

Peran Perempuan Dalam Ranah Publik: Studi Komparatif Tafsir *Al-Misbah* Dan Tafsir *Al-Maraghi*

Binti Makfiyyatilla
STAI KH. Muhammad Ali Shodiq Tulungagung
bintimakfiyyatilla@gmail.com

Miftakul Arifin
STAI KH. Muhammad Ali Shodiq Tulungagung
miftaarif94@gmail.com

Abstrak

Peran perempuan di ranah publik masih menjadi diskursus aktual dalam kajian Islam kontemporer. Al-Qur'an menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam tanggung jawab sosial-keagamaan, namun sebagian pembatasan terhadap perempuan diduga lahir dari penafsiran yang dipengaruhi bias kultural mufasir, bukan dari teks itu sendiri. Penelitian ini menganalisis wawasan Al-Qur'an tentang peran perempuan di ranah publik menurut Tafsir Al-Misbah (M. Quraish Shihab) dan Tafsir al-Marāghī (Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī), mengidentifikasi persamaan-perbedaan penafsiran keduanya, serta mengkaji relevansinya bagi kehidupan perempuan kontemporer. Penelitian ini merupakan *library research* kualitatif dengan metode deskriptif-komparatif (*muqāran*) dalam kerangka tafsir tematik, dianalisis melalui teori kesetaraan gender Nasaruddin Umar dan Teori Relevansi Sperber-Wilson, atas QS. at-Taubah [9]: 71, QS. al-Mumtaḥanah [60]: 12, dan QS. al-Aḥzāb [33]: 35. Hasil penelitian menunjukkan kedua mufasir memberi legitimasi teologis bagi peran publik perempuan, sepakat pada kesetaraan moral-keagamaan namun berbeda jangkauan implikasi sosial: Shihab kontekstual-ekspansif, al-Marāghī menekankan dimensi moral-etis, dan keduanya tetap relevan sebagai landasan partisipasi perempuan di ruang publik.

Kata Kunci: *peran perempuan; ranah publik; Tafsir Al-Misbah; Tafsir al-Marāghī; studi komparatif*

Abstract

*The role of women in the public sphere remains a live discourse in contemporary Islamic studies. The Qur'an affirms the equality of men and women in social-religious responsibility, yet some restrictions on women are presumed to stem from interpretations shaped by the exegete's cultural bias rather than from the text itself. This study analyzes the Qur'anic outlook on women's public role according to Tafsir Al-Misbah (M. Quraish Shihab) and Tafsir al-Marāghī (Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī), identifies the similarities and differences between the two interpretations, and examines their relevance for contemporary women's lives. This qualitative library research uses a descriptive-comparative (*muqāran*) method within a thematic exegesis framework, analyzed through Nasaruddin Umar's gender-equality theory and Sperber-Wilson's Relevance Theory, on QS. at-Taubah [9]: 71, QS. al-Mumtaḥanah [60]: 12, and QS. al-Aḥzāb [33]: 35. The findings show both exegetes provide theological legitimacy for women's public role, agree on moral-religious equality yet differ in the scope of social implication: Shihab is contextual-expansive while al-Marāghī emphasizes the moral-ethical dimension, and both remain relevant as a basis for women's participation in public life.*

Keywords: *women's role; public sphere; Tafsir Al-Misbah; Tafsir al-Marāghī; comparative study*

1. PENDAHULUAN

Al-Qur'an merupakan referensi fundamental agama Islam yang menekankan nilai-nilai kemanusiaan, keseimbangan, dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Sebagai kitab pedoman yang bersifat menyeluruh, Al-Qur'an bukan hanya mengatur kepercayaan dan ibadah, melainkan juga menawarkan petunjuk etika dan sosial yang menjadi dasar hubungan antarmanusia; derajat manusia di hadapan Allah dilihat dari ketakwaan, bukan jenis kelamin, ras, maupun status sosial. Namun hingga kini masih terdapat perbedaan sudut pandang dalam memahami keabsahan peran perempuan di ruang publik.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا

“Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan menciptakan darinya pasangannya...” (QS. an-Nisā’ [4]: 1)

Ayat ini memberikan pijakan teologis yang kuat bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari sumber yang serupa, yaitu *nafs wāḥidah*. Dalam kehidupan masyarakat Muslim kontemporer, perempuan semakin aktif terlibat dalam berbagai ranah publik, pendidikan, ekonomi, politik, kesehatan, dan dakwah keagamaan, sebagai konsekuensi logis dari perkembangan zaman yang menuntut partisipasi seluruh elemen masyarakat. Meski demikian, ketika ajaran Al-Qur'an bersinggungan dengan realitas sosial, persoalan posisi dan peran perempuan menjadi lebih kompleks, dan tidak sedikit praktik diskriminatif yang dialami perempuan justru bersumber dari pemahaman keagamaan yang tidak akurat atau tidak kontekstual.

Realitas ini bukan sekadar wacana akademis. Komnas Perempuan dalam CATAHU 2024 mencatat 445.502 kasus kekerasan terhadap perempuan sepanjang tahun tersebut, meningkat hampir 10 persen dari tahun sebelumnya, dengan akumulasi lebih dari 2,7 juta kasus kekerasan berbasis gender sepanjang 2015-2024 yang belum sepenuhnya mendapat penanganan memadai (Komnas Perempuan, 2026). Di ranah kerja, 25 persen perempuan tidak mendapat kesempatan promosi yang setara, sementara perempuan hanya mewakili 33,52 persen dari total pekerja Indonesia. Di ranah politik, keterwakilan perempuan di DPR RI pada Pemilu 2024 baru mencapai 22,24 persen, jauh dari target afirmasi 30 persen yang diamanatkan undang-undang (GoodStats, 2026), dan budaya patriarki masih menjadi hambatan nyata bagi perempuan yang maju sebagai kandidat legislatif maupun kepala daerah.

Kasus paling anyar terjadi awal Juli 2026, ketika seorang bupati di Jawa Barat menuai kritik luas setelah mempublikasikan lagu berbahasa daerah yang liriknya dinilai melecehkan fungsi reproduksi perempuan. Komnas Perempuan menegaskan bahwa pernyataan yang mengandung stereotip terhadap perempuan bukan sekadar persoalan etika komunikasi, melainkan persoalan tata kelola pemerintahan yang berpotensi memperkuat diskriminasi berbasis gender, karena cara pandang seorang pejabat publik dapat terwujud dalam kebijakan yang berdampak langsung pada perempuan. Di tingkat global, pola serupa terjadi dengan beragam corak: pembatasan hak pendidikan dan partisipasi publik perempuan yang dibungkus legitimasi keagamaan telah berulang kali disuarakan sebagai bentuk apartheid gender di berbagai forum internasional, termasuk Sidang Komisi Status Perempuan PBB pada Maret 2026 (Malala Fund, 2026).

Yang perlu ditegaskan, seluruh bentuk diskriminasi tersebut tidak dapat dinisbatkan kepada Al-Qur'an itu sendiri; akar permasalahannya terletak pada cara membaca dan menafsirkan teks, bukan pada teksnya. Bias gender yang muncul dalam sebagian tradisi Islam lebih merupakan produk konteks budaya patriarkal yang menyelip ke dalam penafsiran, bukan cerminan pesan orisinal Al-Qur'an (Wadud, 1999). Ketegangan antara realitas sosial yang terus bergerak dan pemahaman keagamaan yang kerap stagnan inilah yang menjadikan kajian atas penafsiran ayat-ayat tentang perempuan sangat mendesak dilakukan, mengingat penafsiran ayat-ayat tersebut sepanjang sejarah kerap dipengaruhi konteks sosial, budaya, dan kepentingan mufasirnya sendiri.

Penelitian ini memilih Tafsir Al-Misbah dan Tafsir al-Marāghī bukan tanpa pertimbangan matang. Pertama, keduanya sama-sama menggunakan metode *tahliḥ* dengan corak *adabī ijtīmāʿī*, kesamaan metodologis yang menjadikan perbandingan di

antara keduanya valid secara akademis, sebab jika dua tafsir yang dibandingkan menggunakan metode yang sama sekali berbeda, hasil perbandingannya sulit dikontrol karena perbedaan yang muncul bisa jadi lebih disebabkan perbedaan metode ketimbang perbedaan pemahaman atas substansi ayat. Kedua, keduanya adalah karya tafsir otoritatif yang diakui luas: Tafsir Al-Misbah menjadi rujukan akademis dan keagamaan utama di Indonesia, sementara Tafsir al-Marāghī menjadi bacaan standar di berbagai lembaga pendidikan Islam di dunia Arab dan Asia, termasuk Indonesia. Ketiga, terdapat perbedaan konteks sosio-historis yang signifikan: al-Marāghī menulis di Mesir pada dekade 1940-an di tengah gelora modernisme Arab yang dipelopori Muhammad ‘Abduh, ketika perempuan Mesir baru mulai memasuki ruang publik secara terbatas, sementara Shihab menyelesaikan Tafsir Al-Misbah pada awal 2000-an di Indonesia, ketika perempuan telah hadir di parlemen, universitas, dan lembaga peradilan. Jarak sekitar enam dekade dan perbedaan konteks geografis-sosial-politik inilah yang menjadikan pertanyaan penelitian ini menarik untuk dijawab: apakah perbedaan konteks tersebut secara nyata menghasilkan perbedaan pemahaman tentang peran perempuan di ranah publik?

Tinjauan Pustaka

Kajian atas tema perempuan dalam Al-Qur’an sesungguhnya bukan hal baru. Penelusuran literatur pada rentang 2015-2025 dengan kata kunci peran perempuan perspektif Tafsir Al-Misbah dan Al-Marāghī menemukan ratusan artikel, namun tidak satu pun yang secara khusus membahas peran perempuan dalam ranah publik melalui perbandingan kedua tafsir tersebut. Setidaknya enam kajian terdahulu relevan untuk dipetakan.

Pertama, kajian Enawati dkk. tentang wanita dalam perspektif Al-Qur’an menggunakan pandangan Sayyid Qutb dalam *Tafsir Fi Zilal Al-Qur’an*, berfokus pada kesetaraan spiritual-moral perempuan namun tidak membandingkan metode penafsiran antar kitab tafsir. Kedua, kajian Majid (2021) tentang emansipasi wanita menurut Al-Qur’an bersifat tematik dengan pendekatan normatif-deskriptif tanpa merujuk pada satu-dua kitab tafsir sebagai objek formal. Ketiga, kajian Fatimah (2015) tentang kepemimpinan perempuan dalam perspektif Al-Qur’an berfokus normatif pada satu topik kepemimpinan tanpa memeriksa manhaj penafsiran dua mufasir. Keempat, kajian Rahman dkk. tentang peran perempuan dalam dinamika sosial-politik memfokuskan pada kisah kepemimpinan Ratu Balqis dalam Tafsir Al-Misbah semata, tanpa perbandingan dengan tafsir lain. Kelima, kajian Aulia (2018) tentang pandangan Tutty Alawiyah mengenai peran perempuan di ranah domestik-publik menekankan pemikiran satu tokoh nontafsir tanpa analisis komparatif. Keenam, tesis Hanifatunnaza dan Anwar (2025) tentang hak bekerja bagi istri dalam kajian ayat gender Tafsir Al-Misbah hanya menitikberatkan pada satu mufasir tanpa perbandingan.

Keenam kajian tersebut menunjukkan pola yang konsisten: pembahasan perempuan dalam Al-Qur’an umumnya berfokus pada satu mufasir tunggal, satu topik spesifik, atau pendekatan normatif-ideologis tanpa perbandingan metodologis antar kitab tafsir. Belum ditemukan penelitian yang secara jelas membandingkan interpretasi Tafsir Al-Misbah dan Tafsir al-Marāghī pada tema peran publik perempuan secara bersamaan, baik dari segi substansi maupun teknik penafsiran. Celah inilah yang diisi oleh penelitian ini.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini bertujuan: (1) menganalisis penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah dan Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī dalam Tafsir al-Marāghī atas QS. at-Taubah [9]: 71, QS. al-Mumtaḥanah [60]: 12, dan QS. al-Aḥzāb [33]: 35; (2) mengidentifikasi persamaan dan perbedaan penafsiran keduanya, baik dari segi makna, metode, maupun konteks; dan (3) mengkaji relevansi kedua penafsiran tersebut bagi kehidupan perempuan Muslim kontemporer, khususnya di Indonesia. Penelitian ini tidak bertujuan membenarkan atau menyalahkan praktik sosial tertentu, melainkan mengkaji secara objektif cara dua mufasir besar memahami ayat-ayat Al-Qur’an tentang posisi perempuan dalam konteks yang berbeda, sekaligus menciptakan ruang dialog positif antara warisan tafsir klasik-modern dan kebutuhan masyarakat Muslim masa kini.

Untuk mencapai tujuan tersebut, artikel ini terlebih dahulu memaparkan kerangka teoritis tentang perempuan dalam Al-Qur'an serta profil dan karakteristik kedua kitab tafsir yang dibandingkan, sebelum masuk ke analisis komparatif atas ketiga ayat yang menjadi fokus kajian.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif jenis *library research* (penelitian pustaka) dengan model deskriptif-komparatif. Data dideskripsikan dari masing-masing kitab tafsir, kemudian dibandingkan berdasarkan metode, pendekatan, dan konteks sosial-intelektual penafsirnya. Pendekatan yang digunakan adalah tafsir tematik (*tafsīr mawḍūʿī*) dipadukan dengan pendekatan komparatif (*muqāran*), didukung teori kesetaraan gender Nasaruddin Umar untuk membaca konteks penafsiran, dan Teori Relevansi Sperber-Wilson untuk mengukur relevansi kognitif hasil penafsiran bagi audiens kontemporer.

Langkah penelitian dimulai dengan identifikasi tema sentral (peran perempuan dalam ranah publik), dilanjutkan pengumpulan ayat-ayat yang relevan, studi terhadap Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Al-Maraghi, analisis perbandingan metode dan isi penafsiran, hingga penarikan kesimpulan dan relevansinya bagi kehidupan modern. Sumber data primer penelitian ini adalah Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab dan Tafsir Al-Maraghi karya Ahmad Mustafa Al-Maraghi, sedangkan sumber data sekunder mencakup buku metodologi tafsir, jurnal ilmiah, dan dokumen pendukung lain yang relevan. Data dikumpulkan melalui teknik dokumentasi atas literatur primer dan pendukung, kemudian dianalisis dengan teknik analisis isi (*content analysis*) melalui lima tahap: identifikasi, klasifikasi, interpretasi, komparasi, dan penarikan kesimpulan.

Definisi Operasional

Untuk menghindari kerancuan konseptual, penelitian ini membatasi tiga istilah kunci. "Ranah publik" didefinisikan sebagai ruang kehidupan bersama di luar domestik-keluarga yang mencakup pendidikan, ekonomi, politik, hukum, dan aktivitas sosial-keagamaan yang melibatkan interaksi lintas anggota masyarakat. "Studi komparatif" (*muqāran*) dalam penelitian ini merujuk pada metode penelitian tafsir yang membandingkan penafsiran dua mufasir atau lebih atas ayat yang sama untuk menemukan persamaan, perbedaan, dan sebab-sebab perbedaan tersebut, sebagaimana dikembangkan dalam kajian *Dirāsāt fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī*. Adapun "relevansi kontemporer" diukur melalui kerangka operasional Teori Relevansi Sperber-Wilson, yakni sejauh mana sebuah penafsiran menghasilkan *cognitive effects* yang optimal dengan *processing effort* seminimal mungkin bagi pembaca masa kini.

Keabsahan Data

Keabsahan data dalam penelitian kualitatif berbasis pustaka ini diupayakan melalui tiga langkah. Pertama, triangulasi sumber, dengan membandingkan penafsiran primer pada Tafsir Al-Misbah dan Tafsir al-Marāghī terhadap penjelasan sekunder dari kajian-kajian akademik yang membahas kedua tafsir tersebut, guna memastikan interpretasi penulis tidak menyimpang dari pemahaman yang berterima di kalangan pengkaji tafsir. Kedua, pembacaan berulang (*repeated reading*) atas teks primer untuk memastikan konsistensi pemaknaan sebelum dituangkan dalam analisis komparatif. Ketiga, diskusi dengan pembimbing dan rujukan pada kaidah-kaidah metodologi tafsir komparatif yang baku, sehingga proses identifikasi, klasifikasi, interpretasi, dan komparasi data tidak dilakukan secara subjektif, melainkan mengikuti prosedur akademik yang dapat dipertanggungjawabkan.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

Sebelum masuk pada analisis penafsiran, berikut disajikan pengenalan singkat atas dua kitab tafsir yang menjadi objek kajian. Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab adalah karya tafsir Al-Qur'an lengkap 30 juz berbahasa Indonesia yang mulai diterbitkan

pada tahun 2000. Karya ini disusun dengan pendekatan *bi al-ra'yi* yang memadukan kajian kebahasaan, *munasabah* ayat, dan konteks sosial kontemporer Indonesia, sehingga dikenal representatif bagi wacana keislaman modern di Nusantara.

Tafsir al-Marāghī karya Ahmad Mustafa al-Marāghī merupakan karya tafsir yang ditulis di Mesir dan pertama kali diterbitkan pada 1946, di tengah arus pembaruan pemikiran Islam awal abad ke-20 yang dipelopori Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Tafsir ini memadukan pendekatan *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ra'yi*, menekankan aspek bahasa, *asbāb al-nuzūl*, serta kandungan hukum dan moral ayat, dengan gaya penyampaian yang ringkas dan mudah dipahami. Kedua kitab ini dipilih karena mewakili dua konteks sosio-historis dan generasi penafsiran yang berbeda, Mesir awal abad ke-20 dan Indonesia era kontemporer, sehingga memberikan basis perbandingan yang kaya bagi kajian peran perempuan di ranah publik.

3.1 Kerangka Teoritis Perempuan dalam Al-Qur'an

Perspektif Nasaruddin Umar

Nasaruddin Umar memandang bahwa persoalan kedudukan perempuan dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari dinamika sejarah dan konstruksi sosial yang melingkupinya. Perempuan pada era pra-Islam berada dalam situasi yang sangat merugikan, baik secara sosial, hukum, maupun etika; Islam datang membawa misi pembebasan dan secara gradual mengangkat martabat perempuan menuju keadilan dan kesetaraan. Prinsip-prinsip kesetaraan tersebut mulai diterapkan pada masa Nabi, namun setelah wafatnya Nabi dan meluasnya wilayah Islam, nilai-nilai ideal itu mengalami pergeseran akibat perjumpaan Islam dengan budaya-budaya lokal yang bersifat androsentris dan patriarkal, yang pada gilirannya memengaruhi cara umat Islam menginterpretasikan ayat-ayat tentang perempuan (Umar, 1999).

Secara normatif, Umar (2004) menegaskan bahwa Islam tidak pernah memposisikan perempuan sebagai makhluk yang derajatnya lebih rendah dari laki-laki, sebab keduanya berasal dari jiwa yang satu dan sama (*nafs wāḥidah*), sebuah prinsip penciptaan yang menolak hierarki mendasar atas dasar jenis kelamin. Islam tidak mengenal doktrin *the second sex* sebagaimana tumbuh dalam sebagian tradisi keagamaan lain, sehingga segala bentuk subordinasi terhadap perempuan yang diklaim bersumber dari agama sesungguhnya tidak memiliki pijakan teologis yang kukuh dalam Al-Qur'an. Perbedaan fisik antara laki-laki dan perempuan tidak seharusnya dijadikan alasan untuk membatasi akses perempuan dalam pendidikan, pekerjaan, atau peran sosial lainnya, pembatasan yang kerap dialami perempuan dalam masyarakat Muslim lebih banyak berakar pada konstruksi budaya dan produk penafsiran manusiawi, bukan pada teks Al-Qur'an yang bersifat baku.

Kontribusi penting lain dari Nasaruddin Umar adalah analisisnya atas sumber-sumber kecenderungan gender dalam penafsiran Al-Qur'an, yang menurutnya tidak hanya muncul pada level praktik sosial, tetapi juga pada proses pemahaman teks itu sendiri, mulai dari kekeliruan memahami aspek leksikal (percampuran makna biologis dan sosial), bias dalam pembakuan tanda baca dan sistem qirā'āt, struktur gramatikal bahasa Arab, hingga penyusunan kamus-kamus klasik. Atas dasar itu, ia menekankan urgensi pendekatan gender yang dipadukan dengan analisis historis, linguistik, dan hermeneutik untuk mengembalikan pesan inti Al-Qur'an kepada semangat keadilan yang menjadi jantung ajaran Islam. Pemikiran ini beririsan dengan gagasan pembaruan Islam lainnya: Marzuki Wahid menawarkan fikih perempuan yang berpijak pada kemaslahatan dan keadilan (Wahid, 2018), Khoiruddin Nasution mencatat kesejalanannya dengan Fazlur Rahman dalam memahami Al-Qur'an sebagai kitab yang koheren (Nasution, 2015), dan Sri Suhandjati Sukri menunjukkan bagaimana perspektif gender dapat membuka pemahaman baru terhadap teks fikih klasik yang dianggap final (Sukri, 2016). Kerangka inilah yang digunakan penelitian ini untuk membaca konteks penafsiran Shihab dan al-Marāghī.

Perspektif Al-Ṭabarī (Mufasir Klasik)

Dalam pandangan al-Ṭabarī, diskusi tentang perempuan dalam Al-Qur'an berkaitan erat dengan gagasan penciptaan manusia dan relasi antara pria dan wanita. Tafsirnya atas QS. an-Nisā' ayat 1 menunjukkan bahwa pria dan wanita berasal dari satu sumber penciptaan (*nafs wāḥidah*), meski ia menyajikan berbagai riwayat mengenai proses penciptaan Hawa, termasuk riwayat dari Qatādah dan al-Suddī tentang penciptaan dari tulang rusuk Adam. Bagi al-Ṭabarī, variasi riwayat tersebut tidak menunjukkan inferioritas perempuan, melainkan bagian dari sunatullah dalam penciptaan manusia (Mualim, 2021).

Al-Ṭabarī memaknai relasi laki-laki dan perempuan sebagai relasi keberpasangan (*zaujiyyah*) yang saling menyempurnakan; istilah *zaujah* dipahaminya sebagai isyarat keharmonisan, ketenangan, dan keseimbangan rumah tangga, sehingga perempuan dalam posisi *zaujah* dipandang bukan sekadar pelengkap pasif, melainkan mitra yang berkontribusi signifikan dalam kehidupan sosial. Ia juga menaruh perhatian pada variasi istilah Al-Qur'an untuk perempuan, *imra'ah*, *zaujah*, dan *nisā'*, yang menurutnya mencerminkan perbedaan kondisi dan peran; istilah *imra'ah* misalnya kerap muncul ketika perempuan tampil sebagai individu mandiri dengan sikap berbeda dari pasangannya, seperti istri Nabi Nuh, istri Nabi Luth, dan istri Fir'aun, yang menunjukkan pengakuan Al-Qur'an atas perempuan sebagai individu moral dengan pilihan dan tanggung jawabnya sendiri, lepas dari status suaminya. Kisah Maryam pun ditafsirkannya sebagai representasi perempuan salehah dengan keteguhan iman dan kedudukan spiritual tinggi, bahkan dalam ruang ibadah yang pada masanya didominasi laki-laki.

Ahmad Baidowi (2015) menemukan bahwa al-Ṭabarī sesungguhnya mengembangkan metodologi tarjīh (penyeleksian pendapat terkuat) yang cukup sistematis, tidak sekadar mengumpulkan riwayat tanpa analisis kritis, sebuah temuan yang penting bagi kajian perempuan karena menunjukkan adanya ruang pembacaan yang lebih adil bahkan dalam tradisi tafsir klasik yang paling representatif. Muhammad Chirzin (2016) mengingatkan agar penilaian terhadap mufasir klasik tidak dilakukan secara anakronistik, mengingat konteks kelahirannya yang sangat berbeda dari masa kini, sementara Hamim Ilyas (2017) menawarkan konsep keadilan relasional yang relevan untuk membaca benih-benih kesetaraan dalam prinsip keberpasangan yang ditekankan al-Ṭabarī. Dengan demikian, perspektif al-Ṭabarī mengakui kesetaraan perempuan pada aspek spiritual-moral, namun tetap mempertahankan pembagian peran sosial yang selaras dengan struktur masyarakat klasik pada masanya, menjadi titik pijak penting untuk membaca dinamika tafsir perempuan pada era modern dan kontemporer.

Perspektif Wahbah al-Zuhailī (Mufasir Kontemporer)

Berbeda dari al-Ṭabarī yang berkarya di era klasik, Wahbah al-Zuhailī tampil sebagai pemikir kontemporer yang memandang perempuan dalam Al-Qur'an sebagai individu bermartabat, memiliki hak dan kewajiban keagamaan setara laki-laki. Dalam *Tafsīr al-Munīr*, keadilan dan keseimbangan ditegaskan sebagai fondasi utama relasi laki-laki-perempuan; al-Zuhailī menolak pandangan yang menempatkan perempuan sebagai makhluk yang secara ontologis lebih rendah, dan menekankan bahwa konsep *nafs wāḥidah* menunjukkan kesatuan asal-usul kedua jenis kelamin, fokus utama Al-Qur'an bukan pada aspek biologis penciptaan, melainkan pesan teologis tentang kesetaraan nilai kemanusiaan (al-Zuhailī, 1991).

Hubungan laki-laki dan perempuan dalam pandangannya dimaknai sebagai kemitraan yang saling melengkapi; dalam konteks keluarga, perempuan berperan penting membangun *sakinah* dan keseimbangan rumah tangga, namun peran ini tidak dimaknai secara sempit sebagai pembatasan pada ruang domestik, sebab pembagian peran bersifat fungsional dan kontekstual selama tidak menyimpang dari kaidah syariat. Keterlibatan perempuan secara aktif dalam pendidikan, ekonomi, maupun aktivitas sosial-keagamaan dinyatakan tidak bertentangan dengan Al-

Qur'an; seruan *amar ma'rūf nahi munkar* dan anjuran kerja sama berlaku merata bagi semua pihak, sehingga pembatasan ruang gerak perempuan tanpa dalil yang sah ditampikannya secara tegas.

Umma Farida (2018) dalam kajian khususnya atas *Tafsīr al-Munīr* menemukan bahwa al-Zuhailī mengambil posisi cukup progresif pada isu hak-hak perempuan di ranah publik, khususnya pendidikan dan pekerjaan, dan menolak pembatasan tanpa dasar nash yang jelas karena memandangnya sebagai produk adat lokal, bukan ajaran Islam yang universal. Yunahar Ilyas (2017) mencatat bahwa al-Zuhailī konsisten memberi landasan tekstual yang kuat bagi hak-hak perempuan meski dalam beberapa hal masih mempertahankan pandangan konservatif terkait peran domestik, sementara Abdul Mustaqim (2017) menemukan bahwa tafsir-tafsir kontemporer termasuk karya al-Zuhailī secara umum lebih egaliter dibanding tafsir klasik, sejalan dengan perubahan kesadaran gender global. Posisi al-Zuhailī ini menjadi tolok ukur penting untuk memetakan posisi Tafsir Al-Misbah dan Tafsīr al-Marāghī pada spektrum perkembangan pemikiran tafsir tentang perempuan, dari tradisi klasik hingga kontemporer.

Sintesis: Spektrum Pemikiran tentang Perempuan dalam Tafsir

Ketiga perspektif di atas, Nasaruddin Umar sebagai kerangka analitis, al-Ṭabarī sebagai representasi klasik, dan al-Zuhailī sebagai representasi kontemporer, membentuk sebuah spektrum yang berguna untuk memetakan posisi Tafsir Al-Misbah dan Tafsīr al-Marāghī yang menjadi objek utama penelitian ini. Pada satu ujung spektrum, al-Ṭabarī merepresentasikan tafsir klasik yang mengakui kesetaraan spiritual-moral perempuan namun tetap mempertahankan pembagian peran sosial sesuai struktur masyarakat pada masanya. Pada ujung yang lain, al-Zuhailī merepresentasikan tafsir kontemporer yang secara eksplisit menolak pembatasan ruang publik perempuan tanpa dasar nash yang jelas dan menegaskan bahwa pembagian peran bersifat fungsional-kontekstual, bukan hierarkis.

Diposisikan dalam spektrum ini, Tafsīr al-Marāghī, yang ditulis pada dekade 1940-an, menempati posisi transisional: ia telah melangkah lebih jauh dari al-Ṭabarī dengan mengakui kesetaraan tanggung jawab keagamaan secara tegas, namun belum seeksplisit al-Zuhailī dalam menarik implikasi sosial-politiknya. Tafsir Al-Misbah, yang ditulis satu generasi setelah al-Zuhailī, menunjukkan kedekatan yang lebih besar dengan spektrum kontemporer-egaliter, bahkan pada beberapa aspek melampaui al-Zuhailī dalam hal eksplisitas dukungan terhadap partisipasi politik perempuan. Pemetaan ini menegaskan bahwa perkembangan pemikiran tafsir tentang perempuan bersifat gradual dan tidak linear-tunggal, melainkan dipengaruhi oleh kombinasi faktor waktu, geografi, manhaj, dan audiens yang dituju masing-masing mufasir, sebuah temuan yang menjadi landasan penting bagi analisis komparatif pada bagian selanjutnya.

3.2 Profil dan Karakteristik Kedua Mufasir

M. Quraish Shihab dan Tafsir Al-Misbah

M. Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944 di Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan, dari keluarga yang kaya tradisi keilmuan. Ayahnya, Habib Abdurrahman Shihab, adalah ulama tafsir yang juga Rektor IAIN Alauddin Ujung Pandang dan salah satu pendiri Universitas Muslimin Indonesia. Kecintaannya pada Al-Qur'an dipupuk sejak usia enam tahun melalui pengajian yang diampu ayahnya. Setelah menempuh pendidikan di Pondok Pesantren Darul Hadith al-Faqihiyyah, Malang, ia melanjutkan studi Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Kairo, meraih gelar Lc pada 1967 dan Master of Arts pada 1969. Setelah mengajar dan menjabat Wakil Rektor IAIN Alauddin, ia kembali ke al-Azhar untuk program doktoral dan meraih gelar Doktor Ilmu Al-Qur'an tahun 1982 dengan predikat *Summa Cum Laude*, menjadikannya orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih

gelar tersebut dari al-Azhar. Perjalanan kariernya kemudian mencakup jabatan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Ketua MUI Pusat, Menteri Agama RI, dan Duta Besar RI untuk Mesir, sembari tetap produktif menulis (Gusman, 2003).

Di antara karya-karyanya yang paling berpengaruh adalah *Membumikan Al-Qur'an* (1992), *Wawasan Al-Qur'an* (1996), *Mukjizat Al-Qur'an* (1997), dan magnum opus-nya, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, yang ditulis pada 1999-2003 saat menjabat Duta Besar RI di Mesir dan menafsirkan 30 juz Al-Qur'an secara lengkap dengan metode tahlili yang kaya analisis kebahasaan dan prinsip keserasian (*munāsabah*) antarbagian Al-Qur'an (Shihab, 2002).

Secara metodologis, Tafsir Al-Misbah menonjol sebagai tafsir *bi al-ma'tsūr* sekaligus *bi al-ra'ḡ*: ia luas mengutip pendapat ulama klasik dan kontemporer, al-Biqā'i, Ṭabāṭabā'i, Sayyid Qūṭb, Ibn 'Āsyūr, dan lain-lain, namun tetap menyisihkan ruang bagi pandangan pribadinya. Tafsir ini juga terbuka menerima teori-teori modern lintas disiplin, termasuk dari pemikir non-Muslim, dan secara konsisten menjelaskan *munāsabah* antar ayat dan surah sebagai landasan metodologis utamanya (Ghozali, 2018). Secara corak, Tafsir Al-Misbah mengikuti pola *al-adabī al-ijtimā'i* yang mengutamakan penerapan pesan Al-Qur'an dalam kehidupan bermasyarakat, didukung nuansa strukturalisme-linguistik dalam membaca pilihan kata dan pola kalimat Al-Qur'an (Mubarak, 2016), karakter metodologis inilah yang menjadi kunci untuk memahami cara Shihab menafsirkan ayat-ayat tentang peran perempuan sebagaimana akan diuraikan pada bagian berikut.

Sebagai catatan berimbang, sejumlah kajian kritis juga telah dilakukan atas Tafsir Al-Misbah. Iqbal (2010) mencatat bahwa metode penafsiran Shihab, meski kaya secara linguistik, pada beberapa persoalan fikih cenderung memaparkan berbagai pendapat ulama tanpa memberikan penilaian tegas, sehingga kecenderungan mazhabnya sulit diidentifikasi secara pasti. Kadir dan Ibrahim (2009) dalam studi kritisnya menemukan bahwa keluasan rujukan Tafsir Al-Misbah pada satu sisi memperkaya perspektif, namun pada sisi lain berpotensi membuat posisi personal mufasir kurang tegas dibanding tafsir-tafsir yang lebih polemis. Catatan-catatan kritis ini penting untuk menempatkan penemuan penelitian ini secara proporsional: kecenderungan kontekstual-ekspansif Shihab pada ayat-ayat tentang perempuan tampak sebagai salah satu area di mana ia justru mengambil posisi yang relatif lebih tegas dibanding pada isu-isu fikih partikular lainnya.

Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī dan Tafsīr al-Marāghī

Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī lahir tahun 1300 H/1883 M di kota al-Marāghah, sekitar 700 km selatan Kairo, dari keluarga ulama yang dikenal luas, lima dari delapan putra Syekh Muṣṭafā al-Marāghī (ayahnya) tumbuh menjadi ulama terkemuka. Sejak usia tiga belas tahun ia telah menghafal seluruh Al-Qur'an beserta ilmu tajwidnya. Atas dorongan ayahnya, ia melanjutkan studi ke Universitas al-Azhar pada 1897 dan juga menempuh pendidikan di Dār al-'Ulūm Kairo, keduanya diselesaikan pada 1909, dengan guru yang paling berpengaruh baginya adalah Muḥammad 'Abduh. Kariernya mencakup jabatan dosen di al-Azhar, pengajar ilmu syariah di Universitas Khartum Sudan, hingga pengajar di Dār al-'Ulūm Kairo sampai 1940 (al-Marāghī, 1974).

Karyanya yang paling monumental adalah *Tafsīr al-Marāghī* yang mencakup keseluruhan tiga puluh juz Al-Qur'an, di samping puluhan karya lain di bidang balaghah, ushul fikih, dan akhlak. Perlu dicatat bahwa tafsir ini berbeda dari tafsir karya saudaranya, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāghī, yang hanya membahas sejumlah surah tertentu.

Secara metodologis, Tafsīr al-Marāghī menerapkan pendekatan tahlilī yang sistematis, penyajian ayat, penjelasan kosakata kunci, uraian makna global, lalu kandungan hukum dan pesan moral, dengan bahasa yang lugas dan menghindari pembahasan teknis berlebihan sebagaimana lazim pada tafsir klasik seperti Tafsīr al-Ṭabarī atau *Mafātīḥ al-Ghaib*. Dari segi sumber, tafsir ini menyatukan pendekatan *bi*

al-ma'tsūr dan *bi al-ra'y* (*al-jam' bayna al-ma'tsūr wa al-ra'y*), mencerminkan pengaruh kuat pemikiran reformasi Muhammad 'Abduh yang menekankan rasionalitas dan relevansi ajaran Islam bagi realitas sosial. Secara corak, Tafsīr al-Marāghī juga mengikuti pola *al-adabī al-ijtimā'ī*, senantiasa menghubungkan ayat Al-Qur'an dengan masalah nyata umat, pendidikan, keadilan sosial, etika keluarga, namun dengan penekanan yang lebih normatif-etis dan tidak fanatik pada satu mazhab fikih tertentu. Karena kecenderungannya menyederhanakan dan merangkum warisan tafsir klasik dalam bahasa yang mudah dicerna, Tafsīr al-Marāghī kerap dipandang sebagai tafsir edukatif yang moderat, tersistematis, dan komunikatif, karakter yang akan tampak jelas pula dalam penafsirannya atas ayat-ayat tentang peran perempuan.

Studi perbandingan yang dilakukan Jalal (1985) antara Tafsīr al-Marāghī dan Tafsīr al-Nūr karya Hasbi ash-Shiddieqy menunjukkan bahwa kekuatan utama al-Marāghī terletak pada kemampuannya menjembatani bahasa tafsir klasik yang teknis dengan kebutuhan pembaca modern yang lebih awam, tanpa kehilangan kedalaman argumentasi keagamaan. Kekuatan inilah yang menjelaskan mengapa Tafsīr al-Marāghī tetap menjadi rujukan populer di lembaga pendidikan Islam se-Asia hingga hari ini, termasuk pada isu-isu yang berkaitan dengan perempuan, meski ditulis hampir satu abad silam.

3.3 Analisis Penafsiran QS. At-Taubah [9]: 71: Kemitraan Amar Ma'rūf Nahi Munkar

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

"Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh mengerjakan yang makruf dan mencegah dari yang mungkar..." (QS. at-Taubah [9]: 71)

M. Quraish Shihab memaknai *auliyā'* (bentuk jamak *walī*) tidak sekadar 'penolong' dalam arti sempit, melainkan 'teman setia, pemimpin, pelindung, dan mitra yang saling mendukung'. Struktur gramatikal *al-mu'minūn wa al-mu'mināt* yang diikuti kata kerja jamak menunjukkan kedua gender dipanggil bersama menjalankan *amar ma'rūf nahi munkar*, membuktikan Al-Qur'an tidak membedakan laki-laki dan perempuan dalam tanggung jawab sosial-spiritual. Shihab menghubungkan ayat ini dengan konteks Indonesia kontemporer: keterlibatan perempuan dalam pendidikan, dakwah, politik, dan ekonomi adalah perwujudan nyata semangat *auliyā'*, sehingga pembatasan perempuan dari ruang publik tanpa dasar kuat justru bertentangan dengan spirit ayat ini yang menghendaki sinergi antara laki-laki dan perempuan dalam menegakkan kebaikan.

Al-Marāghī menyoroti aspek kolektif tanggung jawab moral umat: *auliyā'* menunjukkan solidaritas iman yang menyatukan pria dan wanita dalam satu kesatuan menjaga tatanan moral masyarakat. Kewajiban *amar ma'rūf nahi munkar* bersifat kolektif tanpa membedakan jenis kelamin, namun pelaksanaannya oleh perempuan tetap harus memperhatikan adab dan norma syariat, menjaga kehormatan diri, tidak bercampur baur secara tidak semestinya dengan laki-laki bukan mahram, dan mengutamakan peran keluarga sebagai fondasi utama. Bagi al-Marāghī, keterlibatan perempuan di ruang publik harus berangkat dari kesadaran moral yang tinggi, bukan semata mengikuti arus perubahan sosial, mencerminkan semangat modernisme Islam awal abad ke-20 di Mesir yang mereformasi pemahaman umat tanpa memutus akar tradisi; ia sesungguhnya tidak menutup ruang publik bagi perempuan, melainkan membingkainya dengan syarat moral yang ia pandang sebagai pelindung, bukan pembatas.

Membandingkan keduanya, tampak titik pijak teologis yang sama, laki-laki dan perempuan adalah mitra setara dalam mengemban kewajiban sosial-keagamaan, dan *auliyā'* meliputi keduanya tanpa pengecualian. Perbedaannya terletak pada penekanan dan cakupan makna, Shihab memperluas makna *auliyā'* hingga kemitraan aktif di berbagai ranah kehidupan modern secara kontekstual-ekspansif, sedangkan

al-Marāghī lebih berhati-hati menarik implikasi sosial dengan menekankan kesesuaian adab syariat. Diteropong melalui kerangka Nasaruddin Umar, penafsiran Shihab lebih penuh mencerminkan semangat keadilan Al-Qur'an yang menempatkan perempuan sebagai subjek moral otonom, sementara penafsiran al-Marāghī, meski mengakui kesetaraan, masih menanggung jejak konteks patriarkal zamannya, namun keduanya secara substansial memberikan legitimasi bagi peran publik perempuan, sebuah konsensus teologis penting bagi masyarakat Muslim modern.

Temuan ini sejalan dengan kajian Ikhwan (2017) yang menunjukkan bahwa penafsiran atas tanggung jawab kolektif umat berdampak signifikan terhadap keterbukaan ruang publik bagi perempuan, sebagaimana tercermin dari rujukan organisasi Islam besar seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah pada ayat-ayat semacam ini dalam mendukung program pemberdayaan perempuan. Dalam dimensi hukum Islam, kewajiban *amar ma'rūf nahi munkar* yang disebutkan ayat ini tidak dapat dibatasi hanya pada ranah domestik, sebab pembatasan semacam itu bertentangan dengan prinsip kemaslahatan yang menjadi ruh utama syariat. Dari perspektif hermeneutika kontemporer, pembacaan Shihab mencerminkan pendekatan hermeneutika produktif, penafsiran yang tidak sekadar memaknai ulang teks, tetapi menghasilkan makna baru yang relevan dengan konteks pembaca, yang menurut Setiawan (2016) sah secara metodologis karena Al-Qur'an diperuntukkan bagi seluruh umat sepanjang zaman.

3.4 Analisis Penafsiran QS. Al-Mumtahanah [60]: 12: Baiat sebagai Kontrak Sosial-Politik

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ... فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ

“Wahai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan mukmin untuk berbaiat kepadamu... maka terimalah baiat mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah” (QS. al-Mumtahanah [60]: 12)

Shihab membaca ayat ini sebagai rekaman historis-teologis peristiwa *baiat al-nisā'* pasca-Fathu Makkah, yang menempatkan perempuan sebagai pelaku aktif kontrak sosial-politik, bukan objek kebijakan. Kata kerja aktif *yubāyi'naka* dengan pelaku perempuan jamak menegaskan bahwa konstruksi ini bukan kebetulan, Al-Qur'an sengaja merekam perempuan sebagai pihak yang datang, berinisiatif, dan menyatakan komitmen, sehingga perempuan adalah warga masyarakat Islam yang penuh, bukan sekadar anggota rumah tangga, dan memiliki hak serta tanggung jawab politik setara laki-laki. Implikasi kontemporer dari penafsiran ini bagi Shihab sangat jelas: perempuan berhak, bahkan wajib, terlibat aktif dalam urusan publik yang menyangkut kepentingan umat.

Al-Marāghī menempatkan peristiwa baiat terutama sebagai manifestasi komitmen moral-keagamaan: isi baiat (tidak musyrik, tidak mencuri, tidak berzina, tidak membunuh anak, tidak berdusta, tidak bermaksiat) mencerminkan standar etika Islam yang dituntut dari setiap mukmin, termasuk perempuan, dan Nabi menerima baiat mereka sebagaimana menerima baiat laki-laki karena kewajiban moral-keagamaan menjelaskan bahwa perempuan sepadan dengan laki-laki di hadapan Allah. Namun al-Marāghī lebih menekankan dimensi moral-spiritual daripada sosial-politik, dengan menekankan frasa *lā yaṣīnaka fī ma'rūf* sebagai inti baiat. Ia juga mencatat bahwa Nabi tidak berjabat tangan langsung dengan perempuan saat baiat, menggunakan kain atau wadah air sebagai penghalang, sebuah norma yang baginya bukan pembatasan, melainkan ekspresi kemuliaan perempuan dalam bingkai Islam.

Persamaan mendasar keduanya: pengakuan bahwa perempuan adalah subjek dengan tanggung jawab moral-keagamaan penuh, dan baiat perempuan kepada Nabi sah, bermakna, serta harus diteladani. Perbedaannya pada sudut baca, Shihab sosial-politik (perempuan sebagai warga negara Islam penuh dengan hak bersuara dan berkomitmen publik), al-Marāghī etis-spiritual (baiat sebagai bukti kesetaraan

tanggung jawab keagamaan, bukan pembuka partisipasi politik yang luas). Melalui kerangka *muqāran*, perbedaan ini dijelaskan oleh konteks sosio-historis masing-masing: al-Marāghī menulis dalam suasana awal perdebatan modernisme Islam di Mesir 1940-an, sedangkan Shihab menulis ketika perempuan Indonesia akhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21 telah aktif di parlemen, kampus, dan lembaga hukum, bukti nyata bahwa tafsir selalu berdialog dengan zamannya.

Peristiwa baiat perempuan ini juga menjadi rujukan utama pemikir Muslim kontemporer dalam membangun argumen teologis kesetaraan gender. Pendekatan *qirā'ah mubādalah* (pembacaan resiprokal) Faqihuddin Abdul Kodir (2019) menekankan bahwa peristiwa ini menunjukkan Nabi sendiri tidak membedakan komitmen laki-laki dan perempuan dalam urusan sosial-keagamaan, dan mengusulkan setiap ayat tentang kewajiban atau hak laki-laki harus dibaca pula berlaku bagi perempuan, dan sebaliknya. Kajian historis Marcoes-Natsir (2015) mendokumentasikan bagaimana perempuan pada masa awal Islam merupakan subjek aktif dalam berbagai bidang kehidupan publik, dari medan perang hingga urusan keagamaan, fakta yang memperkuat argumen Shihab bahwa pembacaan ayat ini sebagai dasar partisipasi politik perempuan bukan interpretasi yang dipaksakan, melainkan sesuai praksis Islam awal.

Dalam konteks kontemporer Indonesia, pemberdayaan perempuan Muslim di ranah publik tidak dapat dilepaskan dari dinamika sosial yang lebih luas. Perempuan Muslim Indonesia semakin kritis dalam membaca teks-teks keagamaan yang berkaitan dengan hak-hak mereka, sebuah sikap kritis yang didukung meningkatnya akses terhadap pendidikan dan informasi, dan mendorong pencarian pemahaman keagamaan yang lebih adil dan kontekstual. Dalam kerangka inilah, penafsiran progresif Shihab atas QS. al-Mumtahanah [60]: 12 memiliki relevansi yang sangat langsung dengan kebutuhan perempuan Muslim kontemporer, sekaligus menunjukkan bahwa tafsir bukan produk yang final dan tertutup, melainkan terus berdialog dengan pertanyaan-pertanyaan baru yang diajukan setiap generasi pembacanya.

3.5 Analisis Penafsiran QS. Al-Aḥzāb [33]: 35: Kesetaraan Amal Keagamaan

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

“Sesungguhnya laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin... Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar” (QS. al-Aḥzāb [33]: 35)

Shihab membaca sepuluh sifat mulia yang disebut berpasangan dalam ayat ini (*muslim-muslimāt*, *mukmin-mukmināt*, *qānit-qānitāt*, dan seterusnya) sebagai pernyataan teologis yang disengaja bahwa laki-laki dan perempuan memiliki derajat spiritual-moral yang sepenuhnya setara, dilatarbelakangi pertanyaan Ummu Salamah tentang mengapa Al-Qur'an lebih banyak menyebut laki-laki dalam berbagai konteks keagamaan. Tidak satu pun dari sepuluh sifat itu yang hanya diperuntukkan bagi salah satu jenis kelamin. Lebih jauh, Shihab menjadikan kesetaraan amal ibadah sebagai fondasi kesetaraan sosial, jika Al-Qur'an mengakui perempuan sebagai pelaku amal yang setara, bersedekah, berpuasa, berzikir, menjaga kehormatan, maka secara logis Al-Qur'an juga memandang perempuan sebagai individu sosial yang berperan aktif, karena keduanya berasal dari prinsip yang sama, martabat manusia yang Allah berikan setara bagi laki-laki maupun perempuan.

Al-Marāghī memfokuskan pembacaannya pada dimensi spiritual-ukhrawi: pencantuman lelaki dan wanita bersamaan dalam sepuluh sifat terpuji menegaskan bahwa pahala dan ampunan Allah tidak membedakan jenis kelamin, melainkan bergantung pada kualitas amal dan iman. Ia menekankan frasa penutup ayat, *a'adda Allāhu lahum maghfiratan wa ajran 'azīmā*, bahwa kata *lahum* berlaku universal bagi seluruh mukmin laki-laki dan perempuan tanpa diskriminasi gender, kesetaraan yang bersifat mutlak dalam dimensi akhirat sekaligus standar moral bagi relasi keduanya

di dunia. Meski tidak menarik implikasi sosial-politik seeksplisit Shihab, pengakuan atas kapasitas spiritual perempuan yang setara ini secara implisit membuka ruang partisipasi perempuan dalam berbagai bentuk pengabdian keagamaan dan sosial.

Pada ayat inilah titik temu kedua mufasir paling kuat: keduanya sepakat ayat ini adalah deklarasi kesetaraan gender yang tidak dapat dinegosiasikan dalam Islam. Perbedaannya terletak pada sejauh mana kesetaraan spiritual itu dibawa ke ranah sosial, Shihab secara konsisten menjembatani keduanya secara koheren dan progresif (kesetaraan ibadah menjadi fondasi kesetaraan sosial), sementara al-Marāghī membiarkan kesetaraan spiritual tetap dominan pada ranah akhirat dan moral-individual tanpa secara eksplisit menariknya ke persoalan peran publik perempuan di dunia. Dari perspektif teori *muqāran*, Shihab bergerak dari teks ke konteks secara ekspansif, sedangkan al-Marāghī bergerak lebih vertikal (dari teks ke nilai moral universal). Namun jika ketiga ayat dibaca sebagai satu kesatuan, tampak bahwa keduanya secara keseluruhan memberikan dasar teologis yang kokoh bagi legitimasi peran publik perempuan dalam Islam, meski dengan tingkat keberanian interpretasi yang berbeda.

Tabel 1. Ringkasan Komparasi Penafsiran Tiga Ayat tentang Peran Perempuan

Ayat	Fokus M. Quraish Shihab	Fokus Ahmad Mustafā al-Marāghī	Titik Temu
QS. at-Taubah [9]: 71	Kemitraan aktif; auliya' mencakup peran politik, ekonomi, pendidikan	Solidaritas moral kolektif dalam bingkai adab syariat	Auliya' meliputi laki-laki dan perempuan tanpa pengecualian
QS. al-Mumtahanah [60]: 12	Baiat sebagai kontrak sosial-politik; perempuan subjek hukum aktif	Baiat sebagai manifestasi komitmen moral-keagamaan	Baiat perempuan sah dan diakui Nabi
QS. al-Aḥzāb [33]: 35	Kesetaraan ibadah sebagai fondasi kesetaraan sosial	Kesetaraan pahala dan ampunan di sisi Allah (dimensi ukhrawi)	Deklarasi kesetaraan gender yang tidak dapat dinegosiasikan

Tabel 1 menegaskan pola yang konsisten pada ketiga ayat, pada level “titik temu”, kedua mufasir tidak pernah berselisih pada kesimpulan teologis dasar bahwa perempuan setara dengan laki-laki dalam tanggung jawab moral-keagamaan. Perbedaan baru muncul pada level “fokus”, yaitu sejauh mana kesetaraan teologis tersebut diterjemahkan ke dalam implikasi sosial yang konkret. Pola inilah yang menjadi dasar bagi pembahasan pola metodologis pada bagian berikut.

3.6 Pola Metodologis Penafsiran terhadap Ayat-Ayat Perempuan

Dari analisis ketiga ayat di atas, interpretasi M. Quraish Shihab terhadap ayat-ayat tentang peran perempuan memiliki tiga karakter metodologis yang konsisten. Pertama, kontekstualisasi ayat secara ekspansif: Shihab tidak membatasi diri pada makna literal teks, melainkan selalu menghubungkan pesan ayat dengan realitas sosial masyarakat Muslim kontemporer, khususnya Indonesia. Kedua, penggunaan analisis linguistik sebagai pintu masuk penafsiran, membedah bentuk jamak, aktif-pasif, dan gender gramatikal sebagai kunci membuka lapisan makna yang lebih dalam, berakar dari tradisi keilmuan al-Azhar namun diaplikasikan dengan kesadaran kontekstual tinggi. Ketiga, kecenderungan memperluas makna kesetaraan dari ranah spiritual ke

ranah sosial, menjadikan tafsirnya bersifat holistik: bergerak dari teks ke nilai, lalu dari nilai ke implikasi praktis bagi kehidupan nyata. Secara keseluruhan, metode Shihab dapat dikategorikan sebagai *tafsir adabī ijtīmāī* dengan orientasi kontekstual yang kuat, mewarisi tradisi tafsir sosial Muhammad Abduh dan Rasyid Ridā, namun melangkah lebih jauh dengan konsisten membela kesetaraan gender sebagai nilai Qur'ani yang tidak bisa ditawar.

Penafsiran al-Marāghī juga memiliki karakter metodologis yang khas dan konsisten. Pertama, pendekatan normatif-etis yang berpusat pada nilai moral, kewajiban, adab, kehormatan, dan tanggung jawab keagamaan, sebagaimana tampak dalam pembingkai *amar ma'rūf nahi munkar* dalam tatanan moral kolektif yang tetap memperhatikan norma syariat. Kedua, keseimbangan antara teks dan tradisi riwayat: al-Marāghī kerap menghadirkan riwayat *asbāb al-nuzūl* sebagai konteks pemaknaan tanpa terjebak pada dominasi riwayat yang mengorbankan pemahaman rasional. Ketiga, penekanan pada dimensi spiritual dan eskatologis, berbeda dari Shihab yang aktif menarik implikasi sosial, al-Marāghī lebih sering membiarkan makna ayat bertahan dalam dimensi spiritual dan akhirat, mencerminkan orientasi tafsir yang lebih vertikal (dari manusia kepada Tuhan) dibandingkan orientasi horizontal yang menonjol pada tafsir Shihab. Secara keseluruhan, metode al-Marāghī mencerminkan karakter *tafsir adabī ijtīmāī* generasi awal yang memperbarui pemahaman umat tanpa terlalu jauh meninggalkan bingkai normatif tradisi, sebuah jembatan antara tafsir klasik yang patriarkal dengan tafsir kontemporer yang lebih egaliter.

Perbedaan pola metodologis kedua mufasir bukan terletak pada kesimpulan teologis, keduanya mengakui kesetaraan perempuan, melainkan pada arah dan jangkauan penafsiran, yang dapat dijelaskan melalui tiga faktor dalam kerangka *muqāran*. Pertama, faktor konteks sosio-historis: al-Marāghī menulis di Mesir pada 1940-an ketika perdebatan modernisme Islam masih tahap awal, sementara Shihab menulis di Indonesia pada 2000-an ketika perempuan telah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan publik. Kedua, faktor manhaj penafsiran: al-Marāghī lebih dekat tradisi tafsir *bi al-ma'tsūr*, sementara Shihab lebih bebas menggunakan pendekatan *bi al-ra'yi* yang mengedepankan analisis kontekstual. Ketiga, faktor audiens: al-Marāghī menulis untuk pembaca Arab yang masih akrab struktur sosial tradisional, sedangkan Shihab menulis untuk masyarakat Indonesia yang telah terpapar wacana kesetaraan gender secara luas. Kedua metode ini pada akhirnya saling melengkapi, al-Marāghī memperkuat fondasi normatif-teologis bagi kesetaraan perempuan, sementara Shihab membangun jembatan antara fondasi tersebut dengan tuntutan kehidupan modern, dan justru dialog antara kedua pendekatan inilah yang menghasilkan pemahaman paling utuh tentang bagaimana Al-Qur'an memandang peran perempuan, bukan sebagai teks yang beku, melainkan sumber nilai yang terus berbicara kepada setiap zaman.

3.7 Relevansi Penafsiran dalam Konteks Kontemporer

Untuk menjawab pertanyaan seberapa relevan penafsiran Shihab dan al-Marāghī bagi kehidupan perempuan di era modern, penelitian ini menggunakan Teori Relevansi Sperber-Wilson (1995) sebagai kerangka evaluatif. Dalam teori ini, sebuah penafsiran dikatakan relevan secara optimal apabila menghasilkan *cognitive effects*, perubahan atau penguatan pemahaman signifikan bagi audiensnya, dengan *processing effort* yang tidak berlebihan (Wilson & Sperber, 2004). Semakin besar efek kognitif yang dihasilkan dan semakin kecil upaya yang dibutuhkan untuk memahaminya, semakin tinggi relevansinya.

Peran Sosial Perempuan dalam Masyarakat Modern

Interpretasi Shihab dan al-Marāghī atas ketiga ayat yang dianalisis memberikan landasan teologis yang kuat bagi peran sosial perempuan dalam masyarakat modern. Walaupun dengan penekanan berbeda, keduanya sepakat bahwa

Al-Qur'an tidak pernah mengunci perempuan dalam batas-batas domestik semata, konsensus yang sangat relevan di tengah realitas masyarakat Muslim kontemporer yang bergulat dengan pertanyaan sejauh mana perempuan boleh dan seharusnya hadir di ruang publik. Dalam konteks Indonesia, perempuan Muslim hari ini terlibat aktif sebagai pendidik, tenaga kesehatan, aktivis organisasi keagamaan, hingga pemimpin komunitas, kelanjutan dari tradisi panjang perempuan Muslim yang berkontribusi dalam peradaban Islam sejak masa Nabi, dengan skala yang kini semakin luas dan tantangan yang semakin kompleks.

Hambatan struktural terhadap partisipasi perempuan di ranah publik Indonesia juga dicatat secara khusus dalam ranah politik: diskriminasi berbasis gender masih menjadi kendala nyata bagi perempuan yang ingin berkiprah di dunia politik, mulai dari stereotip di tingkat pemilih hingga minimnya dukungan struktural dari partai (Hukumonline, 2025). Temuan ini memperkuat urgensi menghadirkan argumen teologis yang kokoh, sebagaimana ditawarkan baik oleh Shihab maupun al-Marāghī, sebagai kontra-narasi atas anggapan bahwa hambatan tersebut memiliki legitimasi keagamaan.

Nasaruddin Umar menegaskan bahwa salah satu akar pembatasan peran sosial perempuan adalah konstruksi sosial patriarkal yang kemudian dilegitimasi melalui penafsiran agama yang bias. Dengan menghadirkan dua mufasir yang sama-sama mengakui kesetaraan perempuan dalam Al-Qur'an, meski dari perspektif dan era berbeda, penelitian ini menunjukkan bahwa legitimasi teologis bagi peran publik perempuan bukanlah produk feminisme Barat yang dipaksakan ke dalam teks Islam, melainkan temuan konsisten dari dua tradisi tafsir yang otoritatif dan mapan. Diukur dengan Teori Relevansi, penafsiran Shihab menghasilkan *cognitive effects* yang lebih langsung dan luas bagi perempuan Muslim Indonesia kontemporer karena secara eksplisit menghubungkan makna *auliyā'* dengan hak berpartisipasi dalam pendidikan, ekonomi, politik, dan dakwah, sehingga meminimalkan *processing effort* yang dibutuhkan pembaca untuk menarik implikasi praktisnya. Sebaliknya, penafsiran al-Marāghī membutuhkan *processing effort* yang sedikit lebih besar karena implikasi sosialnya tidak selalu diartikulasikan secara eksplisit, namun bukan berarti lemah, bagi audiens yang memerlukan argumen berbasis norma syariat, pendekatan al-Marāghī justru menghasilkan *cognitive effects* yang lebih dapat diterima karena terasa lebih berakar pada tradisi.

Perempuan dalam Pendidikan dan Dunia Kerja

Relevansi kedua penafsiran juga tampak jelas dalam konteks pendidikan dan dunia kerja perempuan. Penafsiran Shihab atas konsep *auliyā'* dalam QS. at-Taubah [9]: 71 sebagai kemitraan aktif laki-laki dan perempuan secara langsung menegaskan bahwa perempuan berhak dan bertanggung jawab berkontribusi memajukan masyarakat melalui ilmu pengetahuan dan kerja produktif, tanpa dasar Qur'ani yang kuat untuk membatasi akses tersebut. Menggunakan kerangka Sperber-Wilson, penafsiran ini menghasilkan *cognitive effects* yang sangat tinggi dengan *processing effort* yang sangat rendah bagi perempuan Muslim yang tengah menempuh pendidikan tinggi atau berkarier, karena argumennya langsung, tidak berlapis, dan mudah dikutip, menjelaskan mengapa penafsiran Shihab tentang peran publik perempuan begitu banyak dirujuk oleh akademisi maupun aktivis perempuan.

Al-Marāghī, meski tidak seeksplisit Shihab, menyediakan dasar yang sangat kuat melalui tafsirnya atas QS. al-Aḥzāb [33]: 35: pernyataan bahwa perempuan memiliki kemampuan spiritual dan moral setara laki-laki, termasuk kesabaran, kejujuran, dan ketakwaan, secara tidak langsung menunjukkan pengakuan atas potensi intelektual yang sama untuk mendapatkan pendidikan dan pelatihan, sebab dalam tradisi keilmuan Islam kapasitas moral dan intelektual selalu berjalan beriringan. Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia yang kini memiliki jumlah mahasiswi melampaui mahasiswa di banyak perguruan tinggi, serta perempuan yang semakin mendominasi profesi strategis seperti kedokteran, hukum, dan kependidikan,

penafsiran kedua mufasir memberikan landasan normatif yang memadai: perempuan yang berpendidikan tinggi dan bekerja di ranah publik bukan sedang melanggar ajaran Islam, melainkan sedang mewujudkan semangat *auliyā'* dan kesetaraan amal yang diajarkan Al-Qur'an.

Partisipasi Perempuan dalam Ruang Publik

Relevansi penafsiran kedua mufasir juga sangat signifikan dalam konteks partisipasi perempuan di ranah politik, hukum, dan kepemimpinan masyarakat. Penafsiran Shihab atas QS. al-Mumtahanah [60]: 12 yang membaca peristiwa *bai'at al-nisā'* sebagai preseden historis bagi partisipasi sosial-politik perempuan memiliki relevansi langsung: jika perempuan pada masa Nabi diakui sebagai pelaku kontrak politik yang sah, tidak ada argumen teologis yang cukup kuat untuk melarang perempuan masa kini terlibat dalam proses politik dan pengambilan keputusan publik. Dari perspektif Teori Relevansi, penafsiran ini menghasilkan *cognitive effects* yang sangat tinggi dengan *processing effort* rendah bagi perempuan yang terlibat dalam politik atau aktivisme sosial, karena rantai inferensinya pendek dan kuat: perempuan pada masa Nabi berbaiat, sama dengan perempuan masa kini berhak berpartisipasi politik.

Al-Marāghī, dalam penafsirannya atas ayat yang sama, menegaskan bahwa Nabi menerima baiat perempuan dengan penuh hormat dan kesungguhan, fakta historis yang mencerminkan pengakuan Islam atas kapasitas perempuan sebagai subjek yang bertanggung jawab secara moral dan sosial. Meski tidak secara eksplisit membawa penafsirannya ke dalam diskursus partisipasi politik modern, fondasi yang dibangunnya tetap relevan sebagai argumen bagi partisipasi perempuan di ruang publik, terutama bagi hakim perempuan di Pengadilan Agama yang legitimasi keislaman peran profesionalnya kerap dipertanyakan. Perpaduan antara argumen ekspansif Shihab dan bingkai etis al-Marāghī menghasilkan perspektif paling utuh dan paling dapat diterima oleh berbagai kalangan masyarakat Muslim.

Relevansi ini semakin konkret jika dihadapkan pada data partisipasi perempuan di ranah politik dan hukum Indonesia. Data Perludem dan BPS menunjukkan keterwakilan perempuan di DPR RI pada Pemilu 2024 mencapai 22,24 persen atau 128 dari 580 kursi, capaian tertinggi sepanjang sejarah parlemen Indonesia, meningkat konsisten dari hanya 8,8 persen pada 1999 (GoodStats, 2026), meski masih jauh di bawah target afirmasi 30 persen yang diamanatkan undang-undang, dengan persentase di posisi-posisi strategis Alat Kelengkapan Dewan bahkan hanya 12,5 persen. Di ranah hukum, perkembangannya lebih menggembirakan: pada 2024 terdapat 2.230 hakim perempuan dari total 7.689 hakim di seluruh Indonesia, atau sekitar 29 persen, bahkan mencapai 39 persen di Pengadilan Tata Usaha Negara. Pada Oktober 2025, tiga hakim agung perempuan sekaligus dilantik di Mahkamah Agung, termasuk dua untuk Kamar Agama, sebuah terobosan bersejarah karena sejak sistem kamar diberlakukan pada 2011 belum pernah ada hakim agung perempuan di kamar yang menangani perkara berbasis hukum Islam tersebut, dan pada Januari 2024, untuk pertama kalinya, Badan Perhimpunan Hakim Perempuan Indonesia (BPHPI) resmi dideklarasikan sebagai gerakan kolektif ribuan hakim perempuan se-Indonesia.

Data-data tersebut berbicara keras tentang relevansi teologis kedua tafsir. Dalam kerangka Teori Relevansi, penafsiran Shihab atas QS. al-Mumtahanah [60]: 12 memiliki *cognitive effects* paling tinggi bagi perempuan Muslim yang masih menghadapi tekanan ideologis yang meragukan legitimasi kehadiran mereka di ranah publik, dengan rantai inferensi yang pendek dan kuat. Penafsiran al-Marāghī pun tidak kehilangan relevansinya, penekanannya bahwa baiat perempuan diterima Nabi dengan penuh penghormatan menghasilkan *cognitive effects* yang khas bagi audiens yang memerlukan kontra-narasi teologis terhadap hambatan *glass ceiling* yang masih nyata di posisi-posisi strategis. Perpaduan argumen ekspansif Shihab dan bingkai etis al-Marāghī bersama-sama membangun argumen paling komprehensif: bahwa

partisipasi perempuan di ranah publik bukan hanya diperbolehkan, melainkan bagian integral dari tanggung jawab keislaman itu sendiri.

3.8 Diskusi: Temuan dalam Peta Kajian Tafsir Perempuan Kontemporer

Temuan penelitian ini perlu diposisikan dalam peta yang lebih luas dari kajian feminisme dan tafsir kontemporer. Amina Wadud, dalam pembacaan hermeneutik-tematikanya, berargumen bahwa Al-Qur'an secara struktural bersifat egaliter dan bias gender adalah produk pembacaan patriarkal yang menyelina ke dalam tradisi tafsir (Wadud, 1999). Argumen ini sejalan dengan temuan penelitian ini bahwa baik Shihab maupun al-Marāghī, dua mufasir "mainstream" yang tidak secara eksplisit mengidentifikasi diri sebagai mufasir feminis, tetap sampai pada kesimpulan yang mengafirmasi kesetaraan perempuan dalam tanggung jawab sosial-keagamaan. Hal ini memperkuat tesis bahwa kesetaraan gender bukanlah proyek yang eksternal terhadap tradisi tafsir, melainkan dapat digali dari dalam tradisi itu sendiri, sepanjang pembacaannya dilakukan secara kontekstual dan tidak terjebak pada literalisme yang mengabaikan *maqāṣid* ayat.

Perbandingan dengan tokoh semisal Asma Barlas, yang menekankan bahwa Al-Qur'an harus dibaca sebagai teks anti-patriarkal jika dipahami sesuai prinsip tauhid, juga relevan untuk membingkai perbedaan antara Shihab dan al-Marāghī. Shihab, dengan pendekatan kontekstual-ekspansifnya, lebih dekat dengan semangat pembacaan anti-patriarkal semacam ini, meski ia menulis dari posisi sebagai mufasir "mainstream" dan bukan dari kerangka teori feminis Barat. Al-Marāghī, sebaliknya, menunjukkan bahwa pembacaan yang berhati-hati dan normatif-etis pun dapat sampai pada pengakuan kesetaraan, meski dengan penekanan yang berbeda, sebuah temuan yang penting karena menunjukkan bahwa argumen kesetaraan gender dapat dibangun tidak hanya dari kubu progresif, tetapi juga dari kubu yang lebih konservatif secara metodologis, sepanjang keduanya berangkat dari teks yang sama.

Perbandingan lintas konteks semacam ini juga memberi pelajaran metodologis tentang bagaimana seharusnya studi tafsir komparatif memperlakukan jarak waktu dan ruang antar mufasir. Alih-alih memperlakukan perbedaan era sebagai kelemahan yang mengurangi keterbandingan (*comparability*) kedua tafsir, penelitian ini menunjukkan bahwa jarak sosio-historis antara Mesir 1940-an dan Indonesia 2000-an justru menjadi kekuatan analitis: ia memungkinkan peneliti mengidentifikasi elemen mana dari penafsiran kedua mufasir yang bersifat tetap (kesetaraan moral-spiritual sebagai prinsip Qur'ani) dan elemen mana yang bersifat kontekstual (derajat eksplisitas implikasi sosial-politik). Perbedaan antara yang tetap dan yang kontekstual ini sejalan dengan semangat pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* yang membedakan antara tujuan universal syariat dan bentuk penerapannya yang dapat berubah sesuai ruang dan waktu, sehingga memberi kerangka yang lebih kokoh bagi pembaca kontemporer dalam menyikapi perbedaan penekanan antar mufasir tanpa harus mempertentangkan keduanya secara diametral.

Fatima Mernissi, dalam kajian sosio-historisnya atas hadis-hadis yang kerap digunakan untuk membatasi peran publik perempuan, menunjukkan bahwa banyak pembatasan tersebut lebih bersumber dari periwayatan dan konteks politik pasca-kenabian ketimbang dari Al-Qur'an sendiri. Dengan demikian, kontribusi Mernissi memperkuat argumen bahwa problem utama dalam wacana pembatasan peran perempuan bukan terletak pada Al-Qur'an sebagai sumber primer, melainkan pada lapisan periwayatan dan penafsiran sekunder yang lahir belakangan dan sarat kepentingan politik zamannya. Titik pijak ini relevan dengan temuan penelitian ini, sebab baik Shihab maupun al-Marāghī, ketika menafsirkan ayat, bukan hadis kontroversial semacam yang dikritik Mernissi, secara konsisten sampai pada pengakuan kesetaraan. Ini menguatkan dugaan bahwa sumber pembatasan peran perempuan dalam sebagian wacana keislaman lebih banyak berasal dari periwayatan dan penafsiran sekunder yang problematis, bukan dari teks Al-Qur'an yang menjadi rujukan utama kedua tafsir yang dikaji dalam penelitian ini.

Temuan ini juga memberi catatan kritis terhadap generalisasi yang kerap muncul dalam wacana publik, bahwa tafsir klasik dan tafsir yang lahir dari konteks Timur Tengah cenderung lebih patriarkal dibanding tafsir modern Indonesia. Penelitian ini menunjukkan bahwa generalisasi tersebut perlu dinuansakan: al-Marāghī, meski menulis pada era dan konteks yang lebih awal, tidak menutup ruang publik bagi perempuan, melainkan membingkainya dengan syarat moral yang ia pandang protektif. Perbedaan antara Shihab dan al-Marāghī lebih tepat dipahami sebagai perbedaan derajat keberanian kontekstualisasi, bukan perbedaan kesimpulan teologis yang fundamental. Implikasi metodologis dari temuan ini adalah pentingnya kajian tafsir komparatif senantiasa mempertimbangkan konteks sosio-historis mufasir secara proporsional, alih-alih menghakimi sebuah tafsir semata dari derajat eksplisitas implikasi sosialnya.

Bagi kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia, temuan ini menawarkan model pembacaan yang dapat direplikasi, menghadirkan tafsir dari konteks yang berbeda secara sengaja sebagai mitra dialog, bukan sekadar pembandingan untuk menentukan mana yang "lebih benar". Dialog antara Tafsir Al-Misbah dan Tafsīr al-Marāghī dalam penelitian ini menunjukkan bahwa keduanya saling melengkapi: al-Marāghī memberi jangkar normatif-teologis yang kokoh, sementara Shihab memberi jembatan kontekstual menuju kebutuhan riil perempuan Muslim kontemporer. Model dialogis semacam ini berpotensi diterapkan pada tema-tema lain yang selama ini dianggap sensitif dalam wacana gender Islam, seperti kepemimpinan perempuan dalam ranah politik-formal atau relasi kuasa dalam institusi keluarga, sebagai agenda penelitian lanjutan.

Dari sisi kontribusi metodologis bagi disiplin Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir secara umum, penelitian ini menunjukkan bahwa pendekatan *muqāran* tidak harus berhenti pada identifikasi persamaan-perbedaan tekstual, melainkan dapat diperkaya dengan kerangka lintas-disiplin seperti pragmatik-kognitif (Teori Relevansi) untuk menjelaskan mengapa sebuah penafsiran lebih persuasif atau lebih mudah diterima oleh audiens tertentu dibanding penafsiran lain atas ayat yang sama. Kombinasi antara analisis filologis-tekstual yang menjadi kekuatan tradisional studi tafsir dengan kerangka penerimaan pembaca semacam ini berpotensi membuka jalur penelitian baru yang menjembatani kajian tafsir klasik dengan studi resepsi Al-Qur'an (*Qur'anic reception studies*) yang tengah berkembang dalam wacana akademik global.

3.9 Implikasi Teoretis, Praktis, dan Keterbatasan Penelitian

Secara teoretis, penelitian ini memperkuat argumen bahwa metode *muqāran* dengan mengontrol kesamaan manhaj penafsiran (dalam hal ini *tahlīlī* bercorak *adabī ijtīmāī*) menghasilkan perbandingan yang lebih valid, karena perbedaan yang ditemukan dapat lebih dipastikan berasal dari konteks sosio-historis dan orientasi intelektual mufasir, bukan dari perbedaan teknis metode penafsiran itu sendiri. Penelitian ini juga menunjukkan bahwa Teori Relevansi Sperber-Wilson dapat diadaptasi secara produktif ke dalam kajian tafsir untuk mengukur dampak kognitif sebuah penafsiran bagi audiens kontemporer, sebuah pendekatan yang masih jarang digunakan dalam studi tafsir di Indonesia namun terbukti mampu menjelaskan mengapa satu penafsiran lebih banyak dirujuk dan dikutip dibanding penafsiran lain atas ayat yang sama.

Secara praktis, temuan ini memiliki implikasi bagi setidaknya tiga kelompok. Bagi pendidik dan penyuluh agama, hasil penelitian dapat dijadikan referensi untuk menyampaikan pemahaman Islam tentang perempuan yang lebih berimbang kepada masyarakat, fakta bahwa dua mufasir besar dari dua era dan konteks berbeda sama-sama mengakui legitimasi peran publik perempuan adalah argumen yang kuat bahwa wacana partisipasi perempuan di ranah publik tidak perlu dipertentangkan dengan nilai-nilai Islam. Bagi pengelola lembaga pendidikan Islam, termasuk pesantren dan perguruan tinggi keagamaan, temuan ini dapat memperkaya kurikulum tafsir komparatif dengan model dialogis yang tidak menghakimi satu tafsir sebagai lebih

sahih dari yang lain, melainkan membaca keduanya sebagai kontribusi yang saling melengkapi. Bagi pembuat kebijakan dan aktivis pemberdayaan perempuan, penelitian ini menyediakan argumen teologis yang dapat digunakan untuk mendukung kebijakan afirmasi tanpa harus berhadapan dengan sumber otoritatif keislaman.

Selain implikasi teoretis dan praktis di atas, penelitian ini juga membuka ruang dialog lintas program studi. Bagi disiplin Studi Gender dan Studi Islam secara umum, temuan bahwa dua tafsir “mainstream” dari dua tradisi berbeda sama-sama mengafirmasi kesetaraan perempuan dapat menjadi jembatan metodologis antara kajian tafsir klasik-normatif dan kajian gender kritis yang selama ini kerap dipandang berseberangan. Bagi pengembangan bahan ajar di program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, model perbandingan berbasis ayat, mufasir, dan konteks sosio-historis sebagaimana diterapkan dalam penelitian ini dapat direplikasi untuk tema-tema lain yang menyentuh isu keadilan sosial, seperti relasi mayoritas-minoritas, hak anak, maupun etika lingkungan dalam Al-Qur'an, sehingga kajian tafsir tematik-komparatif dapat terus berkembang menjawab kebutuhan zaman tanpa kehilangan akar keilmuannya.

Penelitian ini juga memiliki sejumlah keterbatasan yang perlu diakui secara jujur. Pertama, cakupan ayat yang dianalisis terbatas pada tiga ayat sehingga belum merepresentasikan keseluruhan wawasan Al-Qur'an tentang perempuan secara komprehensif. Kedua, perbandingan hanya melibatkan dua kitab tafsir sehingga generalisasi terhadap tradisi tafsir *adabī ijtīmāī* secara keseluruhan perlu dilakukan dengan hati-hati. Ketiga, pengukuran relevansi melalui Teori Relevansi Sperber-Wilson dalam penelitian ini bersifat kualitatif-interpretatif berdasarkan pembacaan atas kedua teks tafsir, bukan pengukuran empiris terhadap respons pembaca aktual, sehingga temuan tentang *cognitive effects* dan *processing effort* perlu dipahami sebagai penilaian akademik peneliti, bukan hasil pengujian langsung terhadap audiens. Keterbatasan-keterbatasan ini membuka ruang bagi penelitian lanjutan yang lebih luas cakupannya dan lebih empiris metodenya.

3.10 Ringkasan Komparasi

Sebagai rangkuman atas seluruh analisis pada bagian Hasil dan Pembahasan, Tabel 1 menyajikan perbandingan ringkas penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah dan Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī dalam Tafsīr al-Marāghī atas ketiga ayat yang dikaji, dilihat dari titik tekan makna, orientasi metodologis, dan implikasi kontemporer yang ditarik masing-masing mufasir.

Aspek	M. Quraish Shihab (Tafsir Al-Misbah)	Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī (Tafsīr al-Marāghī)
Konteks penulisan	Indonesia, sekitar 1999–2003	Mesir, sekitar 1940-an
Orientasi metodologis	Kontekstual-ekspansif, <i>tafsīr adabī ijtīmāī</i>	Normatif-etis, <i>tafsīr adabī ijtīmāī</i> generasi awal
QS. at-Taubah [9]: 71	<i>Auliya'</i> = kemitraan aktif lintas ranah (politik, ekonomi, pendidikan)	<i>Auliya'</i> = solidaritas moral kolektif dalam bingkai adab syariat
QS. al-Mumtahanah [60]: 12	Baiat = preseden kontrak sosial-politik perempuan	Baiat = manifestasi komitmen moral-keagamaan
QS. al-Aḥzāb [33]: 35	Kesetaraan ibadah = fondasi kesetaraan sosial	Kesetaraan ibadah = janji pahala ukhrawi yang universal

Implikasi kontemporer	Legitimasi eksplisit partisipasi publik (pendidikan, kerja, politik, peradilan)	Bingkai etis yang menjaga partisipasi tetap berakar nilai Islam
Efek menurut Teori Relevansi	<i>Cognitive effects</i> tinggi, <i>processing effort</i> rendah	<i>Cognitive effects</i> khas bagi audiens berorientasi syariat

Tabel 1. Ringkasan Komparasi Penafsiran Tafsir Al-Misbah dan Tafsir al-Marāghī

Tabel 1 menegaskan bahwa perbedaan antara kedua mufasir bukanlah pertentangan kesimpulan teologis, melainkan perbedaan derajat eksplisitas dan cakupan implikasi sosial yang ditarik dari premis yang sama, kesetaraan moral-spiritual perempuan dan laki-laki di hadapan Allah. Pada setiap baris tabel, pola yang konsisten muncul, Shihab senantiasa menempuh jalur dari teks menuju konteks sosial kontemporer secara langsung, sementara al-Marāghī menempuh jalur dari teks menuju nilai moral universal yang implikasi sosialnya terbuka untuk dielaborasi lebih lanjut oleh pembaca. Pembacaan tabular semacam ini memudahkan pengajar tafsir komparatif di lingkungan pendidikan tinggi keagamaan untuk menyajikan materi secara sistematis kepada mahasiswa, sekaligus menghindarkan kesan bahwa salah satu tafsir “lebih unggul” daripada yang lain, keduanya sah dan otoritatif dalam tradisi keilmuannya masing-masing, dan justru saling melengkapi ketika dibaca secara dialogis sebagaimana ditunjukkan penelitian ini.

4. SIMPULAN

Berdasarkan analisis komparatif atas penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah dan Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī dalam Tafsir al-Marāghī terhadap tiga ayat tentang peran perempuan di ranah publik, penelitian ini menghasilkan tiga kesimpulan pokok. Pertama, Al-Qur’an sebagaimana dipahami kedua mufasir dari dua era dan konteks berbeda secara konsisten memberi legitimasi teologis yang kuat bagi keterlibatan perempuan dalam kehidupan sosial dan ruang publik: QS. at-Taubah [9]: 71 menegaskan kemitraan *amar ma’rūf nahi munkar* tanpa pembedaan gender, QS. al-Mumtahanah [60]: 12 merekam perempuan sebagai pelaku kontrak sosial-politik yang sah dan diakui langsung oleh Nabi, dan QS. al-Aḥzāb [33]: 35 mendeklarasikan kesetaraan mutlak dalam seluruh dimensi amal dan tanggung jawab keagamaan.

Kedua, terdapat persamaan dan perbedaan signifikan antara kedua penafsiran. Keduanya sepakat pada satu prinsip fundamental, kesetaraan moral, spiritual, dan keagamaan perempuan-laki-laki, namun berbeda arah dan jangkauan implikasi sosial: Shihab kontekstual-ekspansif, al-Marāghī normatif-etis, sebagai cerminan langsung perbedaan konteks sosio-historis dan manhaj penafsiran masing-masing. Ketiga, kedua penafsiran terbukti relevan dan aplikatif bagi kehidupan perempuan Muslim kontemporer: diukur dengan Teori Relevansi Sperber-Wilson, penafsiran Shihab menghasilkan *cognitive effects* tinggi dengan *processing effort* rendah bagi audiens yang memerlukan legitimasi eksplisit, sementara al-Marāghī menghasilkan efek kognitif yang khas bagi audiens yang memerlukan jaminan kesesuaian syariat, perpaduan keduanya menjangkau spektrum audiens yang jauh lebih luas dan menegaskan bahwa partisipasi perempuan di ruang publik adalah bagian integral tanggung jawab keislaman, sebagaimana dikonfirmasi data keterwakilan perempuan di DPR (22,24% pada 2024), kehadiran ribuan hakim perempuan, dan deklarasi BPHPI sebagai tonggak sejarah baru bagi perempuan di ranah hukum Indonesia.

REFERENSI

- al-Marāghī, A. M. (1974). *Tafsir al-Marāghī* (Juz 1, 10, 22, & 28). Dār al-Fikr.
 al-Zuhailī, W. (1991). *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj* (Jil. 1, 2, 5, 10, & 11). Dār al-Fikr.

- al-Zuhailī, W. (2015). Hak-hak perempuan dalam perspektif Islam. *Jurnal Islamica*, 9(2), 245–268.
- Baidowi, A. (2015). Aspek-aspek hermeneutik dalam Tafsir al-Ṭabarī. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 11(2).
- Chirzin, M. (2016). Tafsir klasik dan perempuan: Membaca ulang warisan intelektual Islam. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 12(1).
- Departemen Agama RI. (2019). *Al-Qur'an dan terjemahnya*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Farida, U. (2018). Perempuan dalam tafsir kontemporer: Studi terhadap Tafsir al-Munir karya Wahbah al-Zuhailī. *Jurnal Islamuna*, 5(1).
- Ghozali, M. (2018). Metodologi tafsir M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah. *Jurnal Tibyan*, 3(1).
- GoodStats. (2026, April). *Persentase perempuan di DPR RI dari masa ke masa* (dikutip dari Perludem). GoodStats.
- Gusmian, I. (2003). *Khazanah tafsir Indonesia: Dari hermeneutika hingga ideologi*. Teraju.
- Ikhwan, M. (2017). Produksi wacana Islam Indonesia: Semangat keislaman dan partisipasi publik perempuan. *Jurnal Islamica*, 12(1).
- Ilyas, H. (2017). Keadilan relasional: Reinterpretasi ayat-ayat tentang perempuan dalam Al-Qur'an. *Jurnal Musawa*, 16(1).
- Ilyas, Y. (2017). Kesetaraan gender dalam Al-Qur'an: Kajian terhadap tafsir-tafsir kontemporer. *Jurnal Tajdidikasi*, 7(2).
- Iqbal, M. (2010). Metode penafsiran Al-Qur'an M. Quraish Shihab. *Jurnal Tsaqafah*, 6(2).
- Jalal, A. (1985). *Tafsir Al-Maraghi dan Tafsir al-Nur: Sebuah study perbandingan*. IAIN Sunan Kalijaga.
- Kadir, M. N. A., & Ibrahim, M. (2009). *Studi kritis Tafsir Al-Misbah*. Penerbit UKM.
- Kodir, F. A. (2019). Qira'ah mubadalah: Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam Islam. *Jurnal Musawa*, 18(1).
- Komnas Perempuan. (2026, 6 Maret). *Catatan tahunan (CATAHU) 2025: Menata data, menajamkan arah*. Komnas Perempuan.
- Marcoes-Natsir, L. (2015). Perempuan dan kepemimpinan dalam Islam: Kajian historis dan kontemporer. *Jurnal Miqot*, 39(2).
- Mualim, M. (2021). Perempuan dalam perspektif Al-Qur'an: Studi Tafsir Ath-Thabari. *AT-TAISIR: Journal of Indonesian Tafsir Studies*, 2(2).
- Mubarak, A. Z. (2016). Pendekatan strukturalisme-linguistik dalam Tafsir Al-Misbah. *Jurnal Arabiyat*, 3(2).
- Mustaqim, A. (2017). Argumen kesetaraan gender dalam Al-Qur'an: Kajian atas penafsiran kontemporer. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 13(1).
- Nasution, K. (2015). Fazlur Rahman tentang perempuan. *Jurnal Musawa*, 3(1).
- Setiawan, N. K. (2016). Hermeneutika Al-Qur'an: Membaca ayat kesetaraan dalam perspektif kontemporer. *Jurnal Tarjih*, 13(1).
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an* (Vol. 1, 5, 11, & 14). Lentera Hati.
- Sperber, D., & Wilson, D. (1995). *Relevance: Communication and cognition* (2nd ed.). Blackwell.
- Sukri, S. S. (2016). Perempuan dan seksualitas dalam Islam: Kajian atas kitab fikih klasik. *Jurnal Analisa*, 19(2).
- Umar, N. (1999). *Argumen kesetaraan gender perspektif Al-Qur'an*. Paramadina.
- Umar, N. (2004). *Teologi gender: Antara mitos dan teks kitab suci*. Pustaka Cicero.
- Wahid, M. (2018). Fikih perempuan: Upaya rekonstruksi metodologis. *Jurnal Ulumul Qur'an*, 8(2).
- Wilson, D., & Sperber, D. (2004). Relevance theory. In L. R. Horn & G. Ward (Eds.), *The handbook of pragmatics* (pp. 607–632). Blackwell.
- Aulia, M. A. (2018). *Peran perempuan dalam ruang publik dan domestik: Studi pemikiran Prof. Dr. Hj. Tutty Alawiyah AS* [Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta].

- Enawati, D., Miranti, & Lestari, N. (2023). Wanita dalam perspektif Al-Qur'an. *Jurnal Multidisiplin Indonesia*, 2(6).
- Fatimah, S. (2015). Kepemimpinan perempuan dalam perspektif Al-Qur'an. *Al Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, 5(1).
- Hanifatunnaza, & Anwar, K. (2025). *Hak bekerja bagi istri dan implementasinya terhadap pembentukan keluarga sakinah (Kajian ayat gender dalam Tafsir Al-Misbah)* [Tesis magister, UIN Raden Intan Lampung].
- Majid, F. (2021). Emansipasi wanita menurut Al-Qur'an. *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan al-Hadits*, 15(1).
- Malala Fund. (2026, Maret). *Malala Yousafzai at the UN: Justice cannot be selective* [Pernyataan pada Sidang Komisi Status Perempuan PBB ke-70]. Malala Fund.
- Rahman, A. S., Maulidy, A., & Rosita, A. D. (2019). *Peran perempuan dalam dinamika sosial politik menurut perspektif Al-Qur'an (Kajian Tafsir Al-Misbah Surah An-Naml ayat 23–26)* [Laporan penelitian]. LP2M STIQNIS, Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an Nurul Islam.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.

