

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Kerangka Teoritik

1. Jilbab dalam Islam

a. Pengertian Jilbab

Jilbab berasal dari kata *jalaba* yang berarti membawa atau mendatangkan¹. Jilbab secara *lughawi* yang bermakna pakaian (baju kurung yang longgar). Dalam KBBI jilbab bermakna kerudung lebar yang dipakai wanita muslimah untuk menutupi kepala dan leher sampai dada. Kitab *al-Munjīd* mengartikan jilbab sebagai pakaian yang lebar. Kitab *al-Qāmus* menyatakan jilbab sebagai pakaian luar yang lebar sekaligus kerudung yang biasa dipakai kaum wanita untuk menutupi pakaian (dalam) mereka. Kitab *Lisānul Arab* mengartikan jilbab sebagai jenis pakaian yang lebih besar ketimbang sekadar kerudung dan lebih kecil dari *rida'* yang biasa dipakai kaum wanita untuk menutup kepala dan dada mereka.²

Jalābīb jamak dari kata jilbab yang berarti kain atau pakaian yang dijulurkan dari atas sampai ke bawah untuk menutupi anggota badan perempuan seluruhnya kecuali telapak tangan dan matanya. Berbagai versi para ulama tafsir mengartikan kata hijab atau jilbab sebagai berikut:

Ibnu Katsir menyampaikan bahwa jilbab adalah *rida'* perangkat *khimār*, hampir sama dengan *izār* pada masa sekarang. Syekh Abdul Aziz Ibnu Khalaf berkata: Dan pengertian jilbab itu tidak terbatas pada satu nama, satu jenis dan satu warna, namun jilbab adalah setiap pakaian yang digunakan oleh perempuan untuk menutupi tempat-tempat perhiasannya, baik perhiasan itu yang tetap atau yang bisa dipindah. Ibnu Abbas

¹ Ahmad Warson Munawir, *Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), Cet ke-xxv, 199

² Husein Shahab, *Jilbab: Menurut al-Qur'an dan As-Sunnah*, Cetakan XI, (Bandung: Mizan, 1996), 59-60.

menafsirkan jilbab dengan selendang atau jilbab tudung perempuan hendaklah menutupi leher dan dada agar terpelihara dari fitnah atau terjauh dari bahaya zina. Al Hafidh Ibnu Hajar dalam karyanya Fathul Bari mengemukakan tentang jilbab atau hijab dalam tujuh perkataan (*muqanna'ah*, *khimār*, atau lebih lebar darinya, pakaian yang lapang lebih kecil dari *rida'*, *izar*, *milhafah*, *mulā'ah* dan *qamish*).

Berdasarkan beberapa pengertian tersebut maka dapat disimpulkan bahwa jilbab adalah pakaian yang longgar yang dapat menutupi kepala, leher hingga dada. Para mufassir sepakat bahwa jilbab mempunyai arti pakaian longgar, dan luas yang menutupi kepala dan dada.

Jilbab memiliki beberapa istilah yang berbeda. Di Iran dan Afghanistan dikenal dengan istilah *Chador*. *Chador* berasal dari bahasa Persi yang berarti tenda dan dalam tradisi Iran, *Chador* berarti pakaian (jubah) yang menutup seluruh tubuh perempuan dari ujung kepala hingga ujung kaki. Di Libya dikenal dengan nama *milayat*, di Baghdad dikenal dengan nama *abaya* sedangkan di Indonesia, Malaysia, Thailand Selatan dan Brunei Darussalam lebih umum dikenal dengan nama kerudung atau *kudung*. Sedangkan di beberapa negara Timur Tengah seperti Sudan, Mesir dan Yaman mengartikan jilbab sebagai dinding pemisah, hanya saja pergeseran makna hijab dari semula berarti tabir, berubah makna menjadi pakaian penutup perempuan terjadi sejak abad ke-4 H.³

Menurut Al Albani dalam karyanya menegaskan bahwa tidak merupakan kewajiban bagi perempuan menutup wajahnya. Antara hijab dan jilbab adalah sama menurutnya. Ia memberikan delapan syarat bagi jilbab, yaitu: 1) menutup seluruh tubuh kecuali yang biasa terlihat; 2) tidak mempertontonkan perhiasan dirinya; 3) tidak sempit; 4) tidak transparan; 5) layak dan wajar; 6) tidak menyerupai pakaian laki-laki; 7) tidak menyerupai pakaian perempuan kafir; 8) tidak gemerlapan.⁴

³ Nong Darol Mahmada, *Kritik Atas Jilbab*, (Surabaya: Bintang Pelajar, 2001), 130

⁴ Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Hijab al-Mar'ah al-Muslimat fi al-Kitab wa As-Sunnah*, Beirut: Al-Islamic, Cet IV, 1394, 15.

Jilbab sebenarnya hampir sama dengan *khimar*. Perbedaannya terletak pada ukurannya. Jilbab adalah penutup kepala yang kecil sedangkan *khimār* adalah penutup kepala yang besar. Penutup kepala yang kecil biasanya lebih disebut kerudung dan sering digunakan ketika di rumah. Sehingga penutup kepala yang besar dipakai di luar rumah.⁵

b. Jilbab Pra Islam

Jilbab sesungguhnya telah dikenal beratus-ratus tahun sebelum Islam datang. Jilbab pertama kali dikenal oleh masyarakat Persia, kelompok Yahudi dan juga diduga telah dikenal oleh masyarakat India. Persia menggunakan jilbab sebagai simbol yang membedakan antara perempuan bangsawan dengan perempuan biasa dan perempuan yang sudah menikah. Namun seorang perempuan yang diperistri oleh seorang laki-laki dan belum dijilbabkan maka perempuan tersebut hanya berstatus sebagai gundik bukan istri sah. Lain halnya dengan masyarakat Yahudi. Jilbab digunakan pertama kali oleh perempuan yang menstruasi untuk menutup mata terhadap pancaran sinar bulan dan matahari karena mereka mempercayai bahwa pancaran mata perempuan yang menstruasi dapat menimbulkan bencana.

Sedangkan di daerah Yunani, jilbab berkaitan erat dengan mitologi menstruasi. Perempuan yang mengalami menstruasi harus diasingkan secara sosial karena diyakini dalam kondisi “kotor” sehingga mudah dirasuki oleh Iblis. Untuk menghalangi masuknya iblis ke diri perempuan tersebut maka harus ditutupi dengan jilbab, sehingga iblis tidak bisa masuk.⁶

Jawaharlal Nehru mengungkapkan jika jilbab juga telah dikenal di kekaisaran Romawi dan India Bahkan menurutnya kekerasan perlakuan

⁵ Husain Sahab, *Jilbab Menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*, (Bandung:PT. Pustaka, 2008), 86.

⁶ Deni Sutan Bachtiar, *Berjilbab dan Tren Buka Aurat*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2009), Cet. I, 2.

orang-orang Romawi terhadap kaum perempuan untuk mengenakan jilbab, sehingga benar-benar menyempitkan kaum perempuan dari keadaan kemanusiaan sesungguhnya telah sangat mempengaruhi kaum muslim hingga melahirkan keyakinan serupa tentangnya. Nehru juga beranggapan bahwa tradisi tersebut terus menyebar dari Islam sampai ke India.

Selain itu ketentuan penggunaan jilbab juga sudah dikenal di beberapa kota seperti Mesopotamia, Babylonia dan Al Syiria. Menurut Maxime Rodinson, Syiria telah menetapkan kewajiban berjilbab bagi perempuan terhormat di ruang publik dan larangan berjilbab untuk perempuan pelacur 2000 tahun sebelum Masehi.⁷ Pada masa itu jilbab seolah menjadi simbol perempuan kelas menengah ke atas. Selain itu jilbab juga menjadi simbol keagamaan sebelum Islam datang. Semua agama Samawi dan umumnya agama-agama yang lain menyerukan kepada kaum perempuan untuk mengenakan penutup kepala dengan latar belakang dan motivasi masing-masing. Seperti halnya dalam agama Kristen, para biarawati menggunakan jilbab bahkan menggunakan cadar, dalam agama mereka jilbab lebih dianggap simbol ideologis dan kesalehan yang bertujuan agar jauh dari kekejian dan kejahatan.⁸

Dari beberapa pemaparan di atas dapat kita simpulkan bahwa pada zaman pra Islam, jilbab tidak digunakan sebagai perhiasan namun justru digunakan sebagai penolak bala (*signal warning*).⁹ Namun pada perkembangan selanjutnya, jilbab mendapat legitimasi agama. Jilbab dijadikan pakaian wajib bagi perempuan, khususnya ketika sedang menjalankan ritual keagamaan. Dan semakin berkembangnya zaman pemakaian jilbab bagi kalangan Yahudi berubah menjadi simbol status

⁷ Lihat Pengantar Andre Feiland dalam Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kyai Atas Wacana Agama dan Gender*, (Jakarta:LKIS, 2001), Cet.I, XIX.

⁸ Abd Rasul Abd Hasan Al-Ghaffar, *Wanita Islam dan Gaya Hidup Modern*, terj. Burhanuddin Fanani, (Bandung:Pustaka Hidayat, 1984), 38.

⁹ Nasaruddin Umar, *Antropologi Jilbab*, Dalam Jurnal Ulumul Qur'an No. 5, Vol VI, 1996), 38

sosial yang tinggi, pemakaiannya tidak lagi menjadi penderitaan namun justru menjadi kebanggaan. Adat dan peradaban-peradaban di atas bukanlah bertujuan untuk menjatuhkan martabat perempuan namun peradaban tersebut semata untuk menghormati dan memuliakannya, agar nilai dan norma sosial agama mereka tidak sirna.

c. Latar belakang Pemakaian Jilbab dalam Islam

Apabila kita menilik pada sejarah maka akan kita dapati bahwa awal mula pensyari'atan jilbab yakni pada masa jahiliyyah wanita terbiasa berjalan di depan laki-laki dengan leher dan dada yang terbuka serta kedua hastanya tampak. Mereka biasa menurunkan kerudung mereka namun kebelakang pundak sehingga dada mereka telanjang dan tampak. Sehingga seringkali laki-laki tergoda dengan keindahan tubuhnya. Kemudian Allah memperingatkan kepada kaum wanita untuk menutupkan kerudungnya pada bagian yang biasa mereka perlihatkan, untuk menjaga diri mereka dari kejahatan laki-laki yang berniat tidak baik.¹⁰ Sebagaimana firman Allah QS Al-Ahzab:59 :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ
عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابٍ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۚ وَكَانَ
اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

Artinya: “Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena

¹⁰ Syaikh Muhammad Ali As-Sabuni, *Safwatut Tafāsir*, (Jakarta:Pustaka Al-Kautsar, 2011), 615.

itu mereka tidak di ganggu. dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”¹¹.

Menurut Ibnu Katsir ayat ini memerintahkan agar kaum wanita yang beriman khususnya kepada istri-istri dan putri-putri Nabi, karena kemuliaan mereka, agar mereka menutupkan jilbab-jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka. Tujuannya adalah agar mereka berbeda dengan ciri-ciri kaum wanita jahiliyyah dan budak-budak wanita. Jilbab adalah kain yang diletakkan di atas kerudung (penutup kepala). Pendapat tersebut dinukil dari Ibnu Mas’ud, Ubaidah, Qatadah, Hasan al-Bashri, Sa’id bin Jubair, dan banyak ulama lainnya. Al Jauhari berkata jilbab adalah pakaian yang menutup seluruh tubuh.¹²

Ali bin Abi Thalib berkata dari Ibnu Abbas berkata: Allah memerintahkan kepada kaum wanita yang beriman ketika hendak keluar dari rumah-rumah mereka untuk suatu keperluan, agar menutup wajah-wajah mereka dari atas kepala-kepala mereka dengan menggunakan jilbab dan hanya menampakkan satu mata saja, Muhammad bin Sirin berkata,” aku pernah bertanya kepada Ubaidah As-Salmi tentang firman Allah “hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Maka Ubaidah menutup wajah dan kepalanya, lalu menampakkan matanya yang kiri. Ikrimah berkata “seorang wanita harus menutup bagian lehernya dengan menggunakan jilbabnya yang dita urunkan pada tubuhnya.”

Ibnu Hatim meriwayatkan dari Ummu Salamah, dia berkata : ketika turun ayat tersebut: “ hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”, kaum wanita dari kalangan Anshar keluar dan seakan-akan di atas kepala-kepala mereka ada burung gagak lantaran kondisi mereka yang tenang, dan mereka memakai kain-kain berwarna hitam. Diriwayatkan dari Sufyan As-Sauri bahwasanya dia berkata: tidak

¹¹ Al- Qur’an, Al-Ahzab, 59, *Al-Qur’an dan Terjemah*,(Bandung:Kementrian Agama RI, Syamil Qur’an, 2012) 159.

¹² Al Imam Al Hafiz ‘Imad Ad-Din Abi Al-Fida’Ismail bin Umar Ibn Kasir Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur’an Al-Adzim*, jilid 3, (Libanon:Dar Al Kutub Al-Ilmiyah), 1971, 463.

apa-apa melihat perhiasan kaum wanita ahla zimmah. “Sesungguhnya hal tersebut dilarang lantaran khawatir terjadi fitnah, dan bukan karena kehormatan mereka. “Dia berdalil dengan firman Allah, “ dan istri-istri orang mukmin”.

M. Quraisy Shihab mengatakan bahwa kewajiban mengulurkan jilbab merupakan masalah khilafiyah yang tidak berdasar. Sebab para ulama tafsir sejak dahulu hingga sekarang telah sepakat tentang kewajiban memakai jilbab bagi kaum muslimah. Sebab perintah tersebut didasari atas dalil baik dari al-Qur’an maupun hadis dan petunjuk yang kuat.¹³

Firman Allah SWT “ yang demikian itu agar mereka lebih mudah dikenali, sehingga mereka tidak diganggu”. Apabila mereka melakukan hal tersebut, maka mereka akan diketahui sebagai wanita-wanita yang merdeka , dan bukan sebagai budak-budak wanita dan para pelacur. As-Suddi menafsirkan firman Allah,” Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka, yang demikian itu agar mereka lebih dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dia berkata,” dahulu ada sekelompok orang dari kalangan orang-orang fasiq penduduk kota Madinah keluar pada malam hari, ketika gelap mulai menyelimuti jalan-jalan di kota Madinah , mereka melakukan hal tersebut untuk mengganggu kaum wanita. Tempat tinggal penduduk kota madinah sangat sempit. Apabila malam tiba, kaum wanita keluar ke jalan-jalan untuk keperluan mereka, sehingga orang-orang fasiq itu menunggu-nunggu hal tersebut dari mereka. Lalu apabila mereka melihat seorang wanita tidak memakai jilbab maka mereka pu akan mengganggunya. Selain itu perintah berjilbab juga dijelaskan dalam QS An-Nur: 31

¹³ Quraisy Shihab, *Tafsir Al-Misbah jilid 8* (Tangerang: Lentera Hati, 2017), 46

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَتَحْفَظْنَ
فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا^ط
وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ^ط وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ
إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ
أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى
إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ
الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ^ط وَلَا
يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ^ج وَتُوبُوا إِلَى
اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦﴾

Artinya "Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka Menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah Menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang

aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.¹⁴

Menurut Said al-Asmawi bahwa *asbab al-nuzul* dari ayat ini adalah untuk membedakan antara perempuan yang beriman dengan yang bukan . Ayat tersebut menyuruh untuk menutup dada sebagai ganti terbukanya lubang baju mereka. Menurut Ibnu katsir ayat ini merupakan perintah dari Allah SWT untuk wanita-wanita mukminat , kemanfaatan untuk suami-suami mereka hamba-hambaNya yang mukmin, dan untuk membedakan mereka dari sifat-sifat wanita jahiliyyah dan tingkah laku wanita-wanita musyrik. Ini adalah sebab turunnya ayat ini seperti yang dikatakan Muqatil bin Hayyan, ia berkata, “ telah sampai kepada kami, bahwasanya jabir bin Abdullah Al-Ashari telah memberitahukan , bahwasanya Asma’ binti Mursyidah tengah berada di tempat miliknya di Bani Harisah , lalu para wanita mulai masuk menemuinya tanpa mengancing pakaian mereka, sehingga tampak gelang-gelang kaki mereka yang dijalin, maka Asma’ berkata. “ betapa buruknya seperti ini” maka Allah menurunkan ayat “ dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya.”¹⁵

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat ini turun seperti yang disebutkan oleh Muqatil bin Hayyan dari Jabir bin Abdilllah al-Anshari ia menceritakan bahwa Asma binti Mastsad berada di tempatnya di kampung Bani Haritsah. Di situ para perempuan menemuinya tanpa mengenakan kain sehingga tampaklah gelang pada kaki-kaki mereka dan juga tampak dada dan jalinan rambut mereka.¹⁶

¹⁴ Al-Qur'an, An-Nur, Ayat 31, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Kementrian Agama RI, Syamil Qur'an, 2012),

¹⁵ Al Imam Al Hafiz 'Imad Ad-Din Abi Al-Fida' Ismail bin Umar Ibn Kasir Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, jilid 3, (Libanon: Dar Al Kutub Al-Ilmiyah), 1971, 255.

¹⁶ Al Imam Al Hafiz 'Imad Ad-Din Abi Al-Fida' Ismail bin Umar Ibn Kasir Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, jilid 3, (Libanon: Dar Al Kutub Al-Ilmiyah), 1971, 463.

عن أم المؤمنين عائشة قالت: يرحم الله نساء المهاجرات
الأول, لما نزلت: (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) شَقَقْنَ
مروطهن فاختمرن بها

Artinya:”Diriwayatkan dari Ummul Mukminin, Aisyah radhiallahu ‘anha, ia berkata, “Semoga Allah merahmati para wanita generasi pertama yang ikut melakukan hijrah, manakala turun ayat, “Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dada mereka”, mereka segera merobek baju mantel mereka, untuk kemudian menjadikannya sebagai penutup muka mereka”. (HR. imam Bukhari,)

Al-Hafizh Ibnu Hajar *rahimahullah* di dalam kitabnya “*Fath al-Bârî* ” berkata, “Makna ucapan Aisyah “*fakhtamarna*” di sini adalah, mereka menutup muka muka mereka”.¹⁷

Kebanyakan orang melihat pensyariatan hijab yang dikhususkan bagi perempuan termasuk petunjuk besar ketiada an persamaan syari’at antara laki-laki dan perempuan bahkan mereka melihatnya sebagai sebuah pelecehan dan kekangan bagi kemerdekaan perempuan. Seandainya mereka mendalami ruh pensyariatan hijab, akan jelaslah kesalahan penggambaran mereka. Mereka akan mengetahui bahwa Allah Ta’ala menjadikannya sebagai jalan wajib ketika kebersamaan antara laki-laki dan perempuan dalam pembangunan masyarakat dengan berbagai jenis aktivitasnya, dan sebagai sarana yang memudahkan aktualisasi perempuan di bidang ilmu, kebudayaan, aktivitas sosial dan peradaban.

Perempuan menjadi mitra laki-laki pada setiap aktivitas kemanusiaan di seluruh kemampuan jiwa dan raga serta dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan dan pemikiran. Inilah salah satu bagian dari kerjasama antar mereka. Kemudian perempuan dibedakan dari lai-laki dengan pemberian fenomena kefeminiman serta unsur pesona, yang

¹⁷ Ibnu Hajar al Asqalani, *Fathul Bari Jilid 8* (Pustaka Imam Syafi’i), 549

dijadikan Allah sebagai jalan kebahagiaan di antara mereka (laki-laki dan perempuan). Sudah menjadi rahasia umum, bahwa tempat kembali kebahagiaan dan stimulasi ini adalah naluri yang ditiupkan pada tabiat mereka, bukan pada bagian kerja sama yang mengumpulkan mereka dalam pemikiran dan semangat untuk melaksanakan aktivitas-aktivitas sosial, kelimuan dan kebudayaan.

Jadi, laki-laki menerima perempuan sebagai mitra tolong-menolong pada bidang pemikiran dan pergerakan untuk membangun masyarakat serta peradaban, dan secara naluriah laki-laki menemukan hal-hal menarik dari kefemininan dan kesempurnaan yang dititipkan pada perempuan.

d. Fikih Aurat

Secara lughawi, aurat berasal dari bahasa Arab *a'wara* yang berarti mencemarkan, membuat malu, atau mengkonotasikan dengan sesuatu yang jelek. *A'wara* merupakan derivasi (kata turunan) dari kata *a'wara* yang berarti hilang perasaan. Apabila *a'wara* ini dikaitkan dengan sifat penglihatan maka ia berarti mata yang buruk, hilang cahaya penglihatannya dan lenyap pandangannya. Dari akar kata ini Nabi SAW pernah menceritakan bahwa salah satu ciri Dajjal adalah memiliki mata yang *a'war* (buta, rabun, buruk pandangannya). Dari akar kata yang sama muncul kata *'aara* yang berarti menimbun atau menutup sesuatu. Dari akar kata ini pula *'uraa* (dengan alif layyinah di belakangnya) berasal, *'uraa* berarti menunjukkan semua celah atau telanjang.

Sedangkan aurat secara istilah adalah bagian wajah yang wajib ditutup menurut perintah agama yang jika terbuka dapat menimbulkan malu, melihatnya dengan sengaja akan berdosa, begitu juga dengan memperlihatkannya. Jika tidak tertutup waktu shalat, maka shalatnya pun tidak sah.

Jumhur ulama' sepakat bahwa hukum menutup aurat adalah wajib. Namun mereka berbeda pendapat dalam menentukan batasan-batasan menutup aurat bagi perempuan. Sebagian berpendapat bahwa aurat wanita

adalah seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan dan punggung tangan.

Terdapat beberapa perbedaan atau pengecualian batas-batas aurat wanita tergantung dengan siapa wanita itu berhadapan, secara umum dapat diikhtisarkan sebagai berikut:¹⁸

- a. Aurat wanita berhadapan dengan Allah adalah seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan.
- b. Aurat wanita berhadapan dengan mahramnya berbeda dengan ketika wanita berhadapan dengan bukan mahramnya.

Adapun yang dimaksud mahram ialah suami, ayah, ayah suami, putranya yang laki-laki, putra suami, saudara, keponakan laki-laki dari saudara, keponakan laki-laki dari saudari, wanita, budaknya, laki-laki yang menyertainya, tapi laki-laki itu tidak mempunyai kebutuhan lagi kepada wanita, paman dari ayah dan paman dari ibu.

Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan batas aurat wanita dihadapan mahramnya:

- 1) As-Syafi'iyyah berpendapat bahwa aurat wanita berhadapan dengan mahramnya adalah antara pusat dan lutut, sama dengan aurat pria atau aurat wanita berhadapan dengan wanita.
- 2). Al-Malikiyyah dan Al-Hanabilah berpendapat bahwa aurat wanita berhadapan dengan mahramnya yang laki-laki adalah seluruh badannya kecuali muka, kepala, leher, kedua tangan dan kedua kakinya. Dalam madzhab Maliki ada dua pendapat, yaitu pendapat yang mengatakan muka dan telapak tangan perempuan merdeka bukan aurat dan pendapat yang menambahkan kedua telapak kaki juga tidak termasuk aurat. Akan tetapi, imam Muhammad bin Abdullah Al-Maraghi mengatakan dalam bukunya Tutik Hamidah, kalau perempuan merasa khawatir terhadap fitnah, ia harus menutup muka dan kedua telapak tangan.

¹⁸ Kemenag RI, *Kedudukan Dan Peran Wanita: Tafsir Al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: Aku bisa), 2012, 111.

Dari beberapa pendapat di atas terdapat kesamaan yaitu dengan mengecualikan muka dan telapak tangan. Namun para ulama berbeda pendapat dalam menentukan apakah wajah, kedua telapak tangan dan kedua telapak kaki itu termasuk aurat atau tidak¹⁹.

- a. Menurut jumhur ulama seperti Imam Malik, Ibnu Hazim dari golongan Az-Zahiriyyah, Imam Syafi'i dan Ahmad dalam riwayat yang masyhur dan keduanya, hanafiyyah dan Syi'ah imamiyyah dalam salah satu riwayat, para sahabat Nabi dan tabi'in antara lain adalah Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Aisyah, Ata', Mujahid, Al-Hasan, mereka berpendapat bahwa wajah dan kedua telapak tangan bukan aurat.
- b. Menurut Imam Ahmad dalam salah satu riwayat dan pendapat Abu Bakar bin Abdurrahman dari kalangan tabi'in, mereka berpendapat bahwa seluruh badan wanita adalah aurat. Sedangkan menurut Imam Ahmad dalam salah satu riwayat dan pendapat Dawud Az-Zahiri, mereka berbeda pendapat bahwa hanya wajah saja yang tidak termasuk aurat.
- c. Menurut As-Sauri dan Al-Muzanni, Al-Hanafiyyah menurut riwayat yang shahih mereka berpendapat bahwa wajah dan kedua telapak tangan dan kedua telapak kaki tidak termasuk aurat.

2. Kajian Tafsir

a. Definisi Tafsir

. Secara etimologi kata tafsir berarti *al-ibanah wa kasyfu al-mughattha* (menjelaskan dan menyingkap yang tertutup). Dalam kamus *Lisan al-'Arab*, tafsir berarti menyingkap maksud kata yang samar.

¹⁹ Kemenag RI, *Kedudukan Dan Peran Wanita: Tafsir Al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: Aku bisa), 2012, 115-116.

Sedangkan secara terminologi, Al-Zarqoni menjelaskan tafsir adalah ilmu untuk memahami al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum dan hikmah-hikmahnya.²⁰ Sehingga dapat kita ambil kesimpulan bahwa ilmu tafsir adalah ilmu yang membahas semua aspek yang berhubungan dengan penafsiran Al-Qur'an, mulai dari sejarah turunnya Al-Qur'an sebab-sebab turunnya, qira'at, kaidah, corak, syarat mufassir dan lain sebagainya.

Tafsir dan *takwil* merupakan dua istilah yang populer dalam kajian ilmu tafsir. Namun setelah periode salaf term tafsir lebih cenderung kepada menjelaskan ayat Al-Qur'an secara riwayat, tetapi tidak mengabaikan pemikiran sementara *takwil* menjelaskannya melalui pemikiran dan argumen nasional namun tidak meninggalkan riwayat.²¹

b. Sejarah dan Perkembangan Ilmu Tafsir

1. Tafsir pada Masa Klasik

Agar mempermudah pembahasan mengenai perkembangan tafsir pada masa klasik, penulis akan memetakan dalam tiga pembahasan, yakni (1). Tafsir pada masa Nabi dan Sahabat. (2). Tafsir pada masa tabi'in dan (3). Tafsir pada masa kodifikasi (pembukuan).

a. Tafsir pada masa Nabi dan Sahabat

Kegiatan penafsiran telah dimulai sejak Nabi Muhammad masih hidup. Nabi pun menjadi sosok sentral dalam penafsiran al-Qur'an. Bagi para sahabat, untuk mengetahui makna al-Qur'an tidaklah terlalu sulit. Karena mereka langsung berhadapan dengan Nabi sebagai penyampai

²⁰ Abdul Azhîm al-Zarqanî, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Maktabah al-Arabiyyah, 1995), vol 2, h. 6

²¹ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar) cet. III, 2016, 69.

wahyu, atau kepada sahabat lain yang lebih mengerti. Jika terdapat makna yang kurang dimengerti, mereka segera menanyakan pada Nabi. Sehingga ciri penafsiran yang berkembang kalangan sahabat adalah periwayatan yang dinukil dari Nabi. Hal ini mempertegas firman Allah Surah al-Nahl: 44 bahwa Nabi diutus untuk menerangkan kandungan ayat al-Qur'an.

Sedikit sekali kalangan sahabat yang menggunakan penafsiran *bil ra'yi* dalam menafsirkan al-Qur'an. Diantara sahabat yang dengan tegas menolak penggunaan akal dalam penafsiran adalah Abu Bakar dan Umar ibn Khattab. Abû Bakar pernah berkata: "Bumi manakah yang menampung aku dan langit manakah yang menaungi aku, apabila aku mengatakan mengenai kitab Allah sesuatu yang tidak aku ketahui"

Ia mengatakan demikian tatkala orang bertanya tentang makna *Abban*. Pernyataan tersebut juga menunjukkan bahwa Abu Bakar tidak membenarkan sesuatu mengenai kitab Allah jika ia menggunakan ijtihad, *bil ra'yi*. Tetapi ada pula beberapa sahabat yang menafsirkan al-Qur'an dengan ijtihad *bil ra'yi*. selain dengan riwayat, yaitu Ibn Mas'ud dan Ibn Abbas.²²

Secara garis besar para sahabat berpegang pada tiga hal dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu al-Qur'an sendiri, Nabi Muhammad sebagai penjelas (*mubayyin*) al-Qur'an, dan ijtihad.

b. Tafsir pada masa tabi'in

Setelah generasi sahabat berlalu, muncul mufassir sesudahnya, para tabi'in. Tafsir pada masa tabi'in sudah

²² Hasbi al-Siddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an-Tafsir*, (Jakarta: PT Bulan Bintang), 1900, 209.

mengalami perbedaan mendasar dari sebelumnya. Jika pada masa sahabat periwayatan didasarkan pada orang tertentu saja (Nabi dan sahabat sendiri), maka penafsiran yang berkembang pada masa tabi'in mulai banyak bersandar pada berita-berita *israiliyyat* dan *nasraniyyat*. Selain itu penafsiran tabi'in juga terkontaminasi unsur sektarian berdasarkan kawasan ataupun mazhab. Itu disebabkan para tabi'in yang dahulu belajar dari sahabat menyebar ke berbagai daerah.

Ada tiga aliran besar pada masa tabi'in. *Pertama*, aliran Makkah, Sa'id ibn Jubair (w. 712/713 M), Ikrimah (w. 723 M), dan Mujahid ibn Jabr (w. 722). Mereka berguru pada Ibn Abbas. *Kedua*, aliran Madinah, Muhammad ibn Ka'ab (w. 735 M), Za'id ibn Aslâm al-Qurazhî (w. 735 M) dan Abu Aliyah (w. 708 M). Mereka berguru pada Ubay ibn Ka'ab. *Ketiga*, aliran Irak, Alqamah ibn Qais (w. 720 M), Amir al-Sya'bi (w. 723 M), Hasan al-Bashri (w. 738 M) dan Qatadah ibn Daimah al-Sadusi (w. 735 M). Mereka berguru pada Abdullah ibn Mas'ud.²³

Para ulama berbeda pendapat mengenai penafsiran yang berasal dari tabi'in jika tafsir tersebut tidak diriwayatkan sedikitpun dari nabi ataupun sahabat. Mereka meragukan apakah pendapat tabi'in tersebut dapat dipegangi atau tidak. Mereka yang menolak penafsiran tabi'in berargumen bahwa para tabi'in tidak menyaksikan peristiwa dan kondisi pada saat ayat al-Qur'an diturunkan. Sedangkan kalangan yang mendukung penafsiran tabi'in dapat dijadikan pegangan menyatakan, bahwa para tabi'in meriwayatkan dari sahabat.

c. Tafsir pada masa kodifikasi (pembukuan)

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS,)2-11, . 41.

Pasca generasi tabi'in, tafsir mulai dikodifikasi (dibukuan). Masa pembukuan tafsir dimulai pada akhir pemerintahan Bani Umayyah dan awal Bani Abbasiyah (sekitar abad 2 H). Pada permulaan Bani Abbasiyah, para ulama mulai penulisan tafsir dengan mengumpulkan hadist-hadist tafsir yang diriwayatkan dari para tabi'in dan sahabat. Mereka menyusun tafsir dengan menyebut ayat lalu mengutip hadis yang berkaitan dengan ayat tersebut dari sahabat dan tabi'in. Sehingga tafsir masih menjadi bagian dari kitab hadis. Diantara ulama yang mengumpulkan hadis guna mendapat tafsir adalah: Sufyan ibn Uyainah (198 H), Waki' ibn Jarrah (196 H), Syu'bah ibn Hajjaj (160 H), Abdul Rozaq bin Hamam (211 H).

Setelah ulama tersebut di atas, penulisan tafsir mulai dipisahkan dari kitab-kitab hadis. Sehingga tafsir menjadi ilmu tersendiri. Tafsir ditulis secara sistematis sesuai dengan tartib mushaf. Diantara ulama tafsir pada masa ini adalah Ibn Majah (w. 273 H), Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H), Ibn Abi Hatim (w. 327 H), Abu Syaikh ibn Hibban (w. 369 H), al-Hakim (w. 405 H) dan Abu Bakar ibn Mardawaih (w. 410 H).²⁴

Sementara al-Dzahabi membagi beberapa tahapan tafsir pada masa kodifikasi berdasarkan ciri dan karakteristik.

Pertama, penulisan tafsir bersamaan dengan penulisan hadis. Pada saat hadis dibukukan, tafsir menjadi bagian bab tersendiri di dalamnya.

Kedua, yakni penulisan tafsir yang dipisah dari kitab hadis. Namun penulisan tafsir tetap berdasarkan periwayatkan

²⁴ Manna al-Khallil al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, (Riyadh: Mansyurat al-'ashr al-hadits), 1973, 340-341.

yang disandarkan pada Nabi, sahabat, tabi'in dan tabi'ut tabi'in (sumber penafsiran *bil ma'tsur*).

Ketiga, tahap ini penulisan tafsir tetap mencantumkan riwayat-riwayat. Namun ada perbedaan yang sangat signifikan, riwayat-riwayat tersebut tidak dilengkapi sanadnya. Pada tahap ini, al-Dzahabi mensinyalir adanya pemalsuan tafsir dan permualan awal masuknya kisah-kisah *israiliyyat* dalam tafsir.

Keempat, sumber tafsir pada masa ini tidak lagi terbatas pada periwayatan ulama klasik, tetapi juga berdasarkan ijtihad, *bil ra'yi*.²⁵

2. Tafsir pada Abad Pertengahan

Perkembangan tafsir abad pertengahan dimulai sejak abad ke-9 M hingga abad ke-19 M. Pada abad ini, perkembangan ilmu pengetahuan berada pada masa keemasan (*the golden age*). Perkembangan penafsiran tidak lepas dari perkembangan ilmu pengetahuan pada saat tafsir tersebut ditulis. Tafsir kemudian sarat dengan disiplin-disiplin ilmu yang mengetarinya dan kecenderungan toelosis, terlebih bagi sang mufassir. Al-Qur'an pun seringkali dijadikan untuk melegitimasi kepentingan-kepentingan mazhab/aliran tertentu.

Diantara kitab-kitab tafsir "akbar" yang muncul pada era keemasan Islam/abad pertengahan antara lain: *Jamî' al-Bayân an Ta'wil al-Qur'an* karya Ibn Jarir al-Thabari (w. 923 M/310 H); *al-Kasysyaf an Haqa'iq al-Qur'an* karya Abû al-Qasîm Mahmûd ibn Umar al-Zamakhshari (w. 1144 M/528 H); *Mafatih al-Ghaib* karya Fakhruddîn ar-Razi (w. 1209 M/605 H) dan *Tafsîr Jalalain* karya Jalâluddîn Mahallî (w. 1459 M) dan Jalâluddîn al-Suyûti (w. 1505 M).

²⁵ al-Dzahabi *al-Ittijah al-Munharifah fi tafsir al-Qur'an al-Karim. Dawafi'uha wa Daf'uha*, 7-8.

Pada perkembangan selanjutnya muncul tafsir karya Ibn Arabi (638 H) yang juga kerap mendapat kritikan. Hal ini disebabkan Ibn Arabi menafsirkan al-Qur'an untuk mendukung pahamnya, *wahdatul wujud*.²⁶ Kelahiran Imâduddîn Ismail ibn Umar ibn Katsîr pada 700 H/1300 M, juga memberi sumbangan bagi munculnya tafsir abad ini. Kitab *Tafsir al-Qur'an al-Karim* yang terdiri sepuluh jilid menjadi karya termasyhur selain kitab-kitab lainnya yang ia tulis. Pada abad ini muncul pula tafsir *Jami' al-Ahkam al-Qur'an* karya Abdullah al-Qurtubi (671 H). Banyak kalangan ulama menganggap bahwa ia merupakan ulama Maliki, dan tafsirnya bercorak fiqh, namun al-Qurtubî tidak membatasi pada ulasan mengenai ayat-ayat hukum saja. Lebih dari itu, ia menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan. Ulasannya biasa diawali dengan menjelaskan *asbab nuzul*, macam qira'at, i'rab dan menjelaskan lafaz yang gharib.

Selain nama mufassir di atas, muncul pula Alî ibn Muhammad al-Baghdadî (678-741 H) dengan karya tafsirnya *Tafsir Lubab al-Ta'wil fî Ma'ani Tanzil*, atau yang sering disebut dengan *Tafsir al-Khazin*. Sumber-sumber penafsiran dalam tafsir tersebut adalah *bil ma'tsur*. Al-Khazin menaruh perhatian cukup besar banyak terhadap kisah-kisah israiliyyat. Sehingga ada beberapa penafsirannya yang dianggap menyimpang oleh Husein al-Dzahabî.

Pada tahun 754 H muncul tafsir *Bahrul Muhit* karya Ibn Abu Hayyan al-Andalusî. Dalam kitab tafsirnya yang terdiri delapan jilid, ia banyak mencurahkan perhatiannya dalam masalah I'rab dan Nahwu. Karena perhatian yang cukup besar dalam masalah Nahwu, banyak kalangan menyebut bahwa kitab ini lebih cocok disebut kitab Nahwu, bukan tafsir. Ia banyak mengutip pendapat Zamakhsyari dalam hal ilmu Nahwu. Namun Abu Hayyan seringkali tidak sependapat dengan Zamakhsyari, terlebih mengenai paham ke-

²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS,)2011, . 47.

Mu'tazilah-annya. Selain nama-nama tersebut, masih banyak lagi mufassir kitab tafsir yang muncul pada abad pertengahan ini.

3. Tafsir pada era Kontemporer

Akulturası budaya pada abad pertengahan cukup dirasa memberi pengaruh pada penafsiran al-Qur'an abad itu. Demikian pula pada masa modern, kehadiran kolonialisme dan pengaruh pemikiran barat pada abad 18-19 M sangat mempengaruhi para mufassir era ini. Perkembangan ilmu pengetahuan diduga kuat menjadi faktor utama penafsir dalam memberi respon. Ciri berpikir rasional yang menjadi identitas era modern kemudian menjadi pijakan awal para penafsir. Mereka umumnya meyakini bahwa umat Islam belum memahami spirit al-Qur'an, karenanya mereka gagal menangkap spirit rasional al-Qur'an.

Atas dasar pemikiran yang bersifat rasionalistik, kebanyakan dari pemikir Muslim modern menafsirkan al-Qur'an dengan penalaran rasional, dengan jargon penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, atau kembali pada al-Qur'an. Kemudian mereka menentang legenda, ide-ide primitif, fantasi, magis dan tahayyul.²⁷

Salah satu mufassir era ini adalah Muhammad Abduh (1849-1905), ia adalah tokoh Islam yang terkenal. Abduh mulai menulis tafsir al-Qur'an atas saran muridnya, Rasyid Ridha. Meskipun pada awalnya ia merasa keberatan, akhirnya ia menyetujui juga. Uraian Abduh atas al-Qur'an mendapatkan perhatian dari salah seorang orientalis, J. Jomier. Menurutnya analisis yang dilakukan Abduh cukup mendalam serta hal yang berbeda dari ulasan Abduh adalah keinginannya yang nyata untuk memberikan ajaran moral dari sebuah ayat.

Selain Abduh, kaum modernis Arab lainnya juga banyak yang menyuguhkan tafsir yang sama moderatnya, atau sama

²⁷ Tim penyusun, *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve), 43.

konservatifnya. Sampai kemudian muncul metode dan cara baru dalam penafsiran al-Qur'an. Adalah Thanthawi Jauhari (w. 1940) yang tidak terlalu banyak memberi komentar, tetapi ulasan-ulasanya dalam tafsir al-Qur'an dapat dijadikan pegangan ilmu Biologi atau ilmu pengetahuan lainnya bagi masyarakat. Sehingga kitab tafsirnya, *Al-Jawahir fi al-Tafsir* digadang-gadang sebagai tafsir bercorak ilmi (santifik).

Ahmad Mustafa ibn Muhammad ibn Abdul Mun'in al-Maraghi juga mencatatkan namanya sebagai deretan dari mufassir modern dengan karya tafsirnya, *Tafsir al-Qur'an al-Karim* yang sering dikenal dengan sebutan *Tafsir al-Maraghi*. Ia lahir 1883 dan wafat pada 1952. Ia menulis tafsirnya selama sepuluh tahun, sejak tahun 1940-1950. Dalam muqaddimah tafsirnya, ia mengemukakan alasan menulis tafsir tersebut. Ia merasa ikut bertanggung jawab memberi solusi terhadap problem keummatan yang terjadi di masyarakat dengan berpegang teguh pada al-Qur'an.

Di samping itu, muncul juga Sayyid Quthb dengan tafsirnya *Fi zhilali al-Qur'an* dan Aisyah Abdurrahman Bintu Syathi' dengan *Tafsir al-Bayani li al-Qur'ani al-Karim*.

Di Indonesia juga muncul beberapa mufassir dan kitab tafsirnya. Antara lain: *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Mahmud Yunus (1899)dan Kasim Bakri, *Tafsir al-Furqan* karya Ahmad Hasan (w. 1887-1958), *Tafsir al-Qur'an* karya Zainuddin Hamidi dan Fakhruddin HS, *Tafsir al-Nur al-Majid* karya Hasbi al-Siddiqi (1904-1975), *Tafsir al-Azhar* karya Buya Hamka (1908-1981), dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab.²⁸

Titik perbedaan tafsir kontemporer dengan sebelumnya adalah bahwa penafsiran abad ke-19 menonjolkan corak reformis-rasional, sains (*tafsir ilmi*) dan sastra. Perkembangan selanjutnya, muncul

²⁸ Hasbi al-Siddiqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an-Tafsir*, (Jakarta: PT Bulan Bintang,), 1900, 237.

kajian baru dalam ilmu tafsir, Hermeneutik dan Semantik. Maka tidak menutup kemungkinan pada era mendatang akan ada lagi berbagai metode penafsiran untuk mengungkap makna-makna al-Qur'an.

c. Bentuk Penafsiran

Bentuk penafsiran Al-qur'an digolongkan pada dua jenis :

1. Tafsir *bi al-Ma'tsur*

Cara penafsiran yang ditempuh oleh para sahabat dan generasi berikutnya itu dalam kerangka metodologis, disebut jenis tafsir *bil al-ma'tsur* (periwayatan). Metode periwayatan ini oleh al-Zarqani didefinisikan sebagai semua bentuk keterangan dalam Al-Qur'an, al-sunnah atau ucapan sahabat yang menjelaskan maksud Allah SWT pada nash Al-Qur'an. Metode *bil ma'tsur*, memiliki keistimewaan, namun juga mempunyai kelemahan-kelemahan. Keistimewaannya, antara lain, adalah :

- a) Menekankan pentingnya bahasan dalam memahami Al-Qur'an,
- b) Memaparkan ketelitian redaksi ayat ketika menyampaikan pesan-pesan,
- c) Mengikat mufassir dalam bingkai teks ayat-ayat, sehingga membatasinya terjerumus dalam subyektivitas yang berlebihan²⁹,
- d) Dapat dijadikan khazanah informasi kesejarahan dan periwayatan yang bermanfaat bagi generasi berikutnya.

Disisi lain, kelemahan yang terlihat dalam kitab-kitab tafsir yang mengandalkan metode ini, seperti yang dicatat oleh beberapa ahli tafsir, antara lain adalah :

²⁹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan), 1999, 157.

- a) Terjerumusny sang mufassir dalam uraian kebahasaan dan kesusasteraan yang bertele-tele, sehingga pesan pokok Al-Qur'an menjadi kabur di celah uraian itu,
- b) Seringkali konteks turunnya ayat (uraian *asbab al-nuzul* atau sisi kronologis turunnya ayat-ayat hukum yang dipahami dari uraian *nasikh/mansukh*) hampir dapat di katakan terabaikan sama sekali, sehingga ayat-ayat tersebut bagaikan turun bukan dalam satu masa atau berada di tengah-tengah masyarakat tanpa budaya.³⁰
- c) Terjadinya pemalsuan dalam tafsir karena fanatisme mazhab, politik dan usaha-usaha musuh Islam. Masuknya unsur Isra'iliyat ke dalam tafsir, yaitu unsur-unsur Yahudi dan Nasrani ke dalam penafsiran Al-Qur'an,

Berkembangnya penafsiran *bi al ma 'tsur* zaman itu cukup dapat dipahami karena para mufassir mengandalkan penguasaan bahasa, serta menguraikan ketelitiannya secara baik, juga mereka ingin membuktikan kemujizatan Al-Qur'an dan segi bahasanya. Namun, menerapkan metode ini serta membuktikan kemujizatan itu untuk masa kini, agaknya sangat sulit karena kita telah kehilangan kemampuan dan rasa bahasa Arab itu. Metode periwayatan yang mereka terapkan juga cukup beralasan dan mempunyai keistimewaan dan kelemahannya. Metode ini istimewa bila ditinjau dari sudut informasi kesejarahan yang luas, serta obyektivitas mereka dalam menguraikan riwayat itu, sampai-sampai ada diantara mereka yang menyampaikan riwayat-riwayat tanpa melakukan penyeleleksian yang ketat. Imam Ahmad menilai bahwa tafsir yang berdasarkan riwayat, seperti halnya riwayat-riwayat tentang peperangan dan kepahlawanan, kesemuanya tidak mempunyai dasar yang kokoh.

³⁰ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan), 1999, 49.

Cukup beralasan sikap generasi lalu ketika mengandalkan riwayat Al-Qur'an. Karena, ketika itu, masa antara generasi mereka dengan generasi para sahabat dan *tabi'in* masih cukup dekat dan laju perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan belum demikian pesat. Disamping itu, penghormatan kepada sahabat, dalam kedudukan mereka sebagai murid-murid nabi dan orang-orang berjasa, dan demikian pula terhadap *tabi'in* sebagai generasi peringkat kedua *khairun qurun*, masih sangat terkesan dalam jiwa mereka. Dengan kata lain, pengakuan akan keistimewaan generasi terdahulu atas generasi berikutnya masih cukup mantap.

2. Tafsir *bi al-Ra'yi*

Tafsir *bi al-ra'yi* adalah jenis metode penafsiran Al-Qur'an dimana seorang mufassir menggunakan akal (rasio) sebagai pendekatan utamanya. Sejalan dengan definisi diatas, Ash-Shabuni menyatakan bahwa tafsir *bi al-ra'yi* adalah tafsir ijtihad yang dibina atas dasar-dasar yang tepat serta dapat diikuti, bukan atas dasar *ra'yu* semata atau atas dorongan hawa nafsu atau penafsiran pemikiran seseorang dengan sesuka hatinya. Sementara menurut Manna al-Qattan, tafsir *bi al-ra'yi* adalah suatu metode tafsir dengan menjadikan akal dan pemahamannya sendiri sebagai sandaran dalam menjelaskan sesuatu.³¹ Sedangkan az-Zarqani secara tegas menyatakan bahwa tafsir *bi al-ra'yi* merupakan tafsir ijtihad yang disepakati atau memiliki sanad kepada yang semestinya dan jauh dari kesesatan dan kebodohan.

d. Metode Penafsiran

1. Tafsir *Tahlili*

³¹ Manna al-Khallil al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum al-Qur'an*, (Riyadh: Mansyurat al-'ashr al-hadits), 1973, h. 351-352.

Tahilli berasal dari bahasa Arab, *hallala-yahallilu-tahlil* yang berarti mengurai, menganalisis. Tafsir metode *Tahlili* adalah tafsir yang menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam alQur'an Mushaf Usmani.³²

Metode *Tahlili* tergolong metode tafsir yang cukup tua. Tafsir ini berasal sejak masa para shahabat Nabi SAW Pada mulanya, tafsir model ini terdiri dari tafsiran atas beberapa ayat saja yang kadang-kadang mencakup penjelasan mengenai kosakata. Dalam perkembangannya, para ulama tafsir merasakan kebutuhan adanya tafsir yang mencakup seluruh isi al-Qur'an. Karenanya, pada akhir abad ketiga hijriyah (abad ke-10 M.), para ahli tafsir seperti Ibn Majah, ath-Thabari dan lain-lain lalu mengkaji keseluruhan isi al-Qur'an dan membuat model-model paling maju dari tafsir *Tahlili* ini.³³ Dalam melakukan penafsiran, *mufasir* (penafsir) memberikan perhatian sepenuhnya kepada semua aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkannya dengan tujuan menghasilkan makna yang benar dari setiap bagian ayat. Melihat aspek-aspek yang dibahas dalam tafsir *Tahlili*, dapat dipahami bahwa penafsiran dengan metode ini sangat luas dan berdasarkan ijtihad mufasir sesudah ia menguasai dan memahami bahasa Arab dengan segala seginya, mengerti kata-kata bahasa Arab dengan segala maksudnya sambil memperhatikan pengertian syair-syair jahiliyah, memperhatikan *asbabun nuzul*, nasikh mansukh serta syarat-syarat yang diperlukan oleh seorang mufasir. Contoh kitab-kitab tafsir yang bercorak tafsir *bil ra'yi* yaitu kitab *Mafatihul Ghaib* karya Fahrurrozi dan kitab *Madarikul Tanzil wa Haqiqul Ta'wil* karya An-Nasafy.

³² Badri Khaeruman, *Sejarah, Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), 94.

³³ M Quraish Shihab dkk, *Sejarah & 'Ulumul al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 174.

2. Tafsir *Ijmali*

Metode *Ijmali* adalah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tetapi mencakup, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca. Sistematika penulisan metode ini mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Tafsir *Ijmali* tidak terdapat ruang/kesempatan bagi mufasir untuk menyampaikan pendapatnya secara rinci tetapi disajikan secara ringkas dan bersifat umum sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih tetap mendengar al-Qur'an meskipun sebenarnya yang didengarnya adalah tafsir al-Qur'an. Tafsir *al-Qur'an al Adzim*, karya Muhammad Farid Wajdi dan Tafsir *al-Wasith*, terbitan Lembaga Pengkajian Universitas Al-Azhar Mesir merupakan contoh kitab-kitab tafsir yang tergolong *Ijmali*.

3. Tafsir *Muqarin*

Pengertian Metode *Muqarin* (komparatif) merupakan metode penafsiran yang dilakukan dengan cara:³⁴

- a) Membandingkan teks (nash) 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 lahimya terlihat bertentangan.
- c) Membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an.

Dalam konteks ini, al-Farmawi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan metode komparatif adalah menjelaskan ayat-ayat al-Quran yang berdasarkan pada apa yang telah ditulis oleh sejumlah mufasir. Kitab tafsir yang ditulis dengan metode ini di antaranya

³⁴ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 65.

adalah:16 tafsir *al-Manar* oleh Rasyid Ridha, tafsir *al-Maraghi* oleh al-Maraghi , tafsirul *Qur'anul Karim* karya Syekh Mahmud Syaltut.

4. Tafsir *Mawdhu'i*

Secara semantik, tafsir *Mawdhu'i* berarti tafsir tematis. Metode ini memiliki dua bentuk, yaitu:³⁵

- 1) Tafsir yang membahas satu surah al-Qur'an secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan ayat lain, dan atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah lain. Dengan metode ini, surah tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, betul-betul cermat, teliti dan sempurna. Berkaitan dengan tafsir tematis bentuk ini, al-Syathibi sebagaimana dikutip al-Farmawi menyatakan bahwa satu surah al-Qur'an meskipun mengandung banyak masalah, masalah itu sebenarnya adalah satu, karena pada hakekatnya menunjuk pada satu maksud.³⁶
- 2) Tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki arah dan tema khusus dari berbagai macam tema yang berkaitan dengan alam dan kehidupan. Upaya mengaitkan antara satu ayat dengan ayat lainnya itu pada akhirnya akan mengantarkan mufasir kepada kesimpulan yang menyeluruh tentang masalah tertentu menurut pandangan al-Qur'an. Bahkan melalui metode ini, mufasir dapat mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang terlintas di dalam benaknya dan menjadikannya sebagai tema-tema yang akan dibahas dengan tujuan menemukan pandangan al-Qur'an mengenai hal tersebut. Kajian tafsir model ini memerlukan bantuan kitab-kitab fafsir Tahlili, pengetahuan tentang sebab-sebab turunnya ayat

³⁵ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 100.

³⁶ Badri Khaeruman, *Sejarah, Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), 10.

sepanjang yang dapat dijumpai, munasabah dan pengetahuan tentang dilalah suatu lafal dan penggunaannya. Mufasir perlu mengetahui itu semua, meskipun tidak harus dituangkan dalam pembahasan.

Contoh kitab tafsir yang bercorak Mawdhu'i yaitu antara lain: *al-Mar'atu fi al-Qur'an* karya Ustadz Abbas al-Aqqad, *ar-Riba fil Qur'an* karya Abu al-A'la al-Maududi dan *al-Aqidah fi al-Qur'an al-Karim* karya Muhammad Abu Zahrah.³⁷

e. Corak Penafsiran

Sejauh ini corak-corak penafsiran yang dikenal antara lain sebagai berikut:

1. Tafsir bercorak sufi

Tafsir bercorak sufi ialah tafsir dengan kecenderungan menta'wilkan al-Qur'an selain dari apa yang tersirat, dengan berdasarkan isyarat-isyarat yang nampak pada ahli ibadah.

Sedangkan tasawuf sendiri dapat dibagi menjadi dua bagian utama, yaitu:

- a. Tasawuf teoritis, yakni tasawuf yang didasarkan atas hasil pembahasan dan studi yang mendalam. Dari kalangan tokoh-tokoh tasawuf lahir ulama yang mencurahkan waktunya untuk meneliti, mengkaji, memahami dan mendalami al-Qur'an dengan sudut pandang sesuai dengan teori-teori tasawuf mereka. Mereka menta'wilkan ayat-ayat al-Qur'an dengan tidak mengikuti cara-cara untuk menta'wilkan ayat al-Qur'an dan menjelaskannya dengan penjelasan yang menyimpang dari pengertian tekstual yang telah dikenal dan didukung oleh dalil Syar'i serta terbukti kebenarannya dalam bahasa Arab, yaitu dalam bab perihal Isyarat. Mereka berkeyakinan bahwa

³⁷ Abd. al-Hayyi al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdhu'iy: Suatu Pengantar*, alih bahasa Suryana Jamrah, (Jakarta: Rajawali Press, 1977), 5.

pengertian tekstual sama sekali bukanlah yang dikehendaki (pengertian batin, bukan tekstual, itulah yang dikehendaki). Oleh karena demikianlah keyakinan aliran Bathiniyah yang ekstrim, maka mereka sampai menafikan syari'at secara keseluruhan. Beberapa tokoh sufi tidaklah bersifat demikian, Lebih jauh Al-Alusy berkata: “Tidaklah sepantasnya bagi orang yang kemampuannya terbatas dan keimanannya belum mendalam mengingkari bahwa Al-Qur`an mempunyai bagian-bagian batin yang dilimpahkan oleh Allah yang Maha Pencipta dan Maha Pelimpah batin-batin hamba-Nya yang dikehendaki”.

- b. Tasawuf praktis, yakni tasawuf yang dihasilkan oleh praktik gaya hidup zuhud dalam rangka melaksanakan ketaatan kepada Allah. Mereka benar-benar menerapkan sikap di atas untuk hidup, mereka bersikap zuhud di alam kehidupan dunia dan selalu bersiap diri menghadapi kehidupan di akhirat.

Dari pembagian kelompok tasawuf tersebut tampak mulai adanya ketidakmurnian dalam tasawuf, orang-orang yang bukan ahlinya mencoba mempelajari tasawuf dengan landasan ilmu yang dianutnya. Sehingga hal tersebut sangat berpengaruh pada bidang lainnya seperti fiqih, hadis dan tafsir. Pada masa ini pula bermunculan istilah-istilah seperti khauf, mahabbah, ma'rifah, dan lain sebagainya. Dan sejak itu pula selanjutnya tasawuf telah menjadi lembaga atau disiplin ilmu yang mewarnai khazanah keilmuan dalam Islam, seperti halnya filsafat, hukum dan yang lainnya.

Perkembangan pemikiran Islam, khususnya dalam dimensi penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur`an memunculkan corak penafsiran sufi. Maka tidaklah mengherankan bila corak penafsiran semacam ini memang bukan hal yang baru, bahkan

telah dikenal sejak awal turunnya al-Qur`an kepada Rasulullah SAW, sehingga dasar yang dipakai dalam penafsiran ini umumnya juga mengacu pada penafsiran al-Qur`an melalui sumber-sumber Islam yang disandarkan kepada Nabi SAW, para sahabat, dan pendapat kalangan Tabiin.³⁸

Dalam perjalanannya, tafsir ini terbagi ke dalam dua bagian, yaitu:

- 1) Tafsir *Sufi Isyari*, yaitu penafsiran al-Qur`an dalam bentuk ta`wil, yakni penafsiran yang bersifat batini. Penafsiran ini dapat diuji validitasnya ketika dibuktikan kesesuaiannya antara penafsiran yang batini dengan kenyataan lahiriah.
- 2) Tafsir *Sûfi Nadzari*, yaitu tafsir yang dibangun atas premis-premis ilmiah yang diterapkan dalam penafsiran al-Qur`an. Sedangkan Tafsir *Sufi Isyari* tidak dibangun atas dasar premis-premis ilmiah. Ia dibangun atas dasar *riyadhah ruhiyyah*, yaitu latihan-latihan spiritual yang dilakukan seorang sufi hingga ia mencapai tingkat menemukan petunjuk melalui hati nuraninya (*inkisyaf*).

Salah satu contoh karya yang menampilkan corak tafsir sufi adalah:

- a) *Tafsir al-Qur`an al-Karîm*, karya Sahl al-Tustarî (w.283 H);
- b) *Haqa'iq al-Tafsir*, karya Abu Abd al-Rahman al-Sulami (w.412 H);
- c) *Latha'if al-Isyarah*, karya al-Qusyairi, dan

³⁸ Nashruddin Baidan. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: pustaka pelajar), 2005. 386.

- d) *'Ara'is al-Bayan fî Haqa'iq al-Qur'an*, karya al-Syirazî (w.606).³⁹

2. Tafsir bercorak *fiqhi*

Tafsir bercorak *fiqhi* ialah kecenderungan tafsir dengan metode *fiqh* sebagai basisnya, atau dengan kata lain, tafsir yang berada di bawah pengaruh ilmu *fiqh*, karena *fiqh* sudah menjadi minat dasar mufasirnya sebelum dia melakukan usaha penafsiran. Tafsir semacam ini seakan-akan melihat al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisi ketentuan perundang-undangan, atau menganggap al-Qur'an sebagai kitab hukum.⁴⁰

Bersamaan dengan lahirnya corak tafsir *bil ma'tsur*, corak tafsir *fiqhi* juga muncul pada saat yang bersamaan, melalui penukilan riwayat yang sama tanpa ada perbedaan di antara keduanya. Ini terjadi lantaran kebanyakan masalah yang muncul dan menjadi bahan pertanyaan para sahabat sejak masa awal Islam, sampai pada generasi selanjutnya adalah masalah yang berkaitan dengan aspek hukum. Di sini, keputusan hukum yang bersumber dari al-Qur'an bisa muncul dengan cara melakukan penafsiran terhadapnya.

Faktor yang cukup mencolok berkaitan dengan kemunculan corak tafsir *fiqhî* adalah karya-karya yang menampilkan pandangan *fiqh* yang cukup sektarian, ketika kita menemukan tafsir *fiqhî* sebagai bagian dari perkembangan kitab-kitab *fiqh* yang disusun oleh para pendiri madzhab. Meskipun begitu, ada pula sebagian yang memberikan analisis dengan membandingkan perbedaan pandangan madzhab yang mereka anut.

³⁹ Abd. Al-hay Al Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'î*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 1996, 18.

⁴⁰ Taufik Adnan Amal, dkk. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, (Bandung: Mîzan), 1990, 24.

Di antara kitab-kitab yang tergolong tafsir *fiqhi* adalah, *Ahkam al-Qur`an*, karya al-Jassâs (w. 370 H); *Ahkam al-Qur`an*, karya Ibn al-‘Arabî (w. 543 H); dan *Al-Jami‘ li ahkam al-Qur`an*, karya al-Qurtubî (w. 671 H).⁴¹

3. Tafsir bercorak Falsafi

Tafsir bercorak falsafi ialah kecenderungan tafsir dengan menggunakan teori-teori filsafat, atau tafsir dengan dominasi filsafat sebagai pisau bedahnya. Tafsir semacam ini pada akhirnya tidak lebih dari deskripsi tentang teori-teori filsafat. Dalam melakukan tafsir Falsafi, dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu: pertama dengan Metode ta`wil atas teks-teks agama dan hakikat umumnya yang sesuai dengan pandangan-pandangan filosofis. Dan yang kedua dengan Metode pensyarahen teks-teks agama dan hakikat hukumnya berdasarkan pandangan-pandangan filosofis.

Tafsir Falsafi berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an berdasarkan pemikiran atau pandangan para ahli falsafi, seperti tafsir *bi al-Ra`yi*. Dalam hal ini ayat lebih berfungsi sebagai sebuah pemikiran yang ditulis, bukan pemikiran yang tertuju pada ayat. Seperti tafsir yang dilakukan al-Farabi, ibn Sina, dan Ikhwan al-Shafa. Menurut Al-Dzahabi, tafsir mereka ini di tolak dan di anggap merusak agama dari dalam.

Ada beberapa kitab tafsir falsafi seperti, *Mafatih Al-Ghaib*, karya Fakhr al-Razi (w. 606 H), *al-Isyarat*, karya Imam al-Ghazali (w. 505 H), *Rasail Ibn Sina*, karya Ibn Sinâ (w. 370 H).

4. Tafsir bercorak ‘Ilmi

Tafsir bercorak ‘*ilmi* adalah kecenderungan menafsirkan al-Qur`an dengan memfokuskan penafsiran pada kajian bidang ilmu

⁴¹ Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: CV PUSTAKA SETIA), 2005 16.

pengetahuan, yakni untuk menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan Ilmu dalam al-Qur`an.

Kajian tafsir ini adalah untuk memperkuat teori-teori ilmiah dan bukan sebaliknya. Alasan yang melahirkan penafsiran bi al-‘Ilmi adalah karena seruan al-Qur`an pada dasarnya adalah sebuah seruan ilmiah. Yaitu seruan yang didasarkan pada kebebasan akal dari keragu-raguan dan prasangka buruk, bahkan al-Quran mengajak untuk merenungkan fenomena alam semesta, atau seperti juga banyak kita jumpai ayat-ayat al-Qur`an ditutup dengan ungkapan-ungkapan, antara lain: “Telah kami terangkan ayat-ayat ini bagi mereka yang miliki ilmu”, atau dengan ungkapan: “bagi kaum yang memiliki pemahaman”, atau dengan ungkpan: “Bagi kaum yang berfikir”. Apa yang dicakup oleh ayat-ayat kauniyah dengan makna-makna yang mendalam akan menunjukkan pada sebuah pandangan bagi pemerhati kajian dan pemikiran khususnya, bahwa merekalah yang dimaksudkan dalam perintah untuk mengungkap tabir pengetahuannya melalui perangkat ilmiah. Belakangan, pada abad ke-20 perkembangan tafsir bi al-ilmî semakin meluas dan semakin diminati oleh berbagai kalangan. Banyak orang yang mencoba menafsirkan beberapa ayat al-Qur`an melalui pendekatan ilmu pengetahuan modern. Tujuan utamanya adalah untuk membuktikan mukjizat al-Qur`an dalam ranah keilmuan sekaligus untuk meyakinkan orang-orang non-muslim akan keagungan dan keunikan al-Qur`an.⁴²

Beberapa contoh karya tafsir al-‘ilmi ini adalah:

- 1) Tafsir *al-Kabir / Mafatih Al-Ghaib* (Fakhruddin Al-Râzi)
- 2) *Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur`an al-Karim* (Thanthawî Jauhari)
- 3) *Tafsir al-Ayat al-Kauniyah* (Abdullah Syahatah)

⁴² A. Mufakhir Muhammad, *Tafsir ‘Ilmi*, (Banda Aceh: Yayasan PeNA), 2004, 81.

5. Tafsir bercorak *Adabi Ijtimai'* (sosial masyarakat)

Tafsir ini adalah tafsir yang memiliki kecenderungan kepada persoalan sosial kemasyarakatan. Tafsir jenis ini lebih banyak mengungkapkan hal-hal yang berkaitan dengan perkembangan kebudayaan masyarakat yang sedang berlangsung. Corak tafsir ini berusaha memahami teks al-Qur`an dengan cara, pertama dan utama, mengemukakan ungkapan-ungkapan al-Qur`an secara teliti, selanjutnya menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh al-Qur`an tersebut dengan gaya bahasa yang indah dan menarik, kemudian berusaha menghubungkan nash-nash al-Qur'an yang tengah dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada. Pembahasan tafsir ini sepi dari penggunaan istilah-istilah ilmu dan teknologi, dan tidak akan menggunakan istilah-istilah tersebut kecuali jika dirasa perlu dan hanya sebatas kebutuhan.

Metode *Adabi Ijtimai'* dalam segi keindahan (*balaghah*) bahasa dan kemu`jizatan al-Qur`an, berusaha menjelaskan makna atau maksud yang dituju oleh al-Qur`an, berupaya mengungkapkan betapa al-Qur`an itu mengandung hukum-hukum alam raya dan aturan-aturan kemasyarakatan, melalui petunjuk dan ajaran Alquran, suatu petunjuk yang berorientasi kepada kebaikan dunia dan akhirat, serta berupaya mempertemukan antara ajaran al-Qur`an dan teori-teori ilmiah yang benar. Juga berusaha menjelaskan kepada umat, bahwa al-Qur`an itu adalah Kitab Suci yang kekal, yang mampu bertahan sepanjang perkembangan zaman dan kebudayaan manusia sampai akhir masa, berupaya melenyapkan segala kebohongan dan keraguan yang dilontarkan terhadap al-Qur`an dengan argumen-argumen yang kuat yang mampu menangkis segala kebatilan, karena memang kebatilan itu pasti lenyap.

Tokoh utama corak *Adabi Ijtimai'* ini adalah Muhammad Abduh sebagai peletak dasarnya, dilanjutkan oleh muridnya Rasyid

Ridha, di era selanjutnya adalah Fazlurrahman, Muhammad Arkoun.⁴³

6. Tafsir bercorak *Lughawi*

Tafsir bercorak *Lughawi* adalah sebuah tafsir yang cenderung kebidang bahasa. Penafsirannya meliputi segi *I'rab*, Harakat, Bacaan, Pembentukan kata, Susunan kalimat dan Kesusastraannya. Tafsir semacam ini selain menjelaskan maksud-maksud ayat-ayat al-Qur'an juga menjelaskan segi-segi kemu'jizatnya.

Tafsir yang tergolong baru di dunia Arab ini, yakni sekitar abad ke-14 H, yang diperkenalkan oleh Sayyid Quthb pada tafsirnya itu, dia pun menulis dua buah buku yang diberi judul: "*al-Taswir al-Fanni Fi al-Qur'an*" dan "*Masyahid al-Qiyamat Fi al-Qur'an*". Kedua buku terakhir ini lebih kecil daripada kitab karangannya yang pertama (*Fi Dhilal al-Qur'an*). Akan tetapi, ketiga kitab tersebut memiliki ruh (tujuan atau fungsi) yang sama yakni berusaha untuk mencapai pemahaman corak atau kecenderungan sastra dalam al-Qur'an. Tafsir bercorak *Lughawi* yang mengandung *Adabi* ini tak lepas pemaparannya dari berbagai ungkapan yang berhubungan dengan kajian Nahwu, aturan-aturan kebahasaan, istilah-istilah Balaghah, atau kajian-kajian lainnya yang menjadi kecenderungan tafsir-tafsir lain.

7. Tafsir bercorak Teologi (Kalam)

Tafsir bercorak Teologi (Kalam) ialah tafsir dengan kecenderungan pemikiran Kalâm, atau tafsir yang memiliki warna pemikiran kalam. Tafsir semacam ini merupakan salah satu bentuk penafsiran al-Qur'an yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok Teologis tertentu, tetapi lebih jauh lagi merupakan tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang Teologi tertentu.

⁴³ Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir*, (Bandung: CV PUSTAKA SETIA), 2005 174

Paling tidak tafsir model ini akan lebih banyak membicarakan tema-tema Teologis dibandingkan mengedepankan pesan-pesan pokok al-Qur'an. Salah satu kitab tafsir yang bercorak Teologi adalah Tafsir Mu'tazilah.⁴⁴

f. Pendekatan dalam penafsiran Al-qur'an

1. Pendekatan secara Tekstual

Pendekatan yang dihadapkan dengan pemahaman teks-teks al-Qur'an. Sehingga pendekatan tersebut lebih diaplikasikan untuk mengeksplorasi makna-makna yang terkandung pada sebuah kata hingga akhirnya mendapatkan sebuah kesimpulan dari kata-kata tersebut yang tersusun dalam suatu ayat tertentu.

2. Pendekatan Linguistik (Kajian Sastra Bahasa)

Suatu pendekatan memahami al-Qur'an dengan mempergunakan kaidah-kaidah bahasa. Dalam bahasa arab, pendekatan tersebut lebih dikenal dengan sebutan ilmu *ma'ani*, ilmu *badi'*, dan ilmu *bayan*. Saat ini, pendekatan linguistik sudah merambah ke pengetahuan modern seperti ilmu hermeneutik, semantik, dan semiotik.⁴⁵ Pendekatan-pendekatan modern tersebut, saat ini, sudah banyak dipergunakan oleh para akademisi dan penikmat-penikmat tafsir modern dalam meneliti setiap masalah sosial yang korelasinya dengan al-Qur'an. Tokoh-tokoh modern yang menggunakan pendekatan linguistik dalam menafsiri al-Qur'an antara lain: Amin al-Khuli, yang memahami al-Qur'an dengan pendekatan sastra bahasa yang didasarkan atas metodologi yang tepat, fasilitas aspek dan sinkronisasi pemahaman makna al-Qur'an. Begitu juga, Muhammad Arkoun dengan

⁴⁴ Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir; Dari Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Kreasi Warna), 2005, 70.

⁴⁵ Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras), 2005, 84-86

pendekatan linguistik-semiotik dan kemudian Muhammad Syahrur yang memahami al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan linguistik strukturalis dan lain sebagainya.⁴⁶

3. Pendekatan Sistematis

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang substansinya memiliki relasi yang kuat antara ayat satu dengan ayat yang lain secara sistematis dan komprehensif. Ada beberapa indikasi bahwa ayat-ayat al-Qur'an memiliki relasi yang kuat antara ayat satu dengan ayat yang lain, yaitu: *al-Tanzir*, yaitu menentukan relasi ayat tertentu dengan menganalisis kesamaan arti dari dua atau beberapa ayat. *Al-Mudhadat*, yakni memahami sebab relasi dari ayat-ayat yang saling berlawanan. *Al-Istihradh*, ialah hubungan berakibat antar ayat-ayat yang saling bertalian⁴⁷.

4. Pendekatan Sosio-Historis

Pendekatan tersebut lebih menepok aspek kehidupan sosio kultural masyarakat Arab disaat ayat itu diturunkan. Karena kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa di masa lampau yang terkandung dalam al-Qur'an merupakan kunci atau sebab-sebab suatu ayat tertentu diturunkan oleh Allah SWT kepada Rasulullah Saw.

5. Pendekatan Kultural

Dalam memahami al-Qur'an diantaranya dengan menggunakan konsep interpretasi kultural, yaitu konsep sekumpulan pengetahuan yang dipergunakannya oleh penikmat tafsir dalam menginterpretasi pengalaman hingga akhirnya menghasilkan tindakan-tindakan sosial.

6. Pendekatan Rasional

Kadangkala memahami al-Qur'an atas dasar prinsip-prinsip logika adalah suatu keharusan. Prinsip-prinsip logika menafsiri dan

⁴⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS), 2010, 77.

⁴⁷ Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras), 2005, 86-87.

memahami al-Qur'an merupakan kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah yang sudah disinyalir oleh al-Qur'an secara eksplisit. Sehingga manusia wajib bertumpu dan mengacu kepada al-Qur'an sebagai GBHT (*Garis-garis Besar Haluan Tuhan*) yang harus ada dalam kehidupan manusia setiap harinya secara kontinuitas dan aplikatif. Ada beberapa golongan tafsir dengan pendekatan rasional seperti halnya Tafsir Buya Hamka "al-Azhar", Tafsir Ahmad Hasan "Tafsir al-Furqan", Tafsir Muhammad Rasyid Ridha "Tafsir al-Manar", dan lain sebagainya.

7. Pendekatan Saintifik

Merupakan suatu pendekatan dalam memahami dan mengungkapkan makna ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan istilah-istilah ilmiah sehingga menelorkan berbagai ilmu pengetahuan yang beraneka ragam. Sedangkan menurut M. Husain al-Zahabiy, bahwa pendekatan saintifik adalah suatu pendekatan dalam menafsiri dan memahami al-Qur'an dengan mengukuhkan istilah-istilah yang terkandung di dalam perumpamaan-perumpamaan ayat al-Qur'an hingga akhirnya melahirkan berbagai macam ilmu pengetahuan.⁴⁸

g. Syarat-Syarat Mufasssir

Adanya suatu persyaratan sebenarnya adalah sudah menjadi otoritas dari setiap disiplin ilmu, dalam bidang kedokteran saja seseorang tidak diperbolehkan menangani pasien jika tidak paham benar ilmu tentang kedokteran. Bagaimana jika sebuah penafsiran al-Qur'an dilakukan oleh orang yang sama sekali tidak kompeten menafsirinya, maka akan terjadi sebuah kesalahan yang terus menerus diajarkan dari masa ke masa dan terus menerus menyesatkan orang yang mempelajarinya.

⁴⁸ Muhammd Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an 2*, (Jakarta: Pustaka Firdaus), 2001, 135.

Adapun persyaratan bagi seorang mufassir adalah sebagaimana dijelaskan oleh beberapa ulama adalah sebagai berikut:

1. Syekh Muhammad Hussein Adz-Dazhabi: Syarat bagi seorang mufassir adalah menguasai ilmu *Nahwu*, Ilmu *sharaf*, Ilmu *Lughah*, Ilmu *Isytiqaq*, Ilmu *ma'ani*, Ilmu *Bayaan*, Ilmu *Badi'* Ilmu *Qira'at*, Ilmu *Kalam*, Ilmu *Ushul Fiqih*, Ilmu *Qashas*, Ilmu *Nasikh mansukh*, Ilmu *Hadits* dan Ilmu *Mauhibah* (Ilmu karunia dari Allah).
2. Syekh Manna' al-Qaththan: Syarat seorang mufassir dan tata cara menafsirkan adalah bebas dari hawa nafsu, memulai menafsirkan al-Quran dengan al-Quran, mencari tafsir dari al-Sunnah, pendapat dari tabi'in, mengetahui bahasa Arab dengan semua cabangnya, mengetahui pokok-pokok ilmu yang berhubungan dengan ilmu Al-Quran, dan memiliki ketajaman berpikir.
3. Khalid al-Sabt: Syarat bagi seorang mufassir (yang hampir semuanya mengenai bahasa Arab) yaitu harus mengetahui *Fiqh al-Lughah*, Hukum *Kalimah*, Ilmu *Bayan*, *Ma'ani* dan *Badi' Mubham* dan *Mufassshal*, 'Am dan Khas, Ilmu *Kalam*, dan Ilmu *Qiraat*.

Imam as-Suyuti: Dalam kitabnya "*al-Itqan*" menyebutkan beberapa jenis ilmu yang diperlukan dalam menafsirkan al-Quran, yaitu:

1. Ilmu *Lughat*: Ilmu bahasa sangat penting dalam menafsirkan al-Quran, guna untuk mengetahui kosakata penjelasan mufradat-mufradat (perbendaharaan kata). Jadi tidak cukup dalam menafsirkan al-Quran kalau hanya sekedar mengetahui ilmu bahasa secara mudah. Ada kalanya suatu lafadz mengandung makna musytarak (makna ganda) sekiranya hanya mengetahui salah satu dari pengertian kata sedangkan yang lain tidak diketahui, padahal makna yang lain itu dimaksud.
2. Ilmu *Nahwu*: Ilmu ini sangat penting sekali, karena ilmu ini menyingkap tentang perubahan makna dan mempunyai pengertian

yang lain karena perubahan *I'rab* nya. Semua bentuk *I'rab* benar-benar dikuasai agar dapat ditentukan makna yang dimaksud dalam susunan kalimat yang berbentuk berdasarkan *I'rab* nya. Ilmu *Nahwu* sangat penting karena susunan kata-katanya dapat diketahui dengan jalan pembentukan kata dari *I'rab* suatu kalimat.

3. Ilmu *Sharaf*: seorang mufassir yang diketahui tentang ilmu sharaf, berarti ia dapat mengerti tentang pembentukan kalimat, timbangan kata, sighat kata dan sifat kata-kata. Bila diketahui kata-kata yang sulit, lalu segera dikembalikan pada akar katanya serta pengertiannya. Seorang yang tidak mengetahui Ilmu Sharaf dalam menafsirkan al-Quran niscaya akan terdapat kekeliruan, kekeliruan dalam menafsirkan al-Quran.
4. Ilmu *Isytiqaq*: disebut juga dengan ilmu etimologi yaitu ilmu tentang asal usul kata. Ilmu ini digunakan untuk mengetahui dasar pembentukan akar kata yang melahirkan akar kata yang serumpun dengan pengertian yang berlainan. Umpamanya setiap kata benda yang berasal dari kata yang berbeda tentu mengandung makna yang berbeda juga.
5. Ilmu *Balaghah* (retorika, metafora). Ilmu balaghah terdiri dari tiga macam yaitu Ilmu *ma'ani*, ilmu *bayan*, dan ilmu *badi'*. Dengan mempergunakan ilmu *ma'ani* seorang mufassir dapat mengetahui keistimewaan susunan kalimat, sehingga dapat mengambil faedah dari satu segi makna yang tepat. Dan dengan ilmu *bayan* dapat mengetahui susunan kalimat yang khusus terutama dari segi perbedaan susunan kalimat yang menjelaskan tentang maksud suatu kalimat baik kalimat itu jelas maupun tidak jelas. Dengan menggunakan ilmu *badi'* dapat diketahui tentang segi-segi keindahan dari suatu kalimat.
6. Ilmu *Qira'at* (cara-cara membaca al-Quran), dengan ilmu *Qira'at* dapat diketahui pembacaan yang benar dari beberapa kandungan penafsiran dalam al-Quran.

7. Ilmu *Ushuluddin*, dengan Ilmu ini dapat diketahui kaidah-kaidah yang berhubungan dengan sifat Allah dan pembahasan tentang iman.
8. Ilmu *Ushul Fiqh*, dengan mengetahui ilmu ini seorang mufassir dapat mengetahui dan menganalisa tentang *istidlal* (pembuktian) hukum-hukum yang terkandung dalam al-Quran.
9. Ilmu *Asbabu an-Nuzul*, dengan ilmu ini seorang mufassir dapat mengetahui sebab dan latar belakang turunnya masing-masing ayat al-Quran.
10. Ilmu *Nasikh dan Mansukh*, dengan ilmu ini mufassir dapat mengetahui ayat-ayat dari al-Quran yang di *nasikh* kan dan di *mansukh* kan.
11. Ilmu *Hadits*, seorang mufassir yang mengetahui ilmu Hadits maka akan dibantu untuk mengidentifikasikan ayat-ayat yang mujmal dan mubham.
12. Ilmu *Mubhamah*, Imam asy-syuyuti mengatakan ilmu mubhamah sangat penting bagi seorang mufassir karena ilmu ini merupakan aplikasi dari ilmu yang telah dikaji oleh mufassir untuk mengamalkannya.
13. Ilmu sains dan teknologi, ilmu ini sangat diperlukan untuk menafsirkan al-Quran, terutama dalam upaya menemukan teori-teori dibidang kedokteran, ilmu fisika, matematika. Karena di dalam al-Quran banyak ayat menyebutkan tentang alam semesta.⁴⁹

B. Penelitian terdahulu

Pembahasan mengenai jilbab sudah banyak dilakukan oleh ulama' baik dalam bentuk literatur klasik maupun modern, dengan menggunakan metode-metode yang berbeda. Namun sejauh pengamatan penulis, belum ada kajian yang membahas secara khusus studi komparasi penafsiran Shahrur dan Ath Thabari terhadap ayat jilbab. Akan tetapi studi-studi yang mengkaji tentang jilbab telah banyak dilakukan, di antaranya sebagai berikut :

⁴⁹ <http://menulis-makalah.blogspot.com/2015/11/makalah-syarat-syarat-dan-adab-mufassir.html>, diakses pada tanggal 31/08/2018, pukul 0:47 WIB.

Skripsi Muhammad Barikudin yang berjudul “Pandangan Muhammad Said al-Asymawi tentang Jilbab”. Menurut skripsi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga tersebut, perintah memanjangkan pakaian dalam ayat dan hadits jilbab menurut Said al-Asmawi adalah untuk membedakan perempuan merdeka dengan budak atau perempuan kurang terhormat lainnya, agar perempuan merdeka terhindar dari kejahatan atau perlakuan buruk lainnya.⁵⁰

Skripsi Della Masita Hasanah yang berjudul “Penafsiran Ibnu Taimiyah dan Ashgar Ali Engineer atas Surat An-Nur(18): 31 dan Surat Al-Ahzab (21): 59-60” karya Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga tahun 2016. Skripsi tersebut juga berusaha membandingkan ayat-ayat jilbab berdasarkan pemikiran dua tokoh. Ashgar berpendapat bahwa berjilbab lebih bersifat sosio-kultural dari pada murni praktek keagamaan. Jilbab tidak bisa dijadikan kewajiban. Pemakaian jilbab murni tindakan sukarela di antara sebagian perempuan muslimah. Berbeda dengan Ibnu Taimiyah yang berpendapat bahwa jilbab adalah baju wanita yang berukuran panjang dari ujung kepala wanita sehingga tidak ada bagian yang kelihatan, kecuali hanya bagian mata. Sedangkan persamaannya yaitu keduanya memiliki perhatian yang besar dalam merekonstruksi pemikiran keagamaan tentang ketidakadilan terhadap perempuan. Walau keduanya memakai cara yang berbeda dalam memahami tentang ketidakadilan dalam masalah perempuan.⁵¹

Skripsi Indah Fitri, mahasiswa UIN Sunan Ampel yang berjudul “Jilbab menurut Para Mufassir (Problematisa Penafsiran Surat Al-Ahzab Ayat 59 dan An-Nur Ayat 31). Skripsi tersebut berusaha mengupas penafsiran-penafsiran dari beberapa mufassir yang masing-masing memiliki perbedaan penafsiran bahkan menghasilkan penafsiran yang kontroversial.⁵²

⁵⁰ <http://digilib.uin-suka.ac.id/3515/1/BAB%20I,%20V,%20DAFTAR%20PUSTAKA.pdf>

⁵¹ http://digilib.uin-suka.ac.id/25027/1/13530040_BAB-I_IV-atau-V_DAFTAR-PUSTAKA.pdf

⁵² <http://digilib.uinsby.ac.id/3230/>

Jurnal karya Fikria Najitama yang berasal dari IAINU Kebumen yang berjudul “ Jilbab dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Shahrur” . Di antara kesimpulan dari kajian tersebut adalah bahwa konsep jilbab perempuan Shahrur relevan untuk diterapkan di masa sekarang, walaupun bila berkaitan dengan konsep hadd al-adna sangatlah berbahaya, namun prinsip ‘lokalitas’ dan konsep jilbab Shahrur yang fleksibel sendi penting yang dapat diakomodir, berkaitan dengan perubahan situasi dan juga perbedaan adat dan kebiasaan dalam komunitas masyarakat. Jurnal karya M. Alim Khoiri yang berjudul Rekonstruksi Konsep Aurat (Analisis Pemikiran Shahrur). Tulisan tersebut berisi tentang konsep aurat menurut Shahrur dan beberapa kelemahannya berdasarkan analisis penulis.

Berdasarkan beberapa penelitian di atas, penulis menemukan kesamaan dengan penulisan kali ini yaitu membahas tentang jilbab dan ayat-ayat tentang jilbab, namun penulis belum menemukan penelitian yang sama dengan Studi komparatif penafsiran Ath Tabari dan Muhammad Shahrur tentang jilbab.

C. Kerangka berfikir

Jilbab merupakan pakaian longgar yang digunakan untuk menutupi kepala dan dada. Jilbab kini telah menjadi identitas kaum muslim perempuan walau sebenarnya jilbab telah dikenal jauh sebelum Islam datang namun beberapa menggunakan istilah yang berbeda. Penggunaan jilbab memanglah tergolong wajib dalam Islam. Hampir sebagian dari muslim perempuan menggunakannya. Namun pada kenyataannya, penggunaan jilbab yang ada di masyarakat justru beraneka ragam terutama para muslimah di Indonesia. Mulai dari jilbab syar’i yang menjulurkan jilbabnya yang longgar dari kepala hingga ke bawah pantat, jilbab yang tidak menutupi dada bahkan ada pula jilbab yang hanya berupa selendang yang disampirkan ke pundak dan tidak menutupi dada bahkan lehernya. Fenomena tersebut tidak hanya dapat kita simak di kalangan masyarakat awam namun juga bisa kita simak di kalangan para keluarga tokoh-tokoh agama seperti keluarga ulama’ dan kyai. Namun

walau demikian, mereka pasti tidak melakukannya serta merta tanpa alasan bahkan melanggar syari'at Islam.

Penggunaan jilbab telah tergolong dalam salah satu ajaran syari'at Islam. Jumhur ulama sepakat bahwa penggunaan jilbab hukumnya wajib bagi setiap muslim perempuan Sesuai firman Allah dalam surat Al-Ahzab ayat 59 dan An-Nur ayat 31. Muslimah diperintahkan untuk menjulurkan jilbabnya dan menutupi auratnya kecuali yang biasa nampak olehnya. Salah satu hadits Nabi menjelaskan bahwa maksud dari "*illa ma dzahara minha*" adalah muka dan telapak tangan. Jumhur ulama pun menafsirkan sesuai dengan hadits Nabi tersebut. Namun tidak sedikit ulama' yang mengeluarkan penafsiran yang berbeda.

Sehubungan dengan masalah di atas, maka dapat kita sambungkan bahwa para tokoh agama tersebut pasti bercermin pada penafsiran dari salah satu mufassir yang memberikan penafsiran yang berbeda dengan jumhur ulama'. Di antara mufassir yang berbeda pendapat adalah Muhammad Shahrur. Beliau dengan teori *hududnya* menetapkan batas minimal dan maksimal dalam menentukan batasan-batasan menutup aurat. Dalam penulisan ini, penulis memilih kajian tentang jilbab perspektif Shahrur karena bukan tidak mungkin jika penulis akan menemukan pemecahan terhadap keragaman penggunaan jilbab khususnya yang ada di Indonesia. Dan sebagai pembandingnya yaitu penafsiran dari Ibnu Jarir Ath-Thabari dengan penafsiran yang lebih dominan berdasar pada Al-qur'an dan hadis.

Dari kajian perbandingan tersebut diharapkan mampu memberikan kesimpulan akan penafsiran kedua tokoh tentang jilbab secara terperinci, menemukan persamaan dan perbedaan antara keduanya yang kemudian dilanjutkan dengan analisis kontekstualisasi terhadap penggunaan jilbab di Indonesia.