

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kitab suci Al-Qur'an ialah sebuah kitab suci yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad dengan malaikat Jibril sebagai perantaranya untuk disampaikan kepada manusia. Pada umumnya, yang dimaksud wahyu bukan hanya Al-Qur'an, namun bisa didapatkan dari sunah Nabi sebagai penjelas dari Al-Qur'an, selain itu juga memuat bagian dari hukum *tafsīlī*. *Al-Qur'ān al-Karīm* merupakan inti dan dasar agama Islam serta suatu syariat atau ajaran yang universal. Kitab suci Al-Qur'an berfungsi untuk menjelaskan argumentasi dalam menyimpulkan beberapa hukum dan salah satunya sebagai pedoman hidup bagi umat manusia, yang menjadi hujah atas kerasulan Nabi Muhammad. Sebagaimana yang telah disebutkan oleh mayoritas ulama, pada dasarnya Al-Qur'an ialah sebuah kitab yang diawali dengan surah *al-Fātiḥah* dan diakhiri dengan surah *al-Nās* yang menjadi nilai ibadah bagi yang membaca dan mengamalkannya, sebuah kitab dengan lafaz berbahasa Arab, dan dinukil dengan cara mutawatir.¹

Al-Qur'an memiliki aspek-aspek tujuan bagi kehidupan manusia, salah satunya mencakup penjelasan tentang hakikat agama, menjelaskan Islam agama yang fitrah, menjelaskan risalah kenabian, dan membina manusia dalam kesatuan beragama, persaudaraan, bangsa, hukum, dan bahasa. Adapun dalam merealisasikan tujuan-tujuan tersebut, maka Al-Qur'an datang dengan membawa petunjuk, prinsip, aturan, keterangan, konsep, baik yang secara

¹ Wahbah Zuhailī, *Al-Qur'an Paradigma Hukum dan Peradaban* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 1.

eksplisit maupun secara implisit, global maupun yang terperinci semua telah tertera di dalam kitab tersebut sebagai pedoman risalah berbagai persoalan dalam kehidupan manusia.²

Allah menurunkan kitab suci Al-Qur'an salah satunya sebagai *hudā li al-nās*. Seperempat kandungan (inti) dalam Al-Qur'an adalah tentang kisah-kisah yang asal usulnya dari masa lampau. Sebagian dari kisah-kisah itu terdapat kisah para wanita yang diridai Allah dan yang dimurkai-Nya. Al-Qur'an memaparkan kisah wanita dalam berbagai bentuk pemaparan, di antaranya dalam bentuk dialog, naratif, terulang dalam beberapa surah, ada juga kisah wanita yang hanya disebutkan dalam satu surah yang tidak terulang sama sekali. Semua itu memiliki sebab dan hikmah karena Al-Qur'an adalah *ahsān al-qaṣāṣ* (sebaik-baik kisah).³

Eksistensi wanita di era sekarang telah menjadi suatu kondisi dari bagian problem (permasalahan) yang perlu diperhatikan. Sebelum adanya Islam, kaum wanita sama sekali tidak diperhatikan bahkan mereka bersikap semaunya dan orang-orang juga sebaliknya demikian bersikap dengan sekehendaknya memperlakukan wanita. Kemudian, setelah Islam datang dengan membawa Al-Qur'an yang dijadikan pedoman dalam kehidupan, derajat seorang wanita kembali di perhatikan dengan memberikan apresiasi penghormatan luhur terhadap kaum wanita melalui ajaran Al-Qur'an, sebagaimana yang telah tertera dalam catatan sejarah sebelumnya bahwa setelah munculnya Islam, kaum wanita kembali menemukan jati diri mereka

² M. Karman, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2018), 1.

³ Syaari Abdul Rahman, *Perempuan yang Baik-Baik dalam Al-Qur'an* (Selangor: Iman Publication, 2019), 8.

dengan sebuah kehormatan sebab peran yang dimilikinya dan kaum wanita dilindungi dengan tatacara hukum Islam atas peraturan hidupnya.⁴

Saat ini, status wanita telah marak diperbincangkan oleh para ulama, intelektual muslim, dan para ilmuwan, disebabkan semakin meluasnya peran wanita yang tak kalah saingnya hampir sama dengan laki-laki, mereka memperlihatkan keberadaannya dan menunjukkan eksistensi dirinya di hal layak ramai dan di berbagai media sosial. Ketika kita lihat dari sisi publikasi umum, wanita sekarang telah banyak dipublikasikan oleh berbagai media. Peran wanita tak kalah saingnya dengan peran kaum pria. Wanita telah banyak menjadi seorang penyanyi, seorang qoriah, seorang dai, guru, dosen, pengacara, dan lainnya.⁵

Pada umumnya, yang termasuk dari bagian aurat wanita ialah seluruh bagian tubuh kecuali telapak tangan dan wajah. Mayoritas ulama telah sepakat mengatakan suara wanita tidak termasuk bagian dari aurat, sehingga diperbolehkan bagi laki-laki yang selain mahram mendengar wanita ketika bersuara atau berbicara, karena Islam tidak melarang hal tersebut. Suara wanita tidak termasuk bagian dari aurat karena terdapat salah satu dalil yang menyatakan bahwa para sahabat Nabi pernah berdialog langsung dengan istri Nabi tanpa dengan menggunakan perantara mahram ataupun tulisan. Dengan demikian jelas bahwa suara bukanlah aurat, dan tidak ada permasalahan bagi wanita untuk bersuara di depan orang laki-laki. Pendapat ini telah sampai pada mayoritas hampir semua ulama, meski terdapat sebagian ulama yang

⁴ Hikmatul Mufidah, "Penghormatan Al-Qur'an Terhadap Wanita Studi Komparatif Kitab Tafsir al-Azhar dan Kitab Tafsir al-Miṣbāḥ" (Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'an, Jakarta, 2019), 1.

⁵ Nixson Husin, "Suara Wanita (Tinjauan Mukhtalif al-Hadīs)," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XXI, No. 1 (Januari, 2014): 48, <http://dx.doi.org/10.2401/jush.v21i2.1290>.

masih teguh pendirian dengan pendapat sendirinya yang mengatakan suara termasuk aurat.⁶

Sebagaimana yang dikemukakan oleh M. Quraisy Syihab, bahwa terdapat riwayat dialog antar wanita dan pria. Hal demikian juga melibatkan pada aktivitas antar mereka. Tentunya, dalam aktivitas tersebut selalu terkaitkan antar wanita dan lelaki satu sama lain saling berbicara. Kejadian demikian, dapat disimpulkan bahwa setiap aktivitas seorang wanita semacam halnya menjadi seorang penyiar radio atau penyiar dari berbagai media itu tidak ada larangan dan bahkan boleh saja dilakukan selama keadaan tersebut tidak berdampak buruk. Adapun permasalahan mengenai suara wanita, apabila *mustami'* (pendengar) merasa berlezat-lezat mendengarkannya sehingga akan timbul fitnah dalam dirinya, maka hal demikian diharamkan bagi pria mendengarkannya. Namun, apabila tidak terjadi hal tersebut, maka boleh-boleh saja dan itu pun tidak mengapa untuk mendengarkan suara wanita saat berbincang dengannya.⁷

Mayoritas ulama fikih berbeda pendapat mengenai hukum mendengarkan suara wanita. Mereka mengemukakan bahwa lelaki bukan mahram jika tertarik mendengarkan suara wanita yang tunduk (lemah lembut) ketika berbicara maka hal tersebut hukumnya haram dan dilarang oleh syariat. Hal

⁶ Nur Azizah, *Suara Wanita Auratkah?* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018), 5-8.

⁷ Maburatus Salehah dan Mohammad Fattah, "Suara Wanita dalam Surah al-Aḥzāb: 32 (Studi Komparatif antara Kitab al-Jāmi' al-Bayān al-Ta'wīl al-Qur'ān dan Tafsīr al-Miṣbāh)," *Jurnal El-Waroqoh*, Vol. 4, No. 2 (2020): 4, <https://ejournal.idia.ac.id/index.php/el-warogoh/article/download/297/2558>.

ini telah disepakati oleh mazhab Syafi'i, Hambali, Hanafi, dan Maliki.⁸

Dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32 Allah swt., berfirman:

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ
فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا⁹

Wahai istri-istri Nabi, kamu tidaklah seperti perempuan-perempuan yang lain jika kamu bertakwa. Maka, janganlah kamu merendahkan suara (dengan lemah lembut yang dibuat-buat) sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik. [QS. Al-Aḥzāb (33): 32]¹⁰

Menurut Imam Ibnu Kaṣīr, ayat tersebut mengandung beberapa moral sebagaimana yang Allah perintahkan kepada para istri Nabi, yakni hendaklah tidak menggunakan suara yang merdu ketika berbicara dengan orang lain, dalam artian jangan tunduk (*khudū'*) dalam berbicara dengan yang bukan mahramnya, dan janganlah pula seorang wanita berbicara seperti halnya ia berbicara dengan suaminya, sehingga dapat memberikan dampak negatif bagi yang mendengarkannya.¹¹ Dengan demikian, tujuan dari penelitian ini yaitu untuk mengetahui penafsiran dalam konteks ayat tersebut dan untuk membandingkan *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubī dan *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah Zuhailī tentang larangan *khad' al-Qawl* bagi wanita dalam surah al-Aḥzāb ayat 32, agar dapat menemukan segi persamaan dan

⁸ Siti Isrofiyah, "Analisis Ayat Tentang Larangan Melemahlembutkan Suara bagi Wanita dalam QS. Al-Aḥzāb: 32 Studi Komparatif Tafsir al-Miṣbāḥ dan Hamka" (Skripsi, Universitas Negeri Walisongo, Semarang, 2018), 13.

⁹ Al-Qur'an, al-Aḥzāb (33): 32.

¹⁰ Muchlis Muhammad Hanafi., dkk, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 608.

¹¹ Abdul Syukur Al-Azizi, *Kitab Lengkap dan Praktis Fiqih Wanita* (Yogyakarta: Noktah, 2017), 379.

perbedaan dari kedua penafsiran tersebut dalam memahami surah al-Aḥzāb ayat 32.

Alasan penulis meneliti *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* dan *al-Tafsīr al-Munīr* ialah sebab kedua pengarang kitab tersebut mempunyai perbedaan dari segi latar belakang baik itu dari keilmuan yang dimilikinya, pendekatan yang digunakan dari masing-masing mufasir tersebut, sisi kehidupan sosio kultural, letak geografis pengarang tinggal, serta perbedaan dari asumsi pola pikir mereka dalam menafsirkan Al-Qur’an sehingga karya yang dihasilkannya akan terpengaruh oleh adanya perbedaan yang melatar belakangi kedua mufasir ini. Dalam melakukan interpretasi akan tampak persamaan dan perbedaan dalam pemahamannya masing-masing seperti memahami kandungan Al-Qur’an, isi, dan maksud, serta tujuan terutama dalam pemahaman tentang makna QS. Al-Aḥzāb (33): 32 yang sedang diteliti oleh penulis saat ini.

Persamaan dari kedua kitab tafsir tersebut adalah corak penafsiran yang digunakan sama-sama bercorak fikih. Akan tetapi, pada *al-Tafsīr al-Munīr* juga bercorak *adabī ijtīmā’ī* (sosial kemasyarakatan) serta juga terdapat penafsiran yang memiliki nuansa fikih (hukum), sehingga dapat dikatakan bahwa tafsir ini ketika ditelisik dari segi corak penafsirannya menggunakan keselarasan antara *adabī ijtīmā’ī* dan fikih (*lawn*), atau juga bisa disebut dengan penekanan *adabī ijtīmā’ī*-nya lebih bernuansa fikih (hukum).¹² Sedangkan tafsir al-Qurṭubī dalam penafsirannya mayoritas lebih mengkaitkan mengenai persoalan hukum sehingga dikatakan bahwa tafsir

¹² Baihaki, “Studi Kitab Tafsīr al-Munīr Karya Wahbah al-Zuhailī dan Contoh Penafsirannya tentang Pernikahan Beda Agama”, *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. XVI, No. 1 (Juni 2016): 137-138, <https://doi.org/10.24042/ajsk.v16i1.740>.

tersebut memiliki corak penafsiran *fiqh (lawn)* sehingga dapat disebut dengan tafsir *Aḥkām*.¹³

Perbedaan kedua tafsir tersebut terletak pada penafsirannya, Interpretasi al-Qurṭubī dalam penafsirannya selalu menyebutkan ayat lain yang berhubungan dengan ayat yang akan ditafsirkan, memberikan hadis yang berkaitan dengan dijadikan sebagai sumber dalilnya, menguraikan atau mengulas dari segi *lugawī* (bahasa), menukil pendapat ulama untuk dijadikan alat dalam menjelaskan hukum-hukum yang di dalamnya memiliki hubungan dengan inti pembahasan, mendiskusikan hasil dari argumentasi masing-masing dari pendapat ulama, kemudian mengambil pendapat yang memiliki dalil yang lebih kuat dan lebih benar dari pendapat yang lain.¹⁴ Sedangkan *al-Tafsīr al-Munīr* dalam penafsirannya pada setiap awal surah mengutamakan penjelasan mengenai kandungan dan keutamaan dari surah tersebut, serta menentukan beberapa tema (pokok pikiran) yang memiliki keterkaitan di dalamnya. Tema tersebut mencakup penjelasan dari *mufradāt* atau bisa juga dari kata (istilah) yang terdapat dalam ayat itu dengan menjelaskan dari bentuk gramatika bahasa maupun dari sisi ke *balagh*-annya, menjelaskan *asbāb al-nuzūl* pada suatu ayat jika ayat tersebut terdapat sebab turunnya ayat, memperoleh makna yang jelas dan hadis sahih yang relevan dengannya, serta perincian dari ikhtisar yang dapat diperoleh dari ayat berkaitan dengan realita kehidupan manusia.¹⁵

¹³ Muhammad Ismail dan Makmur, “al-Qurṭubī dan Metode Penafsirannya dalam Kitab *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’an*,” *Jurnal Pappasang I*, Vol. 2, No. 2 (2020): 27, <https://jurnal.stainmajene.ac.id/index.php/pappasang/article/download/68/35/75>.

¹⁴ *Ibid.*, 25.

¹⁵ Ainol, “Metode Penafsiran al-Zuhailī dalam Tafsīr al-Munīr,” *Jurnal Mutawatir*, Vol. 1, No. 2 (2011): 146, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2011.1.2.142-154>.

Fokus penelitian ini hanya dikhususkan pada pandangan mufasir di era klasik dan kontemporer saja, salah satunya pada pemikiran al-Qurtubī dan Wahbah Zuḥailī. Untuk mufasir era klasik, penulis memilih *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān* karya al-Qurtubī dikarenakan beliau dilahirkan pada tahun 486 H atau 1093 M di Cordova (Spanyol). Ia merupakan ulama yang berkedudukan penting di golongan pakar ilmu terutama dalam bidang *ayāt al-ahkām* yang terdapat dalam Al-Qur‘an. Salah satu dari karyanya yang populer dalam ayat ahkam yakni *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān*. Dalam kitab tersebut banyak memuat kisah sejarah, pendalaman dalam ayat *aḥkām*, memberikan dalil-dalil yang dibutuhkan, dan juga mengkaji tentang *i‘rāb, qirā‘ah, nasīkh wa mansūkh*. Tafsir ini tergolong pada tafsir *bi al-ra‘yi* (rasio atau akal) yakni berdasarkan pada pendapat para ulama¹⁶ Adapun untuk tafsir kontemporer penulis memilih *al-Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuḥailī karena beliau dilahirkan pada tanggal 6 Maret 1932 M atau 1351 H di Syiria (Damaskus).¹⁷ Dalam penafsirannya, ia memadukan dua sumber penafsiran, yakni *bi al-ma‘śūr* dan *bi al-ra‘yi* dan di dalamnya juga menggunakan retorika (gaya) bahasa dan ungkapan yang lebih jelas yaitu menggunakan bahasa modern yang mudah dimengerti.¹⁸

Dengan demikian, terkait dengan permasalahan wanita yang hampir sama dengan laki-laki, salah satunya eksistensi wanita yang kurang mendapat perhatian, dengan hal ini penulis bertujuan untuk membahas kajian ilmiah mengenai larangan *khad‘ al-qawl* bagi wanita yang terdapat dalam surah al-Aḥzāb ayat 32 tinjauan tafsir ulama tafsir klasik dan kontemporer.

¹⁶ Ismail, “al-Qurtubī”, 20.

¹⁷ Baihaki, “Tafsir al-Munīr”, 128.

¹⁸ Ibid., 138.

Dalam penelitian ini, penulis tertarik untuk membahas suatu penafsiran atas pemikiran al-Qurtubī dan Wahbah Zuḥailī dalam tafsirnya tentang larangan *khad' al-qawl* bagi wanita serta implikasinya terhadap masyarakat plural masa kini. Dengan demikian, dari adanya asumsi tersebut maka penulis berinisiatif mengambil judul skripsi tentang “Larangan *Khad' al-Qawl* bagi Wanita dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32 Perspektif Tafsir Klasik dan Kontemporer (Studi Komparatif Kitab *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* dan Kitab *al-Tafsīr al-Munīr*)”.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana penafsiran al-Qurtubī dan Wahbah Zuḥailī tentang larangan *khad' al-qawl* bagi wanita dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32?
2. Bagaimana persamaan dan perbedaan kedua mufasir tersebut dalam menafsirkan QS. Al-Aḥzāb (33): 32?
3. Bagaimana implementasi dari penafsiran QS. Al-Aḥzāb (33): 32 menurut al-Qurtubī dan Zuḥailī terhadap konteks masyarakat plural masa kini?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui penafsiran al-Qurtubī dan Wahbah Zuḥailī tentang larangan *khad' al-qawl* bagi wanita dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32.
2. Untuk mengetahui persamaan dan perbedaan kedua mufasir tersebut dalam menafsirkan QS. Al-Aḥzāb (33): 32.

3. Untuk mengetahui implementasi dari penafsiran QS. Al-Aḥzāb (33): 32 menurut al-Qurṭubī dan Zuḥailī terhadap konteks masyarakat plural masa kini.

D. Kegunaan Penelitian

1. Secara teoritis
 - a. Menambah pengetahuan intelektual dalam ilmu tafsir Al-Qur'an.
 - b. Sebagai sumbangsih atau ulasan tentang pandangan mufasir klasik dan kontemporer terkait penafsiran atas larangan *khad' al-qawl* bagi wanita dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32.
 - c. Untuk memberikan gambaran komprehensif mengenai kontinuitas atas penafsiran QS. Al-Aḥzāb (33): 32 terhadap konteks masyarakat plural masa kini.
2. Secara Praktis
 - a. Sebagai wacana baru dalam upaya mengetahui dan memahami Al-Qur'an dalam mengungkapkan pesan-pesan yang disampaikan di dalamnya.
 - b. Sebagai tambahan informasi bagi masyarakat tentang penafsiran dari QS. Al-Aḥzāb (33): 32.
 - c. Penelitian ini bermanfaat bagi peneliti Al-Qur'an dan tafsir untuk dijadikan pijakan penelitian selanjutnya.

E. Definisi Istilah

Untuk memudahkan pemahaman, penulis ingin memaparkan gambaran mengenai beberapa istilah yang terdapat dalam penelitian ini. *Pertama*, dalam kamus kata *khudū'* berasal dari bahasa Arab *khada'-yakhda'u-khud'ān* yang artinya tunduk, rendah diri.¹⁹

Kedua, tafsir klasik. Tafsir klasik adalah tafsir yang dimulai sebelum munculnya penafsiran yang berada di kota Mesir dengan tokoh yang terlibat dari tafsir klasik pada awalnya adalah Muhammad Abduh dan penafsiran dari salah satu seorang mufasir dari India yang bernama Ahmad Khan.²⁰ Periode klasik ini, mufasir menggunakan dua sumber yang dikorelasikan di dalam penafsirannya di antaranya yaitu tafsir *bi al-ra'yi* dan tafsir *bi al-ma'sūr*.²¹ Dalam penelitian ini, penulis memilih *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* sebagai salah satu dari kategori tafsir klasik.

Ketiga, tafsir kontemporer, ialah tafsir yang disesuaikan dengan keadaan sekarang yaitu menurut Syirbasyi dimulai pada abad ke-13 H sampai sekarang.²² Dalam hal ini, penulis memilih *al-Tafsir al-Munir* sebagai salah satu dari kategori tafsir kontemporer.

Keempat, pengertian komparatif. Kata komparatif secara bahasa berasal dari bahasa Inggris *comparative*, yang mempunyai arti membandingkan antar satu objek dengan objek yang lain dengan mempunyai fitur yang sama dan juga dapat membantu dalam memberikan penjelasan dari suatu gagasan

¹⁹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Pentafsir Al-Qur'an, 1973), 117.

²⁰ A.Fahrur Rozi dan Niswatur Rokhmah, "Tafsir Klasik: Analisis Terhadap Kitab Tafsir Era Klasik", *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin STAI Al-Fitrah*, Vol. 9, No. 2 (Agustus, 2019): 36, <https://jurnal.alfitrah.ac.id/index.php/kaca/article/download/107/78/568>.

²¹ *Ibid.*, 39.

²² Eni Zulaiha, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma, dan Standar Validitasnya," *Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1 (Juni, 2017): 83, <https://doi.org/10.15575/jw.v2i1.780>.

maupun prinsip.²³ Penelitian ini bermaksud untuk menyandingkan sebuah gagasan atau prinsip dari salah satu perspektif tafsir klasik dan kontemporer salah satunya atas pemikiran al-Qurtubī dan Wahbah Zuḥailī.

F. Kajian Penelitian Terdahulu

Dalam penelitian ini, penulis memfokuskan kajiannya tentang larangan *khad' al-qawl* bagi wanita yang terdapat dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32 yang di fokuskan pada penafsiran al-Qurtubī dan Wahbah Zuḥailī. Penelitian ini bukanlah penelitian yang pertama kali, sudah ada sebagian yang telah mengkajinya, baik itu dari bentuk artikel, jurnal, dan skripsi atau disertasi orang lain. Akan tetapi, dari masing-masing kajian yang telah dikaji sebelumnya memiliki perbedaan karakteristik tersendiri, baik dari segi pembahasan yang berbeda, dari bentuk judul, bahkan dari segi penafsiran yang digunakan. Dengan demikian, penelitian ini penulis ingin memfokuskan untuk mencari penafsiran dari makna yang terkandung QS. Al-Aḥzāb (33): 32 dari pemikiran al-Qurtubī dan Wahbah Zuḥailī.

Pertama, penelitian ditulis oleh Siti Isrofiyah (UIN Walisongo, Semarang) dalam skripsinya yang berjudul “Analisis Ayat tentang Larangan Melemahlembutkan Suara bagi Wanita dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32 (Studi Komparatif Tafsir *al-Miṣbāh* dan Tafsir Hamka)”. Penulis melakukan penelitian tersebut pada tahun 2018 dengan menggunakan metode penelitian bersifat kualitatif, dan pendekatan kualitatif yang bersifat deskriptif-analisis-komparasi. Dalam skripsinya, Siti Isrofiyah memberikan penjelasan secara

²³ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), 132.

umum mengenai aurat wanita serta juga menjelaskan tentang hukum atau batasan seorang wanita ketika berbicara dengan lelaki. Gambaran umum yang ia kaji meliputi beberapa aspek, di antaranya ia mengkaji wanita dalam pandangan Islam dan batas aurat wanita menurut pendapat para ulama. Selain itu, ia juga memberikan penjelasan gagasan atas penafsiran dari QS. Al-Aḥzāb (33): 32 yang difokuskan atas pemikiran Quraisy Syihab dan Hamka. Dengan demikian, letak perbedaan dengan kajian penulis terletak pada konteks pemikiran penafsiran yang berbeda. Jika pada skripsi ini menggunakan pemikiran Hamka dan Quraisy Syihab, maka penulis ingin mengkaji tokoh penafsir yang berbeda.

Kedua, penelitian ditulis oleh Maburatus Salehah dan Mohammad Fattah dalam artikelnya yang berjudul “Suara Wanita dalam QS. Al-Aḥzāb (33): 32 (Studi Komparatif antara Kitab *Jāmi‘ al-Bayān ‘An Ta’wīl al-Qur’an* dan *Tafsīr al-Miṣbāh*).” Dalam artikel ini, penulis lebih memfokuskan permasalahan atas suara wanita ditinjau dari pemikiran tafsir Imam al-Ṭabarī dan M. Quraisy Syihab dengan menggunakan jenis penelitian kualitatif pustaka dengan analisa penelitiannya dengan teknik analisis-deskriptif-komparasi. Letak perbedaannya, yakni dari konteks pemikiran penafsiran yang digunakan. Dalam artikel ini, penulis lebih memfokuskan pada problem suara wanita, dan kajian terhadap penafsiran tokoh Imam al-Ṭabarī dan Quraisy Syihab, sedangkan penulis ingin mengkaji mengenai makna *khudū‘* QS. Al-Aḥzāb (33): 32 pada konteks masyarakat masa kini, dan kajian yang berbeda dengan tokoh yang dijadikan acuan dalam menafsirkannya, yakni penulis

akan mengkaji penafsiran QS. Al-Aḥzāb (33): 32 dari perspektif al-Qurṭubī dan Wahbah Zuhailī.

Ketiga, penelitian ditulis oleh Nixson Husin dalam karya ilmiahnya berupa jurnal yang berjudul “Suara Wanita (Tinjauan Mukhtalif Hadis).” Dalam jurnal tersebut lebih memfokuskan pada telaah sebuah hadis yang membahas mengenai suara wanita. Dari tinjauan ilmu *mukhtalif hadīs*, disimpulkan dari masing-masing hadis yang memiliki pemahaman yang berbeda, maka dari situlah beberapa pendapat ulama dipilih di antara pendapat yang paling kuat, dalam pendapat yang dihasilkan tersebut mengatakan bahwa suara wanita yang dipandang aurat apabila suara wanita tersebut tidak aman dari fitnah yang dapat menimbulkan birahi.

G. Kajian Pustaka

Dalam kajian pustaka ketika ingin mengkaji berbagai literatur yang ada, penulis membutuhkan suatu pendekatan sebagai jembatan dalam melakukan penelitian dengan tujuan supaya penelitian lebih terarah sehingga tidak asal mengambil asumsi yang terdapat di dalamnya. Penelitian ini, penulis menggunakan metode komparatif atau istilah arabnya disebut dengan *muqarin*, yakni membandingkan dua kitab yang ada.

Menurut Mustaqim, kerangka teori sangat dibutuhkan dalam melakukan sebuah penelitian ilmiah. Adapun kegunaan dari kerangka teori tersebut di antaranya: 1) membantu menyelesaikan masalah; 2) memperlihatkan kriteria

atau ukuran-ukuran yang akan dijadikan dasar dalam sebuah penelitian sebagai pembuktian dari suatu hal yang diteliti.²⁴

Komparatif asal kata dari bahasa Inggris *comparative* dan juga asal kata dari bahasa Latin *comparativus* yang memiliki arti kemampuan dalam melakukan metode atau sebuah cara yang tujuannya untuk menemukan segi persamaan dan perbedaan dari dua objek atau lebih dengan penentuan dari penguji secara silmultan. Istilah ini dalam bahasa Indonesianya disebut dengan komparatif. Sedangkan *compare* yang berarti menguji kualitas atau karakter yang bertujuan untuk mengetahui perbedaan dan persamaan dari dua hal yang hendak dijadikan unsur perbandingan. Istilah ini dalam bahasa Indonesia disebut dengan komparasi.²⁵

Menurut William E. Paden, komparasi adalah studi membandingkan dua objek atau lebih dalam faktor yang sama sehingga dapat menemukan persamaan dan perbedaan di antara objek-objek yang bersifat eksplisit dan implisit. Pendekatan atau metode komparatif dalam pengertian bebas, yakni pengordinasian dari sejumlah data yang memiliki perbandingan secara tidak memihak tanpa melibatkan prasangka, serta terlepas dari masa atau konteks.²⁶

Menurut Abdul Mustaqim, metode komparatif adalah metode atau cara yang dilakukan seorang peneliti ketika hendak meneliti tafsir dengan membandingkan dua atau lebih kitab tafsir atau membandingkan sesuatu dengan sesuatu lainnya. Salah satu tujuan dari kajian penafsiran seperti ini yaitu mencari persamaan dan perbedaan dari segi metodologi atau corak dari

²⁴ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 20.

²⁵ Syaikhul Arif, "Studi Komparatif dalam Islam," *Siyasah: Jurnal Hukum Tata Negara*, Vol. 4 (Desember, 2021): 27, <https://ejournal.an-nadwah.ac.id/index.php/Siyasah/article/view/332>.

²⁶ Ibid.

masing-masing mufasir. Dalam metode komparatif ini dapat membandingkan dari berbagai hal. Di antaranya membandingkan antar tokoh, pemikiran antar mazhab, perbandingan atas suatu kawasan dengan kawasan lainnya, dan perbandingan antar waktu. Istilah riset komparatif ini berawal dari adanya suatu metodologi penelitian dalam ilmu sosial yang memiliki tujuan dalam membuat sebuah perbandingan antar suatu budaya maupun dalam negara tertentu. Seiring berkembangnya waktu, metode ini dapat digunakan dan dapat dijadikan pijakan bagi seorang peneliti dalam melakukan penelitian terhadap ilmu Al-Qur'an dan tafsir dengan cara membandingkan dua hal atau lebih yang dalam hal dunia tafsirnya disebut dengan *muqarin*.²⁷

Metode komparatif ini merupakan model dari penelitian al-Qur'an dan tafsir. Secara bahasa pengertian komparatif berarti membandingkan suatu hal dengan hal lainnya yang di dalamnya terdapat fitur yang sama dan seringkali metode ini digunakan dalam menjelaskan sebuah gagasan atau prinsip. Penelitian seperti ini telah banyak ditemukan dan dipakai oleh para mahasiswa atau pun peneliti, baik dalam kepentingan karya ilmiahnya, skripsi, tesis, dan disertasi. Eksistensi metode komparatif ini dilatar belakangi karena adanya aspek-aspek yang menarik untuk dikomperasikan. Seperti halnya, aspek dari segi persamaan dan perbedaan, kelemahan dan keunggulan yang terdapat di dalamnya, ciri khas yang dimiliki dan keunggulan (kekhasan di dalamnya), serta persamaan dan perbedaan yang dilatar belakangi oleh adanya faktor di dalamnya.²⁸

²⁷ Mustaqim, *Metode Penelitian*, 132.

²⁸ Ibid.

Eksistensi riset komparatif memiliki banyak tujuan, sehingga dengan demikian peneliti memperoleh manfaat dari hasil riset komparatif tersebut. Tujuan riset ini yaitu untuk mencari aspek persamaan dan perbedaan ke dua objek yang dikomperasikan, menemukan keselarasan terhadap pemikiran kedua tokoh, melihat hubungan antar objek kajian, mencari sintesa (kesimpulan) dari dua mufasir yang dibandingkan, serta mencari kelebihan dan kekurangan antar tokoh.²⁹

Dalam jurnal lain disebutkan beberapa tujuan utama dalam metode komparatif, di antaranya:

1. Memperoleh alasan yang lebih kuat dan akurat dari beberapa hal terhadap permasalahan yang akan diteliti,
2. Melihat segi persamaan dari kedua objek yang sebelumnya tidak diketahui.
3. Menemukan perbedaan dari dua hal yang dibandingkan.
4. Mendapatkan relevansi (hubungan) antar objek.
5. Melihat prioritas maupun inferioritas dari masing-masing objek yang dibandingkan.
6. Mempeluas informasi maupun nilai mengenai sesuatu yang berorientasi didalamnya.³⁰

Adapun mengenai metode komparatif, terdapat beberapa langkah metodelis yang dapat dilakukan seorang peneliti, di antaranya:

1. Menetapkan tema (gagasan pokok) yang hendak diteliti.
2. Menentukan berbagai aspek yang akan dijadikan perbandingan.

²⁹ Mustaqim, *Metode Penelitian*, 135.

³⁰ Muhajir, "Pendekatan Komparatif dalam Studi Islam," *Al-Muqids*, Vol. 2, No. 2 (Juli, 2013): 42, <https://ejournal.iaiiig.ac.id/index.php/amk/article/view/34/51>.

3. Berusaha memperoleh keterkaitan atau kesinambungan terhadap faktor-faktor yang mempengaruhi terhadap masing-masing konsep.
4. Memperlihatkan kelebihan atau keistimewaan terhadap masing-masing tokoh, mazhab (aliran), serta kawasan dalam kajiannya.
5. Menganalisis secara kritis dan intensif dengan menunjukkan alasan yang kuat sehingga membuahkan hasil yang akurat dalam suatu kajian.
6. Menyimpulkan hasil penelitian atau memberikan sintesa sebagai jawaban dari masalah yang diteliti.³¹

Kelebihan metode komparatif di antaranya: metode atau pendekatan komparatif ini dapat mensubstitusikan metode eksperimen dalam penelitian, dan menghasilkan berbagai informasi yang bermanfaat mengenai sifat gejala dalam permasalahan. Sedangkan kekurangan dalam metode ini yaitu: sukar untuk mendapatkan kepastian dari faktor penyebab yang relevan terhadap faktor yang diselidiki, tidak memungkinkan dalam pemilihan subjek secara terkontrol, serta rancangan *ex post facto* yang tidak memiliki kontrol terhadap variabel bebas.³²

³¹ Mustaqim, *Metode Penelitian*, 137.

³² Andi Ibrahim, *Metodologi Penelitian* (Makassar: Gunadarma Ilmu, 2018), 118.