

**DOMESTIFIKASI PEREMPUAN DALAM Q.S. AL-AḤZĀB AYAT 33
MENURUT AL-QURṬUBĪ DAN IBNU KAŚĪR**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat

Sebagai Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu (S.1)

Program Studi Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir



Oleh:

LAELATUL MUNIROH

NIM. 2104026011

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'ĀN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA

UNIVERSITAS ISLAM NEGRI WALISONGO SEMARANG

2025

DEKLARASI KEASLIAN

DEKLARASI KEASLIAN

Skripsi dibawah:

Nama : Laelatul Muniroh

NIM : 2104026011

Jurusan : Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin dan Humaniora

Judul : Domestifikasi Perempuan Dalam Q.S. al-Aḥzāb Ayat 33 Menurut al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr

Dengan penuh tanggung jawab penulis menyatakan bahwa skripsi ini merupakan karya orisinal dan bukan karya ilmiah milik orang lain. Seluruh sumber skripsi ini sudah sesuai dengan ketentuan yang berlaku di UIN Walisongo Semarang.

Semarang, 22 Mei 2025



Laelatul Muniroh

HALAMAN PERSETUJUAN

HALAMAN PERSETUJUAN

DOMESTIFIKASI PEREMPUAN DALAM Q.S AL-AḤZĀB AYAT 33 MENURUT AL-QURṬUBĪ DAN IBNU KAŚĪR



SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat

Sebagai Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu (S.1)

Program Studi Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir

Oleh:

LAELATUL MUNIROH

NIM. 2104026011

Semarang, 22 Mei 2025

Disetujui oleh:

Pembimbing

Mutma'inah, M. S. I

NIP.198811142019032017

NOTA PEMBIMBING

NOTA PEMBIMBING

Lamp : -

Hal : Persetujuan Naskah Skripsi

Kepada Yth.

Dekan fakultas ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo Semarang

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Setelah melalui proses bimbingan dan perbaikan, bersama ini kami kirimkan naskah skripsi:

Nama : Laelatul Muniroh

NIM : 2104026011

Jurusan: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

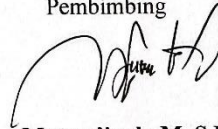
Judul : Domestifikasi Perempuan Dalam Q.S Al-Aḥzāb Ayat 33 Menurut Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr

Selanjutnya kami mohon dengan hormat agar skripsi tersebut bisa dimunaqosahkan. Demikian persetujuan skripsi ini kami sampaikan. Atas perhatiannya diucapkan terimakasih sebesar-besarnya.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

Semarang, 22 Mei 2025

Pembimbing



Mutma'inah, M. S.I

NIP.198811142019032017

PENGESAHAN SKRIPSI

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi dibawah:

Nama : Laelatul Muniroh

NIM : 2104026011

Judul : Domestifikasi Perempuan Dalam Q.S. al-Aḥzāb Ayat 33 Menurut al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr


Telah dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang pada 23 Juni 2025 dan telah diterima sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Agama dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora.

Semarang, 23 Juni 2025


Ketua Sidang/ Penguji


Muhtarom, M. Ag
NIP. 198906021997031002

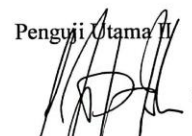
Penguji Utama I


Dr. Moh. Nor Ichwan, M. Ag
NIP. 197001211997031002


Sekretaris Sidang/ Penguji


Muhammad Faiq, M. A
NIP. 198708292019031008

Penguji Utama II


Dr. Muhammad Kudhori, M. Th. I
NIP. 198409232019031010

Pembimbing


Mutma'inah, M. S. I
NIP. 198811142019032017

MOTO

“Perempuan bukan hanya tiang rumah tangga, tapi juga tiang peradaban.
Membatasi perannya hanya di dalam rumah, berarti membatasi bangkitnya umat.”
— *KH. Husein Muhammad*, ulama dan aktivis kesetaraan gender¹

¹Imrotul Izzah, “*Pesan Kasih Husein Muhammad Tentang Perempuan Di Webinar UIN Malang*,” *Jatimtimes.com*, 2020, <https://jatimtimes.com/baca/217209/20200623/081200/pesan-kasih-husein-muhammad-tentang-perempuan-di-webinar-uin-malang#> (diakses pada 23 Juni 2020)

PEDOMAN TRANSLITERASI

Kepustusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan	16	ط	ṭ
2	ب	B	17	ظ	ẓ
3	ت	T	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	g
5	ج	J	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	Kh	22	ك	k
8	د	D	23	ل	l
9	ذ	Ẓ	24	م	m
10	ر	R	25	ن	n
11	ز	Z	26	و	w
12	س	S	27	ه	h
13	ش	Sy	28	ء	,
14	ص	ṣ	29	ي	y
15	ض	ḍ			

2. Vokal Pendek			3. Vokal Panjang		
... = a	كَتَبَ	Kataba	اَ... = ā	قَالَ	qāla
... = i	سُئِلَ	su’ila	إِ... = ī	قِيلَ	qīla
... = u	يَذْهَبُ	yaz\habu	أُ... = ū	يَقُولُ	yaqūlu
4. Diftong			Catatan:		
أَيَّ = ai		Kaifa	Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.		
أَوْ = au		Ḥaula			
أُو = ū	يَقُولُ	yaqūlu			

DAFTAR ISI

DEKLARASI KEASLIAN	i
HALAMAN PERSETUJUAN.....	ii
NOTA PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
MOTO	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
DAFTAR ISI.....	vii
KATA PENGANTAR.....	ix
ABSTRAK	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	6
D. Tinjauan Pustaka.....	8
E. Metode Penelitian	11
F. Sistematika Penulisan.....	13
BAB II TAFSIR MUQĀRAN DAN DOMESTIFIKASI PEREMPUAN	15
A. Tafsir <i>Muqāran</i>	15
1. Pengertian Tafsir <i>Muqāran</i>	16
2. Langkah-langkah Tafsir <i>Muqāran</i>	21
3. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir <i>Muqāran</i>	22
B. Domestifikasi Perempuan dalam Wacana Islam	24
1. Domestifikasi perempuan dalam budaya Harem.....	25
2. Domestifikasi perempuan dalam hukum Fikih.....	26
3. Domestifikasi perempuan dalam ayat Al-Qur’ān	28
BAB III DOMESTIFIKASI PEREMPUAN DALAM Q.S AL-AḤZĀB AYAT	
33 MENURUT AL-QURṬUBĪ DAN IBNU KAŚĪR.....	31
A. Domestifikasi Perempuan Menurut Al-Qurṭubī.....	31
1. Biografi, karya, metode dan corak penafsiran Al-Qurṭubī	31

2. Penafsiran Al-Aḥzāb ayat 33 dalam tafsir <i>Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'ān</i>	38
B. Domestifikasi Perempuan Menurut Ibnu Kaṣīr	45
1. Biografi, karya, metode dan corak penafsiran Ibnu Kaṣīr	45
2. Penafsiran Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dalam tafsir <i>Al-Qur'ān Al-Azhim</i>	49
BAB IV KOMPARASI PENAFSIRAN Q.S. AL-AḤZĀB AYAT 33	
MENURUT AL-QURṬUBĪ DAN IBNU KAṢĪR	56
A. Persamaan penafsiran Al-Qurṭubī Ibnu Kaṣīr	56
1. Fokus pada istri-istri Nabi	56
2. Larangan <i>tabarruj</i> dan anjuran tinggal di rumah.....	57
3. Penguatan nilai moralitas.....	60
B. Perbedaan penafsiran Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr	62
1. Aspek konsep: Domestifikasi perempuan	62
2. Aspek pemikiran: Peran sosial perempuan.....	63
3. Aspek teori dan metodologi penafsiran	63
4. Ketertarikan dan faktor yang mempengaruhi konsep.....	63
5. Kekhasan pemikiran masing-masing tokoh.....	64
BAB V PENUTUP	66
A. Kesimpulan	66
B. Saran	67
DAFTAR PUSTAKA.....	68
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	72

KATA PENGANTAR

Dalam kesempatan ini, izinkanlah saya menyatakan rasa syukur dan penghargaan kepada Tuhan Yang Maha Esa atas ciptaan-Nya yang memberikan manusia kebijaksanaan bawaan, akal, dan kemampuan untuk saling berinteraksi demi kebaikan bersama. Terima kasih juga atas limpahan rahmat dan petunjuk-Nya yang telah membimbing saya melalui proses penyusunan dan penyempurnaan skripsi berjudul "Domestifikasi Perempuan dalam Q.S. al-Aḥzāb Ayat 33 menurut al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr", sebagai bagian dari upaya meraih gelar sarjana dari Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

Shalawat dan salam sejahtera senantiasa tercurah kepada Nabi Besar kita, Muhammad SAW, yang diutus sebagai pemimpin umat manusia ke jalan yang penuh rahmat dalam agama Islam.

Saya sadar bahwa penyelesaian skripsi ini tidak terwujud tanpa bimbingan dan dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, izinkan saya mengucapkan banyak terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Nizar Ali, M. Ag, selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Dr. H. Mokh. Sya'roni, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
3. Bapak Muhatarom, M. Ag, selaku ketua jurusan Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir dan Bapak M. Shihabuddin, M. Ag, selaku sekretaris jurusan Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir.
4. Bapak Azis Abidin, M. Ag, selaku wali dosen yang senantiasa mengarahkan dan membimbing saya.
5. Ibu Muthma'inah, M. Ag, dosen pembimbing yang senantiasa mengarahkan dan membimbing saya dalam proses mengerjakan skripsi.
6. Semua Dosen dan staff Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, yang telah mengabdikan ilmu-ilmunya kepada saya.
7. Bapak Suparman dan Ibu Sutari selaku orang tua saya, serta kakak saya Riswanti dan adik saya Riska Aprilia yang selalu memberikan dukungan penuh

untuk saya dalam menjalankan proses demi proses selama saya selama mencari ilmu, terimakasih telah percaya bahwa saya pasti bisa.

8. Keluarga saya di Semarang, Hava, Andin, Arin, Safira, Dhea, Jihan, Dian yang telah menemani berproses melewati dinamika selama di perkuliahan. Lia Utami Ningsih, teman seperjuangan saya dari sejak di MTS hingga menyelesaikan perkuliahan, terimakasih telah menjadi teman dan saudara yang baik.
9. Keluarga saya di Salatiga, Ahwa dan Indana yang telah menemani saya saat di Salatiga.
10. Kepada pemilik NIM 53020210015, terimakasih telah menjadi salah satu alasan penulis harus segera menyelesaikan penelitian ini.
11. Keluarga besar PMII Rayon Ushuluddin, KOPRI PMII UIN Walisongo, DEMA FUHUM, HMJ IAT dan KMBS sebagai tempat saya berproses dari awal saya menginjakkan kaki di semarang hingga sekarang.
12. Dan semua pihak yang tidak dapat saya sebutkan satu persatu, yang ikut serta membantu sampai terselesaikannya penulisan skripsi ini.

Untuk semua yang telah memberikan kontribusi, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang tak terhingga, semoga Allah SWT membalas semua kebaikan yang telah diberikan. Penulis menyadari bahwa skripsi ini memiliki banyak kekurangan dan jauh dari kata sempurna, oleh karena itu, penulis dengan senang hati menerima kritik dan saran yang membangun.

Terakhir, penulis berharap agar karya sederhana ini dapat memberikan manfaat bagi diri penulis sendiri serta bagi pembaca secara umum.

Semarang, 22 Mei 2025

Penulis,



Laelatul Muniroh

2104026011

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji wacana domestifikasi perempuan dalam Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33 melalui studi komparatif terhadap dua kitab tafsir klasik *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Al-Qurṭubī dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibnu Kaṣīr. Latar belakang penelitian ini didorong oleh realitas sosial yang masih menunjukkan ketimpangan gender akibat domestifikasi, yakni pembatasan peran perempuan hanya dalam ruang domestik. Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33 sering dijadikan legitimasi teologis dalam menjustifikasi pembatasan tersebut, meskipun pemaknaannya masih diperdebatkan. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisis bagaimana kedua mufasir menafsirkan ayat tersebut, serta membandingkan kecenderungan tafsir mereka dalam mendukung atau menolak domestifikasi perempuan. Penelitian ini menggunakan metode *library research* dan pendekatan tafsir muqāran (komparatif), dengan data primer berupa kitab tafsir karya Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr, serta data sekunder dari literatur yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Al-Qurṭubī, dengan pendekatan fiqhnya, cenderung menggeneralisasi perintah “tinggal di rumah” sebagai hukum umum bagi perempuan, sehingga tafsirnya mendukung wacana domestikasi. Sebaliknya, Ibnu Kaṣīr menafsirkan ayat ini secara kontekstual sebagai perintah khusus bagi istri-istri Nabi, dan lebih menekankan nilai moral ketimbang ketentuan hukum universal, sehingga tafsirnya tidak secara langsung mendorong domestifikasi perempuan. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa meskipun kedua mufasir merujuk pada ayat yang sama, pendekatan metodologis mereka menghasilkan implikasi sosial yang berbeda. Studi ini menunjukkan bahwa domestifikasi perempuan bukanlah ajaran mutlak dalam Islam, melainkan hasil konstruksi tafsir yang bisa dikritisi dan direkonstruksi secara kontekstual dan adil gender.

Kata Kunci: Domestifikasi Perempuan, Tafsir Muqāran, Al-Qurṭubī, Ibnu Kaṣīr, Q.S. Al-Aḥzāb:33

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Data yang diperoleh dari Badan Pusat Statistik (BPS) mengindikasikan kemajuan yang signifikan dalam upaya Indonesia mencapai kesetaraan gender. Pada tahun 2024, BPS melaporkan bahwa Indeks Ketimpangan Gender (IKG) mengalami penurunan dari 0,459 pada tahun 2022 menjadi 0,447 pada tahun 2023. Di sisi lain, Indeks Pembangunan Gender (IPG) menunjukkan peningkatan dari 91,63 pada tahun 2022 menjadi 91,85 pada tahun 2023. Meskipun terdapat kemajuan yang positif, angka-angka ini masih mencerminkan adanya kesenjangan gender yang perlu segera ditangani.¹ Namun demikian, pernyataan ini juga secara tepat menegaskan bahwa meskipun terjadi kemajuan, tantangan kesenjangan gender masih nyata. Penurunan IKG dan peningkatan IPG belum sepenuhnya menghilangkan ketimpangan struktural yang masih dialami perempuan di berbagai sektor, seperti pendidikan tinggi, ekonomi, politik dan rumah tangga.

Melihat kehidupan sehari-hari seperti dilingkup rumah tangga, masih banyak perempuan yang dijadikan sebagai objek domestifikasi, perempuan sering ditempatkan dalam status lebih rendah dibanding laki-laki. Dalam masyarakat patriarkal, perempuan sering kali diharapkan untuk tunduk pada otoritas laki-laki, baik dalam keluarga maupun dalam ruang publik.² Interpretasi ini berkontribusi pada anggapan bahwa ruang publik lebih diperuntukkan bagi laki-laki, sementara perempuan sebaiknya beraktivitas dalam ranah domestik. Secara sederhana, domestifikasi perempuan adalah paham yang menempatkan perempuan hanya dalam

¹Biro Hukum dan Humas, “*Percepatan Kesetaraan Gender Untuk Indonesia Yang Lebih Inklusif*,” Website Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Anak, 2025, <https://www.kemenpppa.go.id/page/view/NTc1OA==>. (diakses pada 14 Maret 2025)

²Wikipedia, “*Patriarki*,” Ensiklopedia Bebas, 2024, <https://id.wikipedia.org/wiki/Patriarki>. (diakses pada 4 Maret 2024)

urusan rumah tangga. Diskusi mengenai peran perempuan memang tidak ada habisnya, karena pembagian peran yang kaku telah menyebabkan ketidaksetaraan gender. Meskipun demikian, tidak dapat dibantah bahwa domestifikasi perempuan masih terjadi dalam beberapa kehidupan berumah tangga dari dulu hingga sekarang.³

Domestikasi perempuan merujuk pada proses sosial, budaya, dan ideologis yang membatasi peran perempuan hanya pada ruang domestik (rumah tangga) dan mengecilkan kontribusi mereka di ruang publik.⁴ Dalam kerangka ini, perempuan sering dianggap sebagai pihak yang kodratnya adalah mengurus rumah, anak, dan keluarga atau sering kita dengar dengan istilah macak, masak, manak, sementara laki-laki dilihat sebagai pencari nafkah utama yang berperan aktif di ruang publik. Domestikasi perempuan telah muncul sejak masyarakat agraris, ketika pembagian kerja berbasis gender menjadi lebih terlihat. Perempuan diharuskan untuk menjaga rumah dan anak-anak, sementara laki-laki bekerja di luar untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Dalam beberapa tradisi keagamaan dan budaya, peran domestik perempuan sering dilegitimasi melalui norma sosial, yang mengakar kuat dalam struktur masyarakat patriarki.

Pernyataan tersebut menyoroti bagaimana domestikasi perempuan masih menjadi realitas sosial yang berlangsung hingga kini, pembatasan peran perempuan dalam ranah domestik telah menciptakan ketimpangan gender. Pandangan ini mencerminkan bagaimana konstruksi sosial dan budaya tradisional sering kali menempatkan perempuan dalam peran yang terbatas, sementara laki-laki diberikan kebebasan lebih luas pada berbagai ranah kehidupan, termasuk ekonomi, politik, dan sosial. Secara historis, patriarki menempatkan laki-laki pada posisi dominan dalam berbagai aspek kehidupan. Dalam keluarga, keputusan-keputusan penting sering kali

³Fisipol, "*Domestikasi Perempuan: Pilihan Atau Tuntutan*," Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada, 2020, <https://fisipol.ugm.ac.id/domestikasi-perempuan-tuntutan-atau-pilihan/>. (diakses pada 5 Maret 2020)

⁴Fajar Wijanarko, "*Gender Dan Domestifikasi Perempuan (Pendekatan Kodikologi Visual Naskah Dewi Murtasiyah)*," Buana Gender: Jurnal Studi Gender Dan Anak 2, no. 2 (2018), <https://doi.org/10.22515/bg.v2i2.987>. h. 126.

dikuasai oleh laki-laki sebagai kepala rumah tangga. Sementara itu, di masyarakat, perempuan sering menghadapi kendala struktural yang membatasi akses mereka terhadap pendidikan, pekerjaan, dan pengambilan keputusan.

Dalam Islam, perempuan memiliki peran yang luas dan tidak terbatas hanya dalam ranah domestik. Al-Qur'ān dan hadis memberikan petunjuk yang menekankan bahwa perempuan memiliki hak untuk berperan serta dalam berbagai bidang kehidupan, baik di ranah domestik maupun publik. Mengambil contoh Istri Nabi Muhammad, Khadijah binti Khuwailid adalah seorang pebisnis sukses, yang menunjukkan bahwa perempuan dapat berperan dalam ekonomi dan kehidupan sosial.⁵ Aisyah RA juga istri Nabi yang berperan sebagai cendekiawan dan periwayat hadis, hal ini menunjukkan bahwa perempuan dapat berpartisipasi dalam pendidikan dan intelektualitas.⁶

Pernyataan ini sangat relevan dalam membantah anggapan bahwa perempuan dalam Islam hanya memiliki peran domestik. Khadijah binti Khuwailid dan Aisyah RA adalah dua contoh nyata yang menunjukkan bahwa Islam tidak membatasi perempuan dalam ruang domestik saja. Khadijah, sebagai seorang pebisnis sukses, menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak untuk berpartisipasi dalam ekonomi, memiliki usaha, serta mengambil keputusan strategis dalam bisnis. Ini membuktikan bahwa Islam mengakui dan mendukung peran perempuan dalam sektor ekonomi. Sementara itu, Aisyah RA berperan sebagai cendekiawan dan periwayat hadis, yang menunjukkan bahwa perempuan dalam Islam juga memiliki hak untuk mendapatkan pendidikan tinggi, menjadi sumber ilmu, dan berkontribusi dalam pengembangan intelektual umat. Faktanya, banyak riwayat hadis yang berasal dari Aisyah menunjukkan kedalaman ilmunya dalam berbagai aspek, termasuk fikih dan sejarah Islam.

⁵Sudarijati, "*Teladan Siti Khadijah Dalam Berdagang*," Djuanda University, n.d., <https://info.unida.ac.id/artikel/teladan-siti-khadijah-dalam-berdagang>.

⁶Ahmad Izzuddin, "*Peran Sayyidah 'Aisyah Dalam Pembentukan Hukum Islam Berwawasan Gender*," *Egalita*, 2012, 1–21, <https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.2111>. h. 3.

Dua tokoh ini membuktikan bahwa Islam memberikan ruang bagi perempuan untuk berkontribusi dalam berbagai aspek kehidupan. Oleh karena itu, jika masih ada pandangan yang mendomestifikasi perempuan secara mutlak, hal itu lebih disebabkan oleh interpretasi budaya atau patriarki, bukan ajaran Islam itu sendiri.

Peran perempuan dalam Islam telah menjadi topik yang banyak dikaji dari berbagai perspektif, termasuk tafsir Al-Qur'an. Salah satu ayat yang relevan dan sering dikaitkan dengan domestifikasi perempuan adalah QS. Al-Aḥzāb ayat 33, yang berbunyi:

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

"Tetaplah (tinggal) di rumah-rumahmu dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu. Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, serta taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanya hendak menghilangkan dosa darimu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya." (QS. Al Ahzab: 33)

Ayat ini sering ditafsirkan secara literal untuk membatasi peran perempuan dalam ranah domestik.⁷ Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr sepakat bahwa ayat ini mengandung larangan bagi istri-istri Nabi untuk melakukan *tabarruj* seperti perempuan zaman jahiliyah, dan perintah untuk tinggal di rumah. Namun, konsep domestikasi yang dibawa oleh keduanya memiliki nuansa yang berbeda. Al-Qurṭubī menekankan aspek normatif-hukum, yaitu bahwa larangan ini harus dijadikan dasar hukum bagi semua perempuan Muslim agar tetap dalam ranah domestik dan menghindari tampilan publik yang mencolok. Sedangkan Ibnu Kaṣīr sebaliknya, melihat ayat ini dalam konteks historis, bahwa perintah ini khusus bagi istri-istri Nabi, sehingga

⁷Kumpan, "Isi Surat Al-Aḥzāb Ayat 33, Larangan Berhias Dan Berdandan Berlebihan," Kumpan, 2021, <https://kumpan.com/berita-hari-ini/isi-surat-al-Aḥzāb-ayat-33-larangan-berhias-dan-berdandan-berlebihan-1vQL2iFdult/full>. (diakses pada 25 Maret 2025)

penerapannya terhadap perempuan secara umum tidak serta merta bersifat mutlak.

Al-Qurṭubī menunjukkan pemikiran yang konservatif dan protektif, di mana perempuan sebaiknya dibatasi dalam ruang privat demi menjaga moralitas sosial dan menghindari fitnah.⁸ Sedangkan, Ibnu Kaṣīr lebih terbuka dalam konteks keagamaan, perempuan boleh keluar rumah untuk keperluan seperti salat berjamaah di masjid, selama memenuhi syarat (seperti tidak memakai wewangian), mengutip hadis Nabi sebagai penguat.⁹

Namun, pemahaman terhadap ayat ini sangat dipengaruhi oleh pendekatan dan metode para mufassir. Beberapa tafsir klasik bahkan dianggap memperkuat wacana domestifikasi perempuan melalui pendekatan normatif yang tidak mempertimbangkan konteks historis maupun perkembangan sosial. Dalam hal ini, dua tokoh tafsir klasik yang berpengaruh, yaitu Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr, memiliki pendekatan yang berbeda terhadap ayat tersebut. Al-Qurṭubī, yang dikenal dengan pendekatan tafsir fiqh-normatif, cenderung menekankan aspek hukum dan moral sosial dalam ruang domestik perempuan. Sebaliknya, Ibnu Kaṣīr dengan pendekatan tafsir bi al-ma'tsūr (berbasis riwayat) lebih menekankan konteks asbāb al-nuzūl dan kesejarahan ayat yang diturunkan khusus untuk istri-istri Nabi.¹⁰ Perbedaan metodologis ini memberikan ruang penting untuk melakukan kajian komparatif guna mengungkap bagaimana teks yang sama dimaknai secara berbeda, serta implikasinya terhadap konstruksi sosial peran perempuan.

Melalui pendekatan tafsir muqāran (komparatif), penelitian ini bertujuan untuk menggali bagaimana kedua mufassir memaknai ayat

⁸ Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, ed. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 447.

⁹ Al-Hafizh Ibnu Katsir, *Al-Qur'an Al-'Azhim*, ed. Abdul Ghoffar Dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 477.

¹⁰ A Fahrur Rozi and Niswatur Rokhmah, "Tafsir Klasik: Analisis Kitab Tafsir Era Klasik," *Jurnal Ilmu Pendidikan* 7, no. 2 (2020): 809–20. h. 3.

tersebut dalam konteks peran perempuan dan bagaimana penafsiran tersebut berkontribusi terhadap wacana domestifikasi dalam tradisi Islam klasik. Pemilihan Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr bukan semata karena popularitasnya, melainkan karena keduanya merepresentasikan dua kutub utama metodologi tafsir klasik yaitu, normatif-fiqhiyyah dan riwayat-historis. Kajian ini diharapkan tidak hanya mengisi kekosongan akademik, tetapi juga memberikan kontribusi dalam pengembangan wacana tafsir gender yang lebih kritis dan kontekstual.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya penting dari sisi keilmuan tafsir, tetapi juga dari sisi praktis sosial, yakni sebagai upaya mendorong penafsiran yang lebih adil gender dan selaras dengan prinsip-prinsip keadilan Islam. Penelitian ini diharapkan dapat membuka ruang dialog antara warisan intelektual Islam klasik dengan kebutuhan dan tantangan kesetaraan gender di era modern.

Berdasarkan uraian yang telah disampaikan sebelumnya, penulis merasa terdorong untuk melakukan kajian yang lebih mendalam mengenai **“Domestifikasi Perempuan Dalam Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 Menurut Al-Qurṭubī Dan Ibnu Kaṣīr”**.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan penjelasan latar belakang yang telah disampaikan sebelumnya, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana domestifikasi perempuan pada Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dalam tafsir Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr?
2. Apa persamaan dan perbedaan penafsiran Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr terhadap Q.S Al-Aḥzāb ayat 33?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Setelah rumusan masalah penelitian ini ditentukan, penting untuk mengidentifikasi tujuan dan manfaat dari penelitian ini agar kualitasnya dapat terjaga dan pembaca dapat memperoleh manfaat yang lebih besar. Tujuan dan manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

a. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah dijabarkan sebelumnya, maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menjawab posisi Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dalam wacana domestikasi perempuan
2. Menggali bagaimana penafsiran QS. Al-Aḥzāb ayat 33 ini berkontribusi terhadap konstruksi sosial peran perempuan.
3. Mengidentifikasi sejauh mana penafsiran terhadap QS. Al-Aḥzāb ayat 33 membentuk pandangan tentang peran perempuan dalam Islam dan implikasinya dalam konteks sosial saat ini.

b. Manfaat Penelitian

Selain tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini seperti yang telah disebutkan di atas, penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan manfaat tambahan. Adapun manfaat yang peneliti harap dapat diraih dari penelitian ini adalah:

a. Manfaat Teoritis

- 1) Penelitian ini memberikan kontribusi bagi studi tafsir Al-Qur'ān, khususnya dalam memahami konsep domestifikasi perempuan dalam perspektif tafsir klasik.
- 2) Dengan membandingkan tafsir Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr, penelitian ini dapat memperkaya wacana akademik mengenai posisi perempuan dalam Islam dan bagaimana konsep domestifikasi ditafsirkan oleh mufasir klasik.
- 3) Hasil penelitian ini dapat menjadi referensi dalam studi komparatif tafsir, sehingga memperluas pemahaman mengenai variasi penafsiran dalam Islam terhadap isu-isu gender.

b. Manfaat Praktis

- 1) Hasil penelitian ini dapat menjadi referensi dalam memahami perbedaan pendekatan tafsir klasik menafsirkan domestifikasi perempuan dalam QS. Al-Aḥzāb ayat 33.

- 2) Memberikan pemahaman bahwa penafsiran terhadap ayat Al-Qur'ān tidak bersifat tunggal, sehingga dapat membuka ruang diskusi yang lebih inklusif terkait peran perempuan dalam kehidupan sosial dan keluarga.
- 3) Hasil penelitian ini menawarkan solusi praktis untuk mengatasi fenomena domestifikasi perempuan dalam kehidupan bermasyarakat melalui pendekatan berbasis teks dan kontekstualisasi ajaran agama.

D. Tinjauan Pustaka

Dalam penelitian ini, peneliti merujuk pada berbagai referensi dari penelitian-penelitian sebelumnya. Selain berfungsi sebagai sumber acuan, tinjauan pustaka ini juga bertujuan untuk menghindari adanya kesamaan dengan penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Dengan mempelajari karya-karya yang sudah ada, peneliti dapat mengidentifikasi aspek-aspek yang sudah diteliti serta menemukan celah yang dapat diisi oleh penelitian yang sedang dilakukan.

Penggunaan tinjauan pustaka yang komprehensif ini juga memungkinkan peneliti untuk membangun landasan teori yang kuat, serta memperkuat argumen dan analisis yang dihasilkan. Dengan demikian, referensi dari penelitian sebelumnya bukan hanya berfungsi sebagai pembanding, tetapi juga memberikan konteks yang lebih luas bagi penelitian saat ini. Hal ini diharapkan dapat menghasilkan temuan yang lebih signifikan dan memberikan kontribusi terhadap pengembangan ilmu pengetahuan di bidang yang diteliti, yaitu:

Kamriah Skripsi dengan judul Qur'an Surat Al-Aḥzāb Ayat 33 (Telaah Penafsiran Ibnu Kaṣīr dan M. Quraish Shihab). Didalam penelitian ini menyajikan penafsiran Ibnu Kaṣīr dan Quraish Shihab dalam menginteprestasikan QS. Al-Aḥzāb ayat 33. Hasil penelitian ini menunjukkan pemaknaan kandungan Surat Al-Aḥzāb ayat 33 dalam Tafsir Ibnu Kaṣīr dan M. Quraish Shihab, yang menekankan larangan terhadap keburukan serta perintah untuk melakukan kebaikan, seperti mendirikan

sholat. Dalam penafsiran Ibnu Kašīr, istilah tabarruj diartikan sebagai wanita yang berjalan di antara laki-laki, yang merupakan bentuk tabarruj jahiliyah. Sementara itu, menurut Quraish Shihab, tabarruj merujuk pada larangan untuk menampakkan perhiasan, kecuali yang secara alami terlihat.¹¹

Windah Mustikosari Skripsi dengan judul “Domestikasi Perempuan Dalam Q.S Al-Aḥzāb Ayat 33 Perspektif Amina Wadud” dalam Penelitian ini bertujuan mengetahui pemikiran Amina Wadud tentang perempuan, mengetahui penafsiran Amina Wadud tentang domestikasi perempuan dalam Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dan mengetahui relevansi tafsir Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 terhadap realitas kehidupan sekarang. Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa secara tekstual setiap Perempuan harus selalu menutup aurat, tidak memamerkan diri sehingga Perempuan terjaga kehormatannya.¹²

Zidna Fariha Skripsi dengan judul “Domestikasi Perempuan studi Qiroah Mubadalah Faqihuddin Abdul Kodir Dalam Qur’an Surat Al-Aḥzāb [33] Ayat 33. Dalam penelitian ini, peneliti mengangkat latar belakang perbedaan pendapat di kalangan mufassir mengenai larangan perempuan untuk keluar rumah yang terdapat dalam Surat Al-Aḥzāb ayat 33. Perempuan sering kali menjadi fokus permasalahan yang dipengaruhi oleh subjektivitas mufassir, yang dapat mengarah pada penafsiran yang bias gender. Penelitian ini bertujuan untuk memahami konsep domestikasi perempuan dalam Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33 serta menganalisis pandangan Faqihuddin Abdul Kodir. Terdapat kesamaan antara penelitian ini dan penelitian sebelumnya yang juga membahas domestikasi perempuan dalam Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33, meskipun pendekatan yang digunakan berbeda, karena penulis dalam skripsi ini menerapkan metode komparatif terhadap pemikiran dua tokoh mufassir.¹³

¹¹Kamriah, “*Qur’an Surah Al-Aḥzāb Ayat 33 (Telaah Penafsiran Ibnu Kašīr Dan M. Quraish Shihab)*” 33 (2023): 1–107.

¹²Windah Mustikosari, “*Domestikasi Perempuan Dalam Q.S Al-Aḥzāb [33]: 33 Perspektif Amina Wadud*” 75, no. 17 (2021): 399–405.

¹³Zidna Fariha, “*Domestikasi Perempuan Studi Qira’ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Qadir Dalam Qur’an Sutay Al-Aḥzāb [33] Ayat 33*” 13, no. 1 (2023): 104–16.

Mila Aulia Skripsi dengan judul “Realitas Domestikasi Perempuan (Studi Penafsiran Q.S. Al-Aḥzāb (33): 33 Perspektif Muhammad Sayyid Ṭāntāwī)”. Dalam penelitian ini, penulis mengkaji domestikasi perempuan dari perspektif Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33, yang dianggap sebagai dalil normatif Islam yang mewajibkan perempuan untuk tinggal di dalam rumah. Hal ini menimbulkan pertanyaan bagi penulis mengenai kebijakan perempuan yang berperan di luar rumah atau dalam ranah publik, yang semakin kompleks seiring dengan perkembangan zaman. Ada kesamaan dan perbedaan terhadap tulisan ini dan tulisan yang akan peneliti teliti, kesamaanya meliputi ruang lingkup domestikasi perempuan namun terdapat perbedaan dalam ranah pendekatan dan analisis tokohnya, penulis dalam tulisan ini menggunakan acuan Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dan menggunakan pandangan analisis Sayyid Tantawi, sedangkan dalam penelitian ini menggunakan analisis Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr.¹⁴

Evi berliana Sofa dan faridah Artikel dengan judul “Studi Penafsiran Makna Tabarruj dalam Tafsir Ath-thabari dan Al Jami’ Li Ahkam Al Qur’an”. Dalam penelitian ini, peneliti bertujuan untuk membandingkan penafsiran makna tabarruj dalam Tafsir Ath-Thabari dan Kitab Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur’ān. Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian pustaka (library research). Hasil penelitian menunjukkan bahwa makna tabarruj menurut Tafsir Ath-Thabari adalah berjalan dengan gerakan yang menggoda, dan ayat ini merupakan perintah Allah SWT kepada para istri Nabi Muhammad Shalallahu 'Alaihi Wasallam serta kepada kaum wanita lainnya. Selain itu, makna tabarruj juga diartikan sebagai sesuatu yang terbuka dan terlihat oleh pandangan mata.¹⁵

Mohsi dalam artikel dengan judul “Melacak Domestikasi Perempuan Dalam RUU Ketahanan Keluarga perspektif Islam ”. Dalam penelitian ini, peneliti memfokuskan perhatian pada Rancangan Undang-

¹⁴Mila Aulia, “Realitas Domestikasi Perempuan (Studi Penafsiran Q.S. Al-Aḥzāb (33): 33 Perspektif Muhammad Sayyid Tantawi)” 75, no. 17 (2021): 399–405.

¹⁵Saila Reikiya, “Peran Istri Sebagai Pencari Nafkah Perspektif Qira’ah Mubadalah (Studi Di Dusun Jajar Kebon Kelurahan Gondang Wetan Kabupaten Pasuruan),” 2021, 6.

Undang Ketahanan Keluarga. Ketahanan keluarga menjadi isu yang mendesak di tengah banyaknya permasalahan keluarga, baik yang bersumber dari faktor internal maupun eksternal. Pada dasarnya, RUU Ketahanan Keluarga dirancang untuk menjamin kehidupan keluarga yang sesuai dengan standar norma agama, etika, dan perundang-undangan. Namun, tidak semua muatan yang terdapat dalam RUU Keluarga berdampak positif; beberapa pasal cenderung memperkuat struktur keluarga patriarki, seperti kecenderungan untuk mendomestikasi perempuan. Kesamaan peneliti yang akan meneliti terdapat pada pembahasan domestikasi perempuan, namun dari segi prespektif terdapat perbedaan. Peneliti dalam artikel ini menggunakan prespektif RUU keluarga dalam prespektif islam.¹⁶

Berangkat dari beberapa literatur tersebut di atas dengan segala temuannya tentang domestifikasi perempuan dalam QS. Al Ahzab ayat 33 pada tafsir Al-Qurtubī dan Ibnu Kaṣīr yang dapat penulis jangkau, belum ada yang spesifik mengkaji perbandingan domestifikasi perempuan dalam tafsir Al-Qurtubī dan Ibnu Kaṣīr. Dengan demikian, posisi penulis disini adalah dalam rangka melengkapi penelitian sebelumnya yang belum pernah dilakukan oleh peneliti lain.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian dan pendekatan penelitian

Penelitian ini juga menggunakan metode kepustakaan (*Library Research*) dengan teknik pengumpulan data berupa dokumentasi, merupakan teknik pengumpulan dengan mengumpulkan dan menghimpun dokumen-dokumen baik tertulis maupun tidak. Sumber-sumber yang diperoleh dari beberapa karya tulis seperti buku, artikel ilmiah dan yang berkaitan dengan objek penelitian. Adapun teknik analisisnya adalah deskriptif analitis.¹⁷

¹⁶Mohsi, "Melacak Domestikasi Perempuan Dalam Ruu Ketahanan Keluargaperspektif Islam," *An-Nur* Jurnal Studi Islam 13, no. 2 (2021): 153–67.

¹⁷Nashruddin Baidan dll, "Metodologi Khusus Penelitian," no. May 2016 (2016). h. 6.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan komparatif, yaitu dengan membandingkan antara dua penafsiran. Studi Komparatif yang digunakan penulis dengan tujuan untuk melihat lebih jauh makna dan arti dari dua penafsiran yang berbeda. Objek komparasi dalam penelitian ini menggunakan Kitab Tafsir *Al-Jami'li Ahkamil Qur'an* dan Tafsir *Al-Qur'an Al-Azhim* dan surat Al-Aḥzāb ayat 33 yang membahas tentang domestifikasi perempuan.

2. Sumber Data

Adapun sumber data yang digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini adalah sumber data primer dan data sekunder.

1. Data Primer

Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini yaitu Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dan Tafsir *Al-Jami'li Ahkamil Qur'an* dan Tafsir *Al-Qur'an Al-Azhim* yang merupakan sumber utama dalam menafsirkan ayat tersebut.

2. Data Sekunder

Sumber data yang didapat dari buku-buku maupun jurnal yang berhubungan dengan tema atau judul penelitian yang relevan dengan persoalan yang dilakukan oleh penulis.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam mengumpulkan beberapa data yang berkaitan pada penelitian ini, penulis menggunakan metode pengumpulan data dengan studi dokumen. Pengumpulan data studi dokumen dilakukan dengan cara mengumpulkan data-data tentang penafsiran Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dari Kitab Tafsir *Al-Jami'li Ahkamil Qur'an* dan Tafsir *Al-Qur'an Al-Azhim* ataupun yang berkaitan dengan tema pada penelitian ini.

4. Teknik Analisis Data

Setelah proses pengumpulan data selesai, langkah selanjutnya yang dilakukan oleh peneliti dalam penelitian ini adalah menganalisis data yang telah diperoleh. Analisis ini merupakan tahap penting yang bertujuan untuk mendapatkan hasil yang dapat memberikan wawasan dan kesimpulan yang relevan bagi penelitian yang dilakukan. Dengan

melalui analisis yang mendalam, peneliti berharap dapat menyajikan informasi yang bermanfaat dan dapat dipertanggungjawabkan. Pada penelitian kali ini penulis menggunakan metode tafsir *Muqāran* (komparatif), yaitu sebuah metode penafsiran al-Qur'ān dengan cara membandingkan dua penafsiran.

Adapun langkah-langkah metodis ketika melakukan riset komparatif yaitu:¹⁸

- 1) Menentukan tema apa yang akan diriset, adapun tema yang diambil dalam penelitian ini adalah domestifikasi perempuan dalam QS. Al-Aḥzāb ayat 33.
- 2) Mengidentifikasi aspek-aspek yang hendak diperbandingkan, yaitu konsep, pemikiran, teori dan metodologi penafsiran Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr.
- 3) Mencari ketertarikan dan faktor-faktor yang mempengaruhi antar konsep.
- 4) Menunjukkan kekhasan dari masing-masing pemikiran tokoh
- 5) Melakukan analisis secara mendalam dan kritis dengan disertai argumentasi data.
- 6) Membuat kesimpulan-kesimpulan untuk menjawab problem risetnya.

F. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini akan disajikan dalam beberapa garis besar penelitian, yaitu:

Bab I yaitu pendahuluan yang menjadi gambaran umum rangkaian penelitian. Pada bagian ini berisi latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II yaitu bab yang menguraikan landasan teori yang digunakan dalam penelitian. Pada bab ini, akan diuraikan pengertian domestifikasi

¹⁸Abdul Mustaqim, *Metode Al-Qur'ān Dan Tafsir*, 7th ed. (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2022). h. 121.

perempuan secara umum dan menjelaskan pengertian, langkah-langkah, cara kerja tafsir Muqāran dan domestifikasi perempuan secara umum.

Bab III adalah bab yang membahas data-data dalam penelitian ini. Bab ini akan menjelaskan mengenai deskripsi biografi, karya-karya, metode dan corak serta penafsiran Al-Qurṭubī dalam kitab tafsir *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'ān* dan Ibnu Kaṣīr dalam kitab tafsir *Tafsir al-Qur'ān al-'Azhim*.

Bab IV yaitu bab yang menguraikan perbandingan makna dalam tafsir Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr. Pada bab ini terdiri dari dua sub bab, yang pertama domestifikasi perempuan menurut Al-Qurṭubī dan sub bab kedua menjelaskan tentang domestifikasi perempuan menurut Ibnu Kaṣīr.

Bab V yaitu menjelaskan kesimpulan berupa jawaban dari rumusan masalah yang disebutkan pada bab pertama sekaligus memberikan saran-saran kepada pembaca pada penelitian ini.

BAB II

TAFSIR MUQĀRAN DAN DOMESTIFIKASI PEREMPUAN

Bab ini akan menguraikan dua fokus utama: pertama, menjelaskan secara konseptual dan metodologis mengenai *tafsir muqāran* sebagai pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini. Penjelasan mencakup definisi, langkah-langkah pelaksanaan, kelebihan, kekurangan, serta urgensi penggunaan metode ini khususnya dalam isu-isu gender. Kedua, bab ini juga akan membahas konsep domestifikasi perempuan, baik dalam pandangan budaya dan wacana keislaman. Penjelasan ini penting sebagai landasan teoritis untuk memahami bagaimana konstruksi peran perempuan dalam ruang domestik dibentuk dan dilegitimasi melalui wacana keagamaan, termasuk melalui penafsiran ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur’ān.

A. Tafsir *Muqāran*

Secara etimologis, istilah 'tafsir' berasal dari bahasa Arab *al-fasr*, yang merupakan turunan dari akar kata *fasara–yufassiru–tafsīran*, yang secara leksikal mengandung makna menjelaskan, mengungkap, atau memperjelas sesuatu yang tersembunyi. Istilah ini erat kaitannya dengan pengertian 'membuka tabir' terhadap makna-makna yang tidak secara eksplisit tampak dalam suatu teks, khususnya teks suci. Adapun secara terminologis, tafsir dipahami sebagai suatu disiplin ilmu yang secara sistematis mengkaji dan menguraikan makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur’ān, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, mencakup aspek lafadz, semantik, hukum, serta nilai-nilai hikmah yang terdapat di dalamnya. Dengan demikian, ilmu tafsir bertujuan untuk menyelami kandungan Al-Qur’ān secara komprehensif, tidak hanya dalam arti literal, melainkan juga mencakup konteks historis (*asbābun nuzūl*),

dimensi hukum, sosial, spiritual, serta berbagai nilai kehidupan yang melekat dalam setiap ayatnya.¹

Tafsir merupakan suatu upaya untuk menjelaskan dan mengungkap makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'ān dengan memanfaatkan berbagai disiplin ilmu yang tercakup dalam kajian *'ulūm al-Qur'ān*. Keberadaan tafsir memiliki landasan yang kuat dan tidak dapat disangkal, baik dari segi teologis, yuridis, maupun historis. Oleh karena itu, aktivitas penafsiran terhadap al-Qur'ān menjadi suatu keharusan, sebab tanpa proses pemaknaan tersebut, al-Qur'ān sebagai petunjuk hidup hanya akan menjadi kumpulan lafaz dan tulisan tanpa makna yang fungsional bagi umat manusia.² Tafsir juga memiliki kedudukan sentral dalam kajian Islam karena Al-Qur'ān adalah sumber hukum utama (setelahnya hadis, ijma', dan qiyas), tanpa tafsir umat akan kesulitan memahami isi Al-Qur'ān yang menggunakan bahasa Arab klasik, simbolik, dan kadang konteks sejarah yang spesifik dan banyak ayat dalam Al-Qur'ān yang bersifat ringkas, sehingga membutuhkan penjelasan dari tafsir untuk pemahaman yang utuh.

1. Pengertian Tafsir *Muqāran*

Secara etimologis, istilah *muqāran* berasal dari akar kata *qarana-yuqārinu-qarnan* yang dalam pengertian leksikal berarti 'membandingkan', sedangkan bentuk masdarnya merujuk pada makna 'perbandingan'. Dalam kerangka terminologis, metode *muqāran* dipahami sebagai suatu pendekatan dalam studi tafsir yang berorientasi pada penyajian dan analisis komparatif terhadap ragam penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang dikemukakan oleh berbagai mufassir. Pendekatan ini tidak hanya bertujuan membandingkan ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema atau makna secara intertekstual, tetapi juga mencakup perbandingan antara ayat-ayat al-Qur'ān dengan hadis-hadis Nabi

¹Agus Salim Hasanudin dll, "*Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir*," *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 2, no. 2 (2022): 203–10, <https://doi.org/10.15575/jis.v2i2.18318>. h. 205.

²Achmad Muchammad, "*Tafsir: Pengertian, Dasar, Dan Urgensinya*," *Scholastica: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 3, no. 2 (2021): 108, <https://jurnal.stitnualhikmah.ac.id/index.php/scholastica/article/view/1387/841>. h. 108.

Muhammad SAW, serta antara pandangan para ulama dalam menginterpretasikan ayat-ayat tertentu. Dengan demikian, metode ini menawarkan suatu kerangka kritis yang memperkaya pemahaman terhadap teks suci melalui dialog hermeneutik antar sumber dan otoritas tafsir yang beragam.³

Tafsir *muqāran* merupakan pendekatan penafsiran yang mengandalkan metode perbandingan atau komparatif. Para ulama tafsir secara umum memiliki kesepahaman mengenai definisi metode ini. Berdasarkan kajian dari berbagai sumber literatur, metode komparatif dalam tafsir Al-Qur'ān dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk utama pendekatan analitis. Pertama, melakukan perbandingan antara ayat-ayat Al-Qur'ān yang memiliki kesamaan redaksional dalam konteks tematik yang berbeda, atau sebaliknya, ayat-ayat yang menampilkan redaksi berbeda namun membahas isu atau peristiwa yang sama. Kedua, mengonstruksi analisis perbandingan antara ayat-ayat Al-Qur'ān dengan hadis-hadis Nabi yang secara tekstual tampak mengandung ketegangan atau kontradiksi, sehingga diperlukan pendekatan harmonisasi makna. Ketiga, mengevaluasi secara kritis dan membandingkan beragam interpretasi yang dikemukakan oleh para mufasir klasik maupun kontemporer dalam memahami ayat-ayat tertentu, sebagai upaya untuk menyingkap keragaman metodologi, latar belakang, serta kecenderungan teologis masing-masing penafsir.⁴

Pendekatan metode ini menghadirkan dua kategori manfaat yang signifikan, yaitu manfaat bersifat umum dan manfaat yang bersifat khusus. Secara makro, metode ini berfungsi sebagai alat untuk mencapai pemahaman yang lebih akurat serta komprehensif terhadap suatu permasalahan atau fenomena, melalui proses observasi kritis dan analisis mendalam terhadap variasi serta perbedaan yang muncul di

³Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir/Nasharuddin Baidan*, Cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011). h. 381.

⁴Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'ān* (Yogaya: Pustaka Pelajar, 2012). h. 65.

antara beragam komponen yang menjadi objek perbandingan. Unsur perbandingan merupakan ciri khas utama yang mendasari metode komparatif, sehingga menjadi pembeda antara pendekatan ini dengan metode penafsiran lainnya. Perbedaan tersebut terletak pada objek kajian yang menjadi fokus perbandingan, yakni antara pendapat-pendapat ulama dalam menafsirkan suatu ayat dengan ayat lainnya, atau antara ayat Al-Qur'ān dengan hadis Nabi, yang secara konseptual dan metodologis menjadi titik pusat analisis dalam kerangka tafsir komparatif.⁵ Dalam penerapan metode ini, mufasssir diwajibkan untuk menelaah berbagai pendapat dari para ulama tafsir. Sebaliknya, dalam penggunaan tiga metode lainnya, kajian semacam ini tidak menjadi suatu keharusan. Inilah salah satu perbedaan mendasar antara metode ini dengan metode-metode lainnya. Perbedaan tersebut muncul karena bahan utama dalam proses perbandingan adalah pendapat para ulama terkait ayat-ayat al-Qur'ān dan hadis, bahkan dalam tahap berikutnya, pendapat para mufasssir tersebut menjadi fokus utama dalam analisis komparatif.⁶

Suatu penafsiran tidak dapat dikategorikan sebagai metode komparatif apabila tidak melibatkan perbandingan berbagai pendapat yang dikemukakan oleh para ahli tafsir. Dalam konteks ini, al-Farmawi menjelaskan bahwa tafsir komparatif adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān yang didasarkan pada karya-karya sejumlah mufasssir. Proses yang harus ditempuh untuk mencapai tujuan tersebut meliputi pemusatan perhatian pada ayat-ayat tertentu, kemudian menelaah beragam pendapat mufasssir terkait ayat tersebut, baik dari mufasssir klasik maupun kontemporer, serta melakukan perbandingan terhadap pandangan-pandangan tersebut guna mengidentifikasi kecenderungan,

⁵Yudhie Haryono, *Nalar Alquran : Cara Terbaik Memahami Pesan Dasar Dalam Kitab Suci / M. Yudhie Haryono*, vol. Cet. 1 (Jakarta: Intimedia dan Nalar, 2002). h. 166-167.

⁶Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'ān*. h. 63.

aliran pemikiran, serta keahlian yang dimiliki oleh para mufassir tersebut.⁷

Dengan menggunakan metode perbandingan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ān, berbagai kecenderungan para mufassir dapat diidentifikasi, termasuk aliran-aliran pemikiran yang mempengaruhi cara mereka menafsirkan, seperti Ahlus Sunnah, Mu'tazilah, Syiah, Khawarij, dan lain sebagainya. Selain itu, keahlian khusus masing-masing mufassir juga dapat diketahui. Misalnya, para teolog cenderung menafsirkan al-Qur'ān berdasarkan konsep-konsep teologis, para fuqaha menafsirkannya menurut perspektif fikih, para sufi dengan pendekatan ajaran tasawuf, dan para filsuf berdasarkan pandangan filosofis yang mereka anut. Secara keseluruhan, dalam tafsir al-Qur'ān menggunakan metode komparatif, mufassir berupaya membandingkan berbagai ragam penafsiran yang telah dikemukakan oleh para ulama tafsir dari masa ke masa hingga saat ini.⁸ Dengan demikian, pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'ān akan menjadi lebih luas dan mendalam, sekaligus menunjukkan bahwa cakupan serta makna ayat-ayat tersebut sangat luas dan komprehensif. Selain itu, metode ini memungkinkan pembaca untuk memilih di antara berbagai penafsiran yang ada, menentukan mana yang lebih dapat dipercaya dan mana yang kurang akurat, sehingga mereka memperoleh petunjuk yang tepat sebagai landasan dalam menjalani kehidupan duniawi yang harmonis serta kehidupan akhirat yang penuh keberkahan.

Dapat disimpulkan bahwa Tafsir *Muqāran* adalah metode tafsir yang penting dalam studi keislaman kontemporer karena membantu kita memahami kekayaan khazanah tafsir Islam. Dengan pendekatan komparatif, kita bisa melihat ragam interpretasi terhadap Al-Qur'ān, membandingkannya secara kritis, dan memilih penafsiran

⁷Sholehudin Al-Ayubi, "Metode Muqarin, Tafsir, Dan Mufasssir," Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam 4, no. 2 (2016): 15–37. h. 14.

⁸Sholehudin Al-Ayubi, "Metode Muqarin, Tafsir, Dan Mufasssir," Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam 4, no. 2 (2016): 15–37. h. 15.

yang paling sesuai dengan dalil dan konteks zaman. Tafsir ini menumbuhkan sikap toleran, ilmiah, dan terbuka dalam memahami pesan-pesan ilahi yang kompleks.

Adapun tujuan penelitian komparatif ini secara metodologis adalah:⁹

1. Melakukan identifikasi terhadap aspek-aspek persamaan dan perbedaan, misalnya dari segi konstruksi pemikiran, asumsi dasar, metodologi, akar pemikiran, serta implikasi yang ditimbulkan. Oleh karena itu, salah satu syarat penting dalam penelitian perbandingan adalah adanya paralelisme, yakni memastikan bahwa aspek-aspek yang dibandingkan antara dua tokoh atau konsep benar-benar sejajar dan sepadan, sehingga perbandingan tersebut menjadi relevan dan valid.
2. Mengidentifikasi kelebihan dan kekurangan dari masing-masing pemikiran tokoh menjadi hal penting dalam penelitian ini. Peneliti diwajibkan untuk menyajikan data dan bukti yang mendukung, bukan sekadar mengemukakan klaim tanpa dasar. Sebagai contoh, dalam mengkaji kekurangan, peneliti dapat menunjukkan bahwa kedua tokoh tersebut terkadang merujuk pada sumber hadis yang tidak shahih, dan aspek-aspek lain yang relevan.
3. Menciptakan sintesis kreatif berdasarkan hasil analisis terhadap pemikiran kedua tokoh merupakan bagian penting dari kontribusi penelitian ini. Sintesis kreatif tersebut dapat dipahami sebagai upaya mengintegrasikan dan menggabungkan berbagai aspek keunggulan dari kedua konsep yang dikaji, kemudian merumuskannya secara sistematis menjadi sebuah kerangka pemikiran yang utuh. Proses ini tentunya didukung oleh argumentasi ilmiah yang kuat dan memadai.

⁹Mustaqim, *Metode Al-Qur'ān Dan Tafsir*. h. 119-122.

2. Langkah-langkah Tafsir *Muqāran*

Tafsir *Muqāran* bukan hanya mengumpulkan perbedaan pendapat, tapi merupakan proses ilmiah dan sistematis yang melibatkan analisis mendalam terhadap berbagai tafsir yang sudah ada. Berikut tahapan atau cara kerja tafsir *muqāran*:¹⁰

- a. Menetapkan tema penelitian yang akan dikaji.
- b. Mengidentifikasi aspek-aspek yang akan dibandingkan, meliputi konsep, pemikiran, teori, serta metodologi penafsiran dari Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr.
- c. Menggali ketertarikan serta faktor-faktor yang memengaruhi perbedaan dan persamaan antar konsep tersebut.
- d. Menjelaskan keunikan dan ciri khas masing-masing pemikiran tokoh yang dikaji.
- e. Melakukan analisis yang mendalam dan kritis dengan dukungan argumentasi yang berbasis data.
- f. Merumuskan kesimpulan sebagai jawaban atas permasalahan penelitian yang telah ditetapkan.

Contoh Skema Kerja Tafsir *Muqāran*:

Langkah	Kegiatan
1	Menentukan Ayat yang dikaji
2	Mengumpulkan Pendapat para mufassir
3	Mengkaji Metode dan dalil tafsir mereka
4	Membandingkan secara objektif
5	Menentukan pendapat yang rajih (kuat)
6	Memberikan kesimpulan dan refleksi tafsir

Cara kerja tafsir *muqāran* adalah proses ilmiah yang bertujuan untuk memperkaya wawasan tafsir dan memberi pemahaman yang lebih adil, rasional, dan kontekstual terhadap Al-Qur'ān. Dengan

¹⁰Mustaqim. h. 121-122.

membandingkan beragam tafsir, kita dapat menghindari sikap sempit, fanatik, dan membuka ruang untuk dialog yang sehat dalam memahami pesan-pesan ilahi.

3. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir *Muqāran*

Adapun kelebihan dan kekurangan tafsir *Muqāran* yaitu:¹¹

1. Kelebihan tafsir *Muqāran*

- a) Metode ini menyediakan cakrawala interpretatif yang lebih luas dan mendalam bagi para pembaca dibandingkan dengan pendekatan penafsiran lainnya. Melalui metode ini, sebuah ayat Al-Qur'ān dapat dianalisis secara multidisipliner, menyesuaikan dengan latar belakang keilmuan serta keahlian khusus dari masing-masing mufassir. Oleh karena itu, Al-Qur'ān tidak dipersepsikan semata-mata sebagai teks yang terbatas dalam maknanya, melainkan sebagai wahyu yang komprehensif dan fleksibel, yang mampu mengakomodasi beragam interpretasi serta ragam pendapat yang beragam secara substansial.
- b) Metode ini juga membuka ruang bagi sikap toleransi terhadap pendapat orang lain, sehingga dapat mengurangi sikap fanatisme berlebihan terhadap suatu madzhab atau pandangan tertentu. Pembaca tafsir komparatif akan terhindar dari sikap fanatik yang berpotensi merusak persatuan dan kesatuan umat.
- c) Metode ini sangat bermanfaat bagi mereka yang ingin mengetahui beragam pendapat terkait suatu ayat, serta bagi yang ingin memperluas dan mendalami pemahaman penafsiran Al-Qur'ān, namun kurang tepat digunakan bagi pemula.
- d) Dengan menerapkan metode komparatif, mufassir terdorong untuk mengkaji berbagai ayat, hadis, serta pendapat para

¹¹Penerbit jabal, "Pengertian Tafsir *Muqāran* Kelebihan Dan Kekurangan," Jabal Spesialis Menerbitkan Al-Qur'ān, 2021, <https://penerbitalquran.com/pengertian-tafsir-muqaran-kelebihan-dan-kekurangan.html>. (diakses pada 22 Oktober 2021)

mufassir lainnya. Penggunaan referensi yang beragam ini membuat mufassir lebih berhati-hati dalam proses penafsiran suatu ayat.

2. Kekurangan tafsir *Muqāran*

Meskipun memiliki banyak kelebihan, tafsir muqāran juga memiliki beberapa kekurangan dan tantangan:¹²

- a) Memerlukan wawasan ilmu tafsir yang luas, tidak bisa dilakukan oleh pemula tanpa bekal ilmu tafsir, bahasa Arab, ushul fiqh, sejarah, dan metodologi tafsir dan Harus paham konteks sosial dan intelektual mufassir yang dibandingkan.
- b) Rentan terhadap bias dan subjektivitas, bisa terjadipenilaian yang tidak objektif dalam memilih tafsir yang dianggap paling kuat dan Jika tidak hati-hati, bisa terjadi pemihakan ideologis dalam proses analisis.
- c) Membingungkan bagi pembaca awam, banyaknya pendapat yang disajikan bisa membuat orang awam menjadi bingung dalam menentukan mana yang harus diikuti dan Bisa menimbulkan keraguan jika tidak disertai bimbingan atau penegasan kesimpulan.
- d) Potensi menimbulkan perdebatan tajam, perbandingan tafsir dari mazhab yang berbeda dapat memunculkan konflik teologis atau ideologis jika tidak disikapi dengan sikap ilmiah dan toleran dan Perlu kehati-hatian agar tidak terjebak dalam debat sektarian.
- e) Tidak selalu menghasilkan jawaban final

Kadang, tafsir muqāran hanya menyajikan berbagai pendapat tanpa bisa menyimpulkan satu yang paling tepat, terutama dalam isu-isu yang masih diperdebatkan hingga kini.

¹²Ayu Wigati, dll. “Kelebihan dan Kekurangan Serta Keempat Metode,” *Kapalamada: Jurnal Multidisipliner* 3, no. 04 (2024): 117–38. h. 123.

B. Domestifikasi Perempuan dalam Wacana Islam

Secara umum, domestifikasi perempuan dapat dipahami sebagai pengaturan peran perempuan dalam ranah rumah tangga, di mana perempuan ditempatkan sebagai entitas domestik yang tugas dan tanggung jawabnya terbatas pada urusan-urusan rumah tangga semata.¹³ Fenomena domestifikasi perempuan dalam realitas sosial telah berlangsung sejak lama dan masih terus mewarnai kehidupan masyarakat hingga saat ini. Keberlangsungan domestifikasi tersebut tidak terlepas dari adanya dikotomi peran gender yang telah tertanam kuat dalam konstruksi sosial masyarakat,¹⁴ Sementara itu, konstruksi sosial yang membentuk posisi perempuan dalam masyarakat tidak dapat dilepaskan dari pengaruh signifikan di kehidupan masyarakat. Domestifikasi perempuan merujuk pada proses di mana perempuan ditempatkan secara sosial, budaya, dan ideologis ke dalam peran domestik atau ruang privat (rumah tangga), sementara laki-laki mendominasi ruang publik (politik, ekonomi, agama). Dalam konteks ini, perempuan dibatasi perannya hanya sebagai istri, ibu, dan pengurus rumah tangga.

Dalam sejarah panjang Islam, terdapat pergeseran tafsir dan pemahaman terhadap peran perempuan. Pada masa Nabi Muhammad SAW, perempuan aktif dalam berbagai bidang, termasuk dalam dakwah, perdagangan, dan bahkan peperangan. Namun, seiring waktu dan dengan pengaruh budaya patriarkal, wacana domestifikasi mulai menguat.¹⁵ Faktor-faktor penyebabnya yaitu adanya tafsir bias gender, banyak penafsiran Al-Qur'an dan hadis yang lahir dari para mufassir laki-laki dalam masyarakat patriarkal, yang kemudian menghasilkan pandangan subordinatif terhadap perempuan. Adanya budaya Arab pra-Islam, beberapa nilai patriarkal pra-

¹³Fisipol, "*Domestikasi Perempuan: Tuntutan Atau Pilihan?*," Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada, 2020, <https://fisipol.ugm.ac.id/domestikasi-perempuan-tuntutan-atau-pilihan/>. (diakses pada 5 Maret 2020)

¹⁴Sulaiman Ibrahim, "*Hukum Domestikasi Dan Kepemimpinan Perempuan Dalam Keluarga*," Jurnal Al-Ulum 13, no. 2 (2013): 215–44. h. 219

¹⁵Rohmatul Faizah dll, "*Peran Perempuan Dalam Gerakan Dakwah Islam*," Ahsan: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi 2, no. 2 (2023): 100–108. h. 104.

Islam masih terbawa ke dalam praktik keagamaan pasca Islam datang. Dan yang terakhir adanya institusionalisasi fiqh (hukum Islam), fiqh klasik mengatur peran perempuan secara ketat, membatasi mereka dari ruang publik dengan alasan menjaga moralitas dan fitrah perempuan.¹⁶

Adapun beberapa contoh yang sering dijadikan landasan adanya domestifikasi perempuan yaitu:

1. Domestifikasi perempuan dalam budaya Harem

Sistem harem pertama kali diperkenalkan pada masa pemerintahan Khalifah al-Walid II dari Dinasti Umayyah (743–744 M), menandai awal pemisahan yang dijadikan sistem di lingkungan istana. Istilah *harem* sendiri merujuk tidak hanya pada kelompok perempuan yang tinggal di lingkungan istana, tetapi juga pada ruang-ruang privat yang secara ketat dipisahkan dari akses laki-laki pada zaman itu. Konsep ini berkembang menjadi mekanisme sosial yang secara sistematis mengisolasi perempuan dari ruang publik, sekaligus menegaskan keberadaan mereka sebagai subjek yang otonom. Dalam struktur sosial saat itu, perempuan Muslim kerap tidak diakui sebagai individu yang utuh dengan kepribadian dan kehendak sendiri, melainkan diposisikan semata-mata sebagai objek kepemilikan layaknya komoditas yang dapat diwariskan, diperjualbelikan, atau dipindahtangankan oleh otoritas laki-laki dalam keluarga, baik melalui kelahiran, pernikahan, maupun transaksi lainnya.¹⁷

Secara budaya, *harem* mencerminkan pembagian ruang dan peran antara laki-laki dan perempuan, terutama dalam masyarakat patriarkal dan kelas atas, di mana perempuan dijaga di ruang privat (domestik). Pemisahan ruang berdasarkan gender dalam sistem harem mencerminkan struktur sosial yang sangat menjaga tradisi dan

¹⁶N Norhidayat, "Isrâ'îliyyât Dan Bias Gender Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 11, no. 2 (2016): 163–86, http://jurnal.iain-antasari.ac.id/index.php/ushuluddin/article/viewFile/738/pdf_31. h.2.

¹⁷Mazhar ul-Haq Khan, *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*, Cetakan 1 (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994). h. 41-42.

mengutamakan kekuasaan. Perempuan diharapkan berada dalam ruang tertutup dan terpisah dari dunia laki-laki, dan sistem ini umumnya hanya dapat dipraktikkan oleh kalangan elit.¹⁸

2. Domestifikasi perempuan dalam hukum Fikih

Syaikh Muhammad bin Shalih Al 'Utsaimin rahimahullah menjelaskan:

“Seorang istri memiliki tanggung jawab sebagai pemimpin dalam rumah tangga suaminya dan akan dimintai pertanggungjawaban atas pengelolaan rumah tersebut. Ia berkewajiban untuk mengatur urusan domestik secara baik, termasuk kegiatan memasak, menyiapkan minuman seperti kopi dan teh, serta menata tempat tidur. Dalam melaksanakan tugas tersebut, istri dianjurkan untuk bersikap moderat, tidak berlebihan maupun lalai, karena sikap pertengahan dianggap sebagai bagian penting dalam menjaga keseimbangan hidup. Selain itu, seorang istri juga bertanggung jawab dalam merawat dan memperhatikan kebutuhan anak-anaknya, seperti mengenakan dan melepas pakaian, merapikan tempat tidur, serta menjaga kenyamanan mereka, terutama saat menghadapi cuaca dingin. Seluruh aspek pengelolaan rumah tangga ini, menurut Syaikh Al-'Utsaimin, akan menjadi bagian dari pertanggungjawaban seorang wanita di hadapan Allah SWT.”(Syarh Riyadh Shalihin II/133-134)¹⁹

Pernyataan ini mencerminkan upaya *domestifikasi perempuan*, yaitu pengurangan peran perempuan dalam ruang privat (rumah tangga) dengan menjadikannya sebagai pemimpin hanya dalam urusan rumah. Konsep ini tidak memberi ruang bagi perempuan untuk menjalankan peran publik secara setara, karena peran utamanya telah ditetapkan dan dibatasi secara moral dan religius.²⁰ Dari perspektif domestifikasi perempuan, kutipan ini menunjukkan bagaimana norma-norma keagamaan dipakai untuk memaksa peran domestik sebagai satu-satunya identitas dan jalan hidup perempuan, dengan membingkai

¹⁸Mazhar ul-Haq Khan, "Wanita Islam Korban Patologi Sosial," Cetakan 1 (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994). h. 45.

¹⁹Adika Mianoki, "Pahala Melimpah Bagi Muslimah Yang Tinggal Di Rumah," Muslim.or.id, 1212, <https://muslim.or.id/9164-pahala-melimpah-bagi-muslimah-yang-tinggal-di-rumah.html>.

²⁰Fariha, "Domestikasi Perempuan Studi Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Qadir Dalam Qur'an Sutay Al-Ahzāb [33] Ayat 33." h.23.

aktivitas rumah tangga sebagai kewajiban spiritual yang absolut. Proses ini menciptakan ketimpangan gender yang sistemik, di mana perempuan dikurung dalam ruang privat dan kehilangan agensi untuk memilih peran secara bebas dan setara.

Syaikh Muhammad bin Shalih Al ‘Utsaimin menyatakan bahwa perempuan akan “*ditanya di akhirat*” tentang urusan rumah tangga (memasak, merapikan tempat tidur, memakaikan pakaian anak) memperlihatkan bagaimana fungsi domestik perempuan diangkat menjadi tanggung jawab spiritual, yang pada gilirannya memperkuat pandangan bahwa rumah adalah satu-satunya medan ibadah dan keberagaman perempuan.²¹ Ini adalah bentuk domestifikasi yang dilegalkan oleh narasi agama. Dalam teks ini, peran perempuan digambarkan secara sangat rinci dan berat, sementara tidak disebutkan tanggung jawab laki-laki terhadap ranah domestik. Ini memperkuat model relasi rumah tangga yang asimetris, laki-laki di ruang publik sebagai pencari nafkah dan pengambil keputusan, perempuan di ruang privat sebagai pelayan rumah. Perspektif domestifikasi menunjukkan bahwa narasi seperti ini telah menciptakan ketimpangan struktural dalam relasi keluarga.²²

Domestifikasi juga menyasar tubuh dan waktu perempuan, yang dalam kutipan ini diatur hingga detail paling kecil, seperti seberapa banyak teh yang boleh dibuat, dan bagaimana pakaian anak harus diperhatikan di musim dingin. Ini mencerminkan bagaimana kontrol terhadap perempuan dilembagakan secara halus melalui ajaran moral, sehingga perempuan cenderung menerimanya sebagai kewajiban mutlak, bukan pilihan. Dalam narasi domestifikasi, perempuan ideal adalah perempuan yang sibuk dan puas dalam urusan rumah, bukan

²¹Adika Mianoki, “*Pahala Melimpah Bagi Muslimah Yang Tinggal Di Rumah.*” (diakses pada 15 Mei 2012)

²²Isthiqonita, “*Ibuisme Langgengkan Domestifikasi Perempuan,*” infid, 2024, <https://infid.org/ibuisme-langgengkan-domestifikasi-perempuan/>. (diakses pada 20 Desember 2024)

yang punya aspirasi intelektual, sosial, atau politik. Pernyataan ini mengabaikan kemungkinan bahwa perempuan juga bisa menjadi pemimpin masyarakat, pendidik, pencipta ilmu, dan kontributor aktif dalam ruang publik. Domestifikasi dalam konteks ini membatasi potensi perempuan dalam nama peran tradisional.²³

3. Domestifikasi perempuan dalam ayat Al-Qur'an

Ayat Al-Qur'an yang sering dijadikan dasar dan sering dikutip untuk mendukung domestifikasi perempuan adalah QS. Al-Ahzāb ayat 33, yang berbunyi:

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

"Tetaplah (tinggal) di rumah-rumahmu dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu. Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, serta taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanya hendak menghilangkan dosa darimu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya." (QS. Al Ahzab: 33)

Ayat ini sering digunakan untuk menjustifikasi bahwa perempuan harus tinggal di rumah. Padahal, konteks ayat ini lebih kepada etika dan adab istri Nabi dalam kondisi khusus. Perlu adanya kritik terhadap wacana domestifikasi perempuan, yakni pandangan bahwa perempuan seharusnya hanya berperan di ranah domestik (rumah tangga, pengasuhan, pekerjaan rumah) harus dimusnahkan dan telah banyak dikemukakan oleh para pemikir feminis, aktivis, dan cendekiawan Muslim kontemporer. Kritik ini muncul karena wacana domestifikasi seringkali digunakan untuk

²³Wildan Zufar Shidqii dll, "Domestifikasi Perempuan Sebagai Ibu Rumah Tangga Dalam Iklan Sunlight Edisi Cuci Cepat Bilas Cepat," *Jurnal audiens* Vol. 3, NO (2022), <https://doi.org/https://doi.org/10.18196/jas.v3i3.11988>.

membatasi ruang gerak perempuan dan mengabaikan potensi serta hak-hak mereka di ruang publik.²⁴

Dalam konsep Keadilan Gender, Islam meletakkan keadilan sebagai prinsip utama. Oleh karena itu, setiap bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang berlandaskan interpretasi semata perlu ditinjau kembali. Banyak tokoh perempuan dalam sejarah Islam yang membuktikan bahwa peran mereka tidak terbatas pada ranah domestik. Seperti Khadijah binti Khuwailid, ia adalah istri Nabi Muhammad SAW. yang berhasil menjadi pengusaha sukses. Ada juga Aisyah ra, ia berhasil menjadi ulama perempuan dan perawi hadis ternama. Selain dari dua tokoh tersebut, ada juga Ummu Salamah yang berhasil menjadi tokoh penting dalam perumusan strategi hijrah.²⁵

Islam memposisikan perempuan memiliki kedudukan yang setara dengan laki-laki dalam berbagai dimensi kehidupan sosial, ekonomi, dan kultural, mencerminkan prinsip kesetaraan gender yang mendasar. Kesetaraan ini tercermin dalam tiga hal utama. Pertama, dalam aspek kemanusiaan, Islam menegaskan pengakuannya terhadap perempuan sebagai individu yang memiliki kedudukan dan kehormatan setara dengan laki-laki, baik dari segi spiritual maupun kemanusiaan, serta memberikan hak-hak tertentu guna menunjang pengembangan kualitas kemanusiaannya. Kedua, Islam menegaskan bahwa ganjaran atas amal saleh diberikan secara adil, tanpa membedakan jenis kelamin, baik laki-laki maupun perempuan memperoleh pahala yang setara atas perbuatan baik yang mereka lakukan. Ketiga, Islam menolak segala bentuk diskriminasi dan ketidakadilan di antara sesama manusia, termasuk dalam perlakuan terhadap laki-laki dan perempuan.²⁶

²⁴Naili Fauziah Lutfiani, "*Hak-Hak Perempuan Dalam Surat Al-Aḥzāb Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik*," *Jurnal Pendidikan Islam* X, no. 2 (2017): 63–83, <https://doi.org/10.20885/tarbawi.vol10.iss2.art5>.

²⁵Rohmatul Faizah dll, "*Peran Perempuan Dalam Gerakan Dakwah Islam*," *Ahsan: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 2, no. 2 (2023): 100–108. h. 104

²⁶Badiyah Fayumi dll, *Keadilan Dan Kesetaraan Gender*, Cet 1 (Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan, 2001). h.73-74.

Kajian terhadap bias gender dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'ān menunjukkan bahwa persoalan tersebut pada dasarnya berakar dari kelemahan dalam memahami dan mengartikulasikan ajaran agama secara proporsional dan adil. Ketidakseimbangan ini menyebabkan perempuan kerap diperlakukan secara tidak setara dibandingkan laki-laki, bahkan dalam beberapa penafsiran, perempuan ditempatkan pada posisi yang terpinggirkan. Kondisi ini memunculkan persepsi keliru bahwa ajaran Islam bersifat merendahkan perempuan. Padahal, secara substansial, Islam merupakan agama yang pertama kali menjunjung tinggi harkat dan martabat perempuan serta memberikan pengakuan atas eksistensi dan hak-haknya secara utuh.²⁷

Di era modern, wacana domestifikasi masih hidup dalam berbagai bentuk, contohnya pembatasan partisipasi perempuan dalam organisasi keagamaan, narasi keagamaan yang menyalahkan perempuan atas kerusakan moral masyarakat, pembatasan berpakaian, mobilitas, dan akses pendidikan dengan dalih agama. Namun, semakin banyak juga gerakan perempuan Muslim yang mendobrak batas-batas ini dengan tetap berpegang pada nilai-nilai Islam.

²⁷M Lutfi, "*Teori Penafsiran Ayat-Ayat Gender*," *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan* 21, no. 1 (2019): 86–115, <https://doi.org/10.15408/dakwah.v21i1.11812>. h. 88.

BAB III

DOMESTIFIKASI PEREMPUAN DALAM Q.S AL-AḤZĀB AYAT 33 MENURUT AL-QURṬUBĪ DAN IBNU KAŚĪR

A. Domestifikasi Perempuan Menurut Al-Qurṭubī

1. Biografi, karya, metode dan corak penafsiran Al-Qurṭubī
 - a. Biografi Al-Qurṭubī

Penulis kitab tafsir *Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran* adalah al-Imam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Farh al-Anshoriy al-Khazrajiy al-Andalusiy al-Qurtubi al-Mufasssir, yang lebih dikenal dengan nama Al-Qurṭubī. Nama Al-Qurṭubī sendiri merujuk pada daerah Cordoba di Andalusia (sekarang Spanyol), tempat kelahiran Al-Qurṭubī. Meskipun tidak terdapat data pasti mengenai tanggal kelahirannya, diketahui bahwa Al-Qurṭubī hidup pada masa ketika wilayah Spanyol berada di bawah pengaruh dinasti Muwahhidun yang berpusat di Afrika Barat dan Bani Ahmar di Granada (1232–1492 M), yaitu sekitar abad ke-7 Hijriyah atau abad ke-13 Masehi.¹

Al-Qurtubi hidup di Cordoba pada masa akhir kejayaan umat Islam di Eropa, saat wilayah Barat masih berada dalam periode kegelapan. Cordoba, yang kini dikenal sebagai kota Kurdu, terletak di lembah sebuah sungai besar, namun seiring waktu kota tersebut mengalami penyusutan menjadi kota kecil. Secara bertahap, wilayah pemukiman Muslim yang mencakup sekitar 86 kota semakin menyempit, sehingga banyak kekayaan desa yang tidak terlindungi akhirnya hilang atau lenyap.² Di Cordoba terdapat sekitar 200 ribu rumah, 600 masjid, 50 rumah sakit, 80 sekolah umum yang besar,

¹Muhammad Basuki, “Biografi Singkat Abu `Abdillah Al-Qurṭubī,” Muhammadbasuki.web.id, 2024, <https://c/artikel/215/biografi-singkat-abu-abdillah-al-Qurṭubī.html#gsc.tab=0>. (diakses pada 4 Maret 2024)

²Nabilah Rohadatul `Aisy, “Interpretasi Q.S Al-Aḥzāb Ayat 33: Studi Komparatif Al-Qurṭubī Dan Quraish Shihab,” 2021, 6. h. 45-46.

serta 900 pemandian. Jumlah koleksi buku mencapai lebih dari 600 ribu kitab, yang kemudian jatuh ke tangan Nasrani pada tahun 1236 M. Bangsa Arab mulai menguasai Cordoba pada tahun 711 M dan mencapai puncak kejayaannya pada masa Bani Umayyah sekitar tahun 856 H/1031 M, yang turut berperan dalam kemajuan negara-negara Eropa. Cordoba akhirnya jatuh setelah kekalahan dinasti Umayyah pada tahun 1087 M dan kemudian dikuasai oleh Kerajaan Qosytalah di bawah Ferdinand III pada tahun 1236 M. Demikian gambaran singkat mengenai perjalanan sejarah dan lingkungan kehidupan Al-Qurtubi.³

Perjalanan Al-Qurtubi dalam menuntut ilmu melibatkan perpindahan dari satu tempat ke tempat lain, di mana ia berinteraksi dengan berbagai individu yang memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan intelektualitasnya (tsaqafah). Kegiatan intelektual (tsaqafah) Al-Qurtubī dapat dibagi ke dalam dua fase utama, yaitu saat berada di Cordoba, Andalusia, dan ketika di Mesir.⁴ Selama berada di Cordoba, Al-Qurtubī rutin mengikuti kegiatan belajar dan menghadiri halaqah-halaqah yang diselenggarakan di masjid-masjid maupun madrasah milik para tokoh penting. Kondisi ini didukung oleh pesatnya pembangunan madrasah serta koleksi perpustakaan di setiap ibu kota dan institusi pendidikan tinggi, yang selama bertahun-tahun menjadi pusat utama ilmu pengetahuan di Eropa. Dari lingkungan inilah perkembangan intelektualitas awal Al-Qurtubī mulai terbentuk.⁵

Intelektualitas Al-Qurtubī yang diperoleh selama di Mesir bermula dari perjalanannya dari Andalusia menuju Mesir, kemudian menetap di kota Iskandariyah, selanjutnya melanjutkan perjalanan

³Muhammad Ismail dll, "*Al-Qurtubī Dan Metode Penafsirannya Dalam Kitab Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*," *Pappasang* 2, no. 2 (2020): 17–32, <https://doi.org/10.46870/jiat.v2i2.68>. h. 22.

⁴NH Saragih, "*Profil Al-Imam Al-Qurtubī* " 2 (2023): 37–50. h. 39.

⁵Kurniasari Pangesti, "*Gambaran Umum Tentang Al Qurthubi Dan Tafsirnya*" 3, no. 1 (1967): 19–28. h. 21.

melalui Kairo hingga akhirnya tinggal di Qaus. Sepanjang perjalanan tersebut, ia aktif menuntut ilmu sekaligus mengajar kepada para ulama yang ditemuinya.

Beberapa guru yang membimbing Al-Qurṭubī selama di Mesir antara lain: Abu Bakar Muhammad bin Al-Walid dari Andalusia yang mengajar di madrasah al-Thurthusi; Abu Thahir Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Ashfahani; Ibnu Al-Jamiziy Baha al-Din ‘Ali bin Hibbatullah bin Salamah bin al-Muslim bin Ahmad bin ‘Ali al-Misri al-Syafi’i; Ibnu Ruwaj Rasyid al-Din Abu Muhammad ‘Abd al-Wahhab bin Ruwaj; Abu al-‘Abbas Ahmad bin Umar bin Ibrahim al-Maliki, penulis kitab Al-Mufhim fi Syarh Muslim, yang juga dipercaya sebagai pengarang kitab Al-Tadzkirah fi Ahwal al-Mauta wa Umur al-Akhirah, wafat pada tahun 656 H; Abu Muhammad Rasyid al-Din ‘Abd al-Wahhab bin Dafir yang meninggal tahun 648 H; Abu Muhammad ‘Abd al-Mu’ati bin Mahmud bin Abd Mu’atti bin Abd al-Khaliq al-Khamhi al-Maliki al-Faqih al-Jahid yang wafat pada 638 H; Abu ‘Ali al-Hasan bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Amrawuk al-Bakr al-Qarsyi al-Naisaburi al-Damasyqi al-Imam al-Musnid yang meninggal di Mesir pada tahun 656 H; serta Abu al-Hasan Ali bin Hibatullah bin Salamah al-Lakhmi al-Misri al-Syafii yang wafat pada 649 H dan dikenal sebagai mufti al-mukri serta al-Khatib al-Musnid.⁶

Pergaulannya dengan guru-guru (syuyukh dan asatidz) yang kebanyakan menyandang gelar hakim (al-Qadi), ahli fikih, hadis, bahasa Arab dan sebagainya memberi pengaruh terhadap lahirnya karya-karya yang fenomenal dari dulu hingga sekarang.

⁶NH Saragih, “*Profil Al-Imam Al-Qurṭubī* ” 2 (2023): 37–50. h. 39.

b. Karya-karya Al-Qurṭubī

Kecintaan Al-Qurṭubī terhadap ilmu telah membentuk dirinya menjadi pribadi yang saleh, zuhud, dan arif, yang banyak meluangkan waktu untuk kepentingan akhirat. Waktunya dihabiskan untuk dua kegiatan utama, yakni beribadah kepada Allah dan menulis kitab.⁷ Para ulama mengenal Al-Qurṭubī sebagai seorang ulama mazhab Maliki, ahli fiqh, dan ahli hadis, karena beliau meninggalkan sejumlah karya besar yang sangat bermanfaat. Karya-karya beliau meliputi berbagai bidang seperti tafsir, hadis, qira'at, dan lain-lain. Beberapa kitab terkenal yang ditulis oleh Al-Qurtubi antara lain:⁸

- a. *Al-Jami' li Ahkam Al-Quran wa al-Mubin lima Tadammanhu min al-Sunnah wa ai al-Furqan*, sebuah kitab tafsir bercorak fiqh yang pertama kali dicetak di Kairo antara tahun 1933–1950 oleh Dar al-Kutub al-Misriah dalam 20 jilid. Pada tahun 2006, Mu'assisah al-Risalah di Beirut menerbitkan edisi sebanyak 24 juz yang telah ditahqiq oleh Abdullah bin Muhsin al-Turki.
- b. *Al-Tadzkirah fi Ahwal al-Mauti wa Umur al-Akhirah*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Buku Pintar Alam Akhirat" dan diterbitkan di Jakarta pada tahun 2004, dengan cetakan terbaru tahun 2014 berupa versi mukhtashar yang disusun oleh Fathi bin Fathi al-Jundi.
- c. *Al-Tidzkar fi fadli al-Azkar*, yang berisi penjelasan mengenai kemuliaan al-Qur'ān, dicetak pada tahun 1355 H di Kairo.
- d. *Qama' al-Hars bi al-Zuhdi wa al-Qana'ah wa Radd zil al-Sual bi al-Katbi wa al-Syafa'ah*, yang diterbitkan pada tahun 1408 H oleh Maktabah al-Sahabah di Bitanta.

⁷NH Saragih, "Profil Al-Imam Al-Qurṭubī " 2 (2023): 37–50. h. 42

⁸Katsir, "Biografi Singkat Imam Ibnu Kaṣīr, Al-Qurṭubī, Al-Maraghi, Sayyid Quthb, Dan HAMKA. 2.1 Biografi Ibnu Kaṣīr 2.1.1 Nama Dan Kelahirannya." h. 2.

- e. *Al-Intihaz fi Qira'at Ahl al-Kuffah wa al-Basrah wa al-Syam wa Ahl al-Jijaz*, yang disebutkan dalam kitab al-Tidzkar.
 - f. *Al-I'lam bima fi Din al-Nasara min al-Mafasid wa Awham wa Kazhar Mahasin al-Islam*, diterbitkan di Mesir oleh Dar al-Turats al-'Arabi.
 - g. *Al-Asna fi Syarh Asma al-Husna wa Sifatuhu fi al-'Ulya*.
 - h. *Al-I'lam fi Ma'rifati Maulid al-Mustafa 'alaih al-Salat wa al-Salam*, yang terdapat di Maktabah Tub Qabi, Istanbul.
 - i. *Urjuzah Fi Asma' al-Nabi SAW*, yang disebutkan dalam kitab *al-Dibaj al-Zahab* karya Ibnu Farh.
 - j. *Syarh al-Taqssi*.
 - k. *Al-Taqrīb li Kitāb al-Tamhid*.
 - l. *Risalah fi Alqab al-Hadis*.
 - m. *Al-Aqdiyah*.
 - n. *Al-Misbah fi al-Jam'i baina al-Af'al wa al-Shihah (fi 'Ilmi Lughah)*.
 - o. *Al-Muqbis fi Syarhi Muwatha Malik bin Anas*.
 - p. *Minhaj al-'Ibad wa Mahajah al-Salikin wa al-Zihad*.
 - q. *Al-Luma' al-Lu'lu'iyah fi al-'Isyrinat al-Nabawiyah wa ghairiha*.
- c. Metode dan corak penafsiran al-Qurṭubī

Secara umum, terdapat tiga jenis sistematika dalam penulisan kitab tafsir. Pertama, sistematika *mushafi*, yaitu penulisan tafsir yang mengikuti urutan surat dan ayat sebagaimana tertulis dalam mushaf Al-Qur'ān. Kedua, sistematika *nuzuli*, yaitu penulisan tafsir yang disusun berdasarkan urutan kronologis turunnya ayat-ayat Al-Qur'ān. Ketiga, sistematika *madhu'i*, yaitu penulisan tafsir yang disusun berdasarkan tema atau topik tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan topik tersebut⁹

⁹Muhammad Ismail dll, "*Al-Qurṭubī Dan Metode Penafsirannya Dalam Kitab Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*," Pappasang 2, no. 2 (2020): 17–32, <https://doi.org/10.46870/jiat.v2i2.68>. h. 25.

Kitab tafsir karya Al-Qurṭubī disusun dengan menggunakan sistematika mushafī, yaitu mengikuti urutan surat sebagaimana yang tercantum dalam Al-Qur’ān. Hal ini terlihat dari cara beliau memulai penafsiran dengan surah al-Fatihah, dilanjutkan ke surah al-Baqarah, dan seterusnya hingga surah an-Nas. Dalam setiap penafsiran ayat, Al-Qurṭubī juga mencantumkan nama surah serta menjelaskan statusnya sebagai makkiyah atau madaniyah.¹⁰

Amin al-Khuli dalam karyanya *Manahij Tajdid* menjelaskan bahwa dalam penulisan kitab tafsir terdapat beberapa bentuk sistematika, yakni sistematika *mushafī*, *nuzulī*, dan *maudhu’i*. Tafsir al-Qur’ān mengadopsi sistematika *mushafī*, yaitu metode penafsiran yang mengikuti urutan surat dan ayat sebagaimana tertulis dalam mushaf al-Qur’ān, dimulai dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas. Adapun pendekatan *nuzulī*, yaitu metode yang disusun berdasarkan kronologi turunnya wahyu, digunakan oleh Muhammad ‘Izzah Darwazah dalam karya tafsirnya yang berjudul *al-Tafsir al-Hadis*.¹¹

Al-Qurṭubī tidak menggunakan pendekatan *maudhu’i* dalam penafsiran, yaitu metode yang menafsirkan al-Qur’ān berdasarkan tema tertentu dengan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan topik tersebut. Meskipun secara umum tafsir al-Qurṭubī mengikuti sistematika *mushafī*, namun menurut pandangan M. Quraish Shihab, benih-benih pendekatan *maudhu’i* sudah mulai tampak dalam karya Al-Qurṭubī. Hal ini terlihat dari kecenderungannya untuk memberikan penekanan pada ayat-ayat al-Qur’ān yang berkaitan dengan persoalan hukum (fiqh), yang merupakan fokus utama dalam corak penafsirannya.¹²

¹⁰Aisy, “*Interpretasi Q.S Al-Aḥzāb Ayat 33: Studi Komparatif Al-Qurṭubī Dan Quraish Shihab.*” h. 52.

¹¹Muhammad Ismail dll, “*Al-Qurṭubī Dan Metode Penafsirannya Dalam Kitab Al-Jāmi’ Li Ahkām Al-Qur’ān.*” H. 27.

¹²Zuhri Tamam, “*Tafsir Ahkam Madzhab Maliki Karya Al-Qurṭubī*,” Majalah Nabawi, 2023, <https://majalahnabawi.com/mengenal-kitab-mafatihul-ghaib-karya-fakhruddin-al-razi/>. (diakses pada 17 November 2023)

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tafsir al-Qurṭubī menggunakan metode *tahlili*. Hal ini tampak dari cara penafsirannya yang menguraikan kandungan ayat secara mendalam dan sistematis, dengan membahas berbagai aspek makna ayat secara berurutan. Penjelasan tersebut disusun berdasarkan tahapan-tahapan yang lazim ditemukan dalam metode tafsir *tahlili*.¹³ Adapun tahapan-tahapan yang digunakan al-Qurṭubī dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur’ān dapat dirinci sebagai berikut:

- a) Mengawali dengan penyebutan ayat yang akan ditafsirkan.
- b) Menjabarkan isu-isu utama yang terkandung dalam ayat ke dalam beberapa bagian pembahasan.
- c) Memberikan penjelasan linguistik terhadap lafaz-lafaz dalam ayat.
- d) Menautkan ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat-ayat lain dan hadis-hadis yang relevan, disertai dengan sumber rujukannya.
- e) Mengemukakan pandangan para ulama beserta sumbernya sebagai dasar dalam menjelaskan hukum-hukum yang berkaitan dengan tema ayat.
- f) Menolak pandangan-pandangan yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.
- g) Menganalisis berbagai pandangan ulama dengan argumentasi masing-masing, kemudian memilih pendapat yang dinilai paling kuat secara dalil dan rasionalitas.¹⁴

¹³Marwati, “Perbandingan Penafsiran Qurṭubī dan Baghawī terhadap terminologi Qonitat Surat An Nisa 34,” 2020.

¹⁴Katsir, “Biografi Singkat Imam Ibnu Kaṣīr, Al-Qurṭubī, Al-Maraghi, Sayyid Quthb, Dan Hamka” h. 25.

2. Penafsiran Al-Aḥzāb ayat 33 dalam tafsir *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ

اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

"Tetaplah (tinggal) di rumah-rumahmu dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu. Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, serta taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah hanya hendak menghilangkan dosa darimu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya." (QS. Al Ahzab: 33)

Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Qurṭubī membagi menjadi 5 pembahasan,

a. Perintah tinggal dirumah bagi perempuan Muslim

Ayat yang pertama berbunyi:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ

"Dan hendaklah kamu tetap tinggal dirumahmu"

Al-Qurṭubī membahas 2 masalah dalam ayat ini, yang pertama dijelaskan bahwa ada dua cara ulama membaca kata وَقَرْنَ dalam Al-Qur'an. Mayoritas ulama membacanya *waqirna*

(dengan kasrah di huruf qaf), sementara sebagian lain seperti 'Ashim dan Nafi' membacanya *waqarna* (dengan fathah).¹⁵

Bacaan yang pertama (*waqirna*) punya dua kemungkinan asal kata. Bisa jadi dari kata *al-wiqr* yang artinya menetap, atau dari kata *al-qoror* yang juga artinya mirip. Dalam prosesnya, ada perubahan huruf dan harakat yang cukup rumit untuk menyesuaikan struktur bahasa Arab, termasuk pemindahan harakat dan penghilangan huruf agar lebih mudah

¹⁵Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 444.

dibaca. Penjelasan ini cukup teknis tapi menarik, karena menunjukkan betapa telitinya ulama dalam memahami struktur kata dalam qira'ah. Sementara bacaan kedua (*waqarna*) dianggap berasal dari bahasa penduduk Madinah. Menurut ulama seperti Abu Ubaid dan Al-Kisa'i, bentuk ini juga sah karena sesuai kaidah bahasa mereka. Meski bentuk katanya sedikit berbeda, maknanya tetap menetap atau tinggal di rumah.¹⁶

Ada juga perbedaan pendapat di kalangan ulama nahwu. Abu Hatim bilang bahwa bentuk *waqirna* tidak punya asal dalam bahasa Arab. Tapi pernyataannya dibantah oleh An-Nuhas yang justru menyebutkan ada dua riwayat yang mendukung bentuk itu. Bahkan ada atsar dari Aisyah RA yang memperkuat makna tinggal di rumah seperti dalam bacaan pertama. Adapun sebuah atsarnya menyebutkan:¹⁷

Amar pernah berkata kepada Aisyah, "Sesungguhnya Allah telah menyuruhmu untuk tetap tinggal dirumahmu". Lalu Aisyah menjawab, "Wahai Abu Al Yaqzhan, (walaupun kamu renta) engkau masih dapat menyampaikan kebenaran". Ia lalu berkata, "Aku bersyukur kepada Allah yang telah membuatku seperti ini".

Kata *qarna* ini juga ada yang membaca sesuai aslinya, yaitu *waqirna* yakni menggunakan alif washal, dua huruf ra, dan harakat kasrah pada huruf ra pertama, yang dibaca oleh Ibnu Abu Ablah. Ini menambah bukti bahwa qira'ah dalam Al-Qur'an memang punya variasi, tapi tetap dalam koridor yang kuat secara bahasa dan sanad. Kedua, pada ayat ini dibahas bahwa kalimat "*waqarna fi buyūtikunna*" (tinggallah kalian di

¹⁶Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 445.

¹⁷Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 446-447.

rumah-rumah kalian) sebenarnya ditujukan langsung kepada istri-istri Nabi SAW, namun wanita muslimah lainnya juga termasuk kedalam maknanya.¹⁸

Pada tafsir Al-Qurṭubī juga dijelaskan alasan kenapa wanita dianjurkan untuk tetap di rumah, yaitu Islam sangat menjaga kehormatan dan kemuliaan wanita. Kalau memang harus keluar rumah, boleh saja, tapi tetap dengan syarat tidak berhias berlebihan (alias tabarruj), tidak menarik perhatian, dan tetap menjaga adab.

- b. Sikap ruang publik bagi perempuan
Kemudian Al-Qurṭubī melanjutkan penafsirannya pada pembahasan kedua yang berbunyi,

وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

“dan janganlah berhias (dan bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliyah dahulu.”

Dalam penafsiran ayat ini ada tiga masalah yang dibahas, yang pertama tentang makna dari kata *tabarruj*. Lalu Al-Qurṭubī menjelaskan makna dari *tabarruj*, yang intinya adalah menampakkan sesuatu yang seharusnya ditutupi. Seperti misalnya berpakaian ketat, genit saat jalan, atau menarik perhatian lawan jenis semuanya itu termasuk *tabarruj*. Bahkan ada keterangan lucu sekaligus miris dari masa jahiliyah, misalnya wanita pakai baju dari mutiara tapi bolong-bolong sampingnya, atau malah berjalan santai di jalan sambil tawarkan diri.¹⁹

¹⁸Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 447.

¹⁹Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 448.

Pembahasan makin menarik karena ulama punya banyak pendapat soal *jahiliyah pertama* yang disebut dalam ayat. Ada yang bilang itu zaman Nabi Ibrahim, ada yang bilang antara Nabi Nuh dan Nabi Idris, bahkan ada juga yang nyebut zaman Nabi Daud dan Sulaiman. Intinya, itu semua merujuk ke zaman-zaman di mana moral masyarakat sangat rendah, khususnya dalam hal cara berpakaian dan berinteraksi. Al-Qur'ān secara tegas ingin wanita Muslimah tampil berbeda dari budaya jahiliyah itu. Mereka harus menjaga diri, menjaga kehormatan, dan tidak meniru gaya jalan atau cara berdandan wanita zaman dulu yang bebas sebebas-bebasnya.²⁰

Yang kedua, bagian ini cukup menyentuh, karena membahas bagaimana para istri Nabi SAW, terutama Aisyah, benar-benar mengamalkan ayat yang memerintahkan wanita untuk tetap di rumah.

Diceritakan bahwa Aisyah RA sering menangis setiap kali membaca ayat tersebut, sampai jilbabnya basah. Bukan karena sedih, tapi karena rasa takut dan tunduk pada perintah Allah. Bahkan ketika ditanya kenapa tidak lagi haji atau umrah seperti istri Nabi lainnya, beliau menjawab bahwa ibadahnya sudah cukup, dan sekarang tugasnya adalah menaati perintah Allah, tinggal di rumah.²¹

Riwayat lain juga menyebut, Aisyah tidak pernah keluar dari pintu kamarnya sampai wafatnya. Subhanallah, betapa taat dan tawaduknya beliau terhadap perintah Allah.

²⁰Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 448-449.

²¹Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 451.

Kemudian, Ibnu Al-Arabi memberikan contoh yang menarik dari pengalamannya. Dia pernah berkeliling ke lebih dari seribu kota, dan katanya wanita-wanita di kota Nablus (Palestina) adalah yang paling menjaga diri dan kehormatan mereka. Mereka nggak keluar rumah sembarangan. Keluar rumah hanya saat shalat Jumat, setelah itu langsung pulang dan nggak kelihatan lagi sampai Jumat berikutnya. Di Masjid Al-Aqsha juga diceritakan ada para gadis yang memilih tinggal di masjid demi menjaga kehormatan diri, bahkan hingga meninggal syahid di dalamnya. Ini menunjukkan betapa tingginya kesadaran dan komitmen mereka terhadap kesucian diri dan perintah agama.²²

Intinya, bagian ini bukan sedang mewajibkan wanita harus terus di rumah dan nggak boleh ke mana-mana. Tapi lebih ke menunjukkan keteladanan dan penghormatan terhadap perintah Allah, serta bagaimana wanita-wanita salimah zaman dulu benar-benar serius menjaga kehormatan mereka. Dalam konteks hari ini, ini jadi pengingat agar setiap perempuan Muslim tetap punya prinsip dan menjaga marwahnya, kapan pun dan di mana pun.

Yang ketiga, Bagian ini bahas soal kejadian yang cukup berat dan kontroversial dalam sejarah Islam, yaitu ketika Aisyah RA ikut terlibat dalam Perang Jamal. Waktu itu, Aisyah keluar rumah dan ikut serta dalam upaya menengahi konflik besar yang sedang terjadi di kalangan umat Islam.

Ibnu Athiyyah bilang, Aisyah menangis tiap baca ayat tentang perintah wanita agar tetap di rumah, karena beliau

²²Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 451.

merasa bersalah mengingat pernah harus keluar rumah dalam situasi genting itu. Bahkan Amar pernah mengingatkannya bahwa Allah memerintahkan beliau untuk tetap di rumah. Lalu muncul tuduhan dari kelompok Rafidhah yang menuding Aisyah melanggar syariat karena memimpin pasukan dan ikut serta dalam konflik. Tapi Ibnu Al-Arabi langsung membantah keras tuduhan itu. Menurutnya, Aisyah keluar bukan untuk berperang, tapi untuk mencoba mendamaikan umat Islam yang sedang terpecah. Bahkan rencana hajinya sudah dibuat sebelum konflik pecah.²³

Aisyah juga tak melakukannya sendirian. Banyak orang saat itu berharap pada beliau, karena kedudukannya sebagai Ummul Mukminin, dan mereka yakin kehadirannya bisa membawa kedamaian. Ayat-ayat Al-Qur'ān tentang perdamaian juga jadi landasan Aisyah untuk ikut campur demi menghindari pertumpahan darah. Sayangnya, niat baik itu justru berujung pada pertempuran besar. Pasukan yang ingin menghancurkan Islam dari dalam mengambil kesempatan dan memanfaatkan situasi, hingga terjadi bentrokan dan jatuh korban dari kedua belah pihak. Unta yang ditunggangi Aisyah bahkan dijatuhkan, dan beliau akhirnya dibawa keluar dari medan konflik. Akhirnya, Aisyah dan rombongan wanita lainnya dikawal pulang ke Madinah oleh pasukan Ali, dan meski mereka keluar rumah, tetap saja mereka adalah wanita-wanita salehah yang bertakwa, berijtihad dengan niat yang tulus, dan niat baik mereka tetap dihargai oleh Allah.²⁴

²³Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 452.

²⁴Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 453-454.

c. Seruan beribadah kepada perempuan Islam

Kemudian Al-Qurṭubī dalam tafsirnya melanjutkan penafsiran dari ayat tersebut yang berbunyi,

وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ

"Dan dirikanlah salat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya,"

Maksudnya adalah, taatilah perintah dan jauhilah larangan dari Allah dan Rasul-Nya. Di bagian ini, Allah SWT memerintahkan tiga hal yang sangat penting yaitu, salat, zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Melalui penafsiran ini dapat diartikan bahwa ibadah nggak cukup cuma salat aja, tapi juga harus lengkap dengan zakat dan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.²⁵

d. Kedudukan Ahlul Bait

Lalu Al-Qurṭubī melanjutkan penafsirannya dengan ayat yang berbunyi,

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ

"Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai Ahlul bait."

Al-Qurṭubī menegaskan bahwa kata *Ahlul bait* di sini jadi bahan diskusi ulama. Ada yang bilang maksudnya istri-istri Nabi, ada juga yang bilang maksudnya istri dan seluruh keluarga Nabi. Jadi, bukan cuma satu tafsir aja yang berlaku di sini. Pada tafsirnya juga dibahas soal struktur bahasa Arab-nya. Kata *ahlul bait* bisa dibaca dengan harakat (tanda baca Arab) berbeda, tergantung cara kita memahami ayat itu secara tata

²⁵Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 454.

bahasa. Ini penting banget buat yang belajar tafsir secara mendalam, karena cara baca bisa mempengaruhi arti.²⁶

e. Pembersihan Ahlul Bait

Dan dilanjutkan dengan pembahasan yang terakhir yaitu,

وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا

"Dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya."

Di akhir ayat, Allah bilang bahwa Dia ingin membersihkan *Ahlul bait* sebersih-bersihnya. Kata تَطْهِيرًا (penyucian total) ini bentuknya mashdar (kata benda dasar), tapi punya makna penegasan yang kuat. Jadi, ini bukan pembersihan biasa-biasa aja, tapi benar-benar total dan sempurna.²⁷

B. Domestifikasi Perempuan Menurut Ibnu Kaṣīr

1. Biografi, karya, metode dan corak penafsiran Ibnu Kaṣīr

a. Biografi Ibnu Kaṣīr

Nama lengkapnya adalah Syaikh al-Imam al-Hafiz Abul Fida' 'Imaduddin Ismail bin Umar bin Katsir Dha'u bin Katsir al-Quraisyi ad-Dimasyqi. Ia dilahirkan pada tahun 700 H/1301 M di desa Mijdal, yang termasuk dalam wilayah Bushra (Bashrah), sehingga ia memperoleh julukan *al-Bushrawi* sebagai penanda asal daerah kelahirannya. Ayahnya, Syihab ad-Din Abu Hafs 'Amr bin Katsir bin Dhaw' bin Zara' al-Quraisyi, merupakan seorang ulama terkemuka pada masanya. Meskipun sempat mempelajari mazhab Hanafi, sang ayah kemudian mengikuti mazhab Syafi'i setelah menjabat sebagai khatib di Bushra. Dalam biografi ayahnya, Ibnu Kaṣīr menyebutkan bahwa ayahnya wafat pada tahun 703 H, ketika ia masih berusia tiga tahun. Setelah kepergian ayahnya, Ibnu Kaṣīr

²⁶Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 454.

²⁷Syaikh Imam Al Qurthubi, *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*, Terj. Fathurrahmanan dkk, jilid 14 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009). h. 455.

dibawa oleh kakaknya, Kamal ad-Din ‘Abd al-Wahhab, dari kampung halamannya ke Damaskus. Di kota inilah ia menetap hingga akhir hayatnya, dan karena itu ia dikenal pula dengan gelar *ad-Dimasyqi*, yang menunjukkan bahwa ia berasal dari Damaskus.²⁸

Guru utama dari Ibnu Kaṣīr adalah Burhan ad-Din al-Fazari (660–729 H), seorang ulama terkemuka yang menganut mazhab Syafi’i, serta Kamal ad-Din Ibnu Qadhi Syuhbah. Dari kedua tokoh tersebut, Ibnu Kaṣīr mempelajari ilmu fikih, khususnya dengan mendalami kitab *at-Tanbih* karya asy-Syirazi yang merupakan literatur fikih cabang dalam mazhab Syafi’i, serta kitab *Mukhtashar Ibnu Hajib* dalam bidang Ushul Fikih. Adapun dalam bidang ilmu hadis, Ibnu Kaṣīr memperoleh pelajaran dari para ulama Hijaz dan menerima ijazah dari al-Wani. Ia juga meriwayatkan hadis secara langsung dari sejumlah huffaz terkemuka pada zamannya, antara lain Syaikh Najm ad-Din Ibnu Atsqalani dan Syihab ad-Din al-Hajjar (w. 730 H), yang lebih dikenal dengan sebutan Ibnu al-Syahnah.²⁹

Syaikh al-Islam Taqiyuddin Ibnu Taimiyah (w. 728 H) merupakan salah satu guru yang paling berpengaruh dalam membentuk pemikiran Ibnu Kaṣīr. Pengaruh tersebut terlihat dari kuatnya kecenderungan pemikiran Ibnu Kaṣīr yang selaras dengan pandangan Ibnu Taimiyah, bahkan dalam banyak hal ia mengikuti pendapat gurunya tersebut. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Ibnu Kaṣīr dikenal sebagai murid Ibnu Taimiyah yang paling menonjol, sekaligus menjadi salah satu pembela utama terhadap pemikiran dan ajaran gurunya itu.³⁰ Salah satu guru Ibnu Kaṣīr dalam bidang Al-Qur’ān adalah Abdullah bin Muhammad bin Husain bin

²⁸Abdullah Hasan, “*Biografi Singkat Ibnu Kaṣīr*,” 2018, 14–30. h. 14.

²⁹ Wikipedia “*Ibnu Kaṣīr*,” Wikipedia Ensiklopedia Bebas, 2021, https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu_Kasir. (diakses pada 21 April 2021)

³⁰Nur Faiz Maswan, “*Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Kaṣīr*,” Menara Kudus, 2002, 61–65. h. 15.

Ghilan al-Ba‘labaki. Ibnu Kašīr wafat pada hari Kamis, tanggal 26 Sya‘ban 774 H, yang bertepatan dengan Februari 1373 M. Ibnu Nasir menyebutkan bahwa wafatnya al-Hafiz mendapat perhatian luas dari masyarakat dan menjadi perbincangan di berbagai kalangan. Sesuai dengan wasiat pribadinya, beliau dimakamkan di samping makam Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, di kompleks pemakaman para sufi yang terletak di luar gerbang An-Nashr, kota Damaskus.³¹

b. Karya-karya Ibnu Kašīr

Berkat ketekunan dan kesungguhan yang luar biasa, Ibnu Kašīr dikenal sebagai salah satu ulama terkemuka dalam bidang tafsir, hadis, sejarah, dan fikih pada abad ke-8 Hijriyah. Salah satu karya monumentalnya dalam bidang tafsir adalah *Tafsir al-Qur‘ān al-‘Azim*, yang hingga kini dianggap sebagai salah satu kitab tafsir paling otoritatif dan terpercaya, sejajar dengan *Tafsir* karya Muhammad bin Jarir al-Ṭabari.³²

Berikut merupakan beberapa karya Ibnu Kašīr dalam bidang hadis, antara lain:³³

- a) *Kitāb Jamī‘ al-Masānid wa al-Sunan* (Kitab Koleksi Musnad dan Sunan), yang terdiri dari delapan jilid dan memuat nama-nama sahabat periwayat hadis yang tercantum dalam *Musnad Ahmad bin Hambal*, *Kutub al-Sittah*, serta sumber-sumber lainnya, disusun secara alfabetis.
- b) *Al-Kutub al-Sittah* (Enam Kitab Koleksi Hadis).

³¹NU Online, “*Biografi Ibnu Kašīr: Penulis Kitab Populer Tafsirul Quranil Azhim*,” NU Online, 2024, <https://www.nu.or.id/tokoh/biografi-ibnuu-katsir-penulis-kitab-populer-tafsirul-quranil-azhim-SSWg9>. (diakses 04 April 2024)

³²Agung Sasongko, “*Karya-Karya Ibnu Kašīr*,” Republik, 2022, <https://ihram.republika.co.id/berita/rl4r5z313/karyakarya-ibnuu-katsir>. (diakses pada 10 November 2022)

³³F Rusdiana, “*Ibnu Katsir Dan Tafsir Al-Qur‘ān Al-Azhim Karya Ibnu Katsir*,” 2022, 50–62. h. 53.

- c) *At-Takmilah fī Ma'rifāt al-Siqāt wa aḍ-Ḍu'afā' wa al-Mujāhal* (Pelengkap untuk Mengetahui Para Periwiyat yang Terpercayā, Lemah, dan Kurang Dikenal), yang terdiri dari lima jilid.
- d) *Al-Mukhtaṣar* (Ringkasan) dari *Muqaddimah li 'Ulūm al-Ḥadīs* karya Ibnu Ṣalāh (w. 642 H/1246 M). Terdapat informasi bahwa Ibnu Kaṣīr juga mengomentari hadis-hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, namun tidak selesai, dan kemudian dilanjutkan oleh Ibnu Ḥajar al-'Asqalānī (w. 852 H/1449 M) dengan karya *Fath al-Bārī*.
- e) *Adillah al-Tanbīh li 'Ulūm al-Ḥadīs*, sebuah buku ilmu hadis yang lebih dikenal dengan nama *al-Bā'is al-Ḥasīs*.

Di bidang sejarah, Ibnu Kaṣīr menulis setidaknya lima karya penting, yaitu:

- a) *Qaṣaṣ al-Anbiyā'* (Kisah-Kisah Para Nabi).
 - b) *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Permulaan dan Akhir), sebuah kitab sejarah yang sangat penting yang membagi sejarah menjadi dua bagian besar: sejarah kuno mulai dari penciptaan hingga masa kenabian Nabi Muhammad SAW, dan sejarah Islam mulai dari masa Nabi SAW di Mekah hingga pertengahan abad ke-8 H. Kitab ini sering dijadikan rujukan utama dalam penulisan sejarah Islam, khususnya mengenai dinasti Mamluk di Mesir.
 - c) *Al-Fuṣūl fī Sīrah al-Rasūl* (Uraian Mengenai Sejarah Rasul).
 - d) *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah* (Pengelompokan Ulama Mazhab Syāfi'i).
 - e) *Manāqib al-Imām al-Syāfi'ī* (Biografi Imam Syāfi'i).
- c. Metode dan corak penafsiran Ibnu Kaṣīr

Sistematika tafsir yang digunakan oleh Ibnu Kaṣīr mengikuti pendekatan tradisional, yaitu sistem tertib *Mushafī*, dengan menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'ān secara berurutan mulai dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas. Namun, dalam pelaksanaannya, Ibnu Kaṣīr menggunakan cara pengelompokan

ayat-ayat yang sedikit berbeda, meskipun tetap berada dalam koridor yang sama.

Pendekatan ini bukanlah hal yang baru dan memiliki kemiripan dengan metode yang diterapkan oleh ulama tafsir lainnya seperti Ibnu Jarir ath-Thobari dan al-Jalalain. Metodologi tafsir yang dipakai oleh Ibnu Kaṣīr juga diadopsi oleh beberapa penulis tafsir ternama pada abad kedua puluh, antara lain Rasyid Ridha, Ahmad Mustafa al-Maraghi, dan Jamal ad-Din al-Qaimy. Menurut Quraish Shihab, penyajian tafsir dengan cara ini merupakan perpaduan antara metode *tahlili* dan metode *maudhu'i*.³⁴

2. Penafsiran Q.S Al-Aḥzāb ayat 33 dalam tafsir *Al-Qur'ān Al-Azhim*

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

"Dan hendaklah kamu tetap dirumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah sholat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan rasul-nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa darimu, hai Ahlul bait dan membersihkanmu sebersih-bersihnya. (QS. Al Ahzab: 33)

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Kaṣīr menggabungkan antara penafsiran ayat sebelum dan sesudah, yaitu dengan menggabungkan penafsiran ayat 32-34, Selanjutnya dalam menafsirkan ayat 33 Ibnu Kaṣīr membagi menjadi 4 pembahasan,

- a. Mewujudkan Perlindungan terhadap perempuan
Ayat yang pertama berbunyi:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ

"Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu."

³⁴Maliki Maliki, "Tafsir Ibnu Katsir: Metode Dan Bentuk Penafsirannya," *El-'Umdah* 1, no. 1 (2018): 74–86, <https://doi.org/10.20414/el-umda.v1i1.410>. h. 80.

Pada ayat ini Ibnu Kašīr memberikan penegasan, istiqamahlah di rumah-rumah kalian dan jangan keluar tanpa hajat. Di antara hajat-hajat syar'i adalah shalat di masjid dengan syaratnya, seperti sabda Rasulullah:³⁵

لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ وَلَكِنْ لِيُخْرِجَنَّ وَهُنَّ تَفَلَاتُ

"Janganlah kalian melarang hamba-hamba Allah (wanita) menuju masjid-masjid Allah dan hendaklah mereka keluar dengan tidak memakai wangi-wangian."

Dapat diartikan bahwa dalam ayat ini intinya ngajak para wanita supaya tetap istiqamah di rumah mereka dan gak keluar tanpa alasan yang penting atau darurat. Tapi, tentu saja ada pengecualian, misalnya buat urusan ibadah yang syar'i, seperti shalat di masjid. Seperti sabda Rasulullah juga menegaskan jangan sampai melarang wanita untuk datang ke masjid, asal mereka keluar tanpa pakai wangi-wangian supaya tetap menjaga kesopanan dan nggak memancing perhatian yang berlebihan.

Nabi juga menegaskan kalau sebenarnya rumah itu tempat terbaik bagi wanita, terutama untuk ibadah. Seperti hadis yang diriwayatkan oleh Al-Bazzar dan Abu Dawud, bersumber dari sabda nabi Muhammad SAW, yang tercantum dalam sunan Abi Dawud dan Musnad Imam Ahmad yang berbunyi:³⁶

صَلَاةُ الْمَرْأَةِ فِي مَنْدَعِهَا أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا وَصَلَاتُهَا فِي بَيْتِهَا أَفْضَلُ مِنْ

صَلَاتِهَا فِي حُجْرَتِهَا

"Shalat seorang wanita di kamarnya lebih baik daripada shalatnya di rumahnya. Dan shalatnya di rumahnya lebih

³⁵Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). H.477

³⁶Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004).h. 477.

baik daripada shalatnya di luar rumahnya." (Isnad hadits ini jayyid)

Hadis ini menjelaskan kalau shalat di kamar itu lebih utama daripada shalat di rumah secara umum, dan shalat di rumah lebih utama daripada shalat di luar rumah. Artinya, betapa dianjurkannya wanita untuk fokus beribadah dan beraktivitas di rumah, supaya tetap aman, tenang, dan terjaga dari hal-hal yang kurang baik.

- b. Peran perempuan dalam menjaga kehormatannya
Kemudian Ibnu Kašīr melanjutkan penafsirannya pada pembahasan kedua yang berbunyi,

وَلَا تَبْرُحْنَ تَبْرُحَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

"Dan janganlah kamu berbias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyyah yang dahulu."

Dalam ayat ini Ibnu Kašīr menegaskan supaya kita tidak balik lagi ke kebiasaan buruk zaman Jahiliyyah dulu, khususnya dalam hal berhias dan bertingkah laku. Kata *tabarruj* di sini artinya perempuan keluar dengan cara yang berlebihan, pamer perhiasan dan memperlihatkan diri secara mencolok, persis seperti yang biasa dilakukan orang-orang Jahiliyyah sebelum Islam.³⁷

Ada beberapa penjelasan dari para ulama tentang تَبْرُحَ

الْجَاهِلِيَّةِ, Mujahid bilang, dulu wanita jalan-jalan di antara laki-laki dengan gaya yang menonjol dan menggoda, itulah yang disebut *tabarruj* zaman Jahiliyyah, selanjutnya Qatadah menambahkan, mereka keluar rumah dengan gaya lenggak-lenggok dan manja, yang bikin suasana jadi nggak nyaman. Kemudian Muqatil bin Hayyan menjelaskan bahwa *tabarruj* itu juga berarti menurunkan

³⁷Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 478.

kerudung tapi gak diikat rapat, jadi kalung, anting, dan lehernya kelihatan jelas. Jadi sebenarnya bukan cuma soal berhias, tapi juga cara menampilkan diri yang berlebihan. Selain itu Ibnu Abbas punya cerita panjang yang menarik tentang asal-usul kebiasaan ini. Dia bilang, dulu ada perbedaan fisik antara suku pegunungan dan suku pantai yang bikin suasana jadi kompleks. Lalu muncul suatu hari raya yang bikin laki-laki dan perempuan saling berhias dan pamer, sampai akhirnya terjadi perzinahan besar. Jadi ayat ini juga buat menghindari kebiasaan buruk yang bisa merusak masyarakat.³⁸

Intinya, ayat ini mengajarkan kita supaya jangan kembali ke kebiasaan lama yang suka pamer dan bertingkah berlebihan hanya buat menarik perhatian. Jaga sikap dan penampilan tetap sopan dan sesuai ajaran supaya hidup lebih berkah dan aman dari hal-hal negatif.

c. Re-edukasi peran perempuan Muslimah

Kemudian Ibnu Kašīr melanjutkan penafsirannya pada pembahasan ketiga yang berbunyi,³⁹

وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنِ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

"Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya."

Melanjutkan penafsiran yang sebelumnya, pertama-tama Allah melarang mereka dari keburukan, kemudian Allah memerintahkan mereka (mengerjakan) kebaikan berupa mendirikan shalat, yaitu beribadah kepada Allah. Serta menunaikan zakat kepada seluruh makhluk. Kedua, Allah

³⁸Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 478.

³⁹Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 478.

menyuruh kita melakukan tiga hal penting: dirikan shalat, tunaikan zakat, dan taati Allah serta Rasul-Nya. Dapat diartikan bahwa sebelum disuruh berbuat baik, Allah dulu melarang kita dari keburukan supaya kita paham mana yang harus dijaui.

d. Cakupan makna Ahlul Bait

Kemudian Ibnu Kaṣīr melanjutkan penafsirannya pada pembahasan yang terakhir yang berbunyi,⁴⁰

إِنَّ إِمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

"Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa darimu, hai Ahlul bait dan membersihkanmu sebersih-bersihnya".

Bagian ini menunjukkan penyebutan sesuatu yang bersifat umum setelah sesuatu yang bersifat terperinci. Di bagian ini, disampaikan bahwa Allah ingin membersihkan dan menghilangkan dosa dari *Ahlul bait*, yaitu keluarga Nabi Muhammad. Ibnu Kaṣīr menjelaskan ada dua pandangan soal siapa saja yang termasuk *Ahlul bait*. Ada yang mengatakan hanya istri-istri Nabi saja karena ayat ini turun karena mereka, tetapi ada juga yang mengatakan *Ahlul bait* itu lebih luas, termasuk keluarga dekat Nabi seperti Hasan, Husain, Fatimah, dan Ali.

Banyak hadits yang mendukung pandangan ini. Misalnya, ada riwayat bahwa Rasulullah sering menyapa *Ahlul bait*,⁴¹

الصَّلَاةُ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ، إِمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ

وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

⁴⁰Al-Hafizh Ibnu Kaṣīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 479.

⁴¹Al-Hafizh Ibnu Kaṣīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 479.

"Shalat, hai Ahlul bait. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa darimu, hai Ahlul bait dan membersihkan kalian sebersih-bersihnya." (HR. At-Tirmidzi dan berkata: "Hasan gharib.")

Rasulullah menunjukkan kasih sayang dan penegasan bahwa mereka benar-benar dibersihkan oleh Allah. Juga ada hadits dari Rasulullah yang menyebutkan bahwa beliau meninggalkan dua hal penting, yaitu Al-Qur'ān dan keluarganya (*Ahlul bait*), sebagai petunjuk dan anjuran untuk umatnya. Seperti sabdanya yang berbunyi,⁴²

أَمَّا بَعْدُ، أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوْشِكُ أَنْ يَأْتِيَنِي رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبُ وَأَنَا تَارِكٌ فَيَكُمُ ثَقَلَيْنِ أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْهُدَى وَالتُّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللَّهِ وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ

"Adapun setelah itu, ketahuilah wahai manusia. Sesungguhnya aku adalah manusia, di mana utusan Rabb-ku hampir datang kepadaku, lalu aku perkenankan. Aku tinggalkan kepada kalian dua pokok; pertama adalah Kitabullah Ta'ala yang mengandung petunjuk dan cahaya. Maka ambillah oleh kalian dan berpegang teguhlah dengannya."

Beliau memberikan anjuran dan mendorong untuk berpegang teguh dengan Kitabullah. Kemudian beliau bersabda:⁴³

وَأَهْلُ بَيْتِي أَذْكُرُّكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي أَذْكُرُّكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي

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

⁴²Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 480.

⁴³Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur'ān Al-'Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004). h. 480.

Dalam hadits lain juga dijelaskan bahwa istri-istri Nabi termasuk *Ahlul bait*, tapi keluarga dekat beliau seperti keluarga ‘Ali dan yang lain juga masuk dalam kategori ini, bahkan mereka dilarang menerima sedekah karena kedudukan khusus mereka. Intinya, *Ahlul bait* ini bukan cuma soal satu kelompok kecil, tapi keluarga Nabi yang mendapat kehormatan dan kesucian khusus dari Allah. Makanya, kita diajak untuk mengenal, menghormati, dan mengambil pelajaran dari mereka. Ayat dan hadits ini menguatkan bahwa *Ahlul bait* sangat penting dalam Islam, dan Allah menjaga kemurnian mereka. Dapat diartikan bahwa *Ahlul bait* itu keluarga dekat Nabi yang Allah sucikan, dan kita harus menghormati mereka sebagai bagian penting dari ajaran Islam.⁴⁴

⁴⁴Al-Hafizh Ibnu Kašīr, *Al-Qur’ān Al-’Azhim*, Terj. Abdul Ghoffar dkk, jilid 6 (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2004).h. 480.

BAB IV

KOMPARASI PENAFSIRAN Q.S. AL-AḤZĀB AYAT 33 MENURUT AL-QURṬUBĪ DAN IBNU KAŚĪR

A. Persamaan penafsiran Al-Qurṭubī Ibnu Kaśīr

1. Fokus pada istri-istri Nabi

Kedua mufasir sepakat bahwa ayat ini ditujukan secara eksplisit kepada istri-istri Nabi Muhammad SAW. Hal ini terlihat dari bentuk khitab (seruan) dalam ayat, yang bersifat langsung kepada "*Ahl al-Bait*".

a. Makna bahasa dan gramatikal (*khiṭāb* dalam ayat)

Dalam kajian tafsir Al-Qur'ān, penggunaan bentuk *khiṭāb* (seruan atau gaya sapaan langsung dalam struktur bahasa Arab) merupakan indikator penting untuk menentukan siapa subjek yang disasar oleh wahyu. Pada Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33, lafaz-lafaz seperti "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" (*tinggallah kalian di rumah kalian*), "وَلَا تَبَرَّجْنَ" (*dan janganlah berhias*), "وَأَطِئْنَ", "وَأَتَيْنَ", "وَأَقِمْنَ" merupakan bentuk fi'il amr (kata kerja perintah) yang ditujukan kepada jama' muannats mukhāṭab (jamak perempuan yang sedang diajak bicara secara langsung).

Bentuk *khiṭāb mu'annats* ini mengindikasikan bahwa ayat ini secara eksplisit ditujukan kepada perempuan tertentu, yaitu mereka yang sedang dibicarakan dalam konteks surat ini, yakni istri-istri Nabi Muhammad SAW. Hal ini diperkuat dengan ayat-ayat sebelumnya (Q.S. Al-Aḥzāb: 32) yang diawali dengan sapaan langsung:

"...يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ"

"Wahai istri-istri Nabi, kamu tidaklah seperti perempuan-perempuan lain..."

Dengan demikian, struktur bahasa dan gramatika ayat membatasi *khiṭāb* ini pada kelompok perempuan tertentu, bukan

kepada seluruh perempuan Muslimah secara umum. Maka, secara metodologis, baik Al-Qurtubī maupun Ibnu Kaṣīr, meskipun berbeda corak penafsiran, sama-sama mengakui bahwa ayat ini pada dasarnya diarahkan kepada istri-istri Nabi.

b. Konsekuensi tafsir dan signifikansinya

Persetujuan kedua mufasir mengenai objek ayat sebagai istri-istri Nabi memiliki dampak penting dalam penentuan hukum dan nilai sosial yang diturunkan dari ayat ini:

1. Al-Qurtubī cenderung memperluas ketentuan ini menjadi norma sosial umum bagi seluruh perempuan Muslim, dengan menjadikan status istri Nabi sebagai representasi ideal.
2. Ibnu Kaṣīr menegaskan bahwa konteks khusus harus dijaga, sehingga larangan dan perintah dalam ayat ini tidak serta-merta berlaku umum, melainkan bersifat partikular.

Dengan demikian, meskipun mereka sepakat mengenai subjek dari ayat ini (yakni istri-istri Nabi), mereka berbeda dalam konsekuensi hukum dan penerapannya.

2. Larangan *tabarruj* dan anjuran tinggal di rumah

Al-Qurtubī dan Ibnu Kaṣīr menafsirkan kata *tabarruj* sebagai perilaku berhias atau berpenampilan mencolok yang menyerupai perempuan pada masa jahiliyah. Keduanya juga menyetujui bahwa perintah *wa qarna fī buyūtikunna* (tetaplah di rumah-rumahmu) merupakan bentuk proteksi terhadap perempuan dari bahaya sosial.

a. Makna leksikal dan kontekstual kata *tabarruj*

Secara bahasa, kata *tabarruj* (تَبَرُّجٌ) berasal dari akar kata *baraja* (بَرَجَ), yang berarti “menampakkan” atau “menyatakan secara terang-terangan.” Dalam konteks sosial-budaya Arab klasik, istilah ini kerap dikaitkan dengan tindakan perempuan yang menunjukkan

perhiasan, pakaian, atau tubuh mereka secara mencolok di hadapan publik, sehingga menarik perhatian laki-laki. Oleh karena itu, *tabarruj* dimaknai sebagai tindakan menampilkan kecantikan atau aurat di ruang publik secara provokatif atau tidak sesuai norma kesopanan.

Dalam Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33, Allah memerintahkan:

"وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ"

"Dan janganlah kalian berhias (bertabarruj) seperti berhiasnya orang-orang pada masa jahiliyah dahulu."

Baik Al-Qurṭubī dalam *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, maupun Ibnu Kaṣīr dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, menegaskan bahwa *tabarruj* dalam ayat ini merupakan bentuk penyimpangan moral yang bersifat historis dan kultural, sebagaimana praktik perempuan pada masa pra-Islam (jahiliyah) yang bebas tampil di ruang publik tanpa kendali atau batasan. Mereka menyebutkan bahwa *tabarruj* adalah:

- a) Perilaku memperlihatkan kecantikan, tubuh, atau perhiasan di depan laki-laki non-mahram.
- b) Tindakan berlenggak-lenggok saat berjalan, berbicara dengan suara yang menggoda, atau mengenakan pakaian yang memperlihatkan bentuk tubuh.
- c) Fenomena sosial yang menyebar pada masa jahiliyah, di mana perempuan tidak mengenakan batasan dalam berinteraksi atau berpakaian, baik dalam ritual keagamaan maupun kegiatan umum.

Ibnu Kaṣīr bahkan mengutip riwayat dari Mujāhid dan Qatādah bahwa *tabarruj jahiliyah* termasuk berjalan di antara kaum laki-laki tanpa hijab dan dengan gaya yang menarik perhatian. Al-Qurṭubī menyebutkan bahwa *tabarruj* adalah menampakkan hiasan, wajah, dan anggota tubuh yang seharusnya ditutupi, serta menganalogikan

tindakan tersebut dengan praktik perempuan zaman pra-Islam yang tidak memiliki kontrol sosial terhadap aurat.

b. Makna dan fungsi perintah *wa qarna fī buyūtikunna*

Frasa "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ" (*wa qarna fī buyūtikunna*) secara gramatikal adalah bentuk fi'il amr (kata kerja perintah) yang ditujukan kepada jama' mu'annats (jamak perempuan). Kata kerja ini berasal dari akar kata *waqara* (وَقَرَّ), yang berarti "tenang," "berdiam," atau "berada dalam keadaan tetap/stabil." Secara semantik, makna frasa tersebut adalah tetaplah kalian di dalam rumah-rumah kalian dalam keadaan tenang dan tidak keluar tanpa kebutuhan yang sah. Kedua mufasir memaknai perintah ini sebagai bentuk perlindungan dan pengendalian sosial terhadap perempuan, agar mereka tidak terjerumus ke dalam situasi yang membahayakan moralitas atau martabat mereka. Penekanannya bukan sekadar pada fisik perempuan yang berada di rumah, tetapi pada nilai ketenangan, kesantunan, dan kesopanan dalam bertindak di ruang sosial.

Al-Qurtubī menambahkan bahwa larangan *tabarruj* dan perintah *berdiam di rumah* merupakan langkah hukum dan moral untuk menjaga kehormatan perempuan, serta mencegah fitnah (godaan sosial) baik bagi laki-laki maupun perempuan itu sendiri. Ia juga menyebutkan bahwa meskipun ayat ini secara spesifik ditujukan kepada istri-istri Nabi, maknanya bisa diperluas sebagai norma universal bagi perempuan Muslim, sebagai bentuk *ḥijāb al-ma'nawī* (penghijaban moral dan spiritual) terhadap ruang publik. Sebaliknya, Ibnu Kaṣīr, meskipun sepakat bahwa ayat ini mengandung nilai protektif terhadap perempuan, membatasi penafsirannya dalam konteks historis. Ia menyatakan bahwa perintah tersebut ditujukan khusus bagi istri-istri Nabi SAW sebagai simbol kesucian rumah tangga kenabian dan penjagaan terhadap

kehormatan keluarga Rasulullah. Dengan demikian, meskipun ayat ini memiliki makna protektif, implementasi hukumnya tidak otomatis bersifat universal.

c. Konsepsi perlindungan: Perlindungan atau pembatasan?

Penafsiran kedua mufasir terhadap dua elemen utama dalam ayat ini—*tabarruj* dan *qarna*—memperlihatkan kesamaan bahwa Islam memandang perempuan sebagai pihak yang harus dilindungi dari eksposur sosial yang berisiko. Namun, penekanan pada makna “proteksi” ini memiliki implikasi yang berbeda secara normatif:

- a) Dalam pandangan Al-Qurṭubī, proteksi diterjemahkan menjadi pembatasan akses perempuan terhadap ruang publik, sehingga tempat terbaik bagi mereka adalah rumah (ranah domestik). Ini sejalan dengan corak tafsir fikih-normatif yang menekankan *syarī‘ah* sebagai alat kontrol sosial.
- b) Sementara Ibnu Kaṣīr, dengan pendekatan riwayat dan konteks, memahami proteksi ini secara moral dan kontekstual, bukan mutlak membatasi ruang gerak perempuan. Ia bahkan membolehkan perempuan keluar rumah untuk ibadah, mencari ilmu, atau keperluan lain yang sah, dengan syarat menjaga adab dan tidak bertabarruj.

3. Penguatan nilai moralitas

Kedua penafsir mengaitkan perintah dalam ayat ini dengan nilai-nilai moral seperti kesopanan, ketundukan kepada Allah dan Rasul, serta menjaga kehormatan perempuan sebagai bagian dari ketakwaan.

a. Kesopanan dan adab dalam ruang sosial

Al-Qurṭubī dalam *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān* dan Ibnu Kaṣīr dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* sama-sama menafsirkan

bagian perintah “*wa qarna fī buyūtikunna*” (tinggallah di rumahmu) dan “*wa lā tabarrujna tabarruja al-jāhiliyyah al-ūlā*” (jangan berhias seperti jahiliyah terdahulu) sebagai bentuk etika sosial. Keduanya memahami bahwa perintah ini tidak berdiri sendiri sebagai larangan mobilitas, melainkan mengandung prinsip ḥayā’ (kesopanan) yang menjadi ciri utama perempuan salehah.

Kesopanan dalam konteks ini bukan hanya berkenaan dengan penampilan fisik (cara berpakaian), tetapi juga sikap, gerak tubuh, dan interaksi sosial. Dengan demikian, ayat ini bukan sekadar mengatur posisi tubuh (di rumah atau di luar), tetapi menanamkan kesadaran moral perempuan dalam kehidupan bermasyarakat.

b. Ketundukan (Ta‘ah) sebagai wujud ketaatan spiritual

Kedua mufasir juga menekankan bahwa kalimat “*wa aṭi‘na Allāha wa Rasūlahu*” merupakan titik krusial dalam ayat ini. Bagi Ibnu Kašīr, kalimat ini menunjukkan bahwa ketaatan kepada aturan sosial (seperti tabarruj dan mobilitas) tidak lepas dari dimensi *ta‘abbud* (penghambaan) kepada Allah dan Rasul. Ketundukan perempuan bukan dalam pengertian pasif terhadap struktur patriarki, tetapi sebagai respon religius terhadap otoritas ilahi dan kenabian.

Sementara itu, Al-Qurṭubī menjelaskan bahwa ketaatan dalam ayat ini bukan sekadar ketaatan normatif, tetapi pengakuan terhadap hukum Allah yang disampaikan Rasulullah, yang tercermin dalam praktik ibadah (salat, zakat) maupun dalam sikap sosial.

Dengan kata lain, ketaatan kepada Allah dan Rasul merupakan fondasi dari semua aturan perilaku yang dimaksud dalam ayat ini, termasuk dalam konteks peran sosial perempuan. Ini mencerminkan bahwa dimensi vertikal (relasi dengan Tuhan) dan horizontal (relasi sosial) tidak bisa dipisahkan dalam etika Islam.

c. Menjaga kehormatan (‘ird) sebagai tujuan syariat

Baik Al-Qurṭubī maupun Ibnu Kaṣīr juga membaca ayat ini dalam bingkai maqāṣid al-syarī‘ah, khususnya dalam aspek ḥifẓ al-‘ird (menjaga kehormatan). Dalam kerangka tafsir klasik, kehormatan perempuan (‘ird al-mar’ah) dipandang sebagai bagian penting dari *izzah* (kemuliaan) Islam. Oleh karena itu, pengaturan tentang tabarruj, tempat tinggal, dan ketaatan pada aturan ilahi menjadi manifestasi dari perlindungan terhadap marwah perempuan, bukan bentuk pembatasan semata.

Dalam tafsir Ibnu Kaṣīr, kehormatan perempuan juga dijaga dengan tetap memberikan ruang bagi perempuan berperan di masyarakat, selama memenuhi standar etika publik. Hal ini menunjukkan bahwa menjaga kehormatan bukan berarti menarik diri sepenuhnya dari masyarakat, melainkan memastikan interaksi publik perempuan tidak menodai nilai-nilai syar‘i dan moral.

B. Perbedaan penafsiran Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr

1. Aspek konsep: Domestifikasi perempuan

Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr sepakat bahwa ayat ini mengandung larangan bagi istri-istri Nabi untuk melakukan *tabarruj* seperti perempuan zaman jahiliyah, dan perintah untuk tinggal di rumah. Namun, konsep domestikasi yang dibawa oleh keduanya memiliki nuansa yang berbeda:

- a) Al-Qurṭubī menekankan aspek normatif-hukum, yaitu bahwa larangan ini harus dijadikan dasar hukum bagi semua perempuan Muslim agar tetap dalam ranah domestik dan menghindari tampilan publik yang mencolok.
- b) Ibnu Kaṣīr, sebaliknya, melihat ayat ini dalam konteks historis, bahwa perintah ini khusus bagi istri-istri Nabi, sehingga penerapannya terhadap perempuan secara umum tidak serta merta bersifat mutlak.

2. Aspek pemikiran: Peran sosial perempuan

Dalam hal pemikiran:

- a) Al-Qurṭubī menunjukkan pemikiran yang konservatif dan protektif, di mana perempuan sebaiknya dibatasi dalam ruang privat demi menjaga moralitas sosial dan menghindari fitnah.
- b) Ibnu Kaṣīr lebih terbuka dalam konteks keagamaan: perempuan boleh keluar rumah untuk keperluan seperti salat berjamaah di masjid, selama memenuhi syarat (seperti tidak memakai wewangian), mengutip hadis Nabi sebagai penguat.

3. Aspek teori dan metodologi penafsiran

Perbedaan mendasar antara keduanya muncul dari metodologi tafsir mereka:

- a) Al-Qurṭubī menggunakan pendekatan tafsir tahlili dengan corak fiqhiyyah-normatif, yang mengurai ayat secara rinci berdasarkan hukum-hukum syariat. Ia banyak mengutip pendapat fuqaha dan membentuk opini hukum dari teks.
- b) Ibnu Kaṣīr mengandalkan tafsir bi al-ma'tsūr, yakni berbasis riwayat sahih dari Rasul, para sahabat, dan tabi'in. Ia menggunakan pendekatan sejarah dan konteks asbāb al-nuzūl (sebab turunnya ayat) untuk memahami makna.

4. Ketertarikan dan faktor yang mempengaruhi konsep

Faktor-faktor yang membentuk pendekatan masing-masing mufasir antara lain:

- a) Latar belakang sosial dan politik: Al-Qurṭubī hidup di masa keruntuhan Islam di Andalusia yang penuh konflik moral dan

politik, sehingga pendekatannya sangat protektif terhadap nilai-nilai Islam.

- b) Lingkungan keilmuan dan guru: Ibnu Kašīr sangat dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah, yang kritis terhadap penalaran rasional dan menekankan pemurnian akidah dan syariat berdasarkan nash (teks).

Ketertarikan keduanya terhadap ayat ini dipengaruhi oleh tujuan penafsiran masing-masing: Al-Qurṭubī berorientasi pada *istinbāṭ al-aḥkām* (penggalian hukum), sementara Ibnu Kašīr fokus pada penjelasan makna tekstual dan historis.

5. Kekhasan pemikiran masing-masing tokoh

- a) Al-Qurṭubī: kekhasannya terletak pada pendekatan fikih, didaktik, dan disiplin hukum Islam. Ia menciptakan batasan sosial yang tegas antara laki-laki dan perempuan dalam kerangka moral dan hukum.
- b) Ibnu Kašīr: ciri khasnya adalah ketelitian dalam *riwayah*, penekanan pada konteks, serta kehati-hatian dalam menarik kesimpulan umum dari teks. Ia lebih membuka peluang interpretasi yang tidak membatasi perempuan secara mutlak.

Perbedaan penafsiran Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33 oleh Al-Qurṭubī dan Ibnu Kašīr menunjukkan bahwa pemahaman atas teks Qur'an sangat dipengaruhi oleh latar belakang metodologis dan konteks sejarah masing-masing mufasir. Kajian ini mengungkap bahwa tidak ada satu tafsir tunggal dalam isu domestifikasi perempuan, melainkan terdapat variasi makna dan implikasi sosial yang dapat membuka ruang bagi penafsiran yang lebih adil dan kontekstual dalam era modern.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis terhadap penafsiran Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr mengenai Q.S. Al-Aḥzāb ayat 33, dapat disimpulkan beberapa poin penting sebagai berikut:

1. Al-Qurṭubī, dengan pendekatan fiqh-normatif, menafsirkan perintah “*waqarna fī buyūtikunna*” sebagai bentuk anjuran kuat agar perempuan menetap di rumah sebagai bentuk ketaatan dan perlindungan moral. Dalam tafsirnya, ia memperluas cakupan ayat dari istri-istri Nabi kepada semua perempuan Muslim, sehingga turut berkontribusi pada konstruksi wacana domestikasi perempuan dalam tafsir klasik. Sedangkan, Ibnu Kaṣīr tidak sepakat secara eksplisit dengan wacana domestifikasi perempuan. Namun, penafsirannya bisa digunakan untuk mendukung wacana domestikasi secara kultural atau moral, bukan hukum. Melalui pendekatan *tafsīr bi al-ma’ tsūr*, lebih menekankan aspek historis dan kontekstual (asbāb al-nuzūl) dari ayat tersebut.
2. Al-Qurṭubī dan Ibnu Kaṣīr sepakat bahwa ayat ini mengandung larangan bagi istri-istri Nabi untuk melakukan *tabarruj* seperti perempuan zaman jahiliyah, dan perintah untuk tinggal di rumah. Namun, konsep domestikasi yang dibawa oleh keduanya memiliki nuansa yang berbeda. Dalam hal pemikiran, Al-Qurṭubī menunjukkan pemikiran yang konservatif dan protektif, di mana perempuan sebaiknya dibatasi dalam ruang privat demi menjaga moralitas sosial dan menghindari fitnah. Sedangkan, Ibnu Kaṣīr lebih terbuka dalam konteks keagamaan: perempuan boleh keluar rumah untuk keperluan seperti salat berjamaah di masjid, selama memenuhi syarat (seperti tidak memakai wewangian), mengutip hadis Nabi sebagai penguat.

B. Saran

1. Bagi akademisi, penelitian ini dapat menjadi rujukan awal untuk kajian lanjutan dalam bidang tafsir dan studi gender. Disarankan untuk menggali lebih luas perbandingan tafsir klasik dan kontemporer guna membangun pemahaman yang lebih kontekstual dan inklusif.
2. Bagi masyarakat umum, penting untuk memahami bahwa penafsiran terhadap Al-Qur'ān tidak bersifat tunggal. Diperlukan keterbukaan terhadap tafsir kontekstual yang mempertimbangkan realitas sosial serta nilai-nilai keadilan dalam Islam.
3. Bagi lembaga pendidikan Islam, perlu memasukkan perspektif tafsir kritis dalam kurikulum agar pemahaman terhadap Al-Qur'ān tidak stagnan dan terus relevan dengan perkembangan zaman serta realitas perempuan saat ini.
4. Peneliti selanjutnya diharapkan dapat mengkaji lebih jauh tafsir kontemporer yang memiliki perspektif keadilan gender, seperti karya Amina Wadud atau Faqihuddin Abdul Kodir, untuk menyeimbangkan antara nilai-nilai teks dan realitas sosial perempuan muslim modern.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Aisy, Nabilah Rohadatul. "Interpretasi Q.S Al-Ahzab Ayat 33: Studi Komparatif Al-Qurthubi Dan Quraish Shihab," 2021, 6.
- Adika Mianoki. "Pahala Melimpah Bagi Muslimah Yang Tinggal Di Rumah." Muslim.or.id, 1212. <https://muslim.or.id/9164-pahala-melimpah-bagi-muslimah-yang-tinggal-di-rumah.html>.
- Al-Ayubi, Sholehudin. "Bab II Metode Muqarin, Tafsir, Dan Mufassir." *Fikroh: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Islam* 4, no. 2 (2016): 15–37.
- Al-Hafizh Ibnu Katsir. *Al-Qur'an Al- 'Azhim*. Edited by Abdul Ghoftar Dkk. Jilid 6. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2004.
- Aulia, Mila. "Realitas Domestikasi Perempuan (Studi Penafsiran Q.S. Al-Ahzāb (33): 33 Perspektif Muhammad Sayyid Tantawi)" 75, no. 17 (2021): 399–405.
- Ayu Wigati, Muhammad Derry Pramuja. "KELEBIHAN DAN KEKURANGAN SERTA KE EMPAT METODE." *KAPALAMADA: Jurnal Multidisipliner* 3, no. 04 (2024): 117–38.
- Badiyah Fayumi dkk. *Keadilan Dan Kesetaraan Gender*. Cet 1. Jakarta: Tim Pemberdayaan Perempuan, 2001.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an*. Yogaya: Pustaka Pelajar, 2012.
- . *Wawasan Baru Ilmu Tafsir/Nasharuddin Baidan*. Cet. 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Baidan, Nashruddin, and Erwati Aziz. "Metodologi Khusus Penelitian," no. May 2016 (2016).
- Biro Hukum dan Humas. "Percepatan Kesetaraan Gender Untuk Indonesia Yang Lebih Inklusif." Website Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Anak, 2025. <https://www.kemenpppa.go.id/page/view/NTc1OA==>.
- F Rusdiana. "BAB III IBN KATSIR DAN TAFSIR AL-QUR'AN AL-'AZĪM KARYA IBN KATSIR," 2022, 50–62.
- Fahrur Rozi, A, and Niswatur Rokhmah. "Tafsir Klasik: Analisis Kitab Tafsir Era Klasik." *Jurnal Ilmu Pendidikan* 7, no. 2 (2020): 809–20.
- Faizah, Rohmatul, and Diva Vidia Alkhalimi. "Peran Perempuan Dalam Gerakan Dakwah Islam." *Ahsan: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* 2, no. 2 (2023): 100–108.
- Fariha, Zidna. "Domestikasi Perempuan Studi Qira'ah Mubadalah Faqihuddin Abdul Qadir Dalam Qur'an Sutay Al-Ahzab [33] Ayat 33" 13, no. 1 (2023): 104–16.

- Fisipol. "Domestikasi Perempuan: Pilihan Atau Tuntutan." Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada, 2020.
<https://fisipol.ugm.ac.id/domestikasi-perempuan-tuntutan-atau-pilihan/>.
- . "Domestikasi Perempuan: Tuntutan Atau Pilihan?" Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada, 2020.
<https://fisipol.ugm.ac.id/domestikasi-perempuan-tuntutan-atau-pilihan/>.
- Hanna Tsaqifa Fairuza, Faisa Lula Indrasar, Wildan Zufar Shidqii. "Domestifikasi Perempuan Sebagai Ibu Rumah Tangga Dalam Iklan Sunlight Edisi Cuci Cepat Bilas Cepat." *JURNAL AUDIENS* VOL. 3, NO (2022).
<https://doi.org/https://doi.org/10.18196/jas.v3i3.11988>.
- Hasan, Abdullah. "Biografi Singkat Ibnu Katsir," 2018, 14–30.
- Hasanudin, Agus Salim, and Eni Zulaiha. "Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir." *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 2, no. 2 (2022): 203–10.
<https://doi.org/10.15575/jis.v2i2.18318>.
- Ibrahim, Sulaiman. "Hukum Domestikasi Dan Kepemimpinan Perempuan Dalam Keluarga." *Jurnal Al-Ulum* 13, no. 2 (2013): 215–44.
- Imrotul Izzah. "Pesan Kasih Husein Muhammad Tentang Perempuan Di Webinar UIN Malang." *Jatimimes.com*, 2020.
https://jatimtimes.com/baca/217209/20200623/081200/privacy?utm_source=chatgpt.com#.
- Isthiqonita. "Ibuisme Langgengkan Domestifikasi Perempuan." *infid*, 2024.
<https://infid.org/ibuisme-langgengkan-domestifikasi-perempuan/>.
- Izzuddin, Ahmad. "Peran Sayyidah 'Aisyah Dalam Pembentukan Hukum Islam Berwawasan Gender." *Egalita*, 2012, 1–21.
<https://doi.org/10.18860/egalita.v0i0.2111>.
- Kamriah. "Qur'an Surah Al-Ahzab Ayat 33 (Telaah Penafsiran Ibnu Katsir Dan M. Quraish Shihab)" 33 (2023): 1–107.
- Katsir, Biografi Ibnu. "BAB II Biografi Singkat Imam Ibnu Katsir, Al-Qurthubi, Al-Maraghi, Sayyid Quthb, Dan HAMKA. 2.1 Biografi Ibnu Katsir 2.1.1 Nama Dan Kelahirannya," 2019, 16–37.
- Lutfi, M. "Teori Penafsiran Ayat-Ayat Gender." *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan* 21, no. 1 (2019): 86–115.
<https://doi.org/10.15408/dakwah.v21i1.11812>.
- Lutfiani, Naili Fauziah. "Hak-Hak Perempuan Dalam Surat Al-Ahzab Ayat 33: Sebuah Pendekatan Hermeneutik." *Jurnal Pendidikan Islam* X, no. 2 (2017): 63–83. <https://doi.org/10.20885/tarbawi.vol10.iss2.art5>.
- Maliki, Maliki. "Tafsir Ibn Katsir: Metode Dan Bentuk Penafsirannya." *El-Umdah* 1, no. 1 (2018): 74–86. <https://doi.org/10.20414/el-umda.v1i1.410>.

- MARWATI. "PERBANDINGAN PENAFSIRAN QURTUBI DAN BAGHAWI TERHADAP TERMINOLOGI QONITAT SURAT AN NISA 34," 2020.
- Maswan, Nur Faiz. "Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir." *Menara Kudus*, 2002, 61–65.
- Mazhar ul-Haq Khan. *Wanita Islam Korban Patologi Sosial*. Cetakan 1. Bandung: Penerbit PUSTAKA, 1994.
- Mohsi. "Melacak Domestikasi Perempuan Dalam Ruu Ketahanan Keluargaperspektif Islam." *An-Nur" Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (2021): 153–67.
- Muchammad, Achmad. "Tafsir: Pengertian, Dasar, Dan Urgensinya." *SCHOLASTICA : Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 3, no. 2 (2021): 108. <https://jurnal.stitnualhikmah.ac.id/index.php/scholastica/article/view/1387/841>.
- Muhammad Basuki. "Biografi Singkat Abu `Abdillah Al-Qurthubi." [Muhammadbasuki.web.id](https://muhammadbasuki.web.id), 2024. <https://c/artikel/215/biografi-singkat-abu-abdillah-al-qurthubi.html#gsc.tab=0>.
- Muhammad Ismail, and Makmur. "Al-Qurṭubī Dan Metode Penafsirannya Dalam Kitab Al-Jāmi‘ Li Ahkām Al-Qur’ān." *Pappasang* 2, no. 2 (2020): 17–32. <https://doi.org/10.46870/jiat.v2i2.68>.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Al-Qur'an Dan Tafsir*. 7th ed. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2022.
- Mustikosari, Winda. "Domestikasi Perempuan Dalam Q.S Al-Ahzab [33]: 33 Perspektif Amina Wadud" 75, no. 17 (2021): 399–405.
- NH Saragih. "PROFIL AL-IMAM AL QURTHUBI" 2 (2023): 37–50.
- Norhidayat, N. "Isrā'īliyyāt Dan Bias Gender Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 11, no. 2 (2016): 163–86. http://jurnal.iain-antasari.ac.id/index.php/ushuluddin/article/viewFile/738/pdf_31.
- NU Online. "Biografi Ibnu Katsir: Penulis Kitab Populer Tafsirul Quranil Azhim," 2024. <https://www.nu.or.id/tokoh/biografi-ibnu-katsir-penulis-kitab-populer-tafsirul-quranil-azhim-SSWg9>.
- Pangesti, Kurniasari. "BAB II Gambaran Umum Tentang Al Qurthubi Dan Tafsirnya" 3, no. 1 (1967): 19–28.
- penerbitjabal. "Pengertian Tafsir Muqaran Kelebihan Dan Kekurangan." *Jabal Spesialis Menerbitkan Al-Qur'an*, 2021. <https://penerbitalquran.com/pengertian-tafsir-muqaran-kelebihan-dan-kekurangan.html>.
- Qurthubi, Syaikh Imam Al. *Al Jami' Li Ahkaam Al Qur'an*. Edited by Fathurrahmanan dkk. Jilid 14. Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

- Reikiya, Saila. "Peran Istri Sebagai Pencari Nafkah Perspektif Qira'ah Mubadalah (Studi Di Dusun Jajar Kebon Kelurahan Gondang Wetan Kabupaten Pasuruan)," 2021, 6.
- Sasongko, Agung. "Karya-Karya Ibnu Katsir." Republik, 2022.
<https://ihram.republika.co.id/berita/rl4r5z313/karyakarya-ibnu-katsir>.
- Sudarijati. "Teladan Siti Khadijah Dalam Berdagang." Djuanda University, n.d.
<https://info.unida.ac.id/artikel/teladan-siti-khadijah-dalam-berdagang>.
- Tim Editor. "Isi Surat Al-Ahzab Ayat 33, Larangan Berhias Dan Berdandan Berlebihan." KUmbaran, 2021. <https://kumbaran.com/berita-hari-ini/isi-surat-al-ahzab-ayat-33-larangan-berhias-dan-berdandan-berlebihan-1vQL2iFdult/full>.
- Wijanarko, Fajar. "Gender Dan Domestifikasi Perempuan (Pendekatan Kodikologi Visual Naskah Dewi Murtasiah)." *BUANA GENDER : Jurnal Studi Gender Dan Anak* 2, no. 2 (2018).
<https://doi.org/10.22515/bg.v2i2.987>.
- Wikipedia. "Patriarki." Ensiklopedia Bebas, 2024.
<https://id.wikipedia.org/wiki/Patriarki>.
- Wikipedia Ensiklopedia Bebas. "Ibnu Katsir," 2021.
https://id.wikipedia.org/wiki/Ibnu_Katsir.
- Yudhie Haryono. *Nalar Alquran : Cara Terbaik Memahami Pesan Dasar Dalam Kitab Suci / M. Yudhie Haryono*. Vol. Cet. 1. Jakarta: Intimedia dan Nalar, 2002.
- Zuhri Tamam. "Tafsir Ahkam Madzhab Maliki Karya Al-Qurthubi." Majalah Nabawi, 2023. <https://majalahnabawi.com/mengenal-kitab-mafatihul-ghaib-karya-fakhruddin-al-razi/>.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Laelatul Muniroh
TTL : Batang, 10 Mei 2003
Alamat : Dk. Gumawang, Ds. Gumawang, Kecamatan Pecaungan, Kab. Batang
Nama Ayah : Suparman
Nama Ibu : Sutari

PENDIDIKAN FORMAL

2008 – 2009 TK Pamardi Putra
2009 – 2015 SDN Gumawang 03
2015 – 2018 MTS NU Al-Sya'iriyah Limpung
2018 – 2021 MA Takhassus Al-Sya'iriyah Limpung
2021 – Sekarang UIN Walisongo Semarang

PENDIDIKAN NON FORMAL

2015 – 2021 PP. TPI Al-Hidayah Putri Batang
2021 – 2023 PP. Al-Ma'rufiyah Semarang

PENGALAMAN ORGANISASI

2022 Anggota Divisi Perhubungan HMJ IAT
2023 – 2024 Anggota Kementerian Dalam Negeri DEMA FUHUM
2023 – 2024 Anggota Departemen Sosial dan Keagamaan KMBS
2023 – 2024 Koordinator Biro Pendidikan dan Pengkaderan PMII Rashul
2024 – 2025 Sekretaris KOPRI PMII UIN Walisongo
2025 – Sekarang Ketua Komisi 6 SEMA UIN Walisongo