

**TAQDIM WA TA'KHIR AYAT HUDUD DALAM TAFSIR KONTEMPORER:
ANALISIS TRILOGI KONGRES ULAMA PEREMPUAN INDONESIA
(KUPI)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister
dalam Program Studi Islam
pada Pascasarja UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

OLEH

FITROTUL MAULIDINA

230204220003



**PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK
IBRAHIM MALANG**

2025

TESIS
TAQDIM WA TA'KHIR AYAT HUDUD DALAM TAFSIR
KONTEMPORER: ANALISIS TRILOGI KONGRES ULAMA
PEREMPUAN INDONESIA (KUPI)

Oleh: Fitrotul Maulidina

NIM: 230204220003

Dosen Pembimbing I

Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag

NIP. 195904231986032003

Dosen Pembimbing II

H. Aunur Rofiq, Lc., M.Ag., Ph.D

NIP. 196709282000031001



PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK
IBRAHIM MALANG

2025

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Fitrotul Maulidina

NIM : 230204220003

Program Studi : Magister Studi Islam

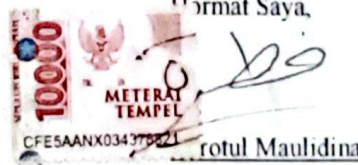
Judul Tesis : Taqdim Wa Ta'khir Ayat Hudud Dalam Tafsir Kontemporer
Analisis Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa hasil penelitian saya tidak ada unsur penjiplakan karya atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali tulisan yang dikutip dalam naskah ini dengan menyebutkan sumber kutipan dan daftar pustakanya. Apabila di kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lainnya, maka saya bersedia diproses sesuai ketentuan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tanpa ada paksaan pihak manapun.

Malang, 7 November 2025

hormat Saya,



Fitrotul Maulidina

NIM. 230204220003

LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN

Tesis berjudul "Taqdim Wa Ta'khir Ayat Hudud dalam Tafsir Kontemporer:
Analisis Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)"
yang ditulis oleh Fitrotul Maulidina ini telah disetujui
pada tanggal 10 November 2025

Oleh:

Dosen Pembimbing I

Dosen Pembimbing II



Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag

NIP. 195904231986032003



H. Aunur Rofiq, Lc., M.Ag., Ph.D

NIP. 196709282000031001

Mengetahui,

Kepala Jurusan Magister Studi Islam



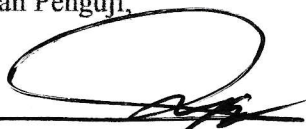
H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D

NIP. 197406142008011016

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul **Taqdim Wa Ta'khir Ayat Hudud dalam Tafsir Kontemporer: Analisis Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)** yang ditulis oleh Fitrotul Maulidina, NIM. 230204220003 ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 26 November 2025 dan dinyatakan lulus.

Dewan Penguji,


H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016

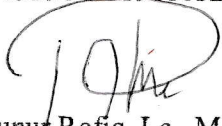
Penguji Utama


Dr. H. Badruddin, M.HI.
196411272000031001

Ketua Penguji


Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag
NIP. 195904231986032003

Penguji/ Pembimbing 1

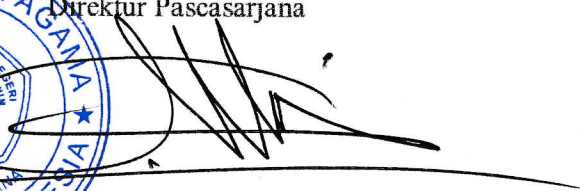

H. Aunur Rofiq, Lc., M.Ag., Ph.D
NIP. 196709282000031001

Sekretaris/ Pembimbing 2

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana




Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd
NIP. 196508171998031003

MOTTO

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

(QS. At-Taubah: 71)

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul “Taqdim wa Ta’khir Ayat Hudud dalam Tafsir Kontemporer: Analisis Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)”. Tesis ini disusun sebagai salah satu persyaratan untuk meraih gelar Magister Agama pada Program Studi Studi Islam (SI) di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penyelesaian tesis ini tidak lepas dari dukungan, arahan, dan bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh kerendahan hati, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. Hj. Ilfi Nur Diana, M.Si, beserta seluruh jajaran rektorat yang telah memberikan kebijakan dan dukungan akademik.
2. Direktur Pascasarjana, Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd, atas segala layanan dan fasilitas yang telah disediakan dengan optimal.
3. Ketua dan Sekretaris Program Magister Studi Islam, H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D, dan Dr. M. Aunul Hakim, S.Ag., MH, atas dorongan dan motivasi selama menempuh studi.
4. Dosen Pembimbing dan Penguji, Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag dan H. Aunur Rofiq, Lc., M.Ag., Ph.D, Dr. H. Badruddin, M.HI serta H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D atas kesediaan membimbing, memberikan arahan, saran, kritik, dan koreksi yang konstruktif dalam penyusunan tesis ini.
5. Seluruh Dosen Pascasarjana yang telah berbagi ilmu, wawasan, dan inspirasi yang sangat berharga bagi penulis dalam meningkatkan kualitas akademik.
6. Seluruh Staf dan Tenaga Kependidikan Pascasarjana yang telah memberikan kemudahan pelayanan akademik dan administrasi selama penulis menjalani studi.

7. Suami Tercinta, Mohammad Anas Mubarak dan calon buah hati, yang menjadi penyemangat terbesar dalam setiap langkah perjuangan ini. Terima kasih atas kesabaran, pengertian, dan dukungan yang luar biasa selama proses penyelesaian tesis ini.
8. Orang Tua, Seluruh Keluarga, Sahabat, dan Rekan Seperjuangan atas dukungan dan inspirasi yang menjadi penyemangat, serta menjadi tempat berdiskusi dalam berbagai hal, baik akademik maupun non-akademik.

Penulis hanya mampu mengucapkan terima kasih dan berdoa semoga segala kebaikan yang telah diberikan mendapat balasan yang berlipat ganda dari Allah SWT. Penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan, oleh karena itu kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan demi perbaikan di masa mendatang.

Malang, 7 November 2025

Fitrotul Maulidina

DAFTAR ISI

LEMBAR PERTAMA TESIS.....	i
LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS.....	iv
MOTTO	v
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	viii
DAFTAR TABEL	x
DAFTAR GAMBAR	x
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
ABSTRAK.....	xii
ABSTRACT	xiii
المستخلص	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian.....	8
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	8
E. Definisi Istilah.....	9
F. Kerangka Berfikir	12
G. Sistematika Penulisan	12
BAB II KAJIAN PUSTAKA	14
A. Penelitian Terdahulu	14
B. Tafsir Kontemporer	20
C. Taqdim wa Ta'khir dalam Al-Qur'an.....	29
D. Ayat Hudud Pencurian dan Perzinahan	34
E. Bias Gender	46
F. Metodologi Fatwa KUPI	49
BAB III METODE PENELITIAN.....	61
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	61
B. Data dan Sumber Data	62
C. Instrumen Penelitian	63

D. Teknik Pengumpulan Data	64
E. Analisis Data	64
BAB IV HASIL DAN ANALISIS	67
A. Tafsir Kontemporer terhadap Taqdim wa Ta'khir QS. Al-Mā'idah [5]: 38 dan QS. An-Nūr [24]: 2	67
1. Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir	67
2. Tafsir Asy-Sya'rawi	78
3. Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj	89
4. Tafsir Al-Mishbah	99
B. Analisis Linguistik	111
C. Analisis Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) dalam Taqdim Wa Ta'khir Ayat Hudud dalam Tafsir Kontemporer	122
D. Evaluasi Kritis terhadap Metodologi Trilogi KUPI	138
E. Rekonstruksi Penafsiran	141
BAB V PENUTUP	165
A. Kesimpulan	165
B. Refleksi dan Implikasi Teoritis	166
C. Saran	168
DAFTAR PUSTAKA	169

DAFTAR TABEL

No table of figures entries found.

Tabel 4. 1 Perbandingan Metodologi Empat Tafsir Kontemporer	109
Tabel 4. 2 Perbandingan Alasan Urutan Penyebutan Jenis Kelamin dalam Kedua Ayat Hudud.....	118
Tabel 4. 3 Evaluasi Perspektif Ma'ruf	124
Tabel 4. 4 Hasil Pengujian dengan Premis Dasar Mubadalah.....	128
Tabel 4. 5 Implementasi Konsep Keadilan Hakiki pada Ayat Pencurian.....	131
Tabel 4. 6 Stigma yang Muncul dalam Penafsiran Ayat Perzinaan	133
Tabel 4. 7 Bentuk Subordinasi dan Marjinalisasi.....	134
Tabel 4. 8 Bentuk Beban Ganda.....	135
Tabel 4. 9 Bentuk Kekerasan.....	137
Tabel 4. 10 Kesimpulan Evaluasi Tafsir Ayat Perzinaan	138
Tabel 4. 11 Aplikasi Langkah Ketiga Mubadalah.....	152

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. 1 Diagram Kerangka Berpikir	12
Gambar 4. 1 Diagram Tiga Ide Dasar Ma'ruf	124
Gambar 4. 2 Diagram Tiga Premis Dasar Mubadalah	127
Gambar 4. 3 Diagram Alur Kerja Mubadalah	143
Gambar 4. 4 Diagram Penerapan Langkah Pertama Mubadalah	148
Gambar 4. 5 Diagram Penerapan Langkah Kedua Mubadalah	149

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim
Malang adalah menggunakan model *Library of Congress* (LC) Amerika sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	`	ط	ṭ
ب	B	ظ	z
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	gh
ج	J	ف	f
ح	H	ق	q
خ	Kh	ك	k
د	D	ل	l
ذ	Dh	م	m
ر	R	ن	n
ز	Z	و	w
س	S	ه	h
ش	Sh	ء	‘
ص	Ṣ	ي	y
ض	Ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (madd), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti ā, ī dan ū. (ا، ي، و). Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti layyinah, lawwāmah. Kata yang berakhiran tā’ *marbūṭah* dan berfungsi sebagai sifat atau muḍāf ilayh ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai muḍāf ditransliterasikan dengan “at”.

ABSTRAK

Maulidina, Fitrotul. 2025. *Taqdim wa Ta'khir Ayat Hudud dalam Tafsir Kontemporer: Analisis Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)*. Tesis, Program Studi Studi Islam, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing: (I) Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag., (II) H. Aunur Rofiq, Lc., M.Ag., Ph.D.

Kata Kunci: Tafsir Kontemporer, Taqdim wa Ta'khir, Ayat Hudud, Trilogi KUPI, Bias Gender

Fenomena *taqdim wa ta'khir* (mendahulukan dan mengakhirkan) dalam ayat-ayat hudud Al-Qur'an—khususnya QS. Al-Maidah [5]: 38 tentang pencurian dan QS. An-Nur [24]: 2 tentang perzinahan—menimbulkan pertanyaan penting tentang implikasi gender dalam penafsiran Islam. Pada ayat pencurian, laki-laki disebut terlebih dahulu, sementara pada ayat perzinahan, perempuan yang didahulukan. Perbedaan urutan ini telah ditafsirkan secara beragam oleh para mufassir kontemporer, namun berpotensi mengandung bias gender yang perlu dikaji ulang dengan perspektif keadilan Islam.

Penelitian ini bertujuan untuk: (1) mengidentifikasi dan menganalisis penafsiran empat mufassir kontemporer terhadap fenomena *taqdim wa ta'khir* dalam kedua ayat hudud tersebut; (2) menganalisis penafsiran tersebut melalui perspektif Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) yang mencakup ma'ruf, mubadalah, dan keadilan hakiki. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan normatif melalui studi kepustakaan (*library research*), menggunakan teknik analisis konten (*content analysis*).

Hasil penelitian menunjukkan: (1) Keempat mufassir memberikan penafsiran berbeda terhadap urutan penyebutan gender, di mana pada ayat pencurian menggunakan stereotip gender (dorongan nafkah, kecintaan harta, keberanian) namun tidak menciptakan bias sistemik, sedangkan pada ayat perzinahan menempatkan perempuan sebagai faktor utama, perangsang, atau pihak dengan kesalahan berganda. Temuan penting adalah bahwa tafsir kontemporer ini masih mengikuti pola penafsiran klasik berdasarkan kategorisasi *ma quddima wa al-ma'na alayhi* dari az-Zarkasyi; (2) Analisis dengan Trilogi KUPI menunjukkan bahwa penafsiran ayat pencurian relatif memenuhi prinsip ma'ruf, mubadalah, dan keadilan hakiki, namun penafsiran ayat perzinahan gagal memenuhi ketiga prinsip tersebut karena menciptakan stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, beban ganda, dan berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan; (3) Rekonstruksi penafsiran melalui alur kerja mubadalah menghasilkan interpretasi baru yang menegaskan kesetaraan tanggung jawab moral antara laki-laki dan perempuan, dengan mengusulkan rekategorisasi *taqdim wa ta'khir* kepada beberapa sebab berupa "*li al-ihthimām*" tanpa melabeli perempuan sebagai faktor utama, "*li al-ḥaṭṭhi 'alayhi*" untuk melawan stigma, "*sabqu mā yaqtaḍi taqḍimuhu*" sesuai asbabun nuzul, atau pola "*ma quddima fi ayah wa ukkhira fi ukhrā*" yang menunjukkan konsistensi keadilan gender—sejalan dengan kaidah Az-Zarkasyi bahwa satu pendahuluan dapat memiliki beberapa sebab.

ABSTRACT

Maulidina, Fitrotul. 2025. *Taqdim wa Ta'khir of Hudud Verses in Contemporary Tafsir: Analysis of the Trilogy of the Indonesian Women Ulama Congress (KUPI)*. Thesis, Islamic Studies Program, Postgraduate School, Maulana Malik Ibrahim State Islamic University of Malang. Advisors: (I) Prof. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag., (II) H. Aunur Rofiq, Lc., M.Ag., Ph.D.

Keywords: Contemporary Tafsir, Taqdim wa Ta'khir, Hudud Verses, KUPI Trilogy, Gender Bias

The phenomenon of *taqdim wa ta'khir* (precedence and postponement) in the Qur'anic *hudud* verses—specifically QS. Al-Maidah [5]: 38 concerning theft and QS. An-Nur [24]: 2 concerning adultery—raises important questions about gender implications in Islamic interpretation. In the theft verse, males are mentioned first, while in the adultery verse, females are given precedence. This difference in order has been interpreted variously by contemporary exegetes, yet potentially contains gender bias that needs to be reexamined from the perspective of Islamic justice.

This research aims to: (1) identify and analyze the interpretations of four contemporary exegetes regarding the *taqdim wa ta'khir* phenomenon in these two *hudud* verses; (2) analyze these interpretations through the perspective of the Trilogy of the Indonesian Women Ulama Congress (KUPI), which encompasses *ma'ruf*, *mubadalah*, and *keadilan hakiki*. The research methodology employed is qualitative with a normative approach through library research, utilizing content analysis techniques.

The research findings indicate: (1) The four exegetes provide different interpretations of the gender order, where in the theft verse they employ gender stereotypes (economic motivation, love of wealth, courage) but do not create systemic bias, whereas in the adultery verse they position women as the primary factor, temptress, or party with double guilt. An important finding is that these contemporary tafsirs still follow classical interpretation patterns based on az-Zarkasyi's categorization of *ma quddima wa al-ma'na alayhi*; (2) Analysis using the KUPI Trilogy demonstrates that the interpretation of the theft verse relatively fulfills the principles of *ma'ruf*, *mubadalah*, and *keadilan hakiki*, while the interpretation of the adultery verse fails to meet these three principles as it creates stigmatization, subordination, marginalization, double burden, and various forms of violence against women; (3) The reconstruction of interpretation through the *mubadalah* framework produces a new interpretation that affirms the equality of moral responsibility between men and women, proposing a recategorization of *taqdim wa ta'khir* into several causes: "*li al-ihtimām*" without labeling women as the primary factor, "*li al-ḥaththi 'alayhi*" to combat stigma, "*sabqu mā yaqtaḍī taqḍimuhu*" according to asbabun nuzul, or the pattern of "*ma quddima fi ayah wa ukkhira fi ukhrā*" which demonstrates the Qur'an's consistency in gender justice—in accordance with Az-Zarkasyi's principle that a single precedence may have multiple causes.

المستخلص

المولديننا، فطرة. 2025م. التقديم والتأخير في آيات الحدود في التفاسير المعاصرة: تحليل ثلاثية مؤتمر علماء المسلمين الإندونيسي (KUPI) رسالة الماجستير، برنامج الدراسات الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرفة: (١) الأستاذة الدكتورة الحاجة توتيك حميدة الماجستير، (٢) الحاج أونور رفيق الليسانس الماجستير الدكتور.

الكلمات المفتاحية: التفسير المعاصر، التقديم والتأخير، آيات الحدود، ثلاثية مؤتمر علماء المسلمين الإندونيسي، التحيز الجندي

إن ظاهرة التقديم والتأخير في آيات الحدود القرآنية—وتحديداً سورة المائدة [٥]: ٣٨ المتعلقة بالسرقة وسورة النور [٢٤]: ٢ المتعلقة بالزنا—تثير تساؤلات مهمة حول الآثار الجنديرية في التفسير الإسلامي. ففي آية السرقة، يُذكر الذكور أولاً، بينما في آية الزنا، تُقدّم الإناث. وهذا الاختلاف في الترتيب قد فُسِّر بطرق مختلفة من قبل المفسرين المعاصرين، إلا أنه قد يحتوي على تحيز جندي يحتاج إلى إعادة النظر من منظور العدالة الإسلامية.

يهدف هذا البحث إلى: (١) تحديد وتحليل تفاسير أربعة مفسرين معاصرين حول ظاهرة التقديم والتأخير في هاتين الآيتين من آيات الحدود؛ (٢) تحليل هذه التفاسير من خلال منظور ثلاثية مؤتمر علماء المسلمين الإندونيسي (KUPI)، التي تشمل المعروف والمبادلة والعدالة الحقيقية. ومنهج البحث المستخدم هو المنهج الكيفي بمدخل معياري من خلال البحث المكتبي، باستخدام تقنيات تحليل المحتوى.

وتشير نتائج البحث إلى: (١) أن المفسرين الأربعة يقدمون تفاسير مختلفة للترتيب الجندي، حيث يستخدمون في آية السرقة الصور النمطية الجنديرية (الدافع الاقتصادي، حب المال، الشجاعة) ولكن لا يخلقون تحيزاً منهجياً، بينما في آية الزنا يضعون المرأة كعامل أساسي أو مغوية أو طرف ذي ذنب مزدوج. ومن النتائج المهمة أن هذه التفاسير المعاصرة لا تزال تتبع أنماط التفسير الكلاسيكي بناءً على تصنيف الزركشي "ما قُدِّم والمعنى عليه"؛ (٢) أن التحليل باستخدام ثلاثية مؤتمر علماء المسلمين الإندونيسي يُظهر أن تفسير آية السرقة يفي نسبياً بمبادئ المعروف والمبادلة والعدالة الحقيقية، بينما تفسير آية الزنا لا يفي بهذه المبادئ الثلاثة لأنه يخلق وصماً واستتباعاً وتهميشاً وعبئاً مزدوجاً وأشكالاً مختلفة من العنف ضد المرأة؛ (٣) أن إعادة بناء التفسير من خلال منهج المبادلة ينتج تفسيراً جديداً يؤكد المساواة في المسؤولية الأخلاقية بين الرجال والنساء، مع اقتراح إعادة تصنيف التقديم والتأخير إلى عدة أسباب، منها: "للاهتمام" دون وصم المرأة كعامل أساسي، و"للحث عليه خيفة من التهاون به" لمواجهة الوصمة، و"سبق ما يقتضي تقديمه" وفقاً لأسباب الزول، أو نمط "ما قُدِّم في آية وأخر في أخرى" الذي يُظهر اتساق القرآن في العدالة بين الجنسين—متوافقاً مع قاعدة الزركشي بأن التقديم الواحد قد يكون له عدة أسباب.

BAB I PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

“Mengapa dalam zina perempuan disebut lebih dulu, tapi dalam pencurian justru laki-laki?” Pertanyaan sederhana namun menggugah ini memantik diskusi yang menarik tentang rahasia urutan kata dalam Al-Qur’an. Pertanyaan ini sebenarnya menyentuh isu yang sangat krusial: bagaimana kita memahami fenomena taqdim wa ta’khir (mendahulukan dan mengakhirkan) dalam ayat-ayat hukum pidana Islam, dan apakah pemahaman kita selama ini sudah adil gender atau justru melanggengkan bias patriarkal?

Dalam QS. An-Nur [24]: 2 tentang perzinaan, Allah SWT berfirman: “*Az-zaniyatu waz-zani fajlidu kulla wahidin minhuma mi’ata jaldah*” (Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, deralah masing-masing seratus kali). Di sini, perempuan didahulukan. Sementara dalam QS. Al-Maidah [5]: 38 tentang pencurian, Allah berfirman: “*Was-sariqu was-sariqatu faqtha’u aidiyahuma*” (Dan pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya). Di sini, laki-laki didahulukan. Perbedaan urutan ini tentu bukan kebetulan. Al-Qur’an, dengan segala kemukjizatan bahasanya, tidak menyusun kata secara sembarangan. Setiap urutan memiliki makna, setiap pilihan kata mengandung hikmah.¹

Namun, bagaimana para mufassir memahami urutan ini? Imam al-Zamakhshari dalam *Al-Kasysyaf* menjelaskan bahwa mendahulukan perempuan dalam ayat perzinaan bukanlah penyimpangan tata bahasa, melainkan penekanan

¹ Lailatul Wardah dan Syarifuddin Ala Dzil Fikri, “Al-Taqdim Wa al-Ta’khir: Linguistic Rules in Qur’anic Interpretation,” *Al-Karim: International Journal of Quranic and Islamic Studies* 1, no. 2 (2023): 173–88, <https://doi.org/10.33367/al-karim.v1i2.4188>.

moral. Menurutnya, godaan pertama dalam perzinaan sering berawal dari pihak perempuan—dari cara bicara, penampilan, atau tatapan mata yang memberi “lampu hijau”.² Al-Qurthubi menambahkan bahwa zina pada wanita lebih memalukan (*a’ar*) dan karena potensi kehamilan menjadi lebih berbahaya (*adarr*).³ Ibn Hajar al-’Asqalani dalam *Fath al-Bari*, ketika menjelaskan ayat pencurian, menyatakan bahwa laki-laki didahulukan karena mereka lebih sering melakukan pencurian—mereka punya kekuatan, keberanian, dan peluang lebih besar.⁴

Penafsiran-penafsiran klasik ini, meskipun kaya akan wawasan linguistik dan kontekstual, menimbulkan sejumlah pertanyaan kritis ketika dihadapkan pada perspektif keadilan gender kontemporer. Pertama, apakah penafsiran yang menempatkan perempuan sebagai “pemicu” atau “penyebab” zina sudah sejalan dengan prinsip keadilan dan kesetaraan yang diajarkan Islam? Kedua, apakah argumentasi bahwa laki-laki didahulukan dalam pencurian karena mereka “lebih sering mencuri” tidak justru melanggar stereotip gender? Dan yang paling fundamental: apakah Al-Qur’an benar-benar bermaksud membangun hierarki moral berbasis gender, ataukah kita yang membaca teks dengan kacamata patriarkal?

Al-Qur’an, sebagai pedoman fundamental bagi umat Islam, senantiasa menjadi subjek kajian yang kaya dan multidimensional. Seiring dengan kompleksitas zaman, penafsirannya pun terus berkembang, melahirkan beragam

² Mahmud bin Umar bin Ahmad Az-Zamakhshari, *Al-Kasysyaf*, 3 ed. (Dar Ar-Rayyan li At-Turats, 1987), Juz 3 Hal 213.

³ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, 2 ed. (Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1964), Juz 12 Hal. 160.

⁴ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fath Al-Bari bi Syarh Al-Bukhari*, 1 ed. (Al-Maktabah As-Salafiyyah, 1970), Juz 12 Hal. 97 No. 6793.

metodologi, corak, dan pendekatan yang berbeda-beda dari masa klasik hingga kontemporer.⁵ Salah satu pendekatan tafsir yang krusial dan tetap digunakan di masa kontemporer adalah pendekatan bahasa dan balaghah, yang mengulik kedalaman ekspresi linguistik Al-Qur'an. Tafsir yang menggunakan pendekatan ini menguraikan gaya bahasa Al-Qur'an, termasuk fenomena taqdim wa ta'akhir, yang memiliki implikasi makna signifikan.⁶ Fenomena ini tidak hanya penting dari sisi kebahasaan, tetapi juga memiliki dampak pada pemahaman hukum dan etika dalam Al-Qur'an, termasuk pada ayat-ayat hudud.

Namun demikian, dalam praktiknya, penafsiran terhadap fenomena taqdim wa ta'akhir tidak selalu bersifat netral. Penafsiran klasik yang populer, seperti yang dikemukakan oleh al-Zamakhshari, al-Qurthubi, dan Ibn Hajar al-'Asqalani di atas berpotensi berimplikasi pada pemahaman agama yang tidak adil gender. Di dalamnya terdapat indikasi yang dapat memperkuat stereotip, marginalisasi, atau bahkan subordinasi terhadap salah satu jenis kelamin—atau yang sering disebut dengan bias gender. Jika benar demikian, hal ini akan bertentangan dengan semangat keadilan dan kesetaraan yang diusung oleh Islam itu sendiri, yang dalam banyak ayat menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara di hadapan Allah dalam hal tanggung jawab moral dan hukum.⁷

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah: apakah penafsiran kontemporer masih mempertahankan pola ini, ataukah sudah menawarkan perspektif yang lebih

⁵ Abdullah Lewo, "Penafsiran Al-Quran di Era Kontemporer," *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 3 (2024): 313–18, <https://doi.org/10.15575/mjiat.v2i3.26108>.

⁶ Wardah dan Fikri, "Al-Taqdim Wa al-Ta'akhir."

⁷ Audy Salsabila, "TAFSIR RELASI GENDER Q.S. AL-HUJURAT: 13 PERSPEKTIF KEADILAN HAKIKI NUR ROFIAH" (Skripsi, UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SHIDDIQ JEMBER, 2024).

sejalan dengan prinsip keadilan? Oleh karena itu, penting untuk melakukan penelitian lebih lanjut guna menguji asumsi-asumsi ini dan, jika diperlukan, menawarkan rekonstruksi penafsiran yang lebih relevan dengan prinsip-prinsip keadilan di masa kini.

Isu bias gender dalam penafsiran keagamaan telah menjadi perhatian serius di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Namun demikian, kajian-kajian terdahulu yang membahas bias gender dalam tafsir umumnya berfokus pada ayat-ayat yang secara eksplisit membahas relasi gender, seperti ayat kepemimpinan (QS. An-Nisa [4]: 34), ayat waris (QS. An-Nisa [4]: 11-12), ayat poligami (QS. An-Nisa [4]: 3), atau ayat persaksian (QS. Al-Baqarah [2]: 282).⁸ Sementara itu, ayat-ayat hudud—khususnya QS. Al-Maidah [5]: 38 tentang pencurian dan QS. An-Nur [24]: 2 tentang perzinahan—belum mendapat perhatian memadai dalam kajian gender, meskipun kedua ayat ini memiliki fenomena *taqdim wa ta'khir* yang unik dan berpotensi mengandung implikasi gender yang signifikan.

Dalam konteks kebutuhan akan kerangka analisis yang berakar dari tradisi Islam namun responsif terhadap isu keadilan gender, Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) hadir sebagai inisiatif progresif yang menawarkan perspektif baru dalam memahami Islam, khususnya terkait isu keadilan dan kesetaraan gender. KUPI mengembangkan kerangka metodologis yang dikenal sebagai Trilogi KUPI, yang terdiri dari tiga perspektif utama: Ma'ruf (kebaikan yang diakui universal); Mubadalah (kesalingan dan kesetaraan); Keadilan Hakiki (keadilan yang

⁸ Mukhamad Saifunnuha, "PEMBAHASAN GENDER DALAM TAFSIR DI INDONESIA (PENELITIAN BERBASIS SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW)," *Musawa* 20, no. 2 (2021).

mempertimbangkan pengalaman khas perempuan). Trilogi ini menawarkan alat analisis yang sangat relevan untuk mengkaji ulang penafsiran klasik dan kontemporer terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan gender.⁹

Penggunaan Trilogi KUPI sebagai alat analisis dalam penelitian ini didasari oleh beberapa pertimbangan krusial. Pertama, relevansi kuatnya dalam mewujudkan kemaslahatan di kehidupan modern.¹⁰ Di era di mana perempuan sudah berpartisipasi penuh dalam ruang publik, bekerja, berkarya, dan berkontribusi pada masyarakat, penafsiran yang membatasi atau mendiskriminasi perempuan tidak lagi relevan dan justru menciptakan madharat (kerusakan). Kedua, Trilogi KUPI berakar dari inisiatif para pemikir berlatar belakang Nahdlatul Ulama (NU), organisasi Islam terbesar di Indonesia yang dikenal dengan tradisi keilmuan yang kuat dan pendekatan moderat. Ini menunjukkan bahwa upaya pembaruan tafsir bukan datang dari luar tradisi Islam, melainkan dari dalam tradisi itu sendiri.¹¹ Ketiga, Trilogi KUPI memiliki cakupan dan dampak yang meluas. Meskipun lahir dari konteks Indonesia, prinsip-prinsip yang dikembangkan KUPI telah mendapat apresiasi dan rujukan dari akademisi dan aktivis keadilan gender di berbagai negara, menunjukkan potensi universalitas nilai-nilainya.¹²

Berdasarkan urgensi di atas, penelitian ini membatasi fokus pada analisis taqdim wa ta'khir pada ayat-ayat hudud, yaitu QS. Al-Maidah [5]: 38 tentang

⁹ Mohammad Rafli, "TINJAUAN TAFSIR ULAMA NUSANTARA DALAM QS. ANNUR:32 TENTANG PERJODOHAN PERSPEKTIF TRILOGI KONGRES ULAMA PEREMPUAN INDONESIA (KUPI)" (UIN Maulana Malik Ibrahim, 2024).

¹⁰ "Sejarah dan Latar Belakang KUPI," diakses 30 Juni 2025, <https://kupi.or.id/tentang-kupi/>.

¹¹ Amrin Ma'ruf dkk., "Kongres Ulama Perempuan Indonesia dalam Wacana Merebut Tafsir Gender Pasca Reformasi: Sebuah Tinjauan Genealogi," *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 20, no. 2 (2022): 127–46, <https://doi.org/10.14421/musawa.2021.202.127-146>.

¹² "Sejarah dan Latar Belakang KUPI."

pencurian dan QS. An-Nur [24]: 2 tentang perzinaan. Pemilihan kedua ayat ini didasarkan pada keunikan perbedaan pola taqdim wa ta'khir: pada pencurian laki-laki didahulukan, sementara pada perzinaan perempuan didahulukan. Perbedaan pola ini menjadi sangat menarik untuk dikaji karena dapat mengungkap bagaimana mufassir memahami dan menginterpretasikan urutan gender, dan apakah interpretasi tersebut konsisten atau justru mengandung bias.

Penelitian ini akan dilakukan pada empat karya tafsir kontemporer, yaitu: *Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir* karya Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Tafsir Asy-Sya'rawi* karya Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* karya Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab.

Pemilihan keempat tafsir kontemporer ini didasari oleh lima pertimbangan metodologis yang krusial: Pertama, representasi geografis yang beragam. Ibn Asyur mewakili tradisi tafsir Tunisia/Maghrib dengan pendekatan maqashid syariah yang kuat.¹³ Asy-Sya'rawi mewakili tradisi tafsir Mesir dengan gaya dakwah yang populer dan mudah dipahami masyarakat awam.¹⁴ Wahbah az-Zuhaili mewakili tradisi tafsir Suriah dengan pendekatan fiqh dan ushul fiqh yang mendalam.¹⁵ Quraish Shihab mewakili tradisi tafsir Indonesia/Nusantara dengan pendekatan

¹³ Muhammad Jalaludin Al-Mahaly, "Metode Penafsiran Ibnu Asyur dalam Menafsirkan Al-Qur'an," *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 3 (2024): 141–48, <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i3.37130>.

¹⁴ Jihan Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)," *Al-Mustafid: Jurnal of Quran and Hadith Studies* 1, no. 1 (2022).

¹⁵ Nana Najatul Huda, "Review of Tafsir Al-Munir Fi Al-Syari'ah Wa Al-'Aqidah Wa Al-Manhaj Creation Wahbah Azzuhaili," *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2023): 144–50.

yang kontekstual dan sensitif terhadap isu-isu kontemporer.¹⁶ Keragaman geografis ini penting untuk melihat apakah bias gender dalam penafsiran taqdim wa ta'khir adalah fenomena universal atau terbatas pada tradisi tertentu.

Kedua, relevansi pendekatan bahasa dan balaghah. Keempat mufassir ini dikenal memiliki perhatian yang kuat terhadap dimensi kebahasaan dan balaghiyyah Al-Qur'an. Ibn Asyur terkenal dengan analisis linguistik dan retoriknya yang mendalam dalam *Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir*.¹⁷ Asy-Sya'rawi, meskipun dikenal dengan gaya penyampaian dakwahnya yang mudah dipahami masyarakat, tetap memperhatikan aspek keindahan bahasa Al-Qur'an dalam penjelasannya.¹⁸ Wahbah az-Zuhaili dalam *Tafsir Al-Munir* memberikan perhatian khusus pada aspek balaghah dalam setiap ayat yang ditafsirkan.¹⁹ Quraish Shihab dikenal sangat apresiatif terhadap mukjizat bahasa Al-Qur'an dan sering mengupas dimensi balaghiyyah dalam tafsirnya.²⁰ Relevansi ini sangat penting karena penelitian ini fokus pada fenomena taqdim wa ta'khir yang merupakan isu balaghah.

Ketiga, periodisasi kontemporer yang tepat. Keempat tafsir ini ditulis pada abad ke-20 hingga awal abad ke-21, yaitu era di mana wacana keadilan gender, hak asasi manusia, dan kesetaraan sudah berkembang pesat secara global. Ini menjadi medan kajian yang sangat menarik: apakah mufassir kontemporer yang hidup di era

¹⁶ Yusuf Budiana dan Sayiid Nurlie Gandara, "Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 1, no. 1 (2021): 85–91.

¹⁷ Al-Mahaly, "Metode Penafsiran Ibnu Asyur dalam Menafsirkan Al-Qur'an."

¹⁸ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

¹⁹ Huda, "Review of Tafsir Al-Munir Fi Al-Syari'ah Wa Al-'Aqidah Wa Al-Manhaj Creation Wahbah Azzuhaili."

²⁰ Budiana dan Gandara, "Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab."

modern dengan wacana kesetaraan gender yang kuat sudah terbebas dari bias patriarkal, ataukah masih menyisakan warisan pola pikir klasik? Penelitian ini berusaha menjawab pertanyaan tersebut dengan mengkaji tafsir-tafsir yang lahir di era modern namun masih sangat berpengaruh.

B. Fokus Penelitian

Mengacu pada konteks penelitian yang telah dijelaskan, fokus penelitian ini adalah:

1. Bagaimana penafsiran Ibn Asyur, Asy-Sya'rawi, az-Zuhaili, dan Quraish Shihab terhadap fenomena taqdim wa ta'khir dalam QS. Al-Maidah [5]: 38 (pencurian) dan QS. An-Nur [24]: 2 (perzinaan)?
2. Bagaimana analisis atas penafsiran tersebut perspektif Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengidentifikasi dan menganalisis penafsiran keempat mufassir kontemporer terhadap fenomena taqdim wa ta'khir dalam ayat pencurian dan perzinaan.
2. Untuk menganalisis penafsiran tersebut melalui perspektif Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI).

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

- a. Pengembangan Ilmu Tafsir: Memperkaya kajian taqdim wa ta'khir dengan perspektif gender, sehingga tafsir Al-Qur'an lebih inklusif dan adil.
- b. Penguatan Metodologi KUPI: Mengimplementasikan Trilogi KUPI (Ma'ruf, Mubadalah, Keadilan Hakiki) sebagai pisau analisis tafsir gender.

- c. Kontribusi pada Studi Gender dalam Islam: Memberi argumen berbasis tafsir Al-Qur'an untuk mendukung kesetaraan sekaligus mengkritisi bias gender.

2. Manfaat Praktis

- a. Bagi Akademisi dan Peneliti: Menjadi referensi dan inspirasi pengembangan metodologi tafsir responsif gender.
- b. Bagi Aktivis dan Lembaga Keadilan Gender: Menyediakan basis argumen untuk advokasi, edukasi, dan pemberdayaan perempuan.
- c. Bagi Masyarakat Umum: Membantu umat memahami Al-Qur'an secara adil gender, mengurangi bias, dan mendorong relasi setara dalam kehidupan sehari-hari.

E. Definisi Istilah

1. Taqdim wa Ta'khir

Taqdim wa ta'khir merujuk pada fenomena linguistik dan retorik yang sangat signifikan dalam struktur Al-Qur'an. Ini melibatkan tindakan mendahulukan (*prioritizing*) atau mengakhirkan (*postponing*) suatu lafaz, frasa, kalimat, atau bahkan gagasan dari susunan tata bahasa yang lazim atau "normal".²¹ Dalam ilmu balaghah, khususnya Ilmu Ma'ani, penempatan ini bukanlah kebetulan, melainkan memiliki implikasi makna balaghi (retorik) dan tujuan tertentu yang ingin disampaikan oleh Al-Qur'an. Tujuan tersebut bisa beragam, seperti penekanan (*al-ihitimam*), pengagungan (*at-ta'zhim*), kekhususan (*at-takhshish*), atau bahkan

²¹ Kamila Al-Kawari, *Afnan As-Shiyaghah fi Halli Alfadz Durus Al-Balaghah*, 1 ed. (Dar Ibn Hazm, 2020).

menunjukkan kaidah hukum tertentu.²² Memahami *taqdim wa ta'khir* sangat esensial untuk menggali kedalaman makna dan kemukjizatan bahasa Al-Qur'an.

2. Ayat Hudud

Secara etimologis, istilah hudud bermakna “pemisah” atau “batas” yang tidak boleh dilanggar. Dalam terminologi syariat, hudud dipahami sebagai larangan Allah yang mengikat manusia agar tidak melampaui batas tertentu, baik dengan mendekati maupun melanggar perbuatan yang dilarang. Lebih lanjut, para ulama fiqih membatasi makna hudud pada sejumlah tindak pelanggaran tertentu yang telah ditetapkan hukumannya secara jelas. Beberapa di antaranya meliputi: zina (QS. An-Nur [24]: 2)²³, tuduhan zina atau *qadzif* (QS. An-Nur [24]: 4)²⁴, pencurian (QS. Al-Ma'idah [5]: 38)²⁵, perampokan atau *hirabah* (QS. Al-Ma'idah [5]: 33)²⁶, pemberontakan (*baghy*) (QS. Al-Hujurat [49]: 9)²⁷, kemurtadan (QS. Al-Baqarah [2]: 217)²⁸, serta meminum khamar (QS. Al-Ma'idah [5]: 90).²⁹ Dari tujuh ayat ini, hanya dua ayat berupa zina dan pencurian yang memiliki perbedaan dalam mendahulukan atau mengakhirkan salah satu jenis kelamin.

3. Tafsir Kontemporer

²² Rohimatil Umah dkk., “Analisis Penerapan Kaidah Taqdim-Ta'khir dalam Tafsir Al-Munir Karya Wahbah al-Zuhaili,” *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan* 19, no. 1 (2024): 73–88, <https://doi.org/10.37680/adabiya.v19i1.4942>.

²³ *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَةَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ [النور: 2]*

²⁴ *وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ يَأْتُوا بَارِيعَةً شَهَادَةً فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ [النور: 4]*

²⁵ *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [المائدة: 38]*

²⁶ *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ [المائدة: 33]*

²⁷ *وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ [الحجرات: 9]*

²⁸ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلُمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [المائدة: 90]*

²⁹ Izaturahmi dkk., “Konsep Hudud Dalam Al-Quran,” *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam* 2, no. 1 (2024): 166–84.

Menuurut Adh-Dhahabi dalam *Tafsir wa al-Mufasssirun* istilah tafsir kontemporer identik dengan *tafsir fi al-'aṣr al-hadith*, yaitu tafsir pada zaman modern. Ahmad Syirbasyi menambahkan bahwa periode kontemporer bermula sejak abad ke-13 H atau akhir abad ke-19 M hingga sekarang. Tafsir kontemporer muncul bersamaan dengan gelombang pembaharuan (*tajdid*) yang dipopulerkan oleh para ulama, untuk menjawab stagnasi pemahaman terhadap Al-Qur'an. Kuntowijoyo menegaskan bahwa Islam perlu dijaga dari kekakuan, karena tanpa penjabaran yang mendalam, Al-Qur'an bisa kehilangan ciri khasnya sebagai kitab yang relevan menjawab tantangan masa lalu maupun modern.³⁰

4. Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI)

Trilogi berarti tiga hal yang saling bertaut dan saling bergantung.³¹ Adapun KUPI adalah Kongres Ulama Perempuan Indonesia yang mana “Ulama Perempuan” di sini bermakna seseorang, baik perempuan maupun laki-laki yang mempunyai kapasitas keulamaan dan memiliki kesadaran tentang pentingnya pemahaman ajaran Islam dijiwai dengan spirit keadilan hakiki bagi perempuan dan laki-laki.³² Istilah “Trilogi Fatwa KUPI” mengacu pada tiga pilar metodologi yang digunakan KUPI dalam merumuskan fatwa-fatwanya dari tahun 2017 hingga 2022, yakni Ma'ruf, Mubadalah, dan Keadilan Hakiki.³³

³⁰ Maolidya Asri Siwi Fangesty dkk., “Karakteristik dan Model Tafsir Kontemporer,” *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (2024): 53–60, <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i1.34048>.

³¹ “Arti Trilogi,” <https://kbbi.web.id/trilogi>.

³² Nur Rofiah, *Nalar Kritis Muslimah*, 5 ed. (Afkaruna, 2023), 188.

³³ “Sejarah dan Latar Belakang KUPI.”

F. Kerangka Berfikir

Penelitian ini dimulai dengan menganalisis fenomena taqdim wa ta'khir dalam Al-Qur'an, khususnya pada ayat hudud QS. Al-Ma'idah: 38 dan QS. An-Nur: 2 melalui empat tafsir kontemporer. Dari analisis tersebut diidentifikasi adanya potensi bias gender, yang kemudian ditelaah menggunakan kerangka Trilogi KUPI (Ma'ruf, Mubadalah, dan Keadilan Hakiki). Hasil akhirnya diarahkan pada upaya rekonstruksi penafsiran yang lebih adil gender sesuai dengan nilai keislaman.

Gambar 1. 1 Diagram Kerangka Berpikir



Sumber: Diolah Penulis (2025)

G. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan disusun ke dalam lima bab, yang akan menguraikan keseluruhan proses dan temuan kajian ini secara sistematis:

BAB I: Pendahuluan - Mencakup latar belakang, fokus penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, definisi istilah serta kerangka berpikir.

BAB II: Kajian Pustaka - Menguraikan landasan teoretis dan konseptual penelitian melalui tinjauan mendalam terhadap enam tema utama: Penelitian

Terdahulu; Tafsir kontemporer; Taqdim wa Ta'khir; Ayat Hudud (Pencurian dan Perzinaan); Bias Gender; Trilogi Fatwa KUPI.

BAB III: Metode Penelitian - Menjelaskan kerangka metodologis yang digunakan dalam penelitian, meliputi: jenis dan pendekatan penelitian, sumber data primer dan sekunder, teknik pengumpulan data, serta metode analisis.

BAB IV: Hasil dan Analisis - Bab ini merupakan inti dari penelitian yang terbagi dalam tiga bagian utama. Pertama, paparan data tafsir dari empat kitab tafsir kontemporer (Tahrir, Syarawi, Tafsir Al-Munir, dan Tafsir Al-Mishbah) lengkap dengan profil masing-masing tafsir yang mencakup biografi penulis, latar belakang intelektual, latar belakang penulisan, metode penafsiran, dan corak penafsiran yang digunakan. Kedua, analisis linguistik terhadap fenomena taqdim wa ta'khir dalam ayat-ayat hudud untuk mengungkap implikasi makna yang terkandung di dalamnya. Ketiga, analisis kritis menggunakan Trilogi KUPI terhadap penafsiran keempat kitab tafsir tersebut untuk mengidentifikasi potensi bias gender. Keempat, Evaluasi kritis terhadap metodologi Trilogi KUPI. Kelima, upaya rekonstruksi penafsiran yang lebih berkeadilan gender berdasarkan temuan-temuan analisis.

BAB V: Kesimpulan dan Saran - Berisi rangkuman jawaban atas pertanyaan penelitian yang telah dirumuskan, sintesis temuan-temuan penting dari analisis linguistik dan perspektif trilogi KUPI, refleksi serta implikasi teoretis dari penelitian ini. Selain itu, bab ini juga menyajikan saran-saran untuk pengembangan kajian lebih lanjut.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Sebelum melakukan analisis, penting untuk memetakan posisi penelitian ini dalam diskursus akademik yang lebih luas. Penelitian terdahulu tentang gender dan tafsir, hudud, serta Trilogi KUPI memberikan fondasi teoretis sekaligus mengidentifikasi celah yang akan diisi oleh penelitian ini. Berikut adalah tinjauan kritis terhadap lima penelitian terdahulu yang relevan:

1. Dekonstruksi Makna Hudud: Tafsir Kontekstual Muhammad Syahrur Terhadap Q.S. An-Nur Ayat (2025)

Jurnal ini ditulis oleh Laila Sari Masyhur, Fadhiil Almas Fakhruddin, dan Ratna S. Artikel ini mengkaji pemikiran Muhammad Syahrur terhadap ayat hudud. Fokus penelitian ini meliputi empat aspek: pertama, cara Syahrur melakukan dekonstruksi terhadap makna hukuman perzinaan dalam Q.S. An-Nur: 2; kedua, pemahaman Syahrur tentang teori “batasan minimal-maksimal” dalam hudud dan perbedaannya dengan tafsir konvensional; ketiga, sumbangsih pemikiran Syahrur bagi pemahaman dan penerapan hudud dalam konteks kontemporer; dan keempat, pandangan kritis Syahrur terhadap model penafsiran yang rigid dan literalistik. Metode yang digunakan adalah penelitian normatif (kajian pustaka) dengan pendekatan kualitatif. Temuan penelitian menunjukkan bahwa Syahrur berupaya merekonstruksi hukum Islam dengan menekankan aspek rasionalitas, keadilan

sosial, dan fleksibilitas, sehingga mengubah hudud dari ketentuan yang rigid menjadi kerangka hukum yang dapat disesuaikan dengan konteks.³⁴

2. Tinjauan Tafsir Ulama Nusantara dalam Q.S. An-Nur: 32 Tentang Perjudohan Perspektif Trilogi KUPI (2024)

Tesis Mohammad Rafli dari UIN Maulana Malik Ibrahim Malang ini memiliki latar belakang penelitian ini berangkat dari pemahaman bahwa kontribusi mufassir dalam menafsirkan teks keagamaan sangat membantu memahami maknanya, namun interpretasi mereka dipengaruhi oleh metode, sosial budaya, dan ideologi. Perjudohan berdasarkan kesepakatan orang tua dan anak tidak menjadi masalah, tetapi menjadi problematik ketika dilakukan tanpa persetujuan kedua pihak, terutama jika perempuan selalu menjadi sasaran dan hal ini dianggap sebagai perintah agama. Tujuan kajian ini adalah untuk memahami tinjauan tafsir ulama Nusantara dalam Q.S. An-Nur: 32 tentang perjudohan dalam perspektif Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI). Metode penelitian yang digunakan adalah studi kepustakaan dengan pendekatan kualitatif. Analisis yang digunakan adalah analisis konten (*content analysis*) menurut Arikunto dengan penyajian data secara deskriptif-komparatif. Temuan penelitian menunjukkan bahwa: pertama, Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi dan Tafsir Al-Ibriz memaknai kata "*al-ayāmā*" dalam Q.S. An-Nur: 32 tentang perjudohan dengan mengkhususkan pada perempuan sehingga terkesan bias gender. Sebaliknya, Tafsir Al-Huda dan Al-Mishbah memaknainya untuk kedua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan,

³⁴ Laila Sari Masyhur dkk., "DEKONSTRUKSI MAKNA HUDUD: TAFSIR KONTEKSTUAL MUHAMMAD SYAHRUR TERHADAP Q.S. AN-NUR AYAT 2," *Edusola : Journal Education, Sociology and Law* 1, no. 2 (2025).

sehingga penafsirannya lebih ramah gender. Perbedaan ini dipengaruhi oleh faktor sosio-kultural dan motif penulisan tafsir ulama Nusantara. Kedua, dalam perspektif Trilogi KUPI, tinjauan Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi dan Tafsir Al-Ibriz pada Q.S. An-Nur: 32 tentang perjodohan tidak mencerminkan konsep makruf, mubadalah, dan keadilan hakiki. Namun, praktik perjodohan bisa mencerminkan konsep tersebut jika sesuai dengan prinsipnya. Sebaliknya, pemaknaan kata "*al-ayāmā*" pada Q.S. An-Nur: 32 tentang perjodohan dalam Tafsir Al-Huda dan Al-Mishbah diinterpretasikan untuk laki-laki dan perempuan, sehingga sesuai dengan prinsip makruf, mubadalah, dan keadilan hakiki dalam Trilogi KUPI dan tidak mengandung ketimpangan gender.³⁵

3. Keadilan Relasi Gender dalam Tekstualitas Al-Qur'an Perspektif Nur Rofiah (2024)

Penelitian ini merupakan tesis yang ditulis oleh Inda Qurrata Aini dari Institut PTIQ Jakarta. Masalah penelitian yang diangkat adalah bahwa meskipun Al-Qur'an diturunkan untuk membebaskan manusia dari diskriminasi, secara tidak langsung Al-Qur'an dan penafsirannya mengandung bias gender. Penelitian ini mengkaji gagasan metode Keadilan Hakiki Nur Rofiah yang merupakan salah satu Trilogi KUPI untuk menghindari pemahaman bahwa Al-Qur'an mengandung bias gender. Jenis penelitian ini adalah penelitian tokoh dengan fokus pada pemikiran Nur Rofiah, yang dipilih karena perbedaan gagasan penafsirannya dengan mufasir lain, terutama fokusnya pada pengalaman khas perempuan baik secara biologis maupun

³⁵ Rafli, "TINJAUAN TAFSIR ULAMA NUSANTARA DALAM QS. ANNUR:32 TENTANG PERJODOHAN PERSPEKTIF TRILOGI KONGRES ULAMA PEREMPUAN INDONESIA (KUPI)."

sosial. Pendekatan yang digunakan adalah kualitatif dengan metode kajian tematik melalui studi kepustakaan. Temuan penelitian menunjukkan bahwa Nur Rofiah menegaskan perlunya interpretasi Al-Qur'an sebagai proses dinamis untuk menghindari bias gender. Nur Rofiah mengusulkan konsep keadilan hakiki perempuan yang tidak hanya memperhitungkan pengalaman khas perempuan, tetapi juga melibatkan keadilan bagi siapa pun yang merasa rentan dalam hubungan. Dalam konteks poligami, ia menyoroti perbedaan pengalaman dan dampak psikologis antara laki-laki dan perempuan. Terkait pernikahan, Nur Rofiah mencatat bahwa terjemahan QS. al-Rum/30: 21 yang beredar cenderung menempatkan tanggung jawab *sakinah* hanya pada istri, padahal seharusnya *sakinah* adalah hasil dari saling keterlibatan dan keseimbangan antara suami dan istri. Nur Rofiah menekankan bahwa ketakwaan kepada Allah adalah yang terpenting, dan syarat utama takwa adalah perilaku yang adil terhadap sesama manusia.³⁶

4. Taqdim and Ta'khir in the Quran Juz 27: Analysis of Meaning from Rhetorical Study (2024)

Artikel jurnal ini ditulis oleh Nisya Nurlaily dan Zainul Abidin, mengkaji fenomena *taqdim wa ta'khir* dalam Juz 27 Al-Qur'an. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis makna *taqdim wa ta'khir* dalam Al-Qur'an Juz 27 melalui analisis linguistik. Masalah penelitian adalah bagaimana gaya bahasa *taqdim wa ta'khir* berkontribusi pada makna dan retorika ayat-ayat dalam Juz 27, serta implikasi

³⁶ Inda Qurrata Aini, "Keadilan Relasi Gender Dalam Tekstualitas Al-Qur'an Perspektif Nur Rofiah" (Masters thesis, Institut PTIQ, 2024).

makna yang dihasilkan dari perubahan urutan kata. Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dengan analisis teks. Data diperoleh dari ayat-ayat dalam Juz 27 yang mengandung konsep *taqdim wa ta'khir*. Teknik pengumpulan data meliputi studi pustaka dan dianalisis menggunakan metode analisis isi dengan fokus pada struktur kalimat dan makna yang dihasilkan dari perubahan urutan kata. Temuan penelitian menunjukkan bahwa *taqdim wa ta'khir* tidak hanya mempengaruhi struktur kalimat, tetapi juga memberikan penekanan atau prioritas terhadap konsep yang disampaikan. Penelitian ini memberikan wawasan baru terhadap pemahaman Al-Qur'an dan kontribusi pada studi linguistik serta tafsir Al-Qur'an. Secara keseluruhan, penggunaan *taqdim wa ta'khir* dalam Al-Qur'an Juz 27 memiliki dampak signifikan terhadap pemahaman Al-Qur'an, memberikan penekanan, penguatan, atau prioritas terhadap konsep yang disampaikan, dan memberikan kontribusi penting pada pemahaman linguistik serta eksegesis Al-Qur'an.³⁷

5. Implementasi Ayat-Ayat Hudud dalam Tafsir Al-Azhar Sesuai Konteks Negara Indonesia (2021)

Jurnal ini ditulis oleh Satria Tenun Syahputra yang mengkaji pemikiran Buya Hamka. Masalah penelitian yang diangkat adalah bagaimana posisi Hamka sebagai seorang ulama dalam menyampaikan hukum-hukum Islam secara tegas dan jelas, sekaligus harus menyesuaikan penafsirannya dan mengimplementasikannya dengan konteks negara Indonesia yang memiliki produk hukum sendiri dalam memberantas kriminalitas. Latar belakang masalah ini berangkat dari posisi

³⁷ Nisya Nurlaily dan Zainul Abidin, "Taqdim and Ta'khir In the Quran Juz 27: Analysis of Meaning from Rhetorical Study," *Tsaqofiya : Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Arab* 6, no. 2 (2024): 392–405, <https://doi.org/10.21154/tsaqofiya.v6i2.673>.

Indonesia sebagai negara dengan penganut Islam terbesar di dunia namun tidak menempatkan Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama, melainkan menjadikan UUD 1945 sebagai dasar hukum dan Pancasila sebagai dasar negara. Status Hamka sebagai negarawan yang telah berkiprah sejak awal berdirinya negara ini, sekaligus sebagai ahli agama terkemuka dan pengarang Tafsir Al-Azhar, menjadi sumber kegelisahan ilmiah dalam penelitian ini. Metode yang digunakan adalah penelitian kualitatif (*library research*) dengan pendekatan analisis-deskriptif yang terfokus pada kitab Tafsir Al-Azhar. Temuan penelitian menunjukkan adanya upaya Hamka untuk mengintegrasikan hukum Islam dengan hukum negara Indonesia sehingga dapat diimplementasikan secara bersamaan dan memiliki titik kesamaan. Hamka melihat adanya peluang besar untuk menjadikan hukum Islam sebagai salah satu undang-undang yang dipakai oleh negara, dengan mengajukannya sebagai rancangan undang-undang baru yang dilandaskan kepada sila pertama Pancasila “Ketuhanan Yang Maha Esa” yang disebutnya sebagai urat tunggang Pancasila. Dalam konteks ayat-ayat hudud, Hamka berupaya mengintegrasikan hukum Islam dengan KUHP Indonesia, terutama pada kasus *hirabah*, *ifsād*, *sariqah*, dan *zinā*, dengan menekankan peran negara dan hakim dalam penerapan hukum.³⁸

Berbeda dengan kelima penelitian di atas, penelitian ini secara khusus menekankan fenomena *taqdim wa ta'khir* dalam ayat-ayat hudud dengan fokus pada implikasi gender, melalui studi komparatif empat tafsir kontemporer menggunakan Trilogi KUPI sebagai kerangka analisis.

³⁸ Satria Tenun Syahputra, “Implementasi Ayat-Ayat Hudud Dalam Tafsir Al-Azhar Sesuai Konteks Negara Indonesia,” *Jurnal Ulunnuha* 10, no. 2 (2021): 188–203, <https://doi.org/10.15548/ju.v10i2.2587>.

B. Tafsir Kontemporer

1. Sejarah dan Perkembangan

Tradisi tafsir al-Qur'an telah dimulai sejak masa Nabi Muhammad SAW melalui penjelasan langsung atas ayat-ayat yang turun. Periode Sahabat kemudian melanjutkan tradisi ini, diikuti oleh generasi Tabi'in dan Tabi' al-Tabi'in yang meletakkan fondasi metodologi tafsir klasik. Perkembangan tafsir berlanjut pada era klasik-pertengahan dengan lahirnya karya-karya besar seperti *Tafsīr al-Ṭabarī* dan *Tafsīr al-Qurṭubī*. Namun, transformasi signifikan terjadi pada era kontemporer yang ditandai dengan pergeseran paradigma dan metodologi penafsiran.³⁹

Setelah itu, umat Islam telah melewati beberapa abad di mana semangat penelitian ilmiah dalam berbagai cabang ilmu syariah Islam meredup, gerakan penulisan mandek, dan berakhir pada fase yang ditandai dengan penulisan ḥawāsyī (catatan pinggir) dan mukhtaṣarāt (ringkasan) terhadap kitab-kitab ilmu yang terkenal. Tafsir juga memasuki fase ini, muncullah tafsir-tafsir ringkas seperti *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, serta puluhan ḥawāsyī (catatan pinggir) yang ditulis untuk *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Zamakhsharī*, *Tafsīr al-Qāḍī al-Bayḍāwī*, dan lain-lain.⁴⁰

Seiring berjalannya waktu, interaksi antara dunia Muslim dan Barat meningkat, negara-negara Barat berupaya memperluas dominasi dan menguasai kekayaan negara-negara Muslim. Dominasi ini terwujud setelah Perang Dunia I dan

³⁹ Abdul Manaf, "SEJARAH PERKEMBANGAN TAFSIR," *Tafakkur* 1, no. 2 (2021).

⁴⁰ Ghanim Quduri, *Muhadharat fi 'Ulum al-Qur'an*, 1 ed. (Dar 'Ammar, 2003), 208.

berakhirnya Khilafah Utsmaniyah. Umat Islam kemudian menghadapi dilema antara masa kejayaan lampau dan nilai-nilai asli mereka, dengan realitas kemunduran ilmu pengetahuan dan peradaban yang mereka alami. Kondisi ini memicu kebangkitan di negeri-negeri Muslim yang terpecah antara dua kubu: yang pertama ingin kembali berpegang pada nilai Islam klasik sebagai landasan kemajuan seperti di masa lalu, dan yang kedua cenderung mengadopsi nilai-nilai serta gaya hidup Barat.⁴¹

Para pembaharu dan perintis kebangkitan Islam modern menemukan bahwa masyarakat membutuhkan pemahaman yang benar tentang agama. Maka gerakan penulisan dalam ilmu-ilmu Islam bangkit kembali, terutama setelah meluasnya percetakan di negeri-negeri Muslim. Para ulama berusaha menulis tafsir al-Qur'an dengan gaya yang sesuai dengan kebutuhan umat untuk menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman petunjuk dan sumber legislasi. Pendekatan ini berangkat dari prinsip *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan untuk setiap waktu dan tempat).⁴² Ahli sejarah sastra Arab berpendapat bahwa periode modern dimulai sejak abad ke-19 M.⁴³

Upaya-upaya tersebut terus berlanjut, dan di antara tafsir-tafsir awal di era ini yang masih membawa corak tafsir klasik dengan kecenderungan pembaruan dalam beberapa aspek adalah: *Fatḥh al-Qaḍir al-Jāmi' bayna Fannay al-Riwāyah wa al-Dirāyah fī al-Tafsīr* karya al-Qāḍī Muḥammad ibn 'Alī al-Syaukānī al-Ṣan'ānī (w. 1250 H/1834 M); *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-*

⁴¹ Quduri, *Muḥadharat fī 'Ulum al-Qur'an*, 208.

⁴² Maulana, "PERKEMBANGAN TAFSIR TIMUR TENGAH ZAMAN NABI SAMPAI KONTEMPORER," *JURNAL ILMIAH FALSAFAH* 6, no. 2 (2021).

⁴³ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an," *Al-Munir* 2, no. 1 (2020).

Sab' al-Matsānī karya Abū al-Tsanā' Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn 'Abdillāh al-Ālūsī (w. 1270 H/1854 M).; *Maḥāsin al-Ta'wīl* karya Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332 H/1914 M).; *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān Karya Ṣiddīq Ḥasan Khān*, ditulis di kota Bhopal, India pada tahun 1289 H/1872 M.⁴⁴

Kemudian muncul tafsir-tafsir lain yang lebih cenderung pada pembaruan dan mengangkat isu-isu yang mencerminkan pengaruh realitas memprihatinkan umat Islam. Sebagian tafsir didominasi oleh kecenderungan ilmiah dengan memasukkan teori-teori ilmiah modern dalam penafsiran al-Qur'an.⁴⁵

Di antara tafsir-tafsir terkenal tersebut adalah: *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, yang terkenal dengan nama Tafsīr al-Manār karya Syaikh Muḥammad Rasyīd Riḍā (w. 1354 H/1935 M), yang meringkas lima juz pertama dari pelajaran gurunya Muḥammad 'Abduh yang disampaikan di Jami' al-Azhar dari Muharram 1317 H hingga Muharram 1323 H. Kemudian Muḥammad Rasyīd Riḍā melanjutkan tafsir hingga surat Yusuf; *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Musytamil 'alā 'Ajā'ib Badā'i' al-Mukawwanāt wa Gharā'ib al-Āyāt al-Bāhirāt* karya Syaikh Ṭanṭāwī Jauharī (w. 1358 H/1940 M), selesai ditulis pada Muharram 1344 H/Agustus 1925 M, dicetak dalam 25 juz; *Tafsīr al-Marāghī* karya Syaikh Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, profesor Syariah Islam dan Bahasa Arab di Kulliyat Dār al-'Ulūm, ditulis tahun 1360 H, juz pertama dicetak tahun 1365 H/1946 M.; *Al-Tafsīr al-Ḥadīṡ* karya Ustadz Muḥammad 'Izzah Darwazah, ditulis antara tahun 1941-1945 M, juz pertama dicetak tahun 1381 H/1962 M. Tafsir ini menyusun surat-surat

⁴⁴ Quduri, *Muhadharat fī 'Ulum al-Qur'an*, 209.

⁴⁵ Quduri, *Muhadharat fī 'Ulum al-Qur'an*, 209.

berdasarkan kronologi turunnya (*tartīb nuzūlī*), bukan urutan dalam mushaf. Alasan penulis adalah bahwa penyusunan surat berdasarkan turunnya mengungkap perjalanan dakwah dan sejarah pensyariaan.⁴⁶

Perkembangan tafsir kontemporer dapat diklasifikasikan menjadi beberapa kategori: Pertama, Tafsir Komprehensif (*al-Tafāsīr al-Kabīrah*) seperti *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Syaikh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Asyur, *Aḍwā' al-Bayān* karya Syaikh Muḥammad al-Amīn al-Syinqīṭī, *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb. Masing-masing tafsir memiliki kekhasan tersendiri. Yang pertama sangat memperhatikan keindahan gaya bahasa al-Qur'an dan aspek-aspek retorikanya. Yang kedua menekankan kemurnian akidah dan menolak taklid buta. Sedangkan yang ketiga berupaya mengembalikan seluruh aspek kehidupan kepada manhaj Allah yang telah digariskan bagi manusia dalam al-Qur'an.⁴⁷

Kedua, Tafsir Ringkas (*al-Tafāsīr al-Mukhtaṣarah*), di mana kehidupan masyarakat modern yang dipenuhi kesibukan menjadikan merujuk tafsir-tafsir besar hanya mungkin dilakukan oleh para spesialis. Oleh karena itu, para penulis tafsir merasa perlu menyusun tafsir ringkas yang bermanfaat bagi non-spesialis. Terdapat dua jenis tafsir ringkas: *Jenis Pertama: Ringkasan dari tafsir-tafsir besar klasik*, seperti: *Mukhtaṣar Tafṣīr al-Ṭabarī*, *Mukhtaṣar Tafṣīr Ibn Katsīr*, *Zubdat al-Tafṣīr fī Ikhtisār Fath al-Qadīr* (ringkasan tafsir al-Syaukānī). *Jenis Kedua: Tafsir ringkas baru*, seperti: *Al-Tafṣīr al-Farīd*, karya Muḥammad Farīd Wajdī, *Al-*

⁴⁶ Quduri, *Muḥadharat fī 'Ulum al-Qur'an*, 210.

⁴⁷ Quduri, *Muḥadharat fī 'Ulum al-Qur'an*, 217.

Muṣḥaf al-Muyassar, karya ‘Abd al-Jalīl ‘Īsā, *Ṣafwat al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, karya Muḥammad Ḥasanayn Makhlūf.⁴⁸

Ketiga, Tafsir Tematik (al-Tafsīr al-Mauḍū’ī), Ini merupakan bentuk kajian fikih atau ilmiah terhadap suatu tema yang dibahas dalam al-Qur’an. Meskipun bukan sepenuhnya baru, sejumlah peneliti modern membahasnya sebagai metode baru dalam tafsir, seperti: Tafsir Ilmiah terhadap Ayat-ayat Kosmik dalam al-Qur’an, Orang-orang Munafik dalam al-Qur’an, Kedokteran dan al-Qur’an.⁴⁹ Ada juga karya tafsir berukuran sedang yang mengumpulkan intisari tafsir-tafsir klasik terkenal dengan gaya yang jelas dan mudah dipahami, sehingga dapat dijangkau oleh pembaca umum non-spesialis di zaman kita, yaitu *Ṣafwat al-Tafāsīr* karya Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī.

Pada masa ini gelombang penerjemahan dan penafsiran al-Qur’an ke dalam bahasa Indonesia juga berkembang pesat. Karya-karya monumental seperti *Al-Qur’an dan Tafsirnya* yang diterbitkan Kementerian Agama RI dan *Tafsir al-Azhar* karya Prof. Dr. Hamka (1908-1981) menjadi tonggak penting dalam khazanah tafsir Nusantara.⁵⁰

2. Karakteristik dan Metode

Gerakan tafsir modern-kontemporer erat kaitannya dengan gagasan pembaruan Muhammad Abduh. Ia, bersama gurunya Jamaluddin al-Afghani, menyerukan reformasi metode klasik menuju pendekatan modern, yang kemudian melahirkan corak tafsir *adabi ijtima’i*. Abduh menekankan dua poin utama:

⁴⁸ Quduri, *Muḥadharat fī ‘Ulum al-Qur’an*, 217.

⁴⁹ Quduri, *Muḥadharat fī ‘Ulum al-Qur’an*, 218.

⁵⁰ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur’an* (PT. Raja Grafindo Persada, 2013), 330.

membebaskan umat Islam dari belenggu *taqlid* dan memperbarui struktur bahasa Arab dalam penafsiran.⁵¹

Tafsir kontemporer sendiri memiliki sejumlah karakteristik, di antaranya: terbebas dari kisah israiliyat dan hadis palsu, netral dari fanatisme mazhab, menyingkap keindahan bahasa Al-Qur'an dengan gaya singkat, serta mengaitkan teks dengan konteks sosial kekinian. Dalam praktiknya, para mufasir kontemporer banyak menggunakan metode *maudhu'i* dan *kontekstual*, di samping *tahlili*. Ahmad al-Kumy disebut sebagai perintis metode *maudhu'i*, sementara Fazlur Rahman memelopori metode kontekstual, yang menekankan keterkaitan antara makna historis, fungsi saat ini, serta proyeksi masa depan.⁵²

Selain itu ada beberapa tafsir kontemporer yang bernuansa hermeneutis. Berbeda dengan tafsir klasik, sebagian tafsir kontemporer mengadopsi pendekatan hermeneutika sebagai basis metodologis. Hermeneutika, yang awalnya berkembang dalam tradisi Kristen Protestan sekitar tahun 1654 M sebagai respons terhadap ketidakpuasan terhadap penafsiran gereja atas Perjanjian Lama dan Baru, kemudian diadaptasi oleh sarjana Muslim kontemporer. Pendekatan hermeneutis dalam tafsir mencakup tiga aspek: pengungkapan makna melalui kata-kata untuk menyampaikan pesan kepada audiens, penjelasan rasional terhadap hal-hal yang samar agar dapat dipahami dengan jelas, dan penerjemahan ke dalam bahasa yang dipahami pembaca sasaran. Kajian hermeneutik melibatkan interaksi tiga elemen—teks, pengarang, dan pembaca—untuk menggali makna tersembunyi di balik teks.

⁵¹ Lewo, "Penafsiran Al-Quran di Era Kontemporer."

⁵² Fangesty dkk., "Karakteristik dan Model Tafsir Kontemporer."

Sarjana Muslim seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman, dan Muḥammad Syahrūr telah menggunakan perspektif hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an.⁵³

Tafsir kontemporer juga dikenal bersifat ilmiah, kritis, dan non-sektarian. Tafsir kontemporer dapat dikatakan ilmiah karena produknya dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang digunakan dan terbuka terhadap kritik dari komunitas akademik. Karakteristik kritis dan non-sektarian terlihat dari kecenderungan para mufassir kontemporer untuk tidak terkungkung dalam batasan mazhab tertentu, sebagaimana terlihat dalam *Tafsīr al-Mīzān* karya Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī yang merujuk pada beragam kitab tafsir, hadis, dan sejarah tanpa fanatisme mazhab.⁵⁴

Di dunia yang lebih modern ini setidaknya terdapat enam pendekatan utama dalam tafsir kontemporer. Pertama, pendekatan ilmiah yang berupaya menghubungkan penemuan dan teori sains modern dengan kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Kedua, pendekatan semantik yang mengutamakan analisis mendalam terhadap struktur dan makna bahasa Arab untuk memahami al-Qur'an, sebagaimana metode yang dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu. Ketiga, pendekatan hermeneutik yang memadukan berbagai disiplin ilmu seperti ilmu sosial, filsafat, dan sejarah dalam menginterpretasikan teks al-Qur'an, yang dipelopori oleh pemikir seperti Mohammed Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd.⁵⁵

⁵³ Maulana, "PERKEMBANGAN TAFSIR TIMUR TENGAH ZAMAN NABI SAMPAI KONTEMPORER."

⁵⁴ Maulana, "PERKEMBANGAN TAFSIR TIMUR TENGAH ZAMAN NABI SAMPAI KONTEMPORER."

⁵⁵ Ulil Azmi, "Penafsiran Al-Qur'an di Era Modern dan Kontemporer," *Makhrāja: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2025): 1–9.

Keempat, pendekatan ilmu-ilmu sosial yang mengadopsi kerangka teori Barat untuk menganalisis secara kritis fenomena keagamaan dalam tradisi Islam. Kelima, pendekatan pembebasan, khususnya feminisme, yang mengungkap kesenjangan antara prinsip kesetaraan yang ditegaskan dalam teks normatif dengan realitas ketidakadilan gender yang terjadi di masyarakat. Keenam, pendekatan pluralisme agama yang mendorong dialog antaragama dengan orientasi pada tercapainya keselamatan universal, sebagaimana digagas oleh Budhi Munawar Rahman.⁵⁶

3. Kritik dan Apresiasi

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern mendorong para ahli tafsir untuk mengeksplorasi makna al-Qur'an melalui pendekatan saintifik, melahirkan corak baru yang dikenal sebagai *tafsīr bi al-'ilmī* (tafsir ilmiah). Pendekatan ini berupaya menghubungkan ayat-ayat al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah modern, meskipun tidak jarang memunculkan kontroversi karena ada kecenderungan memaksakan penemuan ilmiah ke dalam ayat-ayat al-Qur'an. Contoh tafsir yang menggunakan pendekatan ini adalah *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ṭanṭāwī Jauharī.⁵⁷

Selain dikatakan bahwa beberapa mufassir terlalu memaksakan diri menemukan asal-usul teori-teori ilmiah dalam ayat-ayat al-Qur'an, dikatakan juga bahwa sebagian lainnya didominasi oleh pandangan rasional dan terpengaruh oleh semangat peradaban Barat. Hal ini membawa penulisnya untuk menolak *tafsir*

⁵⁶ Azmi, "Penafsiran Al-Qur'an di Era Modern dan Kontemporer."

⁵⁷ Maulana, "PERKEMBANGAN TAFSIR TIMUR TENGAH ZAMAN NABI SAMPAI KONTEMPORER."

ma'tsūr (riwayat) dan menganggapnya sebagai penghalang pemahaman al-Qur'an, serta mengandalkan pandangan rasional murni dalam menafsirkan al-Qur'an.⁵⁸

Meskipun terdapat kritik terhadap beberapa aspek tafsir kontemporer, hal ini tidak berarti kita tidak dapat memanfaatkan apa yang diungkap oleh ilmu pengetahuan berupa teori-teori dan fakta ilmiah tentang alam semesta, kehidupan, dan manusia dalam menafsirkan al-Qur'an. Allah SWT berfirman: *"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar"* (QS. Fuṣṣilat [41]: 53).⁵⁹

Isyarat ayat ini menuntut kita untuk terus merenungkan segala yang diungkap oleh ilmu pengetahuan tentang tanda-tanda kekuasaan Allah di alam semesta dan dalam diri manusia, serta memperluas cakrawala pemahaman kita terhadap makna-makna al-Qur'an berdasarkan penemuan ilmiah tersebut. Namun, yang perlu dijaga adalah agar kita tidak mengikatkan nash-nash al-Qur'an yang bersifat final dan absolut dengan makna-makna yang tidak final dan tidak absolut (seperti teori ilmiah yang masih dapat berubah).⁶⁰

Selain itu tidak boleh diabaikan aspek-aspek bermanfaat lainnya dalam tafsir-tafsir ini, seperti kemudahan ekspresi, simplifikasi penggunaan terminologi ilmu-ilmu klasik, serta fokus pada penjelasan makna ayat-ayat dengan cara yang

⁵⁸ Quduri, *Muhadharat fi 'Ulum al-Qur'an*, 209.

⁵⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), 482.

⁶⁰ Quduri, *Muhadharat fi 'Ulum al-Qur'an*, 217.

menggambarkan kepada pembaca tentang kehidupan yang dikehendaki al-Qur'an bagi individu dan masyarakat.⁶¹

C. Taqdim wa Ta'khir dalam Al-Qur'an

1. Pengertian Taqdim wa Ta'khir

Taqdim wa ta'khir merupakan salah satu gaya (*uslūb*) dari ilmu balaghah. Para ahli bahasa Arab menggunakannya sebagai bukti kemahiran mereka dalam kefasihan berbahasa (*faṣāḥah*) dan penguasaan mereka terhadap kalam, serta kemampuan mereka mengendalikan bahasa sesuai kehendak. Gaya ini memiliki dampak yang sangat baik di dalam hati dan memberikan cita rasa yang sangat indah bagi pendengar.⁶²

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam memasukkan taqdim wa ta'khir ke dalam kategori majaz. Sebagian ulama menganggapnya sebagai majaz karena merupakan pendahuluan (*taqdīm*) terhadap sesuatu yang seharusnya posisinya diakhirkan—seperti objek (*maf'ūl*)—dan pengakhiran (*ta'khīr*) terhadap sesuatu yang seharusnya posisinya didahulukan—seperti subjek (*fā'il*). Dengan demikian, masing-masing dipindahkan dari posisi dan haknya yang sebenarnya.⁶³

Namun, pendapat yang benar (*ṣaḥīḥ*) adalah bahwa taqdim wa ta'khir bukan termasuk majaz. Sebab, majaz adalah pemindahan sesuatu dari makna yang telah ditetapkan untuknya kepada makna yang tidak ditetapkan untuknya. Sedangkan

⁶¹ Quduri, *Muḥadharat fī 'Ulūm al-Qur'an*, 209.

⁶² Abu 'Abdillāh Badruddin Muḥammad bin 'Abdillāh bin Bahādir az-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1 ed. (Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), juz 3 hal 233.

⁶³ az-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 233.

taqdim wa ta'khir hanya berkaitan dengan perubahan posisi atau urutan kata dalam kalimat, bukan perubahan makna.⁶⁴

Taqdim berasal dari akar kata Arab “qaddama-yuqaddimu-taqdiman” yang berarti mendahului, antonim dari kata *ta'khir*. Sementara itu, *ta'khir* berasal dari akar kata Arab “akhhara-yuakhhiru-ta'khiran” yang berarti mengakhiri atau mengakhiri. Dalam ilmu Balaghah bab ini dikategorikan dalam ilmu Ma'ani. *Taqdim* berarti memajukan sebuah kalimat yang dianggap penting karena alasan tertentu, sementara *Ta'khir* adalah menunda sebuah kalimat karena faktor-faktor yang menyebabkan penundaannya.⁶⁵

Dalam konteks al-Qur'an dan tafsir, taqdim wa ta'khir berfungsi sebagai kaidah untuk mengungkap makna dan tujuan yang terkandung dalam ayat-ayat yang mengalami perubahan urutan. Melalui pemahaman terhadap gaya bahasa ini, makna substansial dari suatu ayat dapat dipahami secara tepat dan mendalam. Kaidah ini memberikan sumbangsih signifikan bagi para mufassir dalam mengatasi kompleksitas struktur bahasa al-Qur'an yang kaya akan nuansa makna.⁶⁶

2. Jenis-jenis Taqdim wa Ta'khir

Menurut Al-Zarkasyi (w. 794 H), ada tiga bentuk *Taqdim* dan *Ta'khir* dalam Al-Qur'an: 1) Yang didahulukan terlebih dahulu dengan makna yang tetap (*maqaddima wal ma'na 'alayhi*). Ini adalah bentuk paling umum di mana unsur yang didahulukan memang memiliki makna yang ditekankan atau diprioritaskan. 2)

⁶⁴ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 233.

⁶⁵ Nur Shahirah Zolkanain dan Nor Abdullah, “Estetik Taqdim dan Ta'khir dalam Surah al-Baqarah,” *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences* 2, no. 3 (2019).

⁶⁶ Wardah dan Fikri, “Al-Taqdim Wa al-Ta'khir.”

Yang didahulukan tetapi dengan makna yang ditunda (*ma quddima wa al-niyyah bihi al-ta'khir*). Dalam bentuk ini, sebuah kata didahulukan, tetapi sebenarnya maksud atau penekanannya baru akan muncul setelah bagian yang 'ditunda' dalam pemahaman. Ini bisa jadi strategi untuk membangun antisipasi atau kejutan. 3) Datang pertama dalam satu ayat dan terakhir dalam ayat lain (*ma quddima fi ayah wa ukkhira fi ukhrā*). Bentuk ini menunjukkan adanya konsistensi atau hubungan antara dua ayat yang berbeda melalui pola *Taqdim* dan *Ta'khir* yang berlawanan. Ini seringkali menunjukkan hikmah atau keseimbangan makna di antara ayat-ayat Al-Qur'an.⁶⁷

Az-Zarkasyi mengategorikan pendahuluan jenis kelamin tertentu pada ayat pencurian (Al-Maidah:38) dan perzinaan (An-Nur:2) pada jenis pertama, yaitu *ma quddima wal ma'na 'alayhi*. Di mana pendahuluan suatu kata disebabkan *al-ghalbah wa al-katsrah* (didahulukan karena jumlahnya yang lebih banyak atau mendominasi. Menurutnya, pada kasus pencurian laki-laki didahulukan karena tindakan pencurian lebih banyak terjadi pada laki-laki. Sedangkan dalam kasus zina, perempuan didahulukan karena zina lebih banyak terjadi pada mereka dan jika perempuan tidak memberi harapan maka laki-laki tidak akan melakukan zina.⁶⁸

Adapun mengenai firman-Nya: "*Laki-laki yang berzina tidak menikahi melainkan perempuan yang berzina atau perempuan musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dinikahi melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik*" (QS. An-Nur: 3), konteks pembahasannya adalah tentang pernikahan, dan

⁶⁷ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 233-287.

⁶⁸ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 260-261.

dalam hal pernikahan, laki-laki adalah pihak yang menjadi asal, karena dialah yang memiliki keinginan untuk menikah dan yang mengajukan lamaran; dialah yang memulai proses permohonan menikah.⁶⁹

Ketiga bentuk taqdim dan ta'khir ini telah berkembang dari pemahaman para ahli bahasa, seperti dalam ilmu Nahwu-Saraf, Balaghah, dan sastra, yang diawali oleh ulama Balaghah terkemuka seperti Abd al-Qahir al-Jurjani (w. 471 H). Kajian ini kemudian dilanjutkan oleh ulama lain seperti Khatib al-Qazwaini (w. 794 H), Syams al-Din al-Khifni (w. 876 H), dan Diya' al-Din Ibn Athir (w. 1239 H). Selain itu, para ulama tafsir seperti Abu Su'ud (w. 982 H) dan Zamakhshari (w. 583 H) juga turut serta dalam mengkaji aspek taqdim ini.⁷⁰

3. Fungsi dan Tujuan Taqdim wa Ta'khir

Al-Qur'an menyajikan berbagai alasan mengapa unsur bahasa yang umumnya berada di posisi awal justru ditempatkan di akhir kalimat. Ahli sastra Arab mengidentifikasi beberapa kondisi yang mewajibkan penggunaan urutan konvensional, misalnya ketika pengubahan posisi kata berpotensi menimbulkan ambiguitas makna atau merusak estetika bahasa. Di sisi lain, pendahuluan unsur tertentu menjadi pilihan tepat jika terdapat tujuan komunikatif khusus yang hendak disampaikan melalui pengaturan tersebut, sepanjang modifikasi urutan kata tersebut tidak melanggar norma kebahasaan.⁷¹

⁶⁹ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 261.

⁷⁰ Zolkanain dan Abdullah, "Estetik Taqdim dan Ta'khir dalam Surah al-Baqarah."

⁷¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an.*, 4 ed. (Lentera Hati, 2019).

Beberapa fungsi penting dan contoh dari uslub taqdim wa ta'khir ini adalah: menghindari kesalahpahaman: contoh, Q.S. Al-Mukmin (40): 28, وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ. Jika frasa “keluarga Fir’aun” ditempatkan sebelum “menyembunyikan imannya”, pembaca mungkin memahami bahwa ia hanya menyembunyikan imannya dari keluarga Fir’aun. Namun, dengan susunan seperti di ayat, makna yang dimaksud adalah ia menyembunyikan imannya dari siapapun, tidak terbatas pada keluarga Fir’aun saja.⁷²

Memberi makna pengkhususan (pembatasan): contoh Q.S. Al-Fatihah (1): 5: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ, dengan didahulukannya objek “Engkau” (*iyyaka*), makna ayat tersebut menjadi sangat khusus: “hanya kepada-Mu kami beribadah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan,” menegaskan bahwa ibadah dan pertolongan tidak dimohonkan kepada selain Allah.⁷³

Menentukan betapa pentingnya unsur yang didahulukan: contoh Q.S. Al-A’raf (7): 140, قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ. Didahulukannya “selain dari Allah” menekankan betapa tidak pantasnya mencari Tuhan selain Allah setelah mereka menerima keutamaan dari-Nya.⁷⁴

Penekanan (ihtimam): contoh Q.S. Al-Ma’idah (5): 116, أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ. Penempatan kata “أَنْتَ” di awal dalam dialog ini dimaksudkan

⁷² Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur’an.*, 198.

⁷³ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur’an.*, 198.

⁷⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur’an.*, 199.

untuk menekankan siapa pelaku dari pernyataan tersebut.⁷⁵ Selain itu juga ada yang berfungsi mengundang rasa takut atau kerinduan, atau bahkan sebagai keindahan nada dan susunan (aspek estetika).

Sayyid Muhammad Ibn ‘Alawī al-Mālikī dalam karyanya *Zubdah al-‘Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* mengidentifikasi sepuluh hikmah yang melatarbelakangi pendahuluan suatu kata dalam ayat al-Qur’an. Hikmah-hikmah tersebut meliputi: memohon keberkahan, mengekspresikan pengagungan, menunjukkan pemuliaan, menjaga keselarasan konteks kalimat, mendorong implementasi segera untuk menghindari pengabaian, menyebutkan sesuatu yang secara eksistensial lebih dahulu ada, menggambarkan hubungan sebab-akibat, mengindikasikan makna yang lebih luas, menunjukkan gradasi menaik (*taraqqī*), dan menunjukkan gradasi menurun (*tanazzul*). Dengan demikian, taqdim wa ta’khir tidak hanya menghadirkan keindahan estetis dalam susunan kata, tetapi juga menyimpan kedalaman makna dan hikmah yang substansial dalam setiap ayat.⁷⁶

D. Ayat Hudud Pencurian dan Perzinahan

1. Konsep Hudud dalam Al-Quran

Secara etimologis, kata “hudud” merupakan bentuk jamak dari “hadd” yang memiliki makna sebagai penjaga atau penghalang agar sesuatu tidak bercampur dengan yang lain, atau tidak melampaui batas yang telah ditentukan.⁷⁷ Dalam ensiklopedi Al-Qur’an, istilah ini mengacu pada “batas” atau sesuatu yang “kokoh”,

⁷⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur’an.*, 199.

⁷⁶ Sayyid Muhammad Ibn ‘Alawī al-Mālikī, *Zubdah al-‘Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Maktabah al-Madīnah, 2021), 132–35.

⁷⁷ Muhammad bin Mukram bin Manzur, *Lisan al-Arab* (Dar Sadir, 1988), 353.

karena dalam bahasa hadid berasal dari kata hadd.⁷⁸ Di dalam kamus bahasa Indonesia, kata “hadd” bermakna batas atau hingga. Pengertiannya meliputi dua aspek utama: pertama, membatasi dengan tujuan agar tidak melampaui jumlah, ukuran, dan hal-hal serupa; kedua, mengkhususkan sesuatu.⁷⁹ Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami secara etimologis bahwa hudud adalah suatu pemisah atau pembatas yang tidak dapat dilewati karena terdapat aturan hukum yang mengaturnya.

Dari perspektif terminologi, Muhammad Al-Jurjaniy mendefinisikan hudud sebagai hukuman yang telah ditetapkan dengan pasti kadarnya dan wajib diterapkan karena merupakan hak Allah.⁸⁰ Menurut Abu Bakar Jabir al-Jazariy, hudud merupakan larangan Allah yang diperintahkan kepada manusia untuk dijaga dan tidak didekati.⁸¹ Definisi yang dikemukakan Abu Bakar al-Jazariy tentang hudud lebih luas penekanannya karena berfokus pada larangan Allah. Dengan demikian, semua yang dilarang oleh Allah yang diperintahkan untuk dihindari dikategorikan sebagai Hudud Allah. Definisi ini tidak terbatas pada jenis pelanggaran tertentu.

Istilah “hudud” dalam bentuk jamak disebutkan sembilan kali dalam Al-Qur’an, tersebar di lima surat: tiga kali dalam QS. Al-Baqarah, dua kali dalam QS. An-Nisa, dua kali dalam surat At-Taubah, satu kali dalam surat Al-Mujadalah, dan satu kali dalam surat Ath-Thalaq. Kesemuanya tergolong surat madaniyah.⁸²

⁷⁸ Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Qur’an*, 1 ed. (Lentera Hati, t.t.), 263.

⁷⁹ Dep. Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1 ed. (Balai Pustaka, 1988), 290.

⁸⁰ Muhammad Al-Jurjany, *al-Ta’rifat* (al-Haramain, t.t.), 83.

⁸¹ Abu Bakar Jabar, *Minhajul Muslim*, diterj. oleh Andi Subarkah, 1 ed. (Insan Kamil, 2009), 876.

⁸² Mustafa, “Konsep Hudud Dalam Al-Qur’an,” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah*, advance online publication, 2013, <https://doi.org/10.30984/as.v11i2.172>.

Dari penyebaran term hudud dalam berbagai ayat Al-Qur'an tersebut memiliki beberapa dimensi makna yang berbeda: larangan untuk melakukan perbuatan-perbuatan tertentu (Al-Baqarah dan At-Thalaq); aturan yang ditetapkan oleh Allah (At-Taubah ayat 97 dan 112 serta At-Thalaq); ketentuan atau batas-batas perbuatan yang dibolehkan dan perbuatan yang tidak dibolehkan (An-Nisa' ayat 13 dan 14 serta Al-Mujadalah ayat 4).⁸³

Meskipun demikian, secara umum pada hakikatnya term hudud dalam Al-Qur'an dapat dipahami bahwa tujuan utama syari'at adalah untuk mencapai kemaslahatan (maslahat). Ini menunjukkan bahwa di balik setiap ketentuan hudud yang tampak keras, terdapat tujuan yang lebih besar yaitu menjaga kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan.⁸⁴

2. Jenis-jenis dan Tujuan Hudud

Para fuqaha (ahli hukum Islam) mengklasifikasikan hudud ke dalam beberapa kategori, yaitu: perzinahan, qazaf (tuduhan zina tanpa bukti), pencurian, hirabah (perampokan atau gangguan keamanan), bughat (pemberontakan), riddah (murtad atau keluar dari Islam), dan meminum khamar (minuman keras).⁸⁵

Setiap jenis hudud memiliki tujuan perlindungan yang spesifik dalam menjaga aspek-aspek kehidupan manusia: *Had zina* (sanksi bagi pezina) ditetapkan dengan tujuan menjaga keturunan dan nasab (garis keturunan). *Had al-Qadzif* (sanksi bagi penuduh zina tanpa bukti yang sah) bertujuan untuk menjaga kehormatan dan harga diri seseorang. *Had as-Sariqah* (sanksi bagi pencuri)

⁸³ Mustafa, "Konsep Hudud Dalam Al-Qur'an."

⁸⁴ Mustafa, "Konsep Hudud Dalam Al-Qur'an."

⁸⁵ Izaturahmi dkk., "Konsep Hudud Dalam Al-Quran."

diterapkan untuk melindungi harta benda. *Had al-Hirabah* (sanksi bagi perampok atau pengacau keamanan) dimaksudkan untuk menjaga keselamatan jiwa, harta, dan kehormatan masyarakat. *Had al-Baghy* (sanksi bagi pemberontak) bertujuan melindungi agama dan keselamatan jiwa. *Had ar-Riddah* (sanksi bagi orang yang murtad) ditetapkan untuk menjaga kesucian agama. *Had* peminum khamar (sanksi bagi peminum minuman keras) bertujuan melindungi akal pikiran manusia.⁸⁶

3. Ayat Hudud Pencurian

Asal kata mencuri dalam Bahasa Arab adalah *sariqah* yaitu bentuk *masdar* dari kata “*saraqa-yasriqu-sariqah*”. Secara etimologis *sariqah* adalah mengambil harta yang tersimpan di tempat yang terjaga dengan sembunyi-sembunyian.⁸⁷ Berdasarkan ini, Sayyid Sabiq menyimpulkan bahwa pencurian ini mencakup 3 faktor: (1) mengambil harta orang lain, (2) proses pengambilannya dalam keadaan tersembunyi, (3) harta yang diambil tersimpan baik-baik.⁸⁸

Dasar hukum pencurian sekaligus sanksinya, termaktub dalam QS. Al-Ma'idah: 38 sebagai berikut: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”⁸⁹

Ketentuan dalam ayat tersebut adalah apabila seseorang melakukan pencurian diancam dengan hukum hudud berupa pemotongan tangan. Kemurnian ayat ini menunjukkan bahwa setiap pencurian dipotong tangannya akan tetapi

⁸⁶ Mustafa, “Konsep Hudud Dalam Al-Qur'an.”

⁸⁷ Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam Al-Wasith* (Al-Maktabah Al-Islamiyah, t.t.), juz 2 hal. 749.

⁸⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah* (Dar al-Kitab al-Arabiyy, t.t.), 473.

⁸⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.

jumlah ulama fuqaha masih menyatakan persyaratan baik yang berkenaan dengan harta curian maupun pelakunya. Kalau syarat-syarat terpenuhi, maka ayat tersebut diterapkan.⁹⁰ Ada juga yang mengartikan bahwa pemotongan tangan bersifat majazi, di mana lumpuhkan kemampuannya dalam mencuri seperti dengan dipenjara, dll.⁹¹

Dalam pelaksanaan hukuman had pencurian, baik laki-laki maupun perempuan, tangannya dipotong dari pergelangan. Pemotongan dimulai dari tangan kanan. Jika pelaku mengulangi pencurian, maka dipotong kaki kiri dari pergelangan kaki, kemudian tangan kiri, kemudian kaki kanan, setelah itu pelaku diberi hukuman ta'zir dan dipenjara. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Daruquthni bahwa Nabi SAW bersabda: “Apabila pencuri mencuri, maka potonglah tangannya, kemudian jika ia mengulangi, maka potonglah kaki kirinya.” Ini adalah pendapat Malikiyah dan Syafi'iyah. Sementara Hanafiyah dan Hanabilah berpendapat: tidak ada pemotongan sama sekali setelah tangan kanan dan kaki kiri.⁹²

Tangan pencuri tidak dipotong kecuali memenuhi syarat-syarat berikut: Pelaku sudah baligh dan berakal, sebagaimana halnya dalam semua tuntutan syariat termasuk hukuman hudud, tidak ada perbedaan antara kelompok dan individu; Tidak ada syubhat (keraguan), seperti pencurian dari mahram atau tamu yang mencuri dari tuan rumah, berdasarkan hadits yang diriwayatkan Ibnu Adi dari Ibnu

⁹⁰ Mustafa, “Konsep Hudud Dalam Al-Qur'an.”

⁹¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, 1 ed. (Lentera Hati, 2017), vol 3 hal 115.

⁹² Wahbah Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, 1 ed. (Dār al-Fikr, 1991), juz 6.

Abbas: “Tolaklah hudud dengan syubhat-syubhat”; Harta diambil dari hirz (penyimpanan) baik dengan sendirinya atau dengan penjaga, sebagaimana hadits yang diriwayatkan Abu Dawud, Nasa’i, dan Ibnu Majah dari Abdullah bin Amr bahwa Nabi SAW ditanya tentang buah yang masih tergantung di pohon, beliau bersabda: “...dan barangsiapa mencuri darinya setelah disimpan di tempat penjemuran, dan nilainya mencapai harga perisai, maka dipotong tangannya”; Barang yang dicuri mencapai nisab syar’i.⁹³

Para ulama memiliki dua atau tiga pendapat dalam menentukan nisab pencurian: Pendapat Pertama (Hasan Bashri dan Dawud Adh-Dhahiri): Wajib dipotong baik mencuri sedikit atau banyak, berdasarkan zhahir ayat dan hadits yang diriwayatkan Bukhari-Muslim dari Abu Hurairah: “Allah melaknat pencuri yang mencuri telur sehingga tangannya dipotong, dan mencuri unta sehingga tangannya dipotong.”⁹⁴

Pendapat Jumhur: Tangan pencuri dipotong jika mencuri seperempat dinar atau tiga dirham ke atas, berdasarkan hadits yang diriwayatkan Ahmad, Bukhari-Muslim, dan para perawi Sunan dari Aisyah RA: “Rasulullah SAW memotong tangan pencuri pada seperempat dinar ke atas.” Dan dalam Shahihain dari Ibnu Umar: “Bahwa Nabi SAW memotong (tangan pencuri) karena mencuri perisai yang harganya tiga dirham.” Ini adalah pendapat empat Khulafaur Rasyidin.⁹⁵

Pendapat Hanafiyah: Nisab pencurian adalah satu dinar atau sepuluh dirham, sehingga tidak ada pemotongan pada kurang dari sepuluh dirham,

⁹³ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 6.

⁹⁴ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 6.

⁹⁵ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 6.

berdasarkan hadits dari Abdullah bin Amr: “Tidak ada pemotongan pada kurang dari sepuluh dirham.” Namun hadits ini dianggap lemah. Meski demikian, jika hadits ini shahih, maka pendapat Hanafiyah dapat diutamakan dari sisi kehati-hatian, karena hudud ditolak dengan syubhat.⁹⁶

Pencurian dapat dibuktikan dengan pengakuan atau kesaksian (dua saksi). Sedangkan hukuman had gugur dengan: Pemberian maaf kepada pencuri atau taubat sebelum perkara diajukan kepada penguasa; Kepemilikan barang curian melalui hibah dan lainnya, meskipun setelah diajukan ke hakim menurut Abu Hanifah dan Muhammad; Syarat kepemilikan sebelum perkara diajukan ke pengadilan menurut jumhur.⁹⁷

Hal ini berdasarkan hadits dari Ibnu Abbas bahwa seorang pencuri mencuri selendang Shafwan bin Umayyah dari bawah kepalanya ketika ia tidur di masjid. Shafwan terbangun dan membawa pencuri tersebut kepada Rasulullah SAW, lalu beliau memerintahkan memotong tangannya. Shafwan berkata: “Saya tidak menghendaki ini, selendang itu saya sedekahkan kepadanya.” Rasulullah SAW bersabda: “Kenapa tidak sebelum kamu membawanya kepadaku?”⁹⁸

Selain itu wajib mengembalikan barang curian dalam bentuk aslinya jika masih ada, atau dengan nilainya jika sudah habis menurut Syafi’iyah dan Hanafiyah, berdasarkan hadits dari Samurah: “Tangan bertanggung jawab atas apa yang diambilnya sampai ia mengembalikannya.” Namun tidak wajib mengembalikan nilai saat barang sudah habis menurut Hanafiyah, karena tidak

⁹⁶ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 6.

⁹⁷ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 6.

⁹⁸ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 6.

boleh berkumpul had dan ganti rugi. Malikiyah mengambil jalan tengah: Jika pencuri mampu saat pelaksanaan had, wajib dipotong dan mengganti, sebagai pemberatan. Jika miskin, tidak ditagih dengan nilainya, hanya dipotong saja, sebagai keringanan karena alasan kemiskinan dan kebutuhan.⁹⁹

Adapun dalam Hukum Pidana Indonesia, pelaku pencurian diancam dengan sanksi pidana penjara serta denda. Ketentuan Pencurian dalam KUHP Terbaru (UU No. 1 Tahun 2023)¹⁰⁰ tersebut adalah:

1. Pasal 362 KUHP: Mengatur pencurian biasa dengan ancaman pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau denda paling banyak kategori IV sebesar Rp 500.000.000,-
2. Pasal 363 KUHP: Mengatur pencurian dalam keadaan tertentu dengan ancaman pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun atau denda paling banyak kategori IV sebesar Rp 500.000.000,-
3. Pasal 365 ayat (1) KUHP: Mengatur pencurian dengan kekerasan atau ancaman kekerasan dengan ancaman pidana penjara paling lama 9 (sembilan) tahun
4. Pasal 365 ayat (2) KUHP: Mengatur pencurian dengan kekerasan yang mengakibatkan luka berat dengan ancaman pidana penjara paling lama 12 (dua belas) tahun
5. Pasal 365 ayat (3) KUHP: Mengatur pencurian dengan kekerasan yang mengakibatkan kematian dengan ancaman pidana penjara paling lama 15 (lima belas) tahun
6. Pasal 365 ayat (4) KUHP: Mengatur pencurian dengan kekerasan yang dilakukan oleh dua orang atau lebih secara bersekutu dengan ancaman pidana penjara paling lama 12 (dua belas) tahun

4. Ayat Hudud Perzinaan

Perbuatan zina merupakan aktivitas seksual yang terjadi antara pria dan wanita di luar legalitas pernikahan yang resmi, serta dilakukan secara sadar tanpa adanya keraguan atau kekeliruan (syubhat). Perbuatan ini digolongkan sebagai dosa

⁹⁹ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 6.

¹⁰⁰ Renata Christha Auli, “Ini Bunyi Pasal 362 KUHP tentang Pencurian,” *HUKUMONLINE.COM*, Desember 2023, <https://www.hukumonline.com/klinik/a/ini-bunyi-pasal-362-kuhp-tentang-pencurian-lt65802c0e6e0f9/>.

yang sangat berat. Dari segi etimologi, terminologi zina memiliki akar kata “*zanā-yaznī-zinan*” yang bermakna melakukan perbuatan immoral, prostitusi, atau tindakan yang diharamkan. Secara leksikal, zina dapat diartikan sebagai fahisyah, yaitu tindakan yang sangat tercela. Berdasarkan Kamus Lengkap Bahasa Indonesia, zina didefinisikan sebagai tindakan tidak bermoral yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan perempuan tanpa adanya legitimasi pernikahan. Sementara itu, pendapat Al-Jurjani menyebutkan bahwa suatu tindakan dapat dikategorikan sebagai zina jika memenuhi dua kriteria, yakni: Pertama, terjadinya hubungan badan (*sexual intercourse*) di antara dua individu yang berlainan gender (*heterosex*). Kedua, tidak terdapatnya kesamaran atau kesalahan persepsi (*syubhat*) dalam aktivitas seksual (*sex act*) tersebut.¹⁰¹

Agama mengategorikan zina sebagai tindakan yang bertentangan dengan hukum dan nilai moral, sehingga sudah semestinya mendapatkan sanksi yang tegas. Hal ini disebabkan dampak negatif yang ditimbulkannya sangat serius, di samping mengandung unsur kejahatan dan dosa. Ketentuan ini tercantum dalam QS. Al-Isra ayat 32. Ayat tersebut menyatakan: “Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk.”¹⁰²

Dasar hukum pelanggar zina dalam al-Qur'an disebutkan dalam QS. An-Nur: 2 sebagai berikut: “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah kamu

¹⁰¹ Ali Geno Berutu, *Fikih Jinayat (Hukum Pidana Islam)*, 1 ed. (Penerbit CV. Pena Persada, 2020), 34.

¹⁰² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.

tersentuh belas kasihan kepada keduanya dalam menjalankan agama-Allah jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.”¹⁰³

Menurut ayat ini, apabila ada orang muhsan yang memenuhi syarat, maka dirajam dengan lemparan batu hingga mati, dan pelaksanaannya dilapangan secara terbuka diempat umum agar orang dapat mengambil pelajaran.¹⁰⁴

Syarat-syarat seseorang dikategorikan sebagai muhsan adalah: baligh (dewasa), berakal sehat, merdeka (bukan budak), dan telah melakukan pernikahan yang sah dengan hubungan suami istri. Abu Hanifah dan Malik menambahkan syarat Islam, sehingga menurut mereka orang dzimmi (non-Muslim yang hidup di bawah perlindungan negara Islam) tidak dirajam. Namun pendapat ini dibantah dengan dalil bahwa Nabi Muhammad SAW pernah memerintahkan merajam dua orang Yahudi.¹⁰⁵

Adapun hukuman bagi pezina yang belum menikah (*bikr*) bukan hanya dijilid seratus kali, tetapi ditambah dengan pengasingan (*taghrib*) selama satu tahun. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan Ahmad dan para perawi Kutub as-Sittah kecuali Bukhari dan Nasa’i dari Ubadah bin Shamit bahwa Rasulullah SAW bersabda: “Ambillah dariku, sesungguhnya Allah telah memberikan jalan bagi mereka: bikr dengan bikr dijilid seratus dan diasingkan satu tahun, dan muhsan dengan muhsan dijilid seratus dan dirajam.”¹⁰⁶ Namun, hukuman jilid bagi muhsan tidak menjadi ketentuan yang tetap dalam praktik Sunnah Nabi, dan

¹⁰³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.

¹⁰⁴ Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi terj. Hery Noer Aly* (Tohaputra, 1987), 120.

¹⁰⁵ Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, juz 18.

¹⁰⁶ Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, juz 18.

yang diterapkan hanya rajam saja. Di sisi lain pendapat tentang pengasingan ini adalah pendapat jumhur ulama. Sementara Abu Hanifah berpendapat bahwa pengasingan bukan bagian dari had, melainkan ta'zir yang diserahkan kepada kebijaksanaan penguasa.¹⁰⁷

Ayat “*Wala ta 'khudzukum bihima ra 'fatun fi dinillah*” (janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk menjalankan agama Allah) bermakna jangan sampai rasa kasih dan belas kasihan menghalangi penegakan hukuman terhadap pezina, karena ini adalah hukum Allah dan tidak boleh menghentikan hudud Allah. Sebagaimana Nabi SAW bersabda dalam hadits yang diriwayatkan Ahmad dan para perawi Kutub as-Sittah dari Aisyah RA: “Demi Dzat yang jiwaku di tangan-Nya, seandainya Fatimah binti Muhammad mencuri, pasti akan kupotong tangannya.”¹⁰⁸

Ayat “*Walyasyhad 'adzabahuma tha'ifatum minal mu'minin*” (dan hendaklah pelaksanaan hukuman terhadap keduanya disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman) bermakna bahwa pelaksanaan hukuman harus dilakukan secara terbuka di hadapan sekelompok kaum Muslim, sebagai tambahan hukuman bagi pezina, karena jika mereka dijilid di hadapan orang banyak, hal itu lebih efektif dalam memberikan efek jera, lebih berhasil dalam mencegah, dan lebih menimbulkan rasa malu serta teguran bagi mereka.¹⁰⁹

Mengenai jumlah “*tha'ifah*” (sekumpulan), ada beberapa pendapat: minimal satu orang, ada yang mengatakan dua orang atau lebih, tiga orang atau

¹⁰⁷ Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, juz 18.

¹⁰⁸ Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, juz 18.

¹⁰⁹ Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, juz 18.

lebih, empat orang atau lebih (karena persaksian zina memerlukan empat saksi), lima orang, atau sepuluh orang atau lebih. Qatadah berkata: Allah memerintahkan agar hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang beriman, yaitu beberapa orang Muslim, agar menjadi pelajaran, ibrah, dan peringatan.¹¹⁰

Zina dapat dibuktikan dengan salah satu dari tiga cara: Pengakuan (Iqrar): Ini adalah yang paling sering terjadi di masa-masa Islam; Kesaksian (Bayyinah): Yaitu kesaksian empat orang laki-laki yang merdeka, adil, dan Muslim yang menyaksikan langsung perbuatan zina dengan mata kepala sendiri. Ini sangat jarang terjadi; Kehamilan pada wanita yang tidak memiliki suami yang diketahui.

Umat Islam telah sepakat bahwa zina termasuk dosa besar yang sangat dilarang oleh agama supaya dijaui dan hukumannya sangatlah berat. Nash-nash yang datang berkaitan dengannya lebih keras ketimbang yang lainnya, sehingga al-Maraghi menyamakan dengan perbuatan syirik.¹¹¹

Sejalan dengan hukum Islam, hukum positif Indonesia juga menganggap perbuatan zina sebagai tindakan asusila yang dapat dijatuhi hukuman. Berdasarkan Pasal 411 KUHP Baru, perzinaan adalah perbuatan persetubuhan yang dilakukan oleh setiap orang dengan orang yang bukan suami atau istrinya. Ketentuan ini berlaku bagi: 1) Laki-laki atau perempuan yang sudah menikah melakukan persetubuhan dengan orang lain yang bukan pasangan sahnyanya dan 2) Laki-laki dan perempuan yang tidak terikat perkawinan melakukan persetubuhan.

¹¹⁰ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*.

¹¹¹ al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi terj. Hery Noer Aly*, 121.

Pelaku perzinaan dapat dikenakan sanksi berupa: Pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun, atau pidana denda paling banyak kategori II sebesar Rp 10.000.000,- (sepuluh juta rupiah). Perzinaan merupakan delik aduan, dengan ketentuan: Yang dapat mengajukan pengaduan: Suami atau istri bagi pelaku yang telah menikah atau orang tua atau anak kandung bagi pelaku yang belum menikah. Namun, pengadu dapat mencabut pengaduannya selama pemeriksaan di sidang pengadilan belum selesai. Sehingga jika pengaduan dicabut, pemeriksaan perkara tidak dapat dilanjutkan. KUHP Baru (UU No. 1 Tahun 2023) ini akan berlaku efektif pada tahun 2026, yaitu 3 tahun sejak tanggal diundangkan (2 Januari 2023).¹¹²

E. Bias Gender

Bias gender didefinisikan sebagai kecenderungan atau prasangka yang tidak adil atau tidak seimbang terhadap individu atau kelompok semata-mata berdasarkan gender mereka.¹¹³ Sebagai ilustrasi, akibat konstruksi yang terbentuk di masyarakat, pria dipandang memiliki kompetensi, kemampuan, dan superioritas yang lebih tinggi dibanding wanita. Di sisi lain, wanita dianggap lebih rentan dan kurang memiliki kekuatan apabila dikomparasikan dengan pria. Bentuk-bentuk stereotip gender ini juga kerap dijumpai dalam aktivitas keseharian, mulai dari ranah domestik, dunia pendidikan, sampai sektor profesional. Sebagai contoh, di lingkungan rumah tangga, seorang suami tidak bersedia mengerjakan urusan

¹¹² Renata Christia Auli, "Bunyi Pasal 284 KUHP tentang Perzinaan," *HUKUMONLINE.COM*, t.t., diakses 11 Mei 2025, <https://www.hukumonline.com/klinik/a/bunyi-pasal-284-kuhp-tentang-perzinaan-lt65a525183776f/>.

¹¹³ Gita Juliana, *Bias Gender dalam Pendidikan (Studi Kasus Pembelajaran Sosiologi Kelas XI dan Potensinya sebagai Sumber Belajar Sosiologi di MAN 1 Buleleng) Oleh:*, 1 (2019).

domestik karena beranggapan bahwa hal tersebut merupakan kewajiban istri. Padahal, aktivitas tersebut tidak terikat pada jenis kelamin tertentu dan dapat dilaksanakan baik oleh wanita maupun pria.¹¹⁴

Dalam konteks kajian gender, bias gender merujuk pada segala bentuk ketidakadilan atau diskriminasi yang muncul akibat perbedaan jenis kelamin. Menurut Agus Afandi, terdapat beberapa manifestasi utama dari bias gender yang sering terlihat dalam struktur sosial dan budaya masyarakat. Pertama adalah marginalisasi, yaitu proses peminggiran yang berujung pada kemiskinan, seringkali karena kesalahan pemahaman yang menyamakan gender dengan jenis kelamin biologis.

Pandangan ini kerap menempatkan perempuan sebagai bukan pencari nafkah utama, mengakibatkan mereka menerima upah yang lebih rendah dibandingkan laki-laki, terutama bagi yang berpendidikan rendah. Perempuan juga rentan menjadi target pemutusan hubungan kerja (PHK) karena kondisi kehamilan dan melahirkan, yang dianggap mengurangi fokus mereka pada pekerjaan. Kemudian ada subordinasi, di mana peran yang dijalankan oleh satu jenis kelamin dinilai lebih rendah dari yang lain. Struktur sosial dan budaya telah membagi peran secara tidak langsung, menempatkan perempuan bertanggung jawab atas urusan domestik atau reproduksi, sementara laki-laki pada urusan publik atau produksi. Jika pembagian peran ini terbalik, seringkali dianggap tidak wajar.¹¹⁵

¹¹⁴ ADS, "Pengertian Bias Gender dan Bentuk-bentuknya yang Muncul di Masyarakat," diakses 30 Juni 2025, <https://kumparan.com/berita-hari-ini/pengertian-bias-gender-dan-bentuk-bentuknya-yang-muncul-di-masyarakat-1zGR3SNUnc/full>.

¹¹⁵ ADS, "Pengertian Bias Gender dan Bentuk-bentuknya yang Muncul di Masyarakat."

Bentuk bias gender selanjutnya adalah stereotip, yaitu anggapan atau prasangka subjektif yang tidak tepat mengenai suatu golongan. Stereotip ini sering digunakan untuk membenarkan tindakan diskriminatif. Contoh stereotip negatif yang melekat pada perempuan antara lain anggapan bahwa mereka cengeng, tidak rasional, emosional, atau tidak mampu mengambil keputusan penting. Akibatnya, laki-laki merasa lebih berkuasa dan mendominasi perempuan. Terakhir, bias gender juga bermanifestasi dalam bentuk kekerasan, baik fisik maupun verbal. Perempuan yang umumnya diasosiasikan dengan sifat lemah, lembut, dan penurut, seringkali menjadi sasaran perlakuan sewenang-wenang. Ini memicu berbagai tindakan kekerasan seperti kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), pemerkosaan, pelecehan seksual, prostitusi, hingga eksploitasi seksual.¹¹⁶

Dalam konteks penelitian ini, bias gender secara spesifik termanifestasi dalam penafsiran Al-Qur'an. Ini berarti adanya kecenderungan untuk menafsirkan ayat-ayat suci dengan cara yang secara inheren berpotensi merugikan, menomorduakan, atau memarginalisasi salah satu gender, baik itu perempuan atau laki-laki. Bias ini dapat muncul dari asumsi budaya, tradisi patriarki, atau pemahaman yang kurang kritis terhadap teks, sehingga menghasilkan interpretasi yang tidak sejalan dengan prinsip keadilan Islam.¹¹⁷

¹¹⁶ ADS, "Pengertian Bias Gender dan Bentuk-bentuknya yang Muncul di Masyarakat."

¹¹⁷ Rofiah, *Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*.

F. Metodologi Fatwa KUPI

1. Latar Belakang Lahirnya Fatwa KUPI

Sebuah riwayat hadis menceritakan bahwa Habibah binti Sahal datang menemui Rasulullah untuk mengungkapkan keinginannya bercerai dari Tsabit bin Qays RA. Meski mengakui suaminya adalah sosok yang baik dan taat beribadah, Habibah menegaskan ketidakmampuannya melanjutkan rumah tangga karena kekhawatiran akan bersikap buruk kepada suaminya. Rasulullah kemudian menganjurkan perceraian tersebut, yang terlaksana dengan Habibah mengembalikan tanah mas kawinnya. Insiden tersebut terekam sebagai kasus 'khulu' (gugatan cerai dari pihak istri) pertama dalam ajaran Islam, sesuai dengan yang diriwayatkan melalui berbagai versi hadis yang dikumpulkan Imam Ibnu Hajar dalam kitab *Fathul Bari*.¹¹⁸

Melihat Hadits ini, Kongres KUPI di Pesantren Cirebon menandai pengakuan penting terhadap perempuan sebagai subjek aktif dalam perumusan pandangan keagamaan, bukan sekadar objek. Kekhasan utama KUPI terletak pada pelaksanaan fatwa kolektif melalui musyawarah keagamaan yang mempertemukan perempuan dengan para ulama mereka. Pengalaman konkret perempuan korban kekerasan diposisikan sebagai sumber pengetahuan yang memiliki otoritas dalam merumuskan fatwa bersama. Musyawarah ini menghasilkan tiga kesimpulan: pengharaman kekerasan seksual, penegasan kewajiban perlindungan anak dari

¹¹⁸ Al-Asqalani, *Fath Al-Bari bi Syarh Al-Bukhari*, juz 9 hal 400.

pernikahan dini, dan pengharaman perusakan lingkungan, disertai rekomendasi bagi pihak-pihak yang berkewajiban menangani dampak permasalahan tersebut.¹¹⁹

Rangkaian musyawarah dilakukan melalui tahapan yang panjang, dimulai dari halaqah yang diselenggarakan di Padang (November 2016), Yogyakarta (Oktober 2016), Makassar (Februari 2017), hingga halaqah tingkat nasional di Jakarta (2-6 April 2017) yang mengkaji metodologi fatwa KUPI. Dialog serupa juga dijalankan dalam kegiatan pembinaan kader oleh sejumlah organisasi seperti Rahima, Fahmina, Alimat, Fatayat NU, dan PSGA, serta lembaga pendidikan tinggi Islam sejak dekade 1990-an. Landasan ini telah menumbuhkan benih-benih ijtihad fatwa dan wacana keagamaan yang selanjutnya diadopsi dalam musyawarah KUPI.¹²⁰

Kongres diikuti 519 peserta dari 23 provinsi Indonesia dan 113 pengamat dari 13 negara. Sekitar 90% peserta berasal dari institusi Islam seperti pesantren, perguruan tinggi Islam, dan majelis taklim dengan profesi sebagai pendidik, muballighoh, dan pendamping pemberdayaan perempuan. Sisanya 10% adalah aktivis, akademisi, dan jurnalis non-formal Islam. Meski latar belakang beragam, mereka bersatu memperjuangkan keadilan gender. Walaupun diprakarsai tiga lembaga utama, cikal bakal musyawarah ini berawal dari program kaderisasi jangka panjang sejak 2000 oleh Rahima, Fahmina, PSW IAIN Sunan Kalijaga, PSW IAIN Jakarta, Yayasan LKiS, dan Yayasan Fatayat NU DIY.¹²¹

¹¹⁹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*, 2 (KUPI, 2022).

¹²⁰ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹²¹ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

Saat ini Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) untuk periode 2023-2028 memiliki struktur organisasi berupa Dewan Pertimbangan MM (Majelis Musyawarah) KUPI yang dipimpin oleh KH. Dr. (HC) Husein Muhammad sebagai Ketua, dengan didampingi oleh Prof. Siti Ruhaini Dzuhayatin sebagai Wakil Ketua. Dewan ini memiliki sebelas anggota yang terdiri dari tokoh-tokoh ulama dan intelektual terkemuka, yaitu Nyai Hj. M.Hum Alissa Wahid, KH. Dr. Hamim Ilyas, KH. Helmi Ali, Nyai Hj. M.A. Hindun Anisah, Prof. KH. Dr. Imam Taufik, Prof. KH. Dr. Kamaruddin Amin, Nyai Hj. Masriyah Amva, Prof. KH. Dr. Muh. Machasin, Nyai Hj. Nani Zulminami, Nyai Hj. Dr. Ninik Rahayti, dan Nyai Hj. Naimah Hasan.¹²²

Selain itu terdapat Majelis Musyawarah KUPI yang merupakan badan eksekutif yang menggerakkan organisasi secara operasional. Badriyah Fayumi menjabat sebagai Ketua MM KUPI, dengan Masruchah sebagai Sekretaris. Di bawah kepemimpinan ini, MM KUPI memiliki empat divisi yang menjalankan fungsi-fungsi spesifik organisasi. Divisi Pengetahuan diketuai oleh Nur Rofiah bersama Marzuki Wahid dan Lailatul Fitriyah az-Zakiyah. Divisi ini bertanggung jawab dalam pengembangan kajian keislaman dan pengetahuan yang berkeadilan gender. Divisi Gerakan dipimpin oleh Kamala Chandrakirana, Nur Ahmad, dan Pera Soparianti. Divisi ini fokus pada pengorganisasian dan penggerakkan aksi-aksi sosial keagamaan di berbagai wilayah. Divisi Jaringan dikoordinatori oleh Dwi Ruby Khalifah, Maria Ulfah Anshor, dan Marzuki Rais. Divisi ini bertugas

¹²² Kamala Chandrakirana dan Faqihuddin Abdul Kodir, *Rencana Strategis KUPI 2023-2028*, 1 ed. (KUPI, 2024), 27.

membangun dan memperluas jaringan kerjasama dengan berbagai pihak, baik di tingkat nasional maupun internasional. Divisi Syiar dikomandoi oleh Faqihuddin Abdul Kodir, Ikilah Muzayyanah Dini Fajri-yah, dan Jay Ahmad. Divisi ini bertanggung jawab dalam penyebaran informasi, sosialisasi, dan kampanye publik terkait isu-isu keagamaan dan keadilan gender.¹²³

Keputusan KUPI 2017 mengenai pembatasan usia minimal pernikahan anak berhasil memengaruhi kebijakan pemerintah untuk menaikkan batas usia menikah menjadi 19 tahun bagi kedua jenis kelamin yang selanjutnya disahkan secara resmi oleh negara. Keputusan hukum terkait pelarangan kekerasan seksual juga turut menumbuhkan kepedulian masyarakat, dan melalui sinergi multipihak termasuk keterlibatan aktif ulama perempuan dalam diskusi dengan para legislator, turut berkontribusi pada pengesahan UU Tindak Pidana Kekerasan Seksual di tahun 2022.¹²⁴

Kekhasan paradigma KUPI terletak pada pendasaran fatwa yang berpijak pada pengalaman riil perempuan sebagai subjek primer, yang sejalan dengan prinsip fundamental hukum Islam: rahmat, keadilan, maslahat, serta mempertimbangkan kesejahteraan perempuan setara dengan laki-laki.¹²⁵

KUPI berlandaskan pada Konstitusi RI dan peraturan perundang-undangan yang berlaku, mencerminkan komitmen terhadap nasionalisme sebagai bagian integral dari keimanan dan nilai-nilai Islam. Komitmen ini mendorong jaringan

¹²³ Chandrakirana dan Kodir, *Rencana Strategis KUPI 2023-2028*, 27.

¹²⁴ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹²⁵ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

KUPI untuk menjaga negara dari infiltrasi ideologi intoleran yang mempromosikan kekerasan, khususnya yang merugikan kelompok rentan seperti masyarakat miskin, perempuan, dan anak-anak. KUPI yang semula berbentuk kongres kini bertransformasi menjadi gerakan yang menghimpun individu dan institusi yang meyakini nilai keislaman, nasionalisme, humanisme, dan universalisme.¹²⁶

Sebagai sebuah gerakan, KUPI menghadapi beberapa tantangan: menyusun kerangka konseptual yang aksesibel, menyediakan SDM untuk diseminasi gagasan, menghubungkan wacana dengan praktik, mengonsolidasikan kerja individu dan kelembagaan, serta membangun jaringan internasional. Untuk merespons tantangan tersebut, KUPI mengadakan musyawarah kedua di Semarang dan Jepara tanggal 23-26 November 2022.¹²⁷

KUPI II membuka ruang eksplorasi tema-tema yang sejalan dengan paradigma rahmatan lil 'alamin seperti isu disabilitas, lansia, pekerja migran, HAM, bonus demografi, generasi milenial, pencapaian SDGs, pencegahan ekstremisme kekerasan, kebijakan diskriminatif, pendidikan perempuan, dan dinamika keadilan gender yang dapat menjadi fokus aktivitas tambahan bagi mitra jaringan KUPI.¹²⁸

2. Paradigma dan Pendekatan Fatwa KUPI

KUPI memiliki 9 nilai gerakan utama yaitu ketauhidan, kerahmatan, kemaslahatan, kesetaraan, kesalingan, keadilan, kebangsaan, kemanusiaan, dan

¹²⁶ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹²⁷ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹²⁸ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

kesemestaan.¹²⁹ Fondasi utama dari paradigma Fatwa KUPI adalah keyakinan mendalam terhadap Allah SWT sebagai Tuhan Yang Maha Pemurah dan Maha Penyayang kepada seluruh ciptaan-Nya. Dari keyakinan tauhid ini, tugas pokok manusia di dunia didefinisikan sebagai perwalian yang bertujuan untuk menciptakan kebaikan dan memperkaya kehidupan bagi seluruh manusia serta alam semesta. Misi kemaslahatan ini telah diingatkan oleh para nabi, mulai dari Nabi Adam AS hingga Nabi Muhammad SAW, yang mencontohkan misi tersebut sebagai akhlak yang mulia.¹³⁰

Secara konkret, akhlak mulia dimaknai sebagai perilaku yang mewujudkan manfaat, sesuai dengan tugas perwalian manusia di dunia. Ini berarti segala tindakan yang bertujuan menciptakan kebaikan nyata bagi diri sendiri, keluarga, sesama manusia, masyarakat secara keseluruhan, dan juga lingkungan alam. Fondasi ketauhidan dan akhlak mulia ini melahirkan visi kerahmatan yang menghasilkan misi kemaslahatan. Misi kemaslahatan ini harus diwujudkan dalam tiga nilai utama kontemporer: kesetaraan, kesalingan (mubadalah), dan keadilan.¹³¹

KUPI juga mengintegrasikan kerangka *Maqashid Asy-Syari'ah* (tujuan-tujuan syariat Islam) dalam pendekatannya. Jasser Auda, salah satu pemikir yang diacu KUPI, mengubah konsep *hifzh an-nasl* (penjagaan keturunan) menjadi *bina' al-usrah* (pembangunan keluarga), yang mencakup nilai moral dasar tentang perlindungan hak-hak individu dan sosial, khususnya perempuan dan anak-anak,

¹²⁹ Chandrakirana dan Kodir, *Rencana Strategis KUPI 2023-2028*, 35–38.

¹³⁰ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹³¹ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

dalam hukum Islam.¹³² Contoh konkret penerapannya adalah fatwa KUPI yang mengharamkan kekerasan seksual dan mewajibkan perlindungan anak dari pernikahan yang buruk, karena tindakan tersebut mengancam nilai-nilai ideal keluarga yang ditetapkan Al-Qur'an dan melanggar prinsip *hifzh an-nasl*, serta *hifzh ad-din* (agama), *hifzh an-nafs* (jiwa), *hifzh al-'aql* (akal), dan *hifzh al-mal* (harta). Demikian pula, pernikahan pada usia anak dinilai bertentangan dengan prinsip *hifzh an-nasl* karena belum matangnya kesiapan fisik dan psikologis, serta potensi kesulitan komunikasi, konflik, hingga risiko kesehatan yang serius.¹³³

Di samping itu pendekatan *maqashid asy-syari'ah* dalam KUPI didasari oleh enam fitur utama:¹³⁴

- a. Fitur Kognitif (*al-idrākiyyah*): Maqashid dijadikan metodologi untuk memahami teks wahyu, sehingga produk fikih dipandang sebagai hasil pemahaman manusia yang terbuka terhadap beragam ijtihad.
- b. Fitur Menyeluruh/Holistik (*al-kulliyyah*): Menghentikan pendekatan atomis dalam pengambilan keputusan hukum Islam dan menekankan bahwa ijtihad harus mencakup semua dalil dari semua aspek.
- c. Fitur Keterbukaan (*al-infitaḥiyyah*): Melibatkan seluruh warisan tradisi dan peradaban kontemporer berbasis ilmu pengetahuan untuk mencakup semua alat kognitif terhadap wahyu.

¹³² Fatimawali Fatimawali dkk., “Teori Maqashid Al-Syari’ah Modern: Perspektif Jasser Auda,” *Prosiding Kajian Islam dan Integrasi Ilmu di Era Society 5.0 (KIIIES 5.0) Pascasarjana Universitas Islam Negeri Datokarama Palu*, 2024.

¹³³ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹³⁴ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

- d. Fitur Hierarki Relasional (*at-tabāduliyyah*): Kerangka maqashid tidak memisahkan secara hierarkis antara yang umum dan yang khusus, melainkan harus berelasi satu sama lain.
- e. Fitur Multidimensionalitas (*ta'addud al-ab'ādh*): Menggantikan pandangan biner hitam-putih dan dikotomis, serta menerapkan pendekatan multidimensional.
- f. Fitur Kebermaksudan (*al-maqāshidiyyah*): Menegaskan bahwa maqashid ditegakkan untuk memastikan aktivitas kognisi yang menyeluruh, terbuka, relasional, dan multidimensional.

3. Trilogi Fatwa KUPI

Paradigma fatwa KUPI berlandaskan pada tiga konsep utama yang menjadi pilar inti, yaitu Ma'ruf, Mubadalah, dan Keadilan Hakiki.¹³⁵

a. Ma'ruf

Konsep Ma'ruf dalam Al-Qur'an memuat tiga gagasan fundamental yang dapat dikembangkan lebih jauh. Pertama, Ma'ruf berperan sebagai prinsip inti dalam relasi sosial, yang sejalan dengan prinsip keadilan, timbal balik, dan kolaborasi. Relasi sosial ini meliputi berbagai bentuk interaksi, mulai dari hubungan antarindividu, relasi perkawinan suami-istri, ikatan kekeluargaan, hingga cakupan yang lebih luas dalam konteks masyarakat, bangsa, atau populasi dunia. Implementasi konsep Ma'ruf menuntut agar interaksi sosial berlandaskan pada etika yang sesuai dengan norma-norma universal yang berlaku secara lokal dan

¹³⁵ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

temporal. Hal ini menekankan urgensi menciptakan serta memelihara “ekosistem sosial yang harmonis,” di mana perspektif, sentimen, dan persepsi etika kolektif dapat terjaga dengan baik.¹³⁶

Kedua, Ma’ruf berfungsi sebagai bentuk apresiasi dan referensi terhadap tradisi positif (‘urf, ‘adah, atau adat istiadat) yang telah diterima dan dipraktikkan dalam suatu komunitas. Hal ini meliputi kebiasaan di lingkungan masyarakat tertentu atau dalam bidang profesi khusus. Dengan demikian, Ma’ruf memerlukan pendekatan induktif untuk mengidentifikasi nilai-nilai baik yang diwariskan masyarakat, sepanjang tidak bertentangan secara eksplisit dengan prinsip-prinsip Islam. Nilai-nilai positif dari berbagai tradisi tersebut dapat diintegrasikan dengan kerangka ajaran Islam yang bersifat universal.

Ketiga, Ma’ruf juga berperan sebagai metode untuk menurunkan dan mengkontekstualisasikan nilai-nilai Islam yang universal, seperti kewajiban saling berbakti dan bermusyawarah, ke dalam sistem penerapan sosial yang bersifat spesifik dan kasuistik, di mana nilai-nilai etika lokal menjadi pertimbangan primer.¹³⁷

b. Mubadalah

Teori Mubadalah atau Qirā’ah Mubādalāh merupakan metode pembacaan progresif terhadap teks-teks keagamaan Islam yang mengedepankan prinsip kesalingan dan timbal balik. Pendekatan ini digagas oleh sarjana muslim Indonesia, Faqihuddin Abdul Kodir, yang banyak mengadopsi pemikiran ulama terdahulu.

¹³⁶ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹³⁷ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

Dari segi bahasa, istilah mubāḍalah berasal dari bahasa Arab yang bermakna “saling bertukar,” “saling menggantikan,” atau “saling mentransformasi.” Konsep ini merujuk pada hubungan resiprokal yang seimbang antara dua pihak, khususnya dalam relasi gender antara laki-laki dan perempuan. Fondasi pemikiran ini dapat dilacak dalam Al-Qur’an dan hadis yang sejak lama menanamkan nilai kesetaraan (*musawah*), saling mengenal (*ta’aruf*), dan penghormatan berdasarkan ketakwaan. Sejumlah ayat seperti QS. Al-Hujurat (49:13), QS. Al-Maidah (5:2), QS. At-Taubah (9:71), dan QS. An-Nisa’ (4:1) menekankan urgensi kolaborasi dan relasi timbal balik dalam kehidupan sosial.¹³⁸ Hadis-hadis yang membahas tentang tolong-menolong, egalitarianisme, dan penghargaan terhadap kemanusiaan turut memperkuat konsep ini. Pada hakikatnya, prinsip mubāḍalah hadir untuk menjamin bahwa laki-laki dan perempuan berada dalam hubungan yang berkeadilan dan setara, sejalan dengan nilai-nilai universal Islam.¹³⁹ Qirā’ah Mubāḍalah tidak lahir dari tangan kosong, namun terinspirasi dari tradisi klasik, kontemporer (Abu Syuqqah), sampai ulama serta pemikir Indonesia.¹⁴⁰

Metode interpretasi Mubadalah mengusung tiga premis utama. Pertama, Islam memiliki relevansi setara bagi laki-laki dan perempuan, sehingga penafsiran teks harus memastikan keseimbangan yang berbicara kepada kedua gender. Kedua, relasi antara laki-laki dan perempuan dimaknai sebagai kerja sama dan kesetaraan yang menolak dominasi, menekankan hubungan yang saling melengkapi bukan saling menundukkan. Ketiga, metode Mubadalah memperbolehkan reinterpretasi

¹³⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā’ah Mubāḍalah*, 5 ed. (IRCiSoD, 2023), 60–63.

¹³⁹ Kodir, *Qirā’ah Mubāḍalah*, 82–94.

¹⁴⁰ Kodir, *Qirā’ah Mubāḍalah*, 157–81.

teks Islam agar mencerminkan prinsip kesetaraan gender sesuai dengan nilai-nilai universal Islam yang berlaku bagi semua individu tanpa memandang jenis kelamin.¹⁴¹

Teks-teks agama yang membahas laki-laki dan perempuan dalam konsep mubāḍalah dibagi menjadi dua: teks eksplisit yang langsung menyebut kedua jenis kelamin, dan teks implisit yang hanya menyebut satu jenis kelamin saja. Teks eksplisit sudah jelas maknanya dan tidak perlu ditafsirkan lagi, tetapi bisa menjadi panduan untuk memahami teks implisit. Teks implisit ada dua macam: Teks yang sudah ditafsirkan ulama dengan aturan bahwa kata laki-laki mencakup perempuan juga; Teks yang belum ditafsirkan, di mana laki-laki dan perempuan masih terpisah. Untuk teks yang belum ditafsirkan, digunakan metode tabdil (penukaran), yaitu mengganti subjek laki-laki menjadi perempuan atau sebaliknya, agar hukumnya bisa berlaku untuk kedua jenis kelamin.¹⁴²

c. Keadilan Hakiki

Teori Keadilan Hakiki ini digagas oleh Dr. Nur Rofi'ah, Bil.Uzm, yang menjabat sebagai Dewan Majelis Musyawarah KUPI. Sebelumnya, konsep keadilan hakiki kerap dipahami berdasarkan kondisi umum yang dialami manusia, yang cenderung mengacu pada kelompok mayoritas atau pihak yang memiliki dominasi kekuasaan.¹⁴³ Namun, KUPI memandang bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kedudukan yang setara sebagai subjek; keduanya adalah hamba Allah dan berperan sebagai khalifah di bumi. Baik perempuan maupun laki-laki dianggap

¹⁴¹ Kodir, *Qirā'ah Mubāḍalah*, 196.

¹⁴² Kodir, *Qirā'ah Mubāḍalah*, 210–19.

¹⁴³ Rofiah, *Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*.

sebagai individu yang utuh, yang berkaitan dengan upaya mewujudkan kebaikan baik di ranah domestik maupun publik, serta menghindari keburukan. Keduanya memiliki hak untuk mencari kebaikan dan terlibat aktif dalam merealisasikannya (*amar ma'ruf*), serta berhak untuk terhindar dari keburukan dan berperan aktif dalam mengeliminasi dari kehidupan (*nahy munkar*).¹⁴⁴

Sebagai manusia yang sempurna dan subjek yang ekuivalen, keadilan hakiki mengakomodasi pengalaman perempuan yang bisa berlainan secara biologis maupun sosial dari laki-laki. Dalam kerangka keadilan hakiki, kebaikan yang dialami perempuan diinterpretasikan dari sudut pandang pengalaman uniknya yang mungkin berbeda dari pengalaman laki-laki. Begitu juga, konsep kemaslahatan yang dirumuskan untuk perempuan, berlandaskan pada pengalaman spesifiknya, dapat berbeda dengan yang dirumuskan untuk laki-laki.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

¹⁴⁵ Rofiah, *Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif, dan pendekatan normatif, yang dilaksanakan melalui studi kepustakaan (library research). Jenis dan pendekatan ini dipilih untuk menganalisis dan mengkaji norma-norma keagamaan yang terkandung dalam Al-Qur'an dan penafsirannya, khususnya yang berkaitan dengan isu gender. Tujuan utamanya adalah memahami secara mendalam makna dan implikasi dari teks-teks yang menjadi objek penelitian, bukan sekadar mengukur atau menghitung data secara kuantitatif.¹⁴⁶

Metode analisis utama yang diterapkan adalah analisis konten (content analysis). Teknik ini digunakan untuk mengeksplorasi, menginterpretasi, dan menarik kesimpulan dari makna-makna yang terkandung dalam teks-teks yang diteliti.¹⁴⁷ Dalam penelitian ini, analisis konten akan difokuskan pada bagaimana fenomena taqdim wa ta'khir dalam ayat-ayat hudud yang mengandung isu gender dimaknai oleh para *mufassir* dalam empat kitab tafsir kontemporer, serta bagaimana penafsiran tersebut berpotensi terkait dengan adanya bias gender.

Proses penelitian akan dimulai dengan merancang kerangka berpikir yang sistematis. Selanjutnya, data yang telah terkumpul akan dianalisis secara cermat untuk menghasilkan penjelasan, argumentasi, dan interpretasi yang terstruktur. Penekanan utama dalam proses ini adalah pada kemampuan analisis data dari

¹⁴⁶ Abdurrahman, "Metode Penelitian Kepustakaan dalam Pendidikan Islam," *Adabuna: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran* 3, no. 2 (2024): 102–13, <https://doi.org/10.38073/adabuna.v3i2.1563>.

¹⁴⁷ Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* (PT. Rineka Cipta, 2006).

berbagai sumber yang ada, dengan secara kritis mengandalkan teori yang telah ditetapkan, khususnya Trilogi KUPI, untuk menghasilkan pemahaman yang jelas, mendalam, dan berkeadilan gender.

B. Data dan Sumber Data

Dalam penelitian ini, data dikelompokkan menjadi dua jenis: data primer dan data sekunder.

1. Data Primer

Data primer adalah informasi yang peneliti peroleh secara langsung dari sumber aslinya. Ini mencakup literatur yang memuat pengetahuan baru atau pemahaman segar tentang fakta yang sudah ada, maupun ide-ide orisinal yang belum pernah dipublikasikan sebelumnya. Singkatnya, data primer merupakan informasi “tangan pertama” yang didapatkan langsung dari objek studi.¹⁴⁸

Dalam konteks penelitian ini, sumber data primernya meliputi empat kitab tafsir kontemporer yaitu *Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir*, *Tafsir Asy-Sya'rawi*, *Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, *Tafsir Al-Mishbah*. Selain itu, buku *Metodologi Fatwa KUPI* juga termasuk data primer karena memuat kerangka analisis utama yang digunakan dalam studi ini.

2. Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah informasi yang tidak peneliti peroleh secara langsung, melainkan didapatkan melalui pihak lain atau dari sumber yang sudah ada.¹⁴⁹ Data ini mencakup berbagai bentuk literatur seperti buku-buku, jurnal

¹⁴⁸ Saifuddin Azmar, *Metode Penelitian* (Pustaka Pelajar, 2009).

¹⁴⁹ Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif* (Ar-Ruzz Media, 2012).

ilmiah, artikel, dan materi lain yang relevan secara konseptual atau kontekstual dengan topik penelitian mengenai taqdim wa ta'akhir ayat hudud yang mengandung isu gender dan perspektif Trilogi KUPI.

C. Instrumen Penelitian

Instrumen penelitian adalah alat atau perangkat yang dipakai untuk mengumpulkan informasi atau data.¹⁵⁰ Mengikuti pandangan Mirshad, yang dikutip oleh Sari, terdapat dua jenis instrumen utama yang digunakan dalam pengumpulan data untuk penelitian ini:

1. Pengumpulan Data Simbolis Verbal: Instrumen ini melibatkan proses pengumpulan teks-teks yang akan dianalisis. Dalam aktivitas ini, peneliti dapat menggunakan alat bantu seperti fotokopi, perangkat pemindaian (scanner), atau teknologi digital lain yang relevan untuk mendokumentasikan teks-teks tersebut secara akurat.
2. Kartu Data: Instrumen ini dimanfaatkan secara esensial untuk mencatat, mengorganisir, dan mengklasifikasikan hasil data yang telah diperoleh dari teks-teks primer. Kartu data membantu peneliti dalam mengatur informasi yang terkumpul secara sistematis, memilahnya berdasarkan kategori atau relevansinya dengan rumusan masalah, sehingga memfasilitasi tahap analisis selanjutnya dan memastikan kelengkapan data.¹⁵¹

¹⁵⁰ Arikunto Suharmi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Rineka Cipta, 2012).

¹⁵¹ Milya Sari, *Penelitian Kepustakaan (Library Research) Dalam Penelitian Pendidikan IPA* (2020).

D. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data utama adalah dokumentasi. Ini berarti peneliti akan mengumpulkan informasi esensial dengan menganalisis secara cermat berbagai dokumen tertulis yang relevan sebagai objek studi.¹⁵² Teknik dokumentasi ini memungkinkan peneliti untuk memperoleh data yang relevan secara sistematis, mendalam, dan akurat dari sumber-sumber primer dan sekunder yang telah ditetapkan, tanpa memerlukan interaksi langsung dengan subjek penelitian.

E. Analisis Data

Analisis data adalah proses penting untuk mengatur dan mengolah data mentah menjadi pola, kategori, dan unit yang lebih mudah dipahami. Dalam studi ini, kami memakai metode deskriptif untuk menganalisis data. Metode ini bertujuan untuk memerinci dan menafsirkan fenomena yang ada, opini yang berkembang, proses yang terjadi, dampak yang muncul, atau tren yang sedang berlangsung.¹⁵³

Menurut Kaelan, teknik analisis data dalam penelitian kepustakaan ini meliputi dua tahap utama. Pertama, analisis dilakukan selama proses pengumpulan data. Pada tahap ini, tujuannya adalah untuk memahami inti fokus penelitian dengan lebih baik melalui sumber-sumber yang telah dikumpulkan. Informasi yang didapat kemudian diolah dan dianalisis secara bertahap dalam bentuk narasi verbal, sesuai dengan rencana penelitian yang sudah ditetapkan.

¹⁵² Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D* (ALFABETA CV, 2013).

¹⁵³ Sumanto, *Teori Dan Metode Penelitian* (Center of Academic Publishing Service, 2014).

Kedua, setelah seluruh data terkumpul, data mentah tersebut dianalisis kembali. Langkah ini bertujuan untuk mengevaluasi hubungan antar data yang ada. Meskipun pada tahap ini data mungkin belum sepenuhnya menjawab permasalahan penelitian, analisis lanjutan ini krusial untuk mengkaji lebih dalam data yang telah diperjelas.

Secara spesifik, aktivitas analisis data dalam model ini melibatkan tiga langkah utama:

1. Reduksi Data: Pada tahap ini, data mentah yang telah terekam akan dipilah, difokuskan, disederhanakan, diabstraksi, dan ditransformasi. Tujuannya adalah untuk mengidentifikasi temuan-temuan pokok yang menjadi fokus utama penelitian.
2. Penyajian Data: Setelah data direduksi, informasi tersebut akan disajikan secara terstruktur. Hal ini bertujuan untuk mempermudah pemahaman peneliti dan membantu dalam menentukan tahapan-tahapan berikutnya dalam proses penelitian.
3. Verifikasi/Penarikan Kesimpulan: Setelah penyajian data, kesimpulan akan dirumuskan dari data yang telah dianalisis. Dari kesimpulan tersebut, temuan-temuan baru penelitian akan diuraikan. Namun, perlu dipahami bahwa hasil ini masih dapat dikaji ulang, yang melibatkan siklus berulang berupa reduksi, penyajian data, dan penarikan kesimpulan hingga memperoleh hasil yang optimal.¹⁵⁴

¹⁵⁴ *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D.*

F. Prosedur Penelitian

Proses penelitian ini akan dijalankan melalui serangkaian langkah sistematis. Dimulai dengan memilih topik yang relevan dan mendesak untuk diteliti, kemudian dilanjutkan dengan menggali informasi awal guna memperoleh pemahaman komprehensif tentang subjek. Setelah itu, peneliti akan menetapkan fokus penelitian secara lebih spesifik untuk membatasi ruang lingkup kajian. Tahap berikutnya adalah mengumpulkan sumber data yang relevan, baik primer maupun sekunder, diikuti dengan membaca dan menelaah sumber data tersebut secara cermat. Data yang terkumpul akan diorganisir dengan membuat catatan penelitian yang sistematis, sebelum akhirnya menganalisis catatan penelitian tersebut untuk menemukan pola, makna, dan temuan. Seluruh tahapan ini berpuncak pada penyusunan laporan penelitian yang terstruktur dan komprehensif.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Poppy Yuniawati, *Penelitian Studi Kepustakaan', Penelitian Kepustakaan (Liberary Research)* (2015).

BAB IV

HASIL DAN ANALISIS

A. Tafsir Kontemporer terhadap Taqdim wa Ta'khir QS. Al-Mā'idah [5]:

38 dan QS. An-Nūr [24]: 2

1. Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir

a. Penafsiran Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir terhadap Taqdim wa Ta'khir dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 38

Dalam hal ini tidak ditemukan alasan dalam *taqdim wa ta'khir* pencuri laki-laki atas pencuri perempuan, akan tetapi ditemukan alasan mengapa pencuri perempuan disebutkan dengan laki-laki:

وَوَجْهٌ ذَكَرَ السَّارِقَةَ مَعَ السَّارِقِ دَفْعُ تَوْهُمٍ أَنْ يَكُونَ صِبْغَةُ التَّذْكِيرِ فِي السَّارِقِ قَيْدًا بِحَيْثُ لَا يُجْرَى حَدُّ السَّرْفَةِ إِلَّا عَلَى الرِّجَالِ، وَقَدْ كَانَتْ الْعَرَبُ لَا يُقِيمُونَ لِلْمَرْأَةِ وَرَثًا فَلَا يُجْرُونَ عَلَيْهَا الْحُدُودَ، وَهُوَ الدَّاعِي إِلَى [البقرة: ١٧٨] ”ذَكَرَ الْأُنْثَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ “Maksud disebutkan “pencuri perempuan” bersama dengan “pencuri laki-laki” adalah untuk menolak anggapan bahwa penggunaan bentuk maskulin pada kata “pencuri” membatasi makna sehingga hukuman hudud pencurian hanya berlaku bagi laki-laki. Orang-orang Arab dahulu seringkali tidak memberi pertimbangan yang setara kepada perempuan, sehingga mereka tidak menerapkan hukum-hukum hudud terhadapnya; inilah alasan mengapa bentuk perempuan (disebut) dalam firman-Nya di surat al-Baqarah: «al-ḥurru bil-ḥurri wal-ʿabdu bil-ʿabdi wal-unthā bil-unthā» (al-Baqarah: 178).”¹⁵⁶

b. Penafsiran Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir terhadap Taqdim wa Ta'khir dalam QS. An-Nūr [24]: 2

وَقَدْ ذَكَرَ (الرَّانِيَّةُ) عَلَى (الرَّانِي) لِإِلْهَتِمَامٍ بِالْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ هِيَ الْبَاعِثُ عَلَى زَنِی الرَّجُلِ وَبِمُسَاعَفَتِهَا “الرَّجُلُ يَحْصُلُ الزَّانِي وَلَوْ مَنَعَتْ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا مَا وَجَدَ الرَّجُلُ إِلَى الزَّانِي تَمْكِينًا، فَتَقْدِيمُ الْمَرْأَةِ فِي الذِّكْرِ؛ لِأَنَّهُ أَشَدُّ فِي تَحْذِيرِهَا. وَقَوْلُهُ: كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ أَحَدُهُمَا بِأُولَى بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْآخَرِ “Penyebutan “wanita pezina” yang didahulukan sebelum “laki-laki pezina” dimaksudkan untuk menegaskan pentingnya hukum tersebut. Hal itu karena perempuan dianggap sebagai faktor yang mendorong terjadinya zina oleh laki-laki; melalui kesediaannya, laki-laki dapat melakukan perbuatan zina. Seandainya perempuan menjaga dan menahan dirinya, maka laki-laki tidak akan memiliki

¹⁵⁶ Ibnu 'Asyur, *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir* (Ad-Dar At-Tunisiyyah li An-Nasyr, 1984), juz 6 hal 190.

peluang untuk berzina. Oleh sebab itu, didahulukannya penyebutan perempuan dalam ayat ini bertujuan agar peringatannya kepada mereka menjadi lebih kuat. Dan firman Allah “masing-masing dari keduanya” menunjukkan bahwa tidak ada salah satu di antara mereka yang lebih berhak atas hukuman daripada yang lain, melainkan keduanya sama-sama bertanggung jawab atas perbuatan tersebut.”¹⁵⁷

c. Biografi Penulis

Muhammad Thahir Ibn Asyur memiliki nama lengkap Muhammad Thahir Ibnu Muhammad bin Muhammad at-Thahir bin Muhammad bin Syekh Muhammad as-Syadzili bin Abdul Qadir bin Muhammad bin Asyur. Dari sisi ibu, beliau merupakan cucu dari Muhammad al-Aziz bin Muhammad al-Ḥabib bin Muhammad at-Tayyib bin Muhammad bin Muhammad Bu’atur, yang silsilahnya bersambung hingga ‘Abdul Kafi Bu’atur, salah seorang keturunan Khalifah Usman bin ‘Affan. Kakek dari pihak ibunya, Muhammad al-Aziz, dikenal sebagai ulama terkemuka yang pernah menjabat sebagai Wazir Agung pertama Tunisia ketika negara tersebut berada di bawah penjajahan Perancis. Dengan demikian, Ibn Asyur mewarisi garis keturunan ulama dari jalur ayahnya dan kebangsawanan dari jalur ibunya.¹⁵⁸

Ibn Asyur dilahirkan pada tahun 1296 H atau 1879 M di kawasan dekat ibu kota Tunisia, dalam lingkungan keluarga yang sangat menghargai ilmu pengetahuan. Ibn Asyur wafat pada hari Ahad, 13 Rajab 1393 H yang bertepatan dengan 12 Agustus 1973 M, dalam usia 98 tahun menurut kalender Hijriyah atau

¹⁵⁷ ‘Asyur, *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*, juz 18 hal 146.

¹⁵⁸ SUTISNA dkk., *PANORAMA MAQASHID SYARIAH*, 1 ed. (CV. MEDIA SAINS INDONESIA, 2021), 119.

94 tahun menurut kalender Masehi, dan dimakamkan di pemakaman Umm az-Zalaj.¹⁵⁹

d. Latar Belakang Intelektual

Perjalanan pendidikannya dimulai sejak usia 6 tahun dengan mempelajari Al-Qur'an. Ia kemudian melanjutkan dengan menghafal Matan al-Jurumiyyah dan mempelajari bahasa Perancis. Ketika menginjak usia 14 tahun, tepatnya pada 1310 H atau 1893 M, Ibn Asyur resmi menjadi mahasiswa di Universitas Az-Zaitunah yang terkemuka, tempat ia mendalami berbagai disiplin ilmu keislaman seperti fiqh, ushul fiqh, bahasa Arab, hadits, dan sejarah. Setelah menempuh pendidikan selama tujuh tahun, ia berhasil meraih gelar sarjana pada 1317 H atau 1899 M. Di universitas yang sama, Ibn Asyur juga aktif dalam gerakan pemikiran yang menentang sikap taqlid buta dan mendorong pembaruan dalam tradisi keilmuan Islam. Proses penghafalan Al-Qur'an-nya dilakukan di bawah bimbingan Syekh Muhammad al-Khiyari.¹⁶⁰

Karir akademiknya dimulai ketika Ibn Asyur diangkat sebagai pengajar di Universitas Az-Zaitunah pada tahun 1320 H atau 1903 M. Perjalanan karirnya terus menanjak dengan terpilihnya ia sebagai dosen di sekolah Ashidiqiah pada 1321 H atau 1904 M, dan kemudian sebagai anggota Bidang Akademis di institusi yang sama pada 1326 H atau 1909 M. Reputasinya sebagai ahli dalam ilmu-ilmu keislaman dan bahasa Arab mengantarkannya menjadi anggota lembaga bahasa

¹⁵⁹ Sunarto Sunarto, "Diskursus Poligami Perspektif Ibnu Asyur: Studi Maqashid Al-Syari'ah Dalam Kitab Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiyah," *MISYKAT: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Quran, Hadist, Syari'ah dan Tarbiyah* 4, no. 2 (2019): 167, <https://doi.org/10.33511/misykat.v4n2.167-184>.

¹⁶⁰ Annur Wahid, "TAHIR IBNU ASYUR DAN MANHAJNYA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN," *Jurnal An-Nur* 13, no. 2 (2024): 111–16.

Arab di Kairo pada tahun 1940, serta anggota koresponden lembaga ilmiah di Damaskus pada tahun 1955.¹⁶¹

Sebagian besar usianya didedikasikan untuk kegiatan pengajaran dan penulisan karya ilmiah. Di antara karya monumentalnya yang paling terkenal adalah *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir* dan *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, yang keduanya menjadi rujukan utama bagi para mufassir dan pemikir Islam hingga kini. Selain kedua karya utama tersebut, Ibn Asyur juga menghasilkan berbagai tulisan penting lainnya seperti *Al-Nadzar al-Fasih*, *Kashfu al-Mughithi*, *Wajiz al-Balaghah*, *Ushul al-Insya wa al-Khitabah*, *Naqd al-Ilmi*, dan *Ushul al-Nadzhm al-Ijtima'i fi al-Islam*. Karya-karyanya mencakup bidang tafsir, hadis, balaghah, maqashid syariah, dan kajian sosial Islam, menunjukkan keluasan pengetahuan dan kontribusinya yang sangat besar dalam perkembangan keilmuan Islam.¹⁶²

Sheikh Muhammad Al-Kadr Husain, rekan Ibn Asyur dalam menuntut ilmu dan berjuang, menggambarkan sosok Ibn Asyur sebagai pribadi yang memiliki kefasihan dalam berbicara, ketenangan jiwa yang mendalam, pengetahuan yang istimewa, kekuatan pemikiran yang luar biasa, hati yang bersih, serta pemahaman yang sangat luas dalam sastra Arab. Al-Alamah Muhammad al-Basyr al-Ibrahim menempatkan Ibn Asyur di antara deretan ulama terhormat sepanjang sejarah, terutama karena kemuliaan akhlaknya. Ibn Asyur digambarkan sebagai lautan ilmu pengetahuan yang mampu berijtihad secara mandiri. Dr. Al-Habib bin al-Kaijah bahkan menganggap Ibn Asyur sebagai permata langka bukan hanya di Afrika

¹⁶¹ SUTISNA dkk., *PANORAMA MAQASHID SYARIAH*, 119.

¹⁶² Husni Fauzan, "Pemikiran Maqashid Syariah Al-Tahir Ibn Asyur," *al-Mawarid Jurnal Syariah dan Hukum (JSYH)* 5, no. 1 (2023): 101–14, <https://doi.org/10.20885/mawarid.vol5.iss1.art7>.

Utara atau Maroko, tetapi di seluruh dunia Islam. Ketekunannya yang luar biasa dalam menyelesaikan tafsir monumentalnya dan menghasilkan berbagai karya lain telah meninggalkan warisan intelektual yang tak ternilai sejak masa mudanya hingga wafatnya.¹⁶³

e. Sejarah Penulisan

Penulisan tafsir oleh Ibnu Asyur dimulai pada tahun 1431 H/1923 M, bertepatan dengan promosi jabatannya dari qadhi ke posisi mufti. Karya tafsir yang mencakup 30 juz ini dikemas dalam 15 jilid dan diselesaikan selama kurun waktu 39 tahun. Meski di tengah proses penulisan beliau juga menghasilkan karya-karya lain baik berupa buku maupun artikel ilmiah, namun keseriusan beliau dalam merampungkan tafsir ini tidak pernah surut.¹⁶⁴

Masa penyusunan tafsir ini berlangsung di tengah gejolak sosial politik Tunisia yang sangat dinamis. Berbagai kejadian penting, transformasi, dan transisi besar melanda masyarakat Tunisia pada periode tersebut. Bangsa Tunisia tengah berjuang meraih kemerdekaan dari cengkeraman penjajah. Di sisi lain, gerakan pembaruan yang diinisiasi oleh Muhammad Abduh di Mesir (1849-1905) telah menyebar ke berbagai kawasan dunia Islam, termasuk Tunisia. Gagasan-gagasan progresif Muhammad Abduh mulai mewarnai pemikiran para intelektual Tunisia, tak terkecuali Ibnu Asyur.¹⁶⁵

Pada masa itu, Muhammad Abduh di Mesir menggalakkan seruan agar umat Islam melakukan revitalisasi sistem pendidikan. Seruan ini rupanya mendapat

¹⁶³ Wahid, "TAHIR IBNU ASYUR DAN MANHAJNYA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN."

¹⁶⁴ 'Asyur, *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*.

¹⁶⁵ Faizah Ali Syibromalisi, *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL- TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*, t.t.

sambutan di Tunisia. Ibnu Asyur menanggapi ajakan tersebut dengan aktif melakukan reformasi pendidikan dan menyuarakan ide-idenya di berbagai forum seminar.¹⁶⁶

Lebih dari itu, Ibnu Asyur turut aktif dalam gerakan pembaruan yang sedang bergulir. Buah dari keterlibatannya adalah berdirinya cabang-cabang institusi Azzaitunah di sejumlah kota di Tunisia. Standar pendidikan pun ditingkatkan dengan memasukkan disiplin ilmu di luar syariah, seperti matematika, kimia, filsafat, sejarah, dan bahasa Inggris.¹⁶⁷

Sejak permulaan penulisan tafsirnya, Ibnu Asyur senantiasa konsisten dengan komitmennya untuk menjadikan penafsirannya sebagai bentuk pemikiran kritis, bukan sekadar taklid. Dimensi progresif Ibnu Asyur terlihat jelas dari obsesinya menghadirkan interpretasi Al-Qur'an dengan mengungkapkan perspektif-perspektif segar yang belum pernah dibahas dalam tafsir-tafsir terdahulu. Tujuannya adalah menjadikan tafsirnya sebagai jembatan penghubung antara berbagai tafsir yang ada.¹⁶⁸

Menurut Ibnu Asyur, membatasi penafsiran hanya pada tafsir bi al-ma'tsur akan mengabaikan kekayaan kandungan Al-Qur'an yang sejatinya tidak akan pernah habis untuk dikaji. Ibnu Asyur berpandangan bahwa salah satu faktor kemunduran ilmu tafsir adalah ketergantungan berlebihan terhadap tafsir bil ma'tsur. Hal ini diperparah oleh kecenderungan para ulama yang hanya menulis dengan cara mengutip, karena kekhawatiran akan kesalahan dalam menafsirkan.

¹⁶⁶ Syibromalisi, *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL- TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*.

¹⁶⁷ Syibromalisi, *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL- TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*.

¹⁶⁸ Al-Mahaly, "Metode Penafsiran Ibnu Asyur dalam Menafsirkan Al-Qur'an."

Dampaknya, tafsir bi al-ma'tsur dianggap sebagai satu-satunya metode penafsiran yang sah. Bahkan karena terlampau kaku berpegang pada metode tafsir bi al-ma'tsur, riwayat-riwayat yang lemah pun tetap dijadikan rujukan, padahal terdapat penafsiran berbasis nalar yang lebih akurat.¹⁶⁹

Pada akhirnya, tafsir yang hanya berisi kutipan dari tafsir-tafsir sebelumnya dapat mengekang pemahaman terhadap Al-Qur'an dan mempersempit cakupan maknanya. Bukti konkret dari semangat pembaruan Ibnu Asyur dapat dilihat dari judul tafsirnya yang awalnya bernama *Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid* (Memilih Makna yang Benar dan Mencerahkan Akal Baru dari Al-Qur'an), yang kemudian disederhanakan menjadi *al-Tahrir wa al-Tanwir*.¹⁷⁰

f. Metode Penafsiran

Secara metodologi, tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir menggunakan metode tahlili (analitis), yaitu sebuah metode penafsiran dengan menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an secara berurutan mulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas sesuai dengan tertib mushaf. Metode tahlili yang digunakan oleh Ibnu Asyur dalam menulis tafsirnya menjelaskan atau menguraikan ayat demi ayat secara sistematis dan komprehensif.¹⁷¹

Dalam penerapan metode tahlili ini, Ibnu Asyur menjelaskan setiap ayat kata per kata dengan sangat detail dan mendalam. Penjelasan dimulai dari makna kata, kedudukan kata dalam struktur kalimat (i'rab), uslub bahasa Arabnya, hingga

¹⁶⁹ Wahid, "TAHIR IBNU ASYUR DAN MANHAJNYA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN."

¹⁷⁰ Nur Hasan, "mengenal al-tahrir-wa al-tanwir-kitab tafsir kontemporer karya ibnu Asyur," *Islami.co*, 2020, <https://islami.co/mengenal-al-tahrir-wa-al-tanwir-kitab-tafsir-kontemporer-karya-ibnu-Asyur/>.

¹⁷¹ Khaerul Asfar, "Metodologi Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Karya Muhammad Tahir Ibnu 'Asyur," *Al-Aqwam* 1, no. 1 (2022): 55–67.

berbagai aspek lainnya dengan menggunakan logika kebahasaan. Setiap surah yang ditafsirkan diawali dengan penjelasan mengenai nama surat, keutamaannya, keutamaan membacanya, susunannya, urutan turunnya surat (*tartib nuzul surah*), tujuan surat, dan jumlah ayatnya, baru kemudian menjelaskan kandungan surat tersebut ayat per ayat secara berurutan.¹⁷²

Dalam proses penafsiran Al-Qur'an, Ibnu Asyur mengembangkan sistem yang komprehensif yang terperinci dalam mukadimah tafsirnya. Pendekatan sistematis ini dimulai dengan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis sebagai rujukan pokok dalam penafsiran, yang dikenal dengan istilah metode *tafsir riwayat*. *Tafsir riwayat* atau *tafsir bi al-ma'tsur* merupakan penafsiran Al-Qur'an yang berlandaskan pada riwayat, mencakup penafsiran ayat dengan ayat lain, serta penafsiran ayat melalui sunnah Rasul sebagai sumber fundamental. Pendekatan ini memprioritaskan validitas teks-teks otoritatif Islam sebagai fondasi utama dalam memahami dan menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁷³

Lebih lanjut, Ibnu Asyur memadukan *takwil bi al-ra'yi*, yakni interpretasi yang didasarkan pada pemikiran rasional yang ditunjang oleh disiplin ilmu pengetahuan yang berkaitan. Hal ini melibatkan penerapan metodologi ilmiah dan nalar rasional untuk mengembangkan pemahaman yang lebih dalam terhadap pesan-pesan Al-Qur'an. Bentuk penafsiran semacam ini berkembang seiring dengan kemunculan berbagai cabang ilmu pengetahuan yang dikuasai oleh masing-masing mufasir.¹⁷⁴

¹⁷² Syibromalisi, *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL- TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*.

¹⁷³ Hasan, "mengenal al-tahrir-wa al-tanwir-kitab tafsir kontemporer karya ibnu Asyur."

¹⁷⁴ Syibromalisi, *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL- TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*.

Meskipun menggunakan metode tahlili, Ibnu Asyur lebih cenderung menggunakan bentuk penafsiran *bi al-ra'yi* dengan argumentasi yang kuat. Hal ini dikarenakan dalam metode tahlili yang diterapkannya, setiap ayat dijelaskan dengan sangat detail dari berbagai aspek—mulai dari makna kata, kedudukan kata, uslub bahasa Arab, hingga berbagai dimensi lainnya—dengan menggunakan logika kebahasaan dan keilmuan yang mendalam.¹⁷⁵

Metode interpretasi Ibnu Asyur menggabungkan ketepatan kebahasaan, konteks sosio-historis, dan pemahaman komprehensif tentang maksud dan tujuan Al-Qur'an. Pendekatan yang diusung Ibnu Asyur menyediakan fondasi yang solid untuk memahami Al-Qur'an secara holistik dan menyeluruh, menggali makna-makna yang mendalam dan relevan bagi konteks era modern.¹⁷⁶

Dimensi kebahasaan juga menjadi perhatian utama dalam penafsiran Ibnu Asyur. Beliau memberikan penjelasan yang detail terhadap makna kata-kata atau kalimat yang terdapat dalam ayat, serta mempertimbangkan hubungan semantik antarayat yang berkorelasi. Di samping itu, beliau juga memperhatikan variasi qiraat yang berpengaruh pada ragam bacaan Al-Qur'an yang dapat mempengaruhi interpretasi ayat. Asbabun nuzul, atau konteks historis turunnya ayat, juga menjadi komponen integral dalam metodologi tafsir Ibnu Asyur. Beliau menganggap penting untuk memahami latar belakang historis dan situasional yang mengiringi setiap wahyu Al-Qur'an, karena hal ini dapat memperkaya pemahaman terhadap makna ayat-ayat tersebut.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Syibromalisi, *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL-TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*.

¹⁷⁶ Al-Mahaly, "Metode Penafsiran Ibnu Asyur dalam Menafsirkan Al-Qur'an."

¹⁷⁷ Al-Mahaly, "Metode Penafsiran Ibnu Asyur dalam Menafsirkan Al-Qur'an."

Dalam ranah hukum Islam, Ibnu Asyur memperkuat pendekatannya dengan menyelaraskan interpretasi Al-Qur'an dengan konteks sosial dan hukum yang berlaku pada masanya, serta mengaplikasikan prinsip-prinsip universal yang dapat diterapkan secara luas dalam berbagai kondisi. Ibnu Asyur juga memberikan perhatian khusus pada hikmah-hikmah moral dan historis yang terkandung dalam narasi-narasi Al-Qur'an. Beliau menjelaskan secara mendetail tentang aspek latar belakang nama surat, jumlah ayat dalam surat, serta korelasi antarsurat yang memberikan konteks lebih luas terhadap struktur Al-Qur'an secara keseluruhan.¹⁷⁸

g. Corak Penafsiran

Tafsir Ibnu Asyur memiliki corak penafsiran *lughawi* (kebahasaan) yang sangat kental. Corak kebahasaan sangat dominan dalam tafsir ini, terlihat dari kecenderungan Ibnu Asyur merujuk pada tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhshari, meskipun tidak sepenuhnya sependapat dengan seluruh penafsirannya. Tafsir Ibnu Asyur kaya akan penjelasan dari perspektif kebahasaan yang mengungkap keindahan dan kelembutan balaghah bahasa Arab serta berbagai uslub dalam penggunaannya.¹⁷⁹

Selain corak *lughawi*, tafsir ini juga bercorak *Adabi al-Ijtima'i* (sastra-sosial), yaitu pendekatan penafsiran yang mengungkap ketinggian bahasa Al-Qur'an kemudian mendialogkannya dengan realitas sosial kemasyarakatan. Pendekatan seperti ini juga digunakan dalam kitab-kitab tafsir kontemporer lainnya

¹⁷⁸ Al-Mahaly, "Metode Penafsiran Ibnu Asyur dalam Menafsirkan Al-Qur'an."

¹⁷⁹ Hasan, "mengenal al-tahrir-wa al-tanwir-kitab tafsir kontemporer karya ibnu Asyur."

seperti al-Manar karya Rasyid Ridha, yang menunjukkan relevansi tafsir dengan konteks kehidupan masyarakat.¹⁸⁰

Kontribusi terbesar dan paling khas dari tafsir Ibnu Asyur adalah corak *Maqasidi*, yaitu dengan memasukkan ide-ide Maqasid Syariah dalam menafsirkan Al-Qur'an. Bahkan, beberapa kalangan menjuluki tafsir ini sebagai Tafsir Maqasidi karena banyak memuat konsep maqasid syariah. Menurut Ibnu Asyur, tujuan Al-Qur'an diturunkan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dalam seluruh urusan umat manusia, yang tercakup dalam tiga aspek: kemaslahatan personal (*al-shalah al-fard*), kemaslahatan sosial kemasyarakatan (*al-shalah al-jama'i*), dan kemaslahatan peradaban (*al-shalah al-umrani*). Ketiga unsur ini saling terkait dan tidak dapat dipisahkan.¹⁸¹

Dalam aspek fiqh dan hukum Islam, meskipun bermazhab Maliki, Ibnu Asyur menunjukkan sikap tidak fanatik terhadap mazhab. Beliau sering mengutip dan membandingkan pendapat para ulama dari berbagai mazhab, kemudian memilih pendapat yang lebih kuat berdasarkan dalil, bahkan tidak ragu mengunggulkan mazhab lain jika dianggap lebih tepat.¹⁸²

Dengan demikian, corak penafsiran tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir dapat diidentifikasi sebagai perpaduan dari corak *lughawi* (kebahasaan), *adabi ijtimai* (sastra-sosial), dan *maqasidi* (berorientasi pada tujuan syariah), menjadikannya sebagai karya tafsir yang komprehensif, progresif, dan sangat relevan dengan berbagai persoalan kontemporer.¹⁸³

¹⁸⁰ Hasan, "mengenal al-tahrir-wa al-tanwir-kitab tafsir kontemporer karya ibnu Asyur."

¹⁸¹ Fauzan, "Pemikiran Maqashid Syariah Al-Tahir Ibn Asyur."

¹⁸² Syibromalisi, *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL- TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*.

¹⁸³ Hasan, "mengenal al-tahrir-wa al-tanwir-kitab tafsir kontemporer karya ibnu Asyur."

2. Tafsir Asy-Sya'rawi

a. Penafsiran Tafsir Asy-Sya'rawi terhadap Taqdim wa Ta'khir dalam

QS. Al-Mā'idah [5]: 38

فقال هنا: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾. والسرقة عادة ما تكون رغبة في الحاجة وهي غالباً ما تكون من عمل الرجل. أما في الزاني والزانية، فلو أن الرجل لم يهيج ويستثر بجمال امرأة لما فكر في الزنا. إذن فهي صاحبة البداية. وينص سبحانه على العقوبة وجاء بالحكمة.

“Maka Allah berfirman di sini: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan mereka, sebagai hukuman dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.” Kebiasaan mencuri biasanya muncul karena adanya dorongan kebutuhan, dan perbuatan itu umumnya dilakukan oleh laki-laki. Adapun dalam hal zina, seandainya laki-laki tidak tergerak dan terangsang oleh keelokan seorang perempuan, tentu ia tidak akan berpikir untuk berzina. Oleh karena itu, perempuan adalah pemilik/pemicu permulaan (zina). Kemudian Allah menegaskan hukuman (bagi keduanya) dan menyertakannya dengan hikmah (kebijaksanaan)-Nya.”¹⁸⁴

b. Penafsiran Tafsir Asy-Sya'rawi terhadap terhadap Taqdim wa Ta'khir

dalam QS. An-Nūr [24]: 2

﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة : ٣٨] فبدأ بالمذكر، أما في حد الزنا فقال: ﴿الزانية والزاني﴾ [النور : ٢] “فبدأ بالمؤنث، لماذا الاختلاف في التعبير القرآني ؟ قالوا: لأن دور المرأة في مسألة الزنا أعظم ومدخلها أوسع ، فهي التي تغري الرجل وتثيره وتهيج عواطفه، لذلك أمر الحق - تبارك وتعالى - الرجال بغض البصر، وأمر النساء بعدم إبداء الزينة، ذلك ليس نواظف هذه الجريمة ويمنع أسبابها. أما في حالة السرقة فعادة يكون عبء النفقة ومؤنة الحياة على كاهل الرجل، فهو المكلف بها، لذلك يسرق الرجل، أما المرأة فالعادة أنها في البيت تستقبل، وليس من مهمتها توفير تكاليف الحياة، لكن لا مانع من ذلك أن تسرق المرأة أيضاً، لذلك بدأ في السرقة بالرجل. إذن بمقارنة آيات القرآن نجد الكلام موزوناً دقيقاً غاية الدقة، لكل كلمة ولكل حرف عطاؤه، فهو كلام رب حكيم، ولو كانت المسألة مجرد تقنين عادي ما التفت إلى مثل هذه المسائل.

“Firman Allah Ta’ala, “Dan laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri...” (QS. Al-Mā'idah: 38), dimulai dengan penyebutan laki-laki terlebih dahulu. Sedangkan dalam hukum zina Allah berfirman, “Perempuan pezina dan laki-laki pezina...” (QS. An-Nūr: 2), di mana penyebutannya dimulai dari perempuan. Mengapa terjadi perbedaan dalam susunan ungkapan Al-Qur'an ini? Para ulama menjelaskan bahwa peran perempuan dalam perkara zina lebih besar dan pengaruhnya lebih luas, karena dialah yang mampu menggoda laki-laki, membangkitkan syahwatnya, dan menggerakkan perasaannya. Oleh sebab itu, Allah memerintahkan laki-laki untuk menundukkan pandangan, dan memerintahkan perempuan agar tidak menampilkan perhiasannya, agar tertutup

¹⁸⁴ Muhammad Mutawalli As-Sya'rāwī, *Tafsīr asy-Sya'rāwī – al-Khawāṭir* (Mathābi' Akhbār al-Yawm, 1997), juz 5 hal 3120.

jalan yang dapat mengantarkan kepada perbuatan keji itu dan tercegah segala penyebabnya. Adapun dalam hal pencurian, beban nafkah dan kebutuhan hidup biasanya berada di pundak laki-laki, karena dialah yang bertanggung jawab menanggungnya, sehingga kebanyakan pencurian dilakukan oleh laki-laki. Sedangkan perempuan umumnya berada di rumah dan bukan tugasnya mencari nafkah, meskipun tidak menutup kemungkinan ia juga bisa mencuri. Karena itu, dalam ayat tentang pencurian Allah mendahulukan penyebutan laki-laki. Dengan demikian, jika kita memperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an, akan tampak bahwa susunan bahasanya sangat teratur dan penuh ketelitian. Setiap kata dan huruf memiliki makna dan hikmahnya masing-masing, karena Al-Qur'an adalah firman Tuhan Yang Mahabijaksana. Seandainya ia hanyalah peraturan buatan manusia, tentu perincian dan ketelitian semacam ini tidak akan ditemukan.”¹⁸⁵

c. Biografi Penulis

Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi lahir di daerah Daqadus, Kecamatan Mait Ghamr, Provinsi Daqahliyah, Mesir pada hari Ahad, 17 Rabi'ul Tsani 1329 H (1911 M). Asy-Sya'rawi berasal dari keluarga yang sederhana. Ayahnya, Syekh Abdullah Al-Anshari, adalah seorang petani yang menyewa sebidang lahan di kampungnya untuk digarap sendiri. Ayahnya memiliki akhlak yang sangat terpuji dan merupakan pribadi yang tekun beribadah. Sosok ayahnya memberikan kontribusi yang sangat besar dalam membentuk kepribadian dan akhlak Asy-Sya'rawi, serta memiliki peran penting dalam menumbuhkan kecintaannya terhadap ilmu-ilmu keislaman.

Asy-Sya'rawi wafat pada tanggal 17 Juni 1998 M dalam usia 87 tahun dan dimakamkan di Desa Daqadus. Kepergiannya meninggalkan duka yang mendalam bagi umat Islam di seluruh dunia.¹⁸⁶

d. Latar Belakang Intelektual

¹⁸⁵ As-Sya'rāwī, *Tafsīr asy-Sya'rāwī – al-Khawātir*, juz 18 hal 10195.

¹⁸⁶ Rahmawati, “Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi).”

Menurut Muhammad Mushthafa dalam karyanya *Rihlah fi al-A'maq Asy-Sya'rawi*, perjalanan intelektual Asy-Sya'rawi dimulai dengan menghafal Al-Qur'an di bawah bimbingan seorang ulama terkemuka di daerahnya, yaitu Syekh Abd al-Majid Pasha. Beliau berhasil menyelesaikan hafalan Al-Qur'an pada usia 11 tahun.¹⁸⁷

Pada tahun 1926, beliau melanjutkan pendidikan di Madrasah Al-Azhar Zaqaqiq dan meraih kelulusan pada tahun 1932. Setelah itu, ia meneruskan studinya di Universitas Al-Azhar pada jurusan Bahasa Arab yang pada masa itu dikenal dengan sebutan 'Alimiyyat. Kemudian ia melanjutkan ke jenjang Dirasah 'Ulya (studi lanjutan) di Perguruan Tinggi Al-Azhar, tempat ia mendalami berbagai bidang keilmuan seperti: ilmu sejarah, psikologi, manajemen pendidikan, pendidikan praktis, metodologi pendidikan, serta pendidikan jasmani dan rohani. Pada tahun 1943, ia berhasil meraih gelar 'Alimiyyat dalam bidang kependidikan.¹⁸⁸

Tahun 1951 menandai awal karir Asy-Sya'rawi sebagai pengajar di beberapa Ma'had Al-Azhar, seperti Ma'had Thantha, Zaqaqiq, dan Alexandria. Beliau juga pernah menjadi dosen di Universitas Malik Abdul Aziz di Makkah pada jurusan Tafsir dan Hadis di Fakultas Syariah.

Pada tahun 1961, beliau dipercaya sebagai Mudir (Kepala Bagian) Da'wah Islamiyyah di Wizarah al-Auqaf (Kementerian Wakaf). Di Universitas Al-Azhar tahun 1962, ia ditunjuk sebagai pengkaji ilmu-ilmu Bahasa Arab. Imam Akbar

¹⁸⁷ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

¹⁸⁸ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

Syekh Hasan Ma'mun kemudian memilih beliau untuk menjadi direktur perpustakaan Universitas Al-Azhar.¹⁸⁹

Pada tahun 1966, ia diutus untuk menjabat sebagai pimpinan cabang Universitas Al-Azhar di Aljazair setelah negara tersebut merdeka. Selama penugasannya di Aljazair, ia juga mendapat amanah untuk ikut menyusun kurikulum pengajaran Bahasa Arab di negara tersebut. Tahun 1970, ia diutus sebagai dosen tamu di Fakultas Syariah Universitas Malik Abdul Aziz di Makkah, kemudian diangkat sebagai kepala program pascasarjana di universitas tersebut hingga tahun 1972.

Tahun 1973 menjadi titik penting dalam perjalanan dakwah Asy-Sya'rawi ketika ia mulai tampil sebagai pendakwah agama Islam melalui program televisi Mesir yang ditayangkan dari Tharaz Freid. Berkat rahmat dan hidayah Allah SWT, beliau mampu menyentuh hati banyak orang melalui penjelasan tafsirnya yang disiarkan setiap malam Jumat.

Pada tahun 1976, Perdana Menteri Mesir Mamduh Salim menunjuk Asy-Sya'rawi untuk menjabat sebagai Menteri Wakaf. Tahun 1977, ia kembali diangkat sebagai Menteri Wakaf oleh Perdana Menteri Mamduh Salim. Namun, karena menganggap tugas dakwahnya lebih penting dan ingin lebih leluasa dalam beribadah kepada Allah, ia mengajukan permohonan pengunduran diri dari jabatan kementerian pada tanggal 15 Oktober 1978.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

¹⁹⁰ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

Presiden M. Anwar Sadat memberikan medali kehormatan kepadanya pada tahun 1976. Pada tahun 1980, ia diangkat menjadi anggota Majma' Lughah 'Arabiyyah (Lembaga Bahasa Arab) yang berkedudukan di Kairo. Kemudian pada tahun 1988, Presiden Husni Mubarak menganugerahkan kepadanya lencana kenegaraan tingkat tinggi dalam peringatan Hari Da'i.

Setelah mengundurkan diri dari jabatan menteri, Asy-Sya'rawi melakukan perjalanan dakwah ke berbagai penjuru dunia untuk menyebarkan ajaran Islam melalui hikmah yang telah dikaruniakan Allah kepadanya, seraya menjelaskan keluesan dan moderasi dalam Islam. Negara-negara yang beliau kunjungi antara lain India (1977), Pakistan (1978), Amerika Serikat (1983), Kanada (1983), dan negara-negara lainnya.¹⁹¹

e. Sejarah Penulisan

Penulisan tafsir ini berawal dari inisiatif dua murid Asy-Sya'rawi, yaitu Muhammad al-Sinrawi dan Abd al-Waris al-Dasuqi, yang mencatat setiap ceramah dan pidato yang disampaikan oleh gurunya. Kemudian, Ahmad Umar Hasyim bertugas memverifikasi hadis-hadis yang terdapat dalam tafsiran tersebut. Tafsir ini diresmikan dan diterbitkan pada tahun 1991 oleh Akhbar al-Yaum melalui Idarah al-Kutub.¹⁹²

Sebelum diterbitkan dalam bentuk buku, tafsir ini sempat dipublikasikan dalam majalah al-Liwa' dari edisi 251 hingga 332 pada periode tahun 1986 sampai 1989. Pada tahun 1982, tafsir ini juga dikelompokkan dalam seri buku berjudul

¹⁹¹ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

¹⁹² Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

Khawatir Haul al-Qur'an al-Karim yang diterbitkan oleh Dar Nahdhah al-Wathaniyyah.

Menurut Muhammad Ali Iyazi, judul lengkap dari karya ini adalah *Tafsir Asy-Sya'rawi: Khawatir Asy-Sya'rawi Haul al-Qur'an al-Karim*. Pada awalnya, tafsir ini diberi nama *Khawatir al-Sya'rawi* yang berarti “perenungan-perenungan (khawatir) Asy-Sya'rawi tentang ayat-ayat Al-Qur'an”. Nama *Tafsir Asy-Sya'rawi* sendiri mulai digunakan atas keinginan penerbit Akhbar al-Yaum ketika diterbitkan dalam bentuk tafsir pada tahun 1991.¹⁹³

Dalam penulisan tafsirnya, Syekh Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi terlebih dahulu menyajikan pengantar yang cukup panjang (kurang lebih 35 halaman) yang membahas tentang Al-Qur'an dan tafsir. Dalam bagian pengantar tersebut, beliau selalu menyertakan ayat dan riwayat sebagai penyejuk hati pembaca. Beliau menegaskan bahwa Al-Qur'an harus dijadikan pedoman dalam kehidupan manusia dan merupakan hukum yang wajib diikuti, sebagaimana tertuang dalam pengantar bukunya.¹⁹⁴

Tafsir Asy-Sya'rawi memiliki karakteristik yang berbeda dengan karya-karya tafsir lainnya. Tujuan utama penulisan tafsir ini adalah untuk mengungkapkan kemukjizatan Al-Qur'an (*I'jaz al-Qur'an*) serta menumbuhkan gagasan keimanan bagi para pembaca dan penikmat tafsir. Oleh karena itu, tafsir ini ditulis dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami. Tafsir ini tidak menggunakan format penulisan ilmiah yang kaku, melainkan ditulis dalam gaya ceramah seorang guru di

¹⁹³ Rahmawati, “Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi).”

¹⁹⁴ Rahmawati, “Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi).”

depan murid-murid dan pendengar dengan tingkat pemahaman yang beragam. Dengan demikian, penafsiran yang diberikan oleh Asy-Sya'rawi tidak terlepas dari aspek kemukjizatan Al-Qur'an dan ajarannya. Beliau berupaya menjelaskan perbedaan mendasar antara Al-Qur'an dengan kitab-kitab sebelumnya, menegaskan bahwa Al-Qur'an bukan hanya sekadar kitab ajaran, melainkan mukjizat yang diturunkan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW.¹⁹⁵

Tafsir Asy-Sya'rawi saat ini diterbitkan dalam 29 jilid. Namun, sejumlah sumber lain menyebutkan bahwa tafsir ini sebenarnya terdiri atas 18 jilid dengan pembagian sebagai berikut: Jilid I mencakup surah al-Fatihah hingga al-Baqarah ayat 154; Jilid II dari al-Baqarah ayat 155 sampai Ali Imran ayat 13; Jilid III dari Ali Imran ayat 14 hingga 189; Jilid IV dari Ali Imran ayat 190 sampai an-Nisa ayat 100; Jilid V dari an-Nisa ayat 101 hingga al-Ma'idah ayat 54; Jilid VI dari al-Ma'idah ayat 55 sampai al-An'am ayat 109; Jilid VII dari al-An'am ayat 110 sampai al-A'raf ayat 188; Jilid VIII dari al-A'raf ayat 189 hingga at-Taubah ayat 44; Jilid IX dari at-Taubah ayat 45 sampai Yunus ayat 14; Jilid X dari Yunus ayat 15 hingga Hud ayat 27; Jilid XI dari Hud ayat 28 sampai Yusuf ayat 96; Jilid XII dari Yusuf ayat 97 hingga al-Hijr ayat 47; Jilid XIII dari al-Hijr ayat 48 sampai al-Isra ayat 4; Jilid XIV dari al-Isra ayat 5 hingga al-Kahf ayat 98; Jilid XV dari al-Kahf ayat 99 sampai al-Anbiya ayat 90; Jilid XVI dari al-Anbiya ayat 91 hingga an-Nur ayat 35; Jilid XVII dari an-Nur ayat 36 sampai al-Qasas ayat 29; dan Jilid XVIII dari al-Qasas ayat 30 hingga ar-Rum ayat 58.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

¹⁹⁶ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

Terdapat tambahan informasi bahwa tafsir ini juga memiliki Jilid XIX dari surah ar-Rum ayat 59 sampai surah al-Ahzab ayat 63, dan Jilid XX dari surah al-Ahzab ayat 64 sampai surah ash-Shaffat ayat 138. Namun demikian, Muhammad Ali Iyazi menyatakan bahwa tafsir ini dicetak dalam 29 jilid yang mencakup seluruh ayat Al-Qur'an 30 juz.

Menurut Abu Irfah, tafsir Asy-Sya'rawi telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh tim penerjemah Safir al-Azhar Indonesia yang diketuai oleh Zainal Arifin. Abu Irfah menyebutkan bahwa tafsir ini telah diterjemahkan dari juz 1 sampai juz 30, kecuali juz 27 sampai juz 29, dan terdiri dari 13 jilid dalam versi terjemahan Indonesia. Pada tahun 2008, Asy-Sya'rawi juga menerbitkan penafsiran khusus terhadap Juz Amma yang diterbitkan oleh Dar al-Rayah Mesir.¹⁹⁷

f. Metode Penafsiran

Dalam praktik penafsirannya, Asy-Sya'rawi menafsirkan ayat-ayat dengan menghubungkannya pada ayat-ayat lain yang relevan untuk memperkuat interpretasinya. Dari aspek ini, tampak bahwa penafsirannya termasuk dalam kategori Tafsir bil Ma'tsur. Namun, jika dikaji lebih mendalam, ketika beliau menjelaskan kosakata ayat kemudian menjelaskannya secara rasional dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan analitis, maka penafsirannya cenderung pada Tafsir bi al-Ra'yi. Hal ini sejalan dengan klasifikasi yang dibuat oleh Ali Iyazi yang menyatakan bahwa tafsir Asy-Sya'rawi termasuk dalam kategori Tafsir bil Ra'yi.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

¹⁹⁸ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

Selain itu, metode yang digunakan oleh Asy-Sya'rawi dalam melakukan penafsirannya adalah metode tahlili (analitis), yaitu menerangkan makna ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspek dengan memperhatikan urutan ayat yang terdapat dalam mushaf Al-Qur'an. Dalam tafsir ini, beliau menjelaskan ayat demi ayat secara berurutan, dari surah pertama hingga akhir sesuai dengan susunan dalam mushaf Al-Qur'an. Beliau juga memperhatikan latar belakang turunnya ayat (asbabun nuzul) dan tidak lupa menyertakan argumen-argumen yang mendukung penafsirannya, termasuk perkataan para sahabat Nabi, tabi'in, maupun pakar tafsir lainnya.¹⁹⁹

Selain metode tahlili, Asy-Sya'rawi juga menerapkan pendekatan tematik (maudhu'i), yaitu mengulas ayat-ayat Al-Qur'an dalam kerangka tema atau judul tertentu yang sistematis. Pendekatan ini memungkinkan pembahasan yang lebih komprehensif terhadap topik-topik tertentu yang tersebar dalam berbagai ayat Al-Qur'an.²⁰⁰

Usman Abd al-Rahim al-Qamihi mengidentifikasi ada beberapa karakteristik metode dan langkah-langkah yang ditempuh Asy-Sya'rawi dalam memaparkan ayat-ayat Al-Qur'an, berupa: Tafsir al-Sauti (tafsir yang bersumber dari ceramah atau pidato yang kemudian ditranskripsikan ke dalam bentuk tulisan); menyajikan pemikiran dan wawasan yang mendalam dan bermanfaat; memuat unsur tafsir maudhu'i (tematik), di mana dalam menerangkan ayat Al-Qur'an beliau berupaya meninjau dan mengelompokkannya ke dalam tema-tema tertentu; Asy-

¹⁹⁹ Hikmatiar Pasya, "Studi Metodologi Tafsir Asy-Sya'rawi," *Studia Quranika* 1, no. 2 (2017), <https://doi.org/10.21111/studiquan.v1i2.841>.

²⁰⁰ Pasya, "Studi Metodologi Tafsir Asy-Sya'rawi."

Sya'rawi adalah ahli dalam bidang bahasa dan sastra Arab, sehingga analisis kebahasaannya sangat mendalam; memperhatikan I'jaz al-Qur'an (kemukjizatan Al-Qur'an) dalam penafsirannya; berorientasi pada reformasi sosial (*al-ishlah al-ijtima'i*) dalam masyarakat; dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, beliau memperhatikan asbabun nuzul (konteks historis turunnya ayat); menggunakan metode analisis dan tematik serta menerapkan prinsip munasabah al-ayat (korelasi antarayat); memperhatikan kajian ilmiah dalam menafsirkan Al-Qur'an; penafsirannya sering kali bersifat sufistik (spiritual).²⁰¹

Dengan karakteristik-karakteristik tersebut, metode penafsiran Asy-Sya'rawi menggabungkan pendekatan klasik (tahlili) dengan pendekatan kontemporer (tematik), serta memadukan antara tafsir bi al-ma'tsur dan bi al-ra'yi, menjadikannya sebagai tafsir yang komprehensif dan mudah dipahami oleh berbagai kalangan masyarakat.²⁰²

g. Corak Penafsiran

Tafsir Asy-Sya'rawi memiliki corak al-Adabi al-Ijtima'i (sastra-sosial), yaitu corak penafsiran yang menitikberatkan pada nilai-nilai sosial dalam kehidupan kemasyarakatan. Oleh karena itu, banyak penafsiran dalam tafsir ini yang menggunakan pendekatan kebahasaan (*fiqh al-lughah*) dan kemukjizatan

²⁰¹ Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

²⁰² Rahmawati, "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)."

bahasa (*i'jaz lughawi*), di mana penalaran dan cara penjelasannya memiliki kekhasan tersendiri yang berbeda dengan para ahli tafsir lainnya.²⁰³

Aspek yang paling menonjol dari corak ini terlihat dari dimensi sosialnya (*ijtima'i*) atau solusi-solusi yang ditawarkannya. Asy-Sya'rawi sering mengutarakan pemikiran dan pemahamannya yang berkaitan dengan persoalan pendidikan dan kemasyarakatan. Tafsir ini memberikan petunjuk dan panduan dengan menggunakan pendekatan pendidikan yang aplikatif.²⁰⁴

Dalam penafsirannya, Asy-Sya'rawi merupakan sosok yang independen dan berani dalam berijtihad, meskipun tetap menghormati pendapat-pendapat ulama tafsir sebelumnya. Beliau senantiasa berkomitmen untuk memaparkan dan memperkuat akidah umat serta pembinaan akhlak dalam setiap penafsirannya.²⁰⁵

Kecenderungan Imam Asy-Sya'rawi menggunakan corak al-Adabiy al-Ijtima'i dapat dilihat dari beberapa karakteristik berikut:

Pertama, penggunaan contoh kontekstual dan kontemporer. Beliau mampu memberikan contoh-contoh yang nyata dan modern yang dapat mendekatkan makna ayat kepada realitas kehidupan sehari-hari, sehingga sangat mudah dipahami oleh pendengar maupun pembaca.

Kedua, penafsiran berbasis realitas kehidupan. Beliau menerangkan ayat dengan bersandarkan pada kenyataan dan pengalaman yang dialami masyarakat,

²⁰³ Khaerulasfar Khaerulasfar, "Analisis Penafsiran Moderasi Perspektif Tafsir Al-Sya'rawi," *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (2020): 51–79, <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v5i1.153>.

²⁰⁴ Khaerulasfar, "Analisis Penafsiran Moderasi Perspektif Tafsir Al-Sya'rawi."

²⁰⁵ Khaerulasfar, "Analisis Penafsiran Moderasi Perspektif Tafsir Al-Sya'rawi."

dengan tujuan agar nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an dapat diimplementasikan dalam aktivitas dan kehidupan manusia secara praktis.

Ketiga, metode dialog dan tanya jawab. Asy-Sya'rawi menerapkan metode dialog dan tanya jawab untuk menerangkan kandungan tafsir serta makna ayat. Gaya tafsir yang dibentuk dalam pola tanya jawab ini merupakan ciri khas yang sangat menonjol dalam tafsir Asy-Sya'rawi, menciptakan nuansa interaktif dan dialogis yang memudahkan pemahaman.²⁰⁶

Dengan corak adabi ijtimā'i yang khas ini, tafsir Asy-Sya'rawi tidak hanya berfungsi sebagai penjelasan tekstual ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga sebagai panduan praktis dalam menghadapi berbagai persoalan sosial, pendidikan, dan kehidupan bermasyarakat, menjadikannya sangat relevan dan mudah diakses oleh masyarakat luas dengan berbagai latar belakang pendidikan.

3. Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj

a. Penafsiran Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-

Manhaj terhadap Taqdim wa Ta'khir dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 38

والحكمة في البدء بالسارق قبل السارقة في هذه الآية، وفي الزنى بالزانية قبل الزاني: هو أن حب المال على الرجال أغلب، وشهوة الاستمتاع على النساء أغلب، فبدأ بما تكون الدواعي منه أكثر على ارتكاب الجرم.

“Hikmah didahulukannya penyebutan pencuri laki-laki sebelum pencuri perempuan dalam ayat ini, dan didahulukannya perempuan pezina sebelum laki-laki pezina dalam ayat zina adalah karena kecintaan terhadap harta lebih dominan pada laki-laki, sedangkan dorongan nafsu untuk menikmati (lawan jenis) lebih dominan pada perempuan. Maka dimulai dengan pihak yang lebih kuat dorongannya untuk melakukan perbuatan dosa tersebut.”²⁰⁷

²⁰⁶ Khaerulasfar, “Analisis Penafsiran Moderasi Perspektif Tafsir Al-Sya'rawi.”

²⁰⁷ Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*, juz 6 hal 189.

b. Penafsiran Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-

Manhaj terhadap Taqdim wa Ta'khir dalam QS. An-Nūr [24]: 2

“وإنما قدم الزانية؛ لأن الزنى في الأغلب يكون يتعرض المرأة للرجل وعرض نفسها عليه بأساليب متنوعة، ولأن مفسدة الزنى وعاره يصيبها أكثر من الرجل، فهي المادة الأصلية في الزنى.

“Dan penyebutan perempuan pezina didahulukan karena perzinahan pada umumnya terjadi dengan cara perempuanlah yang menampakkan diri kepada laki-laki dan menawarkan dirinya dengan berbagai cara. Selain itu, akibat buruk dan aib perzinahan lebih banyak menimpa perempuan dibanding laki-laki, sebab ia merupakan unsur utama dalam terjadinya perzinahan.”²⁰⁸

c. Biografi Penulis

Wahbah bin Mushtafa bin Wahbah al-Zuhaili (lahir 6 Maret 1932/ 1351 H dan wafat 8 Agustus 2015/ 23 Syawwal 1436 H) adalah pengarang Tafsir Al-Munir sekaligus pakar fikih. Ia berasal dari daerah Dair ‘Atiyyah Faiha, wilayah Damaskus. Ayahnya, Syaikh Mushtafa al-Zuhaili, berprofesi sebagai petani sederhana yang juga dikenal sebagai pribadi alim, hafiz Al-Qur’an, rajin beribadah, dan gemar berpuasa. Menurut kesaksian al-Zuhaili sendiri, ayahnya memiliki kebiasaan membaca Al-Qur’an setiap malam mulai pukul 02.00 dini hari hingga subuh dengan menyelesaikan 15 juz. Kebiasaan ayahnya mengkhatamkan Al-Qur’an setiap dua hari ini menurun kepada Wahbah. Akhlak mulia sang ayah sangat memengaruhi pembentukan karakter Wahbah hingga ia tumbuh menjadi akademisi dan ulama fikih kontemporer terkemuka.²⁰⁹

Ibunya bernama Fatimah binti Mustafa Sa’adah, seorang wanita yang terkenal memiliki sifat wara’ dan konsisten dalam menjalankan ajaran agama. Dari sang ibu, al-Zuhaili belajar Al-Qur’an sejak usia dini hingga berhasil

²⁰⁸ Az-Zuhaili, *At-Taḥsīn al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 18 hal 123-124.

²⁰⁹ Az-Zuhaili, *At-Taḥsīn al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*.

menghafalkannya secara sempurna. Pendidikan dasarnya hingga tingkat menengah atas diselesaikan di kampung halamannya sendiri.²¹⁰

Setelah menyelesaikan pendidikan doktoral di Universitas al-Azhar Mesir, Wahbah al-Zuhaili mengabdikan dirinya sebagai tenaga pengajar di Fakultas Syariah Universitas Damaskus. Berkat kapasitas keilmuannya yang luar biasa, tidak lama kemudian ia diangkat sebagai wakil dekan di fakultas tersebut. Jabatan ini tidak lama ia pegang karena kemudian dipromosikan menjadi dekan sekaligus ketua jurusan Fiqh al-Islami. Puncak karier akademiknya tercapai ketika ia diangkat sebagai guru besar dalam bidang Hukum Islam di Universitas Damaskus.²¹¹

d. Latar Belakang Intelektual

Untuk melanjutkan cita-citanya, pendidikan tinggi ia tempuh meskipun harus meninggalkan tanah kelahirannya. Wahbah al-Zuhaili menempuh pendidikan di Fakultas Syariah sekaligus Fakultas Bahasa Arab dan Sastra di Universitas Damaskus, yang keduanya ia selesaikan pada tahun 1952 M. Tidak puas dengan pencapaian di dalam negeri, ia melanjutkan studi di fakultas yang sama di Universitas al-Azhar, Mesir. Dengan prestasi yang sangat gemilang, Wahbah al-Zuhaili menyelesaikan studinya pada tahun 1956. Selain di Universitas al-Azhar, ia juga menempuh pendidikan hukum ('ulum al-huquq) di Universitas 'Ain al-Syams, Mesir dan lulus pada tahun 1957. Semangat keilmuannya yang tinggi

²¹⁰ Az-Zuhaili, *At-Taḥsīn al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*.

²¹¹ Az-Zuhaili, *At-Taḥsīn al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*.

mendorongnya melanjutkan ke jenjang magister di Universitas al-Azhar, bahkan meraih gelar doktoral dari universitas yang sama dengan hasil yang sangat baik.²¹²

Guru-guru al-Zuhaili: Bidang Fikih: ‘Abd al-Razzaq al-Hamasi (wafat 1969 M) dan Muhammad Hasyim al-Khatib al-Syafi’i (wafat 1958 M). Bidang Ilmu Hadis: Mahmud Yassin (wafat 1948 M). Bidang Tafsir dan Ilmu Tafsir: Syaikh Hasan Jankah dan Syaikh Shadiq Jankah al-Maidani. Bidang Bahasa Arab: Muhammad Shalih Farfur (wafat 1986 M). Guru-guru di Mesir: Mahmud Syaltut (wafat 1963 M), ‘Abdul Rahman Taj, dan ‘Isa Manun (dalam bidang Fikih Muqaran/perbandingan). Bidang Ushul Fikih: Mustafa ‘Abdul Khaliq beserta putranya ‘Abdul Ghani.

Karya-karya al-Zuhaili: Tafsir Al-Munir fi al-’Aqidah wa al-Shari’ah wa al-Manhaj (16 jilid), Tafsir al-Wajiz (ringkasan dari Tafsir Al-Munir), Tafsir al-Wasit (3 jilid), Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu (1997, 9 jilid), kemudian disempurnakan menjadi Mausu’at al-Fiqh al-Islami, Usul al-Fiqh al-Islami (2 jilid), Al-Wasit fi Usul al-Fiqh (Universitas Damaskus, 1966), Al-Fiqh al-Islami fi Uslub al-Jadid (Maktabah al-Haditsah, Damaskus, 1967), Fiqh al-Mawarits fi al-Syari’at al-Islamiyyah (Dar al-Fikr, Damaskus, 1987), Al-Qur’an al-Karim; Bunyatuhu al-Tasyri’iyyah aw Khasaisuhu al-Hasariyah, Al-Asas wa al-Masadir al-Ijtihad al-Musytarikah Bayna al-Sunnah wa al-Syi’ah, dan karya-karya lainnya.²¹³

²¹² Wildan Hidayat, “MODERNITAS PENAFSIRAN AL-QUR’AN (Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili),” *Jurnal Alwatikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 6, no. 1 (2023): 283–304.

²¹³ Hidayat, “MODERNITAS PENAFSIRAN AL-QUR’AN (Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili).”

Murid-murid al-Zuhaili: Sebagai ulama besar dan tokoh Islam terkemuka, Wahbah al-Zuhaili memberikan kontribusi besar pada dunia akademik dan keislaman dengan melahirkan murid-murid yang belajar darinya. Beberapa muridnya yang aktif di dunia akademik, kajian keilmuan di majelis ilmu baik di masjid maupun televisi antara lain: Muhammad Faruq Hamdan, Muhammad Na'im Yasin, 'Abdul al-Satar Abu Ghuddah, 'Abd al-Latif Farfur, Muhammad Abu Lail, putranya sendiri Muhammad al-Zuhaili, dan banyak lagi.²¹⁴

e. Sejarah Penulisan

Nama lengkap dari kitab tafsir karya al-Zuhaili ini adalah al-Tafsir Al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj. Tafsir Al-Munir dapat digolongkan sebagai karya monumental al-Zuhaili dalam bidang ilmu tafsir. Penulisan tafsir ini memakan waktu sekitar lima tahun. Karya ini mengulas keseluruhan ayat Al-Qur'an, dimulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas, yang tersusun dalam 16 jilid. Setiap jilidnya memuat 2 juz (bagian) sehingga keseluruhannya berjumlah 32 juz, dengan dua juz terakhir berisi al-fihris al-syamil, semacam indeks yang disusun berdasarkan urutan abjad.²¹⁵

Dalam muqaddimah (pengantar) kitab tafsirnya, al-Zuhaili memaparkan tujuan utama dan alasan di balik penyusunan Tafsir Al-Munir, yaitu:

“Tujuan pokok dalam menyusun kitab tafsir ini adalah untuk mempererat hubungan antara umat Islam dengan Al-Qur'an melalui ikatan ilmiah yang kokoh, sebab Al-Qur'an merupakan landasan hukum fundamental bagi kehidupan manusia secara umum dan umat Islam secara khusus. Oleh karena itu, saya tidak sekadar menjelaskan hukum-hukum fikih dalam berbagai persoalan yang ada dengan

²¹⁴ Hidayat, “MODERNITAS PENAFSIRAN AL-QUR'AN (Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili).”

²¹⁵ Ummul Aiman, “MÉTODE PENAFSIRAN WAHBAH AL-ZUHAYLÎ: Kajian al-Tafsîr al-Munîr,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 36, no. 1 (2016), <https://doi.org/10.30821/miqot.v36i1.106>.

pengertian sempit sebagaimana dipahami para fuqaha, melainkan saya bermaksud memaparkan hukum-hukum yang digali dari ayat-ayat Al-Qur'an dengan makna yang lebih komprehensif dan mendalam dari sekadar pemahaman umum. Ini mencakup akidah dan akhlak, manhaj dan perilaku, konstitusi umum, serta manfaat-manfaat yang dapat diambil dari ayat-ayat Al-Qur'an, baik yang tersurat maupun tersirat, baik dalam struktur sosial untuk setiap komunitas masyarakat maju dan berkembang maupun dalam kehidupan pribadi bagi setiap individu.”²¹⁶

Kitab Tafsir Al-Munir ini ditulis setelah al-Zuhaili menyelesaikan penulisan dua kitab komprehensif dalam bidangnya masing-masing, yakni *Usul Fiqh al-Islami* (2 jilid) dan *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (11 jilid). Pada saat itu, ia telah mengabdikan diri sebagai pengajar di perguruan tinggi selama lebih dari 30 tahun dan melakukan riset di berbagai disiplin ilmu, termasuk fikih dan hadis. Pada masa tersebut, ia telah menghasilkan lebih dari tiga puluh buku dan artikel. Setelah itu, ia memulai penulisan kitab Tafsir Al-Munir yang pertama kali diterbitkan oleh Dar al-Fikr Damaskus, Suriah, dalam 16 jilid pada tahun 1991 M/1411 H. Dengan demikian, tafsir ini disusun ketika ia telah mencapai puncak kedewasaan intelektualnya. Kitab ini telah diterjemahkan ke berbagai bahasa di berbagai negara, di antaranya Turki, Malaysia, dan Indonesia.²¹⁷

Lebih lanjut, al-Zuhaili menegaskan bahwa gaya bahasa tingkat tinggi yang dimiliki Al-Qur'an menjadikannya mampu mengungkap ilmu pengetahuan yang sangat luas dan fokus pada tujuan serta sasarannya, yaitu sebagai petunjuk sekaligus pedoman hidup yang terbebas dari segala bentuk penyimpangan. Menurutnya, Al-Qur'an juga mengandung pesan-pesan yang merefleksikan cara berpikir eksploratif dalam menggali potensi manusia di jalan kebenaran sebagai bentuk kepeduliannya

²¹⁶ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*.

²¹⁷ Hidayat, “MODERNITAS PENAFSIRAN AL-QUR'AN (Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili).”

untuk memberantas kebodohan dan keterbelakangan. Oleh karena itu, sangat tepat bila Al-Qur'an mengklaim dirinya sebagai sumber ilmu pengetahuan dalam segala disiplin ilmu dari masa lampau hingga kini, bahkan untuk masa yang akan datang.²¹⁸

Secara garis besar, pembahasan tafsir ini meliputi tema-tema pokok seperti pengertian Al-Qur'an dan nama-nama lain dari kitab suci ini, cara turunnya Al-Qur'an, tentang ayat-ayat makkiyah dan madaniyah, ayat-ayat yang pertama dan terakhir turun, tahapan-tahapan kodifikasi Al-Qur'an, dan sebagainya, yang lazim dibahas dalam kajian ulumul Qur'an. Semua materi ini disajikan dengan bahasa yang mudah dipahami, disertai dengan pendapat para ulama yang kredibel melalui uraian yang ringkas dan jelas.²¹⁹

f. Metode Penafsiran

Dalam Tafsir Al-Munir, metodologi yang dominan digunakan al-Zuhaili dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an adalah metode tahlili (analitik), meskipun terdapat upaya untuk mengombinasikan dengan metode semi maudu'i (tematik). Langkah-langkah yang ditempuh dalam tafsir ini disusun mengikuti urutan mushaf, dengan menjelaskan unsur-unsur yang berkaitan dengan segala hal yang terkandung dalam ayat, seperti aspek kebahasaan yang meliputi i'rab, balaghah, makna kosakata; latar belakang turunnya ayat (asbab al-nuzul); dan munasabat (korelasi) antara suatu ayat dengan ayat sebelumnya.²²⁰

²¹⁸ Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*.

²¹⁹ Aiman, "METODE PENAFSIRAN WAHBAH AL-ZUHAYLÎ."

²²⁰ Huda, "Review of Tafsir Al-Munir Fi Al-Syari'ah Wa Al-'Aqidah Wa Al-Manhaj Creation Wahbah Azzuhaili."

Kajian terhadap Tafsir Al-Munir memberikan gambaran bahwa al-Zuhaili berupaya mengombinasikan beberapa metode dari segi sumber penafsirannya. Ditinjau dari aspek sumber penafsiran, terlihat jelas bahwa tafsir ini menggunakan model penafsiran yang merupakan perpaduan antara penafsiran bi al-ma'tsur (berbasis riwayat) dan bi al-ra'yi (berbasis penalaran dan ijtihad). Berbeda dengan mufassir lain dalam tafsir bi al-ma'tsur pada umumnya, dalam menerapkan tafsir bi al-ma'tsur pada karyanya, al-Zuhaili lebih mengutamakan keringkasan, sehingga riwayat-riwayat yang dijadikan rujukan adalah riwayat yang paling sahih saja yang dikutip dari kitab-kitab tafsir klasik, seperti tafsir karya al-Thabari dan al-Qurthubi. Melalui upaya tersebut, hampir tidak dijumpai pembahasan mengenai kualitas sanad di antara riwayat-riwayat yang beragam dalam menjelaskan makna ayat. Di sisi lain, dalam menjelaskan penafsiran ayat, penalaran dan ijtihad yang diberikan al-Zuhaili terlihat tidak mendapat porsi yang terlalu dominan, namun masih menempati porsi yang signifikan di bagian lain dalam menjelaskan kandungan ayat. Hal ini disebabkan adanya pemisahan antara penafsiran ayat (al-Tafsir wa al-bayan), yang merupakan pemahaman lahiriah ayat, dengan penjelasan kandungan ayat (fiqh al-hayat), yang merupakan pemahaman terhadap pesan-pesan Al-Qur'an yang berhubungan dengan isu-isu yang berkembang di masyarakat, baik dalam dimensi hukum maupun persoalan lainnya.²²¹

Masih berkaitan dengan metode dalam Tafsir Al-Munir, sebagaimana yang dipaparkan dalam pengantar tafsirnya, al-Zuhaili berusaha keras menerapkan

²²¹ Huda, "Review of Tafsir Al-Munir Fi Al-Syari'ah Wa Al-'Aqidah Wa Al-Manhaj Creation Wahbah Azzuhaili."

metode tematik dengan menafsirkan ayat-ayat yang berbeda namun memiliki satu tema yang sama, seperti jihad, hudud, warisan, hukum pernikahan, riba, dan khamar. Dalam hal ini, metode semi tematik diaplikasikan dengan membagi kelompok-kelompok ayat Al-Qur'an (dalam satu surah) dan menetapkan satu topik/tema yang jelas yang merepresentasikan kandungan ayat. Kepiawaiannya dalam menentukan tema bagi kelompok ayat tersebut memberikan gambaran umum kandungan ayat, seperti penafsiran surah al-Nisa' ayat 71-76 yang diberi tema "kaidah perang dalam Islam" yang akan diuraikan kemudian.²²²

Selanjutnya, al-Zuhaili menguraikan aspek kebahasaan, kedudukan kata dalam kalimat (i'rab), balaghah, dan arti kosakata/kalimat. Di sini al-Zuhaili menyebutkan sumber-sumber rujukannya. Di antaranya dalam pembahasan i'rab, ia merujuk kitab *al-Bayan fi Gharib I'rab al-Qur'an* karya Abu al-Barakat bin al-Anbari. Sedangkan dari aspek balaghah, karya yang sering dirujuk adalah kitab *Shafwah al-Tafasir* karya Muhammad 'Ali al-Shabuni. Sementara untuk pegangan dasar, al-Zuhaili berpedoman pada kitab tafsir *al-Kasysyaf* karangan Imam Zamakhsyari, yang memiliki keunggulan dalam menjelaskan aspek bahasa, khususnya ilmu bayan dan ma'ani. Selain itu, terdapat juga tafsir al-Qurthubi yang dijadikan pedoman untuk menjelaskan secara panjang lebar aspek kebahasaan dalam kajiannya.²²³

Salah satu keunggulan dari kitab tafsir ini adalah kepiawaian al-Zuhaili dalam menguraikan hukum-hukum yang terkandung dalam pemahaman ayat

²²² Az-Zuhaili, *At-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*.

²²³ Huda, "Review of Tafsir Al-Munir Fi Al-Syari'ah Wa Al-'Aqidah Wa Al-Manhaj Creation Wahbah Azzuhaili."

ataupun penjelasan tentang kandungan ayat yang bersifat kontemporer yang menyertai penafsiran ayat. Berbeda dengan komponen tafsir ayat (al-Tafsir wa al-bayan), bagian ini disajikan dengan uraian yang lebih luas dengan memberi penekanan pada hal-hal yang sering menjadi perdebatan di kalangan ulama. Hal ini diaplikasikan dalam bagian yang diberi nama “*fiqh al-hayah aw al-ahkam*”. Sesuai dengan cakupan isinya, bagian ini kadang-kadang menguraikan aspek hukum yang terkandung dalam ayat sesuai dengan porsi kajian yang lazim di kalangan ulama, tetapi jika terdapat banyak perdebatan, maka akan diuraikan secara khusus. Akan tetapi, pembahasan bisa saja berisi uraian mengenai hal-hal lain yang dapat disimpulkan dari pemahaman ayat jika kandungan ayat tidak memiliki muatan hukum tertentu, melainkan hanya memerlukan pemahaman ayat dalam konteks kekinian.²²⁴

g. Corak Penafsiran

Apabila dilihat dari formulasi yang diramu al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya, dapat dikatakan bahwa corak tafsir yang digunakan adalah corak sastra (adabi) dan sosial kemasyarakatan (al-ijtima’i) serta bernuansa yurisprudensi (fiqh). Hal tersebut didasarkan pada adanya penjelasan fikih kehidupan (fiqh al-hayat) atau hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Terkait hal ini, menjadi sesuatu yang wajar mengingat al-Zuhaili sendiri sangat dikenal sebagai seorang ahli dan pakar dalam bidang fikih dengan karya monumentalnya *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* dan karya-karya lainnya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa corak

²²⁴ Huda, “Review of Tafsir Al-Munir Fi Al-Syari’ah Wa Al-’Aqidah Wa Al-Manhaj Creation Wahbah Azzuhaili.”

penafsiran Tafsir Al-Munir adalah perpaduan antara Adabi Ijtima'i dengan penekanan signifikan pada aspek fikih, atau lebih tepatnya penekanan aspek ijtima'i tersebut lebih mengarah pada dimensi fikih.²²⁵

4. Tafsir Al-Mishbah

a. Penafsiran Tafsir Al-Mishbah terhadap Taqdim wa Ta'khir dalam QS.

Al-Mā'idah [5]: 38

“Didahulukannya kata *pencuri lelaki* dalam ayat ini atas *pencuri perempuan*, dan dihalukannya *pezina perempuan* atas *pezina laki-laki* (QS. An-Nūr [24]: 2) mengisyaratkan bahwa lelaki lebih berani mencuri daripada perempuan, sedangkan perzinahan bila terjadi disebabkan keberanian perempuan, melanggar tuntunan ilahi agar tidak menampakkan hiasan mereka, yang dapat merangsang terjadinya pelanggaran.”²²⁶

b. Penafsiran Tafsir Al-Mishbah terhadap Taqdim wa Ta'khir dalam QS.

An-Nūr [24]: 2

“Ayat di atas mendahulukan penyebutan kata (الزانية) *az-zāniyah* perempuan pezina atas (الزاني) *az-zānī* laki-laki pezina. Ini bukan saja disebabkan bukti perzinahan dapat tampak dengan jelas pada wanita akibat kehamilannya atau dampak negatif yang diakibatkan oleh perzinahan lebih banyak ditanggung oleh wanita ketimbang lelaki; tetapi juga—dan lebih-lebih—karena, walaupun keduanya bersalah dan kedurhakaan itu tidak dapat terlaksana kecuali dengan keterlibatan dan kerelaan kedua belah pihak, agaknya kesalahan wanita adalah kesalahan berganda. Seperti diketahui, perzinahan tidak terjadi kecuali di tempat yang tersembunyi jauh di luar pandangan manusia. Nah, di sinilah terlihat kesalahan pertama wanita. Ia, apalagi yang gadis, tidak dibenarkan agama ke tempat-tempat yang sepi kecuali dengan *mahram* (keluarga)nya, berbeda dengan lelaki yang dapat keluar ke mana saja sendirian. Kesalahannya yang kedua, dan juga merupakan kesalahan lelaki, adalah perzinahan itu.”²²⁷

c. Biografi Penulis

²²⁵ Hidayat, “MODERNITAS PENAFSIRAN AL-QUR'AN (Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili).”

²²⁶ Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 3 hal. 113.

²²⁷ Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 8 hal. 473–474.

Muhammad Quraish Shihab dilahirkan pada hari Rabu, 16 Februari 1944 M atau bertepatan dengan 22 Safar 1363 H, di Lotassalo, Rappang, Kabupaten Sidenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan, sekitar 185 kilometer dari Kota Makassar. Nama “Quraish” dalam bahasa Arab berarti ikan hiu kecil. Ibunya bernama Asma, yang dikenal dengan panggilan Puang Asma. Gelar “Puang” merupakan sebutan kehormatan bagi kalangan bangsawan, sebab nenek Asma, yaitu Puattulada, merupakan saudari kandung Sultan Rappang yang pada 27 Desember 1949 turut mengakui kedaulatan Republik Indonesia.²²⁸

Ayah M. Quraish Shihab adalah Habib Abdurrahman Shihab, yang lahir di Makassar pada tahun 1915 dan memiliki keturunan Arab. Ia merupakan putra dari Habib Ali bin Abdurrahman Shihab, seorang ulama dan pendidik asal Hadramaut, Yaman, yang kemudian menetap di Batavia (Jakarta). Habib Ali dikenal sebagai tokoh aktif dalam organisasi Jamiat Khair sejak tahun 1901. Habib Abdurrahman Shihab sendiri dikenal berperan besar dalam pengembangan dunia pendidikan. Ia merupakan guru besar di bidang tafsir Al-Qur'an, turut mendirikan Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar pada 23 Juni 1954, serta menjabat sebagai rektor universitas tersebut selama enam tahun (1959–1965). Selain itu, beliau juga mengajar di IAIN Alauddin Makassar dan kemudian dipercaya menjadi rektor pada periode 1972–1977. Dari garis keturunan ini, tampak bahwa M. Quraish Shihab berasal dari keluarga terpelajar dan terpandang, dengan tradisi keilmuan dan keagamaan yang kuat serta diakui oleh masyarakat.²²⁹

²²⁸ Yayat Suharyat dan Siti Asiah, “METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH,” *Jurnal Pendidikan Indonesia : Teori, Penelitian, dan Inovasi* 2, no. 5 (2022), <https://doi.org/10.59818/jpi.v2i5.289>.

²²⁹ Suharyat dan Asiah, “METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH.”

Abdurrahman Shihab memberikan pengaruh yang mendalam terhadap tumbuhnya kecintaan M. Quraish Shihab pada studi Al-Qur'an. Quraish Shihab sendiri mengakui bahwa semangatnya untuk menekuni bidang tafsir bersumber dari dorongan sang ayah, yang juga seorang pakar tafsir. Sejak muda, Abdurrahman Shihab dikenal sebagai sosok pekerja keras yang berwiraswasta sambil mengajar dan berdakwah. Di tengah kesibukannya, ia tetap menyempatkan diri mendalami Al-Qur'an serta menanamkan nilai-nilai keislaman kepada anak-anaknya melalui percakapan santai dan nasihat-nasihat penuh hikmah. Di antaranya, ia sering mengutip pesan-pesan seperti: "Rasakan keagungan Al-Qur'an sebelum engkau menyentuhnya dengan akalmu" — ucapan Syaikh Muhammad Abduh; "Al-Qur'an adalah jamuan Allah, beruntunglah yang menghadirinya, dan lebih beruntung lagi yang menikmati hidanganannya" — sabda Nabi Muhammad; "Biarkan Al-Qur'an berbicara (Istanthiq al-Qur'an)" — pesan Ali bin Abi Thalib; "Bacalah Al-Qur'an seakan-akan ia diturunkan kepadamu" — seruan Muhammad Iqbal; serta "Untuk memahami rahasia ayat-ayat Al-Qur'an, tidak cukup hanya membacanya empat kali sehari" — ungkapan Al-Maududi. Petuah-petuah tersebut menjadi sumber inspirasi yang menyalakan semangat Quraish Shihab sejak kecil, mendorongnya untuk terus mencintai, memahami, dan menghayati Al-Qur'an secara mendalam.²³⁰

d. Latar Belakang Intelektual

M. Quraish Shihab memulai pendidikan formalnya di Sekolah Dasar Lampobattang. Setelah lulus pada usia 11 tahun, ia melanjutkan studi ke SMP

²³⁰ Sakban Lubis dan Muhammad Roihan Nasution, "NILAI PENDIDIKAN PADA SURAH AL-ALAQ AYAT 1-5 MENURUT QURAISH SHIHAB," *Jurnal Ilmiah Al-Hadi* 4, no. 2 (2020): 919, <https://doi.org/10.54248/alhadi.v4i2.745>.

Muhammadiyah Makassar, yang kala itu dikenal memiliki kualitas pendidikan lebih baik dibandingkan sekolah-sekolah menengah lainnya di kota tersebut, meskipun sang ayah lebih dekat dengan tradisi Nahdlatul Ulama. Namun, Quraish Shihab hanya menempuh pendidikan di sekolah itu selama satu tahun. Ia kemudian berpindah ke Pesantren al-Faqihiyyah di Malang, Jawa Timur, karena terinspirasi oleh kakaknya yang fasih berbahasa Arab berkat belajar di pesantren tersebut. Di sana, Quraish Shihab menjadi santri yang unik karena menempuh dua jalur pendidikan sekaligus — belajar di pesantren sambil melanjutkan sekolah formalnya di kelas dua SMP.²³¹

Pada tahun 1958, M. Quraish Shihab berangkat ke Kairo, Mesir, setelah memperoleh beasiswa dari Pemerintah Daerah Sulawesi. Sembilan tahun kemudian, pada 1967, ia berhasil menyelesaikan studi dan meraih gelar *Licenciate* (LC) dari Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, Universitas Al-Azhar. Dua tahun setelahnya, pada 1969, ia melanjutkan pendidikannya dan memperoleh gelar magister (MA) dengan konsentrasi tafsir Al-Qur'an. Pada 1980, Quraish Shihab kembali menempuh pendidikan di Kairo untuk memperdalam studi tafsir. Hanya dalam waktu dua tahun, ia berhasil menuntaskan program doktoralnya dengan disertasi berjudul *Nazhm ad-Durar li al-Biqā'i: Tahqiq wa Dirasah* — sebuah kajian kritis terhadap karya al-Biqā'i — dan lulus dengan predikat *Summa Cum Laude* serta memperoleh penghargaan *Mumtaz Ma'a Martabah al-Syaraf al-Ula*.²³²

²³¹ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

²³² Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

M. Quraish Shihab dikenal sebagai ulama yang sangat produktif dalam menghasilkan karya ilmiah. Beberapa karya penting yang telah diterbitkannya antara lain: *Tafsir Al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya* (1984), *Filsafat Hukum Islam* (1987), *Mahkota Tuntunan Ilahi: Tafsir Surat Al-Fatihah* (1988), *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (1994), *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan* (1994), *Studi Kritik Tafsir Al-Manar* (1994), *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* (1996), *Hidangan Ayat-ayat Tahlil* (1997), *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim: Tafsir Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (1997), *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (1997), *Sahur Bersama M. Quraish Shihab di RCTI* (1997), *Menyingkap Tabir Ilahi: Al-Asma' Al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an* (1998), serta *Fatwa-fatwa Seputar Al-Qur'an dan Hadis* (1999). Selain karya-karya tersebut, masih banyak tulisan dan publikasi lainnya yang menunjukkan konsistensinya dalam menyebarkan pemahaman Al-Qur'an secara kontekstual dan ilmiah.²³³

Sebelum menyusun *Tafsir Al-Mishbah*, Quraish Shihab telah menghasilkan beberapa karya tafsir, salah satunya *Tafsir Al-Qur'anul Karim* yang membahas 24 surah. Dalam karya tersebut, ia menggunakan metode *tahlili*, yaitu menafsirkan ayat demi ayat berdasarkan urutan surah sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an. Penafsirannya berfokus pada makna kosa kata dan ungkapan Al-Qur'an dengan mengacu pada pandangan ahli bahasa, serta memperhatikan konteks penggunaan

²³³ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

istilah-istilah tersebut di dalam Al-Qur'an. Uraiannya berpijak pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, sehingga memberikan pemahaman yang mendalam dan sistematis terhadap setiap ayat.²³⁴

e. Sejarah Penulisan

Tafsir Al-Mishbah merupakan salah satu karya fenomenal M. Quraish Shihab. Kitab Tafsir Al-Mishbah terdiri dari 15 jilid/volume dan memuat 30 juz. Penulisan kitab tafsir ini dimulai di Kairo, Mesir, pada 18 Juni 1999 M, bertepatan dengan hari Jumat, 4 Rabiul Awwal 1420 H. Penulisan Tafsir Al-Mishbah dapat diselesaikan di Jakarta pada hari Jumat, 8 Rajab 1423 H, bertepatan dengan 5 September 2003.²³⁵ Asapun nama lengkap kitabnya adalah Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an.

Tafsir Al-Mishbah ditulis ketika Quraish Shihab sedang menjabat sebagai Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh di Mesir, Somalia, dan Jibuti. Jabatan Duta Besar ini ditawarkan oleh Presiden Baharuddin Yusuf Habibie. Meskipun awalnya enggan, akhirnya Quraish Shihab menerima dengan pertimbangan bahwa Mesir adalah tempat almaternya, yaitu Universitas Al-Azhar. Di Mesir, Quraish Shihab banyak menerima surat, di antaranya ada yang menyentuh hati, yaitu harapan agar beliau membuat karya ilmiah yang lebih serius. Mesir, yang oleh Quraish Shihab disebut sebagai tempat pengasingannya, adalah tempat yang paling tepat untuk berkonsentrasi dalam menulis. Maka dimulailah penulisan Tafsir Al-Mishbah di Mesir.²³⁶

²³⁴ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

²³⁵ Mazlan Ibrahim dan Abur Hamdi Usman, "Rules of M. Quraish Shihab's Interpretation in Tafsir Al-Mishbah," *World Journal of Islamic History and Civilization* 3, no. 3 (2013): 101–8.

²³⁶ Ibrahim dan Usman, "Rules of M. Quraish Shihab's Interpretation in Tafsir Al-Mishbah."

Dengan kerendahan hati, Quraish Shihab mengungkapkan bahwa Tafsir Al-Mishbah bukanlah sepenuhnya hasil ijtihad penulis sendiri. Menurut Quraish Shihab, ia banyak mengutip karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer serta pandangan-pandangan mereka, terutama pandangan pakar tafsir Ibrahim Ibn Umar al-Biq'a'i yang karyanya dalam bentuk manuskrip menjadi bahan disertasinya. Tafsir lainnya yang dirujuk adalah karya Sayyid Muhammad Thanthawi (seorang pemimpin tertinggi Al-Azhar), Syaikh Mutawalli asy-Sya'rawi, Sayyid Quthub, Sayyid Husein Thabathaba'i, Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, dan beberapa pakar tafsir lainnya.²³⁷

f. Metode Penafsiran

Metodologi tafsir merupakan sesuatu yang penting dalam menjelaskan dan memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Quraish Shihab menyatakan bahwa dalam konteks memperkenalkan Al-Qur'an, ia berusaha menyajikan pembahasan setiap surah pada apa yang dinamakan tujuan surah atau tema pokok surah, yang menjadi poros uraian ayat-ayatnya. Dengan mampu memperkenalkan pesan utama setiap surah dari ke-114 surah, maka kitab suci ini akan dapat dikenal lebih dekat dan mudah dipahami.²³⁸

Dilihat dari volume pertama sampai volume kelima belas, terdapat kecenderungan bahwa metode yang digunakan Quraish Shihab adalah metode tahlili (analisis). Metode tahlili berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan

²³⁷ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

²³⁸ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

tujuan mufassir, yang disajikan secara runtut mengikuti urutan ayat-ayat dalam mushaf.²³⁹

Menurut Nor Ichwan, berdasarkan metodologi yang dipetakan oleh Abd al-Hayy al-Farmawi, Tafsir Al-Mishbah menggunakan metode tahlili (analitik), yaitu sebuah bentuk karya tafsir yang berusaha mengungkap kandungan Al-Qur'an dari berbagai aspeknya. Dalam bentuk ini, penafsiran disusun berdasarkan urutan ayat di dalam Al-Qur'an, kemudian memberikan penjelasan tentang kosakata, makna global ayat, korelasi, asbabun nuzul, dan aspek lain yang dianggap dapat membantu dalam memahami Al-Qur'an. Sejalan dengan Nor Ichwan, Hasdin Has juga menyatakan bahwa Quraish Shihab tampaknya menggunakan metode tahlili, terlihat dari volume pertama sampai volume terakhir, yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspeknya dengan memperhatikan urutan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam mushaf.²⁴⁰

Dalam metode tahlili biasanya mencakup pengertian kosakata ayat, munasabah (hubungan ayat dengan ayat sebelumnya), asbabun nuzul (jika ada), makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, dan pendapat para ulama mazhab. Namun ada juga yang menyajikan i'rab, aneka qiraah, ayat-ayat lain yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan, serta keistimewaan susunan kata-katanya. Metode tahlili memiliki beragam jenis sajian yang ditekankan dalam penafsirannya, ada yang bersifat kebahasaan, hukum, sosial budaya, filsafat/sains dan ilmu pengetahuan, tasawuf/isyari, dan lain-lain.²⁴¹

²³⁹ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

²⁴⁰ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

²⁴¹ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

Dari contoh penafsiran Surah al-Ikhlâs dalam Tafsir Al-Mishbah Volume 15, dapat dilihat sistematika penafsiran yang dimulai dengan: Membahas arti nama surah dan jumlah ayat dalam surah tersebut; Menjelaskan munasabah (korelasi) antara ayat-ayat; Membahas asbabun nuzul ayat; Menjelaskan tema yang terkandung dalam surah; Membuat kelompok ayat berdasarkan tema yang sama; Menuliskan ayat-ayat yang akan ditafsirkan; Menerjemahkan ayat; Mengemukakan asbabun nuzul (latar belakang turunnya ayat); Menafsirkan dengan ayat lain yang terkait, hadis, dan dilengkapi dengan pendapat para ulama.²⁴²

Adapun langkah-langkah lebih rinci dalam penafsiran ayat meliputi: Menguraikan arti dari ayat secara keseluruhan; Menjelaskan makna kata per kata; Menafsirkan ayat yang sedang dibahas dengan dilengkapi pendapat para ulama; Menafsirkan ayat yang sedang dibahas dengan ayat-ayat lain yang relevan; Menukil hadis yang terkait dengan ayat yang sedang dibahas.²⁴³ Hal ini menunjukkan metode tahlilinya disertai pendekatan maudhu'i (tematik).

g. Corak Penafsiran

Dari sisi corak, Tafsir Al-Mishbah cenderung pada corak sastra dan budaya kemasyarakatan (al-adabi al-ijtima'i), yaitu corak tafsir yang berusaha memahami nash-nash Al-Qur'an dengan cara pertama dan utama mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an secara teliti, kemudian menjelaskan makna-makna yang

²⁴² Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

²⁴³ Suharyat dan Asiah, "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH."

dimaksud oleh Al-Qur'an dengan mengaitkannya pada kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada.²⁴⁴

Said Agil Husein al-Munawar menyatakan bahwa corak Tafsir Al-Mishbah merupakan salah satu yang menarik pembaca dan menumbuhkan kecintaan kepada Al-Qur'an serta memotivasi untuk menggali makna-makna dan rahasia-rahasia Al-Qur'an.²⁴⁵

Quraish Shihab menulis Tafsir Al-Mishbah dengan tujuan memberikan kemudahan bagi umat Islam dalam memahami isi dan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara menjelaskan secara rinci tentang pesan-pesan yang dibawa Al-Qur'an serta menjelaskan tema-tema yang berkaitan dengan perkembangan kehidupan manusia. Hal ini dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa meskipun banyak orang berminat memahami pesan-pesan yang terdapat dalam Al-Qur'an, namun banyak kendala yang dihadapi, baik dari keterbatasan waktu, keilmuan yang dimiliki, maupun kelangkaan referensi sebagai acuannya.²⁴⁶

Sebagaimana dikatakan Quraish Shihab dalam bukunya *Lentera Al-Qur'an*: “Orang yang berakal menggunakan potensinya untuk memahami ayat-ayat Tuhan yang tertulis di dalam mushaf atau terbentang di alam raya.” Hal ini sejalan dengan hadis yang dikutip bahwa Rasulullah berkata kepada Bilal: “Rugilah yang membacanya tapi tidak menghayati kandungannya.” Dan hadis lain yang berbunyi: “Ayat-ayat adalah jamuan Allah.” Allah mengundang manusia untuk menelaah

²⁴⁴ Rahmadi Agus Setiawan, “CORAK PENAFSIRAN MUHAMMAD QURAISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH,” *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis* 3, no. 1 (2023): 129–50, <https://doi.org/10.54443/mushaf.v3i1.125>.

²⁴⁵ Suharyat dan Asiah, “METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH.”

²⁴⁶ Setiawan, “CORAK PENAFSIRAN MUHAMMAD QURAISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH.”

ayat-ayat-Nya. Menghadiri undangan-Nya berarti menikmati “santapan”-Nya. Rangkaian kata tersebut mengandung makna bahwa Allah melalui Rasul-Nya mengajak manusia untuk memahami ayat-ayat Al-Qur’an agar dapat mengamalkannya dan menjadikannya petunjuk dalam kehidupan.²⁴⁷

Tabel 4. 1 Perbandingan Metodologi Empat Tafsir Kontemporer

Aspek	Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir	Tafsir Asy-Sya’rawi	Tafsir Al-Munir	Tafsir Al-Mishbah
Penulis	Muhammad Thahir Ibn Asyur (1879 M - 1973 M)	Muhammad Mutawalli Asy-Sya’rawi (1911 M- 1998 M)	Wahbah bin Mushtafa bin Wahbah al-Zuhaili (1932 M - 2015 M)	Muhammad Quraish Shihab (1944 M - sekarang)
Daerah	Tunisia	Mesir	Suriah	Indonesia
Lama Penulisan	39 tahun (1932 M - 1971 M)	Bertahap dari ceramah (1973 M- 1991 M)	5 tahun (1986 M- 1991 M)	4 tahun (1999 M - 2003 M)
Nama Kitab	Tahrir al-Ma’na al-Sadid wa Tanwir al-’Aql al-Jadid	Tafsir Asy-Sya’rawi: Khawatir Asy-Sya’rawi Haul al-Qur’an al-Karim	Tafsir Al-Munir fi al-’Aqidah wa al-Shari’ah wa al-Manhaj	Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an
Kekhasan Utama	Tafsir Maqasidi dengan analisis kebahasaan mendalam	Tafsir ceramah dialogis yang populer	Tafsir fikih komprehensif	Tafsir Indonesia dengan bahasa mudah dipahami
Metode	Tahlili	Tahlili dengan pendekatan Maudhu’i	Tahlili dengan pendekatan Maudhu’i	Tahlili dengan pendekatan Maudhu’i
	Menjelaskan setiap ayat kata per kata dengan sangat	Menafsirkan surat secara berurutan, asbabun nuzul	Disusun mengikuti urutan mushaf,	Berdasarkan urutan ayat di dalam Al-Qur’an,

²⁴⁷ Setiawan, “CORAK PENAFSIRAN MUHAMMAD QURAISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH.”

	detail dan mendalam. Dalam setiap surah diawali dengan menjelaskan nama surat, keutamaannya, urutan turunnya surat tujuan surat, dan jumlah ayatnya, baru kemudian menjelaskan kandungan surat tersebut ayat per ayat secara beruruta, meliputi makna kata, i'rab, uslub bahasa Arab, dll	dan dalil-dalil penafsirannya termasuk perkataan para sahabat Nabi, tabi'in, maupun pakar tafsir lainnya. Menafsirkan ayat-ayat dengan menghubungkan nya pada ayat-ayat lain yang relevan; mengulas ayat-ayat Al-Qur'an dalam kerangka tema atau judul tertentu yang sistematis	menjelaskan aspek kebahasaan (i'rab, balaghah, makna kosakata); asbabun nuzul; dan korelasi antara suatu ayat dengan ayat sebelumnya. Menafsirkan ayat-ayat yang berbeda namun memiliki satu tema yang sama, seperti jihad, hudud, warisan, hukum pernikahan, riba, dan khamar	mengurai kosakata, makna global ayat, korelasi, asbabun nuzul, penafsiran dilengkapi pendapat para ulama, menafsirkan ayat yang sedang dibahas dengan ayat-ayat lain yang relevan
Sumber	Kombinasi tafsir riwayat (<i>bi al-ma'tsur</i>) dengan takwil <i>bi al-ra'yi</i> (rasional-ilmiah)	Kombinasi tafsir riwayat (<i>bi al-ma'tsur</i>) dengan takwil <i>bi al-ra'yi</i> (rasional-ilmiah)	Kombinasi tafsir riwayat (<i>bi al-ma'tsur</i>) dengan takwil <i>bi al-ra'yi</i> (rasional-ilmiah)	Bukan ijtihad sepenuhnya, banyak mengutip ulama terdahulu dan kontemporer (al-Biq'a'i, Thanthawi, Asy-Sya'rawi, Sayyid Quthub, Thabathaba'i, Ibn 'Asyur)

Corak	1. Lughawi (kebahasaan) 2. Adabi al-Ijtima'i (sastra-sosial) 3. Maqasidi	1. Al-Adabi al-Ijtima'i 2. Menggunakan pendekatan kebahasaan (fiqh al-lughah) dan kemukjizatan bahasa (i'jaz lughawi)	Adabi Ijtima'i yang bernuansa Fikih	Al-Adabi al-Ijtima'i
--------------	--	--	-------------------------------------	----------------------

Sumber: Diolah Penulis (2025)

B. Analisis Linguistik

Pada sub-bab ini akan diuraikan bagaimana empat tafsir di atas menjelaskan alasan disebutkannya kedua jenis kelamin dan pendahuluan yang berbeda dalam konteks ayat hukuman pencurian dan perzinahan.

1. Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir

Pada penjelasan QS. al-Mā'idah [5]: 38, Ibn Asyur membuka dengan ungkapan “وَوَجْهٌ ذِكْرُ السَّارِقَةِ مَعَ السَّارِقِ”, yang secara harfiah berarti “alasan penyebutan pencuri perempuan bersama pencuri laki-laki.”, bukan alasan didahulukannya laki-laki daripada perempuan. Kata *wajh* (وجه) di sini tidak bermakna wajah secara fisik, melainkan menunjuk pada makna “aspek” atau “sisi”²⁴⁸ yang bisa dikembangkan ke arti “sebab” atau “latar belakang”. Sementara struktur *ma'a as-sāriq* (bersama pencuri) menunjukkan kesejajaran dan kesetaraan dalam penerapan hukum.

Ungkapan berikutnya, “نَفَعُ تَوْهُمٍ”, secara bahasa berarti “menolak dugaan.” Kata *daf'* berasal dari akar kata د-ف-ع yang berarti menolak atau mencegah,²⁴⁹

²⁴⁸ Zainuddin Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir al-Hanafi ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 5 ed. (Al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1999), 334.

²⁴⁹ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 105.

sedangkan *tawahhum* bermakna dugaan atau prasangka yang keliru.²⁵⁰ Maknanya: penyebutan perempuan dalam ayat ini dimaksudkan untuk menolak dugaan bahwa hukum potong tangan hanya berlaku bagi laki-laki. Selanjutnya, istilah “صِيغَةُ” (bentuk maskulin) menegaskan sisi gramatikal yang menjadi sumber kesalahpahaman itu.

Ibn Asyur juga mengkritik pandangan sosial bangsa Arab jahiliyah melalui kalimat “الْعَرَبُ لَا يُقِيمُونَ لِلْمَرْأَةِ وَزْنَا”, yang berarti “orang-orang Arab dahulu tidak memberi nilai kepada perempuan.” Frasa ini menegaskan fungsi sosial Al-Qur’an dalam menghapus ketidakadilan gender, sebab ayat tersebut secara tegas menyebut bentuk feminin *as-sāriqah* agar perempuan tidak dikecualikan dari ketentuan hukum. Dengan demikian, struktur kalimat pada ayat ini mengandung pesan linguistik sekaligus koreksi sosial terhadap budaya patriarkal.

Sementara itu, pada QS. an-Nūr [24]: 2, Ibn Asyur menggunakan ungkapan “قَدْ مَكَرَ الذَّانِقَةُ عَلَى الزَّانِي” yang berarti “disebut terlebih dulu perempuan pezina atas laki-laki pezina.” Kata *quddima* merupakan bentuk pasif dari *qaddama-yuqaddimu*, yang menunjukkan adanya penekanan atau perhatian khusus pada objek yang didahulukan.²⁵¹ Hal itu ditegaskan dengan frasa “لِلْإِهْتِمَامِ بِالْحُكْمِ” yang bermakna “untuk menunjukkan perhatian besar terhadap hukum.” Secara semantik, pendahuluan ini bertujuan menguatkan aspek peringatan moral yang lebih berat bagi pihak perempuan.²⁵²

²⁵⁰ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 246.

²⁵¹ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 249.

²⁵² Sulaiman bin Muhammad al-Luhaimid, *Duruus Fiqhiyyah (al-Fiqh Kāmilan)* (Maktabah Asy-Syamilah, 2021), juz 5 hal 156.

Frasa berikut, “لَأَنَّ الْمَرْأَةَ هِيَ الْبَاعِثُ عَلَى زَنَى الرَّجُلِ”, menunjukkan alasan pendahuluan tersebut. Kata *bā'ith* berarti “pendorong atau penyebab terjadinya sesuatu.”²⁵³ Menurut Ibn Asyur, perbuatan zina biasanya bermula dari dorongan yang muncul karena daya tarik perempuan. Hal itu diperkuat dengan ungkapan “وَلَوْ مَنَعَتِ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا مَا وَجَدَ الرَّجُلُ إِلَى الزَّيْنِ تَمْكِيقًا”, artinya “seandainya perempuan menjaga dirinya, niscaya laki-laki tidak akan mendapat kesempatan untuk berzina.” Kata *tamkīn* secara bahasa berarti memberi peluang atau kemudahan,²⁵⁴ sedangkan *mana'at nafsahā* menunjukkan makna pengendalian diri.

Penutupnya, kalimat “لِأَنَّهُ أَشَدُّ فِي تَحْذِيرِهَا” bermakna “karena hal itu lebih keras dalam memberi peringatan kepadanya.” Kata *tahdhīr* di sini berasal dari akar ح-ذ-ر, yang berarti “peringatan keras.”²⁵⁵ Maknanya, penyebutan perempuan di awal ayat bukanlah bentuk penyalahan semata, melainkan sebagai peringatan moral agar ia menjaga diri dari segala faktor penyebab terjadinya zina.

2. Tafsir Asy-Sya'rawi

Adapun dalam tafsir Asy-Sya'rawi, “والسرقة عادة ما تكون رغبة في الحاجة وهي”, terdapat frasa penting “رغبة في الحاجة” yang secara bahasa berarti “dorongan karena kebutuhan.” Ini menunjukkan pandangan sosial Asy-Sya'rawi bahwa motif pencurian biasanya bersifat ekonomi, bukan sekadar moral, dan hal itu lebih sering dilakukan oleh laki-laki yang memikul tanggung jawab nafkah.

²⁵³ Sekelompok ahli bahasa dari Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, 2 ed. (Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1972), juz 1 hal 62.

²⁵⁴ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 297.

²⁵⁵ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 68.

Kata *‘ādatan* (عادةً) di sini juga berfungsi sebagai *taqyīd ‘urfī* (pembatasan berdasar kebiasaan), bukan hukum pasti, menandakan bahwa beliau memahami perbedaan gender dalam konteks realitas sosial, bukan ketentuan normatif. Oleh karena itu, pendahuluan lafaz *as-sāriq* menurut Asy-Sya’rawi sejalan dengan pola umum kehidupan sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pihak yang lebih sering terlibat dalam tindakan pencurian karena dorongan kebutuhan dan tanggungan keluarga.²⁵⁶

Adapun pada QS. an-Nūr [24]: 2, Asy-Sya’rawi menyoroti perubahan urutan dalam ayat: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي). Ia bertanya, “Mengapa pada ayat zina didahulukan penyebutan perempuan, sedangkan pada ayat pencurian laki-laki yang lebih dulu disebutkan?” Beliau menjawab bahwa peran perempuan dalam perkara zina lebih dominan dan menjadi pintu utama terjadinya perbuatan itu. Dalam kalimatnya: “فلو أن الرجل لم يُهَيَّجْ ويُستَثَر بجمال امرأة لما فكر في الزنا، إذن فهي صاحبة البداية”, terdapat beberapa istilah penting yang memperlihatkan kekuatan analisis bahasanya.

Kata *yuhayyaj* (يُهَيَّج) berasal dari akar ه-ي-ج yang bermakna “tergerak, terangsang, atau tergugah,”²⁵⁷ sementara *yustatsar* (يُستَثَر) berarti “dibangkitkan nafsunya atau dihasut syahwatnya.”²⁵⁸ Kedua kata ini menggambarkan dorongan emosional dan biologis laki-laki yang muncul sebagai reaksi terhadap daya tarik perempuan. Ungkapan *bijamāli imra’ah* (بجمال امرأة) — “karena keelokan seorang

²⁵⁶ Gonalons-Pons P dan Gangl M., “Marriage and Masculinity: Male-Breadwinner Culture, Unemployment, and Separation Risk in 29 Countries,” *American Sociological Review* 86, no. 3 (2021): 465–502, <https://doi.org/10.1177/00031224211012442>.

²⁵⁷ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 330.

²⁵⁸ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, 51.

perempuan” — menunjukkan bahwa penyebab awal zina seringkali berawal dari tampilan lahiriah yang memancing perhatian.

Frasa yang paling penting adalah “*فهي صاحبة البداية*” (*fa-hiya ṣāhibatu al-bidāyah*). Secara literal, *ṣāhibah* berarti “pemilik” atau “yang memiliki sesuatu,”²⁵⁹ dan *al-bidāyah* berasal dari akar *ب-د-أ* yang bermakna “permulaan” atau “awal mula.”²⁶⁰ Di sini *Asy-Sya’rāwī* menyimpulkan bahwa perempuan adalah pemilik/pemicu permulaan terjadinya zina.

Selanjutnya, *Asy-Sya’rawi* menegaskan bahwa Allah memerintahkan *ghadhdh al-bashar* (menundukkan pandangan) bagi laki-laki dan ‘*adam ibdā’ az-zīnah* (tidak menampakkan perhiasan) bagi perempuan sebagai langkah preventif agar tidak terbuka jalan menuju zina.

3. Tafsir Al-Munir

Dalam Tafsir Al-Munir untuk QS. *al-Mā’idah* [5]: 38, disebutkan ungkapan “*البدء بالسارق قبل السارقة*” yang berarti “pendahuluan penyebutan pencuri laki-laki sebelum perempuan pencuri.” Kata *البدء* berasal dari akar *bada’a–yabda’u* yang berarti memulai. Bentuk ini menunjukkan tindakan mendahulukan sesuatu secara sengaja.²⁶¹ Kemudian frasa “*حب المال على الرجال أغلب*” menggunakan kata *حب* (cinta atau kecenderungan),²⁶² dan *أغلب* adalah bentuk *af’al al-tafdhil* yang berarti “lebih

²⁵⁹ Sekelompok ahli bahasa dari *Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah*, *al-Mu’jam al-Wasīf*, juz 1 hal 507.

²⁶⁰ ar-Razi, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, 30.

²⁶¹ Sekelompok ahli bahasa dari *Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah*, *al-Mu’jam al-Wasīf*, juz 1 hal 42.

²⁶² Sekelompok ahli bahasa dari *Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah*, *al-Mu’jam al-Wasīf*, juz 1 hal 150.

banyak/dominan”.²⁶³ Ini menunjukkan penekanan pada dorongan laki-laki terhadap harta.

Sementara “شهوة الاستمتاع على النساء أغلب” berasal dari kata شهوة (nafsu keinginan) dan الاستمتاع (kenikmatan atau menikmati sesuatu), yang secara bahasa menunjukkan kecenderungan kuat pada aspek kenikmatan jasmani.²⁶⁴ Akhiran penjelasan “فبدأ بما تكون الدواعي منه أكثر على ارتكاب الجرم” memakai kata الدواعي (jamak dari *dā’iyah*, artinya dorongan atau motif)²⁶⁵ dan الجرم (perbuatan dosa atau tindak kejahatan).²⁶⁶ Secara kebahasaan, kalimat ini berarti: “Maka didahulukan penyebutan pihak yang dorongan terhadap perbuatan dosa itu lebih besar.” Struktur kalimatnya bersifat sebab-akibat (*ta’līl*), dengan makna bahwa urutan penyebutan mengikuti kekuatan motif yang lebih dominan. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan Az-Zarkasyi, pendahuluannya disebabkan *al-katsrah wa al-ghalbah*.²⁶⁷

Sedangkan dalam tafsir QS. *an-Nūr* [24]: 2, kata “قَدِّمَتْ الزَّانِيَةُ” menunjukkan bentuk *taqdim*, yakni pendahuluan dalam susunan kata. Frasa “تعرض المرأة للرجل” memakai kata kerja *ta’arradha* (تعرض) yang berarti “menampakkan diri” atau “menyodorkan diri.”²⁶⁸ Ini menggambarkan tindakan yang bersifat aktif dari subjek perempuan dalam konstruksi kalimat. Sementara “عرض نفسها عليه بأساليب متنوعة” berarti “menawarkan dirinya dengan berbagai cara,” di mana kata *asālīb* (أساليب)

²⁶³ Sekelompok ahli bahasa dari Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīf*, juz 2 hal 658.

²⁶⁴ Sekelompok ahli bahasa dari Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīf*, juz 1 hal 498.

²⁶⁵ Sekelompok ahli bahasa dari Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīf*, juz 1 hal 287.

²⁶⁶ Sekelompok ahli bahasa dari Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīf*, juz 1 hal 118.

²⁶⁷ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 3 hal 260.

²⁶⁸ Sekelompok ahli bahasa dari Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīf*, juz 2 hal 594.

berarti cara atau metode, menunjukkan variasi bentuk tindakan.²⁶⁹ Selanjutnya, “مفسدة الزنى وعاره” terdiri dari kata *mafsadah* (kerusakan atau akibat buruk) dan ‘*ār* (aib atau kehinaan),²⁷⁰ yang keduanya menunjuk pada akibat sosial dari perzinaan. Ungkapan “فهي المادة الأصلية في الزنى” memakai kata *māddah aṣliyyah* (unsur pokok atau komponen utama), menunjukkan perempuan adalah objek utama dalam zina.

Secara keseluruhan, teks ini menonjolkan hubungan antara struktur *taqdim wa ta’khir* dengan aspek makna dalam bahasa Arab. Kata-kata seperti حب المال (cinta harta), شهوة الاستمتاع (dorongan kenikmatan), dan الدواعي (motivasi) menjadi kunci penjelasan bagi ayat tentang pencurian, sedangkan istilah تعرض (menampakkan diri), مفسدة (kerusakan), dan عار (aib) menjadi inti bagi ayat tentang zina.

4. Tafsir Al-Mishbah

Yang terakhir dalam Tafsir Al-Mishbah pendahuluan bentuk maskulin pada masalah pencurian menunjukkan bahwa kecenderungan melakukan pencurian lebih banyak ditemukan pada laki-laki, karena dorongan keberanian dan hasrat kepemilikan terhadap harta lebih kuat di kalangan mereka.²⁷¹ Sementara itu, dalam QS. An-Nūr [24]: 2, bentuk feminin *az-zāniyah* didahulukan karena beberapa pertimbangan semantis dan sosial.

Pertama, akibat perzinaan lebih tampak pada perempuan, misalnya melalui tanda kehamilan, dan dampak sosial maupun aib yang ditimbulkan juga lebih berat

²⁶⁹ Sekelompok ahli bahasa dari Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, juz 1 hal 441.

²⁷⁰ Sekelompok ahli bahasa dari Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, juz 2 hal 639.

²⁷¹ Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 3 hal. 113.

ditanggung oleh pihak perempuan. Kedua, Quraish Shihab menilai bahwa dalam konteks sosial keagamaan, kesalahan perempuan dalam kasus perzinaan bersifat “berganda.” Ia menjelaskan bahwa perzinaan biasanya terjadi di tempat yang tersembunyi, dan seorang perempuan—terlebih gadis—tidak diperkenankan berada di tempat sepi tanpa mahram. Maka, kesalahan pertama adalah keberadaannya di tempat yang menimbulkan kemungkinan fitnah, dan kesalahan kedua adalah keterlibatan langsung dalam perzinaan itu sendiri.²⁷²

Tabel 4. 2 Perbandingan Alasan Urutan Penyebutan Jenis Kelamin dalam Kedua Ayat Hudud

Tafsir	Penyebab didahulukannya pencuri laki-laki	Penyebab didahulukannya pezina perempuan
Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir	Ibnu Asyur tidak menjelaskan alasan didahulukannya akan tetapi alasan disebutkan pencuri perempuan bersama dengan laki-laki yaitu untuk menolak anggapan bahwa penggunaan bentuk maskulin pada kata “pencuri” membatasi makna sehingga hukuman hudud pencurian hanya berlaku bagi laki-laki.	1. Menegaskan pentingnya hukum tersebut (الاهتمام بالحكم) 2. Perempuan dianggap faktor zina (السببية) 3. Melalui kesediaannya, laki-laki dapat melakukan perbuatan zina (السببية) 4. Seandainya perempuan menjaga dan menahan dirinya, maka laki-laki tidak akan memiliki peluang untuk berzina (السببية) 5. Selain menyebutkan alasan didahulukannya salah satu jenis kelamin ia juga mengatakan bahwa untuk hukuman semua bertanggung jawab atas perbuatannya
Tafsir Asy-Sya’rawi	Dorongan kebutuhan/ nafkah yang umumnya	1. Perempuan adalah yang mampu merangsang laki-laki (السببية)

²⁷² Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 8 hal 473–474.

	dilakukan oleh laki-laki. (الكثرة والغلبة)	2. Sesuai dengan perintah Allah pada laki-laki untuk menundukkan pandangan, dan memerintahkan perempuan agar tidak menampakkan perhiasannya agar tidak terjadi zina
Tafsir Al-Munir	Kecintaan terhadap harta lebih dominan pada laki-laki. (الكثرة والغلبة)	1. Dorongan nafsu untuk menikmati (lawan jenis) lebih dominan pada perempuan (الكثرة والغلبة) 2. Perempuan adalah yang menampakkan diri kepada laki-laki dan menawarkan dirinya dengan berbagai cara (السببية) 3. Akibat buruk dan aib perzinahan lebih banyak menimpa perempuan (الكثرة والغلبة أو الاهتمام بالحكم)
Tafsir Al-Mishbah	Lelaki lebih berani mencuri daripada perempuan. (الكثرة والغلبة)	1. Terjadi disebabkan keberanian perempuan yang melanggar tuntunan ilahi agar tidak menampakkan hiasan mereka (السببية) 2. Bukti perzinahan lebih tampak dengan jelas pada wanita akibat kehamilannya (الكثرة والغلبة أو الاهتمام بالحكم) 3. Kesalahan wanita adalah kesalahan berganda: keluar tanpa <i>mahram</i> dan perzinahan itu sendiri (الكثرة والغلبة)

Sumber: Diolah Penulis (2025)

Dari sini ditemukan berbagai pendapat mengenai alasan didahulukannya penyebutan “pezina perempuan” atas “pezina laki-laki” dalam ayat 2 Surah An-Nur. Keempat mufassir tersebut memberikan total 12 alasan yang dapat dikategorisasikan ke dalam empat kategori utama, yaitu السببية (hubungan sebab-

akibat), الكثرة والغلبة (kelaziman dan dominasi), الاهتمام بالحكم (perhatian khusus terhadap hukum), dan kombinasi antara الكثرة والغلبة أو الاهتمام بالحكم.

Dari keseluruhan alasan yang dikemukakan, kategori السببية (hubungan sebab-akibat) mendominasi dengan persentase sebesar 58,33%, atau 7 dari 12 alasan yang ada. Ibnu Asyur dalam Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir menyumbang tiga alasan dalam kategori ini. Beliau menjelaskan bahwa perempuan dianggap sebagai faktor penyebab terjadinya zina, melalui kesediaannya laki-laki dapat melakukan perbuatan zina, dan seandainya perempuan menjaga serta menahan dirinya, maka laki-laki tidak akan memiliki peluang untuk berzina.

Tafsir Asy-Sya'rawi juga menggunakan pendekatan السببية dengan menyatakan bahwa perempuan adalah pihak yang mampu merangsang laki-laki, dan ini sejalan dengan perintah Allah kepada laki-laki untuk menundukkan pandangan serta kepada perempuan agar tidak menampakkan perhiasannya agar tidak terjadi zina. Sementara itu, Wahbah Az-Zuhaili dalam Tafsir Al-Munir menambahkan bahwa perempuan adalah pihak yang menampakkan diri kepada laki-laki dan menawarkan dirinya dengan berbagai cara. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbah melengkapi kategori ini dengan menyebutkan bahwa zina terjadi disebabkan keberanian perempuan yang melanggar tuntunan ilahi agar tidak menampakkan hiasan mereka.

Kategori kedua yang cukup signifikan adalah الكثرة والغلبة أو الاهتمام بالحكم (kombinasi antara kelaziman dan perhatian pada hukum) dengan persentase 16,67% atau 2 dari 12 alasan. Az-Zuhaili menjelaskan bahwa akibat buruk dan aib perzinaan lebih banyak menimpa perempuan, yang menunjukkan aspek kelaziman sekaligus

pentingnya memperhatikan hukum terkait perempuan. Quraish Shihab menambahkan bahwa bukti perzinaan lebih tampak dengan jelas pada wanita akibat kehamilannya, yang juga menggabungkan aspek empiris (kelaziman) dengan aspek hukum (pembuktian).

Kategori *الكثرة والغلبة* (kelaziman dan dominasi) murni juga mendapat persentase 16,67% dengan 2 alasan. Az-Zuhaili menyatakan bahwa dorongan nafsu untuk menikmati lawan jenis lebih dominan pada perempuan, sementara Quraish Shihab menjelaskan bahwa kesalahan wanita adalah kesalahan berganda, yaitu keluar tanpa mahram dan perzinaan itu sendiri, yang menunjukkan bahwa dampak negatif lebih banyak pada perempuan.

Adapun kategori *الاهتمام بالحكم* (perhatian khusus terhadap hukum) memiliki persentase paling kecil, yaitu 8,33% dengan hanya 1 alasan. Ibnu Asyur menyebutkan bahwa pendahuluan penyebutan pezina perempuan bertujuan untuk menegaskan pentingnya hukum tersebut. Selain menjelaskan alasan pendahuluan salah satu jenis kelamin, Ibnu Asyur juga menekankan bahwa dalam hal hukuman, semua pihak bertanggung jawab atas perbuatannya masing-masing.

Sebagai perbandingan, dalam pembahasan tentang penyebab didahulukannya pencuri laki-laki dalam ayat pencurian, para mufassir memberikan pendekatan yang berbeda. Ibnu Asyur tidak menjelaskan secara khusus alasan pendahuluan pencuri laki-laki, tetapi ia menjelaskan bahwa penyebutan pencuri perempuan bersama dengan laki-laki bertujuan untuk menolak anggapan bahwa penggunaan bentuk maskulin pada kata “pencuri” membatasi makna sehingga hukuman hudud pencurian hanya berlaku bagi laki-laki. Asy-Sya’rawi dan Quraish

Shihab sama-sama menggunakan pendekatan *الكثرة والغلبة* dengan menyatakan bahwa dorongan kebutuhan atau nafkah umumnya dilakukan oleh laki-laki, dan lelaki lebih berani mencuri daripada perempuan. Sementara Az-Zuhaili juga menggunakan pendekatan yang sama dengan menjelaskan bahwa kecintaan terhadap harta lebih dominan pada laki-laki.

Dari analisis ini dapat disimpulkan bahwa mayoritas mufassir kontemporer cenderung menafsirkan pendahuluan penyebutan “pezina perempuan” dengan pendekatan *السببية* (hubungan sebab-akibat), di mana perempuan dianggap sebagai faktor atau sebab terjadinya zina. Pendekatan ini mendominasi dengan persentase 58,33% dari keseluruhan alasan yang dikemukakan oleh keempat mufassir tersebut. Hal ini menunjukkan adanya kecenderungan pemahaman bahwa dalam konteks perzinahan, perempuan memiliki peran yang lebih signifikan sebagai penyebab atau faktor pencetus, baik melalui penampilan, tawaran, maupun kesediaan yang membuka peluang bagi laki-laki untuk melakukan perbuatan zina.

C. Analisis Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) dalam Taqdim Wa Ta’khir Ayat Hudud dalam Tafsir Kontemporer

1. Ma’ruf

Sebelum menganalisis dengan perspektif mubadalah dan keadilan hakiki, penting untuk menguji terlebih dahulu apakah penafsiran keempat mufassir terhadap ayat pencurian dan perzinahan memenuhi kriteria ma’ruf. Konsep ma’ruf dalam Islam merujuk pada nilai-nilai kebaikan, keadilan, dan kebajikan yang diakui secara universal. Sesuatu disebut ma’ruf jika mengandung kebaikan (kemaslahatan)

dan keadilan, serta tidak menciptakan kerusakan atau madharat bagi siapapun.

Ma'ruf memiliki tiga ide dasar yang menjadi kerangka evaluasi:

a. Ma'ruf sebagai Prinsip Relasi Sosial

Ma'ruf adalah basis relasi sosial yang baik dalam masyarakat, sejalan dengan nilai keadilan, saling menghargai, dan kerja sama. Prinsip ini diterapkan dalam berbagai tingkat hubungan—mulai dari individu, pasangan, keluarga, masyarakat, hingga antarbangsa—dengan berlandaskan etika yang sesuai konteks budaya dan zaman guna mewujudkan keharmonisan sosial.²⁷³

b. Ma'ruf sebagai Apresiasi dan Referensi pada Tradisi Baik

Ma'ruf mengapresiasi dan melaksanakan tradisi positif yang hidup dalam masyarakat ('urf, 'adah, atau kebiasaan). Nilai-nilai tradisi yang sejalan dengan ajaran Islam dapat diserap dan dipadukan ke dalam prinsip-prinsip universal Islam. Namun, tradisi yang bertentangan dengan keadilan dan kebaikan harus dikritisi dan ditolak.²⁷⁴

c. Ma'ruf sebagai Pendekatan Kontekstualisasi Nilai-nilai Islam

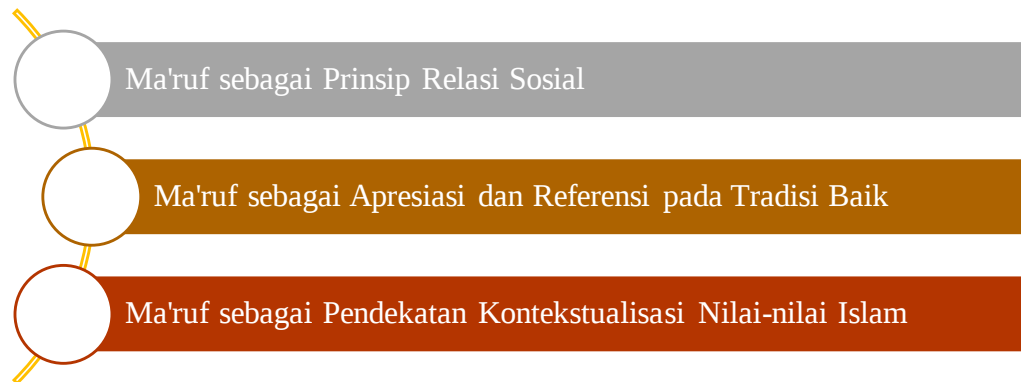
Ma'ruf adalah pendekatan untuk menyesuaikan nilai-nilai universal Islam dengan penerapan sosial yang konkret, dengan memperhatikan norma lokal serta kondisi nyata individu atau masyarakat. Sesuatu yang baik dalam konteks tertentu bisa menjadi tidak baik dalam konteks lain jika menciptakan madharat.²⁷⁵

²⁷³ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

²⁷⁴ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

²⁷⁵ Kodir, *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*.

Gambar 4. 1 Diagram Tiga Ide Dasar Ma'ruf



Sumber: Diolah Penulis (2025)

Dalam masyarakat modern, keadilan gender menjadi isu utama dalam etika sosial dan hukum Islam. Susunan taqdim–ta’khir (urutan penyebutan) pada ayat pencurian dan perzinaan dapat dibaca kembali bukan sebagai pembeda nilai antara laki-laki dan perempuan, melainkan sebagai penegasan bahwa tanggung jawab moral bersifat setara namun kontekstual.

Dengan melihat tiga dasar konsep ma’ruf dapat dihasilkan evaluasi keempat tafsir kontemporer sebagaimana tabel di bawah ini.

Tabel 4. 3 Evaluasi Perspektif Ma’ruf

Tafsir	Al-Maidah:38 (Pencurian)	An-Nur:2 (Perzinaan)
Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir	Sesuai: Menegaskan tanggung jawab hukum yang sama, mengkritisi ‘urf yang tidak adil terhadap perempuan	Tidak sesuai: Menempatkan perempuan sebagai sumber kesalahan
Tafsir Asy-Sya’rawi	Kurang ideal: Membedakan peran moral berdasarkan gender, tapi tidak menciptakan madharat sistemik	Tidak sesuai: Menyalahkan perempuan sebagai perangsang, mengabaikan tanggung jawab laki-laki yang setara
Tafsir Al-Munir	Kurang ideal: Membedakan peran moral berdasarkan gender, tapi tidak	Tidak sesuai: Sangat bias patriarkal, menyalahkan perempuan secara moral

	menciptakan madharat sistemik	
Tafsir Al-Mishbah	Kurang ideal: Menilai perbedaan gender sebagai faktor moralitas, tapi tidak menciptakan madharat sistemik	Tidak sesuai: Menilai perempuan memiliki “kesalahan berganda”

Sumber: Diolah Penulis (2025)

Dengan demikian dari empat tafsir yang dianalisis, tidak ada satu pun yang sepenuhnya konsisten menerapkan perspektif ma'ruf pada kedua ayat.

Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir menunjukkan upaya progresif pada ayat Al-Maidah:38 dengan menegaskan kesetaraan hukum dan mengkritisi tradisi yang tidak adil terhadap perempuan. Namun, ia gagal mempertahankan konsistensi tersebut pada ayat An-Nur:2 dengan membangun narasi yang menyalahkan perempuan sebagai “faktor” dan “gatekeeper” perzinaan, meskipun ia juga mengatakan di akhirnya bahwa tidak ada salah satu di antara mereka yang lebih berhak atas hukuman daripada yang lain, melainkan keduanya sama-sama bertanggung jawab atas perbuatan tersebut.

Tafsir Asy-Sya'rawi, Tafsir Al-Munir, dan Tafsir Al-Mishbah secara konsisten tidak sejalan dengan perspektif ma'ruf pada ayat perzinaan. Ketiganya menunjukkan pola yang sama dalam membedakan peran moral berdasarkan jenis kelamin daripada kesadaran etis universal. Pada ayat Al-Maidah:38, ketiga tafsir ini menggunakan stereotip gender yang secara prinsip bermasalah, namun karena tidak menciptakan madharat sistemik dalam realitas sosial, dapat dikategorikan sebagai cukup ma'ruf meskipun tidak ideal.

Pada ayat An-Nur:2, bias patriarkal semakin jelas dengan kecenderungan menyalahkan perempuan secara khusus—bahkan menilai perempuan memiliki

“kesalahan berganda”—padahal Al-Qur’an memerintahkan baik laki-laki maupun perempuan untuk menundukkan pandangan, yang menunjukkan tanggung jawab moral yang setara.

Penafsiran yang benar-benar ma’ruf haruslah menegaskan kesetaraan moral dan tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan, mengkritisi tradisi buruk (‘urf yang tidak adil) dan mengapresiasi tradisi baik, mengkontekstualisasikan nilai-nilai Islam dengan memperhatikan keadilan gender dalam masyarakat modern, dan Tidak menciptakan madharat berupa diskriminasi, kekerasan, atau pembatasan hak asasi perempuan.²⁷⁶

2. Mubadalah

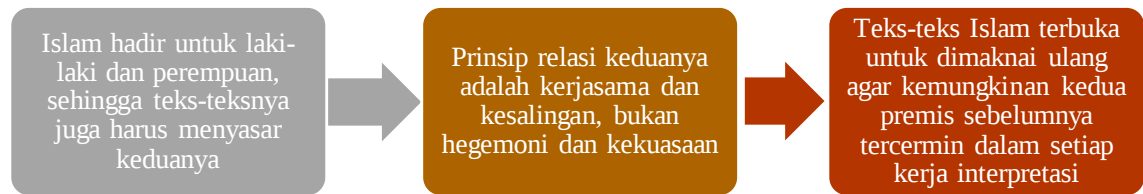
Mubadalah adalah pendekatan untuk memahami relasi laki-laki dan perempuan dalam Islam berdasarkan prinsip kesalingan, kemitraan, dan kerja sama—bukan dominasi. Konsep ini berlaku luas dalam berbagai hubungan sosial (suami-istri, orang tua-anak, guru-murid, dll).

Teori ini berangkat dari tiga premis atau asumsi: (1) Islam hadir untuk kedua jenis kelamin, jadi teksnya harus mengakomodasi keduanya; (2) hubungan mereka didasarkan pada kesetaraan dan kerja sama; dan (3) teks Islam perlu ditafsir ulang agar prinsip-prinsip tersebut terefleksi dalam setiap interpretasi.²⁷⁷

²⁷⁶ Rafli, “TINJAUAN TAFSIR ULAMA NUSANTARA DALAM QS. ANNUR:32 TENTANG PERJODOHAN PERSPEKTIF TRILOGI KONGRES ULAMA PEREMPUAN INDONESIA (KUPI).”

²⁷⁷ Kodir, *Qirā’ah Mubādalāh*.

Gambar 4. 2 Diagram Tiga Premis Dasar Mubadalah



Sumber: Diolah Penulis (2025)

1) Premis Pertama: Islam Hadir untuk Laki-laki dan Perempuan

Pada ayat pencurian, premis ini relatif terpenuhi dalam semua tafsir. Ibnu Asyur secara eksplisit menegaskan pentingnya inklusivitas hukum untuk kedua gender. Tiga mufassir lainnya, meskipun menggunakan stereotip tentang laki-laki, tetap mengakui secara formal bahwa hukum berlaku untuk kedua gender secara setara. Tidak ada narasi yang membuat seolah-olah perempuan “dikecualikan” atau “tidak terkena” hukum pencurian.

Namun pada ayat perzinaan, premis ini tidak terpenuhi secara substansial meskipun terpenuhi secara formal. Secara formal, semua mufassir mengakui bahwa kedua gender mendapat hukuman yang sama. Namun secara substansial, argumentasi mereka membangun narasi bahwa perzinaan adalah “masalah perempuan” yang harus dikontrol, sementara laki-laki adalah pihak yang “wajar terpancing”. Ini bertentangan dengan prinsip bahwa Islam hadir dengan ajaran moral yang setara untuk kedua gender. Jika Islam benar-benar hadir untuk keduanya secara setara, maka tanggung jawab moral dalam mencegah perzinaan juga harus dibebankan secara setara, bukan dibebankan lebih berat pada perempuan.

2) Premis Kedua: Hubungan Berbasis Kerjasama dan Kesetaraan

Pada ayat pencurian, premis ini terpenuhi dengan baik. Tidak ada narasi tentang satu gender yang harus mengontrol gender lain. Tidak ada pembangunan relasi hierarkis atau dominatif antara laki-laki dan perempuan dalam konteks hukum pencurian. Masing-masing dipahami sebagai subjek hukum yang independen yang bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri.

Pada ayat perzinaan, premis ini jelas dilanggar oleh semua mufassir. Yang muncul bukan relasi kerjasama yang setara, melainkan relasi kontrol dan dominasi. Ibnu Asyur membangun narasi “gatekeeper”: perempuan yang harus menjaga diri agar laki-laki tidak berzina. Ini adalah relasi kontrol di mana perempuan dibebani tanggung jawab untuk mengontrol perilaku laki-laki. Tafsir Asy-Sya’rawi membangun narasi objektifikasi: perempuan sebagai objek yang merangsang, laki-laki sebagai subjek yang bereaksi. Tafsir Al-Munir membangun narasi di mana perempuan adalah pihak aktif yang menggoda dan menawarkan diri. Tafsir Al-Mishbah menambahkan kontrol mobilitas: perempuan yang berzina melakukan kesalahan berganda karena keluar tanpa mahram. Semua narasi ini adalah narasi kontrol terhadap perempuan, bukan kerjasama setara antara dua subjek moral yang sama-sama bertanggung jawab.

Tabel 4. 4 Hasil Pengujian dengan Premis Dasar Mubadalah

Premis Mubadalah	Ayat Al-Maidah:38 (Pencurian)	Ayat An-Nur:2 (Perzinaan)
Premis 1: Islam Hadir untuk Laki-laki dan Perempuan	Terpenuhi: Semua tafsir mengakui hukum berlaku untuk kedua gender secara setara. Tidak ada narasi yang mengecualikan perempuan.	Tidak Terpenuhi Substansial: Meskipun formal hukuman sama, narasi membangun perzinaan sebagai “masalah perempuan” yang harus dikontrol. Laki-laki dipahami sebagai pihak yang “wajar terpancing”. Tanggung jawab

		moral tidak dibebankan secara setara.
Premis 2: Hubungan Berbasis Kerjasama dan Kesetaraan	Terpenuhi: Tidak ada narasi kontrol atau hierarki gender. Masing-masing adalah subjek hukum independen yang bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri. Relasi berbasis tanggung jawab individual, bukan dominasi.	Dilanggar Total: Muncul relasi kontrol dan dominasi, bukan kerjasama; Tafsir At-Tahrir: narasi “gatekeeper” (perempuan mengontrol perilaku laki-laki); Tafsir Asy-Sya’rawi: objektifikasi (perempuan sebagai objek merangsang); Tafsir Al-Munir: perempuan aktif menggoda; Tafsir Al-Mishbah: kontrol mobilitas (kesalahan berganda)

Sumber: Diolah Penulis (2025)

Tabel di atas memberi kesimpulan bahwa sebagian besar penafsiran, terutama pada ayat perzinaan tidak memenuhi kedua premis awal, maka menurut teori mubadalah teks ini terbuka untuk dimaknai ulang agar kedua premis sebelumnya tercermin dalam setiap kerja interpretasi. Interpretasi tersebut akan penulis uraikan setelah melakukan analisis menggunakan pisau Keadilah Hakiki.

3. Keadilan Hakiki

Keadilan hakiki, yang diinisiasi oleh Nyai Nur Rofi’ah dalam Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) I di Cirebon, menegaskan bahwa kebaikan atau keadilan yang diterima oleh perempuan harus berdasarkan pada pengalaman khas mereka. Sesuatu tidak bisa disebut adil atau ma’ruf, walaupun didukung oleh penafsiran apapun, jika perempuan didiskriminasi melalui pengalaman biologis mereka yang unik, atau jika penafsiran tersebut mengabaikan pengalaman sosial perempuan yang rentan terhadap berbagai bentuk ketidakadilan.²⁷⁸

²⁷⁸ Rofiah, *Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*.

Sebuah penafsiran atau hukum dapat dikatakan mengandung nilai keadilan hakiki jika: Tidak mengabaikan pengalaman biologis perempuan yang unik; Tidak menciptakan atau memperkuat kelima bentuk ketidakadilan gender (stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, beban ganda, kekerasan); Memperhatikan pengalaman sosial perempuan dalam struktur patriarkal dan berupaya membongkar ketidakadilan tersebut; Tidak mengkhususkan beban atau tanggung jawab hanya pada perempuan tanpa pertimbangan yang adil.²⁷⁹

Sebaliknya, penafsiran dikatakan tidak mengandung nilai keadilan hakiki jika mengabaikan pengalaman khas perempuan atau menciptakan/memperkuat ketidakadilan gender terhadap mereka.

Pada ayat pencurian, keempat tafsir menunjukkan kondisi yang relatif memenuhi prinsip keadilan hakiki dari perspektif gender. Meskipun tiga tafsir (Asy-Sya'rawi, Tafsir Al-Munir, Tafsir Al-Mishbah) menggunakan stereotip tentang laki-laki—seperti lebih cinta harta, lebih berani mencuri, dan lebih membutuhkan nafkah—stereotip ini tidak menciptakan ketidakadilan sistemik terhadap perempuan. Tidak satupun tafsir yang membangun stigma negatif khusus terhadap perempuan dalam konteks pencurian. Justru sebaliknya, stereotip yang muncul lebih mengarah pada laki-laki, sehingga perempuan tidak mengalami pelabelan negatif.

Keempat tafsir mengakui perempuan sebagai subjek hukum yang setara dengan laki-laki dalam kasus pencurian. Ibnu Asyur bahkan secara eksplisit menekankan pentingnya menyebutkan perempuan untuk memastikan hukum

²⁷⁹ Rofiah, *Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*.

berlaku universal, menunjukkan tidak ada subordinasi atau marginalisasi terhadap perempuan. Penafsiran ini juga tidak menciptakan beban ganda yang khusus dibebankan pada perempuan, tidak membangun justifikasi untuk kekerasan khusus terhadap mereka, dan hukuman potong tangan berlaku sama untuk kedua gender. Dengan demikian, penafsiran ayat pencurian oleh keempat mufassir dapat dikatakan relatif memenuhi prinsip keadilan hakiki karena mengakui perempuan sebagai subjek hukum yang penuh dengan agensi dan tanggung jawab setara, bukan sebagai objek atau properti.

Tabel 4. 5 Implementasi Konsep Keadilan Hakiki pada Ayat Pencurian

Implementasi	Hasil Evaluasi
Tidak ada stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, beban ganda, serta kekerasan yang ditimbulkan dari empat penafsiran. Adapun dalam hal pengalaman biologis tidak relevan dalam konteks pencurian ini, perempuan mendapat porsi yang sama dalam hukuman seperti laki-laki dan itu bagus.	Memenuhi Keadilan Hakiki

Sumber: Diolah Penulis (2025)

Kontras yang sangat tajam muncul ketika kita menganalisis penafsiran ayat perzinahan dengan perspektif keadilan hakiki. Di sini, keempat tafsir menunjukkan pelanggaran serius terhadap prinsip keadilan hakiki dengan mengabaikan pengalaman sosial perempuan dan justru memperkuat berbagai bentuk ketidakadilan gender.

Ibnu Asyur menyitir perempuan sebagai “faktor zina” dan pihak yang membuka “kesempatan” bagi laki-laki untuk berzina.²⁸⁰ Ini adalah pelabelan yang sangat negatif karena menempatkan perempuan sebagai “sumber masalah” atau

²⁸⁰ 'Asyur, *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*.

“penyebab” dari kejahatan moral. Stigma ini berbahaya karena mengkonstruksi perempuan sebagai ancaman moral yang harus dikontrol.

Tafsir Asy-Sya’rawi menyitir stigma perempuan sebagai pihak yang “mampu merangsang” laki-laki.²⁸¹ Ini adalah objektifikasi yang mereduksi perempuan menjadi objek seksual yang menggoda. Stigma ini menciptakan pandangan bahwa tubuh perempuan adalah sumber godaan yang berbahaya bagi moralitas laki-laki.

Tafsir Al-Munir memberikan stigma yang lebih ekstrem dengan mengatakan perempuan “lebih dominan nafsu” dan aktif “menampakkan diri dan menawarkan diri”.²⁸² Ini adalah pelabelan sebagai pihak yang hypersexual dan aktif menggoda. Stigma ini sangat berbahaya karena mengkonstruksi perempuan sebagai makhluk yang tidak bisa mengontrol nafsu mereka dan aktif mencari peluang untuk melakukan dosa.

Tafsir Al-Mishbah menyitir stigma perempuan yang berzina sebagai pihak yang melakukan “kesalahan berganda” karena “berani melanggar tuntunan ilahi” dan “keluar tanpa mahram”.²⁸³ Ini adalah pelabelan bahwa perempuan yang berzina lebih bersalah daripada laki-laki yang berzina karena mereka melanggar tidak hanya norma seksual tetapi juga norma mobilitas.

Stigma-stigma ini sangat mengabaikan pengalaman sosial perempuan yang sudah ribuan tahun mengalami pelabelan negatif dalam konteks seksualitas. Perempuan sudah lama distereotipkan sebagai “penggoda”, “sumber fitnah”, “tidak bisa dipercaya”, dan sebagainya. Penafsiran keempat mufassir ini tidak

²⁸¹ As-Sya’rāwī, *Tafsīr asy-Sya’rāwī – al-Khawāṭir*.

²⁸² Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*.

²⁸³ Shihab, *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*.

membongkar stigma yang sudah ada, melainkan justru memperkuat dan melegitimasi stigma tersebut dengan memberikan justifikasi teologis.

Dalam kehidupan nyata, stigmatisasi ini menciptakan *victim-blaming* ketika terjadi kekerasan seksual. Perempuan korban pelecehan atau pemerkosaan akan disalahkan dengan argumen “kamu merangsang”, “kamu menampakkan diri”, “kamu keluar tanpa mahram”. Ini adalah kekerasan psikis yang sangat melukai korban dan membuat mereka tidak berani melaporkan kejahatan yang menimpa mereka.

Tabel 4. 6 Stigma yang Muncul dalam Penafsiran Ayat Perzinaan

Bentuk Stigma	Akibat
Perempuan adalah “faktor zina”, pihak yang membuka “kesempatan”	Melabeli perempuan sebagai “sumber masalah” atau “penyebab” dari kejahatan moral
Perempuanlah yang “mampu merangsang” laki-laki	Objektifikasi diri perempuan
Perempuan “lebih dominan nafsu”, serta yang aktif “menampakkan diri dan menawarkan diri”	Melabeli perempuan sebagai makhluk yang tidak bisa mengontrol nafsu
Perempuan memiliki “kesalahan berganda”	Pelabelan bahwa perempuan yang berzina lebih bersalah daripada laki-laki

Sumber: Diola Penulis (2025)

Selain itu, perempuan ditempatkan sebagai “penyebab” atau “faktor” zina, bukan sebagai subjek moral yang penuh. Hal ini mengakibatkan Perempuan direduksi menjadi objek yang “merangsang”; agensi dan pilihan moral mereka tidak diakui setara dengan laki-laki. Ibnu Asyur juga mengatakan “jika perempuan menjaga diri, laki-laki tidak akan punya peluang berzina”²⁸⁴ yang menciptakan subordinasi tanggung jawab. Di mana menempatkan mereka sebagai pihak yang

²⁸⁴ Asyur, *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*.

bertanggung jawab atas perilaku laki-laki, sekaligus memarginalkan mereka dari posisi sebagai *decision-maker* yang setara.

Tafsir Al-Mishbah secara eksplisit menyebutkan “kesalahan berganda: keluar tanpa mahram dan perzinaan”,²⁸⁵ yang merupakan bentuk marginalisasi perempuan dari ruang publik. Subordinasi dan marginalisasi ini mengabaikan pengalaman sosial perempuan yang selama ribuan tahun sudah ditempatkan sebagai “warga kelas dua” yang suara dan kehendaknya tidak dianggap penting. Penafsiran ini tidak mengangkat posisi perempuan sebagai subjek yang setara, melainkan justru memperkuat posisi subordinat mereka dengan memberikan justifikasi teologis dan mempersempit ruang partisipasi mereka.

Tabel 4. 7 Bentuk Subordinasi dan Marginalisasi

Bentuk Ketidakadilan	Manifestasi dalam Tafsir
Subordinasi Agensi Moral	Perempuan ditempatkan sebagai “penyebab” atau “faktor” zina, bukan sebagai subjek moral yang penuh
Subordinasi Tanggung Jawab	Perempuan dianggap bertanggung jawab atas perilaku laki-laki (“jika perempuan menjaga diri, laki-laki tidak akan berzina”)
Marjinalisasi dari Pengambilan Keputusan	Perempuan dipahami sebagai “gatekeeper”, bukan sebagai <i>decision-maker</i> yang setara
Marjinalisasi dari Ruang Publik	Perzinaan dikaitkan dengan mobilitas perempuan (“kesalahan berganda: keluar tanpa mahram dan perzinaan”)

Sumber: Diola Penulis (2025)

Di samping itu, penafsiran keempat mufassir menciptakan beban ganda yang sangat berat pada perempuan. Beban pertama adalah tanggung jawab atas diri sendiri—menjaga kesucian, tidak melakukan perzinaan, dan mematuhi norma

²⁸⁵ Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*.

moral agama. Ini adalah beban yang wajar dan setara dengan laki-laki. Namun, beban kedua yang ditambahkan adalah tanggung jawab atas perilaku laki-laki. Perempuan harus “menjaga diri agar laki-laki tidak tergoda”, “tidak menampakkan hiasan agar tidak menjadi fitnah”, dan “tidak keluar tanpa mahram agar tidak terjadi zina”. Perempuan tidak hanya harus mengontrol diri mereka sendiri, tetapi juga mengontrol dampak keberadaan mereka terhadap laki-laki. Sementara itu, laki-laki hanya dibebani tanggung jawab tunggal atas diri sendiri, bahkan tanggung jawab ini diminimalisir dengan narasi “terpancing” atau “tidak punya peluang jika perempuan menjaga diri”.

Tabel 4. 8 Bentuk Beban Ganda

Jenis Beban	Manifestasi dalam Tafsir
Beban Pertama: Tanggung Jawab atas Diri Sendiri	Perempuan harus menjaga kesucian, tidak berzina, dan mematuhi norma moral agama
Beban Kedua: Tanggung Jawab atas Perilaku Laki-laki	Perempuan harus “menjaga diri agar laki-laki tidak tergoda”, “tidak menampakkan hiasan”, “tidak keluar tanpa mahram”

Sumber: Diola Penulis (2025)

Penafsiran keempat mufassir menciptakan atau melegitimasi berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan. Pertama, kekerasan psikis melalui *victim-blaming*. Narasi bahwa perempuan “mampu merangsang”, “menjadi faktor zina”, atau “menampakkan diri” menciptakan kultur yang menyalahkan korban. Ketika terjadi pelecehan atau pemerkosaan, korban mengalami trauma berlapis: dari kejahatan itu sendiri dan dari penyalahan masyarakat. Korban akan ditanya: “Waktu itu pakaianmu apa?”, “Kenapa keluar malam?”, “Kenapa pergi sendirian tanpa mahram?” Pertanyaan-pertanyaan ini adalah kekerasan psikis yang menyalahkan

korban alih-alih pelaku, dan penafsiran para mufassir menyediakan justifikasi teologis untuk *victim-blaming* ini.²⁸⁶

Kedua, kekerasan sosial berupa stigma dan pengucilan terhadap perempuan yang dianggap “melanggar” norma: dikucilkan, dianggap tidak bermoral, kehilangan kesempatan menikah, bahkan diusir dari keluarga atau komunitas. Ketiga, kekerasan struktural dalam bentuk pembatasan hak asasi. Argumentasi Tafsir Al-Mishbah tentang “keluar tanpa mahram” sebagai bagian dari kesalahan perzinahan melegitimasi pembatasan hak perempuan untuk bergerak bebas, bekerja, mengakses pendidikan, dan berpartisipasi dalam kehidupan publik. Padahal di masa modern ini “mahram” sudah bisa digantikan dengan kehadiran fasilitas umum yang melindungi.²⁸⁷

Keempat, yang paling berbahaya adalah normalisasi kekerasan seksual. Narasi “perempuan sebagai penyebab” dapat menormalisasi pemerkosaan. Laki-laki yang melakukan pemerkosaan bisa berargumen: “Saya terpancing”, “Dia yang menggoda saya”, dan dengan narasi teologis dari para mufassir, argumen ini mendapat legitimasi keagamaan.²⁸⁸ Batas antara perzinahan (*mutual consent*) dan pemerkosaan (*absence of consent*) menjadi kabur. Perempuan yang diperkosa akan disalahkan: “Kenapa tidak menjaga diri?”, “Kenapa memberi peluang?”

²⁸⁶ Foggy FF, “Kasus Kekerasan yang Marak di Indonesia dan Fenomena Victim Blaming, Indikator Rendahnya Moralitas Bangsa,” *Bandung Bergerak*, 2025, <https://bandungbergerak.id/article/detail/1598913/kasus-kekerasan-yang-marak-di-indonesia-dan-fenomena-victim-blaming-indikator-rendahnya-moralitas-bangsa>.

²⁸⁷ Marsya Al Farin dkk., “Mahram dalam Perjalanan Jauh Serta Menerapkan Prinsip Islam di Tengah Perubahan Zaman,” *Nian Tana Sikka : Jurnal ilmiah Mahasiswa* 3, no. 1 (2024): 29–46, <https://doi.org/10.59603/niantanasikka.v3i1.603>.

²⁸⁸ Arya Bintang Utomo, “Dampak Victim Blaming Terhadap Kekerasan Seksual di Indonesia,” *Kumparan.com*, 2020, <https://kumparan.com/arya-bintang-utomo/dampak-victim-blaming-terhadap-kekerasan-seksual-di-indonesia-1umeUDNU80N/full>.

Kekerasan-kekerasan ini mengabaikan pengalaman sosial perempuan yang sudah ribuan tahun mengalami berbagai bentuk kekerasan. Penafsiran ini tidak melindungi perempuan dari kekerasan, melainkan justru menciptakan justifikasi bagi kekerasan tersebut dengan memberikan legitimasi teologis.

Tabel 4. 9 Bentuk Kekerasan

Jenis Kekerasan	Manifestasi dalam Tafsir & Praktik Sosial
Kekerasan Psikis: <i>Victim-Blaming</i>	Narasi “perempuan mampu merangsang”, “menjadi faktor zina”, “menampakkan diri” menciptakan kultur menyalahkan korban
Kekerasan Sosial: Stigma dan Pengucilan	Stigma terhadap perempuan yang dianggap “melanggar” norma moral
Kekerasan Struktural: Pembatasan Hak Asasi	Argumentasi “keluar tanpa mahram” sebagai bagian kesalahan perzinahan
Normalisasi Kekerasan Seksual (Pemeriksaan)	Narasi “perempuan sebagai penyebab” memberikan legitimasi pada argumen pelaku pemeriksaan: “Saya terpancing”, “Dia yang menggoda”
Legitimasi Teologis atas Kekerasan	Penafsiran menyediakan justifikasi keagamaan bagi berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan

Sumber: Diolah Penulis (2025)

Dari sini terlihat bahwa penafsiran keempat mufassir terhadap ayat perzinahan gagal memenuhi prinsip keadilan hakiki. Semua bentuk ketidakadilan gender (stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, beban ganda, kekerasan) diciptakan dan diperkuat. Pengalaman sosial perempuan diabaikan atau bahkan dieksploitasi untuk membebaskan tanggung jawab yang tidak proporsional pada perempuan.

Adapun dalam pengalaman biologisnya, jika kehamilan yang ada di perempuan sebagaimana diungkapkan Tafsir Al-Mishbah dieksploitasi sebagai “bukti” untuk menyalahkan perempuan, misalnya dengan menjadikannya dasar penghukuman atau stigma sosial, maka hal itu menunjukkan kegagalan dalam memahami keadilan yang hakiki juga. Sebaliknya, apabila kehamilan dijadikan

dasar untuk memberikan perlindungan yang lebih terhadap perempuan maka hal tersebut menunjukkan terpenuhinya prinsip keadilan yang sesungguhnya.

Tabel 4. 10 Kesimpulan Evaluasi Tafsir Ayat Perzinaan

Konsep Keadilan Hakiki	Implementasi pada Ayat Perzinaan	Hasil Evaluasi
Memperhatikan pengalaman sosial perempuan	Semua tafsir membangun stigma negatif, subordinasi, marjinalisasi, bebdan ganda, dan kekerasan	Gagal
Memperhatikan pengalaman biologis perempuan	Jika mengeksploitasi kehamilan sebagai “bukti” untuk lebih menyalahkan perempuan, bukan memberikan perlindungan	Gagal
	Jika kehamilan digunakan untuk memberikan perlindungan yang lebih	Memenuhi

Sumber: Diolah Penulis (2025)

D. Evaluasi Kritis terhadap Metodologi Trilogi KUPI

Trilogi Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) yang terdiri dari Ma'ruf, Mubadalah, dan Keadilan Hakiki telah terbukti sebagai kerangka analisis yang powerful dalam mengidentifikasi bias gender dalam penafsiran keagamaan.²⁸⁹ Namun demikian, sebagai sebuah konstruksi metodologis, Trilogi KUPI perlu dievaluasi secara kritis untuk mengidentifikasi kemungkinan kelemahan konseptual yang dapat diperbaiki demi penguatan teoritis.

Ketika dikaji dengan menggunakan pisau ilmu mantiq (logika), muncul pertanyaan tentang independensi konseptual ketiga elemen tersebut, khususnya posisi Ma'ruf vis-à-vis Mubadalah dan Keadilan Hakiki. Dalam tradisi logika Islam klasik, khususnya dalam disiplin *adab al-baḥṡh wa al-munadharah* (etika penelitian

²⁸⁹ Siti Mutholingah dan Ila Fuadiyati Shova, “PENDIDIKAN ISLAM BERKEADILAN GENDER BERBASIS MAQASHID SYARI’AH LI al-NISA’ PERSPEKTIF TRILOGI KUPI,” *Jurnal Studi Pesantren* 5 (2024).

dan debat ilmiah), terdapat kaidah-kaidah ketat tentang pembagian konsep (*taqsim*) yang dapat digunakan sebagai alat evaluasi metodologis terhadap Trilogi KUPI.

Salah satu syarat agar pembagian konsep (*taqsim*) dapat dianggap sah secara logis dalam Kitab *Adab Al-Baḥṡh wa Al-Munadharah* karya Imam Muhyiddin Abdul Hamid (W. 1392 H) adalah: setiap bagian harus bersifat *mubayin* (berbeda/distink) dari bagian-bagian lainnya. Tidak boleh ada bagian yang sama luasnya (*musawiy*) dengan bagian lain, atau lebih umum (*a'amm*) secara mutlak, atau dari satu sisi, atau lebih khusus (*akhass*) secara mutlak atau dari satu sisi saja.²⁹⁰

Namun, ketika ketiga elemen Trilogi KUPI dievaluasi berdasarkan syarat ini (*al-tabayun* - perbedaan yang jelas antar-bagian), muncul problema serius. Dalam ilmu mantiq, *tabayun* mensyaratkan bahwa setiap bagian harus memiliki *intension* (kandungan makna) yang berbeda secara substansial dari bagian lainnya, sehingga tidak ada tumpang tindih satu bagian terhadap bagian lain.

Pertama, uji terhadap Mubadalah. Dimensi pertama Ma'ruf—sebagai prinsip relasi sosial yang sejalan dengan keadilan dan timbal balik—secara substantif adalah inti dari konsep Mubadalah. Mubadalah sendiri didefinisikan sebagai kesalingan (*reciprocity*) dan kerja sama yang setara tanpa dominasi. Ketika suatu penafsiran sudah memenuhi prinsip Mubadalah, artinya penafsiran tersebut sudah membangun relasi yang adil dan timbal balik—yang merupakan definisi Ma'ruf dimensi pertama. Ini menunjukkan bahwa dimensi pertama Ma'ruf bukan

²⁹⁰ Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, *Risalah Al-Adab fi Adab Al-Baḥṡh wa Al-Munadharah* (Dar Al-Imam Al-Ghazali, 2022), 16.

konsep yang independen (*mustaqill*), melainkan implikasi logis (*lazim*) dari Mubadalah. Dalam terminologi *Adab Al-Baḥṭh*, ini melanggar syarat ketiga karena Ma'ruf dimensi pertama menjadi *a'amm min wajh* (lebih umum dari satu sisi) atau bahkan *musawin* (sama luas) dengan Mubadalah dalam aspek “prinsip relasi sosial yang adil.”²⁹¹

Kedua, problema sirkularitas (*dawr*). Dimensi kedua Ma'ruf—sebagai apresiasi tradisi baik—memang tampak unik karena secara eksplisit mengaitkan dengan 'urf lokal. Namun di sinilah muncul apa yang dalam logika klasik disebut *al-dawr* (sirkularitas) atau *petitio principii* (penalaran melingkar).²⁹² KUPI menyatakan bahwa Ma'ruf mengapresiasi tradisi baik ('urf) yang tidak bertentangan dengan keadilan. Pertanyaannya: bagaimana kita tahu suatu 'urf itu “baik” dan tidak bertentangan dengan keadilan? Jawabannya: dengan menggunakan Mubadalah dan Keadilan Hakiki sebagai kriteria evaluasi. Tetapi jika demikian, maka Ma'ruf tidak bisa berfungsi sebagai metode analisis independen—ia justru bergantung pada dua konsep lainnya (*mawquf 'ala ghairihi*) untuk dapat menilai apakah suatu tradisi lokal itu ma'ruf atau munkar. Sirkularitas ini membuat Ma'ruf dimensi kedua gagal memenuhi kriteria *tabayun* (kejelasan perbedaan).

Ketiga, uji terhadap Keadilan Hakiki. Dimensi ketiga Ma'ruf—sebagai pendekatan kontekstualisasi—juga mengalami problema serupa. Kontekstualisasi nilai Islam universal ke dalam penerapan sosial konkret pada hakikatnya adalah apa yang dilakukan oleh Keadilan Hakiki. Keadilan Hakiki mensyaratkan bahwa

²⁹¹ Hamid, *Risalah Al-Adab fi Adab Al-Baḥṭh wa Al-Munadharah*, 16.

²⁹² Ahmad ibn Umar ibn Musa'id Al-Hazimi, *Asy-Syarh al-Mukhtashar li as-Sullam al-Munawraq* (Mauqi' asy-Syaikh al-Hazimi (Website Syaikh Al-Hazimi), t.t.), juz 4 hal 33, <http://alhazme.net>.

kebaikan atau keadilan yang diterima perempuan harus berdasarkan pengalaman khas mereka—biologis maupun sosial—dalam konteks spesifik.²⁹³ Ini adalah definisi kontekstualisasi itu sendiri. Ketika suatu penafsiran sudah mempertimbangkan pengalaman biologis dan sosial perempuan dalam konteks tertentu (Keadilan Hakiki), maka penafsiran tersebut otomatis sudah melakukan kontekstualisasi nilai universal Islam—yang merupakan definisi Ma'ruf dimensi ketiga. Ini menunjukkan bahwa Ma'ruf dimensi ketiga bukan bagian yang *mubayinan* (berbeda secara jelas) dari Keadilan Hakiki, melainkan merupakan *lazim* (konsekuensi logis) atau bahkan *musawiya min wajh* (sama dalam satu aspek) dengannya.

Namun demikian, kritik di atas tidak berarti Trilogi KUPI harus dibuang. Sebaliknya, penelitian ini mengusulkan reformulasi struktural yang dapat memperkuat koherensi teoritis tanpa menghilangkan nilai praktis yang sudah terbukti. Usulan reformulasi adalah sebagai berikut:

Ma'ruf sebagai Meta-Prinsip atau Tujuan Akhir, bukan sebagai metode analisis yang setara dengan dua konsep lainnya. Dengan reformulasi ini, struktur metodologi KUPI menjadi lebih koheren secara logis. Selain itu mempertahankan nilai pedagogis dari istilah “Trilogi”—tiga elemen yang saling terkait namun memiliki fungsi berbeda dalam struktur hierarkis, bukan struktur horizontal yang mensyaratkan kesetaraan level.

E. Rekonstruksi Penafsiran

1) Melalui Alur Kerja Mubadalah

²⁹³ Rofiah, *Refleksi atas Keperempuanan, Kemanusiaan, dan Keislaman*.

Analisis dengan trilogi KUPI yang mencakup ma'ruf, mubadalah, dan keadilan hakiki terhadap penafsiran keempat mufassir kontemporer menunjukkan bahwa terdapat ketidakkonsistenan serius dalam cara mereka memahami urutan penyebutan gender atau taqdim wa ta'khir pada ayat pencurian dan ayat perzinaan. Pada ayat pencurian, penafsiran relatif memenuhi prinsip keadilan dan kesetaraan, dengan keempat mufassir mengakui bahwa hukum berlaku secara universal untuk kedua gender tanpa diskriminasi yang signifikan. Namun pada ayat perzinaan, gambaran yang muncul sangat berbeda dan mengkhawatirkan. Penafsiran menciptakan bias gender yang sangat berbahaya dengan membangun narasi yang menyalahkan perempuan secara tidak proporsional, menempatkan mereka sebagai faktor utama atau gatekeeper dari terjadinya perzinaan, sementara laki-laki dipahami sebagai pihak yang wajar terpancing atau membutuhkan kesempatan dari perempuan.

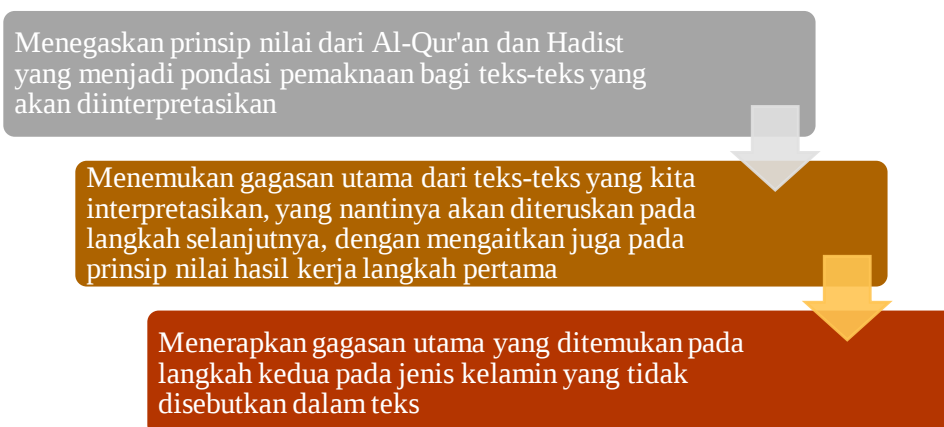
Menurut skema teks Mubadalah, dua ayat ini termasuk pada teks yang secara eksplisit menyebutkan dua gender,²⁹⁴ sehingga tidak perlu direinterpretasi, bahkan dia bisa menjadi inspirasi ayat-ayat yang lainnya.²⁹⁵ Di dalamnya sudah mengandung kesetaraan dalam hukuman. Namun, penafsiran yang ada menunjukkan ketidakadilan. Melihat hal tersebut, maka pengaplikasian alur kerja Mubadalah sangat penting di sini. Dengan maksud mereinterpretasi tafsir yang ada, bukan menafsirkan ulang dua ayat ini secara langsung.

²⁹⁴ Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*, 77–78.

²⁹⁵ Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*, 219.

Alur kerja tersebut berupa: pertama, menegaskan prinsip nilai dari Al-Qur'an dan Hadist yang menjadi pondasi pemaknaan bagi teks-teks yang akan diinterpretasikan; kedua, menemukan gagasan utama dari teks-teks yang kita interpretasikan, yang nantinya akan diteruskan pada langkah selanjutnya, dengan mengaitkan juga pada prinsip nilai hasil kerja langkah pertama; ketiga, menerapkan gagasan utama yang ditemukan pada langkah kedua pada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks.²⁹⁶ Dengan cara ini, teks keislaman dapat mencakup kedua pihak sebagai subjek yang setara.

Gambar 4. 3 Diagram Alur Kerja Mubadalah



Sumber: Diolah Penulis (2025)

Langkah pertama berupa penegasan prinsip nilai dari Al-Qur'an dan Hadist yang menjadi pondasi pemaknaan bagi teks-teks yang akan diinterpretasikan. Dalam konteks ayat pencurian dan perzinaan, prinsip-prinsip nilai yang relevan adalah:

Pertama: Kesetaraan Moral Fundamental antara Laki-laki dan Perempuan. Al-Qur'an dalam QS. Al-Ahzab: 35 menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan

²⁹⁶ Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*, 208.

yang muslim, mukmin, taat, jujur, sabar, khusyu, bersedekah, berpuasa, menjaga kehormatan, dan banyak mengingat Allah—semuanya dijanjikan ampunan dan pahala yang besar tanpa pembedaan. إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّكِرِينَ وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا [الأحزاب:35]

Prinsip kesetaraan ini diperkuat oleh sabda Rasulullah SAW yang fundamental: *إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ* “*Sesungguhnya wanita adalah saudara sekandung laki-laki.*” (HR. Ahmad, Ibnu Majah, dan Tirmidzi dari Aisyah; Abu Daud, Ad-Darimi, Abu Awanah, dan Al-Bazzar dari Anas).²⁹⁷ Hadist ini sangat mendasar karena menegaskan bahwa perempuan dan laki-laki berasal dari asal yang sama dan memiliki kedudukan yang setara.²⁹⁸ Dengan demikian, Islam menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek moral yang setara di hadapan Allah, bukan subordinat satu terhadap yang lain.

Kedua: Prinsip Pertanggungjawaban Individual. QS. Al-Muddatstsir: 38 (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ) menyatakan “Setiap jiwa bertanggung jawab atas apa yang dikerjakannya” dan QS. An-Najm: 39 menegaskan: *وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى* “dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya”. Prinsip ini sangat fundamental karena menegaskan bahwa setiap individu bertanggung jawab penuh atas pilihan dan perbuatannya sendiri, tidak bisa

²⁹⁷ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Jāmi‘ al-Aḥādīth (Mencakup Jam‘ al-Jawāmi‘ karya al-Suyūṭī, al-Jāmi‘ al-Azhar, Kunūz al-Ḥaqq‘iq karya al-Munāwī, dan al-Faṭḥ al-Kabīr karya al-Nabhānī)* (Al-Maktabah Asy-Syamilah, 2010), juz 9 hal 474.

²⁹⁸ ‘Abd al-Qādir ibn ‘Abd Allāh al-Aṣṭuwānī, *Aṣl al-Zarārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 1 ed. (‘Aṭā’at al-‘Ilm – Mawsū‘at Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (<https://bukhari-pedia.net>), t.t.), hal. 152 no. 282.

menyalahkan atau menjadikan orang lain sebagai “penyebab” dari kesalahannya. Rasulullah SAW memperjelas prinsip ini dalam sabdanya: *كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ* “Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya.” (HR. Bukhari dan Muslim)²⁹⁹

Ketiga: Keadilan dalam Hukum Tanpa Diskriminasi Gender. Fakta bahwa baik ayat pencurian maupun perzinaan memberikan hukuman yang identik untuk laki-laki dan perempuan adalah indikasi kuat tentang prinsip kesetaraan di hadapan hukum. Pada ayat pencurian, kedua gender sama-sama dikenai hukuman potong tangan. Pada ayat perzinaan, kedua gender sama-sama didera seratus kali. Kesamaan hukuman ini menunjukkan kesamaan tingkat kesalahan dan tanggung jawab moral.

Prinsip keadilan hukum tanpa diskriminasi ini ditegaskan dengan sangat kuat oleh Rasulullah SAW dalam peristiwa terkenal tentang kasus pencurian: *إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِنَّمَا اللَّهُ سَرَقْتُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقْتُ لَقَطَعْتُ يَدَهَا* “Sesungguhnya yang membinasakan umat sebelum kalian adalah ketika orang terhormat di antara mereka mencuri, mereka membiarkannya, dan ketika orang lemah mencuri, mereka menegakkan hukuman atasnya. Demi Allah, seandainya Fatimah binti Muhammad mencuri, niscaya aku potong tangannya.” (HR. Bukhari dan Muslim)³⁰⁰

Hadist ini sangat revolusioner karena Nabi SAW menegaskan bahwa tidak ada pengecualian dalam penegakan hukum, bahkan untuk putri beliau sendiri. Ini

²⁹⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī al-Ju‘fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 5 ed. (Dār Ibn Kathīr dan Dār al-Yamāmah, 1993), Juz 1 Hal 304 No 853.

³⁰⁰ al-Ju‘fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 3 Hal 1282 No 3688.

menunjukkan bahwa hukum Islam tidak mengenal diskriminasi berdasarkan status sosial, kedudukan, apalagi gender. Hukum ditegakkan secara adil untuk semua, tanpa pandang bulu.

Keempat: Prinsip Kesalingan dalam Perintah Moral. Menariknya, dalam QS. An-Nur: 30-31, perintah untuk menjaga pandangan justru diberikan kepada laki-laki terlebih dahulu, baru kemudian kepada perempuan: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوْا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ٣٠ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ٣١ *Katakanlah kepada laki-laki yang beriman: 'Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.' Dan katakanlah kepada wanita yang beriman: 'Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya...' (QS. An-Nur: 30-31)³⁰¹*

Perintah untuk tidak mendekati zina dalam QS. Al-Isra: 32 diberikan kepada semua mukmin tanpa pembedaan gender: وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ٣٢ *“Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.” (QS. Al-Isra: 32)*

Prinsip kesalingan ini diperkuat oleh hadist Nabi SAW yang menekankan tanggung jawab bersama dalam menjaga kehormatan: لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ *“Janganlah seorang laki-laki berduaan dengan seorang perempuan kecuali bersama mahramnya.” (HR. Bukhari dan Muslim).* Hadist ini menunjukkan bahwa larangan berlaku untuk kedua pihak—laki-laki dan perempuan—bukan hanya satu

³⁰¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.

pihak yang dibebani tanggung jawab. Ini mencerminkan prinsip kesalingan dan keseimbangan dalam perintah moral.³⁰²

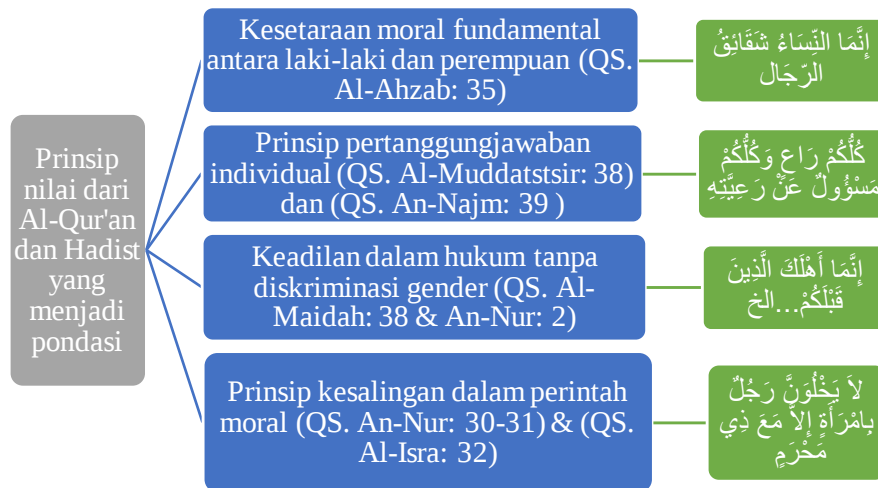
Lebih lanjut, Rasulullah SAW menegaskan prinsip saling melindungi antara sesama muslim: *المُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلَمُهُ* “Muslim adalah saudara bagi muslim lainnya, tidak menganiaya dan tidak membiarkannya teraniaya.” (HR. Bukhari dan Muslim). Hadist ini menunjukkan bahwa tanggung jawab moral dalam menjaga kesucian bersifat timbal balik dan setara antara laki-laki dan perempuan. Tidak ada pihak yang boleh dijadikan kambing hitam atau dibebani tanggung jawab secara sepihak. Sebaliknya, Islam mengajarkan bahwa penjagaan moral adalah tanggung jawab bersama yang harus dipikul secara adil oleh seluruh anggota masyarakat, tanpa memandang gender.³⁰³

Keempat prinsip ini—kesetaraan moral, pertanggungjawaban individual, keadilan hukum tanpa diskriminasi, dan kesalingan dalam perintah moral—membentuk fondasi yang kokoh untuk memahami ajaran Islam tentang gender dan keadilan. Prinsip-prinsip ini tidak hanya termaktub dalam Al-Qur’an, tetapi juga dipraktikkan dan ditegaskan berulang kali oleh Rasulullah SAW dalam kehidupan beliau, menjadikannya panduan abadi bagi interpretasi teks-teks keagamaan yang berkeadilan.

³⁰² Sulaiman bin Muhammad al-Luhaymid, *Syarḥ Bulūgh al-Marām bi-Ṭarīqah Su’āl wa-Jawāb* (Al-Maktabah Asy-Syamilah, 2022), Juz 3 Hal 332.

³⁰³ Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Khalaf ibn ‘Abd al-Malik ibn Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl* (Maktabah ar-Rusyad, 2003), Juz 6 Hal 571.

Gambar 4. 4 Diagram Penerapan Langkah Pertama Mubadalah



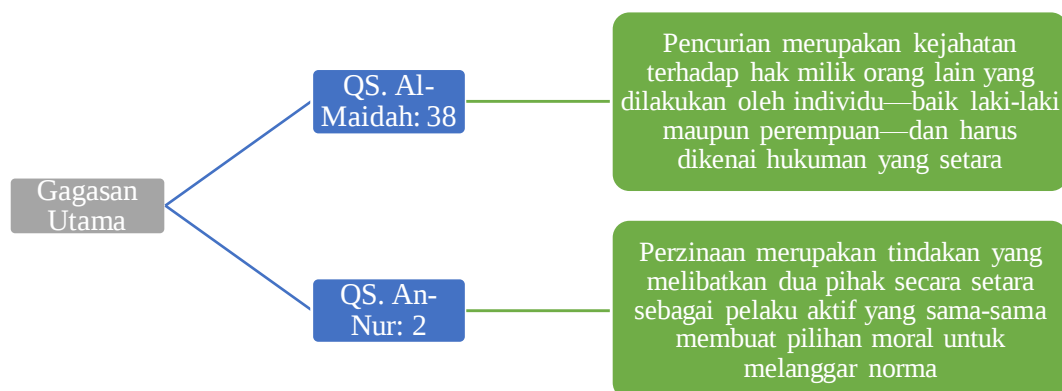
Sumber: Diolah Penulis (2025)

Langkah kedua metodologi mubadalah adalah menemukan gagasan utama dari teks-teks yang diinterpretasikan. Dalam ayat pencurian (QS. Al-Maidah: 38), gagasan utamanya adalah bahwa pencurian merupakan kejahatan terhadap hak milik orang lain yang dilakukan oleh individu—baik laki-laki maupun perempuan—dan harus dikenai hukuman yang setara. Penyebutan eksplisit kedua gender dalam ayat ini menegaskan universalitas hukum: tidak ada privilege berdasarkan gender, siapa pun yang mencuri akan dihukum sama. Yang penting dicatat adalah bahwa urutan penyebutan bukan indikator tingkat kesalahan atau kecenderungan alamiah gender tersebut untuk melakukan kejahatan. Urutan lebih bersifat kontekstual atau retorik, bukan normatif-teologis.

Sementara itu, dalam ayat perzinahan (QS. An-Nur: 2), gagasan utamanya adalah bahwa perzinahan merupakan tindakan yang melibatkan dua pihak secara setara sebagai pelaku aktif yang sama-sama membuat pilihan moral untuk

melanggar norma. Hukuman yang sama (seratus kali dera) menunjukkan kesetaraan tanggung jawab moral dan hukum antara keduanya. Penyebutan eksplisit kedua gender menegaskan bahwa keduanya adalah subjek hukum yang setara, bukan ada yang menjadi pelaku utama dan yang lain korban atau pihak yang “terpancing”. Seperti pada ayat pencurian, urutan penyebutan—dalam hal ini perempuan didahulukan—bukanlah indikator bahwa perempuan lebih bersalah atau menjadi “penyebab” terjadinya perzinaan.

Gambar 4. 5 Diagram Penerapan Langkah Kedua Mubadalah



Sumber: Diolah Penulis (2025)

Langkah ketiga metodologi mubadalah—mengaplikasikan gagasan utama pada jenis kelamin yang tidak disebutkan—adalah inti dari uji kesalingan. Prinsipnya sederhana: apa yang berlaku untuk satu gender harus bisa diaplikasikan pada gender lainnya dengan logika yang sama.³⁰⁴ Jika bisa dibalik namun dalam praktiknya hanya satu gender yang dibebani tanggung jawab tersebut, maka kemungkinan besar argumentasi tersebut mengandung bias.

1) Uji Kesalingan pada Ayat Pencurian

³⁰⁴ Kodir, *Qirā'ah Mubādalāh*.

Tiga tafsir (Asy-Sya'rawi, Tafsir Al-Munir, Tafsir Al-Mishbah) mengatakan laki-laki didahulukan karena: lebih butuh nafkah, lebih cinta harta, atau lebih berani mencuri. Mari kita uji dengan mubadalah: *Apakah perempuan tidak butuh nafkah? Apakah perempuan tidak bisa mencintai harta? Apakah perempuan tidak bisa berani mencuri?* Tentu saja perempuan juga bisa memiliki semua karakteristik tersebut. Kepala keluarga perempuan (janda, ibu tunggal) sering menghadapi kesulitan ekonomi yang lebih besar daripada laki-laki. Kecintaan pada harta adalah karakteristik universal manusia yang bahkan disebutkan dalam Al-Qur'an (QS. Al-Fajr: 20) tanpa pembedaan gender. Data kriminalitas menunjukkan bahwa perempuan juga melakukan kejahatan ekonomi, termasuk pencurian, korupsi, dan penipuan.³⁰⁵

Kesimpulan uji kesalingan: Semua argumentasi essensialis gagal karena karakteristik yang diklaim “dominan” pada laki-laki sebenarnya adalah karakteristik universal manusia yang bisa dimiliki siapa saja terlepas dari gender. Pendahuluan laki-laki dalam ayat pencurian seharusnya dipahami sebagai kontekstual-historis, bukan normatif-teologis (laki-laki secara alamiah lebih cenderung mencuri). Akan tetapi meskipun ada stereotip, tidak ada narasi yang membebani satu gender lebih berat atau menjadikan satu gender “penyebab” bagi yang lain.

2) Uji Kesalingan pada Ayat Perzinaan

³⁰⁵ Selfiana Zainuddin dan Hudi Yusuf, “ANALISIS KEJAHATAN YANG DILAKUKAN OLEH PEREMPUAN,” *Integrative Perspectives of Social and Science Journal (IPSSJ)* 2, no. 2 (2025).

Para mufassir mengatakan perempuan didahulukan karena: menjadi faktor zina, mampu merangsang, lebih nafsu, menampakkan diri, dan harus menjaga diri agar laki-laki tidak berzina. Mari kita uji dengan mubadalah dengan membalik logikanya: *Apakah laki-laki tidak bisa menjadi faktor zina? Apakah laki-laki tidak mampu merangsang perempuan? Apakah laki-laki tidak memiliki nafsu seksual? Apakah laki-laki tidak menampakkan diri (tubuh, kekayaan, status) untuk menarik perempuan? Mengapa tidak dikatakan: “Jika laki-laki menjaga diri, perempuan tidak akan memiliki peluang berzina”?*

Jawaban dari semua pertanyaan itu adalah: tentu saja laki-laki juga memiliki semua karakteristik tersebut. Laki-laki juga bisa menjadi “faktor” yang menarik perempuan. Laki-laki juga memiliki nafsu seksual yang kuat—bahkan penelitian ilmiah mengatakan, hasrat seksual pria bukan saja lebih kuat, tapi juga lebih to the point dibanding wanita. Sedangkan menurut Edward O. Laumann, PhD., profesor bidang sosiologi Universitas Chicago dan penulis buku *The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States*, hasrat seks wanita sangat dipengaruhi oleh lingkungan dan konteks.³⁰⁶ Laki-laki juga menampakkan diri: memamerkan otot, kekayaan, kekuasaan, status sosial untuk menarik perempuan. Dan yang paling penting: laki-laki juga adalah subjek moral yang memiliki agensi dan tanggung jawab penuh atas pilihan mereka. Mengatakan “laki-laki tidak punya peluang berzina jika perempuan menjaga diri” adalah penghapusan agensi moral

³⁰⁶ Rahmatun Nahari, “REALITAS BIOLOGIS SEBAGAI PEMBENAR TINDAKAN POLIGAMI PERSPEKTIF GENDER” (Skripsi, JURUSAN HUKUM KELUARGA ISLAM FAKULTAS SYARIAH INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO, 2022), 74.

laki-laki—seolah-olah laki-laki tidak memiliki kendali atas diri mereka sendiri dan hanya “bereaksi” terhadap stimulus eksternal.

Kesimpulan uji kesalingan: Semua argumentasi yang menyalahkan perempuan gagal. Perzinaan adalah perbuatan bersama yang membutuhkan kehendak dan persetujuan dua pihak. Menempatkan satu pihak sebagai “penyebab” atau “gatekeeper” adalah penghapusan agensi moral pihak lain dan bertentangan dengan prinsip pertanggungjawaban individual dalam Islam.

Dalam kasus ayat pencurian (QS. Al-Maidah:38) dan ayat perzinaan (QS. An-Nur:2) ini, sebenarnya kedua gender sudah disebutkan secara eksplisit dalam teks Al-Qur’an dengan hukuman yang sama. Oleh karena itu, langkah ketiga mubadalah dalam konteks ini diinterpretasikan sebagai: memastikan bahwa gagasan utama diaplikasikan secara setara pada kedua jenis kelamin, tanpa membebani satu gender lebih berat dari yang lain atau membangun narasi yang menempatkan satu gender sebagai lebih bersalah.

Tabel 4. 11 Aplikasi Langkah Ketiga Mubadalah

Aspek	Ayat Pencurian	Ayat Perzinaan
Kondisi Teks Al-Qur’an	Kedua gender disebutkan, hukuman sama	Kedua gender disebutkan, hukuman sama
Gagasan Utama	Pencurian adalah kejahatan individual dengan tanggung jawab setara	Perzinaan adalah perbuatan bersama dengan tanggung jawab setara
Aplikasi Gagasan Utama dalam Tafsir	Relatif setara: Meskipun ada stereotip, tidak ada narasi yang membebani satu gender lebih berat atau menjadikan satu gender “penyebab” bagi yang lain	Tidak setara: Perempuan dibebani lebih berat (faktor, gatekeeper, perangsang), laki-laki diringankan (terpancing, butuh kesempatan)
Evaluasi Langkah 3 Mubadalah	Lulus: Gagasan utama diaplikasikan secara setara	Gagal: Gagasan utama tidak diaplikasikan secara setara; ada pembebanan

		yang tidak proporsional pada perempuan
Kesimpulan	Memenuhi prinsip kesalingan mubadalah	Melanggar prinsip kesalingan mubadalah

Sumber: Diolah Penulis (2025)

Dari tiga alur kerja di atas dapat dihasilkan interpretasi baru, di mana narasi dalam ayat perzinaan narasi lama memunculkan bias gender perempuan: “Perempuan disebut terlebih dahulu karena perempuan adalah faktor terjadinya zina. Jika perempuan menjaga diri, laki-laki tidak akan memiliki kesempatan untuk berzina. Oleh karena itu, tanggung jawab utama pencegahan zina ada pada perempuan.” Kemudian menghasilkan narasi baru (berkeadilan): “Dalam QS. An-Nur: 2, Allah menyebutkan kedua gender dengan hukuman yang identik (100 dera), menunjukkan bahwa perzinaan adalah perbuatan yang melibatkan dua subjek moral yang setara tanggung jawabnya.

Urutan penyebutan tidak menunjukkan tingkat kesalahan, sama seperti dalam QS. An-Nur: 30-31 di mana laki-laki disebut terlebih dahulu dalam perintah menjaga pandangan, bukan berarti laki-laki lebih bersalah dalam memandang. Kedua pihak memiliki agensi penuh dan kendali atas pilihan moral mereka. Islam menempatkan tanggung jawab pencegahan secara timbal balik: laki-laki diperintahkan menjaga pandangan dan kemaluan (ayat 30), perempuan juga diperintahkan hal yang sama (ayat 31). Tidak ada pihak yang menjadi ‘gatekeeper’ atau ‘faktor utama’, karena prinsip pertanggungjawaban individual (QS. Al-Muddatstsir: 38) dan QS. (An-Najm: 39) menegaskan bahwa setiap jiwa bertanggung jawab penuh atas perbuatannya sendiri, tanpa bisa menyalahkan pihak

lain.” Mereka, perempuan dan laki-laki juga mendapat khitob yang sama agar tidak mendekati zina (QS. Al-Isra’:32).

Dengan penafsiran demikian, ayat pencurian maupun perzinaan menjadi konsisten memenuhi Trilogi Fatwa KUPI: *Ma’ruf, Mubadalah, Keadilan Hakiki*.

2) Relevansi Konsep Taqdim wa Ta’khir dan Relavitas Sosial

Sangat penting untuk tidak mengabaikan dimensi retorik atau *balaghiyyah* dari teks Al-Qur’an, karena di sanalah letak kemukjizatan al-Qur’an.³⁰⁷ Setelah berhasil menemukan penafsiran perspektif Trilogi KUPI di atas, mungkin ada pertanyaan: “Kemudian, di manakah letak keindahan al-Qur’an dari segi *balaghah*-nya, khususnya dalam masalah pendahuluan dua jenis kelamin yang berbeda dalam dua konteks ayat hudud yang berbeda ini? Apa hikmah di balik keduanya?”

Untuk menjawab pertanyaan ini, harus dipahami terlebih dahulu apa itu ilmu Ma’ani, induk daripada ilmu *taqdim wa ta’khir*. Ilmu Ma’ani adalah cabang ilmu Balaghah yang mempelajari kesesuaian perkataan (*kalam*) dengan situasi dan kondisi (*muqtadha al-hal*) di mana perkataan itu diucapkan, sehingga muncul berbagai bentuk perkataan sesuai keadaannya masing-masing.³⁰⁸ Tujuan mempelajari ilmu Ma’ani adalah untuk memahami tujuan komunikasi, menghindari kesalahpahaman, meningkatkan daya tarik bahasa, serta yang terpenting adalah untuk memahami Al-Qur’an dan Hadits secara mendalam.³⁰⁹

Untuk memahami mengapa al-Qur’an mendahulukan “*az-zaniyah*” (perempuan pezina) dalam ayat perzinaan dan “*as-sariq*” (laki-laki pencuri) dalam

³⁰⁷ Nurlaily dan Abidin, “Taqdim and Ta’khir In the Quran Juz 27.”

³⁰⁸ Al-Kawari, *Afnan As-Shiyaghah fi Halli Alfadz Durus Al-Balaghah*. Hal. 51

³⁰⁹ Abdul Rohman dan Wildan Taufiq, “Ilmu Ma’ani dan Peranannya dalam Tafsir,” *Jurnal Al-Fanar* 5, no. 1 (2022): 84–101, <https://doi.org/10.33511/alfanar.v5n1.84-101>.

ayat pencurian, perlu difahami struktur sosial dan realitas empiris masyarakat Arab pada masa jahiliyah hingga awal Islam. Pemahaman ini menunjukkan bagaimana al-Qur'an sebagai wahyu yang hidup merespons kondisi aktual masyarakat pada saat turunnya.

Pertama, Sistem Kehormatan Kolektif Arab: Masyarakat Arab pra-Islam dan awal Islam memiliki sistem kehormatan (‘ird) yang sangat kuat, baik dalam level individu, keluarga, maupun kabilah. Mereka sangat menjaga kehormatan orang lain, terutama dalam satu komunitas atau kabilah. Solidaritas sosial antartetangga dan anggota kabilah menciptakan kontrol sosial yang ketat, meskipun hal tersebut menyebabkan perang antarkabilah menjadi hal yang lazim saat itu. Sehingga tindakan menciderai kehormatan seperti mencuri atau berzina dengan tetangga atau anggota kabilah sendiri sangat jarang terjadi—bahkan hampir tidak ada.³¹⁰

Kedua, Realitas Empiris Perzinaan: Dalam konteks perzinaan, fenomena yang paling *visible* dan terstruktur pada masa itu adalah prostitusi yang dipraktikkan oleh perempuan-perempuan tertentu. Sebagaimana dijelaskan Ibnu Asyur, di zaman jahiliyah praktik pelacuran yang ditawarkan oleh perempuan sangatlah terang-terangan; para pelacur biasa memasang tanda (bendera) di depan rumah mereka seperti bendera tukang hewan (penyamak kulit atau pandai besi) agar orang-orang mengenali rumah mereka.³¹¹

³¹⁰ Imam Mash'ud, *Kearifan Lokal Epigrafi Islam Masa Majapahit pada Makam Nisan Troloyo* (LIPI Press, 2021), 15.

³¹¹ 'Asyur, *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*, juz 18 hal 147.

Prostitusi ini terjadi pada momentum-momentum tertentu seperti seperti: 1) Musim haji Jahiliyah; di mana beberapa suku mendirikan tenda-tenda khusus untuk perempuan pelacur, yang ditandai dengan bendera sebagai petunjuk. 2) Pasar-pasar besar Arab seperti pasar ‘Ukadh, di mana festival puisi, budaya, dan perdagangan diadakan, dan sebagian disertai dengan perilaku yang tidak diatur syariat, termasuk keberadaan pelacur.³¹² 3) Perayaan musiman di mana laki-laki dan perempuan dari berbagai suku berkumpul.

Ketiga, Realitas Empiris Pencurian: Sebaliknya, dalam kasus pencurian, pola kejahatan menunjukkan karakteristik berbeda. Karena sistem kehormatan kolektif yang kuat, pencurian dalam rumah atau terhadap tetangga hampir tidak pernah terjadi. Pencurian yang terjadi adalah di ruang publik: di pasar, di *hammam* (tempat pemandian umum—tidak semua orang memiliki kamar mandi pribadi saat itu), atau dalam perjalanan.³¹³

Bentuk pencurian terbesar dan paling serius pada masa itu adalah *qath’ ath-thariq* (perampokan atau begal di jalan), yang didominasi oleh laki-laki karena sifatnya yang memerlukan kekuatan fisik, mobilitas tinggi, dan kekerasan. Perempuan hampir tidak terlibat dalam jenis kejahatan ini karena keterbatasan mobilitas mereka dalam struktur sosial Arab. Oleh karena itu, ketika al-Qur’an menyebut “*as-sariq*” terlebih dahulu, ini mencerminkan realitas bahwa pelaku pencurian—terutama yang serius dan berbahaya—memang didominasi laki-laki dalam konteks sosio-kultural tersebut.

³¹² Nurfitri Hadi, “Pasar Ukaz, Pekan Raya Kebanggaan Bangsa Arab,” *KISAHMUSLIM.com*, 2015, <https://kisahmuslim.com/4794-pasar-ukaz-pekan-raya-kebanggaan-bangsa-arab.html>.

³¹³ Tsalats Ghulam Khabbussila, “Kehidupan dan Perilaku Masyarakat Jahiliyah Arab Pra-Islam,” *detikhikmah*, t.t.

Keempat, Nash Wahyani vs Nash Ijtihadi: Dari analisis ini, kita dapat membedakan dengan jelas antara nash wahyani (al-Qur'an) dan nash ijtihadi (tafsir). Al-Qur'an sebagai wahyu yang turun dalam konteks historis tertentu memiliki relevansi yang sangat kuat dengan situasi dan kondisi sosial budaya masyarakat pada waktu itu.³¹⁴ Pendahuluan “*az-zaniyah*” dan “*as-sariq*” bukan pernyataan universal tentang gender dan kejahatan, melainkan respons kontekstual terhadap realitas empiris saat turunnya wahyu.

Sementara itu, tafsir sebagai produk pemikiran (ijtihad) memiliki kebenaran yang relatif (nisbi). Tafsir dipengaruhi oleh faktor-faktor yang melingkupi mufassir pada ruang dan waktu tertentu. Karena itu, tafsir selalu hadir di masa berikutnya dan bisa—bahkan harus—berubah dengan perubahan waktu dan tempat. Inilah esensi dinamika tafsir dalam tradisi Islam.

Dalam konteks modern, data kriminalitas global menunjukkan pola yang kompleks. Secara global, laki-laki memang masih mendominasi sebagian besar kategori kejahatan, terutama kejahatan serius seperti pembunuhan (95% pelaku), perampokan, dan kekerasan terhadap orang.³¹⁵ Namun untuk kejahatan properti ringan seperti pencurian (shoplifting), penipuan, dan pemalsuan, keterlibatan perempuan mencapai 30-40%, dengan perempuan cenderung melakukan pencurian (38% dari kejahatan yang dilakukan perempuan) dan penipuan (13%).³¹⁶

³¹⁴ Adeka Saputra dkk., *MA'NA CUM MAGHZA (PENAFSIRAN PROF. SYAMSUDDIN)*, 14, no. 5 (2025).

³¹⁵ Nadia Campaniello, “Women in Crime,” *IZA World of Labor*, advance online publication, 2019, <https://doi.org/10.15185/izawol.105.v2>; Wikipedia, “Sex differences in crime,” *WikipediaThe Free Encyclopedia*, 2025, https://en.wikipedia.org/wiki/Sex_differences_in_crime.

³¹⁶ Steffensmeier dkk., *Gender and Crime Differences Between Male And Female Offending Patterns*, 2025, <https://law.jrank.org/pages/1250/Gender-Crime-Differences-between-male-female-offending-patterns.html>.

Dalam kasus pelacuran atau perdagangan seks komersial, memang data menunjukkan perempuan masih merupakan mayoritas pekerja seks.³¹⁷ Namun, fakta statistik ini tidak boleh disalahartikan sebagai pembenaran untuk menyalahgunakan atau menyalahgunakan perempuan dalam konteks perzinaan atau kekerasan seksual. Ada perbedaan fundamental yang harus digarisbawahi:

Pertama, Konteks Struktural: Keterlibatan perempuan dalam prostitusi seringkali didorong oleh faktor struktural seperti kemiskinan, ketimpangan upah, kurangnya akses pendidikan, dan keterbatasan peluang ekonomi³¹⁸ —bukan karena “nafsu lebih dominan” seperti yang diklaim para mufassir klasik.

Kedua, Prostitusi $\neq$ Perzinaan Mutua: Meskipun secara hukum keduanya termasuk dalam perzinaan, akan tetapi prostitusi adalah fenomena ekonomi-sosial yang kompleks dan seringkali melibatkan eksploitasi, lebih penting lagi, dalam prostitusi ada pihak lain yang bertanggung jawab: laki-laki sebagai pengguna jasa yang justru menciptakan *demand*, mucikari/germo sebagai eksploitor, dan struktur sosial-ekonomi yang tidak adil, sangat berbeda dengan perzinaan yang melibatkan *mutual consent* antara dua pihak yang setara.

Ketiga, Tanggung Jawab Setara dalam Perzinaan: Dalam kasus perzinaan yang melibatkan *mutual consent*, kedua pihak—laki-laki dan perempuan—memiliki tanggung jawab yang sama. Penelitian menunjukkan bahwa hasrat seksual laki-laki justru lebih kuat dan lebih langsung (*to the point*) dibanding perempuan, yang hasrat seksualnya lebih dipengaruhi oleh lingkungan dan konteks.³¹⁹

³¹⁷ Andika Hendra Mustaqim, “10 Negara Penampung Pekerja Seks Komersial Terbanyak di Dunia, Nomor 9 Negara dengan Mayoritas Muslim,” *SINDOnews.com*, 2024.

³¹⁸ Campaniello, “Women in Crime.”

³¹⁹ Wikipedia, “Sex differences in crime.”

Keempat, Victim-Blaming: Data juga menunjukkan bahwa perempuan justru lebih rentan menjadi korban kekerasan seksual dan femisida, dengan 85.000 perempuan dibunuh oleh laki-laki pada tahun 2023, di mana lebih dari 51.000 dibunuh oleh suami atau keluarga dekat.³²⁰

Data statistik secara konsisten menunjukkan bahwa perempuan secara desproporsional menjadi korban kekerasan seksual. Penelitian Sitawati (2019) terhadap 273 kasus di Provinsi Lampung menunjukkan 87,9% korban adalah perempuan, sementara 97% pelaku adalah laki-laki.³²¹ Dalam konteks ini, mengkategorikan korban sebagai “pezina” adalah keliru secara konseptual dan hukum, karena tidak ada unsur persetujuan. Sebaliknya, data menunjukkan bahwa pelaku dalam kasus kekerasan seksual jauh lebih banyak adalah laki-laki, yang merupakan pelaku pemaksaan dan kekerasan terhadap korban perempuan. Ini menunjukkan bahwa perempuan lebih sering menjadi korban, bukan pelaku utama dalam konteks kekerasan berbasis gender.

Hal ini sejalan dengan tradisi fikih Islam yang sejak masa awal telah menetapkan perlindungan tegas terhadap korban pemerkosaan. Ibn Qudamah dalam *al-Mughni* menegaskan bahwa tidak ada hukuman had bagi perempuan yang dipaksa, berdasarkan ijma' ulama dan hadits Nabi yang menghapuskan hukuman dari korban pemerkosaan. Dalam kitabnya beliau mengatakan:

³²⁰ Daffa Shiddiq, “Lebih dari 15 Ribu Perempuan Jadi Korban Kekerasan di 2024,” *GoodStats*, 2024, <https://goodstats.id/article/femisida-hitamkan-september-sHU94>; Leonard Adam Sipes, *Female Crime Statistics–Violent Victimization For Females Often Exceeds Males*, 2024, <https://www.criminamerica.net/female-crime-statistics-violent-victimization-for-females-often-exceeds-males/>.

³²¹ Lia Sitawati dan Caroline Endah Wuryaningsih, “Fenomena tindak kekerasan terhadap perempuan dan anak: demografi korban, pelaku, dan kejadian,” *Berita Kedokteran Masyarakat* 3, no. 4 (2019), <https://doi.org/10.22146/bkm.44188>.

فَصَلُّ أَكْرَهَتْ عَلَى الزَّانَا
فَصَلُّ: وَلَا حَدَّ عَلَى مُكْرَهَةٍ فِي قَوْلِ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ. رُوِيَ ذَلِكَ عَنْ عُمَرَ، وَالزُّهْرِيِّ، وَقَتَادَةَ، وَالثَّوْرِيِّ،
وَالشَّافِعِيِّ، وَأَصْحَابِ الرَّأْيِ. وَلَا نَعْلَمُ فِيهِ مَخَالَفًا؛ وَذَلِكَ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «غَفِي لَأَمْنِي
عَنِ الْخَطَا، وَالنِّسْيَانِ، وَمَا أَسْتُكْرَهُوا عَلَيْهِ». وَعَنْ عَبْدِ الْجُبَّارِ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيهِ «أَنَّ امْرَأَةً أَسْتُكْرَهَتْ عَلَى
عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَرَأَ عَنْهَا الْحَدَّ». رَوَاهُ الْأَثَرُ

“Pasal: Perempuan yang Dipaksa Berzina. Pasal: Tidak ada hukuman had bagi perempuan yang dipaksa menurut pendapat mayoritas ahli ilmu. Hal ini diriwayatkan dari Umar, az-Zuhri, Qatadah, ats-Tsauri, asy-Syafi’i, dan Ashabur-Ra’yi (Hanafiyah). Kami tidak mengetahui ada yang menyelisihi pendapat ini. Hal tersebut berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ: ‘Diampuni bagi umatku: kesalahan, kelupaan, dan apa yang mereka dipaksa melakukannya.’ Dan dari Abdul Jabbar bin Wa’il, dari ayahnya: ‘Bahwa seorang perempuan diperkosa pada masa Rasulullah ﷺ, maka beliau menghapuskan hukuman had darinya.’ Diriwayatkan oleh al-Atsram.”³²²

Adapun menurut penelitian ini alasan *taqdim wa ta’khir* dalam ayat pencurian dan perzinaan dapat dikategorisasikan dalam pembagian “*ma quddima wal ma’na ‘alayhi*” (yang didahulukan terlebih dahulu dengan makna yang diinginkan seperti demikian). Sebagaimana Imam az-Zarkasyi meletakkannya di alasan *al-ghalbah wa al-katsrah* (didahulukan karena yang disebutkan di awal adalah pelaku terbanyak).³²³ Kategorisasi ini diikuti oleh keempat mufasssir kontemporer yang telah diteliti. Di mana penyebutan alasan *al-ghalbah wa al-katsrah* mencapai 16,67% dan alasan penyebab utama zina atau as-sababiyah mencapai 58,33%. Meskipun mereka tidak menyebutkan secara eksplisit kategorisasi ini, namun hasil penafsirannya tampak mengikuti pola klasik sebagaimana yang diungkapkan az-Zarkasyi dalam *al-Burhan*-nya.

Namun, kategorisasi berdasarkan *al-ghalbah* (pelaku terbanyak) atau *as-sababiyah* ini perlu dikritisi karena beberapa alasan: 1) Data historis tidak universal: Data “pelaku terbanyak” pada masa klasik sangat bergantung pada konteks sosio-

³²² Abū Muḥammad ‘Abdullāh bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmah, *Al-Mughnī*, 1 ed. (Maktabah al-Qāhirah, 1969), juz 9 hal 59.

³²³ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 3 hal 260.

historis spesifik yang tidak bisa digeneralisasi lintas waktu dan tempat. 2) Menciptakan stereotip berbahaya: Kategorisasi ini menciptakan stereotip gender yang kemudian digunakan untuk menyigma dan diskriminasi. 3) Mengabaikan prinsip keadilan individual: Islam menekankan pertanggungjawaban individual (*kullu nafsin bima kasabat rahinah*), bukan pertanggungjawaban kolektif berdasarkan gender.

Karena hasil analisis menggunakan pisau Trilogi KUPI menunjukkan ketidakrelevanan penafsiran tersebut, terutama dalam ayat perzinaan, maka dalam hal ini alangkah lebih baik mengkategorisasikannya ke dalam jenis pertama “*ma quddima wa al-ma 'na alayhi*” dengan dengan interpretasi yang lebih kontekstual dan protektif:

Pertama, للاهتمام (untuk perhatian khusus) tanpa melabeli dirinya sebagai faktor utama dalam perzinaan. Konteks data modern menunjukkan perempuan lebih rentan menjadi korban kekerasan seksual, sehingga perlindungan yang lebih besar memang diperlukan—bukan sebagai objek kontrol, melainkan sebagai subjek yang hak-haknya dilindungi.

Kedua, لِلْحَتِّ عَلَيْهِ خِيفَةً مِنَ التَّهَاؤُنِ بِهِ (Mendorong Perhatian karena Khawatir Terjadi Kelalaian). Ini sangat tepat untuk diterapkan pada ayat 2 Surah An-Nur. Sebagaimana contoh ayat {يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئَاءً} di mana Allah mendahulukan penyebutan anak perempuan untuk mendorong umat agar berbuat baik kepada mereka, karena masyarakat Arab Jahiliyah cenderung meremehkan dan bahkan mengubur hidup-hidup anak perempuan. Pendahuluan ini bukan berarti anak

perempuan lebih penting dari laki-laki, tetapi justru untuk mengangkat derajat mereka yang selama ini terabaikan.³²⁴

Dalam konteks ayat perzinaan, pendahuluan “perempuan pezina” dapat dipahami sebagai bentuk peringatan keras kepada masyarakat yang cenderung menyalahkan dan menstigma perempuan secara berlebihan dalam kasus perzinaan, padahal tanggung jawab hukum dan moral adalah sama antara laki-laki dan perempuan.

Ketiga, سَبَقُ مَا يَقْتَضِي تَقْدِيمَهُ (Pendahuluan yang Dituntut oleh Konteks/Siyaq) karena ayat ini menjadi muqaddimah untuk An-Nur ayat 3.³²⁵ Ayat ke-3 tersebut memiliki asbabun nuzul berupa 3 kasus (Martsad yang ingin menikahi ‘Anaq, sahabat yang ingin menikahi Ummu Mahzul, dan para Muhajirin miskin yang ingin menikahi perempuan pelacur) semuanya berfokus pada perempuan-perempuan tertentu yang menjadi objek keinginan pernikahan. Adapun ayat pencurian memiliki asbabun nuzul berupa kisah seorang laki-laki bernama Thu’mah bin Ubairiq yang mencuri sebuah perisai milik tetangganya.³²⁶ Oleh karena itu, pendahuluan penyebutan perempuan pezina dan laki-laki pencuri adalah sesuai dengan konteks kasus yang melatarbelakangi turunnya ayat. Sebagaimana contoh ayat {وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ} menunjukkan bahwa penyebutan Maryam didahulukan atas Isa karena konteks pembicaraan adalah tentang Maryam.³²⁷

Penafsiran yang baru juga bisa memasukkan dua ayat hudud ke dalam kategori “*ma quddima fi ayah wa ukkhira fi ukhrā*” (yang didatangkan pertama

³²⁴ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 3 hal 265.

³²⁵ ‘Asyur, *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*, juz 18 hal 146.

³²⁶ Az-Zuhaili, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*.

³²⁷ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juz 3 hal 262.

dalam satu ayat dan terakhir dalam ayat lain).³²⁸ Di mana QS. Al-Mā'idah (5:38) menyebut ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ dengan laki-laki didahulukan, sementara QS. An-Nūr (24:2) membalikinya menjadi ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي﴾ dengan perempuan didahulukan. Pembalikan urutan ini menegaskan kesetaraan tanggung jawab hukum dan moral antara kedua gender—keduanya adalah subjek hukum penuh (*mukallaḥ*) dengan tanggung jawab identik, bukan untuk menunjukkan bahwa salah satu gender lebih bersalah dalam tindak kejahatan tersebut.

Sebagaimana contoh pembalikan urutan *al-hamd* dan *lillah*: QS. Al-Fatihah (1:2) menyebut ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ dengan *al-ḥamdu* didahulukan, sementara QS. Al-Jātsiyah (45:36) membalikinya menjadi ﴿قُلِّلِ الْحَمْدُ﴾. Az-Zarkasyi menjelaskan bahwa pendahuluan “*al-ḥamdu*” pada ayat pertama sesuai susunan asli, sedangkan pada ayat kedua seolah menjawab pertanyaan “kepada siapa pujian?” sehingga jawabannya “*fa-lillāh al-ḥamdu*” (maka bagi Allah-lah segala pujian).³²⁹ Contoh kedua adalah penyebutan Nabi Harun dan Musa: QS. Ṭāhā (20:70) menyebut ﴿هَارُونَ وَمُوسَى﴾ dengan Harun didahulukan, sedangkan QS. Asy-Syu'arā' (26:48) membalikinya menjadi ﴿مُوسَى وَهَارُونَ﴾.³³⁰

Penafsiran ulang ini selaras dengan Imam Az-Zarkasyi yang memberikan kaidah penting bahwa setiap contoh pendahuluan dalam Al-Qur'an bisa memiliki dua sebab atau lebih (سَبَبَانِ فَأَكْثَرُ لِلتَّقْدِيمِ). Dalam situasi seperti ini, ada dua pilihan: pertama, mengakui keberadaan semua sebab tersebut; atau kedua, memilih sebab yang paling relevan dan penting dalam konteks tertentu (يُرَجَّحُ بَعْضُهَا لِكَوْنِهِ أَهَمُّ فِي ذَلِكَ)

³²⁸ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 284.

³²⁹ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 284.

³³⁰ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 285.

(الْمَحَلِّ). Kaidah ini membuka ruang untuk melakukan penafsiran ulang yang lebih kontekstual dan adil, terutama dalam menghadapi perubahan zaman dan kondisi sosial.³³¹

Dengan cara ini, dimensi *balaghiyyah* Al-Qur'an tetap terjaga tanpa menciptakan ketidakadilan gender. Keindahan ini bukan pada perbedaan hierarkis yang diskriminatif dan menyalahkan salah satu pihak, melainkan pada penegasan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama wajib menjauhi larangan dan menaati perintah-Nya, saling menjaga diri dan menjaga orang lain dari terjerumus dalam kemaksiatan—dengan pengakuan bahwa konteks sosial yang berbeda memerlukan penekanan yang berbeda pula. *Wallahu a'lam bishawab*.

³³¹ az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 3 hal 275.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Keempat mufassir kontemporer—Ibnu Asyur (*Tafsir At-Tahrir wa at-Tanwir*), Asy-Sya'rawi (*Tafsir Asy-Sya'rawi*), Wahbah az-Zuhaili (*Tafsir Al-Munir*), dan M. Quraish Shihab (*Tafsir Al-Mishbah*)—memberikan penafsiran yang berbeda terhadap fenomena *taqdim wa ta'khir* pada ayat pencurian (QS. Al-Maidah: 38) dan ayat perzinaan (QS. An-Nur: 2). Pada ayat pencurian, pendahuluan penyebutan pencuri laki-laki dijelaskan dengan argumentasi yang berbasis stereotip gender: dorongan kebutuhan nafkah (*Tafsir Asy-Sya'rawi*), kecintaan terhadap harta (*Tafsir Al-Munir*), dan keberanian mencuri (*Tafsir Al-Mishbah*), kecuali *Tafsir At-Tahrir* yang lebih menekankan inklusivitas hukum. Pada ayat perzinaan, keempat mufassir menjelaskan pendahuluan penyebutan pezina perempuan dengan menempatkan perempuan sebagai faktor utama, pihak yang merangsang, lebih dominan nafsu, bahkan memiliki kesalahan berganda. Penelitian menemukan bahwa keempat mufassir kontemporer ini masih mengikuti pola penafsiran klasik.
2. Analisis menggunakan perspektif Trilogi KUPI menunjukkan bahwa pada ayat pencurian, penafsiran keempat mufassir relatif memenuhi konsep *ma'ruf*, *mubadalah*, dan *keadilan hakiki*. Meskipun tiga mufassir menggunakan stereotip gender, tidak ada stigmatisasi, subordinasi, marginalisasi, beban ganda, atau kekerasan yang ditimbulkan terhadap perempuan maupun laki-laki. Semua mufassir mengakui kesetaraan hukum

untuk kedua gender tanpa membangun narasi kontrol atau dominasi satu pihak atas yang lain. Namun pada ayat perzinaan, penafsiran keempat mufassir tidak memenuhi Trilogi KUPI.

3. Rekonstruksi penafsiran melalui alur kerja mubadalah menghasilkan interpretasi baru yang menegaskan kesetaraan tanggung jawab moral antara laki-laki dan perempuan. Penelitian ini mengusulkan rekategorisasi *taqdim wa ta'khir* kepada beberapa sebab: “*li al-ihimām*” tanpa melabeli perempuan sebagai faktor utama, “*li al-ḥaththi ‘alayhi*” untuk melawan stigma, “*sabqu mā yaqtaḍī taqḍimuhu*” sesuai asbabun nuzul, atau pola “*ma quddima fi ayah wa ukkhira fi ukhrā*” yang menunjukkan konsistensi keadilan gender—sejalan dengan kaidah Az-Zarkasyi bahwa satu pendahuluan dapat memiliki beberapa sebab.

B. Refleksi dan Implikasi Teoritis

1. Penelitian ini hadir untuk mengisi celah yang belum terjawab penelitian-penelitian sebelumnya. Jika Masyhur dkk. (2025) dan Syahputra (2021) fokus pada makna dan implementasi hudud tanpa menyentuh dimensi linguistik-gender, penelitian ini membuktikan bahwa bias gender tidak hanya tertanam dalam substansi hukum, tetapi juga dalam cara bahasa Arab digunakan untuk menafsirkan ayat. Sementara Rafli (2024) dan Salsabila (2024) telah menggunakan Trilogi KUPI pada ayat-ayat tertentu, penelitian ini menguji konsistensi metode tersebut pada konteks lintas geografis—dari Tunisia, Mesir, Suriah, hingga Indonesia—sekalius mengidentifikasi kelemahan struktural dalam hubungan ketiga konsep Trilogi KUPI. Berbeda

dengan Nurlaily dan Abidin (2024) yang menganalisis taqdim wa ta'khir tanpa perspektif gender, penelitian ini menunjukkan bahwa ilmu balaghah yang tidak dilengkapi kesadaran gender justru berisiko melanggengkan bias patriarkal.

2. Temuan penelitian ini menggugat tiga alat analisis yang selama ini dianggap mapan. Pertama, kategorisasi taqdim wa ta'khir *al-ghalbah wa al-katsrah* dan *as-sababiyyah* dalam ayat hudud terbukti rentan menciptakan naturalisasi stereotip gender. Implikasinya, ilmu balaghah memerlukan reformulasi yang tidak hanya menganalisis “keindahan” bahasa, tetapi juga konsekuensi sosial dari pilihan retorik. Kedua, Trilogi KUPI memiliki masalah tumpang tindih: ketiga elemennya tidak benar-benar terpisah. Ma'ruf sebagian isinya sama dengan Mubadalah dan Keadilan Hakiki. Solusinya: Ma'ruf sebaiknya ditempatkan sebagai tujuan utama (meta-prinsip), sementara Mubadalah dan Keadilan Hakiki sebagai alat analisis untuk mencapai tujuan tersebut. Ketiga, tafsir kontemporer yang diklaim “progresif” ternyata masih terjebak dalam pola klasik pada isu gender. Hal ini menuntut evaluasi menyeluruh terhadap metode tafsir kontemporer untuk menemukan kelemahan-kelemahan dan cara-cara bias gender terus muncul tanpa disadari.
3. Dari kritik tersebut, penelitian ini menawarkan dua kontribusi teoretis baru. Pertama, konsep “Nash Wahyani vs Nash Ijtihadi” yang membedakan Al-Qur'an sebagai nash wahyani bersifat kontekstual sesuai masa turunnya, sedangkan tafsir sebagai nash ijtihadi bersifat relatif dan bisa diperbarui.

Kedua, framework “Balaghah + Trilogi KUPI” yang mengintegrasikan analisis linguistik dan gender dalam empat tahap: identifikasi fenomena linguistik, analisis makna menurut ilmu balaghah, uji dengan Trilogi KUPI untuk identifikasi bias, dan rekonstruksi makna yang berkeadilan gender tanpa melanggar kaidah bahasa Arab.

C. Saran

1. Saran untuk penelitian ini adalah agar peneliti selanjutnya mengembangkan dan menganalisis lebih dalam penafsiran ayat-ayat hudud atau ayat-ayat lain yang berpotensi mengandung bias gender dengan menggunakan berbagai perspektif keadilan gender, tidak hanya terbatas pada Trilogi KUPI. Diharapkan penelitian ini bisa diimplementasikan dan gagasannya disalurkan ke lembaga pendidikan Islam, organisasi keagamaan, serta masyarakat luas melalui pengajian, seminar, atau publikasi ilmiah.
2. Penelitian ini masih banyak kekurangan, terutama dalam hal cakupan tafsir yang dianalisis (hanya empat tafsir kontemporer), sehingga belum merepresentasikan keseluruhan penafsiran kontemporer terhadap ayat hudud. Peneliti berharap adanya koreksi, komentar, saran, atau kritik dari pembaca agar penelitian ini bisa menjadi referensi yang lebih dapat dipertanggungjawabkan dan bermanfaat bagi pengembangan studi tafsir adil gender di masa depan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman. "Metode Penelitian Kepustakaan dalam Pendidikan Islam." *Adabuna: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran* 3, no. 2 (2024): 102–13. <https://doi.org/10.38073/adabuna.v3i2.1563>.
- ADS. "Pengertian Bias Gender dan Bentuk-bentuknya yang Muncul di Masyarakat." Diakses 30 Juni 2025. <https://kumparan.com/berita-hari-ini/pengertian-bias-gender-dan-bentuk-bentuknya-yang-muncul-di-masyarakat-1zGR3SNUnfc/full>.
- Aiman, Ummul. "METODE PENAFSIRAN WAHBAH AL-ZUHAYLÎ: Kajian al-Tafsîr al-Munîr." *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 36, no. 1 (2016). <https://doi.org/10.30821/miqot.v36i1.106>.
- Aini, Inda Qurrata. "Keadilan Relasi Gender Dalam Tekstualitas Al-Qur`An Perspektif Nur Rofiah." Masters thesis, Institut PTIQ, 2024.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fath Al-Bari bi Syarh Al-Bukhari*. 1 ed. Al-Maktabah As-Salafiyyah, 1970.
- Al-Hazimi, Ahmad ibn Umar ibn Musa'id. *Asy-Syarh al-Mukhtashar li as-Sullam al-Munawraq*. Mauqi' asy-Syaikh al-Hazimi (Website Syaikh Al-Hazimi), t.t. <http://alhazme.net>.
- Al-Jurjany, Muhammad. *al-Ta'rifat*. Al-Haramain, t.t.
- Al-Kawari, Kamila. *Afnan As-Shiyaghah fi Halli Alfadz Durus Al-Balaghah*. 1 ed. Dar Ibn Hazm, 2020.
- Al-Mahaly, Muhammad Jalaludin. "Metode Penafsiran Ibnu Asyur dalam Menafsirkan Al-Qur'an." *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 3 (2024): 141–48. <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i3.37130>.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad. *Tafsir Al-Qurthubi*. 2 ed. Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah, 1964.
- Anis, Ibrahim. *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Al-Maktabah Al-Islamiyah, t.t.
- Arikunto. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. PT. Rineka Cipta, 2006.
- "Arti Trilogi." <https://kbbi.web.id/trilogi>.
- Asfar, Khaerul. "Metodologi Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Karya Muhammad Tahir Ibnu 'Asyur." *Al-Aqwam* 1, no. 1 (2022): 55–67.
- As-Sya'rāwī, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr asy-Sya'rāwī – al-Khawāṭir*. Mathābi' Akhbār al-Yawm, 1997.
- Aṣṭuwānī, 'Abd al-Qādir ibn 'Abd Allāh al-. *Aṣl al-Zarārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 1 ed. 'Aṭā'at al-'Ilm – Mawsū'at Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (<https://bukhari-pedia.net>), t.t.
- 'Asyur, Ibnu. *At-Tahrir wa At-Tanwir*. Ad-Dar At-Tunisiyyah li An-Nasyr, 1984.

- Auli, Renata Christha. “Ini Bunyi Pasal 362 KUHP tentang Pencurian.” *HUKUMONLINE.COM*, Desember 2023. <https://www.hukumonline.com/klinik/a/ini-bunyi-pasal-362-kuhp-tentang-pencurian-lt65802c0e6e0f9/>.
- Auli, Renata Christia. “Bunyi Pasal 284 KUHP tentang Perzinaan.” *HUKUMONLINE.COM*, t.t. Diakses 11 Mei 2025. <https://www.hukumonline.com/klinik/a/bunyi-pasal-284-kuhp-tentang-perzinaan-lt65a525183776f/>.
- Azmar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Pustaka Pelajar, 2009.
- Azmi, Ulil. “Penafsiran Al-Qur’an di Era Modern dan Kontemporer.” *Makhraja: Journal of Islamic Studies* 1, no. 1 (2025): 1–9.
- Az-Zamakhsyari, Mahmud bin Umar bin Ahmad. *Al-Kasysyaf*. 3 ed. Dar Ar-Rayyan li At-Turats, 1987.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*. 1 ed. Dār al-Fikr, 1991.
- Baṭṭāl, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Khalaf ibn ‘Abd al-Malik ibn. *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*. Maktabah ar-Rusyad, 2003.
- Berutu, Ali Geno. *Fikih Jinayat (Hukum Pidana Islam)*. 1 ed. Penerbit CV. Pena Persada, 2020.
- Budiana, Yusuf, dan Sayiid Nurlie Gandara. “Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab.” *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 1, no. 1 (2021): 85–91.
- Campaniello, Nadia. “Women in Crime.” *IZA World of Labor*, advance online publication, 2019. <https://doi.org/10.15185/izawol.105.v2>.
- Chandrakirana, Kamala, dan Faqihuddin Abdul Kodir. *Rencana Strategis KUPI 2023-2028*. 1 ed. KUPI, 2024.
- Dep. Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 1 ed. Balai Pustaka, 1988.
- Fangesty, Maolidya Asri Siwi, Nurwadjah Ahmad, dan R. Edi Komarudin. “Karakteristik dan Model Tafsir Kontemporer.” *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1 (2024): 53–60. <https://doi.org/10.15575/mjiat.v3i1.34048>.
- Farin, Marsya Al, Bias Tirta Bayu, Dini Sartika, Zaky Raihan Febrianto, dan Wismanto Wismanto. “Mahram dalam Perjalanan Jauh Serta Menerapkan Prinsip Islam di Tengah Perubahan Zaman.” *Nian Tana Sikka : Jurnal ilmiah Mahasiswa* 3, no. 1 (2024): 29–46. <https://doi.org/10.59603/niantanasikka.v3i1.603>.
- Fatimawali, Fatimawali, Zainal Abidin, dan Gani Jumat. “Teori Maqashid Al-Syari’ah Modern: Perspektif Jasser Auda.” *Prosiding Kajian Islam dan Integrasi Ilmu di Era Society 5.0 (KIIIES 5.0) Pascasarjana Universitas Islam Negeri Datokarama*

Palu, 2024.

- Fauzan, Husni. "Pemikiran Maqashid Syariah Al-Tahir Ibn Asyur." *al-Mawarid Jurnal Syariah dan Hukum (JSYH)* 5, no. 1 (2023): 101–14. <https://doi.org/10.20885/mawarid.vol5.iss1.art7>.
- FF, Foggy. "Kasus Kekerasan yang Marak di Indonesia dan Fenomena Victim Blaming, Indikator Rendahnya Moralitas Bangsa." *Bandung Bergerak*, 2025. <https://bandungbergerak.id/article/detail/1598913/kasus-kekerasan-yang-marak-di-indonesia-dan-fenomena-victim-blaming-indikator-rendahnya-moralitas-bangsa>.
- Hadi, Nurfitri. "Pasar Ukaz, Pekan Raya Kebanggaan Bangsa Arab." *KISAHMUSLIM.com*, 2015. <https://kisahmuslim.com/4794-pasar-ukaz-pekan-raya-kebanggaan-bangsa-arab.html>.
- Hamid, Muhammad Muhyiddin Abdul. *Risalah Al-Adab fi Adab Al-Baḥṭh wa Al-Munadharah*. Dar Al-Imam Al-Ghazali, 2022.
- Hasan, Nur. "mengenal al-tahrir-wa al-tanwir-kitab tafsir kontemporer karya ibnu asyur." *Islami.co*, 2020. <https://islami.co/mengenal-al-tahrir-wa-al-tanwir-kitab-tafsir-kontemporer-karya-ibnu-asyur/>.
- Hidayat, Hamdan. "Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an." *Al-Munir* 2, no. 1 (2020).
- Hidayat, Wildan. "MODERNITAS PENAFSIRAN AL-QUR'AN (Metodologi Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)." *Jurnal Alwatzikhoebillah : Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 6, no. 1 (2023): 283–304.
- Huda, Nana Najatul. "Review of Tafsir Al-Munir Fi Al-Syari'ah Wa Al-'Aqidah Wa Al-Manhaj Creation Wahbah Azzuhaili." *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2023): 144–50.
- Ibrahim, Mazlan, dan Abur Hamdi Usman. "Rules of M. Quraish Shihab's Interpretation in Tafsir Al-Mishbah." *World Journal of Islamic History and Civilization* 3, no. 3 (2013): 101–8.
- Izaturahmi, Winda Sugiarti, Wismanto, Shafiah, dan Melisa Putri. "Konsep Hudud Dalam Al-Quran." *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam* 2, no. 1 (2024): 166–84.
- Jabar, Abu Bakar. *Minhajul Muslim*, diterj. oleh Andi Subarkah. 1 ed. Insan Kamil, 2009.
- Ju'fi, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 5 ed. Dār Ibn Kathīr dan Dār al-Yamāmah, 1993.
- Juliana, Gita. *Bias Gender dalam Pendidikan (Studi Kasus Pembelajaran Sosiologi Kelas XI dan Potensinya sebagai Sumber Belajar Sosiologi di MAN 1 Buleleng)* Oleh: 1 (2019).
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019.

- Khabbussila, Tsalats Ghulam. "Kehidupan dan Perilaku Masyarakat Jahiliyah Arab Pra-Islam." *detikhikmah*, t.t.
- Khaerulasfar, Khaerulasfar. "Analisis Penafsiran Moderasi Perspektif Tafsir Al-Sya'rawi." *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (2020): 51–79. <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v5i1.153>.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Metodologi Fatwa KUPI Pokok-Pokok Pikiran Musyawarah Keagamaan Kongres Ulama Perempuan Indonesia*. 2. KUPI, 2022.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qirā'ah Mubādalāh*. 5 ed. IRCiSoD, 2023.
- Lewo, Abdullah. "Penafsiran Al-Quran di Era Kontemporer." *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 3 (2024): 313–18. <https://doi.org/10.15575/mjiat.v2i3.26108>.
- Lubis, Sakban, dan Muhammad Roihan Nasution. "NILAI PENDIDIKAN PADA SURAH AL-ALAQ AYAT 1-5 MENURUT QURAIH SHIHAB." *Jurnal Ilmiah Al-Hadi* 4, no. 2 (2020): 919. <https://doi.org/10.54248/alhadi.v4i2.745>.
- Luhaimid, Sulaiman bin Muhammad al-. *Duruus Fiqhiyyah (al-Fiqh Kāmilan)*. Maktabah Asy-Syamilah, 2021.
- Luhaymid, Sulaiman bin Muhammad al-. *Syarḥ Bulūgh al-Marām bi-Ṭarīqah Su'āl wa-Jawāb*. Al-Maktabah Asy-Syamilah, 2022.
- Mālikī, Sayyid Muhammad Ibn 'Alawī al-. *Zubdah al-'Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Maktabah al-Madīnah, 2021.
- Manaf, Abdul. "SEJARAH PERKEMBANGAN TAFSIR." *Tafakkur* 1, no. 2 (2021).
- Manzur, Muhammad bin Mukram bin. *Lisan al-Arab*. Dar Sadir, 1988.
- Maraghi, Mushtafa al-. *Tafsir al-Maraghi terj. Hery Noer Aly*. Tohaputra, 1987.
- Ma'ruf, Amrin, Wilodati Wilodati, dan Tutin Aryanti. "Kongres Ulama Perempuan Indonesia dalam Wacana Merebut Tafsir Gender Pasca Reformasi: Sebuah Tinjauan Genealogi." *Musāwa Jurnal Studi Gender dan Islam* 20, no. 2 (2022): 127–46. <https://doi.org/10.14421/musawa.2021.202.127-146>.
- Mash'ud, Imam. *Kearifan Lokal Epigrafi Islam Masa Majapahit pada Makam Nisan Troloyo*. LIPI Press, 2021.
- Masyhur, Laila Sari, Fadhiil Almas Fakhruddin, dan Ratna Sari. "DEKONSTRUKSI MAKNA HUDUD: TAFSIR KONTEKSTUAL MUHAMMAD SYAHRUR TERHADAP Q.S. AN-NUR AYAT 2." *Edusola : Journal Education, Sociology and Law* 1, no. 2 (2025).
- Maulana. "PERKEMBANGAN TAFSIR TIMUR TENGAH ZAMAN NABI SAMPAI KONTEMPORER." *JURNAL ILMIAH FALSAFAH* 6, no. 2 (2021).

- Mustafa. "Konsep Hudud Dalam Al-Qur'an." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, advance online publication, 2013. <https://doi.org/10.30984/as.v1i12.172>.
- Mustaqim, Andika Hendra. "10 Negara Penampung Pekerja Seks Komersial Terbanyak di Dunia, Nomor 9 Negara dengan Mayoritas Muslim." *SINDOnews.com*, 2024.
- Mutholingah, Siti, dan Ila Fuadiyati Shova. "PENDIDIKAN ISLAM BERKEADILAN GENDER BERBASIS MAQASHID SYARI'AH LI al-NISA' PERSPEKTIF TRILOGI KUPI." *Jurnal Studi Pesantren* 5 (2024).
- Nahari, Rahmatun. "REALITAS BIOLOGIS SEBAGAI PEMBENAR TINDAKAN POLIGAMI PERSPEKTIF GENDER." Skripsi, JURUSAN HUKUM KELUARGA ISLAM FAKULTAS SYARIAH INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PONOROGO, 2022.
- Nurlaily, Nisya, dan Zainul Abidin. "Taqdim and Ta'khir In the Quran Juz 27: Analysis of Meaning from Rhetorical Study." *Tsaqofiya : Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Arab* 6, no. 2 (2024): 392–405. <https://doi.org/10.21154/tsaqofiya.v6i2.673>.
- P, Gonalons-Pons, dan Gangl M. "Marriage and Masculinity: Male-Breadwinner Culture, Unemployment, and Separation Risk in 29 Countries." *American Sociological Review* 86, no. 3 (2021): 465–502. <https://doi.org/10.1177/00031224211012442>.
- Pasya, Hikmatiar. "Studi Metodologi Tafsir Asy-Sya'rawi." *Studia Quranika* 1, no. 2 (2017). <https://doi.org/10.21111/studiquan.v1i2.841>.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian Kualitatif*. Ar-Ruzz Media, 2012.
- Qudāmah, Abū Muḥammad 'Abdullāh bin Aḥmad bin Muḥammad bin. *Al-Mughnī*. 1 ed. Maktabah al-Qāhirah, 1969.
- Quduri, Ghanim. *Muḥadharat fī 'Ulum al-Qur'an*. 1 ed. Dar 'Ammar, 2003.
- Rafli, Mohammad. "TINJAUAN TAFSIR ULAMA NUSANTARA DALAM QS. ANNUR:32 TENTANG PERJODOHAN PERSPEKTIF TRILOGI KONGRES ULAMA PEREMPUAN INDONESIA (KUPI)." UIN Maulana Malik Ibrahim, 2024.
- Rahmawati, Jihan. "Kontribusi Asy-Sya'rawi Terhadap Perkembangan Tafsir (Kajian Terhadap Kitab Tafsir Asy-Sya'rawi)." *Al-Mustafid: Jurnal of Quran and Hadith Studies* 1, no. 1 (2022).
- Razi, Zainuddin Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Abdul Qadir al-Hanafi ar-. *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*. 5 ed. Al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1999.
- Rofiah, Nur. *Nalar Kritis Muslimah*. 5 ed. Afkaruna, 2023.
- Rohman, Abdul, dan Wildan Taufiq. "Ilmu Ma'ani dan Peranannya dalam Tafsir." *Jurnal Al-Fanar* 5, no. 1 (2022): 84–101. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v5n1.84-101>.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*. Dar al-Kitab al-Arabiyy, t.t.

- Sahabuddin. *Ensiklopedia Al-Qur'an*. 1 ed. Lentera Hati, t.t.
- Saifunnuha, Mukhamad. "PEMBAHASAN GENDER DALAM TAFSIR DI INDONESIA (PENELITIAN BERBASIS SYSTEMATIC LITERATURE REVIEW)." *Musawa* 20, no. 2 (2021).
- Salsabila, Audy. "TAFSIR RELASI GENDER Q.S. AL-HUJURAT: 13 PERSPEKTIF KEADILAN HAKIKI NUR ROFIAH." Skripsi, UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SHIDDIQ JEMBER, 2024.
- Saputra, Adeka, Iqbal Ladunni, Siti Khodijah, dan Laila Sari Masyhur. *MA'NA CUM MAGHAZ (PENAFSIRAN PROF. SYAMSUDDIN)*. 14, no. 5 (2025).
- Sari, Milya. *Penelitian Kepustakaan (Library Research) Dalam Penelitian Pendidikan IPA*. 2020.
- "Sejarah dan Latar Belakang KUPI." Diakses 30 Juni 2025. <https://kupi.or.id/tentang-kupi/>.
- Sekelompok ahli bahasa dari Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. 2 ed. Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1972.
- Setiawan, Rahmadi Agus. "CORAK PENAFSIRAN MUHAMMAD QURAISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH." *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis* 3, no. 1 (2023): 129–50. <https://doi.org/10.54443/mushaf.v3i1.125>.
- Shiddiq, Daffa. "Lebih dari 15 Ribu Perempuan Jadi Korban Kekerasan di 2024." *GoodStats*, 2024. <https://goodstats.id/article/femisida-hitamkan-september-SHU94>.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'an*. 4 ed. Lentera Hati, 2019.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. 1 ed. Lentera Hati, 2017.
- Sipes, Leonard Adam. *Female Crime Statistics–Violent Victimization For Females Often Exceeds Males*. 2024. <https://www.crimeinamerica.net/female-crime-statistics-violent-victimization-for-females-often-exceeds-males/>.
- Sitawati, Lia, dan Caroline Endah Wuryaningsih. "Fenomena tindak kekerasan terhadap perempuan dan anak: demografi korban, pelaku, dan kejadian." *Berita Kedokteran Masyarakat* 3, no. 4 (2019). <https://doi.org/10.22146/bkm.44188>.
- Steffensmeier, Ulmer, dan Kramer. *Gender and Crime Differences Between Male And Female Offending Patterns*. 2025. <https://law.jrank.org/pages/1250/Gender-Crime-Differences-between-male-female-offending-patterns.html>.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. ALFABETA CV, 2013.

- Suharmi, Arikunto. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Rineka Cipta, 2012.
- Suharyat, Yayat, dan Siti Asiah. "METODOLOGI TAFSIR AL-MISHBAH." *Jurnal Pendidikan Indonesia : Teori, Penelitian, dan Inovasi* 2, no. 5 (2022). <https://doi.org/10.59818/jpi.v2i5.289>.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. PT. Raja Grafindo Persada, 2013.
- Sumanto. *Teori Dan Metode Penelitian*. Center of Academic Publishing Service, 2014.
- Sunarto, Sunarto. "Diskursus Poligami Perspektif Ibnu Asyur: Studi Maqashid Al-Syari'ah Dalam Kitab Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiah." *MISYKAT: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Quran, Hadist, Syari'ah dan Tarbiyah* 4, no. 2 (2019): 167. <https://doi.org/10.33511/misykat.v4n2.167-184>.
- SUTISNA, NENENG HASANAH, ARLINTA PRASETIAN DEWI, dkk. *PANORAMA MAQASHID SYARIAH*. 1 ed. CV. MEDIA SAINS INDONESIA, 2021.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-. *Jāmi' al-Aḥādīth (Mencakup Jam' al-Jawāmi' karya al-Suyūṭī, al-Jāmi' al-Azhar, Kunūz al-Ḥaḡā'iq karya al-Munāwī, dan al-Fath al-Kabīr karya al-Nabhānī)*. Al-Maktabah Asy-Syamilah, 2010.
- Syahputra, Satria Tenun. "Implementasi Ayat-Ayat Hudud Dalam Tafsir Al-Azhar Sesuai Konteks Negara Indonesia." *Jurnal Ulunnuha* 10, no. 2 (2021): 188–203. <https://doi.org/10.15548/ju.v10i2.2587>.
- Syibromalisi, Faizah Ali. *TELA'AH TAFSIR AL-TAHRÎR WA AL-TANWÎR KARYA IBNU 'ASYÛR*. t.t.
- Umah, Rohimatil, Fina Nuriah, dan Hartono Hartono. "Analisis Penerapan Kaidah Taqdim-Ta'khir dalam Tafsir Al-Munir Karya Wahbah al-Zuhaili." *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan* 19, no. 1 (2024): 73–88. <https://doi.org/10.37680/adabiya.v19i1.4942>.
- Utomo, Arya Bintang. "Dampak Victim Blaming Terhadap Kekerasan Seksual di Indonesia." *Kumparan.com*, 2020. <https://kumparan.com/arya-bintang-utomo/dampak-victim-blaming-terhadap-kekerasan-seksual-di-indonesia-1umeUDNU80N/full>.
- Wahid, Annur. "TAHIR IBNU ASYUR DAN MANHAJNYA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN." *Jurnal An-Nur* 13, no. 2 (2024): 111–16.
- Wardah, Lailatul, dan Syarifuddin Ala Dzil Fikri. "Al-Taqdim Wa al-Ta'khir: Linguistic Rules in Qur'anic Interpretation." *Al-Karim: International Journal of Quranic and Islamic Studies* 1, no. 2 (2023): 173–88. <https://doi.org/10.33367/al-karim.v1i2.4188>.
- Wikipedia. "Sex differences in crime." *WikipediaThe Free Encyclopedia*, 2025. https://en.wikipedia.org/wiki/Sex_differences_in_crime.

- Yuniawati, Poppy. *Penelitian Studi Kepustakaan', Penelitian Kepustakaan (Library Research)*. 2015.
- Zainuddin, Selfiana, dan Hudi Yusuf. "ANALISIS KEJAHATAN YANG DILAKUKAN OLEH PEREMPUAN." *Integrative Perspectives of Social and Science Journal (IPSSJ)* 2, no. 2 (2025).
- Zarkasyi, Abu 'Abdillah Badruddin Muhammad bin 'Abdillah bin Bahādir az-. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. 1 ed. Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- Zolkanain, Nur Shahirah, dan Nor Abdullah. "Estetik Taqdim dan Ta'khir dalam Surah al-Baqarah." *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences* 2, no. 3 (2019).