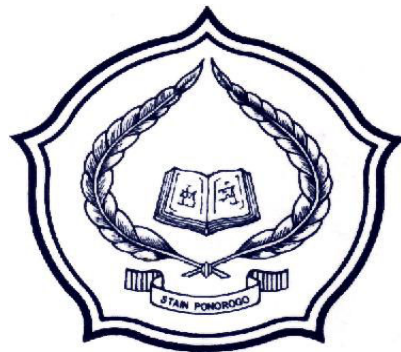


**PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM PANDANGAN
AHMAD MUSTAFA AL-MARAGHI DAN M. HASBI
ASH-SHIDDIEQY
(Studi Komparasi)**

SKRIPSI



Oleh:

Alfi Maulidatun Ni'mah

NIM. 210412007

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
JURUSAN USHULUDDIN DAN DAKWAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PONOROGO
2016**

**PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM PANDANGAN
AHMAD MUSTAFA AL-MARAGHI DAN M. HASBI
ASH-SHIDDIEQY
(Studi Komparasi)**

SKRIPSI

Diajukan untuk melengkapi sebagian syarat guna memperoleh gelar sarjana
program strata satu (S-1) pada jurusan Ushuluddin dan Dakwah
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo



Oleh:

Alfi Maulidatun Ni'mah

NIM. 210412007

Pembimbing:

Irma Rumtianing U.H, MSI

NIP. 197402171999032001

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
JURUSAN USHULUDDIN DAN DAKWAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PONOROGO**

2016

NOTA PEMBIMBING

Ponorogo, 13 Juni 2016

Hal : Persetujuan Munaqasah Skripsi
Kepada : Yth. Ketua Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Ponorogo

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah secara cermat kami baca/teliti kembali dan telah diadakan perbaikan/penyempurnaan sesuai petunjuk dan arahan kami, maka kami berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Alfi Maulidatun Ni'mah
NIM : 210412007
Jurusan : Ushuluddin dan Dakwah
Judul : Peran Publik Perempuan dalam Pandangan Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy (Studi Komparasi)

Telah memenuhi syarat untuk diajukan dalam sidang ujian Munaqasah Skripsi Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Ponorogo, untuk itu kami ikut mengharap agar dapat segera dimunaqasahkan.

Atas perhatian Bapak, kami sampaikan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Mengetahui,
Ketua

Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
STAIN Ponorogo

Pembimbing

Irma Rumtianing U.H, MSI
NIP. 197402171999032001

Irma Rumtianing U.H, MSI
NIP. 197402171999032001



**KEMENTERIAN AGAMA RI
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
(STAIN) PONOROGO**

PENGESAHAN

Skripsi atas nama saudara:

Nama : Alfi Maulidatun Ni'mah
NIM : 210412007
Jurusan : Ushuluddin dan Dakwah
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Peran Publik Perempuan dalam Pandangan Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy (Studi Komparasi)

telah dipertahankan pada Sidang Munaqasah di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo pada:

Hari : Selasa
Tanggal : 19 Juli 2016

Dan telah diterima sebagai bagian dari persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, pada:

Hari :
Tanggal : 2016

Ponorogo, 2016
Mengesahkan
Ketua STAIN Ponorogo

Dr.Hj. Siti Maryam Yusuf, M.Ag

NIP.1957050919830320002

Tim Penguji:

1. Ketua Sidang : Dr. Moh. Munir, M. Ag ()
2. Penguji 1 : Dr. Irfan Riyadi, M.Ag ()
3. Penguji 2: Irma Rumlanting U.H, MSI ()

MOTTO

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ
اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya:

“Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.”¹

¹ Al-Qur'an, 9:71.

PERSEMBAHAN

Saya dedikasikan karya sederhana ini:

- ✿ Untuk kedua orang tuaku, yang tiada henti-hentinya memberikan do'a dan dukungan untukku. Semoga Allah senantiasa memberikan kesehatan kepada keduanya.
- ✿ Untuk teman-teman seperjuangan dari Tafsir Hadis yang kini sudah bermetamorfosis menjadi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, jurusan Ushuluddin dan Dakwah angkatan 2012 yang telah memberikan banyak pengalaman, motivasi serta mengisi hari-hariku selama di bangku perkuliahan.
- ✿ Untuk setiap orang yang senantiasa haus akan ilmu pengetahuan dan tak pernah lelah untuk mencari "cahaya Ilahi".

ABSTRAK

Ni'mah, Alfi Maulidatun. 2016. *Peran Publik Perempuan dalam Pandangan Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy (Studi Komparasi)*. **Skripsi**. Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Jurusan Ushuluddin dan Dakwah. Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Pembimbing: Irma Runtianing U.H, MSI.

Kata Kunci: Peran Publik Perempuan, Ahmad Mustafa al-Maraghi, M. Hasbi ash-Shiddieqy.

Sebagai agama yang berbasis wahyu dan merupakan agama yang mengedepankan keadilan dan persamaan seluruh manusia, Islam sering dituduh sebagai pelestari gender yang patriarkal, yakni melebihkan laki-laki dan menomorduakan perempuan. Hal ini nampak dalam pemikiran ulama-ulama klasik dalam yang tertuang dalam kitab mereka, tanpa terkecuali ulama tafsir. Di antara mereka ada yang dengan ekstrem membatasi peran perempuan dan ada pula yang lebih longgar dengan memberikan kebebasan kepada perempuan untuk berperan aktif dalam ranah publik. Ada banyak hal yang mempengaruhi penafsiran mereka. Sehingga boleh jadi ketika menafsirkan ayat yang sama, namun menghasilkan pandangan yang berbeda.

Penelitian ini akan mengkaji pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan serta persamaan dan perbedaan pandangan antara keduanya sehingga akan diketahui akar-akar perbedaannya, dengan mengambil rumusan masalah: pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan dan persamaan dan perbedaan pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan serta akar perbedaan pandangan antara keduanya.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan pendekatan deskriptif-analitik *comparative*. Pengumpulan data dilakukan dengan metode dokumentasi, yakni berdasarkan dari kitab tafsir yang ditulis oleh al-Maraghi dan Hasbi yakni *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan Tafsir al-Nur. Adapun teknik pengolahan data dilakukan dengan beberapa langkah, yakni *editing*, *classifying*, *verifying*, *analizing* dan *concluding*. Sedangkan analisis data mencakup tiga hal, yaitu: analisis isi, analisis historis dan kritik nalar.

Hasil dari penelitian ini menyebutkan bahwa al-Maraghi ketika menafsirkan Surat al-Aḥzāb/33 ayat 33 lebih membatasi peran perempuan dalam ranah publik. Walaupun *khīṭāb* yang digunakan dalam ayat sebelumnya adalah para istri Nabi, namun seruan itu juga berlaku bagi perempuan lainnya. Sedangkan menurut Hasbi, *khīṭāb* dalam ayat tersebut hanya berlaku pada istri Nabi, sehingga perempuan lainnya diberi kebebasan untuk berkreasi dan berkarya di luar rumah. Yang menjadi akar perbedaan penafsiran tersebut adalah perbedaan latar belakang pemikiran dan metodologi.

KATA PENGANTAR

الرَّحِيمِ الرَّحْمَنِ اللَّهُ بِسْمِ

Dengan mengucapkan syukur *Alḥamdulillāh*, penulis panjatkan kehadiran Allah Swt. yang hanya dengan Kemurahan dan pertolongan-Nya-lah penulis dapat menyelesaikan skripsi ini, yang berjudul “*Peran Publik Perempuan dalam Pandangan Ahmad Mustafā al-Maraghī dan M. Hasbi ash-Shiddieqy (Studi Komparasi)*”.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada pemimpin para Nabi dan teladan umat manusia, Rasulullah Muhammad ibn ‘Abdullah, sang pembawa risalah kebenaran dan pengobar cahaya iman, yang telah mengangkat kedudukan perempuan kepada derajat yang istimewa dalam kehidupan, serta bagi seluruh *ahl al-baytnya*, sahabat dan para pengikutnya hingga akhir zaman.

Skripsi ini tak mungkin selesai tanpa ulur tangan dari berbagai pihak, baik yang berperan secara langsung maupun tidak. Untuk itu penulis haturkan terima kasih kepada yang terhormat:

1. Ibu Dr. Hj. Siti Maryam Yusuf, M. Ag, selaku Ketua STAIN Ponorogo.
2. Bapak Dr.H. Moh. Munir, M.Ag, selaku Ketua Jurusan Ushuluddin dan Dakwah.
3. Ibu Irma Runtianing U.H, MSI, selaku Ketua Program Studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir STAIN Ponorogo serta dosen pembimbing yang telah membimbing penulis dalam menyusun skripsi ini.

4. Segenap bapak/ibu dosen, khususnya pada Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Ponorogo yang telah banyak mengajarkan ilmunya kepada penulis selama dalam perkuliahan, serta segenap karyawan STAIN Ponorogo.

Dalam penyusunan skripsi ini, penulis telah berusaha semaksimal mungkin dalam mencurahkan tenaga dan kemampuan, namun penulis menyadari tentu masih banyak kekurangan, jauh dari harapan dan kesempurnaan, mengingat keterbatasan pengetahuan, kemampuan serta pengalaman yang penulis miliki, khususnya bidang sosial agama. Untuk itu saran dan kritik yang bersifat konstruktif dari pembaca yang budiman sangatlah penulis harapkan dalam rangka mengisi beberapa kelemahan dalam penyajian, demi kesempurnaan dan mengarah kepada perbaikan dan peningkatan dalam berkarya ilmiah.

Akhirnya dengan iringan do'a, semoga skripsi ini dapat berguna dan bermanfaat bagi penulis khususnya dan bagi para pembaca pada umumnya.

Ponorogo, 13 Juni 2016

ttd

Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	ii
NOTA PEMBIMBING	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
PERSEMBAHAN	vi
ABSTRAK	vii
KATA PENGANTAR	viii
DAFTAR ISI	x
PEDOMAN TRANSLITERASI	xii
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	6
E. Kajian Pustaka	6
F. Metode Penelitian	8
G. Sistematika Pembahasan	12
BAB II: PERAN PEREMPUAN DAN METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN	
A. Peran Perempuan.....	15
B. Metodologi Penafsiran al-Qur'an	16

1. Pengertian Metodologi Penafsiran al-Qur'an.....	17
2. Metode dan Corak Penafsiran al-Qur'an	18
3. Sumber Penafsiran al-Qur'an.....	36

BAB III: PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM PANDANGAN AHMAD

MUSTAFA AL-MARAGHI DAN M. HASBI ASH-SHIDDIEQY

A. Biografi Mufasir	38
1. Ahmad Mustafa al-Maraghi.....	38
2. M. Hasbi ash-Shiddieqy.....	45
B. Pandangan Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy tentang Peran Publik Perempuan	56

BAB IV: AKAR-AKAR PERBEDAAN PANDANGAN ANTARA AHMAD

MUSTAFA AL-MARAGHI DAN M. HASBI ASH-SHIDDIEQY

TENTANG PERAN PUBLIK PEREMPUAN

A. Persamaan dan Perbedaan Pandangan tentang Peran Publik Perempuan antara Ahmad Mustafa Al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy	66
B. Akar-Akar Perbedaan Pandangan antara Ahmad Mustafa Al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy Tentang Peran Publik Perempuan.....	68

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan	76
B. Saran	77

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Sistem transliterasi Arab-Indonesia yang dijadikan pedoman dalam penulisan skripsi ini adalah sistem *Institute of Islamic Studies, Mc Gill University*, yaitu sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ء	‘	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sh	ه	h
ي	ṣ	ي	y

2. Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*māddat*), maka ditransliterasikan dengan coretan horizontal di atas huruf vokal ($\bar{a}/\bar{i}/\bar{u}$).

Contoh: *mawḍū'ī, ijma'ī*.

3. Kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* dan berkedudukan sebagai sifat (*na'at*) dan *idāfat* ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan dalam kata yang berdiri sendiri dan *muḍāf* ditransliterasikan dengan “at”.

Contoh: *al-ṣalāt, al-zakāt, munāsabat, 'ulūm al-balāghah, al-jāhiliyyat al-ūlā*.

4. Bunyi hidup dobel (diftong) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw”.

Contoh: *tarḍawna, ahl al-bayt*.

5. Kata yang ditransliterasikan dan kata-kata dalam bahasa asing yang belum terserap menjadi bahasa baku Indonesia akan dicetak miring.

6. Bunyi huruf hidup akhir sebuah kata tidak dinyatakan dalam transliterasi. Transliterasi hanya berlaku pada huruf konsonan akhir.

Contoh: *asbāb al-nuzūl* bukan *asbābu al-nuzūli*.

7. Kata yang bertashdid dengan *yā' mushaddah* (*yā' bertashdid*) ditransliterasikan dengan “ī”. Jika diikuti dengan *tā' marbūṭah*, maka transliterasinya adalah “iyah”. Jika *yā' bertashdid* berada di tengah kata, ditransliterasi dengan “yy”.

Contoh: *yā ayyuhā, al-bayyinat*.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara umum, Islam merupakan agama yang mengatur seluruh kehidupan manusia dan juga membicarakan dan membahas semua hal dalam berbagai aspek di dalamnya,² dengan berdasarkan petunjuk al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan rahmat bagi semesta alam (*rahmat li al-'ālamīn*) yang diturunkan untuk memberikan pencerahan bagi seluruh umat manusia. Tidak ada diktum yang membedakan beban dan perolehan dari pelaksanaan ajaran agama itu berdasarkan perbedaan lahiriah. Ayat-ayat al-Qur'an berobsesi untuk mewujudkan keadilan dan persamaan dalam masyarakat.³ Begitu pula dengan persamaan potensi antara laki-laki dan perempuan. Dalam Islam, keduanya dijelaskan sama-sama memiliki potensi yang cukup untuk memikul aneka tanggung jawab yang menjadikan keduanya mampu melaksanakan aneka kegiatan kemanusiaan yang umum dan khusus.

Namun di lain sisi, sebagai salah satu agama yang berbasis pada wahyu dan merupakan agama yang mengedepankan keadilan dan persamaan seluruh

² Muhibbin, *Pandangan Islam Terhadap Perempuan* (Semarang: RaSAIL Media, 2007), 5.

³ Nasaruddin Umar dan Amany Lubis, "Hawa Sebagai Simbol Ketergantungan: Perempuan dalam Kitab Tafsir," dalam *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Munhanif (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 1-2.

manusia, Islam sering dituduh sebagai pelestari peran gender yang patriarkal. Alasan yang dikemukakan adalah begitu dominannya secara kuantitatif ayat-ayat dan hadis yang secara literal melebihkan laki-laki di atas perempuan, seperti waris, saksi, kepemimpinan dalam rumah tangga maupun agama.⁴

Pandangan-pandangan yang menomorduakan kaum perempuan ini terlihat jelas dalam pemikiran-pemikiran ‘ulama’ klasik yang mereka tuangkan dalam kitab kuning mereka. Kalau diteliti, hampir semua kitab-kitab fiqh, terutama yang berada di kalangan pesantren bernada demikian. Perempuan dianggap sebagai makhluk domestik dan pelengkap kaum laki-laki saja.⁵ Selain itu, pandangan yang seperti ini juga terdapat pada kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama. Mereka mempunyai pendapat, pemikiran atau wacana yang melihat perbedaan kelamin sebagai cara pandang terhadap ayat-ayat al-Qur’an. Akibatnya telah terjadi diskriminasi gender dalam berbagai literatur tafsir yang diterima kaum Muslimin.⁶

Salah satu contohnya adalah dalam hal peran serta perempuan dalam kehidupan publik. Mereka terkesan membatasi gerak dan langkah perempuan secara kaku, sampai-sampai keluar rumah saja tidak diperbolehkan, kecuali karena adanya alasan darurat yang dibenarkan oleh syari’at, sebagaimana yang disebutkan dalam surat al-Aḥzāb/33 ayat 33:

⁴ Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam Reinterpretasi Ayat-Ayat al-Qur’an tentang Kenabian* (Yogyakarta: Teras, 2005), 2.

⁵ Muhibbin, *Pandangan Islam Terhadap Perempuan* (Semarang: RaSAIL Media, 2007), 102.

⁶ Nasaruddin Umar dan Amany Lubis, “Hawa Sebagai Simbol Ketergantungan: Perempuan dalam Kitab Tafsir,” dalam *Mutiara Terpendam*, 2.

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً - ۳۳ -

Artinya: “Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu dan laksanakanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahl al-bayt dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.”

Ibn Kathīr memahami *khiṭāb* dalam ayat tersebut ditujukan kepada istri Nabi dan perempuan muslimah pada umumnya, sehingga larangan tersebut berlaku untuk semua perempuan, tidak hanya kepada istri-istri Nabi. Beliau memaknai lafadz “*waqarna fī buyūtikunn*” adalah sebagai perintah kepada kaum perempuan untuk tetap berada di rumah, jangan keluar kalau tidak ada keperluan (*ilzamna buyūtakunn falā takhrujna li ghayr ḥājat*).⁷

Bahkan menurut al-Alūsi, ayat tersebut memerintahkan kepada para perempuan untuk tetap tinggal di dalam rumah, dan perintah ini berlaku kepada seluruh perempuan.⁸

Begitu pula dengan al-Qurṭūbi, beliau mengatakan bahwa berdasarkan ayat 33 surat al-Aḥzāb, maka sesungguhnya perempuan diperintahkan untuk menetap di dalam rumah, karena agama penuh tuntutan agar para perempuan tinggal di dalam rumah dan tidak keluar kecuali dalam keadaan darurat.⁹

⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, jil. 3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 483.

⁸ Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’u al-Mathānī*, jil. 21, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 10.

⁹ Lihat Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurṭūbī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, jil. 14, (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1967), 174.

Pandangan yang sama juga diutarakan oleh Hamka. Menurutnya ayat ini sekalipun ditujukan kepada istri-istri Nabi, tetapi berlaku juga bagi setiap perempuan yang beriman.¹⁰

Senada dengan Ibn Kathīr, al-Alūsi, al-Qurṭūbi dan Hamka, al-Maraghi juga memahami bahwa perintah dalam ayat 33 ini ditujukan kepada para istri Nabi dan perempuan lainnya.¹¹

Sedangkan pandangan yang berbeda disampaikan oleh M. Hasbi ash-Shiddieqy (untuk selanjutnya disebut Hasbi). Beliau memahami *khiṭāb* yang digunakan dalam ayat tersebut adalah kepada istri-istri Nabi, sehingga larangan itu pun hanya ditujukan kepada istri-istri Nabi, bukan kepada perempuan muslimah pada umumnya.¹²

Berawal dari perbedaan pandangan para mufasir itulah, peneliti merasa tertarik untuk membandingkan antara penafsiran al-Maraghi dan Hasbi dalam menafsirkan ayat-ayat tentang peran publik perempuan dan metode penafsiran yang digunakan oleh keduanya serta implikasi dari perbedaan metodologis tersebut.

Adapun alasan pemilihan kedua mufasir ini adalah karena keduanya mempunyai persamaan dan perbedaan. Di antara persamaannya adalah keduanya berasal dari periode yang sama dalam menulis kitab tafsirnya, yakni

¹⁰ Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, jil. 22, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998), 24.

¹¹ Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, jil. 22, (Semarang: Toha Putra, t.t.), 6.

¹² M. Hasbi ash Shiddieqy, *Tafsir al-Qurʾān al-Majid al-Nur*, jil. 4, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 3278.

periode kontemporer.¹³ Selain itu, dalam menulis tafsirnya, keduanya memiliki ciri khas yang berbeda dengan para mufasir lain. Dalam menyusun kitab tafsirnya, keduanya sama-sama menyesuaikan dengan kondisi masyarakat yang dihadapinya dan dari pengalamannya.

Sedangkan sisi perbedaannya adalah keduanya memiliki latar belakang dan *setting social* yang berbeda. Al-Maraghi merupakan mufasir kelahiran Mesir dan banyak mengenyam pendidikan di sana, sedangkan Hasbi merupakan mufasir Indonesia dan juga mengenyam pendidikannya di Indonesia. Sehingga boleh jadi pemikiran keduanya akan berbeda, karena *setting social* yang dihadapi juga berbeda.

Untuk itulah, peneliti merasa tertarik untuk meneliti lebih mendalam tentang pemikiran keduanya dalam hal peran publik perempuan dengan judul **“Peran Publik Perempuan dalam Pandangan Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Studi Komparasi ”**.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang masalah yang telah dipaparkan di atas, maka dapat dirumuskan masalah penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan?

¹³ Dalam kategorisasi Harun Nasution, yang dimaksud dengan periode kontemporer yaitu periode modern yang berlangsung selepas tahun 1800 M. Saiful Abdul Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013), 21.

2. Bagaimana persamaan dan perbedaan pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan?
3. Kenapa terjadi perbedaan dalam menafsirkan ayat-ayat tentang peran publik perempuan antara al-Maraghi dan Hasbi?

C. Tujuan Penelitian

Dari rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mendeskripsikan pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan.
2. Mendeskripsikan persamaan dan perbedaan pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan.
3. Mendeskripsikan akar-akar perbedaan dalam menafsirkan ayat-ayat tentang peran publik perempuan antara al-Maraghi dan Hasbi.

D. Manfaat Penelitian

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangan pemikiran dalam khazanah keilmuan Islam umumnya dan khususnya dalam penafsiran ayat-ayat tentang peran publik perempuan menurut pandangan al-Maraghi dan Hasbi. Serta bisa dijadikan bahan perbandingan untuk penelitian selanjutnya tentang penafsiran keduanya dalam hal peran publik perempuan dan metode penafsiran yang digunakan oleh keduanya.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberi beberapa manfaat dan kegunaan bagi almamater pada khususnya dan masyarakat akademis pada umumnya, yang berkaitan dengan peran publik perempuan.

E. Kajian Pustaka

Pembahasan mengenai peran publik perempuan bukanlah hal yang pertama kali dilakukan, tetapi sudah banyak dilakukan oleh penulis-penulis terdahulu, di antaranya:

DR. H. Yunahar Ilyas, dalam buku yang merupakan disertasinya dengan judul “*Kesetaraan Gender dalam al-Qur’an: Studi Pemikiran Para Mufasir*”¹⁴, beliau membahas tentang penafsiran para mufasir klasik dan mufasir Indonesia modern--dalam penelitian ini beliau mengkhususkan pada penafsiran Hamka dan Hasbi--tentang konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam penciptaan, hak kenabian, perkawinan; yang mencakup perwalian, perceraian, poligami, perkawinan beda agama dan kepemimpinan dalam keluarga, kemudian kesetaraan dalam kewarisan dan peran publik.

M. Quraish Shihab dalam bukunya yang berjudul “*Perempuan*”¹⁵, beliau menjelaskan tentang perempuan dan politik. Beliau memahami surat al-Aḥzāb ayat 33 itu bukanlah larangan bagi perempuan untuk ikut terlibat dalam kegiatan kemasyarakatan, sebagaimana yang dipahami oleh sebagian ulama.

Muhibbin, dalam bukunya “*Pandangan Islam terhadap Perempuan*”¹⁶, beliau memaparkan tentang pandangan al-Qur’an dan hadits terhadap perempuan serta pandangan hadis terhadap peran perempuan di luar rumah.

¹⁴Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur’an: Studi Pemikiran Para Mufasir* (Yogyakarta: Labda Press, 2006).

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005).

¹⁶ Muhibbin, *Pandangan Islam terhadap Perempuan* (Semarang: RaSAIL Media, 2007).

Kemudian dalam bab terakhir beliau menjelaskan pandangan para ulama terhadap perempuan.

Imad Zaki al-Barudi dengan bukunya yang berjudul “*Tafsir Wanita*”¹⁷, yang diterjemahkan oleh Samson Rahman. Dalam bukunya itu, beliau memaparkan penafsiran para mufasir atas ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan, yang disusun dalam sub-bab per surat dalam al-Qur’an yang terdapat ayat tentang perempuan.

Abdul Majid azzindani dengan bukunya “*Hak-Hak Politik Wanita dalam Islam*”¹⁸. Dalam bukunya itu, beliau memaparkan pendapat para ulama tentang keberlakuan larangan dalam surat al-Aḥzāb/33 ayat 33. Beliau menyebutkan pendapat para ulama yang memahami ayat tersebut berlaku umum, tidak hanya untuk istri Nabi.

Dari sekian buku yang menjelaskan tentang peran publik perempuan yang telah peneliti tinjau, belum ada yang memaparkan penafsiran mufasir secara spesifik, walaupun ada, mereka tidak mengulas akar-akar yang menyebabkan adanya perbedaan penafsiran mufasir, sehingga menghasilkan pemahaman yang berbeda terhadap ayat yang sama.

F. Metode Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

¹⁷ Imad Zaki al-Barudi, *Tafsir Wanita*, terj. Samson Rahman (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2010).

¹⁸ Abdul Majid Azzindani, *Hak-Hak Politik Wanita dalam Islam*, terj. Khazin Abu Faqih dan Jasiman (Jakarta: al-I’tisham Cahaya Umat, 2003).

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka atau *library research* dengan pendekatan deskriptif-analitik *comparative*.¹⁹ Pada penelitian ini, peneliti akan mendeskripsikan dan mengomparasikan penafsiran al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan, serta metodologi yang digunakan oleh keduanya dalam menafsirkan ayat-ayat tentang peran publik perempuan.

2. Data dan Sumber Data

Dalam sebuah penelitian, data merupakan hal pokok dan utama, karena dengan adanya data yang diperlukan, penelitian akan dapat dilakukan. Dan dalam penelitian ini, ada beberapa jenis data yang akan dikumpulkan, yaitu:

- a. Ayat-ayat yang berkaitan dengan peran publik perempuan, yakni surat al-Baqarah/2 ayat 282 dan surat al-Aḥzāb/33 ayat 33.
- b. Pandangan Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy tentang peran publik perempuan.

Adapun sumber data yang digunakan dalam penelitian ini meliputi dua sumber data, yaitu:

- a. Sumber data primer, yaitu buku-buku atau literatur-literatur yang menjadi sumber data utama dalam penelitian. Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Maraghi dan Tafsir al-Nur karya Hasbi.

¹⁹ Soerjono Soekanto, *Penelitian Hukum Normatif* (Jakarta: Raja Grafindo, 2003), 12.

b. Sumber data sekunder, yaitu bahan rujukan yang menjadi pendukung dalam penelitian dan menjadi pelengkap data primer. Adapun sumber data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini antara lain:

- 1) *Tafsir Wanita* karya Imad Zaki al-Barudi, yang diterjemahkan oleh Samson Rahman (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2010).
- 2) *Metodologi Ilmu Tafsir* karya M. Alfatih Suryadilaga, dkk. (Yogyakarta: Teras, 2010).
- 3) *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* karya Nashruddin Baidan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- 4) *Mozaik Mufasir al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* karya Saiful Amin Ghofur (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013) dan lain-lain.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi, dalam hal ini tafsir yang ditulis oleh al-Maraghi dan Hasbi yakni *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan Tafsir al-Nur. Hal ini tidak menutup kemungkinan untuk mengumpulkan sumber-sumber lain yang berhubungan dengan tema yang dibahas dalam penelitian ini.

4. Teknik Pengolahan Data

Untuk pengolahan data dalam penelitian ini, peneliti memilih langkah-langkah sebagai berikut:

a) Edit (*editing*)

Dalam langkah *editing* ini untuk mengetahui sejauh mana data yang telah didapatkan, baik data yang bersumber dari observasi, wawancara atau dokumentasi sudah cukup baik dan dapat disisipkan untuk keperluan proses selanjutnya, maka pada bagian ini peneliti perlu untuk meneliti kembali dari kelengkapan data, kejelasan makna, kesesuaian serta relevansinya dengan rumusan masalah dan data yang lain.²⁰

b) Klasifikasi (*Classifying*)

Klasifikasi (pengelompokan), data hasil dokumentasi kemudian diklasifikasikan berdasarkan kategori tertentu berdasarkan pada fase data penelitian. Di sini dibagi pada beberapa fase pembahasan. *Pertama*: Metodologi Penafsiran al-Qur'an, baik dari definisi, corak dan metode tafsir, dan sumber-sumber tafsir. *Kedua*: Biografi al-Maraghi dan Hasbi, latar belakang keduanya, baik yang berkaitan dengan aspek sosial-politik, budaya dan metodologi penafsiran yang digunakan kedua mufasir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan Tafsir al-Nur. Serta penafsiran al-Maraghi dan Hasbi tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan peran publik perempuan.

c) Verifikasi (*Verifying*)

²⁰ Bambang Sugiono, *Metode Penelitian Hukum* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 125.

Selanjutnya verifikasi sebagai langkah lanjutan, peneliti meneliti kembali data yang telah didapatkan.²¹

d) Analisis (*Analizing*)

Analisis juga dapat menyederhanakan data ke dalam bentuk yang mudah untuk dibaca dan diinterpretasikan.²²

e) Kesimpulan (*Concluding*)

Concluding sebagai pengambilan kesimpulan dari proses penulisan yang menghasilkan suatu jawaban.²³ Tahap *concluding* ini bukan merupakan pengulangan kalimat dari hasil penelitian dan analisis, tetapi proses penyimpulan atau penarikan poin-poin penting untuk menghasilkan gambaran secara ringkas dan jelas yang mudah dipahami.

5. Analisis Data

Data-data yang telah terkumpul kemudian ditampilkan (*display*) sesuai dengan klasifikasi data berdasarkan masalah yang diteliti untuk kemudian dianalisis dengan metode yang sesuai dengan karakteristik data.

Adapun metode analisis yang akan digunakan dalam penelitian ini terdiri dari tiga tahap, yaitu:

²¹ Nana Sudjana dan Ahwal Kusuma, *Proposal Penelitian: di Perguruan Tinggi* (Bandung: Sinar Baru Aldasindo, 2000), 84-85.

²² Masri Singarimbun dan Sofian Effendi, *Metode Penelitian Survei* (Jakarta: LP3ES, t.t), 263.

²³ Nana Sudjana dan Ahwal Kusuma, *Proposal Penelitian*, 86.

- a. Analisis isi, yaitu menemukan pokok-pokok pikiran al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan dalam kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan Tafsir al-Nur.
- b. Analisis historis, yaitu menghubungkan pokok pikiran dalam teks tafsir dengan latar belakang atau *setting sosio-cultural* mufasir.
- c. Kritik nalar, yaitu menganalisis struktur bangunan *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan Tafsir al-Nur dari aspek sumber tafsir, objek dan pola argumentasi kedua mufasir, sehingga ditemukan persamaan dan perbedaan pandangan antara keduanya dan ditemukan pula akar-akar perbedaannya.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk mendapatkan pemahaman dan pembahasan yang runtut dan sistematis, maka dalam rencana penelitian ini akan dibagi menjadi lima bab. Adapun rinciannya sebagai berikut:

Bab Pertama, pendahuluan. Dalam bab ini berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua, berisi tentang landasan teori, yaitu tentang peran perempuan dan metodologi penafsiran al-Qur'an, yang mencakup definisi metodologi penafsiran, corak dan metode tafsir, serta sumber-sumber tafsir.

Bab Ketiga, mendeskripsikan biografi dan *setting sosio-cultural* serta karya-karya al-Maraghi dan Hasbi, kemudian memaparkan penafsiran ayat-ayat tentang peran publik perempuan dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* dan Tafsir al-Nur.

Bab Keempat, berisi analisis persamaan dan perbedaan pandangan antara Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi ash-Shiddieqy tentang peran publik perempuan, kemudian menemukan akar-akar perbedaan pandangan antara keduanya.

Bab Kelima, adalah pembahasan final yakni penutup, yang berisi kesimpulan umum dari penelitian ini dan saran yang membangun demi kesempurnaan hasil penelitian yang ada.

BAB II

PERAN PEREMPUAN DAN METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Peran Perempuan

Kedudukan perempuan dalam rangka pengabdian kepada Allah, yang dianggap sama dengan laki-laki oleh al-Qur'an, salah satunya sebagaimana yang telah disebutkan dalam surat al-Nahl/16: 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ
مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ - ٩٧ -

Artinya:”Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.”

Di samping perempuan memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki, perempuan juga mempunyai peran khusus dan publik. Pertama, peran khusus atau yang disebut juga peran domestik, yaitu peran perempuan dalam rumah tangga, baik sebagai istri maupun sebagai ibu. Peran khusus perempuan sebagai istri ini sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Rūm/30: 21:

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

Artinya: “Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan (istri-istri) untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.”

Selain sebagai istri, perempuan juga berperan sebagai ibu, sebagaimana yang tercantum dalam surat Luqman/31: 14:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي
وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ

Artinya: “Dan Kami Perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam usia dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu. Hanya kepada Aku kembalimu.”

Kedua, peran publik, yaitu peran perempuan di masyarakat, baik dalam rangka mencari nafkah maupun aktualisasi diri dalam berbagai aspek kehidupan, baik dalam bidang sosial, politik, ekonomi, pendidikan, dakwah dan lain sebagainya. Misalnya dalam Surat al-Tawbah/9:71 :

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan shalat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.”

B. Metodologi Penafsiran al-Qur'an

1. Pengertian Metodologi Penafsiran al-Qur'an

Kata 'metode' berasal dari bahasa Yunani "*methodos*" yang berarti "*cara atau jalan*".²⁴ Di dalam bahasa Inggris, kata ini ditulis '*method*' dan bangsa Arab menerjemahkannya dengan "*tharīqat*" dan "*manhaj*". Di dalam pemakaian bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: "cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan".²⁵

Pengertian 'metode' yang umum itu dapat digunakan pada berbagai objek, baik berhubungan dengan pemikiran dan penalaran akal, atau menyangkut pekerjaan fisik. Jadi dapat dikatakan, metode adalah salah satu sarana yang amat penting untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan.²⁶ Sehingga yang dimaksud dengan metode tafsir adalah suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan-Nya kepada Nabi Muhammad saw.". Definisi ini memberikan gambaran bahwa metode tafsir al-Qur'an tersebut berisi seperangkat kaidah

²⁴ Fuad Hassan dan Koentjaraningrat, "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah", dalam Metode-Metode Penelitian Masyarakat, ed. Koentjaraningrat, dalam Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 1.

²⁵ Tim Penyusun, Kamus Besar Bahasa Indonesia, dalam Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 1.

²⁶ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 1.

dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.²⁷

Sedangkan metodologi tafsir dapat diartikan sebagai pengetahuan mengenai cara yang ditempuh dalam menelaah, membahas dan merefleksikan kandungan al-Qur'an secara apresiatif berdasarkan kerangka konseptual tertentu, sehingga menghasilkan suatu karya tafsir yang representatif. Metodologi tafsir merupakan alat dalam upaya menggali pesan-pesan yang terkandung dalam kitab suci umat Islam. Hasil dari upaya keras dengan menggunakan alat dimaksud terwujud sebagai tafsir. Konsekuensinya, kualitas setiap karya tafsir sangat tergantung kepada metodologi yang digunakan dalam melahirkan karya tafsir tertentu.²⁸

2. Metode dan Corak Penafsiran al-Qur'an

Menurut al-Farmawi dalam bukunya *al-Bidāyat fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, metode penafsiran yang digunakan oleh para mufasir selama ini ada empat macam, yaitu:

1. Metode *Ijmā'ī* (global)

Metode *ijmā'ī* yaitu menafsirkan al-Qur'an secara global.²⁹ Metode ini menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca. Sistematika penulisannya menuruti susunan ayat-ayat di dalam

²⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 1-2.

²⁸ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2010), 38.

²⁹ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 38.

mushaf,³⁰ sehingga tampak keterkaitan antara makna satu ayat dan ayat yang lain, antara satu surat dan surat yang lain.³¹ Di samping itu, penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa al-Qur'an, sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih tetap mendengar al-Qur'an, padahal yang didengarnya itu adalah tafsirannya.³² Dalam metode ini, para mufasir menjelaskan al-Qur'an dengan bantuan sebab turun ayat (*asbāb al-nuzūl*), peristiwa sejarah, hadis nabi atau pendapat ulama saleh.³³

Namun, metode *ijmāli* merupakan bentuk *ijtihādī*, yakni hasil olah pikir manusia, yang senantiasa memiliki kelebihan dan kekurangan jika dibandingkan dengan metode yang lain.

Di antara kelebihan metode *ijmāli* yaitu³⁴: a) Praktis dan mudah dipahami. b) Bebas dari penafsiran *isra'īliyyāt*. c) Akrab dengan bahasa Arab, karena tafsir dengan metode ini menggunakan bahasa yang singkat dan akrab dengan bahasa kitab suci tersebut.

Sedangkan kekurangan dari metode *ijmāli* yaitu³⁵: a) Menjadikan petunjuk al-Qur'an bersifat parsial. b) Tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.

³⁰ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 13.

³¹ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 38,

³² Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 13.

³³ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 38,

³⁴ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 22-24.

³⁵ *Ibid.*, 24-27.

2. Metode *Tahfīfī* (analitis)

Metode *tahfīfī* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam al-Qur'an yang ditafsirkan itu, serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya, sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir yang menafsirkan ayat tersebut.³⁶ Seorang mufasir yang mengikuti metode ini menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara runtut dari awal hingga akhirnya, dan surat demi surat sesuai dengan urutan mushaf ' *Uthmānī*. Untuk itu, ia menguraikan kosakata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, juga unsur-unsur *i'jāz* dan *balāghat*, serta kandungannya dalam berbagai aspek pengetahuan dan hukum. Penafsiran dengan metode *tahfīfī* juga tidak mengabaikan aspek *asbāb al-nuzūl* suatu ayat, *munāsabat* (hubungan) ayat-ayat al-Qur'an antara satu sama lain.

Dalam pembahasannya, mufasir biasanya merujuk riwayat-riwayat terdahulu baik yang diterima dari Nabi, sahabat maupun ungkapan-ungkapan Arab pra Islam dan kisah *isra'īliyyāt*. Oleh karena pembahasan yang terlalu luas itu, maka tidak tertutup kemungkinan penafsirannya diwarnai bias subjektivitas mufasir, baik latar belakang keilmuan maupun aliran mazhab yang diyakininya. Sehingga

³⁶ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Qur'an Dengan Metode Maudhu'i, dalam Nur Effendi dan Muhammad Fathurrohman, *Studi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Teras, 2014), 309.

menyebabkan adanya kecenderungan khusus yang teraplikasikan dalam karya mereka.³⁷

Tujuan utama mufasir menggunakan metode ini adalah untuk meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman akan kemukjizatan al-Qur'an.³⁸

Ciri-ciri utama metode *tahfīlī* antara lain: a) Membahas segala sesuatu yang menyangkut ayat itu dari segala seginya. b) Mengumpulkan *asbāb al-nuzūl* ayat yang ditafsirkannya. c) Menafsirkan ayat per ayat secara berurutan, dalam pembahasannya selalu melihat korelasi antar ayat, untuk menemukan makna penafsiran itu. d) Tafsir *tahfīlī* dapat bercorak tafsir *bi al-ma'thūr* dan dapat pula bercorak *bi al-ra'y*.³⁹

Ditinjau dari segi kecenderungan para mufasir, metode *tahfīlī* dapat berupa:

a. Tafsir *bi al-Ma'thūr*

Tafsir *bi al-Ma'thūr* atau disebut juga dengan tafsir *bi al-athar* merupakan salah satu jenis penafsiran yang muncul pertama kali dalam sejarah khazanah intelektual Islam. Praktik penafsirannya adalah ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an ditafsirkan dengan ayat-ayat

³⁷ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu*, 42.

³⁸ Kajian tafsir alqur'an dalam <http://dunia.pelajar-islam.or.id/?m=20071225>, dalam Nur Effendi dan Muhammad Fathurrohman, *Studi Al-Qur'an*, 310.

³⁹ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 94-95.

lain⁴⁰ atau dengan penjelasan dari Rasulullah saw. yang disampaikan kepada para Sahabat, dari para Sahabat berdasarkan ijtihadnya dan dari para tabi'in juga berdasarkan ijtihadnya.⁴¹ Adapun dari *qawl tābi'īn* terdapat perbedaan pendapat. Sebagian ulama menggolongkan *qawl tābi'īn* ini sebagai bagian dari riwayat, sedangkan yang lainnya menggolongkannya kepada *al-ra'y* saja.⁴²

Tafsir *bi al-ma'thūr* melalui dua fase;

Pertama, fase periwayatan dengan lisan (*shafāhiyyah*). Pada fase ini, para sahabat menukil riwayat penafsiran dari Nabi dan menyampaikannya kepada sahabat yang lainnya. Para tabi'in menukil riwayat dari para sahabat dengan metode penukilan berupa sanad yang teliti dan saksama.

Kedua, fase pengkodifikasian. Pada fase ini, riwayat-riwayat penafsiran yang disebarkan pada fase pertama mulai dibukukan. Pada mulanya, riwayat-riwayat penafsiran ini merupakan salah satu bab dari bab-bab kitab hadis yang kemudian berdiri sendiri sebagai sebuah disiplin ilmu. Sejak itulah ditulis kitab-kitab tafsir yang memuat tafsir *bi al-ma'thūr*. Disertakan bersama tafsir tersebut sanad yang sampai kepada Rasulullah saw., sahabat, tabi'in atau tabi'in-tabi'in.⁴³

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Muhammad Husein Adz-Dzahabi (selanjutnya disebut Adz-Dzahabi), *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 1, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, 24.

⁴² Mahmud Basyuni Faudhah, *Al-Tafsīr wa Manāhijuh fi Daw' al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, dalam M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2010), 42-43.

⁴³ Adz-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 1, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Ilmu*, 25.

Setelah itu, datanglah sekelompok mufasir yang mengkodifikasikan tafsir *bi al-ma'thūr* tanpa menyertakan sanad-sanadnya, sehingga tidak jelas mana riwayat yang sah dan mana yang ternoda. Dampaknya, pembaca merasa ragu, sebab boleh jadi riwayat itu hanya dibuat-buat saja dan memang dalam kitab tafsir banyak ditemukan riwayat-riwayat palsu.⁴⁴ Namun, para ulama telah melakukan penelaahan yang serius, sehingga dapat ditemukan riwayat-riwayat yang palsu.

b. Tafsir *bi al-Ra'y*

Tafsir *bi al-ra'y* adalah menafsirkan al-Qur'an dengan ijtihad setelah mufasir bersangkutan mengetahui metode yang digunakan orang-orang Arab ketika berbicara dan mengetahui kosakata Arab beserta muatan artinya. Untuk menafsirkan al-Qur'an dengan ijtihad, mufasir dibantu oleh syi'ir Jahiliyyah, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh* dan lainnya.⁴⁵

Di antara sebab yang memicu munculnya corak tafsir *bi al-ra'y* adalah semakin majunya ilmu-ilmu keislaman yang diwarnai kemunculan ragam disiplin ilmu, karya-karya para ulama, aneka warna metode penafsiran dan pakar-pakar di bidangnya masing-masing.

⁴⁴ Ibid., 25.

⁴⁵ Ibid., 26.

Akibatnya, karya tafsir seorang mufasir sangat diwarnai oleh latar belakang disiplin ilmu yang dikuasainya.⁴⁶

Ada sejumlah kualifikasi persyaratan yang dibuat ulama bagi para mufasir yang menggunakan metode ini, yang secara umum terdiri atas dua aspek; intelektual dan moral. Dari segi intelektualitas, seorang mufasir harus benar-benar memahami berbagai cabang ilmu pengetahuan yang dibutuhkan untuk penafsiran ini. Pengetahuan-pengetahuan tersebut mulai dari ilmu bahasa Arab yang mencakup gramatika dan sastra, ilmu ushuluddin, hukum, hadis dan ilmu-ilmu al-Qur'an lainnya. Mufasir yang menggunakan metode tafsir *bi al-ra'y* juga dituntut harus memiliki aspek mental dan moral terpuji, jujur, ikhlas, loyal dan bertanggung jawab serta terhindar dari pengaruh hawa nafsu duniawi dan kecenderungan terhadap aliran mazhab tertentu.⁴⁷

Sehingga penafsiran dengan metode ini akan ada kalanya diterima (*maqbul*) dan ada kalanya ditolak (*mardud*).

Tafsir *bi al-ra'y* dapat diterima jika seorang mufasir terhindar dari hal-hal berikut: 1) Memaksakan diri untuk mengetahui makna yang dikehendaki Allah pada suatu ayat, sedangkan ia tidak memenuhi syarat itu. 2) Mencoba menafsirkan ayat-ayat yang maknanya hanya

⁴⁶ Ahmad Kamal al-Mahdi, *Ayāt Al-Qasam fī al-Qur'ān*, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 26.

⁴⁷ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu*, 43-44.

diketahui oleh Allah (otoritas Allah semata). 3) Menafsirkan al-Qur'an dengan disertai hawa nafsu dan sikap *istihsān* (menilai bahwa sesuatu itu baik semata-mata berdasarkan persepsinya). 4) Menafsirkan ayat-ayat yang mendukung suatu mazhab yang salah dengan cara menjadikan paham mazhab sebagai dasar, sedangkan penafsirannya mengikuti paham mazhabnya. 5) Menafsirkan al-Qur'an dengan memastikan bahwa makna yang dikehendaki Allah adalah demikian, tanpa didukung dalil.⁴⁸

Jadi, selama mufasir yang menggunakan metode ini dapat menghindari kelima hal di atas dan memenuhi syarat yang telah ditentukan, maka penafsirannya dapat diterima (*maqbul*) dan pendapatnya dikatakan rasional.

c. Tafsir *al-Ṣūfī*

Tafsir *al-ṣūfī* identik dengan tafsir *al-ish'ārī*, yaitu suatu metode penafsiran al-Qur'an yang lebih menitikberatkan kajiannya pada makna batin dan bersifat alegoris. Mufasir yang mengikuti kecenderungan ini biasanya berasal dari kaum sufi yang lebih mementingkan persoalan-persoalan batin dibandingkan masalah zahir dan nyata.⁴⁹ Metode ini muncul sebagai dampak dari kemajuan ilmu dan peradaban Islam yang memunculkan ilmu tasawuf.

⁴⁸ Adz-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 3, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 26-27.

⁴⁹ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu*, 44.

Pada perkembangan selanjutnya, terdapat dua aliran dalam tasawuf yang sangat mewarnai diskursus penafsiran al-Qur'an, yaitu:

Pertama, aliran tasawuf teoritis. Dari kalangan tokoh-tokoh tasawuf, muncul ulama yang mencurahkan waktunya untuk meneliti, mengkaji, memahami dan mendalami al-Qur'an dengan sudut pandang sesuai dengan teori-teori tasawuf mereka. Mereka menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an tanpa mengikuti cara-cara yang benar. Mereka pun memberikan penjelasan yang menyimpang dari pengertian tekstual yang telah dikenal dan didukung oleh dalil-dalil syara serta terbukti kebenarannya dilihat dari sudut pandang bahasa. Hanya sebagian kecil saja penafsiran yang dihasilkan oleh corak tafsir *al-ṣūfī* yang dapat diterima.

Kedua, aliran tasawuf praktis. Tasawuf praktis maksudnya adalah cara hidup berdasarkan atas hidup sederhana, zuhud dan meleburkan diri dalam ketaatan kepada Allah.⁵⁰ Ulama aliran ini menamai karya tafsirnya dengan tafsir *ishārat*, yakni menakwilkan al-Qur'an dengan penjelasan yang berbeda dengan kandungan tekstualnya, yakni berupa isyarat-isyarat yang hanya dapat ditangkap oleh mereka yang sedang menjalani *suluk*. Namun, terdapat kemungkinan untuk menggabungkan antara penafsiran tekstual dan penafsiran *ishārat* itu.⁵¹

⁵⁰ Adz-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 3, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 28.

⁵¹ *Ibid.*, 28-29.

Tafsir *al-sūfī* dapat diterima jika memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: (1) Tidak menafikan makna lahir (pengertian tekstual) al-Qur'an. (2) Penafsirannya diperkuat oleh dalil syara yang lain. (3) Penafsirannya tidak bertentangan dengan dalil syara atau rasio. (4) Penafsirannya tidak mengakui bahwa hanya penafsirannya (batin) itulah yang dikehendaki Allah, bukan pengertian tekstual. Sebaliknya, ia harus mengakui pengertian tekstual ayat terlebih dahulu.⁵²

d. Tafsir *al-Fiqhī*

Tafsir *al-fiqhī* yakni salah satu corak tafsir yang pembahasannya berorientasikan pada persoalan-persoalan hukum Islam.⁵³

Tafsir *al-fiqhī* berkembang seiring dengan majunya intensitas ijtihad. Pada awalnya, penafsiran-penafsiran corak ini lepas dari kontaminasi hawa nafsu dan motivasi-motivasi negatif. Hal itu berjalan sampai periode munculnya mazhab fiqih yang berbeda-beda. Pada periode munculnya mazhab empat dan lainnya, kaum muslimin dihadapkan pada kejadian-kejadian yang tidak pernah terjadi pada generasi sebelumnya, sehingga belum ada keputusan hukum mengenainya. Oleh karena itu, setiap imam mazhab berijtihad di bawah naungan al-Qur'an, sunnah dan sumber-sumber penetapan hukum syari'at lainnya. Mereka lalu berhukum dengan hasil ijtihadnya yang telah dibangun dengan berbagai dalil.

⁵² Ibid., 29-30.

⁵³ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu*, 44.

Setelah periode ini berlalu, muncullah para pengikut imam-imam mazhab. Di antara mereka ada orang-orang yang fanatik terhadap mazhab yang dianutnya. Ketika memahami al-Qur'an, mereka menggiringnya agar sesuai dengan mazhab yang dianutnya. Namun, ada juga yang tidak fanatik dengan mazhab yang dianutnya. Mereka memahami al-Qur'an dengan pemikiran yang bersih dari kecenderungan hawa nafsu. Mereka bahkan memahami dan menafsirkannya atas dasar makna-makna yang mereka yakini kebenarannya.

Namun karena sikap fanatiklah, setiap mazhab berupaya menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an, sehingga dapat dijadikan sebagai dalil atas kebenaran mazhabnya dan berupaya menggiring ayat-ayat al-Qur'an agar sejalan dengan paham teologi masing-masing.⁵⁴

e. Tafsir *al-Falsafi*

Tafsir *al-falsafi* muncul setelah filsafat berkembang pesat di dunia Islam. Tafsir yang mengikuti corak ini tidak begitu banyak. Bahkan, bisa dikatakan tidak ada karya tafsir *al-falsafi* yang lengkap.⁵⁵

Hal ini karena para ulama berselisih pendapat tentang penggunaan ilmu-ilmu yang bersumber dari buku-buku filsafat. *Pertama*, yaitu mereka yang menolak ilmu-ilmu yang bersumber dari buku-buku

⁵⁴ Adz-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, jil. 3, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 30-31.

⁵⁵ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu*, 45.

karangan para filsuf, karena menganggapnya bertentangan dengan aqidah dan agama. *Kedua*, yaitu mereka justru mengagumi filsafat. Mereka berusaha memadukan antara filsafat dan agama serta menghilangkan pertentangan antara keduanya, tetapi gagal. Yang mereka capai hanya menengah-nengahi antara keduanya. Sebab tidak mungkin nash al-Qur'an mengandung teori-teori filsafat.⁵⁶

f. Tafsir *al-'Ilmī*

Banyaknya ayat al-Qur'an yang mendorong umat Islam untuk memerdekakan akal dari belenggu keraguan dan pemikiran serta mendorongnya untuk mengamati fenomena-fenomena alam yang terdapat pada ayat-ayat *kawniyyat*, memunculkan semangat para mufasir untuk menafsirkan ayat-ayat *kawniyyat* dengan bertolak dari proporsi pokok bahasa, kapasitas keilmuan yang mereka miliki dan hasil pengamatan langsung fenomena-fenomena alam. Namun, mereka membatasi diri pada penjelasan ayat per ayat secara parsial tanpa menyertakan ayat-ayat yang memiliki tema serupa.⁵⁷ Inilah salah satu hal yang melatarbelakangi munculnya corak tafsir *al-'ilmī*.

g. Tafsir *al-Adabī al-Ijtimā'ī* (sosial budaya)

Tafsir *al-adabī al-ijtimā'ī* berupaya menyingkap keindahan bahasa al-Qur'an dan mukjizat-mukjizatnya, menjelaskan makna-makna dan

⁵⁶ Adz-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 3, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 32.

⁵⁷ *Ibid.*, 34.

maksud-maksudnya, memperlihatkan aturan-aturan al-Qur'an tentang kemasyarakatan dan mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam secara khusus dan permasalahan umat lainnya secara umum. Corak tafsir ini berupaya mengkompromikan antara al-Qur'an dan teori-teori pengetahuan yang valid.

Corak ini mengingatkan manusia bahwa al-Qur'an merupakan kitab Allah abadi yang sanggup menyetir perkembangan perkembangan zaman dan kemanusiaan. Di samping itu, corak tafsir ini berupaya menjawab keraguan-keraguan yang dilemparkan musuh menyangkut al-Qur'an. Corak tafsir ini pun berupaya menghilangkan keraguan mengenai al-Qur'an dengan mengemukakan berbagai argumentasi yang kuat.⁵⁸

Menurut Nashruddin Baidan, sebagaimana metode *ijmā'ī*, metode *tahfīfī* juga memiliki kelebihan dan kekurangan jika dibandingkan dengan metode yang lain.

Di antara kelebihanannya adalah:⁵⁹ (1) Ruang lingkup yang luas. Metode ini dapat digunakan oleh mufasir dalam dua bentuknya: *ma'thūr* dan *ra'y*. Bentuk *al-ra'y* dapat dikembangkan lagi dalam berbagai corak penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufasir. Sehingga dapat menampung berbagai ide dan gagasan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. (2) Memuat berbagai ide, karena mufasir diberi kesempatan

⁵⁸ Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 37.

⁵⁹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 53-54.

yang luas untuk mencurahkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan al-Qur'an. Sehingga dengan metode *tahfīfī*, mufasir relatif mempunyai kebebasan dalam memajukan ide-ide dan gagasan-gagasan baru dalam penafsiran al-Qur'an.

Sedangkan kekurangan dari metode *tahfīfī* di antaranya: (1) Menjadikan petunjuk al-Qur'an parsial, karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat lain yang sama dengannya. (2) Melahirkan penafsiran subjektif, karena metode *tahfīfī* memberikan peluang yang luas sekali kepada mufasir untuk mengemukakan ide-ide dan pemikirannya. (3) Masuknya pemikiran *isra'illiyāt*, karena metode *tahfīfī* tidak membatasi mufasir dalam mengemukakan pemikiran-pemikiran tafsirnya. Kisah-kisah *isra'illiyāt* dapat menimbulkan problema ketika dihubungkan dengan pemahaman kitab suci, karena akan terbentuk opini bahwa apa yang dikisahkan di dalam cerita itu merupakan maksud dari firman Allah, padahal belum tentu cocok dengan yang dimaksudkan Allah di dalam firman-Nya tersebut.⁶⁰ (4) Mengikat generasi berikutnya, karena penafsirannya sangat umum dan tidak sepenuhnya mengacu kepada persoalan-persoalan khusus yang dialami oleh para mufasir di dalam masyarakat mereka.⁶¹

3. Metode *Muqārīn* (komparasi)

⁶⁰ Ibid., 55-60.

⁶¹ Nur Kholis, *Pengantar Studi al-Qur'an dan al-Hadits* (Yogyakarta: Teras, 2008), 153-154.

Dari berbagai literatur yang ada, dapat dirangkum bahwa yang dimaksud dengan metode *muqārin* adalah: a. Membandingkan teks (nash) ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih dan atau memiliki redaksi yang berbeda bagi satu kasus yang sama. b. Membandingkan ayat al-Qur'an dengan hadis yang pada lahirnya terlihat bertentangan. c. Membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an.

Dari definisi itu, terlihat jelas bahwa tafsir al-Qur'an dengan metode ini memiliki cakupan yang sangat luas, tidak hanya membandingkan ayat dengan ayat, melainkan juga memperbandingkan ayat dengan hadis serta membandingkan pendapat para mufasir dalam menafsirkan suatu ayat.⁶² Sehingga, dengan metode ini akan dapat diketahui kecenderungan para mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an.

Menurut Nashruddin Baidan, sebagaimana metode-metode yang lain, metode *muqārin* juga tidak luput dari kelebihan dan kekurangan.

Di antara kelebihanannya secara ringkas adalah sebagai berikut:⁶³ (1) Memberikan wawasan penafsiran yang relatif lebih luas kepada para pembaca. (2) Membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain yang kadang-kadang jauh berbeda dari pendapat kita dan tak mustahil ada yang kontradiktif. (3) Dapat mengetahui berbagai pendapat yang berbeda tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. (4) Mufasir

⁶² Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 65.

⁶³ *Ibid.*, 142-143.

akan terdorong untuk mengkaji berbagai ayat dan hadis-hadis serta pendapat-pendapat para mufasir yang lain, yang akan menjadikan seorang mufasir lebih berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an. Sehingga, penafsirannya relatif lebih terjamin kebenarannya dan lebih dapat dipercaya.

Sedangkan kekurangan dari metode *muqārin* menurut Nashruddin Baidan juga akan disebutkan secara ringkas di sini, di antaranya:⁶⁴ (1) Penafsiran yang menggunakan metode *muqārin* tidak dapat diberikan kepada para pemula yang baru belajar al-Qur'an, karena pembahasan yang dikemukakan terlalu luas dan kadang-kadang bisa ekstrem.(2) Metode *muqārin* kurang dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh di tengah masyarakat. Karena metode ini lebih mementingkan perbandingan daripada pemecahan masalah. (3) Metode *muqārin* terkesan lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran yang pernah diberikan oleh ulama daripada mengemukakan penafsiran-penafsiran baru.

4. Metode *Mawḍū'ī* (tematik)

Metode *mawḍū'ī* disebut juga dengan metode tematik karena pembahasannya berdasarkan tema-tema tertentu yang terdapat di dalam al-Qur'an.

Ada dua cara dalam tata kerja metode tafsir *mawḍū'ī*. *Pertama*, dengan cara menghimpun seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang satu

⁶⁴ Ibid.,143-144.

masalah (*mawḍūʿī*/tema) tertentu serta mengarah kepada satu tujuan yang sama, sekalipun turunnya berbeda dan tersebar dalam pelbagai surat al-Qur'an.⁶⁵ *Kedua*, mengkaji sebuah surat dengan kajian universal (tidak parsial), yang di dalamnya dikemukakan misi awalnya, lalu misi utamanya serta kaitan antara satu bagian surat dan bagian yang lain, sehingga wajah surat itu mirip seperti bentuk yang sempurna dan saling melengkapi.⁶⁶

Al-Farmawi mengemukakan tujuh langkah yang mesti dilakukan, apabila seseorang ingin menggunakan metode *mawḍūʿī*. Langkah-langkah tersebut yaitu:

- a. Memilih atau menetapkan masalah al-Qur'an yang akan dikaji secara *mawḍūʿī*.
- b. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat Makkiyah dan Madaniyyah.
- c. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologis masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya atau *asbāb al-nuzūl*.
- d. Mengetahui hubungan (*munāsabat*) ayat-ayat tersebut dalam masing-masing suratnya.
- e. Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang pas, utuh, sempurna dan sistematis.

⁶⁵ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu*, 47.

⁶⁶ Muhammad Mahmud Hijazi, *Al-Wahdah al-Mawḍūʿiyyah fi al-Qurʿān al-Karīm*, dalam Abdul Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir*, 42.

f. Melengkapi uraian dan pembahasan dengan hadis bila dipandang perlu, sehingga pembahasan semakin sempurna dan jelas.⁶⁷

Sebagaimana metode yang lain, metode *mawḍūʿī* juga memiliki kelebihan dan kekurangan.

Di antara kelebihan metode *mawḍūʿī* yaitu: (1) Menjawab tantangan zaman. Metode *mawḍūʿī* sangat cocok untuk menjawab berbagai permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat, karena metode *mawḍūʿī* ditujukan untuk menyelesaikan permasalahan. (2) Praktis dan sistematis. Dengan metode *mawḍūʿī*, masyarakat akan dapat menyelesaikan permasalahannya berdasarkan petunjuk al-Qur'an secara praktis dan sistematis serta dapat lebih menghemat waktu, efektif dan efisien. (3) Dinamis. Metode *mawḍūʿī* membuat tafsir al-Qur'an selalu dinamis sesuai dengan tuntutan zaman. (4) Membuat pemahaman menjadi utuh, dengan ditetapkannya judul-judul yang akan dibahas.⁶⁸ (5) Peran mufasir cenderung aktif, karena ia telah mempersiapkan terlebih dahulu topiknya, lalu ia memilah-milah ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan topik tersebut. (6) Mufasir tidak dituntut waktu dan nafas yang panjang, karena ia hanya menyelesaikan topik yang dibahas.⁶⁹

Sedangkan kekurangan dari metode *mawḍūʿī* di antaranya: (1) Memenggal ayat al-Qur'an, yaitu mengambil satu kasus yang terdapat di

⁶⁷ M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu*, 47-48.

⁶⁸ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 165-167.

⁶⁹ Nur Kholis, *Pengantar Studi*, 159.

dalam satu ayat atau lebih yang mengandung banyak permasalahan yang berbeda. Cara seperti ini kadang dirasa kurang sopan terhadap ayat-ayat suci sebagaimana anggapan kaum tekstualis. Namun, cara semacam ini selama tidak merusak pemahaman, maka tidak perlu dipandang negatif. (2) Membatasi pemahaman ayat, karena mufasir terikat dengan judul.⁷⁰ (3) Kehilangan *munāsabat* atau hubungan antara ayat yang satu dengan lainnya. (4) Tidak bisa menafsirkan keseluruhan al-Qur'an, karena ada ayat-ayat yang hanya bisa ditafsirkan secara *tahfīfī* saja. (5) Para pakar yang mendukung metode *mawḍū'ī* menyebutkan satu syarat yang sulit untuk dilakukan, yaitu urutan turunya ayat-ayat yang dihimpun, karena jarang ditemukan keterangan yang pasti.⁷¹

3. Sumber Penafsiran al-Qur'an

Sumber tafsir merupakan salah satu aspek yang diperlukan untuk menafsirkan al-Qur'an. Di antara sumber-sumber tafsir tersebut adalah:

1. Wahyu

Tidak ada perselisihan di antara ulama bahwa sumber tafsir pada masa Rasulullah saw. adalah wahyu.⁷² Wahyu di sini mencakup al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi.

2. *Al-Ra'yu* (logika)

⁷⁰ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, 168-169.

⁷¹ Nur Kholis, *Pengantar Studi*, 159.

⁷² Masjfuk Zuhdi, Pengantar Ulumul Qur'an, dalam M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 95.

Penafsiran yang bersumber pada logika dapat dibenarkan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nabi dan sahabat, terutama yang berkaitan dengan aspek-aspek kehidupan yang begitu dinamis dan berkembang pesat, yang mengharuskan untuk berpikir dan mengkajinya sesuai petunjuk al-Qur'an, untuk membangun teori yang relevan dengan dinamika yang ada.

3. *Isra'illiyāt*

Keterangan-keterangan Ahli Kitab dapat dijadikan sumber, apabila sesuai dengan ajaran al-Qur'an. Di antaranya cerita-cerita para Nabi yang berkaitan dengan umat-umat yang terdahulu.⁷³

⁷³ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan*, 67.

BAB III

PERAN PUBLIK PEREMPUAN DALAM PANDANGAN

AHMAD MUSTAFA AL-MARAGHI DAN M. HASBI

ASH-SHIDDIEQY

A. Biografi Mufasir dan Kitab Tafsirnya

Biografi mufasir yang akan dipaparkan di sini adalah Ahmad Mustafa al-Maraghi dengan kitab Tafsirnya “*Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*” dan Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy dengan kitab tafsirnya yang berjudul “*Tafsir al-Nur*”.

1. Ahmad Mustafa Al-Maraghi

a) Biografi dan Perjalanan Ilmiahnya

Nama lengkap Ahmad Mustafa Al-Maraghi adalah Ahmad Mustafa bin Muhammad bin Abdul Mun’im al-Maraghi. Ia lahir di Kota Maraghah, sebuah kota yang terletak di pinggiran Sungai Nil kira-kira 70 km arah selatan Kota Kairo, Mesir, pada 1300 H/1883 M. Ia lebih dikenal dengan sebutan al-Maraghi yang dinisbatkan pada kota kelahirannya.

Al-Maraghi dibesarkan bersama delapan saudaranya di tengah keluarga terdidik. Di keluarga inilah al-Maraghi mengenal dasar-dasar agama Islam sebelum menempuh pendidikan dasar di sebuah madrasah di desanya. Di madrasah, ia getol mempelajari al-Qur'an, baik memperbaiki bacaan maupun menghafalnya. Karena itulah, sebelum genap berusia 13 tahun, ia telah menghafal al-Qur'an seluruhnya.⁷⁴

Pada 1314 H/1897 M, al-Maraghi kuliah di Universitas al-Azhar serta Universitas Darul Ulum, keduanya berada di Kairo. Karena berkat kecerdasan yang luar biasa, ia mampu merampungkan pendidikan di dua universitas itu dalam tahun yang sama, yaitu 1909 M.

Di dua universitas itu, al-Maraghi mencerap ilmu dari beberapa ulama kenamaan, seperti Muhammad Abduh, Muhammad Bukhait al-Mukhti'i, Ahmad Rifa'i al-Fayumi, dan lain-lain. Mereka memiliki andil yang sangat besar dalam membentuk intelektualitas al-Maraghi, sehingga ia menguasai hampir seluruh cabang ilmu agama.

Lulus dari dua universitas tersebut, al-Maraghi mengabdikan diri sebagai guru di beberapa madrasah. Tak lama kemudian, ia diangkat sebagai Direktur Madrasah Mu'allimin di Fayum, sebuah kota yang terletak 300 km arah barat daya Kota Kairo. Tahun 1916-1920, ia

⁷⁴ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013), 99-98.

didaulat menjadi dosen tamu di Fakultas Filal Universitas al-Azhar di Qurthum, Sudan.⁷⁵

Setelah itu, al-Maraghi diangkat sebagai dosen Bahasa Arab di Universitas Darul ‘Ulum serta dosen Ilmu Balaghah dan Kebudayaan pada Fakultas Bahasa Arab di Universitas al-Azhar. Dalam rentang waktu yang sama, ia juga masih mengajar di beberapa madrasah, di antaranya Ma’had Tarbiyah Mu’allimah dan dipercaya memimpin Madrasah Utsman Basya di Kairo.

Masa kehidupan Ahmad Mustafa al-Maraghi, 1883 – 1952, merupakan bagian penting dari sejarah dinamika sosial-politik Mesir, sebuah kurun waktu di mana, Mesir mengalami perubahan dalam berbagai aspek, sosial, politik dan pergumulan intelektual. Para ahli sejarah sosial setuju bahwa tahun 1798 merupakan awal sejarah terbentuknya Mesir modern.⁷⁶ Dinamika yang terjadi dilatarbelakangi oleh dua fenomena besar. Di satu sisi, kesultanan Turki Usmani yang pada masa-masa sebelumnya mencakup banyak wilayah Islam, termasuk Mesir, sedikit demi sedikit mulai digerogoti perpecahan internal, di sisi lain, kekuatan Barat semakin bertambah dan menancapkan cengkraman ke berbagai wilayah. Kebanyakan

⁷⁵ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir*, 98-99.

⁷⁶ Bassam Tibi, *Arab Nationalism A Critical Enquiry*, (London: MacMilan, 1990), 80 dalam islamdanmasyarakat.blogspot.com/2011/12/tafsir-al-maraghi.html diunduh pada tanggal 29 Maret 2016 pukul 09.15 WIB.

wilayah-wilayah yang merupakan pusat Islam itu dengan cepat menjadi daerah taklukan. Dalam pada itu, Mesir di satu sisi berusaha melepaskan diri dari kekuasaan Usmani, namun di sisi lain juga berupaya untuk menghindarkan diri dari kekuatan dan cengkeraman barat/Inggris. Pasukan Inggris menempati Mesir pada tahun 1882 untuk membungkam pemberontakan kaum nasionalis yang dipimpin oleh kolonel Ahmad Urabi.⁷⁷ Meskipun Mesir masih di bawah kekuasaan Turki Usmani, ketaatannya hanya bersifat pragmatis. Kedatangan bangsa Eropa ini telah menyadarkan penduduk Mesir bahwa mereka tertinggal jauh oleh Eropa. Kesadaran tersebut pada akhirnya memunculkan keinginan untuk membangkitkan kembali kejayaan Islam pada masa silam. Dengan melemahnya kekuatan Usmani dan menguatnya cengkaman Barat, sikap nasionalisme di kalangan bangsa Mesir. Tokoh yang berjasa dalam memunculkan Nasionalisme Mesir adalah al-Tahtawi. Sepulangannya dari Paris al-Tahtawi banyak melakukan terjemahan buku-buku Eropa ke dalam bahasa Arab. Baginya, sosial mengambil alih peran yang lebih dari agama, dan untuk pertama kalinya orang Arab menggunakan kata "*nation*" dalam sekuler pengertian. Ide-ide al-Tahtawi telah

⁷⁷ Henry Munson JR. *Islam and Revolution in the Middle East*, (London: Yale University Press, 1988), 75 dalam islamdanmasyarakat.blogspot.com/2011/12/tafsir-al-maraghi.html diunduh pada tanggal 29 Maret 2016 pukul 09.15 WIB.

memfasilitasi pertumbuhan nasionalisme Mesir dan menciptakan keharmonisan konsep sosial Eropa dan Islam. Namun demikian, nasionalisme dalam pandangan mereka tidak berwujud dalam konsep yang seragam. Dilihat dari pijakan, nasionalisme yang terbentuk di Mesir kala itu dapat dipilah menjadi tiga model, yaitu: *pertama*, nasionalisme yang berbasis agama. *Kedua*, nasionalisme yang berbasis persamaan bangsa dan bahasa, dan *ketiga*, nasionalisme berbasis pada kesamaan tempat atau teritorial. Nasionalisme bentuk ketiga inilah yang paling banyak dianut oleh masyarakat Mesir. Akan tetapi, setelah Mesir jatuh ke tangan Inggris kelompok ketiga ini melemah dan kelompok pertama yang menguat. Saat itu Mesir meminta pertolongan Usmaniyah untuk membantunya melepaskan diri dari belenggu Inggris. Sebagai representasi dari menguatnya kelompok pertama di atas, muncul partai yang cenderung menganut nasionalisme religius, yaitu *al-Hizb al-Waṭānī* yang dipimpin oleh Mustafa Kamil. Menurutnya, agama dan nasionalisme adalah kembar dan tidak dapat dipisahkan. Orang yang hatinya berpegang kepada agama pasti akan mencintai tanah airnya dan mengorbankan harta dan hidupnya untuk itu. Pada tahun 1919 di Mesir terjadi revolusi dalam rangka membebaskan diri dari penjajahan Inggris yang berlangsung hingga tahun 1921 dan berakhir dengan diserahkannya pengelolaan Mesir kepada putra Mesir dibawah pimpinan Sa`ad Zaghlul.

Satu hal yang tidak dapat diabaikan dalam mengkaji Mesir adalah pemikiran politiknya yang sejak awal abad ke-19 selalu didominasi oleh pertentangan antara golongan nasionalis sekuler dengan golongan Islam tradisional.⁷⁸ *Golongan pertama* diwakili oleh intelektual yang berlatar belakang pendidikan Barat. Mereka berpendapat bahwa sistem politik Mesir harus mengikuti sistem yang berlaku di Barat, dengan begitu Mesir tidak akan tertinggal dalam bidang teknologi. *Golongan kedua*, yaitu golongan Islam tradisional, adalah terdiri atas para ulama yang selama ini menganggap diri mereka sebagai penasihat penguasa. Kelompok kedua ini dianggap oleh kelompok pertama sebagai penghambat modernisasi dan penyebab timbulnya keterbelakangan di bidang sosial, politik, dan ekonomi.

Al-Maraghi menetap di Hilwan, sebuah kota satelit yang terletak sekitar 25 km sebelah selatan Kota Kairo, hingga meninggal dunia pada usia 69 tahun (1371 H/1952 M). Atas jasa-jasanya, namanya lantas diabadikan sebagai nama sebuah jalan di kota tersebut.⁷⁹

b) Tafsir *Al-Qur'ān al-Karīm*

Al-Maraghi merupakan salah seorang ulama yang mengabdikan seluruh waktunya untuk kepentingan ilmu. Di sela-sela kesibukan

⁷⁸ Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi, Kajian terhadap Pemikiran Thaha Husein*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 21-22 dalam islamdanmasyarakat.blogspot.com/2011/12/tafsir-al-maraghi.html diunduh pada tanggal 29 Maret 2016 pukul 09.15 WIB.

⁷⁹ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir*, 99.

mengajar, ia tetap menyisihkan waktu untuk menulis. Di antara karyanya yaitu *al-Hisbat fī al-Islām*, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, *‘Ulūm al-Balāghah*, *Muqaddimat al-Tafsīr*, *Buḥūs wa Arā’ fī Funūn al-Balāghah* dan *al-Diyānat wa al-Akhlāq*. Salah satu karya monumentalnya adalah *Tafsīr al-Qurān al-Karīm* yang lebih dikenal dengan nama *Tafsīr al-Marāghī*.

Tafsīr al-Marāghī ditulis selama kurang lebih 10 tahun, dari tahun 1940-1950 M. Menurut sebuah sumber, ketika al-Maraghi menulis tafsirnya, ia hanya membutuhkan waktu istirahat selama empat jam, sedangkan 20 jam yang tersisa digunakan untuk mengajar dan menulis.

Ketika malam telah bergeser pada paruh terakhir kira-kira jam 03.00, al-Maraghi memulai aktivitasnya dengan shalat Tahajud dan Hajat, seraya berdo’a memohon petunjuk dari Allah, lalu dilanjutkan dengan menulis tafsir ayat demi ayat. Pekerjaan itu diistirahatkan ketika berangkat kerja. Setelah pulang, ia tidak istirahat sebagaimana orang lain pada umumnya, melainkan melanjutkan tulisannya yang kadang-kadang sampai jauh malam.⁸⁰

Dalam pembukaan tafsirnya, al-Maraghi menuturkan bahwa ia menulis tafsir lebih disebabkan tanggung jawabnya untuk mencari solusi terhadap pelbagai masalah yang muncul di masyarakat berdasarkan al-Qur’an. Di tangannya, al-Qur’an ditafsirkan dengan

⁸⁰ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir*, 99-100.

gaya modern sesuai dengan kondisi masyarakat. Untuk itu, ia menempuh metode baru dengan memperkenalkan metode tafsir yang memilah uraian global dan uraian rinci dengan perimbangan sumber riwayat dan penalaran logis.

Gaya penafsiran seperti ini, sebenarnya mirip dengan yang ditempuh Muhammad Abduh dan Rasyid Rida dalam *Tafsīr al-Manār*. Keterpengaruhannya al-Maraghi terhadap tafsir tersebut sulit disangkal, sebab keduanya merupakan guru yang memberi bimbingan ilmu tafsir kepada al-Maraghi. Sebagian kalangan malah menilai bahwa *Tafsīr al-Marāghī* adalah penyempurna *Tafsīr al-Manār*.⁸¹

Tafsīr al-Marāghī pertama kali diterbitkan pada tahun 1951, bertepatan dengan tahun baru Hijriyyah 1365 H di Kairo. Pada terbitan yang pertama ini, *Tafsīr al-Marāghī* terdiri atas 30 juz atau dengan kata lain sesuai dengan pembagian juz al-Qur'an. Lalu pada penerbitan kedua terdiri dari 10 jilid, di mana setiap jilid berisi tiga juz, dan juga pernah diterbitkan ke dalam 15 jilid, di mana setiap jilid berisi dua juz. Yang banyak beredar di Indonesia adalah *Tafsīr al-Marāghī* yang diterbitkan dalam 10 jilid.⁸²

2. M. Hasbi ash-Shiddieqy
 - a) Biografi dan Perjalanan Ilmiahnya

⁸¹ Ibid., 100.

⁸² Ibid., 101.

Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe, Aceh Utara di tengah keluarga berstrata sosial ulama-umara, tepatnya pada 10 Maret 1904. Ayahnya, Tengku Muhammad Husein ibn Su'ud⁸³, adalah salah seorang loyalis rumpun Tengku Chik Di Simeuluk Samalanga. Sementara ibunya, Tengku Amrah, adalah putri Tengku Abdul Aziz, seorang pemangku jabatan Qadli Chik Maharaja Mangkubumi.⁸⁴

Hasbi yang lahir dalam lingkungan keluarga ulama, pendidik dan pejuang sekaligus jika ditelusuri nasab leluhurnya diyakini dalam dirinya mengalir campuran darah Aceh-Arab. Bahkan Hasbi sendiri bertemu nasab dengan Abu Bakar ash-Shiddiq pada tingkatan yang ketigapuluh tujuh. Inilah sebabnya di belakang namanya ditambah dengan "ash-Shiddieqy", lantaran menisbahkan diri pada nama Abu Bakar ash-Shiddiq.

Kendati ia lahir di saat ayahnya menjabat sebagai Qadli Chik tidak serta merta masa kanak-kanaknya begitu dimanjakan, ia juga ditempa berbagai macam penderitaan. Betapa tidak, hanya enam tahun ia mengecap belaian kasih sayang ibu, sebab pada tahun 1910 ibu tercintanya pamit dari ruang kehidupannya. Setelah itu, Hasbi diasuh

⁸³ Dalam keterangan yang lain, nama ayahnya adalah Muhammad Husen ibn Muhammad Mas'ud. Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an: Ilmu-Ilmu Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002), 323.

⁸⁴ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir*, 158.

oleh Tengku Syamsiyah, lebih akrab disebut Tengku Syam, yakni saudara lelaki ibunya yang tidak dikaruniai putra.

Karena lahir di keluarga agamis, wajar bila Hasbi telah mengkhatamkan al-Qur'an pada usia delapan tahun. Setahun berikutnya, ia belajar *qirā'at* dan tajwid serta dasar-dasar tafsir dan fiqh kepada ayahnya sendiri. Ayahnya menghendaki Hasbi agar nantinya ia menjadi seorang ulama. Karena itu, ia lantas dikirim ke salah satu *dayah* (pesantren) di kota kelahirannya.

Delapan tahun lamanya Hasbi belajar dari satu *dayah* ke *dayah* lainnya. Tahun 1912, ia tercatat sebagai santri pada *dayah* Tengku Chik Di Piyeung guna memperdalam gramatika Bahasa Arab, terutama ilmu Nahwu dan Sharaf. Setahun di sana, Hasbi melanjutkan ke *dayah* Tengku Chik Di Bluk Kayu. Setahun kemudian pindah ke *dayah* Tengku Chik Di Blang Kayu Geudong. Lalu ke *dayah* Tengku Chik Di Blang Manyak Samakurok selama setahun.⁸⁵

Setelah ilmu yang diperolehnya dirasa cukup, pada tahun 1916 Hasbi merantau ke *dayah* Tengku Chik Idris di Tanjungan Barat, Samalanga. *Dayah* ini merupakan *dayah* terbesar dan terkemuka di Aceh Utara yang memfokuskan kurikulum pendidikannya pada ilmu Fiqih. Dua tahun di sana, Hasbi pindah ke *dayah* Tengku Chik Hasan di Kruengkale. Di sini ia mendalami disiplin ilmu hadis dan fiqh

⁸⁵ Ibid., 159.

sekaligus selama dua tahun. Pada tahun 1920 oleh Tengku Chik Hasan, ia diberi *shahādat* (semacam ijazah) yang karenanya ia berhak membuka *dayah* sendiri.

Semangat Hasbi membaca tidak hanya terbatas pada buku-buku yang ditulis dalam bahasa Arab, tetapi juga buku-buku yang ditulis dalam bahasa Latin, selain Arab dan Melayu, utamanya berbahasa Belanda. Kemahirannya berbahasa Latin diperoleh dari pengajaran kawannya yang bernama Tengku Muhammad. Sementara bahasa Belanda ia pelajari dari seorang warga Belanda sebagai imbal balik atas pengajaran bahasa Arab yang telah diberikan kepadanya.⁸⁶

Di tahun 1926 bersama dengan al-Kalali, Hasbi berangkat ke Surabaya untuk belajar di al-Irsyad. Hasbi mengonsentrasikan diri dalam studi bahasa Arab yang memang pelajaran istimewa dalam kurikulum pendidikan al-Irsyad.

Setamat dari perguruan al-Irsyad, Hasbi justru secara otodidak menempa diri dengan belajar berbagai disiplin keilmuan. Ia tidak pernah sekalipun belajar di perguruan ternama di luar negeri. Tetapi sungguh menakjubkan, berkat kejeniusannya yang luar biasa ia malahan mampu menghasilkan lebih dari seratus judul karya intelektual dari beragam disiplin keilmuan, belum lagi artikel yang tidak sempat dibukukan.⁸⁷ Semasa hidupnya, Hasbi telah menuliskan

⁸⁶ Ibid., 160.

⁸⁷ Ibid., 160-161.

72 judul buku dan 50 artikel di bidang tafsir, hadis, fiqih dan pedoman ibadah umum. Dalam karir akademiknya, menjelang wafat, ia memperoleh dua gelar *Doctor Honoris Clausa* (H.C), karena jasa-jasanya terhadap perkembangan Perguruan Tinggi Islam dan perkembangan ilmu pengetahuan keislaman di Indonesia. Satu diperoleh dari Universitas Islam Bandung (UNISBA) pada tanggal 22 Maret 1975 dan dari IAIN Sunan Kalijaga pada tanggal 29 Oktober 1975.⁸⁸

Karir akademik Hasbi terus meroket. Mulai dari menjadi staf pengajar sekolah persiapan PTAIN, lalu menjadi direktornya. Ia dipercaya mengampu matakuliah Hadis. Tahun 1960, ia dipromosikan sebagai Guru Besar dengan pidato pengukuhan berjudul “*Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman*”. Pidato ini disampaikan lewat orasi ilmiah dalam acara peringatan setengah tahun peralihan nama PTAIN menjadi IAIN pada tanggal 2 Rabi’ul Awal 1381 H/1961 M.

Ketika di Darussalam, Banda Aceh dibuka Fakultas Syari’ah yang berinduk pada IAIN Yogyakarta, Kolonel Syammun Gaharu (Panglima Kodam 1 Iskandar Muda) dan Ali Hasjummy (Gubernur Propinsi Daerah Istimewa Aceh) mengusulkan agar Hasbi diizinkan menjadi Dekannya. Jabatan rangkap ini akhirnya diterima Hasbi sejak September 1960

⁸⁸ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur’an: Ilmu-Ilmu Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur’an*, ed. Fu’ad Hasbi Ash-Shiddieqy (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002), 324.

hingga Januari 1962. Setelah melepas jabatan rangkap ini, tahun 1963-1966 Hasbi merangkap lagi sebagai Pembantu Rektor III di samping masih tetap sebagai Dekan Fakultas Syari'ah di IAIN Yogyakarta.⁸⁹

Dalam masa itu, Hasbi juga mengajar dan memangku jabatan-jabatan struktural di berbagai Perguruan Tinggi Swasta. Tahun 1961-1971, ia menjabat sebagai Rektor Universitas al-Irsyad Surakarta di samping memangku jabatan yang sama di Universitas Cokroaminoto di kota yang sama pula. Sejak tahun 1964, ia mengajar di Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta. Di tahun 1967 hingga wafatnya, 19 Desember 1975, ia mengajar dan menjadi Dekan sekaligus pada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang.⁹⁰

M. Hasbi ash-Shiddieqy hidup dalam masyarakat Aceh yang kaum perempuannya sudah banyak berperan dalam bidang publik, bahkan sejak dari kurun waktu yang lama, yakni sejak tahun 1641. Di Aceh terdapat empat sultanah yang memerintah, yakni Sri Sultan Tajul Alam Sifatuddin Syah yang berdaulat Zillullah fil Alam binti Sultan Iskandar Muda. Tajul Alam memerintah dari tahun 1641 sampai tahun 1675. Kemudian Tajul Alam digantikan oleh seorang perempuan bangsawan dengan gelar Sultanah Nurul Alam Nakiatuddin. Beliau

⁸⁹ Ibid., 161.

⁹⁰ Ibid., 162.

memerintah selama dua tahun (1675-1677 M). Selain dua sultanah itu, masih ada dua sultanah lagi, yaitu Sultanah Zakiatuddin Inayat Syah dan Sultanah Kemal Syah.

Selain empat sultanah di atas, masih ada lagi perempuan yang juga ikut serta dalam peran publik, seperti Laksamana Malahayati yang memimpin Armada Inong Bale yang sebagian prajuritnya terdiri dari para janda (*inong bale*) pahlawan yang telah tewas. Bahkan, dalam perang Aceh melawan penjajah Belanda, tampil kaum perempuan sebagai pejuang dan pahlawan, seperti Cut Nyak Din, Cut Meutia, Teuku Fakinah dan Pocut Baren.⁹¹

Pada tanggal 19 Desember 1975, setelah beberapa hari memasuki karantina haji, dalam rangka menunaikan ibadah haji, beliau berpulang ke *rahmatullāh*, dan jasad beliau dimakamkan di pemakaman keluarga IAIN Ciputat Jakarta. Pada upacara pelepasan jenazah almarhum, turut memberi sambutan almarhum Buya Hamka, dan pada saat pemakaman, beliau dilepas oleh almarhum Mr. Moh. Rum. Naskah terakhir beliau yang beliau selesaikan adalah *Pedoman Haji*, yang kini telah beredar di masyarakat luas.⁹²

Ada beberapa sisi menarik yang terdapat pada diri Hasbi, antara lain:

⁹¹ Teuku H. Ainal Mardhiah Aly, "Pergerakan Wanita di Aceh Masa Lampau sampai Kini" dalam Ismail Suny, Bunga Rampai tentang Aceh dalam Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*, 57.

⁹² Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, 324.

Pertama, ia adalah seorang otodidak. Pendidikan yang ditempuhnya dari *dayah* ke *dayah*, dan hanya satu setengah tahun duduk di bangku sekolah al-Irsyad (1962). Dengan basis pendidikan formal seperti itu, ia memperlihatkan dirinya sebagai seorang pemikir. Kemampuannya selaku seorang intelektual diakui oleh dunia Internasional. Ia diundang dan menyampaikan makalah dalam International Islamic Colloquium yang diselenggarakan di Lahore Pakistan (1958). Selain itu, berbeda dengan tokoh-tokoh lainnya di Indonesia, ia telah mengeluarkan suara pembaharuan sebelum naik haji atau belajar di Timur Tengah.

Hasbi menitikberatkan pembaruannya pada bidang hukum Islam, dengan semboyan “pintu ijtihad terbuka sepanjang zaman, tidak pernah tertutup dan tidak ada manusia manapun yang berhak menutupnya”.

Kedua, ia mulai bergerak di Aceh, di lingkungan masyarakat yang dikenal fanatik, bahkan ada yang menyangka “angker”. Namun, Hasbi pada awal perjuangannya berani menentang arus. Ia tidak gentar dan surut dari perjuangannya, kendatipun karena itu ia dimusuhi, ditawan dan diasingkan oleh pihak yang tidak sepaham dengannya.

Ketiga, dalam berpendapat ia merasa dirinya bebas tidak terikat dengan pendapat kelompoknya. Ia berpolemik dengan orang-orang Muhammadiyah dan Persis, padahal ia juga anggota dari kedua

perserikatan itu. Ia bahkan berani berbeda pendapat dengan jumah ulama, sesuatu yang langka terjadi di Indonesia.

Kempat, ia adalah orang pertama di Indonesia yang sejak tahun 1940 dan dipertegas lagi pada tahun 1960, menghimbau perlunya dibina fiqh yang berkepribadian Indonesia. Himbauan ini menyentak sebagian ulama Indonesia. Mereka angkat bicara menentang fiqh (hukum *in concreto*) diindonesiakan atau dilokalkan. Bagi mereka, fiqh dan syari'at (hukum *in abstracto*) adalah semakna dan sama-sama universal. Kini, setelah berlalu tiga puluh lima tahun sejak 1960, suara-suara yang menyatakan masyarakat Muslim Indonesia memerlukan "fiqh Indonesia" terdengar kembali. Namun, sangat disayangkan, mereka enggan menyebut siapa penggagas awalnya. Mencatat penggagas awal dalam sejarah adalah suatu kewajiban, demi tegaknya kebenaran sejarah.⁹³

b) Tafsir al-Nur

Di bidang tafsir al-Qur'an, Hasbi menulis dua tafsir, yaitu Tafsir al-Nur (1956) dan Tafsir al-Bayan (1966). Tafsir al-Nur ditulis di tengah perdebatan tentang boleh tidaknya menerjemah sekaligus menulis al-Qur'an dengan bahasa selain bahasa Arab. Bagi Hasbi, al-Qur'an bersifat universal. Karena itu, demi suksesnya misi transformasi, maka penggunaan bahasa pembaca yang terkotak-kotak

⁹³ Ibid., 342.

dalam suku dan bangsa masing-masing untuk menafsirkan al-Qur'an menjadi sebuah kebutuhan mendesak, tidak terkecuali menggunakan bahasa Indonesia.⁹⁴

Hasbi menyadari sepenuhnya bahwa pendapatnya ini berseberangan dengan pendapat majelis ulama-ulama besar Saudi Arabia dalam keputusan No. 67, 21 Syawal 1399 H/1978 M. Keputusan itu berisi fatwa haramnya menulis (menafsirkan) al-Qur'an dengan menggunakan bahasa selain bahasa Arab. Namun, ia jalan terus dengan menulis Tafsir al-Nur.

Tafsir al-Nur merupakan karya monumental Hasbi. Ia berhasil merampungkan penafsiran seluruh isi al-Qur'an, 30 juz. Kadangkala tafsirnya diterbitkan perjilid sejumlah juz al-Qur'an. Setiap jilidnya mencapai kurang lebih 200 halaman. Kadangkala diterbitkan menjadi 10 jilid, di mana per jilidnya masing-masing memuat 3 juz. Dalam tiap jilidnya, biasanya berjumlah kurang lebih 3 x 200 halaman, yakni 600 halaman. Tafsir ini diperkirakan ditulis mulai tahun 1950-1970, menghabiskan waktu selama kurang lebih 20 tahun.⁹⁵

Dalam menyusun kitab tafsirnya, Hasbi banyak menggunakan sumber-sumber seperti ayat al-Qur'an, riwayat Nabi, riwayat sahabat dan tabi'in, teori-teori ilmu pengetahuan, pengalaman dan juga pendapat para mufasir. Ia menyusun Tafsir al-Nur dengan sistematika

⁹⁴ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir*, 162.

⁹⁵ *Ibid.*, 163.

pembahasan tertentu yang diharapkan mampu menggugah minat pembaca sekaligus memudahkannya dalam memahami dan mendapat penjelasan yang relatif lengkap. Tafsir al-Nur bahkan menjadi salah satu kitab tafsir rujukan Lembaga Penyelenggara Penerjemahan Kitab Suci al-Qur'an dalam tugasnya menerjemahkan al-Qur'an.⁹⁶

Kendatipun begitu, Hasbi merasa belum puas dengan Tafsir al-Nur. Ia pun menulis Tafsir al-Bayan. Dalam tafsir ini, ia melengkapi segala lafal bahkan terjemahan lafal menurut pendapat sejumlah ahli tafsir kenamaan yang diletakkan pada catatan kaki. Ia juga menyertakan komentar, kadang ringkas dan kadang panjang, yang menjelaskan maksud ayat yang memerlukan penjelasan. Ia menerangkan ayat-ayat yang sebanding dengan ayat yang sedang ditafsirkan dan ayat-ayat yang memiliki hubungan dengan tafsir ayat.⁹⁷

Tafsir ini terbit pertama kali pada 1974 sebanyak empat jilid/juz. Jilid pertama berjumlah kurang lebih 362 halaman dan dimulai dari surat al-Baqarah/2 sampai al-Nisā'/4: 23. Diteruskan dengan jilid kedua sejumlah 730 halaman diawali surat al-Nisā'/4: 24 sampai Yūsuf/12: 111. Kemudian jilid ketiga dari surat Yūsuf/12:112 sampai Fuṣṣilat/41: 40, setebal 849 halaman. Terakhir jilid keempat setebal 1749 halaman, mulai surat Fuṣṣilat/41: 41 hingga al-Nās/114.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., 163-164.

Setelah sempurna menafsirkan sebuah surat, Hasbi selalu menutup dengan memberi catatan berupa kesimpulan yang menunjukkan apa saja kandungan surat tersebut. Bahkan pada akhir jilid keempat, Hasbi memberi catatan penutup panjang, yaitu menggali kandungan makna substansial dari seluruh surat al-Qur'an yang telah disebutkan dalam jilid kesatu hingga keempat.⁹⁸

B. Pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang Peran Publik Perempuan

Untuk mengetahui pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan, maka akan dipaparkan penafsiran keduanya tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan peran publik perempuan. Adapun ayat-ayat yang dipaparkan di sini adalah ayat-ayat yang memberikan kesan pembatasan terhadap peran publik perempuan.

Menurut DR.H. Yunahar Ilyas dalam bukunya "*Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an*", terdapat dua ayat yang memberikan kesan pembatasan terhadap peran publik perempuan, yakni dalam surat al-Baqarah/2:282 dan surat al-Aḥzāb/33:33.

1. Surat al-Baqarah/2 ayat 282

Dalam surat al-Baqarah/2 ayat 282 ini, penafsiran al-Maraghi dan Hasbi tidak ditampilkan utuh satu ayat, karena terbatasnya ruang untuk pemaparan. Maka hanya akan ditampilkan potongan dari ayat tersebut yang

⁹⁸ Ibid., 164.

berkaitan dengan formula 1:2 dalam kesaksian antara laki-laki dan perempuan.

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

Menurut al-Maraghi, “*wa astashhidū shahīdayn min rijālikum*” berarti hendaklah kalian (orang yang melakukan transaksi hutang piutang) mencari dua orang saksi laki-laki untuk menyaksikan transaksi utang piutang. Saksi tersebut diambil dari orang yang hadir. Dalam firman Allah yang berbunyi “*min rijālikum*” merupakan dalil yang menunjukkan bahwa disyaratkan bagi saksi harus seorang Islam, seperti syarat harus adil. Sebagai dalilnya adalah:

وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ

Artinya: “. . . dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu . . .”⁹⁹

Ibn Qayyim dalam kitabnya yang berjudul “*A’lām al-Muwaqqi’in*” mengatakan, “pengertian *al-bayyinat* dalam istilah syari’at adalah lebih umum dibandingkan pengertian *shahādat* (saksi). Setiap sesuatu yang menjelaskan dengan benar, misalnya bukti-bukti konkrit, dinamakan *al-bayyinat*. Oleh sebab itu, maka tidak mengapa seseorang yang bukan Muslim dimasukkan ke dalam *al-bayyinat* (sebagai bukti), selama hakim melihat bahwa dengan kesaksiannya akan terbukti kebenarannya”.

⁹⁹ Al-Qur’an, 65: 2.

“*Fa in lam yakūnā rajulayn fa rajul wa imra’atān*” maksudnya adalah apabila orang yang dijadikan saksi tersebut hanya ada seorang laki-laki, maka hendaknya didatangkan seorang laki-laki itu dan dua wanita sebagai saksi.

Sedangkan potongan ayat selanjutnya yaitu “*min man tarḍawna min al-shuhadā*” bermaksud mereka adalah orang-orang yang memenuhi syarat kesaksian, bahwa agamanya baik dan adil. Di sini disyaratkan sedemikian rupa karena lemahnya kesaksian wanita dan kurangnya kepercayaan khalayak terhadap kesaksian wanita, sehingga disyaratkan menjadi dua wanita (sebagai ganti saksi seorang laki-laki).

Adapun rahasia disyari’atkannya dua perempuan dan seorang laki-laki sebagai saksi menurut al-Maraghi adalah karena dikhawatirkan salah satunya lupa atau salah, lantaran perhatiannya yang kurang terhadap masalah yang dihadapi, maka salah seorang dari mereka mengingatkan temannya. Dengan demikian, kesaksian yang satu melengkapi kesaksian yang lainnya.

Beliau menyimpulkan bahwa formula 1:2 itu adalah karena dikhawatirkan salah seorang perempuan saksi itu akan lupa atau berlaku salah di samping tidak mengingat peristiwa yang sebenarnya, maka dibutuhkan kedua orang perempuan dalam kesaksian ini. Sebab, bila yang

seorang lupa, maka yang lainnya bisa mengingatkannya dan melengkapi kesaksiannya.¹⁰⁰

Sedangkan menurut Hasbi, “*wa astashhidū shahīdayn min rijālikum*” bermakna “*hadirkan dua orang laki-laki untuk menyaksikan akad yang kamu (orang yang melakukan transaksi) lakukan*”. Para ulama berpendapat bahwa kalimat “*min rijālikum* (dari orang-orang laki-lakimu)” mensyaratkan saksi itu orang Islam. Beliau juga mengutip pendapat dari al-Imam Ibn Qayyim, sebagaimana penafsiran al-Maraghi.

Hasbi menyebutkan bahwa para ulama berselisih paham tentang kesaksian budak. Menurut lahiriyahnya masuk ke dalam perkataan “*min rijālikum*”. Di antara yang berpendapat demikian adalah Syuraih, ‘Uthmān al-Battī, Aḥmad dan Abū Thawr.

“*Fa in lam yakūnā rajulayn fa rajul wa imra’atān (jika tidak ada dua orang laki-laki, maka bolehlah seorang lelaki dan dua perempuan)*” bermakna jika tidak ada dua orang laki-laki yang bertindak sebagai saksi, maka hendaklah disaksikan oleh seorang laki-laki dan dua perempuan.

“*Min man tarḍawna min al-shuhadā’ (dari saksi-saksi yang kamu setuju)*” maksudnya adalah dari saksi-saksi yang kamu setuju kesaksiannya berdasarkan agaman dan keadilannya. Tuhan menyamakan seorang laki-laki dan dua perempuan. Karena itulah, Tuhan menyerahkan

¹⁰⁰ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Terjemah Tafsir al-Maraghi*, jil. 3, terj. Anshori Umar Sitanggal, dkk (Semarang: Karya Toha Putra, 1992), 129-131.

masalah kesaksian ini kepada kerelaan (kesepakatan) dari orang-orang (pihak-pihak) yang membuat surat perjanjian.

“*An taḍilla ihdāhumā fa tudhakkira ihdāhumā al-ukhrā (jika salah seorang dari dua perempuan itu lupa, maka dapatlah salah seorang di antaranya (yang tidak lupa) mengingatkan yang lain)*”. Menurut beliau formula 1:2 tersebut karena dikhawatirkan salah seorang perempuan yang menjadi saksi khilaf (terlupa) akibat kurang perhatian terhadap hal-hal yang disaksikannya. Kesaksian yang seorang dikuatkan oleh seorang lagi.¹⁰¹

Dari pemaparan di atas, baik al-Maraghi dan Hasbi memiliki kesamaan pandangan, alasan formula 2:1 itu karena kurangnya perhatian perempuan dalam urusan transaksi, sehingga dikhawatirkan terlupa.

2. Surat al-Aḥzāb/33 ayat 33

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

Al-Maraghi dalam kitab tafsirnya, kata “*Qarna*” berasal dari kata *qarra-yaqarru*, adapun asal katanya “*iqramā*” namun terjadi padanya *al-ḥadhf* (dibuang alifnya), berarti tetaplah kamu sekalian. Jadi lafadz “*wa qarna fī buyūtikunn*” berarti senantiasa kalian tinggal dalam rumahmu.

¹⁰¹ Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur’ān al-Majīd al-Nūr*, ed. Nourouzzaman Shiddiqi dan Fu’ad Hasbi ash-Shiddieqy, jil. 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 500-501.

Janganlah kalian keluar tanpa hajat. Firman ini merupakan perintah kepada para istri Nabi dan juga kepada wanita-wanita lainnya.¹⁰²

Beliau memperkuat penafsirannya tersebut dengan mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dan al-Bazzār dari ‘Abdullah, Nabi saw. bersabda:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : إِنَّ الْمَرْأَةَ عَوْرَةٌ ، فَإِذَا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ ، وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنْ وَجْهِ رَبِّهَا وَهِيَ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا .

Artinya: “*Sesungguhnya wanita itu sendiri adalah aurat. Maka apabila ia keluar dari rumahnya, ia diintai oleh setan. Dan wanita yang paling dekat kepada rahmat Tuhannya adalah ketika ia berada dalam rumahnya.*”¹⁰³

Wa lā tabarrajna tabarruj al-jāhiliyyat al-ūlā. Dan janganlah kalian memperlihatkan perhiasanmu dan bagian-bagian tubuh yang menarik lelaki, seperti yang dilakukan oleh kaum wanita pada zaman jahiliyyah sebelum Islam.

Dan setelah Allah melarang para istri Nabi melakukan keburukan, maka mereka diperintahkan melakukan kebaikan, seraya firman-Nya: *Wa aqimna al-ṣalāt wa ātīna al-zakāt wa aṭī’na Allāh wa rasūlah.*

Dan lakukanlah shalat dengan selurus-lurusnya, sesuai dengan tuntunan syara dan berikanlah zakat hartamu, sebagaimana Allah memerintahkan kepadamu. Kedua jenis ibadah ini disebutkan oleh Allah

¹⁰² Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Terjemah Tafsir al-Maraghi*, jil. 22, terj. Anshori Umar Sitanggal, dkk (Semarang: Karya Toha Putra, 1992), 6.

¹⁰³ Imam Tirmidhī dalam Sunannya, *Kitāb al-Raḍā’*, *Bāb Mā Jā’ fī Karāhiyyah al-Dukhūl ‘alā al-Mughībāt*, jil. 2 (Bairut: Dār al-Fikr, 1983), 319.

secara khusus, karena keduanya mempunyai pengaruh yang besar dalam menyucikan jiwa dan membersihkan harta dan patuhlah kalian kepada Allah dan Rasul-Nya tentang hal-hal yang kalian lakukan dan tinggalkan. Dan pusatkanlah perhatian kalian untuk mengikuti perintah-perintah dan meninggalkan larangan-larangan.

Kemudian secara umum, Allah menyebutkan sebab dari diadakannya perintah-perintah dan larangan-larangan seperti tersebut, seraya berfirman: “*innamā yurīdu Allāh li yudhhiba ‘ankum al-rijsa ahl al-bayt wa yuṭahhirakum tathīrā*”. Sesungguhnya Allah hendak menghilangkan dari kalian keburukan dan kekejian, wahai *ahl al-bayt* dari rasul dan hendak mensucikan kalian dari kotoran kefasikan dan kejahatan yang melekat pada orang-orang yang melakukan dosa dan kemaksiatan.

Adapun *ahl al-bayt* dari Rasul saw. ialah orang-orang yang senantiasa bercampur-gaul dengan Rasulullah, baik laki-laki, kaum perempuan, para istri, para pembantu atau kerabat-kerabatnya. Dan siapa saja di antara mereka yang paling dekat atau erat, serta paling sering bergaul dengan Nabi, itulah yang paling patut dan berhak dinyatakan sebagai orang yang dimaksud *ahl al-bayt* dalam ayat ini. Dan Ibn Abbas, dia mengatakan, “Kami menyaksikan Rasulullah saw. dalam masa 9 bulan, pada tiap harinya datang ke pintu rumah Ali bin Abi Talib pada setiap waktu shalat, lalu beliau berkata, ‘Semoga kesejahteraan dan rahmat Allah senantiasa ada pada kalian, sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa

dari kamu hai *ahl al-bayt* dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya. Lakukanlah shalat, semoga Allah merahmati kamu sekalian.’ Rasul melakukan seperti itu 5 kali setiap harinya.¹⁰⁴

Sedangkan menurut Hasbi, “*waqarna fī buyūtikunn*” (*berdiamlah kamu di rumah-rumahmu*) berarti hendaklah para istri Nabi tetap di rumah masing-masing, tidak pergi ke mana-mana jika tidak ada keperluan.

Wa lā tabarrajna tabarruj al-jāhiliyyah al-ūlā (*dan janganlah kamu menampakkan hiasanmu seperti keadaan perempaun-perempuan jahiliyah dahulu*). Maksudnya, janganlah para istri Nabi memperlihatkan hiasan-hiasan yang dipakainya dan kecantikan tubuhnya kepada lelaki lain, sebagaimana dilakukan oleh perempuan-perempuan jahiliyah sebelum Islam.

Dua kalimat di atas memberi pengertian bahwa para istri Nabi tidak dibenarkan keluar dari rumah untuk memamerkan hiasan-hiasannya. Mereka diperbolehkan keluar, hanya apabila ada keperluan dan apabila mereka keluar rumah berlaku sederhana, serta menghindari segala sesuatu yang menimbulkan prasangka buruk dari orang-orang yang memandangnya.

“*Wa aqimna al-ṣalāt wa ātīna al-zakāt wa aṭī’na Allāh wa rasūlah* (*dirikanlah sembahyang, berikanlah zakat, taatilah Allah dan Rasul-Nya*)”.

Di samping memelihara diri dari segala hal yang menimbulkan prasangka

¹⁰⁴ Ibid., 7-8.

buruk, para istri Nabi hendaklah mendirikan sembahyang, memberikan zakat serta menaati Allah dan Rasulnya. Allah hanya mengkhususkan dua ibadat dalam ayat ini, karena sembahyang dan zakat sangat besar pengaruhnya untuk menyucikan harta dan jiwa.

“Innamā yurīdu Allāh li yudhhiba ‘ankum al-rijsa ahl al-bayt wa yutahhirakum tathīrā (sesungguhnya Allah menghendaki yang demikian itu untuk menghilangkan dosa darimu, wahai ahl al-bayt dan menyucikan kamu dengan sebaik-baiknya)”. Berdasarkan ayat tersebut alasan Allah memerintahkan *ahl al-bayt* untuk mengerjakan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya adalah karena Dia ingin menghapuskan semua jenis kekejian dan kejahatan dari keluarga Nabi. Selain itu, juga sekaligus menyucikan keluarga Nabi dari segala kotoran maksiat yang selalu melekat pada orang-orang yang berdosa.

Yang dimaksud dengan “*ahl al-bayt*” adalah orang-orang yang selalu berada bersama Nabi, baik lelaki ataupun perempuan, yaitu para istri dan kerabat-kerabat beliau.¹⁰⁵

Para ahli tafsir mengatakan: ”Sebab Aisyah ikut menyertai pasukan-pasukan dalam perang Jamal karena pemimpin pasukannya mendesaknya agar dapat mengadakan perdamaian dan perbaikan. Tetapi pertempuran itu berakhir dengan kematian unta yang dikendarai Aisyah,

¹⁰⁵ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur’an al-Majid al-Nur*, jil. 4, 3278.

karena tikaman musuh. Kemudian Ali mengirimnya kembali ke Madinah bersama 30 perempuan lainnya.”¹⁰⁶

Berdasarkan pemaparan di atas, al-Maraghi dan Hasbi memiliki pandangan yang berbeda dalam hal peran perempuan di ranah publik. Al-Maraghi cenderung membatasi peran perempuan, karena beliau memahami ayat tersebut secara umum. Mereka tidak diperbolehkan meninggalkan rumah mereka, kecuali jika ada keperluan. Namun, Hasbi memahami ayat tersebut secara khusus, yakni hanya untuk istri Nabi, sehingga perempuan lain diperbolehkan untuk berperan dalam urusan publik.

¹⁰⁶ Ibid., 3279.

BAB IV

**AKAR-AKAR PERBEDAAN PANDANGAN ANTARA AHMAD
MUSTAFA AL-MARAGHI DAN M. HASBI ASH-SHIDDIEQY
TENTANG PERAN PUBLIK PEREMPUAN**

A. Persamaan dan Perbedaan Pandangan Ahmad Mustafa Al-Maraghi dan M. Hasbi Ash-Shiddieqy Tentang Peran Publik Perempuan

Dari uraian pada bab ketiga tentang penafsiran Ahmad Mustafa Al-Maraghi dan M. Hasbi Ash-Shiddieqy dalam hal peran publik perempuan yang terdapat pada Surat Al-Baqarah/2: 282 dan Surat Al-Aḥzāb/33: 33, terlihat bahwa dalam beberapa hal terdapat beberapa kesamaan dalam penafsiran. Di antara kesamaan tersebut adalah:

1. Ketika menafsirkan Surat Al-Baqarah/2:282 tentang keikutsertaan perempuan dalam hal persaksian utang piutang yang berbanding 2:1 dengan laki-laki, al-Maraghi dan Hasbi mempunyai kesamaan pandangan. Alasan pensyariatannya tersebut adalah karena lemahnya kesaksian perempuan dan kurangnya kepercayaan khalayak terhadap kesaksian perempuan, sehingga disyaratkan menjadi dua perempuan (sebagai ganti saksi seorang laki-laki). Hal ini karena dikhawatirkan salah satunya lupa atau salah, lantaran perhatiannya yang kurang terhadap masalah yang dihadapi, maka salah seorang dari mereka dapat mengingatkan temannya yang lain.

Dengan demikian, kesaksian yang satu dapat melengkapi kesaksian yang lainnya.

2. Ketika menafsirkan lafadz “*waqarna fī buyūtikunn*”, baik al-Maraghi dan Hasbi sama-sama memaknai kata “*waqarna*” dengan “*senantiasa kalian tinggal dalam rumahmu*”.

Selain mempunyai persamaan pandangan dalam hal peran publik perempuan, Al-Maraghi dan Hasbi juga memiliki sisi perbedaan pandangan, di antaranya adalah:

1. Meskipun keduanya, baik al-Maraghi dan Hasbi sepakat dalam memaknai lafadz “*waqarna*” dengan “*ilzamna* (menetap)”, namun keduanya berbeda pendapat tentang cakupan *khiṭāb* dalam keberlakuan perintah dan larangan dalam Surat al-Aḥzāb/33 ayat 33. Al-Maraghi memahami *khiṭāb* dalam ayat tersebut untuk istri Nabi dan juga seluruh perempuan muslimah, sedangkan Hasbi memahami *khiṭāb* dalam ayat tersebut khusus untuk istri Nabi.
2. Ketika menafsirkan Surat al-Aḥzāb/33 ayat 33 tersebut, al-Maraghi dan Hasbi sama-sama memperkuat argumen mereka dengan hadis. Namun, hadis yang digunakan oleh keduanya berbeda. Al-Maraghi mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dan al-Bazzār dari ‘Abdullah bahwa perempuan itu sendiri adalah aurat. Maka apabila ia keluar dari rumahnya, ia diintai oleh setan. Dan perempuan yang paling dekat kepada rahmat Tuhannya adalah ketika ia berada dalam rumahnya.

Sedangkan Hasbi mengutip sebuah hadis yang menyebutkan bahwa Aisyah, salah satu istri Nabi pun juga ikut serta dalam perang Jamal atas desakan dari pemimpin pasukannya dengan tujuan untuk mengadakan perdamaian dan perbaikan dengan pihak Ali bin Abi T̄alib.

B. Akar-Akar Penyebab Perbedaan Pandangan Antara Ahmad Mustafa Al-Maraghi dan M. Hasbi Ash-Shiddieqy Tentang Peran Publik Perempuan

Berdasarkan dari pemaparan di atas, menurut penulis paling tidak terdapat dua penyebab pokok yang menyebabkan perbedaan penafsiran di antara Al-Maraghi dan Hasbi. *Pertama*, dari segi latar belakang pemikiran masing-masing mufasir. *Kedua*, dari sisi metodologi.

1. Latar Belakang Pemikiran

Ahmad Mustafa al-Maraghi dan M. Hasbi Ash-Shiddieqy masing-masing hidup pada abad yang hampir bersamaan, yakni periode kontemporer yang berlangsung selepas abad ke-18 M. Al-Maraghi lahir pada tahun 1883 dan meninggal pada tahun 1952 M. Beliau mulai menulis kitab tafsirnya pada tahun 1940 sampai 1950 M. Semenjak kecil hingga dewasa, al-Maraghi mengenyam pendidikan di tanah kelahirannya, yakni di Mesir.

Sedangkan Hasbi lahir pada tahun 1904 dan meninggal pada tahun 1975 M. Beliau mendapatkan pendidikannya sejak masa kanak-kanak hingga dewasa di Indonesia, Hasbi mulai menulis kitab tafsirnya pada tahun 1956 M. Dalam menulis kitab tafsirnya ini, Hasbi banyak merujuk

kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Maraghi. Namun, meskipun demikian, Hasbi tidak senantiasa selalu sependapat dengan pemahaman Al-Maraghi, karena memang latar belakang masyarakat yang dihadapinya berbeda.

Hasbi hidup dalam masyarakat Aceh yang kaum perempuannya sudah banyak yang berperan dalam ranah publik. Hak ini dibuktikan dengan adanya beberapa sultanah yang memerintah di Aceh. Sehingga tidak heran apabila beliau sangat terbuka dalam menafsirkan ayat tentang keikutsertaan perempuan dalam urusan publik. Selain itu, semangat beliau untuk melakukan pembaharuan dalam ijtihad yakni menggunakan pendekatan keindonesiaan dalam pemikirannya, sebagaimana yang beliau serukan dalam kajian fiqhnya. Semangat ini pulalah yang bisa jadi terdapat dalam penafsiran beliau. Beliau menafsirkan ayat dengan menyesuaikan kondisi masyarakat yang ada di Indonesia. Karena menurut beliau prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihad-ijtihad baru. Pembaharuan ini diharapkan bisa menjadi alternatif pemikiran baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya, dan yang lebih mencerminkan pelurusan pemahaman umat dan proses adaptasinya ke dalam perubahan sosial, sehingga ajaran al-Qur'an benar-benar senantiasa sesuai dengan kondisi setiap zaman dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*), yang tentunya berbeda dengan kondisi zaman dan tempat ketika al-Qur'an diturunkan.

Sedangkan al-Maraghi hidup dalam masyarakat Mesir yang sejak awal abad ke-19 pemikiran politiknya selalu didominasi oleh pertentangan antara golongan nasionalis sekuler dengan golongan Islam tradisional.¹⁰⁷ *Golongan pertama*, diwakili oleh intelektual yang berlatar belakang pendidikan Barat. Mereka berpendapat bahwa sistem politik Mesir harus mengikuti sistem yang berlaku di Barat, dengan begitu Mesir tidak akan tertinggal dalam bidang teknologi.

Golongan kedua, yaitu golongan Islam tradisional, adalah terdiri atas para ulama yang selama ini menganggap diri mereka sebagai penasehat penguasa. Kelompok kedua ini dianggap oleh kelompok pertama sebagai penghambat modernisasi dan penyebab timbulnya keterbelakangan di bidang sosial, politik, dan ekonomi. Kondisi politik yang demikian telah berpengaruh besar terhadap pesatnya perkembangan intelektual dalam berbagai disiplin.

Sebagaimana yang telah diketahui bahwa tafsir al-Maraghi masuk ke dalam kategori corak tafsir *al-adabī al-ijtima'ī* (sastra budaya) sebagaimana tafsir yang dikembangkan oleh gurunya, Muhammad Abduh. Meski demikian, persentuhannya dengan kaum tradisional yang ada di masanya, tentu ia tidak bisa sepenuhnya meninggalkan pola lama

¹⁰⁷ Syahrin Harahap, *al-Qur'an dan Sekularisasi, Kajian terhadap Pemikiran Thaha Husein*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 21-22.

sebagaimana tafsir yang ada sebelumnya secara umum.¹⁰⁸ Sehingga tidak heran jika pandangan beliau tentang ayat ini tidak jauh berbeda dengan para ulama tradisional sebelumnya, seperti al-Qurṭubī, al-Alusi dan Ibn Kathīr.

2. Metodologi

Berdasarkan dari metodologi penafsiran al-Qur'an yang telah dipaparkan di Bab kedua, dapat diketahui bahwa Al-Maraghi dan Hasbi menggunakan metode penafsiran *tahfīfī* dalam kitab tafsir mereka. Yakni keduanya menafsirkan ayat demi ayat sesuai dengan urutan ayat dan surat dalam al-Qur'an berdasarkan *rasm 'Uthmānī*. Meskipun dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, al-Maraghi mengelompokkan ayat-ayat yang saling berhubungan dan memberinya judul, namun hal ini belum memenuhi kategori tafsir *mawḍū'ī*. Karena tujuan beliau mengelompokkan ayat-ayat tersebut adalah untuk menjelaskan hubungan (*munāsabat*) antar ayat. Tak berbeda dengan al-Maraghi, Hasbi dalam menafsirkan al-Qur'an juga menggunakan metode *tahfīfī*, walaupun penafsirannya cukup singkat, namun hal ini tidak bisa mengategorikan penafsirannya *ijmā'ī*, karena tidak memenuhi syarat metode *ijmā'ī*.

¹⁰⁸ islamdanmasyarakat.blogspot.com/2011/12/tafsir-al-maraghi.html diakses pada tanggal 29 Maret 2016 pukul 09.15 WIB.

Keduanya juga mencantumkan sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), jika terdapat riwayat sahih dari hadis yang telah diakui kesahihannya oleh *ahl al-athar*.

Sedangkan bentuk penafsiran yang digunakan oleh al-Maraghi dan Hasbi adalah *tafsīr bi al-ra'y*, yakni dengan menggunakan pemikiran mereka. Hal ini dapat diketahui karena keduanya menafsirkan al-Qur'an dengan mengemukakan pemikiran rasional dan menguatkannya dengan riwayat, jika ada. Namun jika tidak ada, maka keduanya tetap melakukan penafsiran sesuai ijtihad mereka sendiri, sehingga posisi riwayat di sini hanya sebagai penguat atau pendukung saja, yang lebih dominan tetaplah pemikiran mereka. Dan corak penafsiran yang digunakan al-Maraghi dan Hasbi adalah *tafsir al-adabī al-ijtimā'ī* (corak sastra budaya kemasyarakatan). Namun, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* lebih kuat sastranya dibandingkan dengan Tafsir al-Nur.

Meskipun al-Maraghi dan Hasbi secara garis besar memiliki kesamaan metode, namun di lain sisi mereka juga memiliki perbedaan. Ketika menafsirkan Surat al-Aḥzāb/33 ayat 33 ini, pemahaman al-Maraghi berdasarkan konteks sosial pada masa ayat ini diturunkan, yakni dengan mengacu pada kondisi istri Nabi pada saat itu dan menyamakannya dengan perempuan lain, sehingga yang tercakup dalam *khiṭāb* tersebut adalah seluruh muslimah, walaupun secara tekstual ayat tersebut hanya untuk istri Nabi.

Berbeda dengan al-Maraghi, Hasbi memahami sebaliknya. Meskipun Hasbi banyak merujuk kepada al-Maraghi dalam penafsirannya, namun beliau terlihat kritis dalam merujuk. Hasbi tidak serta merta selalu sependapat dengan al-Maraghi. Beliau mengkritisi pendapat al-Maraghi yang dirasa tidak sesuai dengan pendapatnya. Menurut Hasbi, *khiṭāb* dalam surat al-Aḥzāb/33 ayat 33 tersebut hanya ditujukan khusus untuk para istri Nabi. Hal ini karena para istri Nabi dalam banyak hal memiliki kekhususan jika dibandingkan dengan perempuan pada umumnya, serta jika dilihat dari rangkaian ayat tersebut dan beberapa ayat sebelumnya, yang diseru adalah para istri Nabi. Sehingga perempuan muslimah lainnya tidak tercakup dalam perintah dan larangan dalam ayat tersebut. Pemahaman beliau terhadap ayat ini bersifat tekstual, yakni hanya untuk istri Nabi, bukan untuk perempuan lainnya, karena memang secara tekstual demikian.

Selain itu, hadis yang dikutip oleh kedua mufasir pun berbeda. Al-Maraghi mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Tirmidhī dan al-Bazzār dari ‘Abdullah. Dalam hadis tersebut disebutkan bahwa apabila seorang perempuan keluar dari rumahnya, maka syetan akan mengikutinya, sehingga menjadikan perempuan tersebut jauh dari rahmat Allah. Jadi, apabila seorang perempuan ingin senantiasa dekat dengan rahmat Allah, maka hendaklah ia senantiasa tetap tinggal di dalam rumahnya, tidak keluar meninggalkan rumahnya. Namun redaksi matan hadis dalam riwayat Tirmidhī tidak selengkap dalam riwayat al-Bazzār.

Sedangkan Hasbi mengutip sebuah hadis yang menerangkan bahwa Aisyah, salah satu istri Nabi, juga ikut berpartisipasi dalam perang Jamal atas desakan dari pasukannya untuk mengadakan perdamaian dengan Ali bin Abi Thalib. Hal ini menunjukkan bahwa istri Nabi pun juga ikut berpartisipasi dalam urusan politik. Selain itu, banyak perempuan muslim pada zaman Nabi yang juga aktif dalam sektor publik, baik ekonomi, dakwah maupun politik. Seperti Khadijah, beliau merupakan salah satu istri Nabi dan juga seorang pengusaha sukses pada masanya. Selain itu, juga ada Zainab bint Jahsy yang bekerja dalam bidang industri kerajinan pakaian dan menyamak kulit binatang.¹⁰⁹

Apalagi semangat beliau untuk melakukan pembaharuan dalam ijtihad yakni menggunakan pendekatan keindonesiaan dalam pemikirannya, sebagaimana yang beliau serukan dalam kajian fiqhnya. Semangat ini pulalah yang bisa jadi terdapat dalam penafsiran beliau. Beliau menafsirkan ayat dengan menyesuaikan kondisi masyarakat yang ada di Indonesia. Karena menurut beliau prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihad-ijtihad baru. Pembaharuan ini diharapkan bisa menjadi alternatif pemikiran baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya, dan yang lebih mencerminkan pelurusan pemahaman umat dan proses adaptasinya ke dalam perubahan sosial, sehingga ajaran al-Qur'an

¹⁰⁹ Nasaruddin Umar dan Amany Lubis, *Hawa sebagai Simbol Ketergantungan: Relasi Gender dalam Kitab Tafsir*, dalam ed. Ali Munhanif, *Mutiara Terpendam*, 22.

benar-benar senantiasa sesuai dengan kondisi setiap zaman dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*), yang tentunya berbeda dengan kondisi zaman dan tempat ketika al-Qur'an diturunkan.

Menyikapi perbedaan pendapat tersebut, peneliti cenderung sependapat dengan Hasbi dalam memahami perintah dan larangan dalam ayat tersebut, yakni ditujukan secara khusus kepada istri Nabi, karena beberapa alasan. *Pertama*, jika dilihat dari rangkaian ayat-ayatnya, ayat ini terletak pada rangkaian ayat yang ditujukan kepada istri Nabi, sebagaimana yang disebutkan pada ayat sebelumnya. *Kedua*, kedudukan istri Nabi yang melebihi perempuan lainnya. Mereka memiliki keistimewaan-keistimewaan yang membedakannya dengan perempuan lain. *Ketiga*, pada akhir ayat tersebut disebutkan bahwa tujuan Allah memberikan perintah dan larangan kepada para istri Nabi adalah untuk menjaga kesucian keluarga nabi atau yang disebut dengan *ahl al-bayt*. Tidak semua umat Nabi tergolong *ahl al-bayt*, namun yang tergolong *ahl al-bayt* adalah mereka yang senantiasa dekat dengan Nabi, yakni para istri Nabi dan kerabat-kerabat beliau.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Untuk menjawab rumusan masalah yang telah dirumuskan pada bab pertama, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Menurut al-Maraghi, perempuan dibatasi untuk berperan aktif dalam ranah publik, sedangkan menurut M. Hasbi ash-Shiddieqy, perempuan diperkenankan secara aktif berperan dalam ranah publik, baik dalam ranah ekonomi, sosial dan politik, sesuai dengan bidang keahliannya.
2. Persamaan pandangan antara al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan di antaranya: tujuan pensyariaan kesaksian perempuan yang berbanding 1:2 dengan laki-laki adalah karena kurangnya perhatian perempuan dalam hal muamalah sehingga dikhawatirkan akan terluapa. Kemudian ketika memaknai lafadz “*waqarna*” keduanya sepakat dengan makna “*ilzamna*” yang bearti “menetap”. Sedangkan perbedaannya adalah perbedaan cakupan *khiṭāb* dalam surat al-Aḥzāb/33 ayat 33 dan perbedaan hadis yang dikutip oleh keduanya.
3. Yang menjadi akar-akar perbedaan pandangan antara al-Maraghi dan Hasbi adalah dari segi latar belakang pemikiran dan metodologi.

B. Saran

Untuk para pembaca, penulis menyarankan bahwa perbedaan pemahaman terhadap teks al-Qur'an merupakan hal yang wajar, sehingga tidak perlu saling menyalahkan dan menganggap pendapatnya yang paling benar. Hal ini karena sebagian norma yang ditetapkan al-Qur'an bersifat kekal, sementara pemahaman terhadap teks al-Qur'an bersifat dinamis, sesuai dengan kondisi zaman dan tempatnya, sehingga bisa jadi sesuatu akan dianggap baik menurut sebagian orang dalam situasi dan kondisi tertentu. Namun, bisa jadi akan dinilai berbeda, jika situasi dan kondisinya berbeda.

Dan untuk peneliti selanjutnya, peneliti berharap dapat meneliti lebih mendalam tentang pandangan al-Maraghi dan Hasbi yang berkaitan dengan peran publik perempuan dengan ruang lingkup yang lebih luas dan mencakup metode penafsiran yang digunakan pada ayat-ayat yang lain, dengan harapan akan menghasilkan data yang lebih sempurna, karena penelitian pandangan al-Maraghi dan Hasbi tentang peran publik perempuan serta metode yang digunakan oleh keduanya ini hanya terbatas pada beberapa ayat saja.

Dengan demikian, maka pembahasan tentang komparasi metodologi antara al-Maraghi dan Hasbi yang berkaitan dengan peran publik perempuan, penulis cukupkan sampai di sini. Semoga karya sederhana ini dapat memberikan manfaat bagi penulis khususnya dan bagi orang lain umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Amrullah, Haji Abdul Malik Abdul Karim. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998.
- Azzindani, Abdul Majid. *Hak-Hak Politik Wanita dalam Islam*. terj. Khazin Abu Faqih dan Jasiman. Jakarta: al-I'tisham Cahaya Umat, 2003.
- Al-Baghdādī, Abū al-Fadhī Shihāb al-Dīn al-Alūsī. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab'u al-Mathānī*. Bairut: Dār al-Fikr, 1994.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Al-Barudi, Imad Zaki. *Tafsir Wanita*. terj. Samson Rahman. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2010.
- Effendi, Nur dan Muhammad Fathurrohman, *Studi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Teras, 2014.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*. terj. Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Fath, Amir Faishol. *The Unity of Al-Qur'an*. terj. Nasiruddin Abbas. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2010.
- Ghofur, Saiful Amin. *Mozaik Mufasir Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Kaukaba Dipantara, 2013.
- Ilyas, Yunahar. *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Para Mufasir*. Yogyakarta: Labda Press, 2006.
- Istibsyarah. *Hak-Hak Perempuan: Relasi Jender menurut Tafsir al-Sya'rawi*. Jakarta: Teraju, 2004.

- Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Bairut: Dār al-Fikr, 1981.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Kholis, Nur. *Pengantar Studi al-Qur'an dan al-Hadits*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Semarang: Toha Putra, t.t.
- . *Terjemah Tafsir al-Maraghi*. terj. Anshori Umar Sitanggal, dkk. Semarang: Karya Toha Putra, 1992.
- Muhibbin, *Pandangan Islam terhadap Perempuan*. Semarang: RaSAIL Media, 2007.
- Noorhidayati, Salamah. *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam Reinterpretasi Ayat-Ayat al-Qur'an tentang Kenabian*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Al-Qaththan, Manna'. *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*. terj. Aunur Rafiq el-Mazni. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2011.
- Al-Qurṭūbī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al Kutub al 'Arabi, 1967.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur*. ed. Nourouzzaman Shiddiqi dan Fu'ad Hasbi ash-Shiddieqy. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- . *Ilmu-Ilmu al-Qur'an: Ilmu-Ilmu Pokok dalam Menafsirkan al-Qur'an*. ed. Fu'ad Hasbi Ash-Shiddieqy. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Singarimbun, Masri dan Sofian Effendi. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES, t.t.

Soekanto, Soerjono. *Penelitian Hukum Normatif*. Jakarta: Raja Grafindo, 2003.

Sudjana, Nana dan Ahwal Kusuma. *Proposal Penelitian: di Perguruan Tinggi*. Bandung: Sinar Baru Aldasindo, 2000.

Sugiono, Bambang. *Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.

Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2010.

Tirmīdhī. *Sunan Tirmīdhi*. Bairut: Dār al-Fikr, 1983.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2010.

Umar, Nasaruddin dan Amany Lubis. "Hawa sebagai Simbol Ketergantungan: Relasi Gender dalam Kitab Tafsir," dalam *Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. ed. Ali Munhanif. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

<http://saepullohahmat.blogspot.co.id>

<http://islamdanmasyarakat.blogspot.com/2011/12/tafsir-al-maraghi.html>

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Alfi Maulidatun Ni'mah, putri sulung dari dua bersaudara dari pasangan ibu Suparti dan bapak Bakri ini lahir di Ponorogo, pada hari Kamis tanggal 04 Agustus 1994.

Riwayat pendidikan formalnya dimulai dari Taman Kanak-Kanak Dharma Wanita Sumberejo selama satu tahun dan lulus pada tahun 1999. Kemudian menamatkan pendidikan dasarnya di SDN Sumberejo pada tahun 2006. Melanjutkan studinya ke Pondok Pesantren Darul Istiqomah Ngumpul Balong Ponorogo selama enam tahun, yakni mulai Madrasah Tsanawiyah sampai Madrasah Aliyah. Pada tahun 2009, menamatkan Madrasah Tsanawiyah dan Madrasah Aliyah pada tahun 2012.

Adapun pendidikan nonformalnya, ditempuh di Taman Pendidikan al-Qur'an dan Madrasah Diniyah Mamba'ul 'Ulum Sumberejo Balong Ponorogo serta Madrasah Diniyah al-Muslimun, Pondok Pesantren Darul Istiqomah.

PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini;

Nama : Alfi Maulidatun Ni'mah

NIM : 210412007

Jurusan : Ushuluddin dan Dakwah

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dengan ini, menyatakan dengan sebenarnya bahwa skripsi yang saya tulis ini adalah benar-benar merupakan hasil karya saya sendiri, bukan merupakan pengambilalihan tulisan atau pikiran orang lain yang saya aku sebagai hasil tulisan atau pikiran saya sendiri.

Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil jiplakan, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Ponorogo, 2016
Yang Membuat Pernyataan

Alfi Maulidatun Ni'mah

NIM. 210412007