

**REINTERPRETASI PEMAHAMAN ATAS Q.S. AL-
NŪR [24]:26)**



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Agama (S. Ag.)**

Oleh:

RAFFLESIA YASIN

NIM 15530070

**JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2021



Dosen : Drs. Mohamad Yusup, M.SI.
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Sdr. Rafflesia Yasin
Lamp : 4 Eksemplar

Kepada:

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Rafflesia Yasin
NIM : 15530070
Jurusan/ Prodi : Ilmu Al Qur'an dan Tafsir
Judul/ Skripsi : **REINTERPRETASI PEMAHAMAN ATAS Q.S. AL-NÜR [24]:26**

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Jurusan/Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami berharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.
Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 05 Agustus 2021

Pembimbing

Drs. Mohamad Yusup, M.SI
NIP.19600207 199403 1 001

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Raflesia Yasin
Nim : 15530070
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jurusan : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Alamat Rumah : Jalan Dul Razak, lorong 11, No. 541, Tanjung Enim, Lawang Kicil, Muara Enim, Sumatera Selatan
Alamat di Jogja : Jalan Aji Matsum, gang Mawar, No. 315, Krayak, Sewor, Baratul, Yogyakarta
Telp/Hp : 082137825627
Judul : FIKA PEMILIHAN CALON PASANGAN (Studi Pendekatan Historis atas Q.S. al-Nūr [24]:26)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri
2. Bilamana skripsi telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan, terhitung dari tanggal munaqasyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan maka saya dinyatakan gugur dan bersedia munaqasyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari, ternyata diketahui bahwa karya ini bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar keserjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 05 Agustus 2021
Saya yang menyatakan,



Raflesia Yasin
NIM. 15530070



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512156 Fax. (0274) 512156 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-1079/Un.02/DU/PP.00.9/08/2021

Tugas Akhir dengan judul : REINTERPRETASI PEMAHAMAN ATAS Q.S. AL-NUR [24]: 26

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : RAFFLESIA YASIN
Nomor Induk Mahasiswa : 15530070
Telah diujikan pada : Kamis, 12 Agustus 2021
Nilai ujian Tugas Akhir : A-

dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang/Penguji I
Drs. Mohamad Yusup, M.SI
SIGNED

Valid ID: 61280414038b



Penguji II
Muhammad Hidayat Noor, S.Ag M.Ag.
SIGNED

Valid ID: 612540197736d



Penguji III
Dr. Afidawiza, S.Ag., M.Ag.
SIGNED

Valid ID: 612180761ef26



Yogyakarta, 12 Agustus 2021
UIN Sunan Kalijaga
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A.
SIGNED

Valid ID: 612549476966d

MOTTO

“TETAP BERUSAHA WALAU SEDIKIT DEMI SEDIKIT”



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PERSEMBAHAN

MAAF DAN TERIMA KASIH

UNTUK

AYAH DAN MAMA

DARI

ANAK PERTAMA

YANG PERTAMA KALI

MONDOK

DAN

KULIAH

DI

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	T
ث	ša	š	es titik di atas
ج	Jim	J	Je
ح	ḥa	ḥ	ha titik di bawah
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ž	zet titik di atas
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ص	Syin	Sy	es dan ye
ض	šad	š	es titik di bawah
ط	ḍad	ḍ	de titik di bawah
ظ	ṭa	ṭ	te titik di bawah
ع	za	z	zet titik dibawah
اَءِ	Ain	... ‘ ...	koma terbalik (di atas)
اِءِ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	N
و	Wawu	W	We

ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	... ' ...	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

II. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

متعقدين عدة	Ditulis Ditulis	<i>Muta`aqqidīn `iddah</i>
----------------	--------------------	--------------------------------

III. Ta Marbutah di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة جزية	Ditulis Ditulis	<i>Hibbah Jizyah</i>
-------------	--------------------	--------------------------

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامه الأولياء	Ditulis	<i>karāmah al-auliyyā</i>
----------------	---------	---------------------------

2. Bila ta marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah, dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakātul fiṭri</i>
------------	---------	----------------------

IV. Vokal Pendek

_____	Kasrah	Ditulis	I
_____	fathah	ditulis	a
_____	dammah	ditulis	u

V. Vokal Panjang

fathah + alif جاهلية	Ditulis ditulis	A <i>jāhiliyyah</i>
fathah + ya mati	ditulis	a

يسعى kasrah + ya mati	ditulis	<i>yas'ā</i>
كريم dammah + wawu mati	ditulis	<i>i</i>
فروض	ditulis	<i>karīm</i>
	ditulis	<i>u</i>
	ditulis	<i>furūd</i>

VI. Vokal Rangkap

fathah + ya' mati بينكم	Ditulis	<i>Ai</i>
fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>bainakum</i>
	ditulis	<i>au</i>
	ditulis	<i>qaul</i>

VII. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf Qamariyah

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

b. Bila diikuti huruf Syamsiyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf (*el*)-nya.

السماء	Ditulis	<i>as-samā</i>
الشمس	Ditulis	<i>asy-syams</i>

IX. Penulisan Kata-Kata dalam Rangkaian Kalimat

ذوي الفروض	Ditulis	<i>żawi al-furūd</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>ahl as-sunnah</i>

KATA PENGANTAR

Bismillāh, Alhamdulillahirabbil‘āmin, segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan rahmat dan karunia-Nya kepada kita semua, lebih khusus kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini berkat-Nya. Ṣalawat dan salam senantiasa tercurah kepada Baginda Rasulullah SAW yang mengantarkan manusia dari zaman kegelapan ke zaman yang terang benderang ini.

Penyusunan skripsi ini dimaksudkan untuk memenuhi sebagian syarat-syarat guna mencapai gelar Sarjana Agama di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul: “REINTERPRETASI PEMAHAMAN ATAS Q.S. AL-NŪR [24]:26”. Selain itu, penulis juga memiliki tujuan untuk memberikan sumbangsih dalam dunia penafsiran.

Selama penulisan skripsi ini, tentunya penulis mendapat banyak bantuan dari berbagai pihak yang telah membimbing, memberikan semangat, mendukung moril dan materil kepada penulis. Terima kasih yang tulus serta penghargaan yang setinggi-tingginya kepada:

1. Ibunda Usrek dan ayahanda Riduan Effendi yang telah berjuang mendukung, menjadi guru pertama, memberikan nasihat dan mendoakan putra-putranya hingga dewasa dan penulis dapat menyelesaikan pendidikannya di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Adik-adik penulis yang membutuhkan dukungan dan

contoh dari penulis sebagai seorang kakak pertama yang membuat penulis harus melakukan yang terbaik.

2. Ustadz H. Priyadi selaku guru yang selalu berperan membantu penulis dari saat mondok hingga kuliah.
3. Prof. Dr. Phil. Al Makin, S.Ag., M.A. selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,
4. Dr. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam,
5. Seluruh Staf TU Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, yang telah membantu dan memudahkan proses mahasiswa melaksanakan tugas akhir,
6. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. selaku Kepala Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang telah memberikan persetujuan atas penelitian penulis meskipun penulis selesai setelah beliau berganti jabatan.
7. Dr. Ali Imron, S.Th.I., M.Hum. selaku Kepala Program Studi al-Qur'an dan Tafsir yang baru saat penulis menyelesaikan tugas akhir ini.
8. Dr. Afdawaiza M.Ag. selaku sekretaris Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir saat penulis mendapat Dosen Pembimbing Skripsi,
9. Fitriana Firdausi, S. Th. I., M. Hum. Selaku Sekretaris Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang baru saat penulis menyelesaikan tugas akhir ini
10. Drs. Mohamad Yusup, M.SI. sebagai pembimbing penulis yang senantiasa sabar meluangkan waktu, memberi masukan serta arahan kepada penulis,

11. Drs. H. Muhammad Yusron, M.A. selaku pembimbing akademik penulis dan telah pensiun sebelum penulis menyelesaikan tugas akhir ini.
12. Seluruh dosen-dosen di jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir tanpa terkecuali. Terimakasih atas segala ilmunya, semoga dapat bermanfaat dan berkah ilmunya,
13. Teman-teman ngopi, ngegame, jalan-jalan; Mukhlis Rahman, M. Zia al-Ayyubi, Haris Fatwa D.M., Bejo (Muhammad Syafi'i Silalahi), Suheri, Hakam al-Ma'mun, Haibat Hanafi R., dan Teman-teman yang membantu dalam penulisan tugas akhir ini: Hisam Rais, M. Rafi, Dhuha, Nafisatul Mu'awwanah, Zia al-Ayyubi, Althaf Husein dan M. Munif, saya ucapkan terima kasih.
14. Teman-teman IAT angkatan 2015 yang telah bersama penulis dalam masa perkuliahan. Terimakasih atas kenangan selama kuliah dan semoga selalu ingat dengan kebersamaan dan perjuangan kita menempuh studi di almamater ini,
15. Terima kasih kepada Para Penguji Tugas Akhir yaitu Dr. Afdawaiza M.Ag., Drs. Mohamad Yusup, M.SI., dan yang telah bersedia menjadi penguji tugas akhir penulis.

Akhir kata, penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna dikarenakan terbatasnya pengalaman dan pengetahuan yang dimiliki penulis. Oleh karena itu, penulis mengharapkan segala bentuk saran serta masukan bahkan kritik yang membangun dari berbagai pihak. Semoga skripsi ini

dapat bermanfaat bagi para pembaca dan semua pihak khususnya dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Yogyakarta, 05 Agustus 2021
Penulis

Rafflesia Yasin
NIM. 15530070



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ABSTRAK

Pasangan sering dikaitkan dengan jodoh. Dalam al-Qur'an tidak dijelaskan secara jelas terkait pasangan. Akan tetapi tidak berarti al-Qur'an tidak menyinggung terkait hal tersebut. Q.S. al-Nūr [24]:26 menjadi salah satu ayat yang sering dikutip sebagai ayat tentang pasangan bahwa orang buruk untuk orang buruk dan orang baik untuk orang baik. Hal ini jika dipahami secara teks akan memberikan pengertian bahwa orang yang buruk tidak untuk orang yang baik dan sebaliknya orang baik tidak untuk orang yang buruk. Padahal kemungkinan ada kesempatan untuk merubah orang yang buruk untuk menjadi baik atau orang buruk tersebut ingin menjadi baik jika memiliki pasangan yang baik. Oleh karena itu, bagaimana pemahaman yang baik terhadap ayat tersebut?

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Dengan menggunakan Pendekatan historis diharapkan akan memberikan gambaran terhadap Q.S. al-Nūr [24]:26 mulai dari periode klasik hingga modern-kontemporer. Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu deskriptif-analitis yang bertujuan untuk mendeskripsikan data-data yang ditemukan. Kemudian dilakukan analisis agar mendapatkan maksud dari data-data tersebut.

Dari pembahasan tersebut, didapatkan kesimpulan dalam memahami Q.S. al-Nūr [24]:26 yaitu; *pertama*, perempuan buruk lebih pantas untuk laki-laki buruk dan laki-laki buruk lebih pantas untuk perempuan buruk, begitu juga sebaliknya perempuan baik lebih pantas untuk laki-laki baik dan laki-laki baik lebih pantas untuk perempuan baik. *Kedua*, ayat ini turun tidak hanya membebaskan 'Aisyah dari perkataan buruk, tetapi juga membebaskan Nabi dari memiliki pasangan yang buruk karena perbuatan orang-orang munafik yang ingin menjelekkannya melalui 'Aisyah. Jadi, orang buruk untuk orang buruk adalah para penuduh tersebut dan orang baik untuk orang baik yang dimaksud adalah Nabi dan 'Aisyah. *Ketiga*, dalam konteks kekinian ayat ini dapat dipahami bahwa orang saleh boleh berpasangan dengan pelacur dengan tujuan beribadah dan memperbaiki akhlak pelacur tersebut.

Kata Kunci: **Pendekatan Historis, Q.S. al-Nūr [24]:26, Pasangan, Tafsir.**

DAFTAR ISI

HALAMAN COVER	2
NOTA DINAS	ii
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	iii
HALAMAN PENGESAHAN TUGAS AKHIR	iv
MOTTO	v
PERSEMBAHAN	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	vii
KATA PENGANTAR	x
ABSTRAK	xiv
DAFTAR ISI	xv
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	4
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	4
D. Tinjauan Pustaka	5
E. Landasan Teori	12
1. Pengertian Pendekatan Historis	12
F. Metode Penelitian	13
1. Jenis Penelitian	14
2. Sumber Data	14
3. Pengumpulan dan Pengolahan Data	15
G. Sistematika Pembahasan	16
BAB II : HISTORISITAS Q.S. AL-NŪR [24]:26	18
A. <i>Asbāb al-Nuzūl</i> Q.S. al-Nūr [24]:26	18
1. <i>Asbāb al-Nuzūl</i> Mikro	22
2. <i>Asbāb al-Nuzūl</i> Makro	24
B. Aspek Kebahasaan Q.S. al-Nūr [24]:26	36
C. Munasabah Ayat	38

BAB III : PENAFSIRAN PARA MUFASIR (KLASIK HINGGA MODERN-KONTEMPORER) ATAS Q.S. AL-NŪR [24]:26.....	40
A. Mufassir Klasik.....	40
B. Mufassir Pertengahan.....	45
C. Mufasir Modern-Kontemporer	53
D. Generalisasi.....	59
BAB IV : REINTERPRETASI DAN RELEVANSI Q.S AL-NŪR [24]:26 DENGAN KEHIDUPAN ZAMAN SEKARANG.....	63
A. Ideal Moral Q.S. al-Nūr [24]:26	63
B. Relevansi Q.S. al-Nūr [24]:26 dalam Konteks Kekinian	72
BAB V : PENUTUP.....	74
A. Kesimpulan.....	74
B. Saran.....	75
DAFTAR PUSTAKA.....	76



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ketertarikan terhadap lawan jenis sudah menjadi fitrah manusia. Laki-laki tertarik kepada perempuan dan sebaliknya perempuan tertarik kepada laki-laki. Allah telah menghiasi manusia dengan *garīzah* (naluri untuk melangsungkan jenis). Hal itu akan mendorong manusia untuk saling mengenal dengan tujuan akan menjadi pertimbangan dalam memilih pasangan hidup.¹ Dengan tujuan perkenalan tersebut, seseorang dapat memilih dan memilah calon pasangannya untuk kemudian melanjutkan ke jenjang pernikahan.

Al-Qur'an telah menyebutkan bahwa laki-laki dan perempuan yang baik untuk yang baik, sedangkan laki-laki dan perempuan yang buruk untuk yang buruk pula, seperti tercantum dalam Q.S. al-Nūr [24]:26 berikut:

الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ
لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يُقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٢٦﴾

Wanita-wanita yang keji untuk laki-laki yang keji dan laki-laki yang keji untuk wanita-wanita yang keji, dan wanita-wanita yang baik adalah untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik adalah untuk wanita-wanita yang baik. Mereka itulah yang bebas dari apa yang dikatakan oleh mereka. Bagi mereka ampunan dan rezeki yang mulia.²

¹Yahya Abdurrahman, *Risalah Khitbah; Panduan Islami Memilih Pasangan dan Meminang* (Bogor: Al-Azhar Press, 2013), hlm. 11.

²Yayasan penerjemah al-Qur'an, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, 1990), hlm. 547.

Ayat di atas mengungkapkan bahwa perempuan yang keji untuk laki-laki yang keji dan laki-laki yang keji untuk perempuan yang keji, begitu juga perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik untuk perempuan yang baik pula. Namun, dalam ayat lain yaitu Q.S. al-Taḥrīm [28]:10-11 mengatakan:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْمَرَاتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْمَرْأَتِ فِرْعَوْنَ ۖ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١١﴾

Allah membuat istri Nuh dan istri Luth perumpamaan bagi orang-orang kafir. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba kami, lalu kedua istri itu berkhianat kepada kedua suaminya, maka kedua suaminya itu tiada dapat membantu mereka sedikitpun dari (siksa) Allah; dan dikatakan (kepada keduanya): “Masuklah ke neraka bersama orang-orang yang masuk (neraka)”. Dan Allah membuat istri Fir’aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: “Ya Tuhanku, bangunlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam surga dan selamatkanlah aku dari Fir’aun dan perbuatannya dan selamatkanlah aku dari kaum yang zalim.”³

Q.S. al-Taḥrīm (28):10 di atas menjelaskan tentang istri yang dikatakan berkhianat pada orang yang saleh dan seorang nabi yaitu Nabi Nuh dan Nabi Luth, sedangkan Fir’aun terkenal dengan kekejamannya mendapatkan istri salihah. Padahal pada Q.S. al-Nūr [24]:26 sebelumnya menyebutkan jika seseorang tersebut baik, maka ia untuk yang baik, dan jika seseorang tersebut keji, maka ia untuk yang keji pula.

³Yayasan penerjemah al-Qur’an, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, hlm. 952.

Meletakkan dua ayat ini dalam satu meja bersama, kita bisa mengajukan beberapa pertanyaan: apakah Nabi Nuh dan Nabi Luth adalah orang buruk sehingga mendapatkan istri yang berkhianat pada mereka? Apakah Tuhan salah memilihkan pasangan untuk mereka? Bagaimana ulama dari berbagai macam tempat, zaman, dan konteks hidup memahami kontradiksi ini? Atau apakah bagi mereka dua ayat ini tidak saling berhubungan apalagi berkontradiksi?

Hal-hal inilah yang akan dielaborasi dalam tulisan ini. Berdasarkan penjelasan di atas, penelitian ini perlu dilakukan untuk melihat lebih dalam bagaimana memahami ayat tersebut dengan melakukan penelitian dari beberapa kitab tafsir mengenai penafsiran Q.S. al-Nūr [24]:26 tersebut dalam tiga periode⁴ yaitu dari periode klasik⁵ seperti *Muqātil ibn Sulaimān* karya Muqātil ibn Sulaimān, *Ma'ānī al-Qur'ān* karya al-Farrā', *Jamī' al-Bayān* karya al-Tabarī. Dari periode pertengahan⁶ yaitu *al-Kasyāf* karya al-Zamakhsyarī, *Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *al-Qur'ān al-'Azīm* atau biasa disebut *Tafsīr Ibn Kaṣīr* karya Ibn Kaṣīr. Sedangkan periode modern⁷ seperti *al-Marāḡī* karya Muṣṭafā al-

⁴Abdul Mustaqim membagi tiga periode perkembangan tafsir, yaitu klasik yang termasuk ke dalamnya masa nabi, sahabat, tabi'in, dan generasi awal atba' tabi'in, kemudian pertengahan yaitu abad III H sampai abad VII/VIII H. Terakhir modern-kontemporer yaitu setelah periode pertengahan hingga sekarang. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), hlm. 39-194.

⁵Abdul Mustaqim menyebutkan periode klasik berawal dari abad ke 1 H yaitu masa Nabi saw dan sahabat hingga awal masa tabi' tabi'in yakni abad II hijriah. Lihat Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, hlm. 39-40.

⁶Abdul Mustaqim mengatakan, menurutnya periode pertengahan menjadi saat produk tafsir telah dibukukan dan menjadi disiplin ilmu tersendiri. Periode pertengahan terhitung mulai abad III H sampai VII/VIII H. Penafsiran al-Qur'an mulai bergeser dari *tafsir bil ma'tsur* ke *tafsir bil ra'yi*. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, hlm. 89-90.

⁷Modern merujuk pada sesuatu yang baru atau terkini, sedangkan kontemporer yang berarti masa kini atau dewasa ini. Periode modern-kontemporer yaitu aliran yang muncul di era

Marāgī, *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb, dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibnu 'Āsyūr untuk melihat bagaimana ayat ini dipahami oleh para mufasir tersebut. Untuk mencari konteks yang dapat terhubung dengan masa sekarang yang memahami ayat tersebut sebagai ayat jodoh atau pasangan, maka akan dikaji mengenai konteks kesejarahan dengan pendekatan historis saat ayat ini turun.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang yang ada di atas, maka penulis merumuskan beberapa masalah yang perlu dijawab yaitu;

1. Bagaimana memahami pemaknaan kalimat *al-khabīsātu li al-khabīsīna wa al-khabīsūna li al-khabīsātu* dan *al-ṭayyibātu li al-ṭayyibīna wa al-ṭayyibūna li al-ṭayyibātu* yang dimaksud dalam Q.S. al-Nūr [24]:26 ?
2. Bagaimana Q.S. al-Nūr [24]:26 ini dipahami sebagai ayat pasangan?
3. Bagaimana ide moral yang dapat diambil dari Q.S. al-Nūr [24]:26 dan relevansinya terhadap kehidupan?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Dari adanya rumusan masalah di atas juga memiliki tujuan yaitu:

1. Mengetahui pemaknaan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dalam Q.S. al-Nūr [24]:26.
2. Mengetahui alasan dalam memahami Q.S. al-Nūr [24]:26 sebagai ayat pasangan.
3. Mengetahui ide moral dalam Q.S. al-Nūr [24]:26 dan relevansinya dalam kehidupan sekarang.

Adapun untuk kegunaan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Hasil penelitian ini diharapkan mampu menjadi rujukan dalam kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir secara khusus.
2. Memberikan kontribusi akademik yang signifikan bagi pengembangan wilayah objek kajian al-Qur'an.
3. Dapat memberikan gambaran bagi para kalangan akademisi maupun masyarakat tentang peran al-Qur'an terhadap perkembangan era modern.

D. Tinjauan Pustaka

Telah banyak penelitian yang dilakukan sebelumnya terkait tema yang sama. Beberapa karya yang mengkaji tentang pasangan diantaranya;

Pertama, skripsi yang membahas tentang “Konsep Mencari Pasangan Ideal Dalam Tafsir Al-Misbah karya Muhammad Quraish Shihab” yang disusun oleh Ahmad As'ari. Dalam skripsi ini dibahas bagaimana Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat tentang memilih pasangan ideal. Quraish Shihab memberikan beberapa pertimbangan dalam mencari pasangan ideal yang oleh As'ari tuliskan dalam kesimpulan skripsinya yaitu memilih pasangan yang seiman, mencari laki-laki atau perempuan yang baik, mencari laki-laki atau perempuan yang bukan termasuk kerabat dekat, dan memiliki jumlah ideal pasangan yaitu monogami (satu pasangan).⁸ Skripsi ini belum membahas tentang penafsiran ayat yang penulis teliti.

Kedua, skripsi berjudul “Konsep Keluarga Sakinah Menurut M. Quraish Shihab” yang disusun oleh Syamsul Bahri. Ia menjelaskan bahwa Quraish Shihab

⁸Ahmad As'ari, “Konsep Mencari Pasangan Yang Ideal Dalam Tafsir Al-Misbah karya Muhammad Quraish Shihab”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015, hlm. 106-107.

dalam tafsirnya mengatakan keluarga sakinah adalah keluarga yang tenang dan penuh kasih sayang. Untuk mencapai *mawaddah* dan *rahmah* dibutuhkan *sakinah* sebagai modal. *Mawaddah* dapat dicapai dengan tiga tahap yaitu perhatian, tanggung jawab dan penghormatan. Selanjutnya untuk melanggengkan sebuah perkawinan yang diwarnai *sakinah*, dalam konsep ini menganjurkan kesetaraan, musyawarah, kesadaran akan kebutuhan pasangan agar semua anggota keluarga merasa memiliki peran dan tanggung jawab.⁹ Penelitian ini juga walau membahas tentang kesetaraan, tapi belum membahas lebih jauh tentang ayat yang penulis teliti.

Ketiga, skripsi berjudul “Hadis Nabi Tentang Pasangan Hidup (Studi Ma’anil Hadis)” yang ditulis Santi Novembari Syarifah. Skripsi ini menjelaskan bagaimana pemaknaan hadis-hadis Nabi tentang pasangan hidup oleh para ulama. Hasil dari skripsi ini menjelaskan bahwa agama telah memberikan petunjuk dalam memilih calon pasangan seperti harta, keturunan, kecantikan, dan agama. Keempat kriteria ini dapat dipakai bersamaan. Namun, jika memilih kriteria yang terbaik adalah yang terakhir yaitu agama.¹⁰ penelitian ini hanya membahas mengenai tema yang sama dari hadis-hadis dan belum terdapat pembahasan yang penulis teliti.

Keempat, skripsi yang ditulis oleh Moh. Faozan berjudul “Pasangan di Surga dalam Al-Qur’an: Kajian Tematik dengan Analisis Semiotik Charles

⁹Syamsul Bahri, “Konsep Keluarga Sakinah Menurut M. Quraish Shihab”, Skripsi Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009, hlm. 70-71.

¹⁰Santi Novembari Syarifah, “Hadis Nabi Tentang Pasangan Hidup: Studi Ma’anil al-Hadis”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004, hlm. 63.

Sanders Peirce”¹¹ Dalam penelitiannya ini, ia menggunakan kata kunci *azwaj* dan *hur'in*. Dalam kesimpulannya, Faozan menjelaskan bahwa dari penggunaan teori semiotic Charles Sanders Pierce, pasangan dengan kata kunci *azwaj* dan *hur'in* terdapat tiga pola pemahaman yaitu; *pertama*, pasangan yang disucikan dan disediakan untuk ahli surge; *kedua*, pasangan saleh saat di dunia dan sama-sama masuk surga, dan *ketiga*, *hur'in* yang dipasangkan dengan ahli surga. Setelah disemiosiskan semua, didapatkan hasil penafsiran bahwa orang-orang yang masuk surga akan mendapat pasangan yang disucikan, tidak ada yang sendiri. Pasangan yang disucikan adalah pasangan saleh selama di dunia. Dan bagi yang tidak mendapat pasangan, ia akan mendapat pasangan pula yang jenisnya bukan dari dunia yaitu *hur'in*.

Kelima, skripsi dengan judul “Penentuan Jodoh Menggunakan Pedoman Kitab *al-Furjatu al-Wāḍiḥah* (Studi Kasus di Jamsaren Kota Kediri)¹²” yang ditulis oleh Dwi Yulianti. Penelitian yang dilakukannya ini terfokus pada kasus di desa Jamsaren kota Kediri yang menentukan jodoh melalui kitab *al-Furjatu al-Wāḍiḥah* karya imam Ja'far Shadiq, cucu Rasulullah Saw Dalam kesimpulannya, ia menyebutkan bahwa dari sampel tiga keluarga yang ia diteliti memiliki kesesuaian dari kitab *al-Furjatu al-Wāḍiḥah* tersebut. Penelitian ini tidak membahas penafsiran ayat yang penulis teliti.

¹¹Moh. Faozan, “Pasangan di Surga dalam al-Qur'an: Kajian Tematik dengan analisis Semiotik Charles Sanders Peirce”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2018, hlm. 69.

¹²Dwi Yulianti, “Penentuan Jodoh menggunakan Pedoman Kitab al-Furjat al-Wadhihah: Studi Kasus di Jamsaren Kota Kediri”, Skripsi Fakultas Syari'ah UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2018, hlm. 15.

Keenam, skripsi berjudul “Pasangan Ideal menurut al-Qur’an (Kajian Q.S. al-Nūr ayat 26 dan Q.S. al-Taḥrīm ayat 10-11)”¹³ yang ditulis oleh Khalisoh Qadrunnada. Skripsi ini membahas keterkaitan antara Q.S. al-Nūr ayat 26 dan Q.S. al-Taḥrīm ayat 10-11 berkenaan dengan pasangan ideal. Menurut Khalisoh, bahwa ketiga ayat ini tidak berkaitan dengan pasangan ideal. Q.S. al-Nūr ayat 26 hanya menjelaskan bahwa perbuatan keji laki-laki atau perempuan untuk perempuan atau laki-laki yang berbuat dan berkata keji, begitu juga dalam kebaikan. Sedangkan Q.S. al-Taḥrīm ayat 10-11 menjelaskan bahwa suami atau istri yang berbuat buruk tidak dapat ditolong oleh pasangannya dan harus menanggung akibat dari perbuatan buruk mereka sendiri. Skripsi ini meskipun hampir sama dalam beberapa hal dengan penelitian penulis, namun berbeda dalam pendekatan yang digunakan.

Ketujuh, jurnal berjudul “Kafaah Sebagai Pertimbangan Dalam Perkawinan Menurut Mazhab Syafi’i”¹⁴ yang ditulis oleh Abu Bakar Khazali. Dalam tulisannya ia memaparkan tentang konsep kafaah menurut mazhab Syafi’i meliputi yaitu kebangsaan, keagamaan, kemerdekaan dan mata pencaharian. Dalam keempat kriteria ini ia mengatakan bahwa imam Syafi’i berbeda dalam kriteria mata pencaharian yang dimaknai oleh imam lainnya dengan kekayaan. Imam Syafi’i membedakan antara harta kekayaan dan mata pencaharian. Mata pencaharian dapat dijadikan ukuran kufu, sedangkan harta kekayaan tidak

¹³Khalisoh Qadrunnada, “Pasangan Ideal Menurut al-Qur’an (Kajian Q.S al-Nūr ayat 26 dan Q.S. al-Taḥrīm ayat 10-11)”, Skripsi Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019, hlm. 76-77.

¹⁴ Abu Bakar Khazali, “Kafaah Sebagai Pertimbangan Dalam Perkawinan Menurut Mazhab Syafi’i”, *Jurnal Hukum Kaidah*, vol. 18, No. 1, 2018, hlm. 52-64.

demikian. Menurutnya, harta bersifat timbul dan tenggelam, maka tidak dapat dijadikan tolok ukur kufu. Ia juga menyebutkan bahwa imam Syafi'i menyamakan kedudukan calon suami dan istri. Laki-laki tidak boleh lebih rendah dari perempuan kedudukannya, karena akan menimbulkan aib, sedangkan jika status kedudukan laki-laki lebih tinggi dari perempuan maka tidak dipermasalahkan.

Kedelapan, jurnal berjudul “Memilih Pasangan Hidup Dalam Perspektif Hadis”¹⁵ ditulis oleh Aeni Mahmudah. Artikel ini mengkaji takhrij hadis-hadis dalam memilih istri dan suami dan relevansinya dengan hukum Islam dan adat Jawa. Kesimpulan dari artikel ini bahwa memilih pasangan dengan melihat kriteria agama dan akhlaknya merupakan paling utama untuk dipertimbangkan sebelum menikah sebagai usaha terhindar dari kerusakan rumah tangga. Artikel ini hanya membahas hadis-hadis memilih pasangan dan belum ada pembahasan berkaitan yang penulis teliti.

Kesembilan, jurnal berjudul “Memilih Pasangan Bagi Anak Perempuan: Kajian Fiqih dan HAM”¹⁶ yang ditulis oleh Masthuriyah Sa'dan. Dalam jurnal ini membahas bagaimana hak-hak dalam kebebasan perempuan dalam memilih pasangan. Kesimpulan dari tulisan ini bahwa dalam fikih, perempuan tidak boleh memilih pasangan hidup sendiri karena teks al-Qur'an yang bias gender dan hadis-hadis misoginis (membenci perempuan). Maka perlu pembacaan ulang dalam mengkaji teks-teks tersebut. Disebabkan kondisi sosial budaya masyarakat Arab kala itu yang mempengaruhi wahyu yang turun.

¹⁵Aeni Mahmudah, “Memilih Pasangan Hidup Dalam Perspektif Hadis”, *Diya Al-Afkar*, vol. 4, 2016, hlm. 114.

¹⁶Masthuriyah Sa'dan, “Memilih Pasangan Bagi Anak Perempuan”, *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol. 14, 2016, hlm. 10-11.

Kesepuluh, jurnal dengan judul “Kriteria Memilih Pasangan Hidup (Kajian Hermeneutika Hadis)”¹⁷ yang ditulis oleh Nurun Najwah. ia memaparkan hadis-hadis dari masing-masing dalil tentang memilih pasangan dengan membaginya menjadi dua kriteria yaitu non-fisik dan fisik. Non-fisik yaitu memilih pasangan dengan melihat agamanya dalam artian kesalehan individu dan sosialnya, bukan yang hanya belajar agama bertahun-tahun lamanya dan pintar membaca al-Qur’an. fisik yaitu melihat pada nasab, harta dan tubuhnya (kecantikan). Najwah juga menjelaskan tentang perilaku orang arab laki-laki kepada perempuan pada saat masa jahiliyah sebelum Islam datang. Kajian Najwah ini masih seputar hadis dalam memilih pasangan walaupun ada ayat al-Qur’an yang dicantumkan hanya sebagai penguat atau tambahan. Lebih jauh ia menjelaskan bahwa pernikahan bukan sekadar akad yang mengakibatkan kepemilikan dan bolehnya berhubungan suami-istri, akan tetapi mengikat dua pihak dalam bertransaksi untuk menciptakan mahligai rumah tangga yang dilandasi *mawaddah, rahmah, sakinah* dengan ikatan yang kukuh. Penelitian ini secara komprehensif mencantumkan hadis-hadis dan ayat tentang pasangan, tetapi belum secara komprehensif membahas apa yang penulis teliti.

Kesebelas, jurnal lain dengan judul “Hak Perempuan dalam Memilih Suami”¹⁸ ditulis oleh Muhammad Kudhori menjelaskan dalil-dalil tentang hak perempuan dalam memilih suami. Ia menjelaskan bahwa perempuan memiliki hak memilih pasangan seperti layaknya laki-laki. Ia juga menjelaskan meskipun wali

¹⁷Nurun Najwah, “Kriteria Memilih Pasangan Hidup (Kajian Hermeneutika Hadis)”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 17, No. 1, 2016, hlm. 97.

¹⁸Muhammad Kudhori, “Hak Perempuan Dalam Memilih Suami”, *Jurnal Al-Hikam*, Vol. 12, No. 1, 2017, hlm. 21-22.

adalah salah satu rukun nikah, tetapi memiliki hak menikahkan anak perempuannya jika anak itu masih kecil, maka saat ia telah *balighah*, tidak memiliki hak untuk menikahkan anak perempuannya kepada laki-laki yang tidak ia cintai. Sebaliknya, anak perempuan itu dapat menolak permintaan walinya dan bukan termasuk dari durhaka kepada orang tua.

Kedua belas, artikel berjudul “Memilih Jodoh”¹⁹ yang ditulis oleh M. Alfatih Suryadilaga. Penelitian yang dilakukan oleh Alfatih ini terfokus pada hadis memilih jodoh yang diriwayatkan Ibnu Majah. Dalam penelitiannya ini, ia mengaitkan memilih jodoh dalam tradisi Jawa, ulama hadis, ulama fiqh, dan dikomparasikan dengan masalah kekinian dengan mengadopsi keilmuan modern. Hasil dari penelitian ini adalah hadis tentang memilih jodoh dengan melihat empat kriteria yaitu harta, nasab, kecantikan dan agama dengan mengutamakan agamanya adalah bernilai shahih dan dapat diamalkan. Ia pun menjelaskan dalam kesimpulannya bahwa perempuan memiliki hak yang sama dalam memilih laki-laki sebagai pasangannya karena tanggungjawab kehidupannya bukan hanya pada laki-laki, tetapi juga perempuan.

Ketiga belas, jurnal yang ditulis oleh seorang dosen fakultas Dakwah IAIN Bengkulu, Zurifah Nurdin, berjudul “Etika Mencari Pendamping Hidup Menurut Islam”²⁰. Dalam tulisannya, ia menjelaskan bahwa dalam mencari pendamping hidup dengan melihat keadaan agamanya atau *sekufu* dan melihat garis keturunan

¹⁹M. Alfatih Suryadilaga, “Memilih Jodoh” dalam Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah Dalam Bingkai Sunah Nabi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 49-102.

²⁰Zurifah Nurdin, “Etika Mencari Pendamping Hidup Menurut Islam”, *Syi'ar*, Vol. 17, No. 1, 2017, hlm. 107-115.

yaitu bukan dari anggota keluarga yang dianggap *mahram* dengan melihat nasabnya.

Beberapa pembahasan diatas belum terdapat pembahasan yang penulis teliti tentang “Etika Pemilihan Calon Pasangan (Studi Pendekatan Historis QS. An-Nur [24]:26)”. Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan guna membahas secara khusus mengenai penafsiran QS. An-Nūr [24]:26 tentang Perempuan buruk untuk laki-laki buruk dan laki-laki buruk untuk perempuan buruk, begitu juga perempuan baik untuk laki-laki baik dan laki-laki baik untuk perempuan baik.

E. Landasan Teori

1. Pengertian Pendekatan Historis

Pendekatan historis atau sejarah adalah metode paling klasik dalam studi ilmiah yang telah ada sejak peradaban manusia. Dengan bukti bahwa manusia zaman sekarang adalah keberlanjutan dari manusia sebelumnya.²¹ Pendekatan memiliki dua orientasi berikut; *pertama*, terbagi dua yaitu “dipandang” yang berarti pendekatan menjadi paradigma dan “cara memandang” yang berarti pendekatan sebagai sudut pandang atau perspektif. *Kedua*, pendekatan sebagai “disiplin ilmu” yang berarti jika pendekatan historis maka mengkaji dengan menggunakan disiplin ilmu sejarah.²² Adapun yang dimaksud pendekatan historis dalam penelitian ini adalah pendekatan sebagai cara pandang atau perspektif.

²¹Asep Maulana Rohimat, *Metodologi Studi Islam: Memahami Islam Rahmatan Lil’alamin* (Yogyakarta: Gerbang Media Kasara, 2018), hlm. 39.

²²Supiana, engkus Kuswandi (ed.), *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017), hlm. 79-80.

Sejarah secara etimologi merujuk pada *tarīkh* (ketentuan waktu) atau *history* dengan arti pengalaman masa lalu. Sedangkan secara terminologi adalah kejadian atau peristiwa yang benar adanya terjadi pada masa lalu.²³ Maka, pendekatan historis adalah cara pandang dengan menggunakan sejarah sebagai alat untuk melihat konteks masa lalu yang berguna untuk melakukan penelitian. Pendekatan historis menggunakan analisis atas peristiwa-peristiwa pada masa lalu untuk merumuskan prinsip-prinsip umum.²⁴ Tujuannya untuk menentukan inti karakter agama dengan meneliti sumber data klasik sebelum tercampur dengan sesuatu yang lain agar dapat disajikan secara detail tentang sebab akibat yang terjadi di masa lampau.²⁵

F. Metode Penelitian

Agar penelitian ini mampu mencapai tujuan dan tetap mengacu pada standar ilmiah karya akademis, maka penulis menggunakan serangkaian metode yang telah ada untuk menjadi acuan dalam melaksanakan penelitian ini. Metode penelitian adalah sejumlah cara atau langkah yang dilakukan seseorang untuk melakukan penelitian.²⁶ Hal ini adalah sebagai langkah agar adanya gambaran penelitian dan dapat memberikan pandangan dalam mengolah data sebelum dianalisis. Diantara langkah-langkah yang digunakan dalam menyusun penelitian ini adalah sebagai berikut:

²³Asep Maulana Rohimat, *Metodologi Studi Islam: Memahami Islam Rahmatan Lil'amin*, hlm. 39-40.

²⁴Supiana, engkus Kuswandi (ed.), *Metodologi Studi Islam*, hlm. 93.

²⁵Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm. 105.

²⁶Tim Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, *Pedoman Penulisan Proposal Skripsi* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran UIN Sunan Kalijaga, 2015), hlm. 11.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk ke dalam *library research* atau penelitian kepustakaan. Yakni penulis membahas objek penelitian merujuk dari berbagai buku, artikel, kitab tafsir, dan jurnal yang terkait dengan objek penelitian yang dibahas tanpa perlu terjun ke lapangan dengan survei atau observasi.

2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari beberapa sumber diantaranya al-Qur'an, kitab tafsir, buku, artikel dan jurnal yang menjelaskan objek penelitian. Sumber data tersebut dapat dibagi menjadi dua, yaitu:

a) Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini yaitu al-Qur'an karena terdapat di dalamnya ayat yang diteliti yaitu Q.S. al-Nūr [24]:26 dan kitab tafsir yang terbagi dalam tiga periode penafsiran yakni periode klasik seperti *Muqātil ibn Sulaimān*, *Ma'ānī al-Qur'ān* karya al-Farrā', *Jāmi' al-Bayān* karya Al-Ṭabarī. Dari periode pertengahan yaitu *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī, *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭūbī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* atau biasa disebut *Tafsīr ibn Kasīr* karya Ibn Kasīr. Sedangkan periode modern seperti *al-Marāḡī* karya Muṣṭafā al-Marāḡī, *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āsyūr. Dengan menggunakan kitab-kitab tafsir tersebut diharapkan dapat memberikan pemahaman terhadap penafsiran Q.S. al-Nūr [24]:26.

b) Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah literatur-literatur bantuan atau pendukung dalam penelitian ini. Untuk sumber data sekunder didapatkan dari kitab tafsir, buku-buku, jurnal, dan karya tulis yang berhubungan dan mendukung penelitian.

3. Pengumpulan dan Pengolahan Data

Pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah mendapatkan data. Sehingga, tanpa mengetahui metode pengumpulan data, maka peneliti tidak akan mendapatkan data yang diterapkan. Data-data yang terdapat dalam penelitian ini adalah data-data ilmiah yang diperoleh melalui pengumpulan data dengan menyelidiki bahan-bahan tertulis seperti kitab tafsir, buku, artikel, jurnal, majalah, dan sebagainya.

Setelah proses pengumpulan data dilaksanakan, maka selanjutnya mengolah data tersebut agar penelitian dapat berjalan dan terlaksana secara rasional, sistematis, dan terarah secara baik. Metode yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analitis, yaitu dengan mendeskripsikan data-data yang telah dikumpulkan kemudian diikuti dengan menganalisis data. Selanjutnya melakukan interpretasi terhadap data tersebut guna menemukan jawaban dari persoalan yang dikemukakan. Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini yaitu pendekatan historis atau sejarah. Dalam penelitian ini, data-data yang telah didapat dan dikumpulkan akan diolah dengan cara-cara sebagai berikut:

- a. Deskriptif yaitu mengumpulkan, menjabarkan dan mendeskripsikan penafsiran Q.S. Al-Nūr [24]:26.
- b. Analisis yakni dari keterangan tersebut dianalisis hingga tersimpulkan mana konsep yang dapat digunakan dalam penelitian.

G. Sistematika Pembahasan

Kajian dalam penelitian ini akan dibagi dalam tiga bagian utama, yakni pendahuluan, pembahasan atau isi, dan kesimpulan. Dalam penulisan hasil penelitian, dibutuhkan sistematika penulisan agar pembahasan tersusun secara sistematis dan tidak keluar dari pokok permasalahan yang diteliti. Penelitian ini tersusun dalam lima bab;

Bab I, terdapat pendahuluan yang mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Bab ini berfungsi menjadi bagian penting sebagai kerangka acuan awal penelitian dan menjaga agar tidak terjadi pelebaran dalam pembahasan sekaligus untuk mencapai target yang diinginkan secara maksimal.

Bab II, membahas hal-hal berkaitan pasangan seperti definisi dan tujuan adanya pasangan. Selain itu, akan dibahas juga berkaitan sejarah, baik pernikahan pra-Islam dan saat Islam datang dan juga *asbāb al-nuzūl* mikro dan *asbāb al-nuzūl* makro Q.S. al-Nūr [24]:26 serta munasabah ayat. Pembahasan ini berfungsi untuk mengetahui relasi laki-laki dan perempuan berkaitan keberpasangan melalui pernikahan terdahulu saat sebelum Islam datang dan setelah Islam datang. Sedangkan *asbāb al-nuzūl* untuk mengetahui historisitas ruang lingkup saat ayat

turun dan keadaan sekitarnya serta ayat-ayat yang berkaitan yang mempengaruhi para mufasir dalam menafsirkan ayat ini.

Bab III, akan membahas dan mencoba menguraikan penafsiran Q.S. al-Nūr [24]:26 dari masing-masing periode yaitu klasik, pertengahan, dan modern-kontemporer. Fungsinya dalam pembahasan ini adalah untuk mengetahui dan memahami beragam pendapat para mufasir dari berbagai periode dalam menafsirkan ayat ini untuk diambil ide moral dalam ayat.

Bab IV, melakukan analisis terhadap Q.S. al-Nūr [24]:26 terkait cara memahami ayat dengan melihat konteks historis ayat dan penafsiran para mufasir berdasarkan pembahasan pada bab-bab sebelumnya dan melakukan kontekstualisasi ide moral dalam ayat yang dapat diambil dan diaplikasikan dalam kehidupan.

Bab V, memberikan kesimpulan dari pembahasan yang telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya dan saran-saran yang diharapkan dapat memberikan perhatian kepada para pembaca serta memudahkan bagi penelitian selanjutnya.

BAB II

HISTORISITAS Q.S. AL-NŪR [24]:26

A. *Asbāb al-Nuzūl* Q.S. al-Nūr [24]:26

Para mufasir sepakat bahwa Allah tidak mungkin menurunkan al-Qur'an sekaligus ke muka bumi. Sebagai sumber rujukan pertama, al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw untuk disampaikan kepada umat manusia. Ia menjadi acuan moral bagi manusia, khususnya umat Islam, untuk memecahkan problem sosial yang ada di masyarakat. Itulah sebabnya al-Qur'an dihadirkan untuk menjawab berbagai problem yang turut hadir di masyarakat sesuai konteks dan dinamika sejarahnya.¹

Saat diturunkannya al-Qur'an, Nabi Muhammad Saw selain seorang yang menyampaikan risalah juga berperan sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan).² Melalui petunjuknya, umat muslim dapat memahami perintah yang terdapat dalam al-Qur'an seperti salat, puasa, dan haji.³ Itu merupakan hikmah dari diturunkannya al-Qur'an secara berangsur-angsur sehingga Nabi Muhammad Saw dapat menjelaskan dan juga menghafal al-Qur'an.

Al-Qur'an diturunkan tidak dalam tulisan, melainkan secara lisan dengan menggunakan bahasa sebagai media pengantar. Bahasa yang digunakan adalah

¹Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, Hasan M. Noer (ed.), (Jakarta: Penamadani, 2005), hlm. 22.

²Siti Muslimah (dkk.). "Urgensi Asbab al-Nuzul Menurut al-Wahidi", *Al-Bayan*, I, Juni 2017, hlm. 46.

³Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Konteks, kisah, dan Sejarah al-Qur'an* terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Penerbit Zaman, 2013), hlm. 287.

bahasa Arab yang berkembang pada masa Nabi Muhammad Saw Tidak mungkin al-Qur'an disampaikan dalam bahasa lain, sedangkan Nabi adalah orang Arab. Tetapi bukan berarti bahasa Arab masa Nabi Saw berbeda dengan bahasa Arab masa kini. Perbedaan bahasa yang digunakan al-Qur'an dengan bahasa Arab modern hanya menjadikan al-Qur'an berbeda secara *karakteristik filologis*. Sebab dinamika perkembangan bahasa dari masa awal al-Qur'an turun, bisa jadi berubah maknanya di masa sekarang.⁴

Muslim generasi awal juga sudah tertarik pada sejarah. Ada dua alasan yang membuat muslim generasi awal ingin memahami sejarah wahyu yaitu; *Pertama*, keinginan memelihara dan menggali informasi tentang Nabi sebagai penerima wahyu dan; *Kedua*, konteks kesejarahan al-Qur'an sering kali menjadi kunci dalam memahami maknanya.⁵ Hal itu karena beberapa praktik keagamaan yang dilakukan Nabi Saw tidak sering atau selalu dilaksanakan sama dalam pelaksanaannya. Contohnya ketika salat, di satu waktu Nabi meletakkan tangan di sisi tubuhnya dan pada saat yang lain Nabi meletakkan tangannya di atas dada. Sehingga mereka yang salat bersamanya saat meletakkan tangan di sisi tubuh akan mengikuti di sisi tubuh dan mereka yang salat bersama Nabi saat ia meletakkan tangan di atas dada akan mengikuti apa yang dilakukannya yaitu meletakkan tangan di atas dada.⁶

⁴ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, hlm. 7-8.

⁵Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Konteks, kisah, dan Sejarah al-Qur'an*, hlm. 46-47.

⁶Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Konteks, kisah, dan Sejarah al-Qur'an*, hlm. 287.

Oleh karena itu, historisitas ayat dan peristiwa yang mengiringinya menjadikannya sebuah kajian di kalangan ulama yang populer disebut dengan *asbāb al-nuzūl*. Yaitu “peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa turunya ayat, baik sebelum maupun sesudah turunnya, di mana kandungan ayat tersebut berkaitan/dapat dikaitkan dengan peristiwa itu”. Peristiwa tersebut bisa berupa kejadian atau dalam bentuk pertanyaan yang muncul dan Nabi Saw tidak dapat memberikan jawaban.⁷

Beberapa pengkaji ilmu-ilmu al-Qur’an pun menaruh perhatian pada ilmu ini. Bahkan mengkhususkan diri untuk mempelajari ilmu *asbāb al-nuzūl* seperti Alī ibn Madīnī, yaitu guru Bukhari, dan al-Wahīdī dalam kitabnya *Asbāb al-nuzūl*. Kemudian kitab al-Wahidi ini diringkas oleh al-Ja’barī yaitu dengan menghilangkan *isnad-isnadnya* tanpa tambahan apapun. Syaikhul Islam Ibn Hājar juga mengarang satu kitab tentang *asbāb al-nuzūl* yang al-Suyūṭī dapatkan hanya satu juz dari keseluruhan kitab yang ditulis Ibn Hājar. Al-Suyūṭī mengatakan “Dalam hal ini, aku telah mengarang satu kitab lengkap, singkat dan sangat baik serta dalam bidang ilmu ini belum ada satu kitab pun dapat menyamainya. Kitab ini aku namakan *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-nuzūl*.”⁸

Ada beberapa faedah dari pentingnya mengetahui *asbāb al-nuzūl* yaitu:⁹

- a. Mengetahui hikmah ditetapkan suatu hukum dan perhatian syara’ terhadap kepentingan umum dalam menghadapi segala peristiwa.

⁷Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Abd. Syakur Dj. (ed.) (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 235.

⁸Manna’ Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakir AS. (Bogor: Litera Antar Nusa, 2013), hlm. 106-107.

⁹Manna’ Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an*, hlm. 110.

- b. Mengetahui batas hukum yang diturunkan dengan sebab yang terjadi jika hukum itu berbentuk umum.
- c. Apabila lafal yang diturunkan umum dan terdapat dalil pengkhususannya, maka pengetahuan atas *asbāb al-nuzūl* membatasi pengkhususan itu hanya terhadap selain bentuk sebab.
- d. Mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah cara terbaik untuk memahami makna dan menyingkap kesamaran tersembunyi dalam ayat-ayat yang tidak dapat ditafsirkan tanpa mengetahui sebab turunnya.
- e. Dengan *asbāb al-nuzūl* dapat diketahui siapa atau apa yang menjadi sebab turunnya ayat. Sehingga ayat tersebut tidak digunakan untuk orang lain atas dorongan permusuhan dan perselisihan.

Berkaitan pentingnya *asbāb al-nuzūl* ini, Ibn Taimiyah mengatakan:

Mengetahui *asbāb al-nuzūl* membantu kita dalam memahami makna ayat, karena dapat diketahui bahwa mengetahui sebab menghasilkan ilmu tentang *musabab*. Sebaliknya tidak mengetahui sebab akan menimbulkan keraguan dan *ke-musykil-an* dan menempatkan *nash-nash* yang lahir di tempat *musytarak*. Lantaran itu terjadi ikhtilaf.¹⁰

Al-Suyūfī juga mengungkapkan proses pewahyuan al-Qur'an dalam dua bentuk yaitu *pertama*, turun tanpa sebab-sebab tertentu; *kedua*, turun karena sebab-sebab tertentu.¹¹ Untuk lebih mengetahui konteks historis suatu ayat,

¹⁰Teungku M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Fuad Hasbi ash-Shiddieqy (ed.) (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014), hlm. 54.

¹¹Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 139.

beberapa pengkaji al-Qur'an yang membahas *asbāb al-nuzūl* mengkategorikan *asbāb al-nuzūl mikro* dan *asbāb al-nuzūl makro*.¹²

1. *Asbāb al-Nuzūl Mikro*

Istilah mikro adalah nama lain (modern) dari sebutan *al-khaṣ* (yang khusus). Al-Dihlawi menyebutkan *asbāb al-nuzūl al-khaṣ* adalah *asbāb al-nuzūl* yang terdapat dalam riwayat-riwayat tentang kejadian-kejadian turunnya suatu ayat.¹³ Berikut beberapa *asbāb al-nuzūl al-khaṣ (mikro)* yang berkaitan dengan Q.S. al-Nūr [24]:26 yang disebutkan oleh al-Suyūfī dalam kitabnya berjudul *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* menerangkan ada empat riwayat dari al-Ṭabrānī dengan sanad berbeda tentang sebab turunnya Q.S. al-Nūr [24]:26 yaitu:

- a) Al-Ṭabrānī meriwayatkan dengan riwayat sahih dari Abdurrahmān ibn Zaid ibn Aslām dengan sanad yang para perawinya *ṣiqāt* (kuat-kuat) bahwa ayat ini turun tentang fitnah orang munafik kepada Aisyah, lalu Allah menyatakan kesuciannya dari tuduhan itu¹⁴
- b) Al-Ṭabrānī juga meriwayatkan dari dua sanad lain yang lemah dari Ibn Abbās yang mengatakan bahwa ayat ini turun tentang orang-orang yang berbicara dusta tentang istri Nabi Saw

¹²Istilah mikro dan makro ini tidak diketahui siapa pencetusnya. Al-Dihlawi pertama kali mencetuskan istilah *asbab al-nuzul al-khass* dan menyandingkan dengan *asbab al-nuzul al-haqiqi* bukan *al-amm*. Amin Abdullah menyebut *asbab al-nuzul al-jadid* untuk “makro” dan *asbab al-nuzul al-qadim* untuk “mikro”. Lihat Mu’ammār Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro* Hudan ad-Dardiri (ed.) (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), hlm. 88-89.

¹³Mu’ammār Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*, hlm. 88.

¹⁴Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Sebab Turunnya Ayat al-Qur’an* terj. Tim Abdul Hayyie (Depok: Gema Insani, 2011), hlm. 400.

- c) Al-Ṭabrānī meriwayatkan dari al-Ḥakām ibn ‘Utaibah yang menceritakan bahwasannya ketika orang-orang membicarakan ‘Aisyah, Rasulullah Saw mengutus seseorang menemui ‘Aisyah untuk menanyakan yang dibicarakan orang-orang. ‘Aisyah mengatakan bahwa ia tidak akan meminta maaf hingga turun uzur dari langit. Maka kemudian Allah menurunkan enam belas ayat atas dirinya dari surah al-Nūr. ‘Aisyah membaca hingga ayat “*perempuan-perempuan yang keji untuk laki-laki yang keji*. Riwayat ini dianggap mursal¹⁵ namun dengan sanad sahih.¹⁶
- d) Diriwayatkan oleh Ibn Jarīr bersumber dari ‘Aisyah bahwa ‘Aisyah yang dituduh berbuat keji tidak mengetahui tuduhan tersebut hingga seseorang memberitahunya. Lalu ketika Rasulullah datang ke tempat ‘Aisyah, wahyu turun dan Rasulullah Saw memberikan kabar gembira tersebut kepada ‘Aisyah. Kemudian Rasulullah membacakan Q.S. al-Nūr [24]:23-26.¹⁷

Dari beberapa riwayat yang telah disebutkan di atas, cukup jelas bahwa Q.S. al-Nūr [24]:26 ini turun berkaitan dengan tuduhan dusta orang-orang munafik terhadap istri Nabi, ‘Aisyah, yang terdiri atas enam belas ayat.

¹⁵Hadis mursal ialah hadis yang terputus sanadnya yang tidak menyebut nama shahabi oleh tabi’in atau tidak disebut nama shahabi oleh shahabi yang terang bahwa ia tidak mendengar hadis dari Nabi Saw sendiri. Lihat Teungku M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, Fuad Hasbi ash-Shiddieqy (ed.) (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009), hlm. 159.

¹⁶Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Sebab Turunnya Ayat al-Qur’an*, hlm. 400-401.

¹⁷K.H.Q. Shaleh dan H.A.A. Dahlan, *Asbābun Nuzūl: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Quran* (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2011), hlm. 380.

2. *Asbāb al-Nuzūl Makro*

Asbāb al-nuzūl makro atau dalam istilah al-Dihlawi disebut *asbāb al-nuzūl al-ḥaqīqī* adalah *asbāb al-nuzūl* yang tidak hanya berupa riwayat-riwayat saja, tetapi mencakup kondisi sosio-historis saat itu.¹⁸ Berbeda dari *asbāb al-nuzūl mikro*, *asbāb al-nuzūl makro* memiliki lingkup yang lebih luas yakni meliputi situasi kondisi saat suatu atau beberapa ayat turun seperti yang diungkapkan oleh al-Syātībī. Menurutnya, memahami *asbāb al-nuzūl* adalah memahami konteks berupa situasi dan kondisi yang melingkupi turunnya ayat.¹⁹

Al-Syātībī menambahkan, seorang mufasir harus mengetahui unsur-unsur sejarah seperti adat-istiadat orang-orang Arab selain dari riwayat *asbāb al-nuzūl*. Ia mengatakan:

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، و إن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة.

Termasuk yang harus dikuasai mufasir adalah kebiasaan-kebiasaan orang-orang Arab mulai perkataan, perbuatan dan keadaan mereka ketika ayat al-Qur'an turun, meskipun tidak termasuk sebab khusus. (ini penting) bagi yang ingin mendalami ilmu al-Qur'an. jika tidak, ia akan masuk ke dalam kerancuan-kerancuan yang tidak mungkin diselesaikan kecuali dengan pengetahuan (mengenai kebiasaan-kebiasaan) ini.²⁰

¹⁸Mu'ammad Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*, hlm. 88-89.

¹⁹Syamsul Bakri. "Asbabun Nuzul: Dialog Antara Teks dan Realitas Kesejarahan", *At-Tibyan*, I, Januari-Juni 2016, hlm. 4.

²⁰Mu'ammad Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*, hlm. 91.

Mu'ammarr Zayn Qadafy dalam bukunya berjudul *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro* menawarkan metode dalam mengetahui *asbāb al-nuzūl makro*, yaitu: (1), memperkirakan waktu spesifik turunnya ayat; (2), menganalisa sumber realita sejarah, baik primer maupun yang sekunder; dan (3), menyimpulkan serta melakukan generalisasi.²¹

Dengan meminjam teori yang ditawarkannya, maka di bawah ini akan diuraikan masing-masing dari tiga poin tersebut:

a) Memperkirakan Waktu Spesifik Turun Ayat

Untuk dapat memperkirakan waktu spesifik turunnya suatu atau beberapa ayat, pembagian surat ke dalam *makiyyah-madaniyyah* memiliki peranan penting.²² Dengan kategorisasi *makiyyah-madaniyyah*, akan dapat memudahkan mengetahui ayat-ayat yang turun dalam situasi tertentu.²³ Abu al-Qasim al-Hasan ibn Habib al-Naisaburi menyebutkan bahwa “seseorang tidak berhak berbicara tentang al-Qur’an tanpa bekal pengetahuan kronologi pewahyuan yang memadai”.²⁴

Kata *makiyyah-madaniyyah* bukanlah istilah yang berasal dari Nabi Saw, hanya istilah pengelompokan surat yang berasal dari

²¹Mu'ammarr Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*, hlm. 253.

²²Mu'ammarr Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*, hlm. 253.

²³Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, hlm. 119.

²⁴Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, (Jakarta: Divisi Muslim Demokratis, 2011), hlm. 96.

kesepakatan ulama untuk mendapatkan data tentang suasana pewahyuan al-Qur'an pada *audien* pertama saat itu.²⁵ Istilah *makiyyah* adalah klasifikasi atas surat yang turun sebelum Nabi Saw hijrah (masih di Mekah), sedangkan istilah *madaniyyah* adalah untuk surat yang turun setelah Nabi Saw hijrah ke Madinah.²⁶

Beberapa penyusunan kronologis surat *Makiyyah-Madaniyyah* telah dilakukan oleh sarjana Islam seperti Ibn Abbas, Umar ibn Muhammad ibn Abd al-Kafi dari abad ke-15, Ikrimah dan Husain ibn Abi al-Hasan, Muhammad ibn Nu'man ibn Basyir, Ibn al-Nadim, Abi Thalhah, Qatadah serta versi Mesir, sedangkan sarjana Barat seperti Gustav Weil, Noldeke, Schwally dan Blachere.²⁷ Dari semua penyusunan kronologi pewahyuan yang telah dilakukan oleh para sarjana baik Islam maupun Barat tersebut, Q.S. al-Nūr [24] termasuk ke dalam golongan surat *Madaniyyah*.²⁸

Selain itu, seperti yang telah disebutkan dalam *asbāb al-nuzūl mikro*, bahwa Q.S. al-Nūr [24]:26 yang berkaitan dengan kasus tuduhan palsu tersebut terjadi pada tahun 6 H setelah peperangan Bani Mushthaliq.²⁹

²⁵Andy Hadiyanto, "Makiyyah-Madaniyyah: Upaya Rekonstruksi Peristiwa Pewahyuan", *Jurnal Studi al-Qur'an*, VII, No. 1, 2011, hlm. 4.

²⁶Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, hlm. 100.

²⁷Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, hlm. 101-122.

²⁸Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, hlm. 104.

²⁹Syaikh Shafiiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah* terj. Khatir Suhardi, Yasir Maqosid (ed.) (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008), hlm. 386.

b) Menganalisa Sumber Realita Sejarah Baik Primer maupun

Sekunder

(1) Relasi Perempuan dan Laki-laki dalam Pernikahan Pra-

Islam

Para ahli sejarah membagi bangsa Arab menjadi tiga kelompok berdasarkan silsilah keturunan yaitu *pertama*, Arab Baidah;³⁰ *kedua*, Arab Aribah;³¹ dan *ketiga*, Arab Adnaniyah³² yang di dalam kelompok ini Nabi Muhammad Saw lahir.³³

Menurut mereka (ahli sejarah), sebelum datangnya Islam, saat itu hak asasi manusia baik dalam urusan agama, ekonomi, politik, dan sosial menjadi hal yang tidak dihiraukan dalam sejarah manusia. Pengaruh ajaran agama samawi terhadap kehidupan hampir hilang karena penyimpangan, perubahan, dan pergantian yang menghilangkan nilai penting sebagai risalah Allah kepada makhluk-Nya. Dalam bidang agama misalnya, banyak orang yang murtad dari agama dan ada juga yang belum masuk agama sama sekali atau terjebak oleh distorsi agama samawi. Pada bidang hukum syari'ah,

³⁰Termasuk dalamnya yaitu suku 'Ad, Tsamud, Amaliqah, Thasm, Jadis, Amaim, Jurhum, Hadramaut dan yang bersambung dengan mereka. Lihat Ali Muhammad ash-Shalabi, *Sirah Nabawiyah* (Surakarta: Insan Kamil, 2014), hlm. 22.

³¹Orang-orang Arab keturunan Ya'rub bin Yasyjub bin Qathan atau disebut Arab Qahtaniyah. Kerajaan Yaman, kerajaan Ma'in, Saba' dan Himyar termasuk kedalamnya. Lihat Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 22.

³²Dinisbahkan kepada Adnan yang nasabnya berakhir di Nabi Ismail as. Mereka disebut juga Arab buatan karena darah keturunannya tercampur dengan darah bukan orang Arab. Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 22.

³³Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 22-23.

mereka membuang hukum Allah, kemudian membuat hukum dan undang-undang sendiri yang bertentangan dengan nalar dan naluri. Bahkan para pemimpin seperti pejabat, rahib, pendeta, kepala daerah dan raja datang membawa kerusakan yang mengakibatkan dunia berada dalam kegelapan kelam akibat dari penyimpangan-penyimpangan yang terjadi tersebut.³⁴

Pada masa Arab pra-Islam, wanita badui berbeda dari wanita kota. Wanita badui menikmati kebebasan yang lebih luas dari pada wanita yang tinggal di kota. Wanita kota hidup dalam sistem perkawinan poligami dan laki-laki sebagai tuan, tetapi ia bebas memilih suaminya dan meninggalkannya jika diperlakukan tidak patut.³⁵

Dalam hubungan sosial, keadaan kalangan bangsawan dan masyarakat lain (non-bangsawan) juga berbeda. Di kalangan bangsawan, wanita memberikan peranan penting dalam kekuatan.

Jika ingin terpandang di mata bangsa Arab karena kemuliaan dan keberaniannya, ia harus dibicarakan banyak wanita. Seorang wanita dapat menghendaki peperangan atau perdamaian antar kabilah. Tapi seorang wanita tak bisa menentukan pilihannya sendiri dalam suatu

³⁴Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 17-18.

³⁵Philip K. Hitti, *History Of The Arabs* terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014) hlm. 35.

hubungan antara laki-laki dan wanita, ia harus melalui persetujuan wali wanita.³⁶

Untuk kelas masyarakat lainnya, hubungan laki-laki dan perempuan dapat dikatakan lebih bebas tanpa aturan. Perkawinan secara tradisional dilihat sebagai hubungan keluarga dan komunal atau sosial, bukan hubungan individu. Beberapa model pernikahan pada masa jahiliyah yaitu:³⁷

- a. Pernikahan spontan yaitu seorang laki-laki mengajukan lamaran kepada laki-laki yang menjadi wali wanita, maka ia dapat menikahinya setelah memberikan mas kawin.
- b. Nikah *istibda'* yaitu suami dapat memerintahkan istrinya yang baru suci dari haid untuk berkumpul dengan laki-laki lain. Dan ketika ia telah hamil, suaminya dapat mengambil kembali istrinya jika diinginkan. Hal ini diharapkan agar mendapatkan anak yang pintar dan baik dari hubungan dengan laki-laki lain.
- c. Pernikahan poliandri yaitu laki-laki yang tidak berjumlah sampai sepuluh mengumpuli seorang wanita. Setelah wanita itu hamil dan melahirkan, ia memanggil laki-laki yang telah mengumpulinya lalu menunjuk salah satu dari mereka untuk

³⁶Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah* terj. Kathur Suhardi, Yasir Maqasid (ed.) (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008), hlm. 33.

³⁷Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 33-34.

menjadi ayah anak tersebut dan orang itu tidak boleh menolak.

- d. Pelacur yaitu seorang wanita memasang bendera khusus di depan rumahnya sebagai tanda laki-laki boleh memasuki rumahnya untuk dapat mengumpulinya. Lalu ketika telah hamil dan melahirkan, ia dapat mengundang semua laki-laki yang telah mengumpulinya dan mengundi nama-nama mereka. Salah satu nama yang keluar akan menjadi ayah anak tersebut.

Bukhārī juga meriwayatkan beberapa pernikahan dalam budaya Arab pra-Islam selain dari pernikahan yang telah disebutkan di atas yakni; *pertama*, pernikahan *al-maqtu'* yaitu pernikahan seorang laki-laki dengan ibunya. Dan ini adalah tradisi masyarakat Arab pra-Islam bahwa anak laki-laki mewarisi istri ayahnya dan jika anaknya masih kecil maka keluarga menahan istrinya hingga ia dewasa. *Kedua*, pernikahan *khadan* yaitu pernikahan antara laki-laki dan perempuan tanpa akad yang sah dan dilakukan sembunyi-sembunyi. Pada masa itu, pernikahan ini tidaklah dianggap kejahatan selama dilakukan secara sembunyi-sembunyi.³⁸

Selain model pernikahan yang telah disebutkan di atas, juga ada dua model pernikahan lainnya yaitu *pertama*, pernikahan *badal*, adalah pertukaran istri antara dua orang suami tanpa talak (cerai). Itu

³⁸ Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2017), hlm. 71-72.

dilakukan untuk memuaskan hasrat seksual mereka. *Kedua*, pernikahan *al-syigār* yaitu seorang laki-laki menikahkan anak perempuan atau saudara perempuannya kepada laki-laki lain tanpa mahar dengan syarat anak perempuan atau saudara perempuannya dinikahinya (pertukaran anak perempuan atau saudara perempuan).³⁹

Dalam kondisi lain yaitu saat peperangan, laki-laki dan perempuan saling berhimpun. Pihak yang kalah dalam peperangan harus merelakan wanita-wanita mereka untuk ditawan. Pihak yang menang bebas melakukan apapun sesuai kemauan mereka kepada para wanita tersebut. Kebiasaan lain yang dikenal dalam masyarakat jahiliyah yaitu poligami tanpa ada batasan maksimal. Mereka pun bisa menikahi dua wanita yang bersaudara. Bahkan seorang anak dapat menguasai istri ayahnya, entah karena dicerai atau ditinggal mati. Hak perceraian ada pada laki-laki.⁴⁰

Pada masa Arab pra-Islam, perzinahan telah menjadi hal biasa dalam keseharian setiap lapisan masyarakat. Bahkan bagi masyarakat saat itu, perzinahan tidaklah dianggap aib yang mengotori keturunan. Hal lainnya yaitu anak-anak perempuan yang dikubur hidup-hidup karena takut aib dan kemunafikan, sedangkan anak laki-laki dibunuh karena takut miskin dan lapar. Tetapi perilaku ini tidak memasyarakat karena bagaimanapun mereka tetap membutuhkan

³⁹ Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 72.

⁴⁰ Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 34.

anak laki-laki sebagai benteng untuk melawan musuh.⁴¹ Pembunuhan bayi perempuan ini juga dimungkinkan sebagai pengendali jumlah penduduk. Sebab, jumlah penduduk lebih besar dari sumber daya alam. Hal ini juga ada kemungkinan dikhawatirkan ia menikah dengan orang asing atau orang yang berkedudukan sosial rendah.⁴²

(2) Relasi Perempuan dan Laki-laki dalam Pernikahan Islam

Keadaan masyarakat Arab pra-Islam terutama terhadap perempuan yang dianggap masyarakat kelas dua (di bawah laki-laki) sangat buruk.⁴³ Perempuan diperlakukan seperti benda yang dapat dipakai kapanpun jika diinginkan dan dibuang jika sudah tidak diinginkan. Namun ketika Islam telah datang dan menyebar, eksistensi perempuan diangkat menjadi lebih baik seperti yang tercantum dalam teks kitab suci al-Qur'an.⁴⁴ Sebab prinsip tauhid dalam Islam mengajarkan bahwa semua manusia adalah sama kecuali dalam hal ketakwaan, seperti dalam firman-Nya Q.S. al-Hujurat [49]:13 yaitu; *“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu*

⁴¹ Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 35.

⁴² Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 68.

⁴³ Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 74.

⁴⁴ Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 69.

saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”.⁴⁵

Seperti yang telah dibahas di atas tentang budaya Arab pra-Islam, pernikahan dalam masyarakat Arab pra-Islam tidak memiliki aturan hukum yang adil untuk perempuan. Perempuan tidak memiliki eksistensi dalam memilih pasangan. Namun dalam Islam, pernikahan didasarkan pada prinsip kesetaraan yang menjadi spiritnya, tidak seperti dalam masyarakat Arab pra-Islam yang berlandaskan pada hasrat memuaskan seksual laki-laki.⁴⁶

Jika pada masyarakat Arab pra-Islam, poligami bisa lebih dari sepuluh bahkan puluhan, maka sekarang telah dibatasi menjadi empat istri dengan syarat suami dituntut berlaku adil. Allah Swt berfirman dalam Q.S. al-Nisā’ [4]:3; *“Nikahilah wanita pilihanmu, dua atau tiga atau empat, namun jika kau takut kau tidak bisa berbuat adil, maka cukup satu saja”*.⁴⁷

Dalam permasalahan mahar, jika dulu perempuan tidak memiliki hak atas mahar, bahkan semua miliknya menjadi milik suami. Maka dalam Islam, diwajibkan adanya mahar saat menikah

⁴⁵Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 80.

⁴⁶Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 70-74.

⁴⁷Halim Barakat, *Dunia Arab “Masyarakat, Budaya, dan Negara”* terj. Irfan M. Dan Zakkie (Bandung: Nusa Media, 2012), hlm. 149-150.

seperti dalam firman-Nya “Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepadamu sebagian dari maskawin dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.”⁴⁸

Dalam Islam, sebelum seorang perempuan dan seorang laki-laki menikah, mereka melalui proses meminang, membayar mahar dan ijab kabul. Dalam proses meminang, pihak laki-laki melihat calon perempuan yang dipinang. Sesuai hadis Rasulullah Saw yang diriwayatkan oleh al-Tirmizī; “Lihatlah calon istrimu karena itu akan mengundang kelanggengan hubungan kalian berdua”. Mahar dan ijab kabul disebut transaksi terhormat seperti dalam al-Qur’an *mīṣāqan ḡalīzā* yang bermakna perjanjian yang kuat (Q.S. al-Nisā’ [4]:21). Mahar bukan alat tukar, melainkan tanda bahwa perjanjian tersebut benar-benar agung, terpercaya dan suci. Komitmen itu tidak hanya pada pihak laki-laki, tetapi juga berlaku terhadap perempuan. Sebab tidak seperti pada masa Arab pra-Islam, Islam telah mengangkat derajat perempuan seperti laki-laki yaitu *khalfah fī al-ard*.⁴⁹

Pernikahan dalam Islam memiliki beberapa prinsip yaitu: *pertama*, prinsip kebebasan memilih. Kebebasan dalam memilih

⁴⁸Zaitunah Subhan, *al-Qur’an dan Perempuan “Menuju Kesetaraan Jender dalam Penafsiran”* artani Hasbi (ed.) (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), hlm. 177-178.

⁴⁹Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 86-89.

menjadi hak laki-laki dan perempuan sesuai syarat dan ketentuan hukum. Tradisi Arab pra-Islam, perempuan tidak memiliki hak dalam memilih, ayah dan walinya saja yang memiliki hak memilih atasnya. *Kedua*, prinsip *mawaddah* yaitu disebut dengan cinta. *Ketiga*, prinsip *rahmah* yaitu kasih sayang. *Keempat*, prinsip amanah yaitu tanggung jawab. *Kelima*, prinsip *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* yaitu menjaga, menghormati, dan melindungi.⁵⁰

c) Generalisasi

Berdasarkan pada data di atas, Q.S. al-Nūr [24]:26 turun berkenaan atas tuduhan palsu terhadap 'Aisyah, istri Nabi, dan sahabat Nabi yaitu Ṣafwān ibn Mu'attal, oleh orang munafik. Lalu ayat ini turun memberikan jawaban bahwa tuduhan terhadap mereka berdua adalah palsu dan mereka bersih dari tuduhan yang dilemparkan oleh orang-orang tersebut.

Di dalam tradisi masyarakat Arab pra-Islam, pernikahan adalah milik kekuasaan laki-laki. Perempuan tidak memiliki hak bahkan hanya untuk memilih pasangannya. Perempuan diperlakukan layaknya barang yang dapat dipakai dan dibuang. Berbeda ketika Islam datang, perempuan diangkat derajatnya setara dengan laki-laki. Perempuan memiliki hak dalam batas-batas tertentu melalui al-Qur'an dan hadis sebagai tuntunan. Islam mengajarkan melalui al-Qur'an dan hadis tentang pernikahan bahwa harus ada kesepakatan

⁵⁰Islah Gusmian, *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*, hlm. 90-102.

antara laki-laki dan perempuan dalam menjalin hubungan pernikahan.

B. Aspek Kebahasaan Q.S. al-Nūr [24]:26

Dalam Q.S. al-Nūr [24]:26 terdapat kata yang akan menjadi sorotan karena mufasir yang berbeda dalam memahaminya yaitu الخبيثات - الخبيثين - الخبيثون, الطيبات - الطيبين - الطيبون, مبرءون yang akan dibahas di bawah ini:

الخَبِيثَاتُ - الخَبِيثِينَ - الخَبِيثُونَ berasal dari akar kata yang sama *al-khabīs* yang berarti lawan dari kebaikan. Abu Ubaid berkata bahwa *al-khabīs* memiliki *al-khubṣi* (kejelekan) dalam dirinya *al-khabīṣ*. Abu Bakar mengatakan *al-khubṣu* adalah kekafiran. Bentuk jamak dari *al-khabīs* yaitu *al-khabā'is* yang bermakna setan. Adapun dalam riwayat hadis tentang *al-khubṣi wa al-khabā'is* bahwasanya kata *al-khubṣi* yaitu menginginkan sebuah keburukan dan kata *al-khabā'is* berarti setan. Pendapat Ibn 'Asyir dalam *Tafsīr al-Ḥadīs* bahwa kata *al-khubṣu* dengan di-*ḍammah* huruf *ba'* nya adalah jamak dari *al-khabīṣu* dan sedangkan *al-khabā'is* adalah jamak dari *al-khabīṣātu*. Dikatakan pula *al-khubṣu* dengan sukun pada *ba'* itu kebalikan dari perbuatan yang baik dari kedurhakaan atau selainnya dan *wa al-khabā'is* itu bermaksud pada kata perbuatan yang tercela dan kebiasaan yang tertolak.⁵¹ Dalam *Kamus al-Munawwir*, *al-khabīs* berarti yang jelek, buruk.⁵²

⁵¹Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisan al-'Arab* (Beirut: al-Dār al-Ihya al-Turat, 1993), hlm. 141-142.

⁵²Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 318.

الطيبات-الطيبين-الطيون berasal dari kata *tāba yaṭību ṭawban* yang berarti baik dan suci. Sehingga *al-ṭayyibāt* adalah bentuk *jamak muannaṣ Sālim*. Sedangkan *al-ṭayyibūn* adalah bentuk *jamak muṣakkar sālim*.⁵³ Ibn Munzir dalam “*Lisān al-‘Arāb*” menyebutkan bahwa makna kata *al-ṭayyib* sangat luas tergantung dengan kata yang disandarkan padanya seperti bumi yang baik adalah yang cocok untuk tanaman, angin yang baik adalah yang lembut tidak merusak, makanan yang baik adalah yang halal dan perempuan yang baik adalah menjaga kesuciannya.⁵⁴ Sedangkan *al-ṭayyib* dalam *Kamus al-Munawwir* bermakna yang baik, bagus.⁵⁵

Dalam *Lisān al-‘Arāb*, *Bara’a* turunan katanya yaitu *al-bārī’u* artinya bagian dari beberapa sifat Allah Azza wa Jalla. Allah memiliki sifat *al-bārī’u* yang artinya membebaskan. Menurut pendapat lain, *al-bārī’u* adalah zat yg menciptakan makhluk tanpa ada yang menyerupainya.⁵⁶ Sedangkan dalam *Kamus al-Munawwir* disebutkan kata *mubarra’ūn* berarti bebas, bersih, selamat.⁵⁷

Melalui pemaparan makna kata-kata yang terdapat dalam ayat tersebut di atas, dapat dipahami bahwa kata *al-khabīṣ* memiliki beragam makna yang berkaitan keburukan baik sifat maupun perilaku. Sedangkan kata *al-ṭayyib*

⁵³ Al-fairuzi Muhammad Ibn Ya’qub, *Kamus al-Munzir* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), hlm. 297.

⁵⁴ Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisan al ‘Arab*, hlm. 563.

⁵⁵ Ahmad Warson Munawwir, *al Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, hlm. 875.

⁵⁶ Abu al Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisan al- ‘Arab*, hlm. 31.

⁵⁷ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, hlm. 69.

memiliki makna yang berhubungan dengan kebaikan dan kesucian. Maka bisa dikatakan kedua kata ini menyiratkan apa yang ada di dalam dan di luar baik keburukan dan kebaikan.

C. Munasabah Ayat

Dalam konsep munasabah, asumsi dasarnya adalah keberadaan teks al-Qur'an yang saling berkaitan bagian-bagiannya satu sama lain dalam satu kesatuan yang utuh dan padu.⁵⁸ Munasabah adalah ilmu yang membahas hubungan atau korelasi urutan ayat dengan ayat atau surat dengan surat di dalam al-Qur'an yang dapat diterima oleh rasio.⁵⁹

Setelah melihat pada *asbāb al-nuzūl* seperti yang telah dijelaskan di atas, ayat ini turun berkaitan dengan kasus tuduhan palsu terhadap 'Aisyah dan Şafwān.⁶⁰ Namun, ayat al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan konteks turunnya ayat, ada keterkaitan antara satu ayat dengan ayat lain yang bahkan berbeda surat. Dalam kitab *Nazm al-Durār fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwār*, Burhān al-Dīn Abu al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'i atau biasa disebut Burhān al-Dīn al-Biqā'i mengatakan bahwa Q.S. al-Nūr [24]:3⁶¹ menjadi dalil penguat Q.S. al-Nūr [24]: 26 bahwa 'Aisyah tidak seperti yang dituduhkan dan terbebas dari tuduhan palsu tersebut. Oleh karena itu, firman-Nya perempuan yang buruk sifatnya adalah

⁵⁸Ari Hendri, "Problematika Teori Munasabah al-Qur'an", *Tafsere*, Vol. 7, No. 1, 2019, hlm. 86.

⁵⁹Nur Effendi dan Muhammad Fathurrohman, *Studi al-Qur'an: Memahami wahyu Allah secara Lebih Integral dan Komprehensif* (Yogyakarta: Kalimedia, 2016), hlm. 112-113.

⁶⁰Jalāl al-din al-Suyūṭī, *Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*, hlm. 400.

⁶¹الرَّأِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكُحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

disebabkan oleh perkataan mereka sendiri. Maka, seandainya mereka tidak menuduh atau menolak tuduhan itu, mereka termasuk orang baik. Perempuan yang buruk adalah untuk laki-laki yang buruk dan laki-laki yang buruk juga untuk perempuan yang buruk. Jadi al-khabīs tidak dimaknai keburukan yang karena itu al-khabīs dipahami sifat-sifat buruk.⁶²

Menurutnya, ayat ini yang membuat ‘Aisyah terbebas dari tuduhan karena sesungguhnya ia pasangan yang berakhlak baik, yang Allah Swt tegaskan dengan firman-Nya; “Perempuan baik untuk laki-laki baik”. Pemahaman ayat sebagai pasangan karena posisi Nabi sebagai orang terbaik maka tidak mungkin berpasangan dengan orang buruk. Karena itu, Allah Swt telah berkehendak atas segala sesuatu itu bersatu dengan yang sama dengannya dan berbuat perbuatan sama. Maka dari itu Allah memilih orang-orang terbaik yang berada di sekitar Nabi seperti istri, anak dan teman. Dengan demikian semakin jelas bahwa ‘Aisyah tergolong dalam orang baik. Bagaimana mungkin Aisyah tidak terbebas jika pembebasannya melewati kalam qadim.⁶³

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁶²Burhān al-Dīn Abu al-Ḥasan Ibrāhīm ibn Umar al-Biqā’i, *Nazm al-Durar fī Tanāsīb al-Āyāt wa al-Suwar* (Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, tt.), hlm. 243.

⁶³Burhān al-Dīn Abu al-Ḥasan Ibrāhīm ibn Umar al-Biqā’i, *Nazm al-Durar fī Tanāsīb al-Āyāt wa al-Suwar*, hlm. 244-247.

BAB III

**PENAFSIRAN PARA MUFASIR (KLASIK HINGGA MODERN-
KONTEMPORER) ATAS Q.S. AL-NŪR [24]:26**

Pada bab sebelumnya telah dibahas mengenai konteks *asbāb al-nuzūl* Q.S. al-Nūr [24]:26, maka dalam bab ini akan dibahas penafsiran para mufasir dari klasik hingga modern-kontemporer. Namun, penulis hanya menggunakan beberapa tafsir pilihan dari masing-masing periode masa. Meminjam teori pembagian periode penafsiran Abdul Mustaqim dalam bukunya *Dinamika Sejarah tafsir al-Qur'an* yang membagi penafsiran menjadi tiga bagian yaitu periode klasik (I-II H/6-7 M), periode pertengahan (III-IX H/9-15 M), dan periode modern-kontemporer (XII-XIV H/18-21 M). Tujuannya adalah untuk mengetahui beberapa penafsiran dari masing-masing periode dan dinamika penafsiran berkaitan Q.S. al-Nūr [24]:26.

A. Mufassir Klasik

Al-Farrā'¹ dalam kitab tafsirnya *Ma'ānī al-Qur'ān*² mengatakan bahwa *al-khabīsāt li al-khabīsīn* adalah kalimat yang buruk untuk laki-laki yang buruk,

¹Lahir 144 Hijriyah dengan nama Abū Zakariya Yahyā ibn Ziyād ibn Abdillāh ibn Manzūr al-Dailamī di Persia, tepatnya di kota al-Dailami. Al-Farrā' adalah gelar yang menunjukkan ahli dalam bahasa. Wafat tahun 207 Hijriyah. Lihat Muhammad Mansur, "Ma'ānī al-Qur'ān karya al-Farrā'" dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu* (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 3-7.

²Kitab ini ditulis dengan judul asli *Tafsīr Musykil I'rāb al-Qur'ān wa Ma'ānīh* sekitar tahun 204 Hijriyah sebelum wafatnya al-Farrā' tiga tahun kemudian. Kitab ini disusun karena pesanan temannya al-Farrā' yaitu Umar ibn Bukhair. Abdul Aziz, "Karakteristik Metodologi Tafsir Ma'ani al-Qur'an karya al-Farrā'", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006, hlm. 17.

yaitu perbuatan mereka dan dari apa yang sepatasnya untuk mereka. Begitu juga firman-Nya; *wa al-ṭayyibāt li al-ṭayyibīn* adalah kalimat yang baik untuk laki-laki yang baik. Kemudian firman-Nya *ulā'ika mubarroūn*, al-Farrā' mengatakan bahwa yang dimaksud kalimat itu adalah 'Aisyah dan Ṣafwān ibn Mu'attal terbebas dari tuduhan palsu tersebut.³

Al-Farrā' diakui sebagai orang yang memiliki hafalan kuat, terbukti dari adanya kitab tafsir *ma'ānī al-Qur'ān* yang penulisannya yaitu dengan mendiktekannya kepada para murid-muridnya dan juga julukan al-Farrā' itu sendiri.⁴ Ia juga seorang yang ahli dalam bidang gramatika bahasa arab.⁵ Dalam ayat ini, ia mengatakan bahwa makna pada kata *mubarraūn* yang disamakan seperti *ikhwatun* dalam firman-Nya *Fainkāna lahū ikhwatun falikulli wāhidin* bahwa maknanya menunjukan dua orang. Al-Farrā' tidak menjelaskan mengapa ia menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik.⁶

Muqātil ibn Sulaimān⁷ dalam kitab tafsirnya *Muqātil ibn Sulaimān* mengatakan bahwa kalimat yang buruk untuk laki-laki dan perempuan yang

³Abū Zakariyyā Yahyā ibn Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān* (Beirut: al-Mazra'ah Binayah al-Iman, 2013), hlm. 248-249.

⁴Muhammad Mansur, "Ma'ānī al-Qur'ān Karya al-Farrā'" dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, hlm. 8-9.

⁵Muhammad Mansur, "Ma'ānī al-Qur'ān Karya al-Farrā'" dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, hlm. 5.

⁶Abū Zakariyyā Yahyā ibn Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, hlm. 249.

⁷Memiliki nama lengkap Muqātil ibn Sulaimān ibn Basyīr al-Azdi al-Khurasānī atau lebih dikenal Abū al-Ḥasan al-Balkhi. Dari berbagai sumber tidak ditemukan tanggal kelahiran Muqātil ibn Sulaimān. Beberapa pengkaji biografinya menyebutkan yang bahkan masih simpangsiur (perkiraan tahun kelahirannya sekitar) ada yang mengatakan 60-70 Hijriah dan ada

menuduh 'Aisyah karena kalimat buruk itu lebih pantas untuk mereka. Dan sebaliknya juga, laki-laki dan perempuan yang buruk untuk kalimat yang buruk karena kalimat yang buruk itu lebih pantas untuk mereka. Sedangkan kalimat yang baik untuk laki-laki dan perempuan yang berprasangka baik kepada orang-orang mukmin baik laki-laki dan perempuan. Begitu juga laki-laki dan perempuan yang baik untuk perkataan yang baik karena kalimat yang baik itu lebih pantas untuk mereka. Muqātil melanjutkan, yang dimaksud firman Allah *ulā'ika mubarrouna min mā yaqūlūn* adalah 'Aisyah dan Shafwan dibebaskan dari kalimat buruk orang-orang yang menuduh mereka berzina dan bagi mereka berdua ampunan atas dosa-dosa mereka serta rizki yang mulia.⁸ Muqātil tidak menjelaskan mengapa ia menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dengan perkataan buruk dan perkataan baik. Namun, dapat dipahami bahwa ini berkaitan dengan tuduhan palsu yang dilontarkan kepada 'Aisyah.⁹

Kemudian Ibn Jarīr al-Ṭabarī¹⁰ dalam kitab tafsirnya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*¹¹ menyebutkan bahwa para ahli tafsir berbeda dalam

yang mengatakan 109 H karena sumber tersebut mengatakan berbeda mengenai bertemunya Muqātil dengan al-Ḍaḥāk. Lihat Siti Jubaedah, "Qira'at dalam Tafsir Muqātil bin Sulaiman: Telaah atas Kualifikasi dan Fungsi Qira'at dalam Tafsir" Tesis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015, hlm. 43-44.

⁸Muqātil ibn Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaimān* (Beirut: Muassasah al-Tarikh al-'Arabi, 2002), hlm. 193-194.

⁹Muqātil ibn Sulaimān, *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaimān*, hlm. 193-194.

¹⁰Bernamakan Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Galīb al-Ṭabarī al-Amulī yang lahir pada 223 Hijriah dan ada yang mengatakan 224 Hijriah atau awal 225 Hijriah di kota Amul, ibu kota Thabaristan, Iran. Wafat pada 27 Syawal 310 Hijriah atau 17 Februari 923 masehi. Lihat Muhammad Yusuf, "Ma'āni al-Qur'ān karya al-Farrā'" dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarkan Teks yang Bisu*, hlm. 20-24.

¹¹Kitab ini ditulis pada paruh abad III Hijriah atas inisiatif al-Ṭabarī atas kegelisahannya dala menghadapi gejolak situasi keilmuan yang saat itu adanya tafsir bi al-ma'sūr dengan riwayat

menafsirkan ayat ini. Terdapat dua golongan mufasir yang berbeda dalam memahami Q.S. al-Nūr [24]:26 yaitu *pertama*, mufasir yang mengatakan perkataan-perkataan perempuan yang buruk untuk laki-laki yang buruk dan laki-laki yang buruk untuk perkataan-perkataan yang buruk. Sedangkan perkataan-perkataan yang baik untuk orang-orang yang baik dan sebaliknya juga orang-orang yang baik untuk perkataan-perkataan yang baik.¹² Al-Ṭabarī mengatakan bahwa mereka yang mengatakan demikian dilandaskan beberapa riwayat hadis seperti yang disebutkan Ibn Abbās, al-Ḍaḥāk, Saīd ibn Jubair, Qatādah. Namun, dalam beberapa riwayat yang menjadi landasan golongan yang menafsirkan *al-khabīṣāt* sebagai perkataan buruk dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan yang baik, hanya riwayat dari Qatadah yang mengatakan *al-khabīṣāt* dan *al-ṭayyibāt* tidak hanya sebagai perkataan buruk dan perkataan baik, tetapi juga sebagai perbuatan buruk dan perbuatan baik.¹³

Kedua, pendapat lain yang mengatakan perempuan yang buruk untuk laki-laki yang buruk dan laki-laki yang buruk untuk perempuan yang buruk, begitu juga perempuan baik untuk laki-laki baik dan laki-laki baik untuk perempuan baik. Golongan ini memiliki landasan pada riwayat hadis dari Ibn Zaid yang mengatakan bahwa ayat itu turun untuk membersihkan ‘Aisyah dari tuduhan dan

yang sah dan riwayat yang tidak sah. Memiliki nama ganda *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-fikr, 1995 dan 1998) dan *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992). Lihat Muhammad Yusuf, “*Jāmi’ al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān* Karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, hlm. 27-28.

¹² الخبيثات من القول للخبيثين من الرجال، والخبيثون من الرجال للخبيثات من القول، والطيبات من القول للطيبين من الرجال، والطيبون من الرجال للطيبات من القول. Lihat Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān* (Giza: Dar Hijr, 2001), hlm. 232.

¹³ Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, hlm. 233-237.

celaan. Dikatakan bahwa Abdullāh ibn ‘Ubay adalah orang yang buruk dan baginya yang pantas adalah pasangan yang buruk. Sedangkan Rasulullah Saw orang yang baik maka baginya adalah pasangan yang baik. Sedangkan ‘Aisyah adalah orang baik, maka dijadikan baginya laki-laki yang baik dan Ia dibersihkan dari tuduhan palsu tersebut.¹⁴

Namun, dari pendapat-pendapat tersebut, al-Ṭabarī memilih pendapat yang mengatakan tafsir ayat ini adalah perkataan-perkataan yang buruk dan jelek untuk laki-laki dan perempuan yang buruk, dan orang-orang yang buruk untuk perkataan-perkataan buruk yang pantas dengannya. Perkataan-perkataan yang baik dan bagus untuk orang-orang yang baik, dan orang-orang yang baik juga untuk perkataan-perkataan yang baik. Menurut al-Ṭabarī pendapat ini lebih pantas untuk tafsir ayat ini. Dengan alasan ayat-ayat sebelum ayat ini berisi celaan Allah kepada orang-orang yang menuduh ‘Aisyah, dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita baik dan mukmin, dan penjelasan ini yang menunjukkan bahwa mereka adalah *ahlul ifki*.¹⁵

Kemudian al-Ṭabarī menafsirkan firman-Nya *ulā’ika mubarra’ūna* adalah orang-orang yang baik terbebas dari perkataan orang-orang buruk. Allah melindungi orang-orang baik dari perkataan orang-orang buruk dan mengampuni dosa orang yang dituduh buruk. Jika mereka dituduh dengan sesuatu yang buruk, maka tuduhan itu tidak akan menjelekkannya seperti seandainya orang buruk

¹⁴Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, hlm. 237.

¹⁵Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, hlm. 237-238.

menuduh orang baik, Allah akan membuat tuduhannya tidak bermanfaat kepada orang baik karena Allah tidak menerimanya.¹⁶ Hal itu sesuai dengan riwayat hadis dari Mujāhid yang mengatakan; “Siapa yang baik maka akan terlepas dari setiap perkataan buruk, dan dia diampuni. Sebaliknya, siapa yang buruk maka akan terbebas dari perkataan baik karena Allah menolak perkataan baik kepada orang buruk.” Kata *ulā’ika* menunjukan kepada ‘Aisyah dan Şafwan, seperti kata *ikhwatun* dalam penggalan ayat فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ (Q.S. al-Nisā’ [4]:11) yaitu ikhwan.¹⁷

Secara umum para mufasir dari ketiga kitab tafsir di atas menafsirkan ayat ini, lebih tepatnya pada kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt*, dengan perkataan yang buruk dan perkataan yang baik. Alasannya adalah ayat ini masih berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya tentang tuduhan palsu yang disebarkan oleh orang-orang munafik dan ayat-ayat sebelumnya berisi celaan Allah Swt kepada orang-orang yang menuduh ‘Aisyah. Maka, ayat ini dianggap sebagai penjelas bahwa ‘Aisyah bersih dari perkataan yang dituduhkan kepadanya oleh para penuduh tersebut dan bahkan diampuni dosa-dosanya.

B. Mufassir Pertengahan

Al-Qurṭubī¹⁸ dalam tafsirnya *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* menyebutkan bahwa Ibn Zaid yang mengatakan “Perempuan-perempuan yang buruk untuk laki-

¹⁶Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, hlm. 238.

¹⁷Abu Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*, hlm. 238.

¹⁸Nama aslinya adalah Abū ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Abū Bakr ibn Farh al-Anṣārī al-Khazraǧī al-Qurṭubī al-Malikī. Tidak ditemukan data pasti mengenai tahun kelahiran, namun untuk

laki yang buruk dan laki-laki yang buruk untuk perempuan-perempuan yang buruk, begitu juga perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik untuk perempuan yang baik.” Namun selain itu, Al-Qurṭubī juga menyebutkan pendapat dari Mujāhid, Ibn Jubair, ‘Aṭa’, dan banyak mufasir lain yang mengatakan “Perkataan dari kalimat yang buruk untuk laki-laki yang buruk dan orang-orang yang buruk untuk perkataan yang buruk dan begitu juga perkataan dari kalimat yang baik untuk orang-orang yang baik dan orang-orang yang baik untuk perkataan yang baik.”¹⁹ Al-Naḥās dalam kitabnya *Ma’ānī al-Qur’ān* mengatakan; “Dan pendapat ini paling baik yang dikatakan pada ayat ini, dan menunjukkan validitas firman *ulā’ika mubarra’ūna min mā yaqūlūn* bahwa yang dimaksud adalah ‘Aisyah dan Shafwan terbebas dari apa yang dikatakan laki-laki dan perempuan buruk (para penuduh).”²⁰

Ada pendapat lain bahwa ayat ini (Q.S al-Nūr [24]:26) dikaitkan kepada firman-Nya: *الرَّانِي لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً* (Q.S. al-Nūr [24]:3) yakni yang dimaksud *al-khabīs* adalah orang yang zina dan *al-ṭayyib* adalah orang yang baik. Al-Naḥās juga memilih pendapat ini, dan itu maksud dari perkataan Ibn Zaid.²¹ Al-Qurṭubī dalam menafsirkan ayat ini tidak memasukkan pendapatnya, namun

tahun wafat yaitu pada 671 Hijriah di kota Maniyah ibn hasib Andalusia. Lihat Indal Abrar, “al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqān karya al-Qurṭubī” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, hlm. 65-66.

¹⁹Abū ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* (Beirut: al-Risalah, 2006), hlm. 185.

²⁰Abū ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, hlm. 185.

²¹Abū ‘Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, hlm. 185-186.

hanya mengutip dari pendapat-pendapat ulama lain. Dalam hal ini, ia menyebutkan ayat ini ada dua pendapat yaitu *pertama*, yang memaknai kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dengan perempuan buruk dan perempuan baik; dan *kedua*, memaknai kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik.

Masing-masing dari pendapat tersebut memiliki alasannya sendiri. Pendapat yang mengatakan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perempuan buruk dan perempuan baik karena mengaitkan ayat ini dengan Q.S. al-Nūr [24]:3, sedangkan pendapat yang mengatakan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik karena penggalan ayat selanjutnya *ulāika mubarroūna min mā yaqūlūn* memperjelas apa yang dimaksud *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* tersebut.

Kitab tafsir *al-Qur’ān al-‘Azīm*²² karya Ibn Kašīr²³ menyebutkan Ibn ‘Abbās yang mengatakan; “perkataan yang keji lebih pantas untuk laki-laki yang keji, dan laki-laki yang berwatak keji pantas untuk perkataan keji, sebaliknya perkataan baik pantas untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik lebih

²²Tidak terdapat data pasti mengenai judul kitab ini. Namun kitab ini lebih populer dengan nama Tafsīr ibn Kašīr karena langsung merujuk kepada penulis, sedangkan nama Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm lebih umum. Lihat Dadi Nurhaedi, “Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm karya Ibnu Kašīr” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, hlm. 135.

²³Nama lengkapnya adalah ‘imād al-Dīn Ismāīl ibn umar ibn Kašīr al-Qurasyī al-Dimasyqī. Panggilannya adalah Abū al-Fidā’. Lahir pada tahun 700 Hijriah di Basrah dan wafat tahun 774 Hijriah di Damaskus pada usia 74 tahun. Lihat Dadi Nurhaedi, “Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm karya Ibnu Kašīr” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, hlm. 132-134.

pantas untuk mendapatkan perkataan yang baik. Ayat ini turun berkaitan ‘Aisyah dan para penyebar berita palsu.’²⁴

Begitu pula ulama lain seperti Mujāhid, ‘Aṭā’, Saʿīd ibn Jubair, al-Saʿbī, Ḥasan ibn Abu al-Ḥasan al-Baṣrī, Ḥabīb ibn Abi Šābit, dan al-Ḍaḥāk mengatakan hal yang sama dan Ibn Jarīr memilih pendapat ini bahwa perkataan buruk itu hanya pantas dikeluarkan untuk orang-orang buruk saja dan perkataan baik itu juga hanya pantas dikeluarkan untuk orang-orang yang baik saja. Maka, apa yang disandangkan orang-orang munafik kepada ‘Aisyah (dari perkataan buruk tersebut) lebih pantas ditujukan kepada mereka. ‘Aisyah lebih pantas baginya kesucian dan kebersihan dari pada mereka.²⁵ Karena itulah, Allah Swt berfirman; “Mereka yang dituduh itu bersih dari apa yang dituduhkan oleh para penuduh” (Q.S. al-Nūr [24]:26) dan Abd al-Rahmān ibn Zaid ibn Aslām mengatakan “Perempuan-perempuan yang buruk untuk laki-laki yang buruk dan laki-laki yang buruk untuk perempuan-perempuan yang buruk. Begitu juga perempuan-perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik untuk perempuan-perempuan yang baik.”²⁶

Menurut Ibn Kašīr, hal ini juga senada dengan apa yang dikatakan oleh para ulama di atas. Dengan kata lain, Allah tidak mungkin menjadikan ‘Aisyah sebagai istri Nabi Saw kecuali karena ia adalah perempuan baik, sebab Rasulullah Saw adalah orang terbaik di antara yang baik. Dan seandainya ‘Aisyah adalah

²⁴Abū al-Fidā’ Ismāʿīl ibn Katsīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Giza: Maktabah Aulad Syeikh, 2000), hlm. 202.

²⁵Abū al-Fidā’ Ismāʿīl ibn Katsīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, hlm. 202.

²⁶Abū al-Fidā’ Ismāʿīl ibn Katsīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, hlm. 202.

perempuan yang buruk, maka tidaklah pantas untuk Rasulullah Saw baik menurut syari'at maupun martabat untuk menjadi istrinya.²⁷ Untuk ini Allah Swt berfirman; “Mereka itu bersih dari apa yang dituduhkan mereka yang menuduh” (Q.S. al-Nūr [24]:26). Dimaksudkan bahwa mereka jauh dari apa yang oleh para penuduh itu katakan.²⁸

Kemudian Allah melanjutkan firman-Nya; “Bagi mereka ampunan” (Q.S. al-Nūr [24]:26) adalah bahwa oleh karena mereka dituduh oleh para penuduh dengan berita bohong, maka perlakuan itu mencuci dosa mereka yang dituduh tersebut. Penggalan terakhir ayat ini yaitu Allah berfirman; “Dan rizki yang mulia” (Q.S. al-Nūr [24]:26), Ibn Kaṣīr mengatakan maksud penggalan makna ayat itu adalah surga di sisi Allah Swt dan mengandung janji Allah Swt bahwa istri Nabi, ‘Aisyah, akan dimasukkan ke dalam surga.²⁹

Berkenaan penafsiran *al-khabīṣ* sebagai perkataan, Ibn Kaṣīr menyebutkan sebuah riwayat sebagai berikut:

Dari Ibn Abī ḥātim yang mengatakan: “Telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn Muslim, telah menceritakan kepada kami Abū Naʿīm, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Salām ibn Ḥarb, dari Yazīd ibn ‘Abd al-Rahmān, dari al-ḥakam, dari Yahyā ibn al-Jazār yang mengatakan bahwa ‘Asyīr ibn Jābir datang kepada ‘Abdullah kemudian berkata; sesungguhnya aku mendengar al-Walīd ibn ‘Uqbah hari ini mengatakan suatu pembicaraan yang membuatku kagum. Lalu ‘Abdullah menjawab, “sesungguhnya seorang laki-laki mukmin yang terbetik di dalam hatinya kalimat yang baik hingga meresap ke dalam dada (relung hati), sehingga ketika ia mengucapkannya dan memperdengarkannya kepada orang lain, maka laki-laki itu akan mendengarkannya dan meresapkannya di dalam hatinya. Dan sesungguhnya seorang durhaka yang terbetik dalam hatinya

²⁷ Abī al-Fidā’ Ismā’īl ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, hlm. 203.

²⁸ Abī al-Fidā’ Ismā’īl ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, hlm. 203.

²⁹ Abī al-Fidā’ Ismā’īl ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, hlm. 203.

perkataan yang tidak baik hingga meresap ke dalam relung hatinya, hingga manakala ia mengatakan dan memperdengarkan kepada orang lain yang ada di depannya, maka orang itu akan mendengarkan dan meresapinya di dalam hati.” Kemudian ‘Abdullāh membaca firman Allah: “Perkataan-perkataan yang keji hanya untuk orang yang keji, dan orang-orang yang keji hanya untuk perkataan-perkataan yang keji, dan perkataan yang baik-baik hanya untuk orang-orang yang baik-baik, dan orang-orang yang baik hanya untuk perkataan yang baik-baik.”³⁰

Penjelasan ini menurut Ibn Kaṣīr, selaras dengan hadis yang diriwayatkan Imām Aḥmād dalam kitab musnadnya secara marfū’:

مِثْلَ الَّذِي يَسْمَعُ الْحِكْمَةَ ثُمَّ لَا يُحَدِّثُ إِلَّا بِشَرِّ مَا سَمِعَ، كَمِثْلِ رَجُلٍ جَاءَ إِلَى صَاحِبِ
عَنَمٍ، فَقَالَ: أَجْزُرُنِي شَاةً. فَقَالَ: أَذْهَبُ فَخُذْ بِأُذُنِ أَيَّهَا شِئْتُمْ. فَذَهَبَ فَأَخَذَ بِأُذُنِ كَلْبِ
الْعَنَمِ.

Perumpamaan orang yang mendengar kalimat bijak, kemudian ia tidak menceritakannya melainkan kebalikan dari apa yang ia dengar, sama dengan seorang lelaki yang datang kepada pemilik ternak kambing, lalu ia berkata; “Sembelihkanlah aku seekor kambing.” Lalu dijawab, “pilihlah sendiri dan peganglah telinga kambing mana yang kamu sukai.” Kemudian ia memilih dan memegang telinga anjing (penjaga) ternak kambing.³¹

Dari pemaparannya, Ibn Kaṣīr menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-tayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik dan juga perempuan-perempuan buruk dan perempuan baik. Alasannya yaitu ayat ini selain berkenaan dengan tuduhan palsu terhadap ‘Aisyah juga berkaitan dengan pribadi Rasulullah Saw sebagai orang yang paling mulia dan paling baik. Ini terlihat dari bagaimana Ibn Kaṣīr mengaitkan penafsiran kedua kata tersebut.

³⁰ Abī al-Fidā’ Ismā’il bin Katsīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, hlm. 203.

³¹ Abī al-Fidā’ Ismā’il bin Katsīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, hlm. 203.

Abu al-Qāsim Muḥammad ibn ‘Umar al-Zamakhsyārī³² dalam kitab tafsirnya *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqa’iq gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* mengatakan; “Perkataan yang buruk yang diucapkan atau disebutkan untuk laki-laki dan perempuan-perempuan yang buruk, dan orang-orang yang berperilaku buruk untuk perkataan yang buruk, dan begitu juga perkataan baik dan orang-orang yang berperilaku baik.”³³ Menurut al-Zamakhsyārī, kata *ulāika* ditujukan kepada orang-orang baik, dan mereka dibebaskan dari apa yang dikatakan orang-orang yang buruk dari kalimat buruk, dan itu adalah perkataan yang menjadi perumpamaan kepada ‘Aisyah, dan apa yang dikatakan tidak sesuai dengan keadaannya dalam hal integritas dan kebaikan. Kata *ulāika* juga bisa ditujukan untuk *ahlul bait*, dan mereka dibebaskan dari apa yang dikatakan *ahlul ifki*, dan yang dimaksud *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* adalah perempuan-perempuan. Maka orang yang buruk menikah dengan orang yang buruk, dan begitu juga orang yang baik menikah dengan orang yang baik.³⁴

Melihat dari penafsiran al-Zamakhsyārī di atas, ia menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik. Lalu menurutnya, kata *ulāika* dalam penggalan ayat *ulāika mubarrouna* memiliki dua objek yang dimaksud yaitu orang-orang baik dan *ahlul bait*. Ketika mengatakan

³²Ada yang mengatakan Muḥammad ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Khawārizmi al-Zamakhsyārī. Lahir pada 27 rajab 467 Hirjah di kota Zamakhsyar dan wafat pada 538 Hijriah di Jurjaniyah. Lihat Fauzan Naif, “al-Kasysyāf karya al-Zamakhsyārī” dalam A. Rofiq (ed.), *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*, hlm. 43-46.

³³Abū al-Qāsim Muhammad ibn ‘Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyāf ‘an Ḥaqa’iq gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Riyādh: al-‘Abīkan, 1998), hlm. 282-283.

³⁴Abū al-Qāsim Muhammad ibn ‘Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyāf ‘an Ḥaqa’iq gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, hlm. 283.

kata *ulāika* yang dimaksud adalah orang-orang baik, al-Zamakhsyarī mengatakan orang-orang baik terbebas dari perkataan buruk. Sedangkan jika *ulāika* dimaksudkan *ahlul bait*, al-Zamakhsyarī mengatakan bahwa mereka dibebaskan dari tuduhan *ahlul ifki*. Namun, al-Zamakhsyarī mengatakan bahwa yang dimaksud oleh kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* yaitu perempuan-perempuan. Oleh karena itu menurutnya, perempuan buruk menikah dengan laki-laki buruk, dan laki-laki buruk menikah dengan perempuan buruk, begitu juga orang baik.

Para mufasir periode pertengahan ini yaitu Al-Qurṭubī dan Ibn Kaṣīr seperti yang telah dijelaskan di atas menafsirkan kata *al-khabīsāt* dengan perkataan buruk atau perempuan yang buruk dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan baik atau perempuan yang baik. Al-Qurṭubī yang hanya memaparkan berbagai pendapat, baik dari yang menafsirkan perkataan buruk dan baik maupun yang menafsirkan perempuan yang buruk dan baik. Seperti Al-Qurṭubī, Ibn Kaṣīr juga memaparkan pendapat-pendapat yang menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik dan juga pendapat yang menafsirkan kedua kata tersebut dengan perempuan buruk atau perempuan baik. Jika dilihat, kedua penafsir tersebut menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik adalah berkenaan dengan konteks ayat yang turun karena ‘Aisyah, istri Nabi, dituduh dengan tuduhan palsu oleh orang munafik dan juga kalimat *ulāika mubarroūna* yang memperjelas hal tersebut berkaitan tuduhan palsu tersebut. Sedangkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* ditafsirkan dengan perempuan-perempuan buruk dan perempuan-perempuan baik karena berkaitan dengan pribadi Rasulullah Saw sebagai pribadi yang paling baik

dan mulia agar tidak ternoda dan juga dikaitkannya ayat ini (Q.S. al-Nūr [24]:26) dengan ayat sebelumnya yaitu Q.S. al-Nūr [24]:3 bahwa perempuan yang berzina tidak menikah selain dengan laki-laki yang berzina.

Berbeda dari keduanya, al-Zamakhsharī dalam menafsirkan ayat ini, ia pertama menjelaskan tentang penafsiran kata *al-khabīṣāt* dan *al-ṭayyibāt* yang ditafsirkan dengan perkataan buruk dan baik. Lalu ia katakan bahwa kata *al-khabīṣāt* dan *al-ṭayyibāt* itu yang dimaksud adalah perempuan-perempuan. Oleh karena itu, perempuan buruk menikahi laki-laki buruk, laki-laki buruk menikahi perempuan buruk, dan begitu juga dengan perempuan baik menikahi laki-laki baik dan laki-laki baik menikahi perempuan baik. Pada hakikatnya ia hanya ingin mengatakan bahwa perempuan buruk untuk laki-laki buruk juga sebaliknya dan perempuan baik untuk laki-laki baik juga sebaliknya.

C. Mufasir Modern-Kontemporer

Ahmad Muṣṭafā al-Marāḡī³⁵ menjelaskan ayat ini dalam kitab tafsirnya *Tafsīr al-Marāḡī*³⁶ dalam dua bagian, yaitu penjelasan makna secara umum dan makna secara rinci. Dalam penjelasan makna secara umumnya, ia mengatakan bahwa setelah ‘Aisyah dibebaskan Allah dari tuduhan palsu, lalu disebutkan bahwa yang menuduh perempuan-perempuan baik dan lemah itu tertolak dari

³⁵Nama aslinya adalah Aḥmād Muṣṭafā ibn Muṣṭafa ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Mun’im al-Marāḡī. Lahir pada 1300 H atau 1883 M di kota Marāḡah dan wafat pada 1371 H/1952 M di kota Hilwan. Lihat Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir al-Qur’an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), hlm. 151.

³⁶Kitab ini ditulis selama 10 tahun dari tahun 1940-1950 M dan diterbitkan tahun 1951 untuk pertama kali. Hal yang membuatnya menulis kitab tafsir ini yaitu karena pertanyaan masyarakat mengenai kitab tafsir yang dapat dipahami dengan mudah dan faktor dari al-Marāḡī yang ingin menjadi obor pengetahuan pada masanya tersebut. Yuni Safitri Ritonga, “Metode dan Corak Penafsiran Ahmad Mustafa al-Maraghi (Kajian Terhadap Tafsir al-Maraghi)”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim, Riau, 2014, hlm. 24-26.

rahmat Allah Swt—lebih lanjut, dengan dalil tersebut menghilangkan dengan pasti keraguan terhadap ‘Aisyah—seperti inilah sebenarnya norma yang berlaku antara manusia yang terbangun atas persoalan akhlak dan sifat antara suami istri (pasangan), maka perempuan-perempuan baik untuk laki-laki yang baik dan begitu juga sebaliknya. Rasulullah Saw dari sebaik-baiknya orang baik, maka wajib bagi pasangannya dari perempuan-perempuan baik sesuai dengan logika akal sehat dan kebiasaan umum.³⁷

Dalam penjelasannya secara rinci pada kitabnya tersebut, ia menjelaskan *al-khabīsātu li al-khobīšīn* yaitu perempuan-perempuan yang buruk untuk laki-laki yang buruk dan tidak tertukar atau terbalik dengan selain mereka. Dan *al-khabīsūna li al-khabīšāt* yaitu laki-laki yang buruk untuk perempuan-perempuan yang buruk, karena sesungguhnya pengelompokan itu merupakan bagian dari persamaan dan kelanjutan dari keakraban. Sedangkan *al-ṭayyibātu li al-ṭayyibīn* yaitu perempuan-perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik seperti yang sudah diketahui bahwa orang yang menyukai maka ia menyerupai orang yang disuka baik sifat dan kepribadiannya. Begitupun sebaliknya *al-ṭayyibūna li al-ṭayyibāt* yaitu laki-laki yang baik untuk perempuan-perempuan yang baik dan tidak tertukar dengan yang buruk.³⁸

Al-Maragī berpendapat bahwa jika Rasulullah Saw adalah sebaik-baiknya orang baik, dan sebaiknya orang-orang awal dan akhir, maka sama dengan jodohnya dari orang-orang terbaik dan tidak diterima apa yang dituduhkan oleh

³⁷Ahmad Muṣṭafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmīyah, 1946), hlm. 92.

³⁸Ahmad Muṣṭafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, hlm. 92-93.

para penuduh. Kemudian penggalan ayat *ulāika mubarroūna min mā yaqūlūna* adalah mereka dari orang-orang baik yang dituduh yaitu ‘Aisyah dan Şafwān, terbebas dari apa yang dikatakan oleh orang-orang yang buruk. Pada bagian akhir ayat yaitu *lahum magfiratun wa rizqun karīm* maksudnya adalah balasan bagi orang-orang yang dituduh yaitu ampunan atas dosa yang telah lalu dan rizki yang mulia baginya di sisi Allah berupa surga.³⁹

Al-Marāgī memberikan penjelasan tentang naluri dan watak manusia bahwa manusia tidak berkelompok kecuali dengan yang memiliki sifat yang sama. Begitu juga sifat dan akhlak manusia yang jika bersama maka bersatu dan mereka akan demikian keadaannya ketika hari kiamat tidak akan berkelompok kecuali dengan orang-orang yang satu kesepakatan.⁴⁰ Jadi al-Maragī ingin mengatakan bahwa orang yang memiliki sifat buruk berjodoh dengan orang yang memiliki sifat buruk dan orang yang memiliki sifat baik akan berjodoh dengan orang yang memiliki sifat baik pula karena manusia lebih condong mencari pasangan yang memiliki sifat atau watak yang sama.

Muhammad Tāhir ibn ‘Āsyūr⁴¹ menjelaskan dalam kitab tafsirnya *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*⁴² bahwasannya setelah ‘Aisyah dibersihkan oleh Allah

³⁹Ahmad Muṣṭafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, hlm. 93.

⁴⁰Ahmad Muṣṭafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, hlm. 93.

⁴¹Nama lengkapnya adalah Muhammad al-Tāhir ibn Muhammad ibn Muhammad Tāhir ibn Muhammad ibn Muhammad Syadzafī ibn Abd al-Qadir Muhammad ibn ‘Āsyūr. Lahir di Tunisia pada 1296 H/1879 M dan wafat di Tunisia pada 1393 H/1973 M. Lihat Abd Halim, “Kitab Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr Karya Ibn ‘Āsyūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer”, *Jurnal Syahadah*, II, Oktober 2014, hlm. 18.

⁴²Kitab tafsir 30 juz ini terbagi dalam 12 jilid. Ibn ‘Āsyūr menulis kitab tafsirnya karena keinginannya menulis suatu kitab tafsir untuk kemaslahatan dunia dan agama yang mengandung

dari apa yang dikatakan oleh *ahlul ifki*, untuk mengungkap bahwa apa yang dilakukan oleh mereka (*ahlul ifki*) adalah prasangka buruk, mengarang fitnah, sehingga Allah mengancam dan memberi peringatan kepada mereka agar mereka bertobat. Dengan Rasul dibebaskan dari dijadikan untuknya jodoh yang buruk karena terlindunginya Nabi dan kemuliaannya dan Allah tidak menghendaki jodoh Rasul dari golongan orang-orang buruk. Kedudukan Rasul cukup sebagai patokan atas keterbebasan jodoh dan kesucian seluruh istri-istrinya. Menurut Ibn ‘Āsyūr, hal ini menunjukkan bahwa sesuatu dengan pasangannya itu sama serta menunjukan orang-orang yang menuduh bahwa apa yang dituduhkan mereka terhadap Rasul tidak sesuai kecuali dengan istri-istri mereka sendiri. Maka *al-khabīsātu li al-khabīsīna* menunjukan mereka yang munafik dan menuduh.⁴³

Menurut Ibn ‘Āsyūr, diawalnya ayat ini dengan menyebutkan *al-khabīsātu* karena kata tersebut bertujuan menyimpulkan tidak bersalahnya ‘Aisyah dan perempuan-perempuan mukmin lainnya. Huruf *lam* dalam kata *li al-khabīsīna* adalah *lam istisqāq* atau *lam* yang menunjukkan kepantasan. Sedangkan *wa al-khabīsātu wa al-khabīsūna wa al-ṭayyibātu wa al-ṭayyibūna* merupakan kata sifat bagi *mausūf* (sesuatu yang disifati) yang tersembunyi sifatnya dan hanya diketahui dengan melihat situasinya. Lalu, huruf *wawu ‘aṭaf* dalam kalimat *wa al-khabīsūna li al-khabīsātu* adalah penjelasan lebih lanjut sebagai kalimat penguat

kebenaran dan mengungkap ke-*balagah*-an al-Qur’an. Abd Halim, “Kitab Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr Karya Ibn ‘Āsyūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer”, hlm. 22.

⁴³Muhammad Ṭahir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), hlm. 194.

dengan mengulang hukum tersebut. Dan *wawu ‘aṭaf* dari kalimat *wa al-ṭayyibūna li al-ṭayyibātu* sama seperti *‘aṭaf* pada kalimat *wa al-khabīsūna li al-khabīsātu*.⁴⁴

Ibn ‘Āsyūr mengatakan yang dimaksud *al-khabīs* yaitu sifat buruk manusia seperti perbuatan-perbuatan tercela, sedangkan maksud kata *al-ṭayyib* adalah sifat-sifat terpuji manusia. Maka kafir bukanlah termasuk sifat, melainkan pelengkap sifat buruk. Begitu juga iman adalah pelengkap dari sifat baik. Maka kafirnya istri Nabi Nuh a.s. dan Nabi Luth a.s. tidak cocok digolongkan *al-khabīs* dalam ayat ini. Sama halnya pemahaman terhadap istri Fir’aun, yaitu tidak tergolong dalam kata *al-ṭayyib* pada ayat ini.⁴⁵

Dari penafsiran Ibn ‘Āsyūr di atas dapat dipahami *pertama*, bahwa dengan identitas Rasulullah Saw sebagai manusia paling mulia, ia dijaga kemuliaannya oleh Allah dengan tidak memberikannya pasangan yang buruk. Jika pasangannya orang yang buruk, hal itu akan mencemari kemuliaan Nabi dan statusnya sebagai seorang Rasul. *Kedua*, Ibn ‘Āsyūr mengatakan bahwa *al-khabīs* dan *al-ṭayyib* merupakan kata sifat. Maka, perempuan atau laki-laki yang memiliki sifat buruk untuk laki-laki atau perempuan yang buruk dan perempuan atau laki-laki yang memiliki sifat baik untuk laki-laki atau perempuan yang memiliki sifat baik pula.

Sayyid Quṭb⁴⁶ dalam kitab tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur’ān* mengungkapkan bahwa penjelasan keadilan Allah dalam keputusan-Nya tentang kesucian telah

⁴⁴Muhammad Ṭahir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, hlm. 195.

⁴⁵Muhammad Ṭahir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, hlm. 195.

⁴⁶Ia memiliki nama lengkap Sayyid Quṭub Ibrāhīm Husain Syazīfī. Lahir pada 9 Oktober 1906 M dan wafat pada 29 Agustus 1966 M. Muhsin Mahfudz, “Fī Zilāl al-Qur’ān: Tafsir Gerakan Sayyid Quṭb”, *Tafsire*, I, 2003, hlm. 118-120.

menyelesaikan kabar tuduhan terhadap ‘Aisyah dan telah meneguhkannya dalam kehidupan manusia yaitu memasang jiwa yang buruk dengan yang buruk dan memasang jiwa yang suci dengan yang suci. Dengan demikian terdapat korelasi antara pasangan. Tidak mungkin bagi ‘Aisyah seperti yang dituduhkan sedangkan ia merupakan jiwa terbaik di dunia. Kemudian Sayyid Quṭb mencantumkan Q.S. al-Nūr [24]:26.⁴⁷

Menurut Sayyid Quṭb, ‘Aisyah sangat mencintai Rasulullah Saw Maka tidak mungkin bagi seseorang yang dijadikan cinta dalam dirinya oleh Allah kepada rasul tidak suci sedangkan ia memiliki cinta yang besar. Dengan demikian, hal ini menyelesaikan kabar tentang tuduhan terhadap ‘Aisyah. Kejadian yang di dalamnya orang-orang muslim dihadapkan dengan ujian besar. Ujian besar atas nama baik keluarga rasul, pertolongan Allah kepada rasul yaitu menjadikan dalam keluarganya hanya sesuatu yang suci dan mulia. Allah menjadikan ‘Aisyah figur untuk pembelajaran bagi seluruh muslimah sehingga ‘Aisyah terangkat nama baiknya.⁴⁸ Dari penafsiran Sayyid Quṭb atas Q.S. al-Nūr [24]:26 bahwa *al-khabīs* dan *al-ṭayyib* dalam ayat tersebut mengacu pada kotor dan sucinya jiwa seseorang. Jika jiwanya kotor, maka ia akan mendapatkan pasangan yang buruk, dan jika jiwanya suci maka akan mendapatkan pasangan yang baik.

Pada periode modern-kontemporer, para penafsir dari ketiga kitab tafsir di atas memaknai Q.S. al-Nūr [24]:26 sebagai sifat buruk atau baik dan jiwa buruk atau baik. Seperti al-Maragī yang menafsirkan perempuan yang baik untuk laki-

⁴⁷Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Syurūq, 2003), hlm 674.

⁴⁸Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, hlm 674-675.

laki yang baik dan perempuan-perempuan buruk untuk laki-laki yang buruk dengan alasan watak manusia yang memilih sesuatu yang sama dengannya. Ibn ‘Asyūr yang menafsirkan sebagai sifat dengan begitu perempuan yang sifatnya baik untuk laki-laki yang baik dan perempuan yang bersifat buruk untuk laki-laki yang bersifat buruk juga. Dengan alasan bahwa kedudukan Rasul yang mulia dan yang dimaksudkan oleh kata *al-khabīs* adalah sifat buruk dan *al-ṭayyib* adalah sifat baik. Sedangkan Sayyid Quṭb menafsirkan sebagai jiwa yang buruk dan jiwa yang baik karena Rasulullah merupakan orang yang berjiwa baik dan pasangannya harus dari yang baik juga.

D. Generalisasi

Setelah dipaparkan penafsiran dari beberapa kitab tafsir di atas terkait Q.S. al-Nūr [24]:26, terlihat dinamika penafsiran pada kitab-kitab tafsir dari ketiga periode di atas tersebut. Dari periode klasik seperti al-Farrā’, Muqātil, dan al-Ṭabarī yang menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perkataan buruk dan perkataan baik. Para mufasir pada periode ini menafsirkan ayat ini berdasarkan penjelasan ayat-ayat sebelum ayat ini yang berkaitan dengan tuduhan palsu terhadap ‘Aisyah. Seperti yang dikatakan Abdul Mustaqim bahwa tafsir periode klasik masih bersifat persial dan kurang mendetail karena hanya terfokus pada situasi turunnya ayat.⁴⁹

Kemudian pada periode pertengahan seperti al-Qurṭubī yang menafsirkan dengan dua penafsiran yaitu *pertama*, ia menafsirkan dengan perkataan buruk dan

⁴⁹Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), hlm. 87-88.

perkataan baik karena kelanjutan bunyi ayat *ulāika mubarraūna min mā yaqūlūna* (mereka itu bersih dari apa yang dituduhkan) dan *kedua*, menafsirkan dengan arti perempuan dan laki-laki buruk dan perempuan dan laki-laki baik karena dikaitkan dengan Q.S. al-Nūr [24]:3 yaitu “Pezina laki-laki tidak menikah kecuali dengan pezina perempuan atau perempuan musyrik”. Al-Qurṭubī tidak menafsirkan secara langsung, tetapi banyak menggunakan pendapat-pendapat dari penafsir lain.

Penafsiran Ibn Kaṣīr juga tidak beda jauh seperti al-Qurṭubī. Ia menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dengan dua penafsiran yaitu *pertama*, sebagai perkataan buruk dan perkataan baik karena ayat itu berkaitan dengan tuduhan palsu yang dilontarkan kepada ‘Aisyah dan *kedua*, ditafsirkan sebagai perempuan-perempuan dan laki-laki buruk dan baik karena sosok Nabi yang dimuliakan dan tidak pantas mendapat pasangan yang buruk. Sedangkan al-Zamakhṣarī juga menafsirkan kata tersebut dengan perkataan yang buruk untuk perempuan dan laki-laki yang buruk karena kata *ulāika* yang ditujukan untuk orang-orang baik dan mereka terbebas dari tuduhan buruk tersebut. Hal itu secara tidak langsung menurut al-Zamakhṣarī sesuai dengan pribadi ‘Aisyah yang berintegritas baik, maka ia terbebas dari tuduhan palsu tersebut. Oleh karena itu perempuan yang buruk menikah dengan laki-laki yang buruk dan perempuan yang baik menikah dengan laki-laki yang baik.

Terdapat dua pendapat yang berbeda dalam menafsirkan ayat ini. Hal itu berkaitan dengan munasabah ayat yang digunakan dalam memahami ayat ini. Para mufasir yang menafsirkan sebagai perkataan buruk maupun baik karena penggalan

ayat “Mereka itu bersih dari apa yang dituduhkan” dan yang menafsirkan dengan pengertian perempuan-perempuan buruk maupun baik karena mengaitkan dengan ayat 3 dari surat al-Nūr ini.

Berbeda dari dua periode sebelumnya, pada periode modern-kontemporer ada al-Maragī yang menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai perempuan buruk dan perempuan baik karena ia beralasan bahwa sifat seorang pasangan akan menyerupai pasangannya dan itu yang terjadi pada Nabi dan ‘Aisyah yang Allah jaga kemuliaannya. Ibn ‘Āsyūr juga menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* sebagai sifat-sifat buruk dan baik. Alasannya adalah karena posisi Nabi yang mulia tidak mungkin mendapatkan pasangan yang buruk dan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* yang dimaknai sebagai kata sifat. Dengan begitu sifat pasangan Nabi haruslah yang sesuai dengannya. Lalu ada Sayyid Quṭb yang menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dengan jiwa yang kotor dan suci. Allah memasangkan Rasulullah yang merupakan jiwa yang terbaik dan suci dengan jiwa yang baik juga. Tidak pantas baginya mendapatkan pasangan yang buruk.

Mufasir periode modern-kontemporer menafsirkan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dengan orang yang bersifat buruk untuk orang yang buruk dan orang yang bersifat baik untuk orang yang baik. Para mufasir tersebut memahami makna kata tersebut dengan sifat yang berkaitan dengan jiwa seseorang baik atau buruk. Maka, jika ia baik untuk yang baik dan jika buruk untuk yang buruk. Sifat seseorang mempengaruhi perkataan dan perbuatan seseorang. Oleh karena itu, perempuan yang buruk menikah dengan laki-laki yang buruk, laki-laki yang buruk

menikah dengan perempuan yang buruk dan perempuan yang baik menikah dengan laki-laki yang baik juga sebaliknya laki-laki yang baik menikah dengan perempuan yang baik.

Kemudian dari beberapa penafsiran tersebut, penulis melihat bahwa mufasir memahami ayat ini dengan beberapa hal yaitu *pertama*, terkait *asbāb al-nuzūl* ayat ini adalah untuk membersihkan istri Nabi, ‘Aisyah, dari tuduhan palsu; *kedua*, kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dalam ayat ini memberikan penafsiran yang berbeda di kalangan mufasir.

Ketiga, menurut sebagian mufasir ayat ini menjelaskan tentang status Nabi yang mulia yang Allah jaga kemuliaannya yaitu dengan memberikan pasangan terbaik untuknya. Seandainya pasangan Nabi adalah seorang yang buruk, akan mengurangi kemuliaannya sebagai kekasih pilihan Allah dan akan mudah bagi orang-orang munafik dan musyrik menghinanya. Maka dengan Allah membersihkan tuduhan palsu tersebut, kemuliaan Nabi akan tetap terjaga; *keempat*, kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* di sini menunjukkan ke-umuman lafazhnya seperti yang dikatakan oleh beberapa mufasir di atas bahwa Allah ingin menyampaikan “Perempuan yang buruk untuk laki-laki yang buruk dan laki-laki yang buruk untuk perempuan yang buruk, begitupun perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik untuk perempuan yang baik”. Oleh karena itu Nabi yang notabene manusia terbaik adalah untuk perempuan yang terbaik juga yaitu ‘Aisyah.

BAB IV

REINTERPRETASI DAN RELEVANSI Q.S AL-NŪR [24]:26 DENGAN

KEHIDUPAN ZAMAN SEKARANG

A. Ideal Moral Q.S. al-Nūr [24]:26

Sebagai pedoman hidup, al-Qur'an adalah kitab yang penting bagi umat muslim. Wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Rasul-Nya menjadi undang-undang atau aturan dan nilai-nilai hidup sepanjang masa agar manusia memiliki tuntunan dalam hidup. Bagi umat muslim sekarang, memahami al-Qur'an yang relevan sesuai zaman dan kondisi merupakan hal yang penting. Oleh karena itu, tanpa letih para ulama dan cendekiawan muslim telah lama berusaha menggali nilai-nilai yang terdapat dalam al-Qur'an dengan menyesuaikan zaman dan keadaan umat.¹

Bahasa al-Qur'an yang bersifat universal dan multi-dimensional dalam banyak cakupan temanya, memberikan dampak penafsiran yang berbeda-beda. Sehingga pesan-pesan yang terdapat dalam wahyu terbuka lebar untuk diinterpretasikan sesuai kondisi intelektual masyarakat, perkembangan bahasa, budaya dan zaman.² Tidak hanya mufasir modern-kontemporer, mufasir klasik juga mengakui pernyataan bahwa al-Qur'an *ṣālih li kulli zamān wa makān*. Namun bedanya, jika para mufasir klasik memahami pernyataan tersebut dengan

¹Nasitotul Jannah, "Pendekatan Normativitas dan Historisitas serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam", *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, XIII, Desember 2018, hlm. 103.

²Nasitotul Jannah, "Pendekatan Normativitas dan Historisitas serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam", hlm. 105.

“pemaksaan” terhadap konteks ke dalam teks yang melahirkan pemahaman tekstualis dan literalis, sedangkan mufasir modern-kontemporer melihat makna yang terdapat dibalik teks ayat-ayat al-Qur’an secara kontekstual dengan mengambil prinsip nilai yang ada di dalamnya.³

Abdul Mustaqim menyebutkan bahwa ada dua faktor yang menyebabkan berbedanya para mufasir dalam menafsirkan al-Qur’an yaitu adanya faktor internal dan eksternal. Faktor internal mencakup dua hal yaitu; *petama*, berkaitan qiro’at atau ragam bacaan dan *kedua*, berkenaan kata atau kalimat dalam al-Qur’an yang memungkinkan untuk ditafsirkan beragam. Sedangkan faktor eksternal berkaitan dengan situasi dan kondisi seperti politik dan sosio-kultural yang melingkupi mufasir dan audiennya.⁴

Menurut sebagian ulama, al-Qur’an terbagi dalam tiga bagian; *pertama*, ayat-ayat tauhid; *kedua*, ayat-ayat hukum; dan *ketiga*, ayat-ayat tentang kisah-kisah.⁵ Ayat-ayat kisah dalam al-Qur’an mengandung *ibrah* (pelajaran) yang dapat diambil untuk menjadi pelajaran bagi umat selanjutnya. Mengetahui suatu *ibrah* dari suatu kisah terkadang diperlukan melihat kembali sejarah berkaitan satu atau beberapa ayat untuk mengetahui konteks ayat-ayat tersebut yang turun saat itu agar nilai-nilai yang akan diambil dapat sesuai dengan kondisi masyarakat sekarang.

³Abdul mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), hlm. 154.

⁴Abdul mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an*, hlm. 154.

⁵Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* jil. 1 (Beirut: Dār al-Turāṣ: 2008), hlm. 18.

Melihat dari *asbāb al-nuzūl* ayat yang telah dibahas pada bab-bab sebelumnya, Q.S. al-Nūr [24]:26 ini dapat digolongkan ke dalam ayat kisah karena berkaitan dengan kasus tuduhan palsu terhadap istri Nabi, ‘Aisyah.⁶ Jika melihat pada beberapa ayat sebelumnya, yaitu ayat 11 sampai 25 sesuai dengan riwayat *asbāb al-nuzūl*, ayat 26 ini tidak lepas dari konteks kasus tuduhan palsu terhadap ‘Aisyah yang didalangi oleh orang-orang munafik.

Dari *asbāb al-nuzūl* terdapat dua kategori yaitu *pertama*, 16 ayat yang berkaitan dengan kasus tersebut tidak secara langsung turun, akan tetapi berurutan dari ayat 11-21 yang dalam 11 ayat ini Allah memperingatkan agar orang-orang berprasangka baik dan agar orang-orang yang menuduh untuk mendatangkan saksi. Setelah turunya ayat 11-21 tersebut, Abū Bakr mengetahui bahwa orang yang ia selalu bantu kebutuhannya tetapi ikut andil dalam menjelekkan putrinya, maka ia bersumpah untuk tidak membantunya lagi yang membuat Allah menegur melalui firman-Nya Q.S. al-Nūr [24]:22 karena sumpahnya tersebut.⁷ *Kedua*, sedangkan dalam riwayat *asbāb al-nuzūl* yang disampaikan al-Ṭabarī menjelaskan bahwa 16 ayat tersebut diturunkan sekaligus.⁸

Kemudian perihal tuduhan palsu yang disebarakan tersebut adalah tentang adanya skandal perzinaan. Orang-orang munafik, terutama Abdullah ibn Ubay ibn

⁶K.H.Q. Shaleh dan H.A.A. Dahlan, *Asbābun Nuzūl: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur’an* (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2011), hlm. 379-380. Lihat juga Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Jakarta: Gema Insani), hlm. 393-397.

⁷K.H.Q. Shaleh dan H.A.A. Dahlan, *Asbābun Nuzūl: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur’an*, hlm. 372-378. Lihat juga Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Sayyidah Aisyah* terj. Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Qalam, 2019), hlm. 88-89.

⁸Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Sebab Turunnya Ayat al-Qur’an* terj. Tim Abdul Hayyie (Jakarta: Gema Insani, 2008), hlm. 400-401.

Salul, karena dendamnya selalu ingin menjatuhkan martabat Nabi Saw. Dengan berbagai cara ia berusaha menyakiti Nabi Saw dan kaum Muslimin. Bahkan usaha tersebut dilakukan sejak permulaan hijrah seperti dengan memecah belah kaum muslimin saat perang, akan tetapi tidak berhasil.⁹ Kemudian seiring waktu, tanpa diduga setelah perang Bani Mustaliq atau perang al-Muraisi', 'Aisyah tertinggal dari rombongan karena mencari kalung kesayangan pemberian ibunya yang hilang. Namun, saat itu ada salah satu sahabat Nabi yaitu Şafwan ibn Mu'aṭṭal yang selalu berjalan dibelakang karena ia seorang yang mudah mengantuk.¹⁰

Ketika 'Aisyah dan Şafwan bertemu kembali dengan rombongan yang sedang singgah di Nahr al-Zahirah, orang-orang munafik terutama Ibn Salul, yang melihat kesempatan tersebut memanfaatkan kejadian ini untuk menyakiti Nabi melalui istrinya.¹¹ Mereka menyebarkan tuduhan palsu tanpa adanya saksi bahwa 'Aisyah dan Şafwan sesuai yang mereka tuduhkan hingga turunnya Q.S. al-Nūr [24]:11-26 yang memberikan peringatan kepada mereka yang menuduh dan membersihkan tuduhan palsu terhadap 'Aisyah.¹²

Dari keterangan tersebut, dapat dipahami bahwa munculnya tuduhan palsu karena perbuatan orang-orang munafik yang ingin menyakiti Nabi Saw, terutama dendam Ibn Salul karena merasa posisinya sebagai calon pemimpin dari suku Aus

⁹Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2019), hlm. 388.

¹⁰Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 394.

¹¹Muḥammad Sa'id Ramaḍan al-Buṭi, *Sayyidah Aisyah: Kisah Hidup Ibunda Orang Beriman dan Ulama Wanita Pertama* terj. Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Qalam, 2019), hlm.78.

¹²Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 394-396.

dan Khazraj telah dirampas karena kehadiran Nabi Saw.¹³ Oleh karena itu, kasus tersebut secara implisit juga berkaitan dengan Nabi Saw. Muḥammad Sa'id Ramaḍan al-Buṭi dalam hal ini mengatakan:

Sesungguhnya semua fitnah dan cobaan yang telah menimpa dan dialami Nabi Saw sebelumnya meliputi berbagai hal yang benar-benar beliau alami. Kendati demikian, Nabi Saw telah mempersiapkan diri sebaik mungkin dan mengetahui karakter fitnah-fitnah itu sehingga beliau bisa menguatkan jiwanya untuk menghadapi dan menyelesaikannya. Beliau bersabar dan bertahan menghadapi semua masalah dan fitnah yang dilancarkan musuh-musuhnya. Sementara, fitnah berupa kabar dusta kali ini berbeda sifatnya, karena fitnah itu secara tidak langsung menyerang orang terdekatnya dengan tujuan untuk menyakiti diri Rasulullah Saw Dan orang terdekat yang ditarget oleh fitnah yang hebat itu, yakni 'Aisyah, tidak bisa menghadapinya dengan cara-cara sebagaimana beliau biasa menghadapi fitnah yang menyerang beliau. Fitnah kali ini mengandung kemungkinan benar atau dusta. Jika fitnah itu benar maka sungguh itu menjadi serangan yang mematikan dan merusak kehormatan 'Aisyah dan sekaligus juga merusak kemuliaan serta keagungan Rasulullah Saw. Tetapi, bagaimanakah cara untuk mengetahui apakah kabar itu benar atau dusta? Selain 'Aisyah dan Ṣafwān, tidak ada seorang pun yang mengetahui apa yang terjadi di antara keduanya. Ketika Ṣafwān atau 'Aisyah menyampaikan cerita yang sesungguhnya, bantahan mereka itu tidak dapat memadamkan api fitnah yang telah menyebar dan meresahkan warga Madinah.

Al-Buṭi juga dalam peristiwa ini menjelaskan bahwa selain hakikat kenabian, Nabi Saw juga adalah seorang manusia yang memiliki emosi kemanusiaannya seperti manusia lainnya. Oleh karena itu, selain secara khusus mengemban status kenabian, Nabi Muhammad Saw tidak luput dari perasaannya sebagai manusia. Al-Buṭi mengatakan:

Jelas bahwa fitnah ini terjadi mengikuti kebijaksanaan Ilahi yang sangat agung, untuk menampakkan hakikat kenabian pada sosok Muhammad Saw, dan menegaskan kesuciannya dari segala sesuatu yang merusak dan mengotorinya. Sesungguhnya makna kenabian dalam hidup Muhammad

¹³Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, hlm. 388.

Saw bisa jadi selamanya akan menjadi perkara yang membingungkan bagi orang yang ragu dan berprasangka. Keraguan mereka itu bercampur dengan segala syubhat yang mereka imajinasikan sendiri sehingga beranggapan bahwa kenabian itu adalah rekayasa dan buah pemikiran Muhammad sendiri. Seandainya tidak terjadi peristiwa kabar dusta tentu keribadiannya sebagai nabi akan terbelah, terpisah antara keadaannya sebagai manusia biasa dan hakikat kenabiannya yang suci. Karena itulah turunnya wahyu menjadi penegas dan penjelas bagi semua orang yang berpikir buruk dan meragukan kenabian Muhammad. Dengan demikian, tidak lagi tersisa ruang percampuran antara dirinya dan sisi-sisi kejiwaan juga emosinya yang memancar dari dalam dirinya. Peristiwa ini menegaskan bahwa Muhammad hanyalah manusia biasa yang memiliki perasaan dan pemikirannya sendiri sehingga tidak mungkin ia merekayasa wahyu atau risalah.¹⁴

Secara implisit perkataan al-Buṭi tersebut menjelaskan bahwa dengan status kenabiannya Muhammad, ia dihindarkan dari hal-hal yang merusak kemuliaan dan kesuciannya termasuk memiliki pasangan yang buruk yaitu seorang pezina. Dan dengan kasus tuduhan palsu tersebut, Allah menunjukkan bahwa wahyu bukanlah rekayasa Muhammad karena jika Muhammad merekayasa wahyu, tidak mungkin ia akan berlama-lama membebaskan istrinya dari tuduhan palsu tersebut.

Kata *al-khabīsāt* dan *al-tayyibāt* dalam Q.S. al-Nūr [24]:26 memiliki makna yang sangat luas sehingga membuat para mufasir berbeda-beda dalam menafsirkannya seperti yang diungkapkan oleh al-Mawardī:

Firman Allah Swt: kata *al-khabīsāt li al-khabīsīna* terdapat tiga pendapat. Pendapat pertama dari Ibn Zaid, perempuan-perempuan yang buruk untuk laki-laki yang buruk, dan laki-laki yang buruk untuk perempuan-perempuan yang buruk, dan perempuan-perempuan yang baik untuk laki-laki yang baik, dan laki-laki yang baik untuk perempuan-perempuan yang baik. Pendapat kedua dari Mujāhid dan Qatādah, bahwa perilaku-perilaku buruk untuk manusia yang buruk, dan manusia yang buruk untuk perilaku-

¹⁴Muhammad Sa'id Ramaḍan al-Buṭi, *Sayyidah Aisyah: Kisah Hidup Ibunda Orang Beriman dan Ulama Wanita Pertama*, hlm. 92-93.

perilaku yang buruk, dan perilaku-perilaku yang baik untuk manusia yang baik, manusia yang baik untuk perilaku-perilaku yang baik pula. Sedangkan pendapat ketiga dari Ibn Abbās dan al-Ḍaḥāk yang mengatakan kalimat-kalimat yang buruk untuk manusia yang buruk, dan manusia yang buruk untuk kalimat-kalimat yang buruk, kalimat-kalimat yang baik untuk manusia yang baik dan manusia yang baik untuk kalimat-kalimat yang baik. Dan sebagian sahabat menafsirkan *al-khabīsāt* adalah dunia dan *al-tayyibāt* adalah akhirat.¹⁵

Perkataan al-Mawardī tersebut mengungkapkan ada tiga golongan mufasir yang berbeda dalam memahami kata tersebut. Itu tidak jauh berbeda dari beberapa mufasir yang telah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Periode klasik seperti al-Farrā', Muqātil, dan Ṭabarī mengatakan perkataan buruk dan perkataan baik. Periode pertengahan tidak seperti tiga mufasir klasik tersebut, al-Qurṭubī dan Ibn Kaṣīr mengatakan perempuan buruk dan perempuan baik dan juga menafsirkan perkataan buruk dan perkataan baik, sedangkan al-Zamakhsharī hanya menafsirkan perempuan baik dan perempuan buruk. Dan pada periode modern-kontemporer seperti al-Maragī dan Ibn 'Āsyūr mengatakan perempuan bersifat buruk dan perempuan bersifat baik, sedangkan Sayyid Quṭb mengatakan jiwa yang buruk dan jiwa yang baik.

Dari beberapa penafsiran yang telah dibahas di atas, setidaknya ada beberapa hal yang dapat diperhatikan dari perbedaan penafsiran para mufasir tersebut seperti; *pertama*, *asbāb al-nuzūl*. Mufasir yang menafsirkan dengan perkataan buruk dan perkataan baik karena berfokus pada kasus tuduhan palsu tersebut. *Kedua*, munasabah ayat yang digunakan, yaitu bagi mufasir yang

¹⁵Abū al-Ḥasan Al-Mawardī, *al-Nukta wa al-'uyūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyyah, 2010), jil. 4, hlm. 84-85.

menafsirkan perempuan buruk dan perempuan baik karena mengaitkannya dengan Q.S. al-Nūr [24]:3 dan mufasir yang menafsirkan perkataan buruk dan perkataan baik mengaitkannya dengan penggalan ayat selanjutnya *ulāika mubarrouna min mā yaqūlūna* yang dianggap menjelaskan kata *al-khabīsāt* dan *al-ṭayyibāt* dan *ketiga*, pribadi Nabi Saw yang dipercaya sebagai manusia terbaik diantara yang baik. Mufasir yang melihat sisi ini menafsirkan dengan perempuan buruk dan perempuan baik dan juga ada yang menafsirkan jiwa atau sifat buruk dan jiwa atau sifat baik.

Namun seperti telah diketahui bahwa, konteks situasi saat munculnya tuduhan palsu tersebut disebabkan perbuatan orang-orang munafik dan yang menjadi objek tujuan atas tuduhan palsu adalah Nabi Saw. Hal tersebut berkaitan dengan dendam Ibn Salul terhadap Nabi Saw.¹⁶ Oleh sebab itu, dari beberapa penafsiran terhadap ayat tersebut jelas bahwa tujuan ayat tersebut adalah untuk membersihkan ‘Aisyah dari tuduhan palsu tersebut dan juga menyampaikan bahwa Muhammad Saw sebagai nabi dan manusia terbaik dari yang baik tidak sepatutnya mendapatkan pasangan seperti yang dituduhkan tersebut.

Dengan beberapa hal tersebut di atas, yaitu tuduhan palsu dan dendamnya orang munafik terhadap Nabi, sehingga dalam memahami Q.S. al-Nūr [24]:26 ini adalah *al-khabīsātu li al-khabīsīna wa al-khabīsūna li al-khabīsātu, al-ṭayyibātu li al-ṭayyibīna wa al-ṭayyibūna li al-ṭayyibāt* (perempuan-perempuan yang buruk lebih pantas untuk laki-laki yang buruk dan laki-laki yang buruk lebih pantas

¹⁶Ahmad Mustafā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1946), hlm. 93. Lihat juga Muhammad Ṭahir ibn ‘Asyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisyah li al-Nasyr, 1984), hlm. 194.

untuk perempuan-perempuan yang buruk, begitu juga perempuan-perempuan yang baik lebih pantas untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik lebih pantas untuk perempuan-perempuan yang baik) karena menurut al-Biqā'i, penggalan ayat ini menolak Aisyah berbuat buruk dan mengatakan bahwa ia perempuan baik dan dengan ini membersihkan Nabi dari memiliki pasangan yang buruk. Kalimat *ulā'ika mubarra'ūna min mā yaqūlūna* (mereka itu bersih dari apa yang dituduhkan) adalah membersihkan 'Aisyah dan Shafwan dari tuduhan palsu tersebut, bagi mereka ampunan dan rizki yang mulia.

Sedangkan dalam Q.S. al-Tahrīm [66]:10-11 yaitu kisah istri Nabi Luth a.s. dan Nuh a.s. menurut Ibn 'Āsyūr tidak termasuk ke dalam yang dimaksud ayat ini, begitu juga istri Fir'aun. Ibn 'Āsyūr mengatakan bahwa istri Nabi Nuh a.s. dan Luth a.s. adalah orang yang kafir dan kafir tidak termasuk yang dimaksud oleh kata *al-khabīsāt* dan istri Fir'aun juga tidak termasuk *al-tayyibāt* dalam Q.S. al-Nūr [24]:26.¹⁷ Kata tersebut merujuk pada tuduhan palsu yaitu tentang skandal zina. Sedangkan istri Nuh As dan istri Luth As tidak melakukan zina, melainkan dalam hal tidak mengikuti agama suaminya.¹⁸ Dengan begitu menjelaskan bahwa Q.S. al-Nūr [24]:26 tidak memiliki kontradiksi terhadap Q.S. al-Tahrīm [66]:10-11.

Dalam hal ini, Q.S. al-Tahrīm [66]:10-11 memberikan perumpamaan kisah istri Nabi Nuh As dan Luth As bagi orang kafir bahwa kesalehan suami

¹⁷Muhammad Ṭahir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, hlm. 195.

¹⁸Khalisoh Qadrunnada, "Pasangan Ideal Menurut al-Qur'an (Kajian Q.S al-Nūr ayat 26 dan Q.S. al-Tahrīm ayat 10-11)", Skripsi Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019, hlm. 47.

mereka tidak akan dapat membantu mereka dari siksa. Begitu juga dengan Fir'aun, kesalahannya istrinya tidak akan meringankan siksaanya yang seorang kafir.¹⁹

Oleh karena itu, ideal moral yang dapat diambil adalah bahwa Q.S. al-Nūr [24]:26; *pertama*, ayat ini tidak mengatakan tentang pasangan secara umum, melainkan khusus terhadap Nabi Saw yang dijaga kemuliaan dan keagungannya. Maka tidak tepat jika mengatakan bahwa orang buruk akan berpasangan dengan orang buruk dan orang baik akan berpasangan dengan orang baik; *kedua*, idealnya dalam berpasangan adalah orang buruk berpasangan dengan orang buruk dan orang baik berpasangan dengan orang baik. Dengan begitu, orang baik boleh berpasangan dengan orang buruk selama masih sesama muslim, karena ada kemungkinan orang buruk dapat berubah menjadi baik.

B. Relevansi Q.S. al-Nūr [24]:26 dalam Konteks Kekinian

Berdasarkan ideal moral yang diutarakan di atas, jika direlevansikan dalam kehidupan, hal tersebut dapat dipahami sebagai berikut: *pertama*, seorang pelacur lebih pantas berpasangan dengan seorang pelacur. Namun tidak menutup kemungkinan jika ada orang yang saleh berpasangan dengan seorang pelacur selama ia masih sesama muslim, maka diperbolehkan dengan tujuan beribadah dan merubah perilaku buruk orang tersebut.²⁰ Menurut seorang ahli tafsir modern, KH. Baha'udin Nursalim, keharusan tersebut bahwa orang buruk untuk orang

¹⁹Khalisoh Qadrunnada, "Pasangan Ideal Menurut al-Qur'an (Kajian Q.S al-Nūr ayat 26 dan Q.S. al-Tahrīm ayat 10-11)", hlm. 49-51.

²⁰Ahmad Faozan (ed.), "Santri menikahi pelacur, Silakan!" dalam *Memahami Makna al-Qur'an* (Tebuireng: Pustaka Tebuireng, 2014), hlm. 71-74.

buruk dan orang baik untuk orang baik hanya berlaku pada zaman Rasulullah Saw dan sahabatnya seperti kasus tuduhan palsu tersebut yang mana ayat tersebut memang diturunkan untuk 'Aisyah sebagai bukti ketidakbersalahannya dan ia adalah orang yang baik dan pantas menjadi istri seorang Nabi paling mulia.²¹

Kedua, dalam kehidupan seperti sekarang ini, banyak orang yang mengkritik orang lain dengan bebas. Namun, kritikan tersebut tidak diiringi dengan etika dalam mengkritik. Hal tersebut menjadikan sebuah kritikan tidak berbeda dengan menghina dan menjelekkan orang lain.²² Bahkan tanpa pengetahuan yang baik, berita-berita buruk disebarkan tanpa *tabayyun* terlebih dahulu. Ketika suatu berita disampaikan, sebaiknya mencari tahu kebenaran sebelum menyampaikannya. Jika berita tersebut berkaitan dengan aib seseorang, maka alangkah baiknya untuk *tabayyun* dan tidak menyebarkannya.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

²¹M. Zidni Nafi', "Gus Baha' jelaskan Hukum Laki-laki Menikahi Pelacur" dalam Iqra'.id, diakses tanggal 3 Agustus 2021.

²²Ahmad Faozan (ed.), "Santri menikahi pelacur, Silakan!" dalam *Memahami Makna al-Qur'an*, hlm. 71-74.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah pembahasan keseluruhan di atas, beberapa kesimpulan yang dapat penulis ambil yaitu:

1. Kalimat *al-khabīṣāt li al-khabīṣīna wa al-khabīṣūna li al-khabīṣātu* dan *al-ṭayyibātu li al-ṭayyibīna wa al-ṭayyibūna li al-ṭayyibātu* dalam Q.S. al-Nūr [24]:26 adalah perempuan buruk lebih pantas untuk laki-laki buruk dan laki-laki buruk lebih pantas untuk perempuan buruk, begitu juga perempuan baik untuk laki-laki baik dan laki-laki baik untuk perempuan baik. Tujuannya adalah turun sebagai bukti bersihnya ‘Aisyah dari perbuatan keji (zina) seperti yang dituduhkan orang-orang munafik dan menghindarkan Nabi dari memiliki pasangan buruk karena kasus ini muncul akibat dari perbuatan orang-orang munafik yang ingin menjelekkan Nabi melalui ‘Aisyah. Oleh karena itu, ayat ini juga bermaksud untuk menyampaikan bahwa Nabi adalah orang yang paling mulia dan tidak pantas untuk Nabi memiliki pasangan yang buruk. Seandainya ‘Aisyah perempuan buruk, tidak akan pantas untuk Nabi Saw. Dengan maksud tersebut, untuk memahami ayat ini adalah orang yang buruk lebih pantas untuk orang yang buruk dan orang yang baik lebih pantas untuk orang yang baik.

2. Ayat ini membicarakan pasangan secara khusus karena itu berkaitan dengan Nabi Saw yang dijaga kemuliaan dan keagungannya. Karena alasan ayat ini turun adalah untuk ‘Aisyah yang memang merupakan wanita salehah dan baik, maka lebih pantas untuk Rasulullah Saw, seorang yang baik pula. Jadi bukan dimaksudkan bahwa orang baik akan selalu berpasangan dengan orang baik dan orang buruk akan selalu berpasangan dengan orang buruk seperti tekstualnya ayat ini.
3. Meskipun ayat ini secara khusus turun untuk membersihkan ‘Aisyah dari tuduhan palsu dan juga menjadi pasangan yang baik untuk Nabi Saw, tetapi pesan yang dapat diambil dari ayat ini bahwa; *pertama*, boleh seorang saleh berpasangan dengan seorang pelacur karena ayat ini tidak menjadi legitimasi bahwa orang buruk harus berpasangan dengan orang buruk dan orang baik harus berpasangan dengan orang baik.

B. Saran

Dalam penelitian ini, penulis merasa masih banyak kajian berkaitan dengan tema pembahasan ini yang dapat diteliti. Bahkan kajian ini masih dapat dikembangkan lebih jauh dalam beberapa aspeknya seperti:

1. *Asbāb al-nuzūl* ayat tersebut tidak terdapat dalam sirah nabawiyah meskipun dalam *asbāb al-nuzūl* menyebutkan bahwa ayat tersebut turun berkaitan tuduhan palsu terhadap Aisyah akan tetapi dalam beberapa sirah nabawiyah.
2. Teori interpretasi lain seperti *ma'na cum maghza* yang mungkin dapat diterapkan dalam pembahasan ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. *Sejarah dan Masyarakat*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Abdurrahman, Yahya. *Risalah Khitbah; Panduan Islami Memilih Pasangan dan Meminang*. Bogor: Al-Azhar Press, 2013.
- Abu al-Ḥasan Ibrāhīm ibn Umar al-Biqā'i, Burhān al-Dīn. *Nazm al-Durar fī Tanāsib al-Ayāt wa al-Suwar*. Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, tt.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Divisi Muslim Demokratis, 2011.
- As'ari, Ahmad. *Konsep Mencari Pasangan Yang Ideal Dalam Tafsir Al-Misbah karya Muhammad Quraish Shihab*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Aziz, Abdul. *Karakteristik Metodologi Tafsir Ma'ani al-Qur'an karya al-Farrā'*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Bahri, Syamsul. *Konsep Keluarga Sakinah Menurut M. Quraish Shihab*. Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Bakri, Syamsul. "Asbabun Nuzul: Dialog Antara Teks dan Realitas Kesejarahan" dalam *At-Tibyan* I. Januari-Juni 2016.
- Barakat, Halim. *Dunia Arab "Masyarakat, Budaya, dan Negara"* terj. Irfan M. Dan Zakkie. Bandung: Nusa Media, 2012.
- Dardiri, Hudan (ed.). *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*. Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015.
- Departemen Pendidikan Nasional, Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Effendi, Nur dan Fathurrohman, Muhammad. *Studi al-Qur'an: Memahami wahyu Allah secara Lebih Integral dan Komprehensif*. Yogyakarta: Kalimedia, 2016.
- Faozan, Moh. *Pasangan di Surga dalam al-Qur'an: Kajian Tematik dengan analisis Semiotik Charles Sanders Peirce*. Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 2018.
- Fauzan, Amin. *Azwaj (Pasangan Suami-Istri) dalam Tafsir al-Azhar karya Buya Hamka*. Jambi: Fakultas Ushuluddin UIN Sulthan Thaha Saifudin, 2019.

- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Gusmian, Islah. *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2017.
- Hadiyanto, Andy. "Makiyyah-Madaniyyah: Upaya Rekonstruksi Peristiwa Pewahyuan" dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*. VII. 2011.
- Halim, Abd. "Kitab Tafsir al-Tahrīr wa al-Tanwīr Karya Ibn 'Asyūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer" dalam *Jurnal Syahadah*. II. Oktober 2014.
- Hasbi, Artani (ed.). *al-Qur'an dan Perempuan "Menuju Kesetaraan Jender dalam Penafsiran"*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2015.
- Hendri, Ari. "Problematika Teori Munasabah al-Qur'an" dalam *Tafsere*. VII. 2019.
- Ismā'īl ibn Katsīr al-Dimasyqiy, Abū al-Fidā'. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Giza: Maktabah Aulad Syeikh, 2000.
- Jamāl al-Dīn, Abū al-Faḍl. *Lisan al-'Arab*. Beirut: al-Dār al-Ihya al-Turat, 1993.
- Jannah, Nasitotul. "Pendekatan Normativitas dan Historisitas serta Implikasinya dalam Perkembangan Pemikiran Islam" dalam *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*. XIII. Desember 2018.
- Jubaedah, Siti. *Qira'at dalam Tafsir Muqatil bin Sulaiman: Telaah atas Kualifikasi dan Fungsi Qira'at dalam Tafsir*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- K. Hitti, Philip. *History Of The Arabs* terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014).
- Khazali, Abu Bakar. "Kafaah Sebagai Pertimbangan Dalam Perkawinan Menurut Mazhab Syafi'i" dalam *Jurnal Hukum Kaidah*. XVIII. No. 1. 2018.
- Kudhori, Muhammad. "Hak Perempuan Dalam memilih Suami" dalam *Jurnal Al-Hikam*. XII. 2017.
- Kuswandi, Engkus (ed.). *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017.
- M. Noer, Hasan (ed.). *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005.

- Mahfudz, M. Muhsin. “Fī Zilal al-Qur’ān: Tafsir Gerakan Sayyid Quṭb” dalam *Tafsire*. I. 2003.
- Mahmudah, Aeni. “Memilih Pasangan Hidup Dalam Perspektif Hadis” dalam *Diya Al-Afkar*. IV. 2016.
- Maqasid, Yasir (ed.). *Sirah Nabawiyah* terj. Kathur Suhardi. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008.
- Mattson, Ingrid. *Ulumul Qur’an Zaman Kita: Pengantar Untuk Memahami Konteks, kisah, dan Sejarah al-Qur’an* terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Penerbit Zaman, 2013.
- Mawardī, Abū al-Ḥasan. *al-Nukta wa al-‘uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2010.
- Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, Abū ‘Abdullah. *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*. Beirut: al-Risalah, 2006.
- Muhammad ibn ‘Umar al-Zamakhsyari, Abū al-Qāsim. *al-Kasyāf ‘an Ḥaqā’iq gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Riyādh: al-‘Abīkan, 1998.
- Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, Abu Ja’far. *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayy al-Qur’ān*. Giza: Dar Hijr, 2001.
- Muhammad ibn Ya’qub, Al-fairuzi. *Kamus al-Munzir*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993.
- Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Muṣṭafā al-Maragī, Ahmad. *Tafsīr al-Maragī*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 1946.
- Muslimah, Siti (dkk.). “Urgensi Asbab al-Nuzul Menurut al-Wahidi” dalam *Al-Bayan*. I. Juni 2017.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Nafi’, M. Zidni. “Gus Baha’ jelaskan Hukum Laki-laki Menikahi Pelacur” dalam *Iqra’.id*. 3 Agustus 2021.
- Najwah, Nurun. “Kriteria Memilih Pasangan Hidup (Kajian Heremenutika Hadis)” dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan hadis*. XVII. 2016.

- Nuridin, Zurifah. “Etika Mencari Pendamping Hidup Menurut Islam” dalam *Syi’ar*. XVII. 2017.
- Pemikiran Islam, Tim Fakultas Ushuluddin. *Pedoman Penulisan Proposal Skripsi*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran UIN Sunan Kalijaga, 2015.
- Qadrunnada, Khalisoh. *Pasangan Ideal Menurut al-Qur’an (Kajian Q.S al-Nūr ayat 26 dan Q.S. al-Taḥrīm ayat 10-11)*. Jakarta: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2019.
- Qattan, Manna’ Khalil. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakir AS. Bogor: Litera Antar Nusa, 2013.
- Qur’an, Yayasan penerjemah. *al-Qur’an dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia, 1990.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Syurūq, 2003.
- Ramaḍan al-Buṭi, Muḥammad Sa’id. *Sayyidah Aisyah: Kisah Hidup Ibunda Orang Beriman dan Ulama Wanita Pertama* terj. Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Qalam, 2019.
- Ritonga, Yuni Safitri. *Metode dan Corak Penafsiran Ahmad Mustafa al-Maraghi (Kajian Terhadap Tafsir al-Maraghi)*. Riau: Fakultas Ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim, 2014.
- Rofiq, A. [ed.]. “al-Kasysyāf karya al-Zamakhsyarī” dalam *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- “al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqān karya al-Qurṭubī” dalam *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- “Jāmi’ al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān Karya Ibn Jarīr al-Tabarī” dalam *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- “Ma’āni al-Qur’ān karya al-Farrā” dalam *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- “Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm karya Ibnu Kaṣīr” dalam *Studi Kitab Tafsir: Menyuarakan Teks yang Bisu*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Rohimat, Asep Maulana. *Metodologi Studi Islam: Memahami Islam Rahmatan Lil’alamin*. Yogyakarta: Gerbang Media Kasara, 2018.
- Sa’dan, Masthuriyah. “Memilih Pasangan Bagi Anak Perempuan” dalam *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah*. XIV. 2016.

- Shalabi, Ali Muhammad. *Sirah Nabawiyah*. Surakarta: Insan Kamil, 2014.
- Shaleh, K.H.Q. dan Dahlan, H.A.A. *Asbābun Nuzūl: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Quran*. Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2011.
- Shiddieqy, Fuad Hasbi (ed.). *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014.
- Sulaimān, Muqātil. *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaimān* (Beirut: Muassasah al-Tarikh al-'Arabi, 2002.
- Suryadilaga, M. Alfatih. "Memilih Jodoh" dalam *Membina Keluarga Mawaddah wa Rahmah Dalam Bingkai Sunah Nabi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an* terj. Tim Abdul Hayyie. Depok: Gema Insani, 2011.
- Syakur Dj., Abd. (ed.). *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Syarifah, Santi Novembari. *Hadis Nabi Tentang Pasangan Hidup: Studi Ma'ani al-Hadis*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Ṭahir ibn 'Asyūr, Muhammad. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr , 1984.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Yahyā ibn Ziyād al-Farrā', Abū Zakariyyā. *Ma'ānī al-Qur'ān*. Beirut: al-Mazra'ah Binayah al-iman, 2013.
- Yulianti, Dwi. *Penentuan Jodoh menggunakan Pedoman Kitab al-Furjat al-Wadhihah: Studi Kasus di Jamsaren Kota Kediri*. Malang: Fakultas Syari'ah UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2018.
- Zarkasyī, Badr al-Dīn. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Turaṣ: 2008.
- Faozan, Ahmad (ed.). "Santri menikahi pelacur, Silakan!" dalam *Memahami Makna al-Qur'an*. Tebuireng: Pustaka Tebuireng, 2014.