang menetap dan tenang didalam rumahnya.¹⁰⁴

Pada firman Allah SWT *وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى* Al-Ṭabarī

mengartikan bahwa sesungguhnya Allah SWT melarang para istri-istri Nabi Muhammad SAW untuk bertingkah laku seperti wanita-wanita jahiliyah terdahulu. Pada ayat ini Al-Ṭabarī menyoroti dua hal, yakni makna *تَبَرُّج* dan

الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى. Menurut kata *al-Tabarruj* memiliki arti berjalan berleenggak-

leenggok, sebagian ulama juga mengartikan *al-Tabarruj* sebagai menampakkan

¹⁰⁴ Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid. 21, hlm.115

perhiasan, dan seorang wanita memperlihatkan sisi-sisi kecantikannya kepada kaum laki-laki.

Disini Al-Ṭabarī juga mengambil pendapat dari beberapa ulama yang memiliki maksud sama dari apa yang ditafsirkannya, diantaranya adalah pendapat Bisyr, dari Yazīd, dari Sa‘īd, dari Qatādah mengatakan bahwa maksud *Al-Tabarruj* adalah ketika wanita jahiliyah keluar dari rumahnya mereka akan berjalan dengan berlenggak-lenggok yang kemudian itu Allah melarang istri-istri Nabi SAW untuk berbuat demikian.¹⁰⁵ Riwayat lain disampaikan dari Ya‘qūb yang mengutip dari Ibnu ‘Ulayyah bahwa ia mendengar komentar dari Ibnu Abī Najīh terkait ayat tersebut, beliau juga memaknai kata *al-Tabarruj* dengan berjalan berlenggak-lenggok.¹⁰⁶

Aspek kedua yang disoroti oleh Al-Ṭabarī dari bagian ayat ini adalah penakwilan lafadz الجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (*jahiliyah yang dahulu*). Penafsiran pada bagian ini sangatlah beragam, Al-Ṭabarī mengkategorikan makna jahiliyah

¹⁰⁵ Bunyi redaksi hadis

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة ﴿وَلَا تَبْرُجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ : أي إذا خرجت من بيوتكن، قال: كانت لهن مشية وتكسر وتغنج، يعني بذلك: الجاهلية الأولى، فنهاهن الله عن ذلك

“Qatadah bercerita mengenai firman Allah (Dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu), ia berkata: Maksudnya adalah, jika kalian keluar dari rumah kalian. Wanita-wanita Jahiliyah itu berjalan dengan berlenggak-lenggok, lalu Allah melarang istri-istri Nabi SAW untuk berbuat demikian.”

¹⁰⁶ Bunyi redaksi hadis

حدثني يعقوب، قال: ثنا ابن علي، قال: سمعت ابن أبي نجيح، يقول في قوله ﴿وَلَا تَبْرُجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ قال: التبخر. وقيل إن التبرج هو إظهار الزينة، وإبراز المرأة محاسنها للرجال

“Ibnu Najih berkomentar mengenai firman Allah Allah (Dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu), ia berkata: Maksudnya berjalan berlenggak-lenggok.”

kepada tiga masa. **Pertama**, berdasarkan pendapat dari Ibnu Wakī' yang bersumberkan dari ayahnya bahwa Jahiliyah yang dahulu adalah Jahiliyah dimasa antara Nabi 'Isā AS dengan Nabi Muhammad SAW, masa ini juga dapat disebut dengan masa jahiliyah terakhir. **Kedua**, berdasarkan dari pendapat yang sama yaitu Ibnu Wakī' namun mengutip pendapat dari Ibnu Uyainah yang bersumber dari ayahnya bahwa yang dimaksudkan adalah masa antara Adam AS dengan Nūh AS, hal ini dikarenakan jarak antara Adam dengan Nūh yaitu 800 tahun, dimana pada saat itu kaum wanitanya merupakan orang yang paling buruk, sedangkan kaum laki-laknya merupakan orang yang tampan, sehingga wanita pada zaman itu mengejar-ngejar para laki-laknya. **Ketiga**, adalah pendapat yang mengatakan masa Jahiliyah antara Nūh dengan Idrīs yang dikemukakan oleh Ibnu Zuhair, dari Mūsa bin Isma'īl, dari Daud, dari 'Ilba bin Ahmar, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbās, hal ini dikarenakan jarak masa antara Nūh sampai Idrīs adalah 1000 tahun. Singkat cerita pada saat itu terdapat kisah dari dua golongan yang terjebak akan godaan iblis, mereka memiliki momen perayaan untuk berkumpul dimana laki-laki dan perempuan saling menggoda satu dengan yang lain sampai mereka terlena dan pada akhirnya terjadilah sebuah perzinahan. Berdasarkan ketiga pendapat diatas, Al-Ṭabarī berpendapat jika yang dimaksud adalah yang mencakup ke dalam makna tekstual ayat, maka pendapat yang benar adalah, Allah melarang bertingkah laku seperti Jahiliyah pertama, yakni dimana Jahiliyah pada masa antara Nabi Adam AS hingga Nabi Nūh AS.

Selanjutnya pada firman Allah SWT وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ Al-Ṭabarī

berpendapat bahwa itu adalah sebuah perintah dari Allah SWT dalam melaksanakan shalat fardhu dan menunaikan zakat yang sudah menjadi hak kewajiban atas hartanya. Perintah lain pada kalimat وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ juga memerintahkan agar taat pada perintah dan menjauhi larangan Allah SAW serta Rasul-Nya.¹⁰⁷

Hal ini diperjelas oleh kalimat setelahnya إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ

أَهْلَ الْبَيْتِ dimana Al-Ṭabarī menafsirkan ayat tersebut yaitu, “*Sesungguhnya*

Allah bermaksud hendak menghilangkan dari kejelekan (السوء) dan kekejian

(الفحشاء), wahai ahlu al-bait Muhammad. Dan Allah bermaksud hendak

membersihkan kalian sebersih-bersihnya dari noda dan kotoran yang

ditimbulkan oleh para ahli maksiat terhadap Allah SWT”. Al-Ṭabarī juga

mengatakan dari sanad Sa’īd bin Qatādah bahwa kata *ahlu al-bait* dalam ayat

tersebut adalah *ahlu al-bait* yang telah Allah SWT sucikan dari setiap

keburukan dan kepada mereka telah dilimpahkan rahmat secara khusus.

¹⁰⁷ Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid.21, hlm.121

Disini Al-Ṭabarī mengartikan kata الرَّجْسَ adalah sebagai السوء (kejelekan), dan الفخشاء (kekejian). Disamping itu Al-Ṭabarī juga mengutip kata الرَّجْسَ dari Ibn Zaid dengan kata الشيطان (setan) dan الشرك (perbuatan syirik). Sedangkan untuk penafsiran أَهْلَ الْبَيْتِ disini ulama masih berselisih. Namun Al-Ṭabarī membagi menjadi dua kelompok penafsiran, yaitu:¹⁰⁸

- a) *Ahlu al-bait* adalah Rasulullah SAW, ‘Alī, Faṭīmah, Ḥasan, dan Ḥusain.

Kelompok pertama yang dimaksud dari golongan *ahlu al-bait* adalah Rasulullah SAW, ‘Alī, Faṭīmah, Ḥasan, dan Ḥusain radhiyallahu ‘anhum. Setidaknya Al-Ṭabarī menggunakan enam belas buah riwayat sebagai penguat di dalam kitab tafsirnya, salah satu diantaranya adalah hadis nabi yang berbunyi:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ: ثنا بَكْرُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَبَّانَ الْعَنْزِي، قَالَ ثنا مَدَدَل، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِي، وَفِي عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَفَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا).

Pemaparan hadis diatas dapat diperjeleas bahwa dari Sanad Muḥammad Al-Maṣanī berkata, dari Bakr ibn Yahya ibn Zabbān al-

¹⁰⁸ Irawan.

'Anzī, dari Mandala dari al-A'masy dari Aṭīyyah dari Abī Sa'īd al-Khudrī berlandaskan pada sabda Rasulullah SAW: “ayat ini turun untuk lima orang; aku, ‘Alī ra, Ḥasan ra, Ḥusain ra, dan Faṭīmah ra. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kalian hai *ahlu al-bait* dan membersihkan kalian dengan sebersih-bersihnya.”

b) *Ahlu al-bait* adalah para istri Nabi saw.

Kelompok kedua yang dimaksud dari golongan *ahlu al-bait* adalah para istri Nabi saw, sebagaimana Al-Ṭabarī menguatkannya dengan menggunakan hadis dari ‘Ikrimah, yaitu:

حَدَّثَنَا ابْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: ثَنَا يَحْيَى بْنُ وَاصِحٍ قَالَ: ثَنَا الْأَصْبَعِيُّ عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ:
كَانَ عِكْرِمَةَ يُنَادِي فِي السُّوقِ (إِمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُدْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ
الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) . قَالَ: نَزَلَتْ فِي نِسَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
خَاصَّةً.

Dari hadis tersebut dapat diketahui dalam perkataan Ibn Humaid dari Yahya ibn Waḍīh, dari al-Aṣḥab dari 'Alqamah yang menceritakan bahwasanya pada saat itu 'Ikrimah berseru ditengah pasar dengan membaca ayat إِمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُدْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ

(Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kalian wahai *ahlu al-bait* dan membersihkan kalian sebersih-bersihnya), yang tidak lain ia sebutkan bahwa ayat ini turun khusus kepada istri-istri Nabi SAW saja.

2. Penafsiran Ibnu Kaṣīr

Dalam mengawali sebuah penafsiran, Ibnu Kaṣīr telah mengambil langkah berbeda dengan model penafsiran mufassir lainnya, yaitu mengelompokkan ayat-ayat berurutan yang dianggap berkaitan dan berhubungan dalam tema kecil, sehingga model ini tergolong model baru pada masa itu. Pada masa sebelumnya atau semasa dengan Ibnu Kaṣīr, para mufassir kebanyakan menafsirkan dari kata per kata atau kalimat per kalimat.¹⁰⁹ Hal ini tergambar dengan cara Ibnu Kaṣīr dalam menafsirkan Q.S Al-Aḥzāb ayat 33. Sama halnya Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr juga berpendapat bahwa ayat 33 ini memiliki korelasi makna pada ayat sebelumnya, yakni ayat 32. Subjek perempuan yang dimaksud dalam ayat ini adalah para istri-istri Nabi, namun disini Ibnu Kaṣīr juga menafsirkan bahwa ayat ini berlaku untuk semua perempuan setelahnya.

Pada ayat 32, Allah SWT memerintahkan para istri-istri Nabi SAW untuk bertaqwa kepada-Nya agar mereka memiliki status identitas yang berbeda dengan perempuan lain dalam segi kedudukan dan keutamaannya. Kemudian Ibnu Kaṣīr menyambung dengan ayat setelahnya bahwa perempuan dilarang untuk berbicara secara tunduk terhadap laki-laki yang bukan mahramnya, Ibnu Kaṣīr mengkategorikan tunduk berdasarkan pendapat Al-Sūdī bahwa yang dimaksud adalah melembutkan perkataan jika mereka berbicara dengan laki-laki, karena menurut Ibnu Kaṣīr hal yang demikianlah

¹⁰⁹ Ahmad Faruqi and Layliyatul Maghfirah, 'Etika Berhias Bagi Wanita Menurut Al-Qur'an Surat Al-Ahzab Ayat: 33', *JURNAL ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR NURUL ISLAM SUMENEP*, 5.1 (2020), 130–74.

akan menimbulkan dampak buruk bagi orang-orang yang memiliki niatan busuk dalam hatinya, sebab itu perempuan diperintahkan untuk memiliki ucapan yang baik. Disini Ibnu Kaṣīr memaknai perkataan baik berdasarkan pendapat dari Ibnu Zaid yakni kata-kata yang baik, bagus, dan ma'ruf dalam kebaikan.¹¹⁰ Makna hal ini adalah bahwa wanita berbicara kepada kaum pria dengan kata-kata yang tidak mengandung kelembutan. Artinya wanita dilarang untuk berbicara dengan kaum pria layaknya ketika berbicara dengan suaminya.

Perintah ini kemudian berkorelasi dengan ayat 33 *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ* yang

secara umum ayat ini memerintahkan perempuan untuk tetap berada dirumahnya. Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Kaṣīr berpendapat bahwa perempuan hendaknya beristiqomah berada didalam rumahnya dan tidak diperkenankan untuk keluar rumah kecuali terdapat hajat-hajat syar'i seperti shalat di masjid dengan catatan harus memperhatikan syarat-syarat yang ditentukan, yaitu tidak memakai wangi-wangian. Berikut hadis Nabi yang dijadikan sebagai landasan:

لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ وَلَا يَخْرُجْنَ وَهِنَّ تَفَلَّاتٌ

“Janganlah kalian melarang hamba-hamba Allah wanita menuju masjid-masjid Allah dan hendaklah mereka keluar dengan tidak memakai wangi-wangian.”

¹¹⁰ Bunyi redaksi hadis

قَالَ ابْنُ زَيْدٍ: قَوْلًا حَسَنًا جَمِيلًا مَعْرُوفًا فِي الْحَيْرِ

“Ibnu Zaid berkata: Kata-kata yang baik, bagus, dan ma'ruf dalam kebaikan.”

Disisih lain Ibnu Kaṣīr juga mengambil hadis nabi yang diriwayatkan Al-Bazzār dari Abū Dawud, sebagai dalil terkait lebih utamanya shalatnya seorang perempuan yang berada didalam rumah dibandingkan shalatnya perempuan yang berada diluar rumah. Hadis ini berbunyi:

صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي الْمَخْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا وَصَلَاتُهَا فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حُجْرَتِهَا

“Salat seorang wanita di kamarnya lebih baik daripada shalatnya di rumahnya. Dan shalatnya di rumahnya lebih baik daripada shalatnya di luar rumahnya.”

Dari kedua hadis tersebut dapat disimpulkan bahwa penafsiran Ibnu Kaṣīr adalah bersifat lebih moderat, pasalnya tidak ada ketentuan mutlak yang mengharuskan perempuan untuk selalu berada dalam rumahnya, namun ada kalanya kebolehan bagi kaum perempuan untuk keluar rumah dengan ketentuan harus menutupi auratnya dengan rapi.

Selepas dari itu, pada firman Allah SWT وَلَا تَبْرُجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

terdapat larangan bagi kaum perempuan untuk bertingkah laku layaknya orang-orang jahiliyah terdahulu. Setidaknya dari sini Ibnu Kaṣīr berpatokan pada tiga pendapat dalam menafsirkan makna *al-Tabarruj*. **Pendapat pertama**, Ibnu Mujāhid hanya mengartikan lafadz *al-Tabarruj* sebagai bentuk perilaku wanita dahulu ketika keluar rumah yang berjalan di antara laki-laki.¹¹¹ **Pendapat kedua**, dari Qatādah yang menambah keterangan bahwa *al-*

¹¹¹ Bunyi redaksi hadis

Tabarruj merupakan sifat perempuan yang ditampakkan ketika mereka berada diluar rumah dengan bersikap lenggak-lenggok, manja, dan bertingkah.¹¹² **Pendapat ketiga**, dari Muqātil bin Hayān yang menafsirkan *al-Tabarruj* sebagai bentuk penampilan wanita ketika berada diluar rumah, yakni meletakkan kerudung di kepalanya tanpa diikat sehingga tampak kalung pada lehernya, yang kemudian itu mengekor untuk dilakukan secara merata oleh muslim lain.¹¹³ Berdasarkan ketiga pendapat diatas, dapat dimengerti bahwa *al-Tabarruj* perspektif Ibnu Kaṣīr adalah turut meliputi pengertian berjalan lenggak-lenggok dihadapan laki-laki seperti mempertontonkan rambut, serta perhiasan seperti kalung, permata, dan sejenisnya.¹¹⁴

Adapun yang dimaksud الجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى , Ibnu Kaṣīr mengutip

pendapat Ibnu Jarīr yang meriwayatkan dari Ibnu 'Abbās bahwa masa

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ قَالَ مُجَاهِدٌ: كَانَتْ الْمَرْأَةُ تَخْرُجُ تَمَشِي بَيْنَ يَدَيْ الرَّجَالِ، فَذَلِكَ تَبَرُّجُ الْجَاهِلِيَّةِ

“Mujahid berkata: Dahulu wanita keluar berjalan diantara laki-laki dan itulah tabarruj jahiliyyah.”

¹¹² Bunyi redaksi hadis

وَقَالَ قَتَادَةُ: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ يَقُولُ: إِذَا خَرَجْنَ مِنْ بُيُوتِكُنَّ - وَكَانَتْ لَهُنَّ (١٣) مِشِيَّةٌ وَتَكْسِيرٌ وَتَعْنِجٌ - فَتَهَيَّ اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ

“Qatadah berkata: Jika kalian keluar dari rumah-rumah kalian. Dahulu mereka bersikap lenggak-lenggok, manja, dan bertingkah. Lalu Allah Ta’ala melarang hal tersebut.”

¹¹³ Bunyi redaksi hadis

وَقَالَ مُقَاتِلُ بْنُ حَيَّانَ: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ وَالتَّبَرُّجُ: أَنَّهَا تُلْقَى الْحِمَارَ عَلَى رَأْسِهَا، وَلَا تَشُدُّهُ فَيُؤَارِي فَلَا يَدْعَا وَفُرْطَهَا وَعَنْقَهَا، وَيَبْدُو ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْهَا، وَذَلِكَ التَّبَرُّجُ، ثُمَّ عَمَّتْ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ فِي التَّبَرُّجِ

“Muqatil bin Hayyan berkata: Tabarruj adalah meletakkan kerudung di kepalanya dan tidak diikatnya, sehingga terlihat kalung, anting, dan lehernya dan semua itu begitu tampak. Itulah tabarruj yang kemudian wanita-wanita kaum muslimin merata dalam melakukannya.”

¹¹⁴ KAMRIAH KAMRIAH, ‘QUR’AN SURAH AL-AHZAB AYAT 33 (TELAAH PENAFSIRAN IBNU KATSIR DAN M. QURAIISH SHIHAB)’ (UNIVERSITAS ISLAM AHMAD DAHLAN, 2023).

jahiliyah dahulu itu terjadi pada masa diantara Nabi Nūh dan Idrīs, yaitu 1000 tahun. Pernah terjadi peristiwa bodoh diantara dua golongan keturunan anak Adam, mereka memiliki agenda perayaan di setiap tahunnya sebagai ajang berkumpul, disitu para wanita berdandan untuk kaum laki-laki, dan begitupun sebaliknya, mereka saling menggoda satu sama lain. Dikarenakan hasutan iblis terlalu kuat yang pada akhirnya terjadilah perzinahan busuk.

Pada firman Allah SWT *وَاقِمَنَّ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطَعَنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* Ibnu

Kaṣīr menerangkan bahwa terdapat larangan yang Allah tetapkan untuk berbuat keburukan, yang kemudian hal ini bergeser pada perintah untuk mengerjakan kebaikan berupa mendirikan salat, yaitu beribadah kepada Allah yang Maha Esa tanpa menyekutukan-Nya, serta menunaikan zakat kepada seluruh makhluk. Selain itu perintah lain adalah berupa ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Sedangkan pada bagian terakhir ayat 33 yaitu firman Allah SWT

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا, Ibnu Kaṣīr memaknai

Ahlu al-bait adalah sebagai para istri-istri Nabi SAW. Selain menjadi sebab turunnya ayat, dapat pula diperhatikan bahwa untuk pemaknaan istri-istri Nabi ini sudah disinggung terlebih dulu di dalam ayat 32 surat Al-Aḥzāb. Sehingga dalam mengartikan makna *Ahlu al-bait*, Ibnu Katsir lebih cenderung bahwa yang dimaksud adalah para istri-istri Nabi SAW. Tanpa adanya sikap keegoisan dalam memihak pendapatnya, Ibnu Kaṣīr juga

mencantumkan pendapat-pendapat yang bersumberkan dari hadis sebagai penjabar bahwa makna *Ahlu al-bait* ini juga berlaku umum, setidaknya Ibnu Kaṣīr mengambil dua hadis yang menyatakan bahwa yang termasuk *Ahlu al-bait* adalah keluarga Rasulullah SAW yang terdiri, Faṭīmah, ‘Alī, Ḥasan, dan Ḥusain, dan satu Hadis lain menyatakan bahwa Ahlu Bait adalah keluarga ‘Alī, keluarga ‘Āqil, keluarga Ja‘far, dan keluarga ‘Abbās. Adapun penguraian hadisnya adalah sebagai berikut:

Hadis *pertama*, Imam Aḥmad meriwayatkan dari Anas bin Mālik¹¹⁵ yang menceritakan bahwa Rasulullah SAW pernah melewati pintu Faṭīmah selama 6 bulan ketika hendak melaksanakan shalat fajar seraya mengatakan:

الصَّلَاةُ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ، إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ
تَطْهِيرًا

"Shalat, hai *Ahlu al-bait*, sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa darimu hai *Ahlu al-bait* dan membersihkan kalian sebersih-bersihnya." (HR. At-Tirmidzī dan berkata "Hasan gharib")

Hadis *kedua*, diriwayatkan dari Ibnu Jarīr dari Ṣafīyyah binti Syaibah dari ‘Āisyah¹¹⁶ yang menceritakan bahwa pada suatu pagi hari

¹¹⁵ Dengan serangkaian sanad:

قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: حَدَّثَنَا عَمَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ، أَحْبَبْنَا عَلِيَّ بْنَ زَيْدٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

“Imam Ahmad telah berkata: menceritakan kepadaku ‘Affan dari Hammad, dari ‘Ali bin Zaid, dari Anas bin Malik, dari Rasulullah”

¹¹⁶ Dengan serangkaian sanad:

Rasulullah SAW mengundang keluarganya untuk masuk kedalam rumahnya yang terdiri dari Hasan, Husain, Fa'imah, yang kemudian disusul dengan kedatangan 'Afi, lalu Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

"Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai *ahlu al-bait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya." (HR. Muslim).

Hadis *ketiga*, berdasarkan hadis riwayat Imam Muslim dari Ibnu 'Ulayyah dari Zuhair dari Ismā'īl bin Ibrāhīm, dari Yazīd bin Hayyān¹¹⁷ yang menceritakan bahwa nabi menyampaikan didalam khutbahnya tentang anjuran dan dorongan untuk berpegang teguh dengan Kitabullah. Nabi bersabda:

وَأَهْلُ بَيْتِي أَذْكُرُكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي أَذْكُرُكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي

"Dan *Ahlu al-baitku*, aku mengingatkan kalian kepada Allah tentang *Ahlu al-baitku*. Aku mengingatkan kalian kepada Allah tentang *Ahlu al-baitku*." (Beliau mengatakan hal itu tiga kali)

حديث آخر: قَالَ ابْنُ جَرِيرٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَكَيْعٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ زَكَرِيَّا، عَنْ مُصْعَبِ بْنِ شَيْبَةَ، عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ قَالَتْ: قَالَتْ عَائِشَةُ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

"Ibnu Jarir meriwayatkan dari Ibnu Waki', dari Muhammad bin Bisyrī, dari Zakariyya, dari Mus'ab bin Syaibah, dari Shafiyah binti Syaibah, dari 'Aisyah."

¹¹⁷ Dengan serangkaian sanad:

وَقَالَ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ: حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَشُجَاعُ بْنُ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا، عَنِ ابْنِ عَلِيَّةَ - قَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنِي أَبُو حَيَّانَ، حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ حَيَّانَ

Dari hadis tersebut Yazid menyimpulkan bahwa istri-istri Nabi juga termasuk dalam *Ahlu al-bait* Rasulullah SAW, akan tetapi yang dinamakan *Ahlu al-baitnya* pula adalah keluarga beliau yang diharamkan menerima shadaqoh yaitu keluarga ‘Alī, keluarga ‘Āqil, keluarga Ja‘far, dan keluarga ‘Abbās.

3. Penafsiran Al-Suyūṭī

Penafsiran Al-Suyūṭī berbeda dengan yang diterapkan oleh Al-Ṭabarī dan Ibnu Kaṭīr dalam mengawali tafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33; mereka mengkorelasikan ayat 33 dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 32. Hal ini dikarenakan subjek yang dimaksudkan berada pada ayat sebelumnya, sehingga dengan demikian penafsiran mereka menjadi saling berkesinambungan dan sistematis. Al-Suyūṭī langsung menyajikan tafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 tanpa menyinggung keterkaitan dengan ayat sebelumnya. Berdasarkan penafsiran Al-Suyūṭī pada kalimat *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ* agaknya terkesan sangat kaku jika dibandingkan dengan penafsiran kedua mufassir yang sudah disinggung sebelumnya, pasalnya menurut Al-Suyūṭī perempuan itu semata-mata hanya diwajibkan untuk berada di dalam rumah serta dilarang untuk keluar rumah dengan apapun kondisi dan alasannya. Hal ini beliau kemukakan dengan beberapa alasan yang mendasarinya, diantaranya adalah:

- a. Kewajiban untuk tetap berada didalam rumah

Terdapat hadis yang menceritakan seorang istri Nabi SAW bernama Sauda yang mendapatkan perintah dari Allah SWT untuk tetap berada

didalam rumahnya. Hal itu kemudian ia patuhi dengan tidak keluar dari rumah bahkan sampai ajal menjemputnya. Hadis ini diriwayatkan oleh ‘Abd ibn Ḥumaid dan Ibn al-Munzir dari Muḥammad ibn Sīrīn.¹¹⁸

Hadis lain dengan serangkaian sanad dari Ibnu Abī Ḥātim dari Ummu Nā’ila dari Abū Barzah bahwa ia mendapati istrinya sepulang dari masjid, seketika itu ia melarang keras istrinya untuk keluar rumah sekalipun untuk keperluan syar’i seperti berziarah kubur, dan salat di masjid, dengan alasan bahwa Allah melarang perempuan untuk keluar dari rumahnya.¹¹⁹

b. Perempuan adalah aurat

Pada masa itu ketaatan perempuan terhadap tuhanya dapat diukur ketika ia menetap di dalam rumahnya dan tidak diperkenankan sekalipun untuk keluar rumah, karena rahmat tuhanya akan lebih dekat ketika ia

¹¹⁸ Bunyi redaksi hadis:

أَخْرَجَ عَبْدُ بُنِّ حُمَيْدٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ: نُبْتُ أَنَّهُ قِيلَ لِسَوْدَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ: مَا لَكَ لَا تَخْرُجِينَ وَلَا تَعْتَمِرِينَ كَمَا تَفْعَلُ أَخَوَاتُكَ؟ فَقَالَتْ: قَدْ حَجَجْتُ وَعَتَمَرْتُ، وَأَمَرَنِي اللَّهُ أَنْ أَقَرَّ فِي بَيْتِي، فَوَاللَّهِ لَا أَخْرُجُ مِنْ بَيْتِي حَتَّى أَمُوتَ. قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا خَرَجْتُ مِنْ بَابٍ حُجِرَتْهَا حَتَّى أُخْرَجْتُ بِجَنَازَتِهَا

“Diriwayatkan oleh Abd ibn Humaid dan Ibn al-Mundhir dari Muhammad ibn Sirin bahwa dia berkata: Saya diberitahu bahwa dikatakan kepada Sawda, istri Nabi SAW: Mengapa kamu tidak menunaikan haji atau umroh seperti yang dilakukan saudara-saudaramu? Sawda menjawab : Aku telah menunaikan ibadah haji dan umrah, dan Allah telah memerintahkanku untuk tetap tinggal di rumahku, Demi Allah, aku tidak akan meninggalkan rumahku sampai aku mati. berkata: Demi Allah, dia tidak meninggalkan pintu kamarnya sampai dia dibawa keluar untuk pemakamannya.”

¹¹⁹ Bunyi redaksi hadis

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ أُمِّ نَائِلَةَ قَالَتْ: جَاءَ أَبُو بَرَزَةَ فَلَمْ يَجِدْ أُمَّ وَوَلَدَهُ فِي الْبَيْتِ، وَقَالُوا: ذَهَبَتْ إِلَى الْمَسْجِدِ. فَلَمَّا جَاءَتْ صَاحِبَهَا وَقَالَ لَهَا: إِنَّ اللَّهَ نَهَى النِّسَاءَ أَنْ يَخْرُجْنَ، وَأَمَرَهُنَّ بِقَرْنٍ فِي بُيُوتِهِنَّ، وَلَا يَتَّبِعْنَ جَنَازَةَ، وَلَا يَأْتِينَ مَسْجِدًا وَلَا يَشْهَدْنَ جُمُعَةً

“Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari Ummu Na’ilah yang berkata: Abu Barzah datang dan tidak menemukan istrinya di rumah, anaknya menjawab: Dia pergi ke masjid. Ketika istrinya datang, dia berteriak kepadanya dan berkata kepadanya: Allah telah melarang perempuan untuk keluar, dan memerintahkan mereka untuk tetap tinggal di rumah mereka, dan tidak mengikuti proses pemakaman, atau datang ke masjid, atau menghadiri shalat Jumat.”

berada didalam rumah. Disamping itu aurat yang dimiliki perempuan dapat menjadi ujian bagi dirinya sendiri ketika ia berada diluar rumah, bahkan hal ini tidak dapat terkendalikan ketika ia sudah merasa telah memiliki keindahan yang berlebihan pada tubuhnya. Sehingga alasan mereka untuk bisa mengekspresikan dirinya di dunia luar sangat tidak diperkenankan. Pasalnya perempuan hanyalah sumber kemudharatan jika berada di luar rumah.

Pada firman Allah SWT *وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى* Al-Suyūṭī memaknai sifat *al-Tabarruj* adalah wanita yang keluar rumah dengan berjalan lenggak-lenggok dan centil dihadapan lelaki dengan maksud mengundang nafsu mereka. *Al-Tabarruj* adalah berhias diri dengan menampakkan perhiasan dan kemolekan yang merupakan sifat angkuh sehingga mereka adalah termasuk orang-orang munafik. Pengertian *al-Tabarruj* turut meliputi pengertian berjalan lenggak-lenggok dihadapan lelaki sembari mempertontonkan perhiasan pada lehernya seperti kalung, anting-anting, dan sejenisnya.

Sedangkan yang dimaksud dengan *الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى* disini Al-Suyūṭī mengklasifikasikan menjadi beberapa masa, Berdasarkan beberapa pendapat yang dijadikan hujjah oleh Al-Suyūṭī mengatakan bahwa yang dimaksud jahiliyah pertama adalah masa kebodohan yang terjadi diantara masa Nūh dan Idrīs yang memiliki jarak 1000 tahun, ada juga yang mengatakan diantara masa Adam dan Nūh yang berjarak selama 800 tahun. Sebagian lain mengatakan jahiliyah pertama terjadi antara masa Isa dan Muhammad SAW, bahkan ada

yang mengatakan jahiliyah pertama terjadi ketika masa Nabi Ibrāhīm saja sedangkan masa jahiliyah terakhir terjadi pada masa Nabi Muḥammad SAW.

Pada bagian akhir firman Allah SWT:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Imam Al-Suyūṭī menafsirkan *Ahlu al-bait* pada dua keterangan, **Pertama** yang dimaksud dengan *Ahlu al-bait* adalah istri-istri Nabi Muhammad SAW. Sebagaimana Al-Suyūṭī mengambil dalil ini dari beberapa hadis yang menerangkan hal tersebut, salah satunya adalah yang diriwayatkan oleh Ikrimah yang menyatakan bahwa ayat ini diturunkan secara khusus untuk para istri-istri nabi.¹²⁰ **Kedua**, yang dimaksud dari *Ahlu al-bait* adalah Rasulullah SAW, Faṭīmah, 'Alī, Ḥasan, dan Ḥusain . Banyak riwayat yang menceritakan latar belakang turunnya ayat tersebut, diantaranya adalah cerita ketika nabi berkumpul bersama keluarganya yang terdiri dari Faṭīmah, 'Alī, Ḥasan, dan Ḥusain kemudian Nabi bersabda dengan menyebutkan ayat tersebut seraya mengatakan bahwa yang dimaksud *Ahlu al-bait* adalah dari golongan mereka.¹²¹ Kisah lain juga diceritakan ketika Nabi selalu menghampiri pintu

¹²⁰ Bunyi redaksi hadis:

أَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، وَابْنُ عَسَاكِرَ مِنْ طَرِيقِ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ قَالَ: نَزَلَتْ فِي نِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ خَاصَّةً، وَقَالَ عِكْرِمَةُ: مَنْ شَاءَ بَاهَلْتُهُ أَهْمًا نَزَلَتْ فِي أَرْوَاحِ النَّبِيِّ ﷺ

“Ibnu Abi Hatim dan Ibnu Asakir meriwayatkan dari riwayat Ikrimah, dari riwayat Ibnu Abbas, dalam sabdanya: “Allah hanya ingin menghilangkan najis dari dirimu, hai Ahl Bait.” Ayat itu diturunkan untuk istri-istri Nabi Muhammad SAW secara khusus. Dan Ikrimah berkata: Barang siapa yang menghendakinya, maka menurut keluarganya, maka diturunkan mengenai istri-istri Nabi Muhammad SAW.”

¹²¹ Bunyi redaksi hadis:

وَأَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، وَالطَّبْرَانِيُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي حَمْسَةٍ، فِيَّ وَفِي عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ، وَحُسَيْنٍ، وَحُسَيْنٍ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]

Faṭīmah selama enam bulan (sumber lain mengatakan selama sembilan bulan) setiap kali Nabi hendak melakukan shalat fajar, ketika itu Nabi menyerukan ajakan salat dengan menyebut *Ahlu al-bait* kepada mereka yang tidak lain adalah keluarga Faṭīmah, yaitu ‘Alī, Ḥasan dan Ḥusain .¹²²

C. Konsepsi Nalar *Ma’sūr* dalam Konstruksi Penafsiran Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūfī

Pada kalangan masyarakat muslim, istilah penyebutan sunnah dan hadis terkadang masih dianggap kurang definitif. Oleh karenanya agar kedua istilah ini dapat terapresiasi maka harus disandingkan dengan kata “Nabi”, sehingga jika yang disebutkan adalah sunnah Nabi atau hadis Nabi maka hampir dari semua orang akan mengenalinya. Istilah lain menyebut kedua hal ini adalah sebagai *khbar* dan *āsar*. Hanya saja dua istilah terakhir ini nampaknya kurang berkembang.¹²³

Sekilas makna dasar dari sunnah adalah tata cara, sedangkan untuk makna rasionalnya yaitu sebuah ketetapan, kebiasaan, maupun tingkah laku yang diikuti oleh generasi setelahnya dalam hal kebaikan ataupun hal

“Ibnu Jarir, Ibnu Abi Hatim, dan Al-Tabarani meriwayatkan dari Abi Sa'id Al-Khudri, yang berkata: Rasulullah SAW bersabda: “Ayat ini diturunkan sekitar lima orang, utukku, Ali, Fathimah, Hassan, dan Hussain. (Allah hanya ingin menghilangkan najis dari dirimu, hai Ahl Bait, dan mensucikanmu dengan sebersih-bersihnya) [Al-Ahzab”: 33].”

¹²² Bunyi redaksi hadis:

وأخرج الطبراني عن أبي الحمراء قال: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْتِي بَابَ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ سِتَّةَ أَشْهُرٍ فَيَقُولُ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]

“Al-Tabarani meriwayatkan dari Abu Al-Hamra, yang berkata: “Saya melihat Rasulullah SAW datang ke pintu Ali dan Fathimah selama enam bulan, dan berkata: (Allah hanya ingin menghilangkan najis dari dirimu, hai Ahl Bait, dan mensucikanmu dengan sebersih-bersihnya) [Al-Ahzab”: 33].”

¹²³ Muniron Muniron, ‘Pengantar Studi Islam ’ (IAIN Jember Press, 2015).

sebaliknya. Adapun menurut para ahli seperti ulama hadis, ahli ushul fiqh, sekalipun dari ulama fiqh, kata sunnah selalu disandarkan pada makna dasarnya ialah tata cara atau perilaku Nabi SAW yang kemudian para ulama tersebut mendefinisikan ulang sesuai orientasi keilmuan yang mereka tekuni. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sunnah merupakan tradisi yang diwariskan Nabi secara turun-temurun dari generasi ke generasi hingga saat ini.¹²⁴

Sudah menjadi ketetapan jika dalam hukum Islam, sunnah atau hadis merupakan sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an, bahkan Al-Qur'an sendiri sebagaimana tertuang dalam firman Allah SWT pada QS. Al-Nahl: 44 menjelaskan bahwa Rasulullah SAW diutus sebagai penjelas dari maksud firman-firman Allah SWT. Hal ini menunjukkan bahwa fungsi pokok sunnah/hadis terhadap Al-Qur'an adalah sebagai penjelas terhadap sebagian besar ayat yang masih bersifat global maknanya. Penetapan hadis sebagai sumber kedua ini telah ditinjau oleh tiga hal, yaitu Al-Qur'an itu sendiri, kesepakatan (ijma') ulama, dan logika akal sehat (ma'qul).

Selepas dari hal tersebut, sehubungan dengan melacak penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 dari segi pendapat Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī nampaknya sangat mustahil jika harus mengabaikan riwayat-riwayat yang berpangkal pada hadis-hadis Nabi SAW. Bagaimana tidak, semua karya terbesar dari ketiga tokoh ini adalah berstatus *ma'sūr* yang itu artinya

¹²⁴ KONSENTRASI STUDI Q U R A N HADIS, 'KONSEP SUNNAH DARI BERBAGAI SUDUT PANDANG'.

keterangan atau penjelasan yang dimaksud dalam Al-Qur'an dapat ditafsirkan berdasarkan ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan sunnah Rasul, serta menafsirkan ayat dengan pendapat para sahabat dan tabi'in.¹²⁵ Dari sini dapat terlihat bahwa determinasi hadis-hadis yang digunakan sebagai dalil oleh ketiga tokoh tersebut dalam proses menafsirkan QS. Al-Aḥzāb: 33 memiliki fungsi dan kedudukan penting di dalam Al-Qur'an, diantaranya dapat diuraikan sebagai berikut:

1. *Bayān Al-Taqrīr*

Bayān al-taqrīr atau nama lain dari *bayān al-ta'kīd* dan *bayān al-īsbāt* yaitu memposisikan sunnah/hadis sebagai penguat dalam menetapkan apa yang diterangkan dalam Al-Qur'an. Fungsi dari hadis dalam hal ini hanya memperkokoh isi kandungan Al-Qur'an.¹²⁶ Ayat yang ditaqrir oleh hadis tentu saja yang sudah jelas maknanya dan hanya memerlukan penegasan dengan tujuan untuk menghindari pemahaman yang menyimpang dari sudut pandang kaum muslim.¹²⁷ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa peran hadis dalam konteks ini hanya seperti mengulang apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an.

Dapat dilihat langsung berdasarkan cara Al-Suyūṭī dalam mengaplikasikan fungsi sunnah/hadis terhadap Al-Qur'an yang disebut *Bayān Taqrīr* pada penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33. Al-Suyūṭī menggunakan hadis Nabi sebagai penguat dari pendapatnya dalam

¹²⁵ Siregar.

¹²⁶ Danu Aris Setiyanto, 'FUNGSI HADITS TERHADAP AL-QURAN', 2014.

¹²⁷ Hamdani Khairul Fikri, 'Fungsi Hadits Terhadap Al-QurAn', *Tasamuh*, 12.2 (2015), 178–88.

menafsirkan kalimat *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ* , menurutnya perempuan itu semata-mata diwajibkan berada di dalam rumahnya tanpa memandang apapun alasan dan kondisinya. Adapun hadis yang digunakan adalah sebagai berikut:

إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ، وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا

"Hakikatnya wanita itu telanjang, maka ketika dia keluar, setan akan memandangnya, dan yang paling dekat dia dengan rahmat Tuhannya adalah di bagian dalam rumahnya."

Hadis ini menguatkan potongan firman Allah SWT pada QS. Al-Aḥzāb: 33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ

“Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu”

Hadis diatas dapat dikatakan sebagai bayan taqdir terhadap ayat Al-Qur’an, sebab hal yang melatarbelakanginya adalah kesamaan dari segi makna dengan Al-Qur’an, hanya saja lebih tegas jika ditinjau dari segi bahasa maupun hukumnya.

Tidak hanya Al-Suyūfī, Ibnu Kaṣīr juga memiliki cara pandang tersendiri dalam menafsirkan kalimat *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ*, yang mana penafsiran Ibnu Katsir lebih bersifat moderat yang menyatakan bahwa perempuan hendaknya beristiqomah berada di dalam rumahnya, namun juga

diperbolehkan untuk keluar rumah dengan alasan terdapat hajat-hajat yang bersifat syar'i seperti shalat di masjid namun dengan syarat harus memperhatikan ketentuan yang ditetapkan. Berikut hadis Nabi yang dijadikan sebagai landasan:

لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ وَلَا يُخْرَجْنَ وَهِنَّ تِفْلَاتٌ

“Janganlah kalian melarang hamba-hamba Allah wanita menuju masjid-masjid Allah dan hendaklah mereka keluar dengan tidak memakai wangi-wangian.”

Ibnu Kaṣīr juga mengambil hadis sebagai berikut:

صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي الْمَحْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا وَصَلَاتُهَا فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي حُجْرَتِهَا

“Shalat seorang wanita di kamarnya lebih baik daripada shalatnya di rumahnya. Dan shalatnya di rumahnya lebih baik daripada shalatnya di luar rumahnya.”

Kedua hadis tersebut mengokohkan atas firman Allah SWT وَقَرْنَ فِي

يُؤْتِكُنَّ yang sama dalam segi maknanya, namun hanya mempertegas pada

bahasa dan hukumnya.

2. *Bayān Al-Tafsīr*

Bayān al-tafsīr merupakan penjelasan hadis terhadap ayat-ayat yang maknanya samar, merinci ayat yang maknanya global atau menghususkan ayat yang maknanya umum. Maka fungsi dari hadis dalam konteks ini ialah memberikan perincian dan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang masih mujmal (*tafsīl al-mujmal*), menyajikan

taqyid atas ayat-ayat mutlaq (*tabyīn al-musyarak*), sekaligus memberikan takhsish atas ayat-ayat yang masih bersifat umum (*takhsish al-'am*).¹²⁸

Misalnya berdasarkan pendapat Al-Ṭabarī dalam menyikapi makna *Ahlu al-bait* pada QS. Al-Aḥzāb: 33. Al-Ṭabarī mendefinisikan bahwa yang termasuk dari *Ahlu al-bait* ialah dari golongan keluarga Nabi SAW yang terdiri Faṭīmah, ‘Alī, Ḥasan, dan Ḥusain, serta golongan kedua berasal dari keluarganya yang terdiri istri-istru Nabi SAW. Al-Ṭabarī mengambil Hadis Nabi SAW yang berbunyi:

نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي خَمْسَةٍ: فِي، وَفِي عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَحُسَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَفَاطِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا).

“Ayat ini turun berkenaan dengan lima orang, yaitu diriku, ‘Alī RA, Ḥasan RA, Ḥusain RA, dan Faṭīmah RA, (Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai *ahlu al-bait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya)”.

Hadis ini menerangkan kemujmalan Al-Qur’an tentang pengkategorian makna *ahlu al-bait* berdasarkan firman Allah SWT QS.

Al-Aḥzāb: 33:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

“Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai *ahlu al-bait* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya”

¹²⁸ Relit Nur Edy, ‘As-Sunnah (Hadits)(Suatu Kajian Aliran Ingkar Sunnah)’, *ASAS: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 6.2 (2014).

Hadis diatas dapat dikatakan sebagai *bayān al-tafṣīl* yaitu sunnah tersebut berfungsi sebagai penjelas bagi makna Al-Qur'an yang masih bersifat mujmal pada makna *ahlu al-bait*. Dalam permasalahan tersebut kata *ahlu al-bait* masih bersifat mujmal (umum) sehingga Al-Ṭabarī menggunakan dalil dari hadis Nabi SAW sebagai penjelas bahwa yang dimaksud dari *ahlu al-bait* perspektif pendapat Al-Ṭabarī adalah dari golongan keluarga Nabi SAW sendiri yang terdiri dari ‘Alī, Ḥasan, Ḥusain , dan Faṭīmah, serta golongan lain dari para istri-istri Nabi SAW.

Keterangan lain yang termasuk sebagai *bayān al-tafṣīl* adalah terdapat dua buah hadis Nabi SAW yang dijadikan oleh Al-Suyūfī dalam menafsirkan makna *al-Tabarruj*, yaitu:

شَرُّ نِسَائِكُمُ الْمُنَافِقَاتُ، وَهِنَّ الْمُنَافِقَاتُ، لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْهُنَّ إِلَّا مِثْلُ الْعُرَابِ
الْأَعْصَمِ

“Seburuk-buruknya wanita-wanita sombongmu adalah orang-orang munafik, tidak ada satupun dari mereka yang akan masuk surga kecuali yang seperti burung gagak.”

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَمَّا بَايَعَ النِّسَاءَ: وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

“Nabi Muhammad SAW bersabda ketika berbaiat kepada wanita: “Dan janganlah kamu menampakkan dirimu seperti pajangan pada zaman pra-Islam .”

Kedua hadis tersebut menjelaskan bahwa makna *al-Tabarruj* menurut Al-Suyūfī adalah merupakan sifat sombong yang dimiliki seorang perempuan, sebab hal tersebut termasuk dalam kategori munafik. *Al-Tabarruj* juga ditafsirkan sebagai perilaku wanita pada zaman pra-Islam,

yaitu meliputi cara berjalannya dengan gaya berjalan lenggak-lenggok dihadapan lelaki sembari mempertontonkan perhiasan pada lehernya seperti kalung, anting-anting, dan sejenisnya.

Selain hadis sebagai konsep nalar *ma'sūr* pada penafsiran ketiga mufassir terkait, terdapat hal lain yang turut menjadi aspek dalam proses tersebut. Selaras dengan perubahan zaman dari masa ke masa, tentunya akan berdampak pada transformasi di setiap bidangnya. Salah satunya adalah perubahan realitas sosial yang terjadi di masyarakat, aspek lain juga akan turut menggiringnya mulai dari kemajuan pada ilmu pengetahuan hingga canggihnya alat teknologi. Hal ini tentunya dapat menjadikan kehidupan manusia semakin mudah dan praktis dibandingkan sebelumnya. Disamping itu, dengan adanya kemajuan ilmu pengetahuan juga akan berdampak pada perkembangan cara berpikir seseorang yang pastinya akan melahirkan perbedaan sudut pandang dalam ketentuan hukum yang berlaku di setiap zamannya.

Salah satu kesukaran realitas sosial yang sering dipermasalahkan pada kalangan pakar, ilmuan, bahkan ulama, yaitu mengenai problematika perempuan. Dalam hal ini perempuan yang dimaksud adalah sebagai subjek utama dalam pokok kandungan surat Al-Aḥzāb ayat 33, terutama yang menjadi titik permasalahannya adalah pada anjuran wanita untuk menetap di rumah sekaligus cara berpenampilan wanita sebagai sorotan. Tentunya dalam hal ini akan banyak sekali cara pandang yang dilahirkan dari berbagai ragam ulama, mulai dari ulama klasik hingga ulama

kontemporer. Hal ini dilatarbelakangi oleh keyakinan yang dimilikinya mampu mengupayakan dalam mengembangkan dan memajukan diri sesuai dengan bidang peradabannya, kemampuan ini terwujudkan berdasarkan keberaniannya untuk menembusi dunianya dengan pikiran-pikiran baru yang kritis berupa ilmu-ilmu di berbagai bidang.¹²⁹ Sehingga sudah menjadi hal lumrah ketika penerapan sebuah hukum yang terjadi dimasa lalu tidak sesuai atau bisa dikatakan berubah berdasarkan ketentuan hukum yang berlaku di beberapa masa setelahnya.

Dari perbedaan inilah akan muncul kontribusi penting yang akan dimanfaatkan oleh kalangan mufassir sebagai dalil perbandingan dalam mengambil keputusan (istinbat) hukum pada sebuah penafsiran. Pengaruh penafsiran ini bukan hanya ditemukan pada QS. Al-Aḥzāb: 33, namun juga dapat ditemukan pada ayat-ayat lainnya di dalam Al-Qur'an. Pengaruh tersebut rata-rata bersifat positif, dalam artian bahwa perbedaan penafsiran yang dihasilkan oleh para mufassir bersifat saling melengkapi, saling menguatkan, saling menjelaskan satu sama lain. Kalaupun terdapat perbedaan yang tidak bisa dikompromikan maka hal itu justru memberi alternatif kepada umat muslim untuk menjalankan agamanya secara lebih beragam dan lebih mudah sesuai tuntutan situasi dan kondisi. Seperti halnya pembahasan kali ini berfokus pada tiga tokoh mufassir klasik yang

¹²⁹ Yoyon M. Darusman and Bambang Wiyono, *Teori Dan Sejarah Perkembangan Hukum*, 2019 <http://eprints.unpam.ac.id/8562/2/MHK0013_TEORI_DAN_SEJARAH_PERKEMBANGAN_HUKUM.pdf>.

sudah terakui memiliki kualitas fasih dalam setiap karya-karya tafsirnya, adapun ketiga tokoh tersebut adalah Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī.

Beralaskan catatan sejarah, telah dimufakati bahwa metode yang digunakan dari ketiga tokoh tersebut adalah menggunakan metode *tahḥlīlī*, dimana para mufassir akan menafsirkan Al-Qur'an dengan menjelaskan ayat-ayatnya dari segala aspek yang terkandung didalamnya secara terperinci, mulai dari memperhatikan aspek susunan ayat dan surat hingga menganalisis setiap kata atau lafal dari segi bahasa dan maknanya.¹³⁰ Dengan begitu, para mufassir akan lebih leluasa dalam menuangkan ide dan gagasannya dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Apalagi ketiga mufassir tersebut juga telah membungkus metode *tahḥlīlī* ini dengan menggunakan sumber penafsiran *bil al-ma'sūr*, yaitu penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an berlandaskan pada penjelasan dalam ayat yang lain, penafsiran pada hadis-hadis nabawi, dan penafsiran pada perkataan para sahabat dan tabi'in.¹³¹ Dengan begitu lengkaplah sudah corak penafsiran yang digunakan ketiga tokoh ini dalam karya-karyanya sebagai penyandang tafsir paling agung.

Sudah semestinya jika perempuan tetap berada di dalam rumah, sebab istilah perempuan adalah sumber kemudharatan merupakan perkara yang sudah paten tersemat pada dirinya. Namun, cobalah menoleh dan memperhatikan ketetapan itu di masa sekarang, realitas yang terjadi di

¹³⁰ Yahya, Yusuf, and Alwizar.

¹³¹ Syaeful Rokim, Metode Tafsir, and A Pendahuluan, 'Mengenal Metode Tafsir Tahlili', 41–56.

lapisan masyarakat rata-rata dan bahkan hampir semua para wanita tentu melakukan aktifitas diluar rumah. Mulai dari berdagang, menjadi wanita karir, berkecimpung di dunia pendidikan, memimpin, dan lain sebagainya. Bahkan untuk hanya sekedar nongkrong dan berkumpul bersama teman-temannya mereka juga dapat keluar rumah.¹³² Dari sini dapat dikatakan bahwa ketetapan yang dulu diterapkan tidak relevan dengan kondisi perempuan saat ini.

Berdasarkan pendapat Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī mengenai penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 telah melahirkan hukum yang berbeda-beda terkait ketetapan perempuan untuk berada dalam rumah. Dalam menyikapinya, Al-Ṭabarī lebih menekankan bahwa perempuan dianjurkan untuk tetap tenang di dalam rumahnya. Namun anjuran ini tidak bersifat mutlak untuk mengharuskan perempuan selalu menetap dalam rumah. Sedangkan Ibnu Kaṣīr memiliki kelonggaran hukum bagi perempuan untuk keluar rumah namun dengan syarat harus memperhatikan ketentuan-ketentuan syariat, seperti menjaga aurat dan tidak memakai wewangian. Lain halnya Al-Suyūṭī yang menerangkan bahwa perempuan itu semata-mata hanya diwajibkan untuk berada di dalam rumah serta dilarang untuk keluar rumah dengan apapun kondisi dan alasannya. Dari ketiga penafsiran tersebut dapat dinyatakan bahwa semakin bergesernya periode, pesan QS. Al-Aḥzāb: 33 yang terealisasikan sebagai dalil dasar dalam menghalangi perempuan untuk keluar rumah

¹³² Shobah.

secara tidak langsung telah mengalami keterbatasan hukum. Dimana hak kebebasan yang semestinya dirasakan perempuan untuk berkiprah di luar rumah kini terkesan semakin sempit.

Pandangan pendomestikasian perempuan dalam teks tafsir klasik secara tidak langsung telah mengatur ruang gerak perempuan. Stereotip penafsiran yang dihasilkan Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī terhadap QS. Al-Aḥzāb: 33 menjadikan perempuan hanya dianggap sebagai makhluk “dalam rumah”. Terkecuali Ibnu Kaṣīr yang memang memberikan kebolehan perempuan untuk keluar rumah jika hanya ada hajat syar’i. Namun hal ini sama saja perempuan tidak diperkenankan untuk berpartisipasi di luar batasan rumahnya, karena pada saat itu fitrah perempuan memanglah sudah ditetapkan mengabdikan sepenuhnya untuk menetap berada dalam rumah.

Citra diri perempuan dalam khazanah tafsir klasik tersebut telah memosisikan perempuan tidak lebih dari profesi sebagai penjaga rumah. Mulai dari menyiapkan kebutuhan suami, mengurus anak, menjaga harta suami, dan mengurus segala kebutuhan rumah tangga. Mengidentifikasi bahwa seakan-akan ruang kepercayaan yang seharusnya menjadi hak perempuan itu terkesan sangat sempit. Pengaruh norma budaya dan aturan agama yang menjadikan pemahaman bahwa perempuan yang harus berada dalam rumah dan menjadi ibu yang baik sudah menjadi tradisi yang diwariskan setiap generasi. Boleh saja hal ini disebabkan karena perbedaan fisik antara laki-laki dan perempuan, dimana

laki-laki dikenal sebagai makhluk lebih kuat, lebih potensial, dan lebih produktif. Sedangkan perempuan hanya menyandang sebagai makhluk feminim yang dapat mengalami siklus menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui, dimana kegiatan-kegiatan itulah yang dianggap akan menghalangi aktivitas perempuan sehingga beberapa dari mereka memilih untuk menetap di rumah sebagai bentuk relasi dari ‘sifat feminim’-nya.¹³³

Salah satu pangkal ketidakadilan terhadap perempuan dalam tafsir klasik bermuara dari stereotip yang cenderung mengekang perempuan untuk berada di dalam rumah. Pemahaman semacam ini telah menimbulkan kesan kaku terhadap kebebasan perempuan, bahwa peluang untuk berkembang yang tersedia bagi perempuan telah terbatas. Sesungguhnya Al-Qur’an sendiri telah menegaskan bahwa kemuliaan pada seseorang ditentukan oleh derajat ketakwaan kepada Allah SWT, bukan perbedaan jenis kelamin atau suku bangsa.¹³⁴ Namun poin ini seringkali ditafsirkan secara dangkal, sehingga tidak jarang ditemukan penafsiran yang justru menyudutkan perempuan. Seperti halnya tuntutan mengenai kesalehan perempuan yang sering ditafsirkan dalam bentuk

¹³³ DESSHINTA WURY LUHUR and Zaenal Muttaqin, ‘PEMBACAAN ULANG TERHADAP DOMESTIKASI PEREMPUAN (ANALISIS MA’NĀ-CUM-MAGHZĀ ATAS QS. AL-AḤZĀB [33]: 33)’ (UIN Surakarta, 2023).

¹³⁴ Bunyi redaksi ayat Qs. Al-Hujurat: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha teliti.”

serba membatasi ruang gerak serta aktivitas perempuan dalam lingkungannya.

Hal lain tidak kalah penting yang turut menjadi implikasi dari penafsiran ketiga ulama klasik tersebut ialah kriteria *al-Tabarruj* menjadi sorotan. Istilah *al-Tabarruj* akan berbeda segi pemaknaan dan penggunaan pada zaman dulu ketika QS Al-Aḥzāb: 33 itu ditafsirkan dengan *al-Tabarruj* yang berlaku di era kontemporer saat ini. Pada saat itu makna *al-Tabarruj* meliputi pengertian berjalan lenggak-lenggok, menampakkan kecentilan serta kemolekan dihadapan lelaki, sembari mempertontonkan perhiasan pada lehernya seperti kalung, anting-anting, dan sejenisnya. Meskipun definisi *al-Tabarruj* tersebut hanya berlaku pada masa itu, setidaknya jika bentuk penafsirannya dikontekstualisasikan pada kriteria *al-Tabarruj* di era kontemporer, maka akan menjadi sebuah tolak ukur sesuai adat dan keumuman yang terjadi pada saat itu.

Adapun salah satu contoh perilaku *al-Tabarruj* di era kontemporer atau bisa disebut sebagai *al-Tabarruj* kontemporer di klasifikasikan sebagai bentuk reinkarnasi tradisi jahiliyah yang tidak edukatif. Namun pada masa ini sering kali sasarannya melalui tayangan sinetron, musik, film dan sebagainya di TV swasta, yang menyuguhkan budaya *al-Tabarruj* secara berlebihan. Sehingga akan berdampak negatif bagi penikmat sinetron, lebih-lebih jika yang menonton adalah anak-anak yang sudah terdidik berjilbab akan menjadi runtuh moralitasnya begitu menonton

tayangan yang bernuansa *al-Tabarruj*.¹³⁵ Dengan demikian, hal yang perlu di tegaskan adalah meniadakan tayangan-tayangan yang kurang patut, serta merubah pola pikir agar memberi teladan bagi generasi muda dengan mengedukasi melalui cara busana muslimah yang tidak bernuansa *al-Tabarruj*.

Selepas dari hal tersebut, tidaklah relevan jika penafsiran yang digunakan ulama klasik diterapkan pada era kontemporer. Hal ini disebabkan karena model penafsiran yang dipakai sangatlah berbeda antara ulama klasik dan ulama kontemporer, dimana metode klasik tradisional yang dipakai dalam menafsirkan ayat-ayat perempuan tersebut bersifat parsial dan atomistik, serta kurangnya mengaitkan dengan kondisi dan situasi yang ada. Adapun kaitannya dengan kebolehan perempuan di era kontemporer sebagai wanita pekerja yang bertujuan untuk menyelamatkan perekonomian keluarganya dalam konteks tafsir klasik pada penafsiran tersebut belum mendapatkan penjelasan yang memadai, bahkan sebagai dampaknya penafsiran tersebut dapat disalah artikan oleh orang-orang yang tidak memiliki tingkat keilmuan yang mendalam.¹³⁶

Dengan demikian salah satu upaya untuk menjaga keharmonisan penafsiran ulama klasik tersebut adalah menafsirkan QS. Al-Aḥzāb: 33 secara kontekstual dengan mengaitkan persoalan-persoalan yang ada di era

¹³⁵ Muslih Muhaimin Seknun, 'Eksplorasi Wanita Di Era Kontemporer:(Studi Analisa Tafsir Tabarruj Dalam Al-Qur'an)' (Jakarta: Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2018).

¹³⁶ Khoiril Anam, 'Perempuan Perspektif Tafsir Klasik Dan Kontemporer'.

saat ini. Adapun ketentuan-ketentuan yang sudah menjadi patokan pada penafsiran ketiga ulama klasik tersebut dapat dijadikan sebagai tolak ukur serta dalil perbandingan dalam mengambil keputusan (istinbat) hukum pada sebuah penafsiran. Sehingga nilai-nilai universal Al-Qur'an yang menjunjung tinggi martabat dan kehormatan wanita tetap membumi dan aktual dalam praktik hidup masyarakat yang dinamis.

Sebagaimana mufassir kontemporer seperti Quraish Shihab menanggapi istilah anjuran perempuan menetap dalam rumah bahwa persoalan utamanya terletak pada tugas utama seorang perempuan yang berada pada wilayah domestik rumah tangga, bukan pada tetap tinggal atau keluar dari rumah. Karena seringkali dijumpai zaman sekarang banyak perempuan yang bekerja di luar rumah, namun mereka juga mengerjakan pekerjaan domestik rumah tangga yang tetap berjalan stabil, dan wanita tersebut sukses untuk mengurusinya. Sehingga tidak dapat dijadikan patokan bahwa yang hanya fokus terhadap pekerjaan domestik akan lebih cakap atau profesional dalam mengurus urusan domestik rumah tangga, sedangkan yang berkarir atau bekerja di luar rumah trehalan ng atau tidak cakap mengurus urusan rumah tangga.¹³⁷

Tidak sedikit ditemukan implikasi penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 jika dikaitkan dengan kehidupan sehari-hari, dimana kita dapati bahwa kesadaran untuk memakai hijab di kalangan masyarakat sudah menjadi hal

¹³⁷ Nabilah Rohadatul Aisy, 'Interpretasi QS. Al-Ahzab Ayat 33: Studi Komparatif Alqurthubi Dan Quraish Shihab' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2021).

yang lazim dilakukan. Bahkan saat ini hampir ditemui pada kalangan mahasiswa yang notabene kampusnya tidak mengikat pada ketentuan pemakaian hijab, justru kesadaran itu muncul dengan sendirinya oleh mereka yang tentunya didasari oleh alasan pribadi. Terlebih lagi pembelajaran memakai hijab sudah ditanamkan pada anak-anak sejak usia dini yang masih menginjak sekolah dasar. Hal ini tidak lain karena betapa pentingnya hijab sebagai perantara dalam menjaga kesempurnaan kehormatan seorang perempuan. Dengan berhijab pula mereka akan merasa lebih tenang dan aman sehingga meminimalisir tindakan negatif seperti kriminalitas yang marak terjadi pada lingkungan sekitarnya.

Bukan hanya itu, implikasi pendidikan dari QS. Al-Aḥzāb: 33 yang menyoroti anjuran perempuan berada dalam rumah telah mengatur tanggung jawab seorang ibu dalam keluarga. Dengan adanya ketentuan tersebut, merupakan sebuah tantangan bagi seorang ibu untuk mampu membentuk rumah sebagai tempat utama bagi kehidupannya yang senantiasa dipenuhi dengan rahmat Allah SWT, dimana seluruh anggota keluarga merasakan kebahagiaan, ketenangan, betah, dan senantiasa merindukan rumahnya. Tanggung jawab lain yang harus terpenuhi adalah menjadi seorang istri yang senantiasa taat dan patuh kepada suami. Apabila keluar rumah, seorang istri mampu menjaga kehormatan serta martabat diri dan keluarganya. Dan hal terakhir yang tidak kalah penting adalah bentuk tanggung jawab seorang ibu kepada anak-anaknya, dimana ibu harus menjadi guru pertama kali bagi anak-anaknya termasuk

mengajarkan Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Ikatan emosional yang dimiliki seorang ibu mampu mempengaruhi perkembangan dan pertumbuhan anaknya.¹³⁸

Agama Islam bukanlah sesuatu yang membebani umatnya, agama juga sumber solusi dari hal yang tidak diketahui. Dengan begitu, Islam memiliki cara pandang tersendiri dalam menyikapi perubahan realitas sosial yang terjadi. Seiring bergesernya waktu, perempuan mulai mendapatkan kebebasan seperti laki-laki. Selain menjadi makhluk yang setara, laki-laki dan perempuan juga berpotensi memiliki kualitas yang sama dalam meraih prestasi.¹³⁹ Dewasa ini, dunia mulai mengakui kemampuan yang dimiliki perempuan, seperti halnya perempuan sudah mulai dipercaya menjadi pemimpin dan sebagainya, sehingga perempuan mulai mendapatkan kebebasan untuk berkiprah dan mengekspresikan dirinya di masyarakat luas. Begitulah gambaran yang terjadi di masyarakat ketika makna kebebasan difungsikan sesuai koridornya.

Berbeda jika kebebasan itu dijadikan sebagai landasan untuk melanggar aturan hukum dan agama. Sebagai muslim yang taat justru akan mengindahkan peraturan agamanya. Apalagi di zaman modern banyak sekali pengaruh yang dapat disaksikan dan dirasakan langsung oleh kacamata masyarakat. Misalnya dari gaya kehidupan generasi milenial

¹³⁸ Annida Diniyya, Ikin Asikin, and Fitroh Hayati, 'Implikasi Pendidikan Dari QS . Al-Ahzab Ayat 32-34 Tentang Anjuran Bagi Wanita Tetap Di Rumah Terhadap Tanggung Jawab Seorang Ibu Dalam Keluarga', 1995, 49–58.

¹³⁹ Sarifa Suhra, 'Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam ', *Al-Ulum*, 13.2 (2013), 373–94.

yang sudah terisisipi oleh pengaruh dunia barat yang mementingkan gaya berpakaian, makanan, dan lain sebagainya. Ketika Islam memberikan kebebasan kepada umatnya, maka hal itu difungsikan sebagaimana mestinya dan tidak membahayakan terhadap sesama, Sebab agama mengajarkan pada umatnya untuk selalu menjaga keamanan dan dilarang membahayakan orang lain dengan dalih kebebasan, baik keluarga, negara, atau dirinya sendiri.¹⁴⁰

Terkait penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 yang ditafsirkan oleh Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī, ketiganya tentu memiliki cara penafsiran yang berbeda. Disebabkan ayat ini ditafsirkan di era klasik, sehingga hasil tafsirannya hanya sekedar menganjurkan setiap perempuan untuk menetap di rumah. Namun tidak berlaku untuk Ibnu Kaṣīr yang memberikan kelonggaran terhadap perempuan dengan diperbolehkannya melakukan aktivitas diluar rumah hanya ketika ada hajat syar'i misalnya salat berjamaah di masjid, kemudian jika dikaitkan pada masa sekarang adalah diperbolehkan menghadiri acara keluarga atau tetangga yang bersifat keagamaan.

Berdasarkan redaksi tersebut dapat disimpulkan bahwa bentuk kontekstualisasi dan implikasi penafsiran Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī sebagaimana pesan yang disampaikan QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam kehidupan sehari-hari bahwa Islam menganjurkan wanita untuk menetap

¹⁴⁰ Auliaur Rahmah and others, 'TERHADAP ANJURAN WANITA MENETAP DI RUMAH', 33, 2019.

di rumah, namun Islam juga tidak melarang wanita untuk melakukan aktifitas diluar rumah dengan syarat harus tetap memperhatikan ketentuan yaitu menjaga kehormatan dan tetap menjalankan perintah sekaligus menjauhi larangan agama. Tetap menjaga cara berpakaian, cara berbicara, bertingkah laku, dan bergaul dengan lingkungan sekitar.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan pada bab-bab sebelumnya terkait konstruksi penafsiran serta konsepsi nalar *ma'sūr* QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūṭī*, yang mana ayat ini ditafsirkan oleh tiga ulama klasik terkait di dalam masing-masing karyanya dan memiliki latar belakang keintelektualan berbeda sehingga melahirkan cara berpikir yang beragam. Maka didapat beberapa poin yang menjadi bentuk kesimpulan dari dua rumusan masalah diatas.

1. Penyikapan terhadap penafsiran QS. Al-Aḥzāb: 33 yang dilakukan oleh Al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī memiliki hasil penafsiran yang berbeda-beda. Dari ketiga mufassir ini, dapat disimpulkan bahwa bentuk penafsiran yang dilakukan Ibnu Kaṣīr memiliki nilai penafsiran lebih moderat dan ramah, hal ini lebih rasional jika dikaitkan dengan pengaktualisasian dan hak kebebasan perempuan. Dapat dijelaskan ketika persoalan terkait ketentuan perempuan untuk tetap berada dalam rumah, Ibnu Kaṣīr memiliki kelonggaran hukum bagi perempuan yaitu kebolehan untuk keluar rumah jika ada hajat syar'i dengan syarat harus memperhatikan ketentuan-ketentuan syari'at, seperti menjaga dengan menutup aurat dan tidak memakai wewangian ketika berada diluar rumah. Adapun pendapat Al-Ṭabarī terkait hal demikian, perempuan juga dianjurkan untuk tetap tenang berada dalam rumah. Meskipun anjuran ini tidak bersifat mutlak sebagai

penghalang dalam kebebasan perempuan, namun dalam keterangannya Al-Ṭabari juga tidak menyinggung persoalan terkait kebolehan perempuan untuk keluar rumah. Apalagi Al-Suyūṭī dengan pendapatnya yang sepenuhnya melarang mutlak kebebasan perempuan, perempuan itu semata-mata hanya diwajibkan untuk berada di dalam rumah serta dilarang untuk keluar rumah dengan apapun kondisi dan alasannya.

2. Media nalar *ma'sūr* yang digunakan Al-Ṭabari, Ibnu Kaṣīr, dan Al-Suyūṭī dalam menafsirkan QS. Al-Aḥzāb: 33 adalah dengan melalui hadis-hadis Nabi SAW. Dengan menyandang status *ma'sūr* maka proses penafsirannya adalah menggunakan riwayat-riwayat yang berpangkal pada hadis-hadis Nabi SAW. Semua keterangan atau penjelasan yang dimaksud dalam Al-Qur'an dapat ditafsirkan berdasarkan ayat dengan ayat, penjelasan ayat dengan sunnah Rasul, serta menafsirkan ayat dengan pendapat para sahabat dan tabi'in, sehingga dapat dilihat bahwa determinasi hadis yang digunakan sebagai dalil oleh tiga mufassir tersebut memiliki fungsi dan kedudukan penting di dalam Al-Qur'an. Dalam hal ini jenis yang digunakan adalah *Bayān al-Taqrīr* sebagai ketetapan dari penafsiran Ibnu Kaṣīr dan Al-Suyūṭī yang mengaplikasikan fungsi sunnah/hadis sebagai dalil penguat argumen ketetapan perempuan untuk tetap tinggal di dalam rumah. Jenis lain yang dapat difungsikan adalah *Bayān al-Tafsīr*, digunakan Al-Ṭabari sebagai penjelas dari hadis Nabi SAW terkait pengkategorian *ahlu al-bait* sebagai sorotan dan definisi makna *al-Tabarruj* secara terperinci. Selepas dari itu, implikasi penafsiran dari ragam penafsiran ketiga tokoh terkait mampu

menjadi tolak ukur serta dalil perbandingan dalam mengambil keputusan (istinbat) hukum pada sebuah penafsiran. Sehingga salah satu upaya dalam menjaga keharmonisan penafsiran tersebut adalah menafsirkan QS. Al-Aḥzāb: 33 secara kontekstual, dengan demikian nilai-nilai universal Al-Qur'an yang menjunjung tinggi martabat dan kehormatan perempuan tetap membumi dan aktual dalam praktik hidup masyarakat yang dinamis.

3. Saran

Kajian yang bernuansa pedomestikasian yang termaktub dalam QS. Al-Aḥzāb: 33 tentu bukanlah hal yang baru dalam dunia akademik, namun meskipun demikian penulis mencoba untuk menemukan kemaslahatan dan kebermanfaatan yang terdapat di dalamnya dengan harapan mampu memiliki signifikansi nyata bagi kehidupan realita. Dalam skripsi ini penulis hanya memfokuskan pada kajian QS. Al-Aḥzāb: 33 dalam tafsir klasik yaitu *Tafsir Al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūfī*. Dengan demikian tidak menutup kemungkinan jika penelitian ini dapat digali lebih jauh lagi dengan pendekatan dan perspektif yang berbeda. Penulis sadar bahwa kesimpulan akhir dari skripsi ini terdapat banyak kekurangan yang harus diperbaiki dan disempurnakan, sehingga disarankan agar penggiat tafsir setelahnya untuk memperkaya lagi wacana literatur ilmiah yang terkhusus pada bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir demi tersalurkannya minat secara tepat dan tuntasnya program skripsi di penghujung semester.

DAFTAR PUSTAKA

- Adinugraha, Hendri Hermawan, 'KEWENANGAN DAN KEDUDUKAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF GENDER: SUATU ANALISIS TINJAUAN HISTORIS', 17.1 (2018), 42–62
- Affandi, M, 'Paradigma Mufassir Kontemporer Terhadap Penafsiran Surat Al Zalzalah Dan Relevansi Dengan Sains Modern' (IAIN KUDUS, 2021)
- Afif, Muhammad, Yusril Adistia, and Nur Baitul Izzah, 'Telaah Kitab Tafsir Ath-Thabari Dalam QS Al-Maidah Ayat 51', *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1.02 (2020), 55–78
- Aisy, Nabilah Rohadatul, 'Interpretasi QS. Al-Ahzab Ayat 33: Studi Komparatif Alqurthubi Dan Quraish Shihab' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2021)
- Al-Quran, Tafsir Sekolah Tinggi Ilmu, and Isy Karima, 'KARAKTERISTIK WANITA SHALIAH DALAM TAFSIR Ath-THABARI (Kajian Tafsir Surat an-Nisa Ayat 34 Dan Al-Ahzab Ayat 33)' (ND)
- Alfiah, Nur, 'Israiliyyat Dalam Tafsir Ath-Thabari Dan Ibnu Kastir (Sikap Ath-Thabari Dan Ibnu Katsir Terhadap Penyusupan Israiliyyat Dalam Tafsirnya)', 2010
- Anam, Khoirul, 'Perempuan Perspektif Tafsir Klasik Dan Kontemporer'
- Ariziq, Bagas Luay, 'Kedudukan Dan Kondisi Wanita Sebelum Dan Sesudah Datangnya Agama Islam ', *Jurnal KeIslam an*, 5.1 (2022), 1–12
- Aulia, Mila, 'Domestikasi Perempuan Dalam Al-Qur'an: Studi Penafsiran Muhammad Sayyid Thanthawi Terhadap QS. Al-Ahzab (33): 33 Dalam Tafsir Al-Wasith' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2021)
- Azizah, Nur, Siti Khalijah Simanjuntak dan Sri Wahyuni, 'Jurnal Dirosah Islam iyah', *Jurnal Dirosah Islam iyah*, 5.2 (2019), 1–18 <<https://doi.org/10.17467/jdi.v5i2.3194>>
- Bahren, Rina Susanti Abidin, and Sabil Mokodenseho, 'Metode Dan Corak Penafsiran Ath-Thabari', *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis*, 3.1 (2023), 151–66
- Bil, Tafsir, and M A Tsur, 'No Title', 2022
- Bisri, H Hasan, *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir* (LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020)
- Dan, Kelebihan, Kekurangan Serta, and H Z Syarafuddin, 'Tafsir Bi Al-Ma'sur (Kelebihan Dan Kekurangan Serta Pengembangannya)', 97–117
- Darusman, Yoyon M., and Bambang Wiyono, *Teori Dan Sejarah Perkembangan Hukum*, 2019 <[http://eprints.unpam.ac.id/8562/2/MHK0013_TEORI DAN](http://eprints.unpam.ac.id/8562/2/MHK0013_TEORI_DAN)

SEJARAH PERKEMBANGAN HUKUM.pdf>

- Diniyya, Annida, Ikin Asikin, and Fitroh Hayati, 'Implikasi Pendidikan Dari QS . Al-Ahzab Ayat 32-34 Tentang Anjuran Bagi Wanita Tetap Di Rumah Terhadap Tanggung Jawab Seorang Ibu Dalam Keluarga', 1995, 49–58
- Edy, Relit Nur, 'As-Sunnah (Hadis)(Suatu Kajian Aliran Ingkar Sunnah)', *ASAS: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 6.2 (2014)
- Faruqi, Ahmad, and Layliyatul Maghfirah, 'Etika Berhias Bagi Wanita Menurut Al-Qur'an Surat Al-Ahzab Ayat: 33', *JURNAL ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR NURUL ISLAM SUMENEP*, 5.1 (2020), 130–74
- Fikri, Hamdani Khairul, 'Fungsi Hadis Terhadap Al-QurAn', *Tasamuh*, 12.2 (2015), 178–88
- Firdaus, Refa Berliansyah, 'AMAL SHALEH DALAM AL QUR'AN (KAJIAN TAFSIR IBNU KASIR DAN TAFSIR ATH THABARI)' (INSTITUT PTIQ JAKARTA, 2022)
- Fitra, Akhmad Aidil, 'Akhmad Aidil Fitra', 6 (2023)
- HADIS, KONSENTRASI STUDI Q U R A N, 'KONSEP SUNNAH DARI BERBAGAI SUDUT PANDANG'
- Hakim, Abdurrahman, 'Abdurrahman Hakim', *Misykat*, Vol.2, No. (2017), 61
- HANAFI-NIM, N U R, 'HAK KELUAR RUMAH BAGI WANITA MENURUT SURAT AL-AHZAB AYAT 33 (Studi Instinbath Hukum Ibnu Katsir Dan At-Thabathaba'i)' (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011)
- Hanapi, Agustin, Dosen Fakultas, Hukum Uin, and Ar-raniry Banda Aceh, 'Vol. 1, No. 1, Maret 2015 | 15', 1.1 (2015), 15–26
- Harahap, Huslaili Habiba, 'Makna Al-Barq Menurut Ibn Jarir Ath-Thabari Dalam Tafsir Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an' (IAIN Padangsidimpuan, 2021)
- Harahap, Nur Azizah, Raja Sarah Agustin Pera, Lukmanul Hakim S Ud, and M IRKH, 'MENGENAL IBNU KATSIR DAN KITAB TAFSIR AL-QURAN AL-'ADZIM'
- Hendri, Jul, 'IBN KATSIR: Telaáh Tafsir Al-Quránnul Azim Karya Ibn Katsir', *Nuansa*, 14.2 (2021)
- Imam, Biografi, and As Suyuthi, 'Lmam As Suyulhi'
- Irawan, Dedi Permana, 'Eksistensi *Ahlu al-bait* Dalam Kitab Tafsir Jami' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Qur' an Karya Imam Ibn Jarir Ath-Thabari (Studi Kritis Surat Al-Ahzab Ayat 33)', *Skripsi*, 2001, 1–91
- ISLAM , JURUSAN SEJARAH D A N PERADABAN, 'BIOGRAFI AS-SUYUTHI'

- Junita, Deri, 'KARAKTERISTIK WANITA SHALIAH DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN' (UIN FATMAWATI SUKARNO BENGKULU, 2022)
- KAMRIAH, KAMRIAH, 'QUR'AN SURAH AL-AHZAB AYAT 33 (TELAAH PENAFSIRAN IBNU KATSIR DAN M. QURAIH SHIHAB)' (UNIVERSITAS ISLAM AHMAD DAHLAN, 2023)
- Karmanah, Rika, Herla Nungki, Rizfan Al-Auzi Hidayatusidqi, Siti Sofiyah, Aniq Zihan Fauziyah, Ajeng Fauziatun Nadziroh, and others, 'MEMAHAMI PESAN AL-QUR'AN DALAM PENDEKATAN TAFSIR *BI AL-MA'SUR*', *Al-Akhbar: Jurnal Ilmiah KeIslam an*, 8.2 (2022), 89–101
- LUHUR, DESSHINTA WURY, and Zaenal Muttaqin, 'PEMBACAAN ULANG TERHADAP DOMESTIKASI PEREMPUAN (ANALISIS MA'NĀ-CUM-MAGHZĀ ATAS QS. AL-AḤZĀB [33]: 33)' (UIN Surakarta, 2023)
- Lutfiani, Naili Fauziah, 'Hak-Hak Perempuan Dalam Surat Al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik', *EL-TARBAWI*, 10.2 (2017)
- Magdalena, R, 'Kedudukan Perempuan Dalam Perjalanan Sejarah (Studi Tentang Kedudukan Perempuan Dalam Masyarakat Islam)', *Harakat An-Nisa: Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 2.1 (2018)
- Mahrani, Sri, 'METODE JALALUDDIN AL-SUYUTHI DALAM MENAFSIRKAN AL-QUR'AN (Tinjauan Terhadap Tafsir Al-Durr Al-Mantsur Fi Al-Tafsir Al-Ma'tsur)' (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2011)
- Maliki, Maliki, 'Tafsir Ibn Katsir: Metode Dan Bentuk Penafsirannya', *El-Umdah*, 1.1 (2018), 74–86
- Mappasere, Stambol A, and Naila Suyuti, 'Pengertian Penelitian Pendekatan Kualitatif', *Metode Penelitian Sosial*, 33 (2019)
- Mathematics, Applied, 'Biografi Imam Suyuthi Dan Ibnu Nujaim', 2016, 1–23
- Maulana, Maulana, 'Metode Kombinasi Dalam Menafsirkan Surat Al-Ahzab (33): 33', *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis*, 1.1 (2021), 1–15 <<https://doi.org/10.54443/mushaf.v1i1.1>>
- Muniron, Muniron, 'Pengantar Studi Islam' (IAIN Jember Press, 2015)
- Murniasih, Gita, Diah Handayani, and Taufik Alamin, 'Proses Domestifikasi Perempuan Dalam Budaya Arab (Analisis Framing Model Zhongdang Pan Dan Gerald M. Kosicki Dalam Film Wadjda)', *Mediakita*, 2.1 (2018), 1–15
- Nugrahani, Farida, and Muhammad Hum, 'Metode Penelitian Kualitatif', *Solo: Cakra Books*, 1.1 (2014), 3–4
- Nur, Afrizal, 'Khazanah Dan Kewibawaan Tafsir Bi Al-Ma'tsur' (Asa Riau, 2015)
- Omy Husnusyifa, Daeng, 'Kesetaraan Gender Dalam Kitab Jāmi'Al-Bayān 'An

- Ta'Wīl Al-Qur'ān Karya Muhammad Bin Jarir Ath-Thabari' (UIN Mataram, 2022)
- Permana, Asep Amar, 'Tafsir Bil *Bi al-ma'sūr* Dalam Studi Naskah Al-Qur'an', *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 2 (2022), 451–58
- Qodratinnisa, Raden Rifa, Reza Firmansyah, and Eni Zulaiha, 'Orientasi Tafsir Ad-Durru Al-Mantsur Fi Tafsir Al-Ma'tsur: Telaah Hadaf Tafsir Dan Tsaqofah Al-Mufasirin', *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3.1 (2023), 51–60
- , 'Orientasi Tafsir Ad-Durru Al-Mantsur Fi Tafsir Al-Ma'tsur: Telaah Hadaf Tafsir Dan Tsaqofah Al-Mufasirin', *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 3.1 (2023), 51–60 <<https://doi.org/10.15575/jis.v3i1.22926>>
- Rahmah, Auliaur, 'Interpretasi Ibnu Katsir Dan Sayyid Quthb Terhadap Anjuran Wanita Menetap Di Rumah (Studi Komparatif Dalam Qs. Al-Ahzab (33): 33)', *Skripsi, (33)*, 2019, 1–89
- Rahmah, Auliaur, Prodi Ilmu, Alquran Dan, Fakultas Ushuluddin, D A N Filsafat, Universitas Islam , and others, 'TERHADAP ANJURAN WANITA MENETAP DI RUMAH', 33, 2019
- Razak, Nur Izza Fahada Binti, 'Pemaknaan Gerhana Dalam Tafsir Ath-Thabari' (UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2023)
- Rokim, Syaeful, Metode Tafsir, and A Pendahuluan, 'Mengenal Metode Tafsir *Tahfīf*', 41–56
- Salamah, Robiatus, 'NUYUZ DALAM AL-QUR'AN (Studi Komparatif Tafsir Bil-*Bi al-ma'sūr* Dan Tafsir Bil-Ra'yi)' (UIN Raden Intan Lampung, 2020)
- Sari, Riana Ratna, 'Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir', *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah*, 1.2 (2019), 132–51
- Seknun, Muslih Muhaimin, 'Eksplorasi Wanita Di Era Kontemporer:(Studi Analisa Tafsir Tabarruj Dalam Al-Qur'an)' (Jakarta: Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2018)
- Setiawan, R A, and M Masropin, 'Tafsir Al-Qur'an Dengan Pendapat Tabi'in', *Jurnal Kewarganegaraan*, 6.2 (2022), 5028–35
- Setiyanto, Danu Aris, 'FUNGSI HADIS TERHADAP AL-QURAN', 2014
- Shobah, Nuris, 'Fenomena Domestikasi Perempuan Dalam Tafsir Visual: QS. Al-Ahzab: 33 Di Media Sosial' (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2023)
- Sholichah, Aas Siti, 'Partisipasi Perempuan Di Masa Nabi Muhammad Dan Implikasinya Terhadap Eksistensi Perempuan Di Ranah Publik', *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu Dan Budaya Islam* , 4.01 (2021), 1–15
- Siregar, Abu BakarAdnan, 'Tafsir Bil-*Bi al-ma'sūr* (Konsep, Jenis, Status, Dan

- Kelebihan Serta Kekurangannya)', *Hikmah*, 15.2 (2018), 160–65
- Suhra, Sarifa, 'Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Al-Qurâ€™™ an Dan Implikasinya Terhadap Hukum Islam ', *Al-Ulum*, 13.2 (2013), 373–94
- Sukriah, Siti, 'Konsep Pendidikan Tauhid Dalam Keluarga Studi Analisis Qur'an Surat Al Baqarah Ayat 132-133 Dalam Tafsir Ibnu Katsir' (IAIN Salatiga, 2015)
- Sulistyowati, Yuni, 'Kesetaraan Gender Dalam Lingkup Pendidikan Dan Tata Sosial', *Ijous: Indonesian Journal of Gender Studies*, 1.2 (2021), 1–14
- Sunan, UIN, and Ampel Surabaya, 'PEREMPUAN DAN POLITIK PADA MASA AWAL ISLAM (STUDI TENTANG PERAN SOSIAL DAN POLITIK PEREMPUAN PADA MASA RASULULLAH) Zaky Ismail', 06.01 (2016), 140–59
- Syakir, Syaikh Ahmad, 'Tafsir Ibnu Katsir' (Dar al Sunnah Press, 2012)
- Syukur, Syamzan, 'Perempuan Dalam Lintas Sejarah (Studi Atas Peran Publik Sahabiyah-Sahabiyah Di Masa Rasulullah SAW)', *Muwazah*, 6.1 (2014)
- Yahya, Anandita, Kadar M Yusuf, and Alwizar Alwizar, 'Metode Tafsir (Al-Tafsir Al-*Tahfīlī*, Al-Ijmali, Al-Muqaran Dan Al-Mawdu'i)', *PALAPA*, 10.1 (2022), 1–13

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



A. Identitas Diri

Nama : Mufilatur Rohma
Tempat/Tanggal Lahir : Malang, 23 November 2000
Alamat : Dusun Ngedem RT/RW 03/01 Pakiskembar
Pakis Malang 65154
Nama Ayah : Sujai
Nama Ibu : Sunamah
Alamat Email : mystory231100@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

Pendidikan Formal

2006-2007 : TK Muslimat 19 Al-Hikmah
2007-2013 : SDN Pakiskembar 02
2013-2016 : MTs Darun Najah
2016-2019 : MA Darun Najah

Pendidikan Non-Formal

2013-2020 : PPAI Darun Najah Ngijo Karangploso Malang



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
FAKULTAS SYARIAH

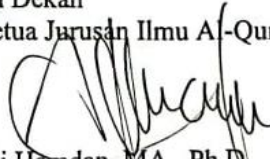
Terakreditasi "A" SK BAN-PT Depdiknas Nomor : 157/BAN-PT/Ak-XVI/S/II/2013 (Al Ahwal Al Syakhshiyah)
Terakreditasi "B" SK BAN-PT Nomor : 021/BAN-PT/Ak-XIV/S1/III/2011 (Hukum Bisnis Syariah)
Jl. Gajayana 50 Malang 65144 Telepon (0341) 559399, Faksimile (0341) 559399
Website: <http://syariah.uin-malang.ac.id/>

BUKTI KONSULTASI

Nama : Mufilatur Rohma
NIM/Jurusan : 200204110083/ Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Dosen Pembimbing : Miski, S.Th.I., M.Ag.
Judul Skripsi : QS. AL-AHZĀB AYAT 33 DALAM TAFSIR *BI AL- MA'SŪR* :
Analisis terhadap *Tafsir Al-Ṭabaṛī*, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, dan *Tafsir Al-Suyūfī*

No	Hari/Tanggal	Materi Konsultasi	Paraf
1.	7 Juli 2023	Rencana Judul Skripsi	ℓ
2.	2 September 2023	Persetujuan Judul Skripsi	ℓ
3.	7 September 2023	ACC Outline untuk pengajuan judul Skripsi	ℓ
4.	30 Oktober 2023	Konsultasi Prosal Skripsi BAB I	ℓ
5.	3 November 2023	ACC Proposal Skripsi BAB I	ℓ
6.	1 Maret 2024	Konsultasi BAB II	ℓ
7.	18 Maret 2024	Konsultasi BAB III	ℓ
8.	25 Maret 2024	Revisi BAB III	ℓ
9.	1 Mei 2024	Konsultasi BAB IV	ℓ
10.	31 Mei 2024	ACC BAB II, III, dan IV	ℓ

Malang, 3 Juni 2024
Mengetahui
a.n Dekan
Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir


Ali Hamdan, MA., Ph.D.
NIP 197601012011011004