

LIBÂS AT-TAQWÂ DALAM PERSPEKTIF AL-QUR`AN
(Studi Komparatif *Tafsîr al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
MIFTA HURRAHMI
NIM: 212510053

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji konsep *libâs at-taqwâ* dalam perspektif Al-Qur'an sebagai respons terhadap realitas sosial pemakaian busana Muslim di Indonesia yang seringkali hanya dipahami secara lahiriah. Istilah *pakaian taqwâ* kerap dikaitkan dengan pakaian ibadah, seperti untuk salat, namun dalam praktiknya mengalami distorsi makna, komersialisasi, serta kehilangan nilai-nilai spiritual yang mendasarinya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir tematik (*maudhu'i*) dengan metode studi pustaka, mengacu pada dua karya utama: *Tafsîr al-Mîshbâh* oleh M. Quraish Shihab dan *Tafsîr al-Azhar* oleh Hamka. Penelitian ini juga mengulas biografi, corak pemikiran, dan metode tafsir kedua mufasir tersebut untuk memahami kedalamannya makna *libâs at-taqwâ* sebagaimana disebutkan dalam Surah al-A'râf/7:26 dan al-Ahzâb/33:59.

Temuan menunjukkan bahwa, ada perbedaan antara penafsiran Quraish Shihab dan Hamka terhadap ayat ini. mengenai makna libâs at-taqwâ. Keduanya menekankan pentingnya memaknai pakaian takwa sebagai simbol dari kondisi batin yang tunduk kepada Allah, bukan semata-mata busana fisik. Bagi Quraish Shihab, pakaian batin adalah pakaian sejati dalam Islam, sedangkan Hamka menegaskan bahwa pakaian fisik yang sesuai syariat merupakan perwujudan nyata dari ketakwaan yang bersumber dari dalam hati. Penelitian ini menyoroti pula peranan taqwâ yang mendasari konsep libâs at-taqwâ, yaitu sebagai pelindung diri dari dosa, penjaga dari kerusakan moral, bekal spiritual, dan naungan kehidupan yang tenang. Dalam konteks pakaian, taqwâ tercermin melalui penutupan aurat, kesopanan, serta akhlak yang baik. Takwa bukan hanya kondisi batin, tetapi nilai aktif yang memengaruhi seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam berpenampilan. Al-Qur'an memaknai *libâs at-taqwâ* bukan sekadar pakaian fisik, tetapi sebagai simbol ketundukan batin kepada Allah Swt., yang tercermin dalam akhlak, kesopanan, dan kesadaran spiritual.

Penelitian ini menyoroti lima bentuk implementasi nilai *libâs at-taqwâ* dalam kehidupan modern, yaitu sebagai simbol kesadaran diri dan ketakwaan, refleksi moderasi dan estetika syar'i, pelindung sosial dan etika, identitas keislaman dalam masyarakat plural, serta medium dakwah di tengah tantangan globalisasi. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pemahaman terhadap *libâs at-taqwâ* harus bersifat holistik, mencakup dimensi batiniah dan lahiriah secara seimbang, sebagaimana dituntunkan oleh Al-Qur'an.

Kata Kunci: *Libâs at-Taqwâ, Tafsîr al-Mîshbâh, Tafsîr al-Azhar.*

ABSTRACT

This study examines the concept of *libās at-taqwā* from the perspective of the Qur'an as a response to the social reality of Muslim clothing practices in Indonesia, which are often interpreted merely in their outward form. The term *libās at-taqwā* is commonly associated with ritual attire, such as clothing for prayer, but in practice, it has undergone semantic distortion, commercialization, and a loss of its underlying spiritual values.

The study employs a thematic Qur'anic interpretation (*tafsîr maudhû'î*) using a library research method, focusing on two primary exegetical works: *Tafsîr al-Mishbâh* by M. Quraish Shihab and *Tafsîr al-Azhar* by Hamka. It also explores the biographies, interpretive approaches, and methodologies of these two prominent commentators in order to grasp the deeper meanings of *libâs at-taqwâ* as discussed in Surah al-A'râf (7:26) and al-Ahzâb (33:59).

The findings reveal a difference in interpretation between Quraish Shihab and Hamka regarding the meaning of *libâs at-taqwâ*. Both emphasize the importance of understanding *taqwâ clothing* as a symbol of an inner state of submission to God, rather than merely external garments. Quraish Shihab views spiritual attire as the truest form of clothing in Islam, while Hamka underscores that physical garments aligned with Islamic law represent the visible expression of inner piety. This research also highlights the role of *taqwâ* as the spiritual foundation of *libâs at-taqwâ*—a protection from sin, a safeguard against moral corruption, spiritual provision, and a source of inner peace. In the context of dress, *taqwâ* is reflected in the covering of the 'awrah, modesty, and good character. The Qur'an frames *libâs at-taqwâ* not as mere physical clothing, but as a symbol of inner submission to Allah, manifested through ethics, modesty, and spiritual consciousness.

This study identifies five forms of implementation of *libâs at-taqwâ* values in modern life: as a symbol of self-awareness and piety; as a reflection of moderation and lawful aesthetics; as a form of social and ethical protection; as a marker of Islamic identity in plural societies; and as a medium for da'wah amid globalization. The study concludes that a holistic understanding of *libâs at-taqwâ* encompassing both its inward and outward dimensions is essential, in accordance with Qur'anic guidance.

Keywords: *Libâs at-Taqwâ, Tafsîr al-Mishbâh, Tafsîr al-Azhar.*

ملخص البحث

تناولت هذه الدراسة مفهوم لباس التقوى في ضوء القرآن الكريم، استجابةً للواقع الاجتماعي المتعلق بارتداء اللباس الإسلامي في إندونيسيا، حيث يُفهم غالباً بشكل سطحي وشكلي فقط. يُربط مصطلح لباس التقوى غالباً بلباس العبادة كلباس الصلاة، إلا أنه في الممارسة يشهد انحرافاً في المعنى، وتحوّلاً إلى سلعة تجارية، وقداناً للقيم الروحية الجوهرية.

تعتمد هذه الدراسة على منهج التفسير الموضوعي (باستخدام أسلوب الدراسة المكتبية، مع التركيز على تفسيرين رئيسيين: تفسير المصباح لحمد قريش شهاب وتفسير الأزهر لحمكي). كما تتناول الدراسة السير الذاتية للمفسرين، وخصائص فكرهما، ومنهجهما التفسيري لفهم المعنى العميق لباس التقوى كما ورد في سوري الأعراف (٧:٢٦) والأحزاب (٣٣:٥٩).

كشفت النتائج عن وجود اختلاف في التفسير بين قريش شهاب وحمكي حول معنى لباس التقوى. فكلاهما يؤكد على أهمية فهم لباس التقوى كرمز لحالة باطنية من الخضوع لله، وليس مجرد لباس ظاهري. يرى قريش شهاب أن اللباس الروحي هو اللباس الحقيقي في الإسلام، بينما يؤكد حمكي أن اللباس المادي الموفق للشرعية هو تحلي خارجي للتقوى النابعة من القلب. وتسلط الدراسة الضوء أيضاً على دور التقوى كأساس روحي لمفهوم لباس التقوى، باعتبارها وقاية من الذنوب، ومحنة من الانحراف الأخلاقي، وزاداً روحيًا، ومصدراً للطمأنينة النفسية. وفي سياق اللباس، تتجلى التقوى من خلال ستة العورة، والاحتشام، والأخلاق الحسنة. يقدم القرآن الكريم لباس التقوى لا على أنه مجرد لباس مادي، بل كرمز للخضوع القلبي لله تعالى، يظهر أثره في الأخلاق والوقار والوعي الروحي.

وتشير الدراسة إلى خمسة أشكال لتطبيق قيم لباس التقوى في الحياة المعاصرة، وهي: كرمز للوعي الذاتي والتقوى، وكانعكاس للاعتدال والجمال الشرعي، وكوسيلة للحماية الاجتماعية والأخلاقية، وكهوية إسلامية في مجتمع تعددي، وكوسيلة دعوية وسط تحديات العولمة. وتخلاص

الدراسة إلى أن الفهم المتكامل لمفهوم لباس التقوى، الذي يجمع بين البُعد الباطني والظاهري، أمرٌ ضروري كما يدل عليه توجيه القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية :لباس التقوى، تفسير المصباح، تفسير الأزهر.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mifta Hurrahmi
Nomor Induk Mahasiswa : 212510053
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Libâs At-Taqwâ Dalam Perspektif Al-Qur'an*
(Studi Komparatif *Tafsîr al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Cianjur, 30 Juni 2025

Yang membuat pernyataan,



TANDA PERSETUJUAN TESIS
*LIBÂS AT-TAQWÂ DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN (Studi Komparatif
Tafsîr al-Mishbâh dan Tafsîr al-Azhar)*
TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

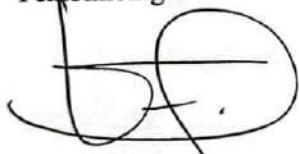
Disusun Oleh:
MIFTA HURRAHMI
NIM: 212510053

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 30 Juni 2025

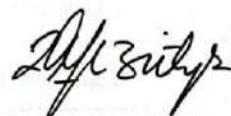
Menyetujui:

Pembimbing I



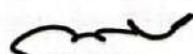
Dr. Kerwanto, M.Ud.

Pembimbing II



Dr. Nurbaiti, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



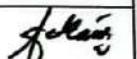
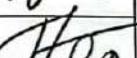
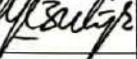
Dr. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

*LIBĀS AT-TAQWĀ DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN (Studi Komparatif
Tafsīr al-Mishbāḥ dan Tafsīr al-Azhar)*
Disusun oleh:

Nama : Mifta Hurrahmi
Nomor Induk Mahasiswa : 212510053
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal 30 Juni 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji I	
3	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing I	
5	Dr. Nurbaiti, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/ Sekretaris	

Jakarta, 7 Juli 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	h	ط	Th	و	W
خ	KH	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	'	ء	A
ذ	Dz	غ	Gh	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Keterangan:

1. Konsunan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): Fathah (baris di atas) ditulis â'atay A^, kasrah (baris di bawah) ditulis ī atau Ī, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan u> atau U>, misalnya: (الْقَارِئُونَ) ditulis *al-qâri'ah*, (الْمَسَاكِينُ) ditulis *al-masakin*, (الْمُفْلِحُونَ) ditulis *al-muflîhuñ*.
3. Kata sandang alif + lam (اـلـ) apabila diikuti oleh huruf qamariyah ditulis al, misalnya: (الْكَافِرُونَ) ditulis *al-Kâfiruñ*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: (الْرَّجَالُ) ditulis *ar-rijâl*.

4. *Ta' marbu'tah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: الْبَرَّةُ (البَرَّةُ) ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis *t*, misalnya: زَكَاةُ الْمَالِ (زَكَاةُ الْمَالِ) ditulis *zakāt al-mal* atau contoh (سُورَةُ النِّسَاءِ) ditulis *sūrat an-Nisa'*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقَيْنَ (وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقَيْنَ) ditulis *wa huwa khair ar-rāzīqīn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalwat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad saw., begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'în* dan *tâbi' at-tâbi'în* serta umatnya yang senantiasa, mengikuti ajaran-ajarannya. Amiin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tiada terhingga kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A;
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.;
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Bapak Dr. Abd. Muid N., M.A.;

4. Dosen Pembimbing Tesis yaitu Bapak Dr. Kerwanto, M.Ud. dan Bu Dr. Nurbaiti, M.A., yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.;
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.;
6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, pada dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam menyelesaikan penulisan Tesis ini;
7. Mama tercinta;
8. Suami tercinta, Anggi Maulana;
9. Anakku, Sayyidatul Halimah, Shofiyah Humaira;
10. Keluarga Besar Yayasan Zad Al-Insaniyyah Cipanas;
11. Para penulis buku maupun jurnal yang menjadi referensi primer dan sekunder dalam penulisan penelitian yang dilakukan oleh peneliti;
12. Segenap Sahabat-sabahat saya dikelas Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta Angkatan 2021 yang telah menjadi keluarga;
13. Seluruh Pihak yang Membantu Pengerjaan dan Penyelesaian Tesis ini.

Allah Swt. lah satu-satunya Dzat yang bisa membalas semua kebaikan serta doa-doa kepada semua elemen yang telah mendukung sampai akhir sehingga tuntaslah penyusunan dan penulisan tesis ini.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt. sajalah penulis bertawakkal serta mengharapkan ridho-Nya. Semoga apa yang diusahakan oleh peneliti dalam penelitian ini dapat memberikan manfaat baik bagi individu penulis maupun masyarakat umum.

Cianjur, 7 Juli 2025
Penulis

Mifta Hurrahmi

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Tranliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	4
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	4
D. Tujuan Penelitian.....	5
E. Manfaat Penelitian.....	5
F. Kerangka Teori.....	6
G. Tinjauan Pustaka	7
H. Metode Penelitian.....	9
1. Pemilihan Objek Penelitian	9

2. Sumber Data	10
3. Teknik Input dan Analisis Data	10
4. Pengecekan Keabsahan Data.....	10
I. Sistematika Penulisan.....	11
BAB II DISKURSUS SEPUTAR <i>LIBÂS AT-TAQWÂ</i>	13
A. Pengertian <i>Libâs at-Taqwâ</i>	13
1. Definisi <i>Libâs</i>	13
2. Penggunaan Istilah <i>Libâs</i>	18
3. Definisi Takwa	22
B. Penggunaan <i>Libâs</i> Zaman Jahiliah	36
C. Model-Model <i>Libâs</i> Arab.....	42
D. <i>Jilbâb</i> sebagai Pakaian Takwa	45
E. Fungsi <i>Libâs</i>	46
F. Distorsi Makna <i>Libâs at-Taqwâ</i> dalam Praktik Berbusana Modern	56
BAB III BIOGRAFI QURAISH SHIHAB DAN HAMKA SERTA <i>TAFSÎR AL-MISHBÂH</i> DAN <i>TAFSÎR AL-AZHAR</i>.....	59
A. Muhammad Quraish Shihab dan <i>Tafsîr al-Mishbâh</i>	59
1. Biografi M. Quraish Shihab	59
2. Profil <i>Tafsîr al-Mishbâh</i>	88
B. Hamka dan <i>Tafsîr al-Azhar</i>	105
1. Biografi Hamka	105
2. <i>Tafsîr al-Azhar</i>	114
BAB IV ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB DAN HAMKA TENTANG AYAT-AYAT <i>LIBÂS AT-TAQWÂ</i>	119
A. Penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka terhadap <i>Libâs at-Taqwâ</i> dalam Surah al-A'râf ayat 26	121
1. Seruan Universal kepada Seluruh Manusia.....	121
2. Pakaian sebagai Ilham Ilahi dan Cermin Peradaban	123
3. <i>Libâs at-Taqwâ</i> sebagai Puncak Kesadaran Spiritual	124
4. Takwa sebagai Aktualisasi Fitrah dan Instrumen Penyucian Jiwa	126
5. Dimensi Syukur dan Spiritualitas dalam Pakaian	128
6. Pakaian Takwa sebagai Sistem Perlindungan Spiritual.....	128
7. Universalitas Pesan dan Relevansi Kepribadian Ideal	129
8. Refleksi Diri dan Pembentukan Kepribadian	130
B. Penafsiran Quraish Shihab dan Hamka tentang <i>Jilbâb</i> sebagai Representasi <i>Libâs at-Taqwâ</i> dalam Surah al-Ahzâb Ayat 59.....	130
1. Konteks dan Latar Turunnya Surah al-Ahzâb Ayat 59	131

2. Makna dan Fungsi <i>Jilbâb</i>	132
3. Status Hukum <i>Jilbâb</i>	134
4. Pandangan terhadap Modernitas.....	135
5. Korelasi dengan <i>Libâs at-taqwâ</i>	136
C. Analisis Penafsiran <i>Libâs at-Taqwâ</i> M. Quraish Shihab dan Hamka	137
1. Nilai Ketakwaan dalam <i>Libâs at-Taqwâ</i>	137
2. Implementasi Nilai <i>Libâs at-Taqwâ</i> dalam Kehidupan Modern	147
 BAB V PENUTUP.....	 153
A. Kesimpulan.....	153
B. Saran.....	156
 DAFTAR PUSTAKA	 159
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkembangan teknologi dan informasi dewasa ini memberikan dampak positif dan negatif bagi muslimah. Menurut Murtopo, ada Muslimah yang cenderung mengikuti tren gaya hidup kebarat-baratan, termasuk dalam busana sehari-hari dan busana pengantin, yang seringkali tidak sesuai dengan syariat Islam.¹

Secara umum, ajaran Islam diperintahkan untuk dikerjakan dalam keadaan normal, seperti salat dengan berdiri atau bersuci dengan air. Namun, jika kondisi tidak memungkinkan, Islam memberikan solusi, seperti salat dengan duduk atau bersuci dengan debu. Ajaran Islam selalu mempertimbangkan kebutuhan dan kemampuan manusia.²

Masalah penelitian ini berangkat dari penggunaan pakaian Muslim di Indonesia yang dikenal sebagai pakaian takwa, yang biasa digunakan untuk salat dan ibadah lainnya. Salah satu perancang pakaian takwa adalah Raden Mas Said Sunan Kalijaga, seorang wali

¹ Mayang Tresna Dewi dan Citra Puspit Sari, “Penerapan Konsep Syar’i Modern Pada Desain Busana Pengantin Muslimah,” dalam *Jurnal ATRAT*, Vol. 06 No.3 Tahun 2018, hal. 2.

² M. Nurul Huda, *Islam Itu Mudah*, Sukabumi: CV Jejak, 2017, hal.14.

penyebar Islam di Nusantara yang menggunakan budaya, termasuk busana, sebagai media pembelajaran Islam. Pakaian takwa memiliki ciri-ciri: berlengan panjang dengan ujung lengan terbuka, kerah berdiri dan longgar, serta biasanya berwarna putih. Istilah pakaian takwa muncul pada akhir abad ke-20.³

Pakaian takwa, atau *libâs at-taqwâ*, di masyarakat menghadapi beberapa masalah yang mempengaruhi penerimaan dan pemahamannya. Berikut adalah beberapa masalah yang dihadapi: yang *pertama*, komersialisasi dan perubahan makna, di beberapa kalangan, pakaian takwa telah mengalami komersialisasi, nilai-nilai spiritual yang seharusnya diutamakan justru tergeser oleh tren mode. Akibatnya, pakaian ini sering kali lebih dilihat sebagai simbol status sosial dibandingkan manifestasi ketakwaan. *Kedua*, kurangnya pemahaman makna filosofis, ada masyarakat yang mengenakan pakaian takwa tanpa memahami makna filosofis di baliknya. Pakaian ini seharusnya mencerminkan ketakwaan dan kesederhanaan, tetapi bagi sebagian orang, penggunaannya hanya sebatas formalitas atau mengikuti tradisi tanpa penghayatan makna yang mendalam.⁴

Haji Abdul Malik Karim Amrullah yang dikenal dengan sebutan Hamka menegaskan, bahwa aurat perempuan harus ditutup sebagai bentuk ketaatan kepada Allah Swt. dan untuk menjaga kehormatan. Dalam pandangannya, hal ini penting untuk melindungi perempuan dari pandangan yang tidak semestinya dan menjaga *muru`ah*.⁵ Menutup aurat perempuan adalah kewajiban sebagai bentuk kepatuhan kepada Allah Swt.⁶ Dalam pandangannya, Hamka juga menegaskan bahwa menutup aurat merupakan tanggung jawab perempuan untuk mengekspresikan identitasnya sebagai Muslimah. Ia berpendapat bahwa hal ini berkaitan dengan norma dan etika dalam masyarakat.⁷ Dalam pandangannya, Hamka menyatakan bahwa menutup aurat adalah syarat untuk mendapatkan keridaan Allah Swt. dan menjaga marwah perempuan.⁸ Menutup kepala bagi perempuan adalah wajib sebagai bagian dari menutup aurat. Hal ini dianggap

³ Kamaruddin Amin, *et.al.*, *Ensiklopedia Islam Nusantara Edisi Budaya*, Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Ditjen Pendidikan Islam, 2017, hal 24.

⁴ Retno Hendariningrum dan M. Edy Susilo, “Fashion dan Gaya Hidup: Identitas dan Komunikasi,” dalam *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 06 No. 2 Tahun 2008, hal. 26-27.

⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001, hal. 4924-4931.

⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, ..., hal. 4924-4931.

⁷ Hamka, *Islam dan Perempuan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 42.

⁸ Hamka, *Kewajiban Perempuan Dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985, hal. 103.

penting untuk menjaga kehormatan dan identitas.⁹ Hamka menekankan bahwa menutupi kepala merupakan kewajiban bagi Muslimah sebagai simbol ketakutan kepada Allah Swt. dan untuk menjaga kehormatan.¹⁰ Ia juga berpendapat bahwa menutup kepala adalah bagian dari syariat Islam yang harus diikuti oleh setiap perempuan guna menghindari pandangan yang tidak pantas.¹¹

Pendapat lain dari M. Quraish Shihab, penggunaan *khimar* (kerudung) termasuk bagian dari perintah menutup aurat dalam Islam, namun ia menekankan bahwa memahami ayat terkait pakaian dan aurat membutuhkan pendekatan yang kontekstual dan tidak semata-mata tekstual. Dalam bukunya *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa ayat-ayat mengenai *jilbâb*, seperti dalam surah al-Ahzâb/33: 59, memang menunjukkan perintah agar wanita menutup aurat, namun interpretasi tentang bentuk dan cakupan aurat bisa berbeda sesuai dengan kondisi dan budaya. Ia berpendapat bahwa inti dari perintah tersebut adalah menjaga kesopanan dan melindungi kehormatan, dan mengenai *khimar* atau penutup kepala, ia mengakui bahwa ada perbedaan penafsiran di antara para ulama. M. Quraish Shihab tidak menolak perintah penggunaan *khimar*, tetapi cenderung pada pendekatan yang lebih fleksibel dan kontekstual sesuai situasi dan pemahaman setiap individu, terutama terkait kondisi budaya setempat.¹² Pandangan M. Quraish Shihab ini lebih pada pendekatan yang melihat konteks sejarah, sosial, dan budaya dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an.

Pandangan Hamka dan M. Quraish Shihab mengenai aurat perempuan dan kaitannya dengan *libâs at-taqwâ* (pakaian takwa) menunjukkan dua pendekatan yang berbeda namun saling melengkapi dalam memahami syariat. Hamka memaknai menutup aurat, termasuk menutup kepala, sebagai perintah syariat yang bersifat tegas dan absolut. Baginya, menutup aurat adalah simbol ketakutan, penjagaan kehormatan, serta bentuk identitas Muslimah yang jelas. Dalam konteks *libâs at-taqwâ*, Hamka cenderung menekankan aspek lahiriah dan normatif dari pakaian sebagai representasi ketakwaan kepada Allah Swt. Ia berpandangan bahwa pakaian yang menutup aurat dengan benar adalah wujud nyata dari sikap takwa seorang perempuan kepada Tuhan-Nya.

⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7..., hal. 4924-4931.

¹⁰ Hamka, *Islam dan Perempuan...*, hal. 42.

¹¹ Hamka, *Kewajiban Perempuan Dalam Islam...*, hal. 103.

¹² M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, Jakarta: Lentera Hati, 2004, hal. 80-85.

Sementara itu, M. Quraish Shihab menyajikan pemahaman yang lebih kontekstual dan inklusif. Ia mengakui bahwa perintah menutup aurat dalam ayat-ayat seperti Surah al-Ahzâb/33: 59 memang ada, namun perlu ditafsirkan secara bijak dengan mempertimbangkan realitas budaya, sosial, dan historis masyarakat. Dalam kaitannya dengan *libâs at-taqwâ*, M. Quraish Shihab menekankan bahwa ketakwaan tidak hanya tampak dari aspek fisik pakaian, tetapi juga harus mencerminkan kesopanan, niat yang tulus, dan akhlak yang baik. Ia tidak menolak pentingnya kerudung, tetapi memberikan ruang interpretasi yang luas berdasarkan *maqâsid al-syârî'ah* (tujuan-tujuan syariat) yang menekankan perlindungan, martabat, dan moralitas.

Masalah-masalah ini menunjukkan perlunya pemahaman yang lebih baik dan holistik tentang hakikat dan nilai-nilai yang terkandung dalam pakaian takwa dan penerapannya agar lebih sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan sehari-hari. Berdasarkan latar belakang inilah penulis tertarik menulis tesis dengan judul “*Libâs at-taqwâ* dalam Perspektif Al-Qur`an: Studi Komparatif *Tafsîr al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*.”

B. Identifikasi Masalah

Beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasi dari latar belakang masalah tersebut diatas adalah sebagai berikut:

1. Tren pakaian Muslimah yang melanggar syariat Islam.
2. Pandangan *libâs at-taqwâ* menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* dan pandangan *libâs at-taqwâ* menurut Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar*.
3. Bentuk *libâs at-taqwâ* yang hakiki menurut agama Islam dalam Al-Qur`an.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas peneliti membatasi penelitian ini hanya pada yang berkaitan dengan diskursus *libâs at-taqwâ* mulai dari sejarah dan pengertian *libâs at-taqwâ*, takwa dalam Al-Qur`an, tujuan *libâs* pada zaman jahiliyah, dan fungsi *libâs* dalam Islam.

Dalam tesis ini juga mengulas profil M. Quraish Shihab dan Hamka, karya-karya M. Quraish Shihab dan Hamka, profil *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*, latar belakang penulisan *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*, sistematika penafsiran *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*, sumber *Tafsîr Al-*

Mishbâh dan *Tafsîr al-Azhar*, metode dan corak penafsiran, pandangan ulama terhadap *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*, kelebihan dan kekurangan *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*. Kemudian juga menganalisis penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *libâs at-taqwâ* terutama Surah al-A'raf ayat 26.

2. Perumusan Masalah

Masalah-masalah pokok yang akan dibahas dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

- a. Bagaimana penafsiran *libâs at-taqwâ* menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* dan Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar*.
- b. Bagaimana makna, prinsip, dan nilai dasar *libâs at-taqwâ* berdasarkan penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka.
- c. Bagaimana perbandingan *libâs at-taqwâ* menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* dan Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar*.

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini ditulis dengan dasar kepedulian sosial dengan tujuan-tujuan sebagai berikut:

1. Menjelaskan pengertian *libâs at-taqwâ*.
2. Menganalisis penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka terhadap ayat *libâs at-taqwâ*.
3. Membahas prinsip dan nilai dasar *libâs at-taqwâ* berdasarkan penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka.
4. Menjelaskan karakteristik *libâs at-taqwâ* berdasarkan penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka.
5. Membahas penerapan *libâs at-taqwâ* pada era kekinian.

E. Manfaat Penelitian

Studi ini secara keseluruhan diharapkan dapat memperkaya pemahaman Islam, terutama dalam konteks interpretasi Al-Qur'an. Studi ini tidak hanya terfokus pada aspek teksnya, melainkan juga melibatkan pemahaman kontekstual dan penerapannya dalam kehidupan saat ini. Tujuan utama adalah memberikan solusi atas permasalahan karakter yang dihadapi oleh umat sesuai dengan tujuan turunnya Al-Qur'an sebagai panduan dalam kehidupan dunia dan akhirat. Penelitian ini merujuk kepada studi yang telah dilakukan oleh ulama-ulama klasik dan kontemporer. Dengan demikian, diharapkan

bahwa studi ini akan memberikan manfaat baik secara teoritis maupun praktis.

1. Manfaat Teoritis

- a. Studi ini secara keseluruhan diharapkan dapat memperkaya khazanah intelektual dibidang ilmu tafsir Al-Qur`an khususnya di lingkungan *civitas akademika* Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur`an Jakarta.
- b. Memberikan pengetahuan mengenai penafsiran *libâs at-taqwâ* menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mîshbâh* dan Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar*.
- c. Memberikan wawasan kepada masyarakat prinsip, nilai dasar, dan karakteristik *libâs at-taqwâ*.
- d. Mengokohkan keimanan peneliti pada khususnya dan masyarakat muslim pada umumnya.
- e. Menjadi inspirasi untuk penelitian ilmiah berikutnya.

2. Manfaat Praktis

- a. Penelitian ini dapat diimplementasikan sebagai salah satu upaya dalam menginternalisasikan nilai ketakwaan dalam desain produk busana Muslimah.
- b. Hasil penelitian dapat digunakan sebagai salah satu tolak ukur penilaian kelayakan busana Muslimah yang tersebar di masyarakat.

F. Kerangka Teori

Libâs at-taqwâ adalah konsep yang memiliki makna mendalam dalam Islam. Secara harfiah, *libâs* berarti pakaian¹³, dan *takwa* berarti kesadaran akan Allah Swt., atau ketakwaan. Maka, *libâs at-taqwâ* dapat diartikan sebagai “pakaian ketakwaan” yang mencakup tidak hanya pakaian fisik tetapi juga perilaku dan akhlak seorang Muslim. Konsep ini diambil dari Al-Qur`an dan memiliki relevansi besar dalam kehidupan sehari-hari umat Islam.¹⁴ Konsep *libâs at-taqwâ* pertama kali disebutkan dalam Al-Qur`an,

¹³Muhammad Bin Mukarram Bin Manzur Al-Misri, *Lisan Al-Arab*, Ponorogo: Dar As-Sadr, 2015, hal. 3986.

¹⁴Fahrudin dan Risris Hari Nugraha, “Konsep Busana dalam Alqur`an (Suatu Kajian Alqur`an Berdasarkan Pendekatan Tematik),” dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2020, hal. 3-5.

يَبْنِيَّ أَدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِيَاسًا يُؤَارِي سَوْءَتُكُمْ وَرِيشًا وَلِيَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ حَيْثُ ذَلِكَ
مِنْ آيَتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ

Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu merupakan sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Allah Swt. agar mereka selalu ingat. (al-A'râf/7:26).

Muhammad bin Shalih Al-'Utsaimin menjelaskan pakaian itu ada dua jenis pakaian yaitu pakaian lahir dan pakaian batin. Pakaian lahir adalah pakaian yang menutupi aurat seorang Muslim sedangkan pakaian batin adalah pakaian takwa.¹⁵ Ayat ini menunjukkan bahwa selain pakaian fisik yang menutup aurat, ada pakaian ketakwaan yang lebih penting, yaitu kesopanan, moralitas, dan ketaatan kepada Allah Swt. Tujuannya adalah untuk menjaga kehormatan dan martabat individu serta mendorong kesadaran spiritual mendalam.

Libâs at-taqwâ memiliki dua dimensi utama: fisik dan spiritual. Dalam konteks fisik, pakaian yang sesuai dengan ajaran Islam adalah penting untuk menjaga aurat, kesopanan dan martabat seseorang. Namun, yang lebih penting adalah dimensi spiritual, yaitu bagaimana seseorang menunjukkan ketakwaan dan kepatuhan kepada Allah Swt. dalam setiap aspek kehidupan mereka. Ini termasuk perilaku, etika, dan interaksi sosial.¹⁶

Metode tafsir *maudhû'i* adalah satu cara menafsirkan Al-Qur'an dengan mengambil tema tertentu lalu mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut, kemudian dijelaskan satupersatu dari sisi semantiknya dan penafsirannya dihubungkan satu dengan yang lain, sehingga membentuk suatu gagasan yang utuh dan komprehensif mengenai pandangan Al-Qur'an terhadap tema yang dikaji. Kajian penelitian ini mencakup makna *libâs at-taqwâ*, pakaian ketakwaan yang mencerminkan ketakwaan dan kesopanan sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari seorang Muslim.

G. Tinjauan Pustaka

¹⁵Muhammad Abdurrahman Tuasikal, "Pakaian Takwa Sebagai Bekal," dalam <https://rumaysho.com/13252-pakaian-takwa-sebagai-bekal.html>. Diakses pada tanggal 10 Agustus 2024 pukul 09.00 WIB.

¹⁶ Sugirma dan Agustang, "Pakaian Terbaik Menurut Al-Qur'an (Telaah Maudhu'I atas Term-Term Bermakna Pakaian dalam Al-Qur'an)," dalam *Jurnal Kajian Perempuan, Gender dan Agama*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2022, hal. 3-5.

Kebanyakan tesis dan jurnal yang diperoleh baik peneliti dalam maupun luar negeri, mengulas libas berdasarkan syariat Islam. Ditemukan kajian *libâs at-taqwâ* dari sudut pandang para pemikir Islam dalam bentuk jurnal, tesis dan disertasi tetapi diulas secara parsial, misalnya tentang busana Muslimah saja, atau *jilbâb* saja. Diantaranya, Pertama terdapat dalam *Taklim: Jurnal Pendidikan Agama Islam* Vol. 18 No. 2 Tahun 2020 tulisan Fahrudi dan Riris Hari Nugraha yang membahas “Konsep Busana Dalam Al-Qur'an”. Hasil penelitian menemukan bahwa Busana dalam Al-Qur'an memiliki beragam istilah seperti *libâs*, *tsiyâb*, dan *sarâbîl*, yang meskipun memiliki arti umum sebagai pakaian, masing-masing memiliki penekanan makna tersendiri. Selain sebagai penutup aurat, Al-Qur'an juga menggunakan istilah lain seperti *jilbâb*, *khimâr*, dan *zînat* untuk menjelaskan fungsi tambahan dari busana, yaitu sebagai pelengkap dan perhiasan. Fungsi busana dalam Islam tidak hanya terbatas pada aspek estetika dan kesopanan, tetapi juga mencakup perlindungan dari bahaya fisik seperti panas dan peperangan, serta sebagai identitas diri.¹⁷

Islam memberikan perhatian besar terhadap kesehatan dan kesejahteraan pemeluknya melalui aturan berpakaian yang sesuai. Oleh karena itu, busana dalam Islam harus memenuhi syarat tertentu: menutup aurat, tidak ketat atau tipis, tidak mencolok atau menyerupai lawan jenis atau orang kafir, serta tidak berlebihan dalam perhiasan. Ketentuan ini menunjukkan bahwa ajaran Islam mengatur tata busana secara menyeluruh, baik dari aspek spiritual, sosial, maupun kesehatan. Persamaan penelitian ini dengan tulisan penulis adalah pembahasan yang sama tentang busana yang Islami. Perbedaannya, penulis lebih mengkaji dari aspek penafsiran *libâs* yang hakiki bagi seorang Muslimah menggunakan *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*.

Kedua, dalam Jurnal Tafsere Vol. 9 No. 2 Tahun 2021 yang ditulis oleh Ahmad Munawwir membahas “Konsep *Libâs* (Pakaian) dalam Al-Qur'an”. Hasil penelitiannya menunjukkan Konsep *libâs* dalam Al-Qur'an tidak hanya bermakna pakaian fisik sebagai penutup aurat dan pelindung tubuh, tetapi juga mencakup makna batiniah, yakni *libâs at-taqwâ* (pakaian takwa) yang menutup aib spiritual dan mencerminkan akhlak mulia serta amal saleh. Islam menggeser makna pakaian dari sekadar simbol keindahan fisik menjadi simbol kesalehan dan kehormatan. Maka, pakaian yang ideal dalam Islam

¹⁷ Fahrudin dan Riris Hari Nugraha, “Konsep Busana dalam Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Taklim*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2020, hal. 75-87.

adalah yang menyatukan fungsi lahiriah dan batiniah, menjaga tubuh dan juga menyucikan jiwa.¹⁸ Perbedaan penelitian ini dengan tulisan penulis adalah dari segi pemilih penafsiran yang mana penulis fokuskan pada *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*. Dua penafsiran ini mewakili pandangan ulama nusantara yang memiliki latar belakang kehidupan dan budaya yang membaur dengan masyarakat Indonesia.

Ketiga, dalam jurnal Riset Agama Vol. 2 No. 1 Tahun 2022 yang ditulis oleh Nina Inayatul Maula membahas “Penafsiran Imad Zaki al-Barudi tentang Berjilbab bagi Perempuan dalam Islam”. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa penafsiran Imad Zaki al-Barudi terhadap Surah Al-Ahzab ayat 53, 54, dan 59 menegaskan pentingnya berjilbab sesuai syariat Islam, dengan memperhatikan aspek kesopanan, perlindungan, dan identitas sebagai Muslimah. Namun, fenomena tren jilbab masa kini dipengaruhi oleh faktor sosial, budaya, fashion, dan teknologi, yang kadang mengaburkan makna *jilbâb* sebenarnya.¹⁹ Penelitian ini memberi kontribusi dalam menambah wawasan tentang pemahaman jilbab secara syar’i, meskipun memiliki keterbatasan seperti kurangnya informasi biografis mufassir dan keterikatan pada fenomena kekinian. Penulis berharap penelitian ini dapat menjadi rujukan awal bagi penelitian lanjutan dengan pendekatan dan analisis yang lebih mendalam. Persamaan pembahasan dengan penulis terletak dalam pembahasan pakaian yang menunjukkan ketakwaan yaitu salah satunya jilbab. Adapun penafsiran yang digunakan berbeda dengan rujukan yang penulis gunakan.

H. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan penelitian studi kepustakaan atau *library research* yang menggunakan pendekatan kualitatif dan metode tafsir tematik.

Berikut ini penjelasan beberapa poin yang diperlukan:

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian yang diambil dalam tesis ini berfokus pada penafsiran *libâs at-taqwâ* menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* dan Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar* surah al-A’râf/7: 26, al-Ahzâb/33: 59. Ayat ini merupakan respon dalam

¹⁸ Ahmad Munawwir, “Konsep *Libâs* (Pakaian) dalam Al-Qur’ân,” dalam *Jurnal Tafsere*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 192-210.

¹⁹ Nina Inayatul Maula, “Penafsiran Imad Zaki al-Barudi tentang Berjilbab bagi Perempuan dalam Islam,” dalam *Jurnal Riset Agama*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, hal. 183-199.

memaknai *libâs at-taqwâ* yang hakiki. Pemilihan surah al-A'râf/7: 26 dan al-Ahzâb/33: 59 ini dilakukan untuk menemukan jawaban dari pertanyaan bagaimana *libâs at-taqwâ* menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* dan menurut Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar*.

2. Sumber Data

Penelitian ini menggunakan sumber data primer dan sekunder. Sumber primer yang dimaksud adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan *libâs at-taqwâ* *Tafsîr Al-Mishbâh*, *Tafsîr al-Azhar*, buku *Membumikan Al-Qur'an*, *Lentera Al-Qur'an*, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, *Khilafah-Peran Manusia di Bumi* yang semuanya merupakan karya M. Quraish Shihab. Adapun sumber data sekunder diambil dari buku - buku yang memiliki relevansi dengan *libâs at-taqwâ*, antara lain buku *Perempuan, Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer*, tesis, disertasi, dan jurnal-jurnal yang relevan.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Pengumpulan data dilakukan dengan cara:

- a. Menghimpun beberapa ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan *libâs at-taqwâ*.
- b. Menghimpun pendapat para mufasir tentang ayat-ayat tersebut terkait *libâs at-taqwâ* dalam surah al-A'raf /7: 26 dan al-Ahzâb/33: 59.
- c. Mengulas penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka dalam memaknai ayat *libâs at-taqwâ* dalam surah al-A'raf /7: 26 dan al-Ahzâb/33: 59.

Pengumpulan data-data dimaksudkan agar memudahkan proses analisa sehingga dapat dilakukan penjabaran hubungan-hubungannya,korelasinya dan relevansinya terhadap makna ayat-ayat Al-Qur'an.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Semua data yang terkumpul dicek sesuai dengan klasifikasi dalam masing - masing bab. Pengecekan keabsahan data; *pertama* meneliti secara mendalam penafsiran *libâs at-taqwâ* menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* dan Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar* dalam surah al-A'raf /7: 26 dan al-Ahzâb/33: 59. *Kedua*; menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan *libâs* dan *at-takwa*. *Ketiga*: meneliti ayat dengan mencari penjelasannya dalam *Tafsîr Al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*. *Keempat*; menjabarkan penafsiran ayat-ayat yang berkaitan

dengan *libâs at-taqwâ* dengan pendapat mufasir lain dan hadis-hadis yang relevan.

I. Sistematika Penulisan

Penelitian ini ditulis berpedoman pada buku *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi* Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta 2017. Penelitian ini terbagi menjadi lima bab, setiap bab terdiri dari sub bab dengan rincian sebagai berikut:

Bab *pertama*, yakni pendahuluan. Sub bab yang pertama dan kedua berisi latar belakang dan identifikasi masalah. Sub ketiga berupa berupa rumusan dan batasan masalah yang menjadi fokus pertanyaan yang akan dijawab dalam tesis ini. Sub keempat tujuan penelitian. Sub kelima manfaat penelitian. Sub Keenam adalah kerangka teori yang menjelaskan rancang bangun penelitian ini. Sub ketujuh tentang tinjauan pustaka. Sub kedelapan tentang metode penelitian yang menggambarkan cara penelitian yang dilaksanakan mulai mulai dari pengambilan sumber data, pengumpulan data hingga analisis data. Sub bab kesembilan berisi sistemika penulisan.

Bab *kedua* membahas diskursus seputar *libâs at-taqwâ* mulai dari pengertian *libâs at-taqwâ*, definisi *Libâs at-taqwâ*, sejarah, sebarannya *takwa* dalam Al-Qur`an, *takwa* dalam Al-Qur`an, tujuan *libâs* zaman jahiliyyah, model-model *libâs* Arab, *jilbâb* sebagai pakaian takwa, fungsi *libâs* dan distorsi makna *Libâs at-taqwâ* dalam praktik berbusana modern.

Bab *ketiga* mengulas biografi Quraish Shihab dan Hamka serta *Tafsîr al-Mishbâh* dan *Tafsîr al-Azhar*, pandangan Ulama Terhadap M. Quraish Shihab, corak pemikiran Quraish Shihab, karya-karya Quraish Shihab, karakteristik pemikiran Quraish Shihab, pendekatan, metode, dan sistematika *Tafsîr al-Mishbâh*, sumber penafsiran *Tafsîr al-Mishbâh*, corak penafsiran *Tafsîr al-Mishbâh*, pandangan Ulama terhadap *Tafsîr al-Mishbâh*, kelebihan dan kekurangan *Tafsîr al-Mishbâh*, karir dan karya-karya Hamka, latar belakang penulisan *Tafsîr al-Azhar*, pendekatan, metode, dan sistematika *Tafsîr al-Azhar*, corak penafsiran *Tafsîr al-Azhar*.

Bab *keempat* berisi analisis komparatif penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka tentang ayat-ayat *libâs at-taqwâ*, penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka tentang ayat-ayat seputar *Libâs at-taqwâ*: Penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka terhadap *libâs at-taqwâ* dalam Surah al-A'râf Ayat 26, Penafsiran Quraish Shihab dan Hamka tentang *jilbâb* sebagai representasi *libâs at-taqwâ* dalam Surah al-Ahzâb Ayat 59, dan hakikat *libâs at-taqwâ* Menurut M. Quraish Shihab dan Hamka.

Bab *kelima* merupakan bab penutup berisi kesimpulan dari hasil temuan dalam penelitian ini, saran untuk masyarakat secara umum, dan saran untuk akademisi sebagai pijakan sementara untuk penelitian lebih lanjut.

BAB II **DISKURSUS SEPUTAR *LIBÂS AT-TAQWÂ***

A. Pengertian *Libâs at-Taqwâ*

1. Definisi *Libâs*

Kata *libâs* dalam bahasa Arab berarti apa yang dipakai atau pakaian. Kata ini berasal dari akar kata *la-ba-sa* (لبس), yang merupakan kata dasar dengan dua bentuk kata kerja (*fî'il*), yaitu *la-bi-sa* (لبس)¹ dan *labasa* (لبس). Kedua kata kerja ini memiliki arti yang sama, yaitu memakai atau mengenakan. Dalam bahasa Arab, *libâs* adalah bentuk kata benda yang berasal dari kata kerja *la-bi-sa*, yang berarti memakai. Jadi, kata *libâs* digunakan untuk merujuk pada segala sesuatu yang dikenakan di tubuh, baik itu pakaian atau penutup lainnya. Kata ini mencakup konsep dasar tentang pakaian dalam kehidupan sehari-hari dan juga dapat memiliki makna yang lebih luas, seperti perlindungan atau penutup dalam konteks yang lebih abstrak. Berikut ini beberapa arti dari akar kata *lâm-bâ-sîn*:²

¹ Kata *labisa* diartikan sebagai sesuatu yang dapat menutup atau menutup sesuatu dengannya. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasîth*, Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, 2004, hal. 812.

² Muhammad Bin Mukarram Bin Manzur Al-Misri, *Lisan Al-Arab*, Ponorogo: Dar As-Sadr, 2015, hal. 3986-3987.

- a. Kata memakai dalam bahasa Arab, seperti dalam ungkapan *labistu ats-tsauba* (لِبَسْتُ التَّوْبَةِ) yang berarti saya memakai pakaian, berasal dari akar kata *lam-ba-sîn* (ل-ب-س). Akar kata ini menghasilkan berbagai bentuk kata yang berkaitan dengan tindakan memakai dan hal-hal yang dipakai.
- Ada beberapa bentuk derivasi dari kata memakai:
- 1) *Labisa yalbasu* (لبَسَ-يَلْبَسُ): Bentuk kata kerja yang berarti memakai atau mengenakan.
 - 2) *Albasa* (أَلْبَسَ): Bentuk kata kerja lainnya yang berarti memakaikan atau menyuruh seseorang memakai sesuatu.
 - 3) *Libâs* (لِبَاسٌ): Bentuk kata benda yang berarti apa yang dipakai atau pakaian.
 - 4) *Malbas* (مَلْبَسٌ) dan *lubs* (لُبْسٌ): Bentuk kata benda lainnya yang juga berarti pakaian.
 - 5) *Labis* (لَبِسٌ): Merujuk pada pakaian yang dipakai bertumpuk-tumpuk, menunjukkan banyak lapisan pakaian yang dikenakan.
 - 6) *Labâis* (لَبَائِسٌ): Merujuk pada apa yang sering dipakai, mengindikasikan sesuatu yang dikenakan secara rutin atau biasa.
- b. Akar kata *lâm-bâ-sîn* dalam bahasa Arab memiliki makna mencampur. Bentuk kata kerjanya adalah *labasa* (لبَسَ), *yalbisu* (يَلْبَسُ), dan *albasa* (أَلْبَسَ). Bentuk derivatif lainnya meliputi *labs* (لَبِسٌ) sebagai bentuk mashdar dari *labasa*, serta *talabbasa*, *lubs*, *lubsah*, dan *labasa*. Contoh penggunaannya termasuk kalimat *labastu al-amr* (saya mencampurkan perkara ini) dan *talabbastu bi al-amr* (perkara ini telah mencampuriku).
- c. Kata *libâs* dalam bahasa Arab juga berarti menutup atau meliputi. Contoh penggunaannya termasuk *albasa as-samâ as-sahâb*, yang berarti langit tertutup awan, dan *albisat al-ardh*, yang berarti tanah tertutup tumbuhan. Kata ini juga digunakan untuk menggambarkan hubungan suami istri, yang saling menutup atau melindungi.

Kata *libâs* yang berasal dari kata Arab لِبَسْ memiliki

beberapa bentuk dan makna yang berbeda yakni:³

1. لِبْسٌ-يَلْبِسُ : Mencebur.
2. لَبْسٌ-يَلْبِسُ: Mencampur sesuatu, mencampur dan merata.
3. لَبْسٌ : Ragu-ragu dan bimbang.
4. لِيَاسٌ : Sesuatu yang dipakai dan menutup aurat.
5. لَبُوْسٌ : Sesuatu yang dipakai seperti baju dan alat perang.

Libâs pada awalnya berarti penutup apa pun. Fungsi pakaian sebagai penutup adalah jelas, tetapi tidak harus selalu berarti menutup aurat. Sebagai contoh, cincin yang menutupi sebagian jari juga disebut *libâs* dan pemakainya juga ditunjuk dengan akar kata yang sama.⁴

Term *libâs* dalam Al-Qur`an disebutkan sebanyak 10 kali. Di antaranya, term ini muncul dua kali dalam Surah al-Baqarah/2: 187 dan al-A‘râf/7: 26. Selain itu, disebutkan masing-masing sekali dalam Surah an-Nâhl/16: 112, al-Furqân/25: 47, an-Naba`/78: 10, al-Hajj/22: 23, Fâthir/35:33, al-A‘râf/7: 27.⁵

Dalam Surah al-Baqarah/2: 187 Allah Swt. berfirman,

أَحِلَّ لَكُمْ لِيَلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَاءِ كُمْ هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ هُنَّ ...

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka (al-Baqarah/2: 187).

Ibnu Abbas dalam menafsirkan “mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka.” Artinya, istri-istri merupakan pemberi ketenangan bagi suaminya, dan suami pemberi ketenangan bagiistrinya. Rabi’ bin Anas mengatakan, “mereka itu selimut bagi kalian, dan kalian pun merupakan selimut bagi mereka.”⁶

Ibnu Abbas dan Rabi’ bin Anas menunjukkan bahwa kata libâs tidak sekadar bermakna fisik sebagai pakaian, tetapi juga

³ Nabil Abdussalam Harun, *Al-Mu‘jam Al-Wajîz li Al-Fad Al-Qur‘an Al-Karîm*, Mesir: Dâr Al-Nasyr lil Jâmi‘â, 1997, hal. 185.

⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur‘an: Tafsir Maudhu‘I Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 155.

⁵ Muhammad Fuad ‘Abdul Baqi, *Al-Mu‘jam Al-Mufahras Li al-Fadzi Al-Qur‘an Al-Karîm*, Libanon: Dar Ma‘rifah, 2002, hal. 827.

⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1, Terj. Abdul Ghoffar dan Abu Ihsan al-Atsari dari judul “*Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*,” Bogor: Pustaka Imam Syafi‘I, 2004, hal. 354.

mengandung nilai psikologis, spiritual, dan sosial dalam konteks hubungan suami istri. Makna “pakaian” dalam ayat ini mengisyaratkan tiga fungsi utama:

Pertama, fungsi perlindungan: Sebagaimana pakaian melindungi tubuh dari gangguan eksternal, pasangan suami istri seharusnya saling menjaga satu sama lain dari kerusakan moral dan gangguan hawa nafsu. Dalam konteks ini, pasangan menjadi perisai dari godaan yang dapat merusak diri dan keluarga.

Kedua, fungsi kenyamanan dan ketenangan: Pakaian memberi rasa nyaman, sebagaimana pasangan hidup memberikan rasa aman, tenteram (*sakinah*), dan kasih sayang. Pandangan ini sesuai dengan Surah ar-Rum/30: 21 tentang tujuan penciptaan pasangan hidup sebagai sarana *litaskunū ilayhā* (agar kamu merasa tenteram dengannya).

Ketiga, fungsi penutup aib: *Libâs* juga bermakna menutup, yang dalam relasi suami istri berarti saling menjaga rahasia, menutupi kekurangan pasangannya, dan tidak menyebarkan aib ke luar. Ini mencerminkan etika mulia dalam pernikahan.

Dengan demikian, pemaknaan *libâs* dalam ayat ini menyiratkan betapa dalam dan sakralnya relasi pernikahan menurut Islam. Hubungan tersebut bukan hanya ikatan biologis, tetapi juga psikologis dan spiritual yang dilandasi oleh kasih sayang, perlindungan, dan tanggung jawab bersama. Ini juga sekaligus menggarisbawahi bahwa hubungan suami istri dalam Islam dibangun atas dasar saling melengkapi, bukan dominasi satu pihak atas yang lain.

Kemudian dalam Surah al-A‘râf/7: 26 Allah Swt. berfirman,

يَبْنِي أَدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِيَسَا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِيَسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ حَيْثُ
ذَلِكَ مِنْ أَيْتِ اللَّهِ لَعَنْهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۚ ۲۶

Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu merupakan sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Allah Swt. agar mereka selalu ingat. (al-A‘râf/7: 26).

Thahir Ibnu ‘Asyur mengomentari ayat ini antara lain bahwa Allah Swt. telah mengilhami Adam as. Agar menutup auratnya. Ini kemudian ditiru oleh anak cucunya dan dijadikan sebagai sebuah keharusan.

Kata *libâs* dalam ayat ini diartikan oleh Quraish Shihab dengan segala sesuatu yang dipakai, baik penutup badan, kepala, atau yang dipakai di jari dengan lengan seperti cincin dan gelang.⁷

Ayat ini menyampaikan pesan kepada seluruh anak-anak Adam as. yakni seluruh umat manusia sejak generasi pertama hingga terakhir, bahwa Allah Swt. telah menurunkan kepada mereka pakaian. Pakaian ini dimaksudkan sebagai sarana untuk menutupi aurat secara lahiriah serta menutupi kekurangan-kekurangan batiniah dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, Allah Swt. juga menyediakan aneka bahan dan perhiasan yang berfungsi sebagai pakaian indah, yang dikenakan dalam momen-momen penting atau istimewa sebagai bentuk perhiasan dan penampilan.

Namun, di atas semua itu, Allah Swt. menganugerahkan pakaian takwa, yaitu pakaian batin yang jauh lebih penting. Pakaian ini melambangkan ketulusan, keimanan, dan kesalehan seseorang yang nilainya jauh lebih utama daripada sekadar keindahan fisik.

Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai kalimat “*libâsut taqwa*”. Ikrimah mengartikan, “sesuatu yang dipakai oleh orang-orang yang bertakwa pada hari kiamat kelak. Zaid bin Ali, As-suddi, Qatadah dan Ibnu Juraij mengartikan sebagai Iman. Al-Aufi mengatakan dari Ibnu Abbas, “*amal saleh*”. Ad-Diyal bin ‘Amr mengartikan sebagai keceriaan pada wajah.” Urawah bin Zubair mengartikan dengan takut kepada Allah Swt.⁸

Seseorang yang mengenakan pakaian takwa akan terpancar ketenangan dalam jiwanya dan keanggunan dalam sikapnya. Ia menjaga kebersihan meski hidup sederhana, bersikap rendah hati meski berkecukupan, serta terbuka hati dan tangannya dalam kebaikan. Ia tidak menyebar fitnah, tidak membuang waktu untuk hal sia-sia, tidak serakah terhadap hak orang lain, dan tidak menahan hak orang yang berhak.

Pakaian takwa bukan hanya simbol spiritual, tetapi juga menjadi cermin karakter yang kokoh dalam menghadapi tantangan dunia. Ia membimbing seseorang untuk hidup seimbang antara hubungan dengan Allah Swt. dan sesama manusia, menjaga diri dari penyakit hati, serta menjadi teladan dalam akhlak, tutur kata, dan tindakan. Inilah pakaian terbaik yang tak pernah lapuk oleh zaman.

⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. 5, Tangerang: Lentera Hati, 2002, hal. 58-59.

⁸ Ibnu Katsir, *Tafsîr Ibnu Katsir*, Jilid 3, ..., hal. 365.

2. Penggunaan Istilah *Libâs*

Akar kata *lâm-bâ-sîn* dalam bahasa Arab memiliki dua makna dasar yang penting:⁹

a. *Labasa labsan* (لبسٌ لَبِسًا)

Makna pertama dari akar kata ini adalah mencampur. Dalam konteks ini, kata labasa digunakan untuk menggambarkan tindakan mencampurkan dua atau lebih elemen atau hal. Ini bisa merujuk pada pencampuran secara fisik maupun metaforis, seperti mencampurkan ide atau perkara.

b. *Labisa lubsan* (لبسٌ لَبِسًا)

Makna kedua dari akar kata ini adalah memakai penutup atau mengenakan sesuatu. *Labisa* dalam konteks ini berarti seseorang mengenakan sesuatu untuk menutupi atau melindungi tubuhnya. Ini bisa berupa pakaian, penutup kepala, atau elemen lain yang berfungsi untuk menutupi bagian tubuh.

Dari kedua makna ini, kita dapat melihat bahwa akar kata *lâm-bâ-sîn* mencakup konsep-konsep yang berkaitan dengan pencampuran dan penutupan, yang masing-masing dapat diterapkan dalam berbagai konteks bahasa Arab, baik secara fisik maupun metaforis. Dalam konteks Al-Qur`an, kata *libâs* digunakan untuk merujuk pada pakaian, baik dalam pengertian *lahiriah* maupun *batiniah*.

Selain *libâs*, dalam Al-Qur`an juga disebutkan kata terkait semisal yang masih dalam kategori sesuatu yang dipakai untuk menutup aurat. Diantaranya, *tsiyâb*, *sarabil*, *jilbab*, *khimâr*, dan *hijâb*.

Pertama, *tsiyâb*¹⁰ digunakan secara khusus untuk menunjukkan pakaian lahir yang sesuai dengan makna aslinya. Al-Raghib Al-Ashfahani menyatakan bahwa busana dinamakan *tsiyab* karena ide dasar adanya bahan-bahan busana agar di pakai.¹¹

فَإِنْ يَلُكُّ مِنْ لَوْنِ السَّوَادِ فَإِنَّهُ ... كَلَّكَ الْمِسْلِكِ لَا يُرُوِي مِنْ الْمِسْلِكِ ذَائِقُ
وَمَا ضَرَّ أَثْوَابِي سَوَادِي وَتَخْتَهُ ... لِبَاسٌ مِنَ الْعُلَيَّاءِ بِيَضْ نَوَائِقُ

⁹ Majma' Lughah al-Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasith*, ..., hal. 812-813.

¹⁰ *Tsiyab jama'* dari *tsaub* yang berarti sesuatu yang di pakai. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasîth*..., hal. 102.

¹¹ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'I Atas Pelbagai Persoalan Umat*, ..., hal.155.

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَنْذُلْ مِنَ الْوَدِ مِثْلَ مَا ... بَذَلْتُ فَاعْلَمْ بِأَيِّ مُفَارِقٍ

“Maka jika warnaku menjadi hitam maka sesungguhnya aku seperti misk (parfum), yang tak pernah ada cerita misk (parfum) itu dirasakan. Dan tidaklah membahayakan pakaian hitamku, yang dibawahnya ada penutup pakaian dari atas yang putih dengan bersihnya. Jika seseorang tidak mencurahkan segala cintanya seperti apa yang telah dicurahkan kepadanya maka ketahuilah bahwa aku akan meninggalkannya.”

Syair yang diriwayatkan oleh Abu al-Faraj al-Isfahâni dari Hasyim tentang al-Asmu'i, yang ditujukan kepada Nusaib, membahas seseorang yang telah meninggalkannya. Dalam syair itu, kata *atswâb* dan *libâs* memiliki makna yang mirip yaitu pakaian. *Atswâb* merujuk pada pakaian yang melekat di tubuh, sementara *libâs* adalah penutupnya. Kata *atswâb* digunakan untuk merujuk pada pakaian biasa yang tidak mewah, sering kali dikaitkan dengan warna hitam. Sebaliknya, kata *libâs* memiliki konotasi yang lebih baik, digambarkan sebagai pakaian luar yang menutupi *tsaub* dan biasanya berwarna putih bersih. Dalam syair Arab, *libâs* dan *tsaub* umumnya digunakan untuk menggambarkan pakaian *lahiriah* yang berfungsi sebagai penutup tubuh dan perhiasan.¹²

Libâs awalnya berarti penutup apa pun, termasuk pakaian. Meskipun biasanya merujuk pada penutup, ini tidak selalu berarti menutup aurat, seperti cincin yang menutupi sebagian jari juga disebut *libâs*. Dalam Al-Qur'an, kata *libâs* digunakan untuk menunjukkan pakaian *lahiriah*.¹³ Dapat disimpulkan bahwa, *libâs* lebih luas, mencakup pakaian fisik dan spiritual, dengan fokus pada perlindungan dan kehormatan; sementara *tsiyâb* lebih spesifik pada pakaian jasmani sehari-hari, dengan penekanan pada kebersihan dan akhlak.

Kedua, istilah *sarâbîl* yang diartikan sebagai penutup aurat yang terbuat dari kapas sebagai pemelihara dari sengatan panas.¹⁴ Dan juga diartikan sebagai baju besi yang berfungsi sebagai pemelihara dari peperangan.¹⁵ *Sarâbîl* dalam Al-Qur'an bukan hanya pakaian pelindung secara fisik, tetapi juga mencerminkan konsep perlindungan dalam arti luas baik perlindungan jasmani dari kondisi alam dan bahaya, maupun perlindungan batin dari

¹² Abu Al-Faraj Al-Asbihani, *Al-Aghani*, Kairo: Dar Al-Turas, 1996, hal. 96.

¹³ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 155.

¹⁴ Dijelaskan dalam Surah an-Nahl/16: 81.

¹⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 2, ..., hal. 601.

kerusakan moral dan spiritual. Islam mengajarkan bahwa menjaga tubuh dan jiwa adalah bagian dari tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi.

Ketiga, istilah *jilbâb*¹⁶ yang dijelaskan dalam Surah al-Ahzâb ayat 59 menurut Ibnu Katsir memiliki arti salendang di atas kerudung yang diulurkan kebawah sehingga menutup wajahnya apabila mau keluar rumah.¹⁷ Makna ayat ini dijelaskan oleh as-Suddi, bahwa di Madinah terdapat sekelompok orang fasik yang keluar pada malam hari saat suasana gelap gulita. Mereka berkeliaran di jalan-jalan kota dengan tujuan mengganggu para wanita. Hal ini terjadi karena rumah-rumah di Madinah saat itu cukup sempit, sehingga kaum wanita biasa keluar rumah di malam hari untuk buang hajat di tempat yang telah ditentukan. Orang-orang fasik tersebut mencari kesempatan untuk menggoda dan melecehkan mereka. Namun, bila mereka melihat seorang wanita yang mengenakan jilbab, mereka berkata, “Wanita ini adalah wanita merdeka,” dan mereka pun tidak berani mengganggunya. Sebaliknya, bila mereka melihat wanita tanpa jilbab, mereka menganggapnya sebagai budak dan langsung mengganggu atau melecehkannya. Mujahid juga menegaskan bahwa para wanita mengenakan jilbab agar bisa dikenali sebagai wanita merdeka dan terhormat, sehingga orang-orang fasik tidak berani mengganggu mereka.¹⁸ Jilbab menjadi penanda kehormatan dan kemuliaan seorang wanita, membedakannya dari budak, sehingga melindunginya dari gangguan dan pelecehan oleh orang-orang fasik. Dengan demikian, perintah berjilbab dalam Islam tidak hanya berkaitan dengan aspek aurat, tetapi juga sebagai simbol martabat dan penjagaan terhadap perempuan.

Keempat, istilah *khimâr*¹⁹ dijelaskan dalam Surah an-Nûr ayat 31 menurut Sayyid Quthb memiliki arti kain penutup kepala, leher, dan dada untuk menghindari godaan-godaan fitnah yang

¹⁶ *Jilbâb* berarti pakaian yang menutupi seluruh tubuh, juga berarti *khimar*. Dalam Majma’ Lughah al-Arabiyyah, *Mu’jam al-Wâsîth...*, hal. 128. Tentang *jilbâb* dijelaskan dalam Al-Qur`an Surah Al-Ahzâb/33: 59.

¹⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 3, ..., hal. 526.

¹⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur`an di bawah naungan Al-Qur`an*, Jilid 9, Terj. As’ad yasin dari judul “Fî Zhilalil Qur`an,” Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 289.

¹⁹ *Khimâr* diartikan sebagai segala hal yang dijadikan untuk penutup aurat, juga diartikan kain yang menutup kepala baik itu perempuan maupun laki-laki. Dalam Majma’ Lughah al-Arabiyyah, *Mu’jam al-Wâsîth...*, hal. 255.

ada padanya.²⁰

Kelima, istilah *hijâb*²¹ dijelaskan dalam Surah al-Ahzâb ayat 53. Terkait ayat ini, Imam Bukhari meriwayatkan dari Anas bin Malik r.a. bahwa Umar bin Khaththab pernah berkata, “Wahai Rasulullah, sesungguhnya orang-orang yang datang menemui Anda ada yang baik dan ada pula yang tidak. Alangkah baiknya jika Anda memerintahkan para istri Anda *ummahatul mukminin* untuk memakai *hijâb* (tirai pembatas).” Maka Allah Swt. pun menurunkan ayat tentang *hijâb* ini.²² Ayat ini diturunkan untuk mengajarkan orang-orang agar tidak masuk kerumah orang lain tanpa izin. Karena ada aurat yang harus dijaga yang tidak boleh dilihat oleh siapapun.

Dapat disimpulkan bahwa Dalam Al-Qur`an, istilah *libâs* dan kata-kata lain seperti *tsiyâb*, *sarâbîl*, *jilbâb*, *khimâr*, dan *hijâb* sama-sama merujuk pada konsep pakaian atau penutup, baik secara fisik maupun simbolis, namun masing-masing memiliki konteks dan cakupan makna yang berbeda. *Libâs* memiliki makna paling luas, mencakup penutup lahiriah sekaligus perlindungan batiniah, seperti *libâs at-taqwa* yang melambangkan ketaatan dan kemuliaan ruhani. *Tsiyâb* lebih menunjuk pada pakaian jasmani sehari-hari yang melekat di tubuh, menekankan pada kesopanan dan kebersihan. *Sarâbîl* menggambarkan fungsi protektif dari pakaian, baik terhadap cuaca panas maupun bahaya perang, dan mencerminkan perlindungan fisik sekaligus spiritual. *Jilbâb* dan *khimâr* secara khusus ditujukan bagi perempuan sebagai simbol kehormatan, penutup aurat, dan penjaga dari gangguan sosial, masing-masing berfungsi menutupi tubuh secara menyeluruh dan bagian kepala hingga dada. Sementara itu, *hijâb* lebih bermakna sebagai penghalang atau pembatas visual, khususnya dalam konteks interaksi dengan istri-istri Nabi, serta menjadi simbol etika pergaulan dan menjaga privasi. Dengan demikian, semua istilah ini menyatu dalam tujuan utama: menjaga kehormatan, melindungi aurat, dan membangun identitas spiritual, di mana *libâs* menjadi istilah payung yang merangkum keseluruhan makna perlindungan lahir dan batin.

²⁰ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an di bawah naungan Al-Qur'an*, Jilid 8..., hal. 234.

²¹ *Hijâb* diartikan sebagai penghalang atau penutup secara umum. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*..., hal. 156.

²² Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an di bawah naungan Al-Qur'an*, Jilid 9..., hal. 286.

3. Definisi Takwa

Istilah *at-taqwâ* berasal dari kata *waqâ-yaqî-wiqâyah* (-وقى-يقى-وَقَائِةٍ)²³ yang mengandung makna melindungi diri, menghindar, dan menjauhkan diri dari segala sesuatu yang berpotensi mendatangkan bahaya atau kerugian. Kata *waqâ* merupakan bentuk kata benda yang bermakna memelihara, melindungi, menjaga, dan menaungi. Berikut adalah beberapa makna dari akar kata *waqâ*:²⁴

a. Memelihara

Kata memelihara dalam konteks ini merujuk pada kemampuan untuk menjaga sesuatu dari hal-hal yang berbahaya. Dalam Al-Qur'an, konsep ini sering diungkapkan melalui berbagai ayat yang menunjukkan bagaimana Allah Swt. memelihara dan melindungi hamba-hamba-Nya dari ancaman dan bahaya.²⁵ Contoh dari penggunaan kata ini terdapat dalam beberapa ayat Al-Qur'an, seperti dalam Surah al-Insân/76: 11, ad-Dukhân/44: 56, ar-Ra'd/13: 35, dan at-Tâhrim/66: 6.

Sayyid Quthb menjelaskan Surah ar-Ra'd/13: 35 dalam tafsirnya bahwa, orang-orang kafir atau musyrik digambarkan berada dalam kondisi yang sangat mengerikan: tidak ada seorang pun yang dapat melindungi mereka dari azab dan siksaan Allah Swt. Mereka tampil dalam keadaan tanpa perlindungan, sepenuhnya terbuka terhadap hukuman yang pedih akibat kekufuran dan dosa-dosa mereka. Tidak ada penolong, tempat bersembunyi, maupun jalan keselamatan.

Sebaliknya, orang-orang yang bertakwa (*muttaqin*) berada dalam keadaan yang sangat kontras. Mereka tidak hanya selamat dari azab Allah Swt., tetapi juga berada dalam naungan keamanan dan kemuliaan. Takwa yang mereka miliki berupa keimanan yang teguh dan amal saleh yang konsisten menjadi pelindung sejati dari murka Allah Swt. Lebih dari itu, takwa adalah perisai batin yang memelihara

²³ Takwa berarti takut kepada Allah Swt. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasîth*..., hal. 156.

²⁴ Muhammad 'Ali Baidhun, *Majmû 'Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2004, hal. 203-204.

²⁵ Hamka mengartikan *takwa* sebagai pemeliharaan. Dalam Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 2, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001, hal. 862.

manusia dari keburukan dunia dan akhirat. Sebagai balasannya, mereka dianugerahi surga, tempat tinggal yang penuh kedamaian dan kenikmatan abadi, sebagaimana dijanjikan oleh Allah Swt.²⁶

Dengan demikian, takwa berfungsi bukan sekadar sebagai kesalehan spiritual, tetapi juga sebagai bentuk perlindungan ilahi. Ia adalah benteng kejiwaan yang menjaga seseorang dari bahaya syahwat, godaan dunia, dan murka Tuhan. Takwa menjadi jalan keselamatan yang nyata, yang membedakan antara kehancuran dan keselamatan.

b. Menjaga

Takwa adalah suatu kondisi yang membuat seseorang memiliki kekuatan dalam menghadapi hal-hal yang menakutkan. Dalam esensinya, takwa sering dikaitkan dengan khauf (rasa takut) kepada Allah Swt. yaitu rasa takut yang timbul akibat keinginan untuk menjauhi dosa dan perbuatan yang dilarang. Takwa bukan sekadar menghindari dosa, tetapi juga menjaga diri dari hal-hal yang walaupun diperbolehkan, namun dapat mendekatkan seseorang kepada dosa.

Dalam pengertian syariat, takwa diartikan sebagai upaya menjaga diri dari dosa dengan cara menjauhi perbuatan yang dikhawatirkan bisa menjerumuskan ke dalam dosa, bahkan meskipun perbuatan itu pada dasarnya diperbolehkan. Allah Swt. menjelaskan hal ini dalam beberapa ayat Al-Qur`an, seperti dalam Surah al-A‘râf/7: 35, an-Nâhl/16: 128, dan az-Zumar/39: 73.

Dalam Surah al-A‘râf/7: 35 dijelaskan gambaran kesinambungan misi para rasul yang diutus oleh Allah Swt. Masing-masing rasul, dari awal hingga yang terakhir, datang dengan membawa ayat-ayat Allah Swt. dan menyampaikan risalah-Nya secara konsisten dalam hal prinsip-prinsip ajaran. Oleh karena itu, umat manusia diperintahkan untuk beriman dan mengikuti mereka, karena dengan demikian seseorang akan dinilai sebagai orang yang bertakwa.

Barang siapa yang bertakwa yakni mereka yang menjaga diri dari murka Allah Swt. dengan mempercayai para rasul dan mengamalkan ajaran mereka dalam kehidupan pribadi maupun sosial maka tidak ada rasa takut yang akan

²⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur`an di bawah naungan Al-Qur`an*, Jilid 7..., hal. 55-56.

membebani hati mereka, dan mereka tidak akan bersedih hati. Ini menunjukkan bahwa ketakwaan adalah tameng rohani yang membebaskan manusia dari rasa takut yang menghantui akibat dosa dan siksa di akhirat, serta kesedihan mendalam yang disebabkan oleh kehilangan makna dan arah hidup. Bukan berarti mereka tidak pernah merasakan takut dan sedih secara nalariah, tetapi mereka terbebas dari ketakutan eksistensial dan kesedihan yang berujung pada keputusasaan.²⁷

Sebaliknya, mereka yang mendustakan ayat-ayat Allah Swt. dan bersikap sombang terhadap kebenaran, akan menjadi penghuni neraka dan kekal di dalamnya. Ini menjadi peringatan bahwa sikap menolak kebenaran bukan hanya kesalahan intelektual, tetapi juga bentuk kerusakan spiritual yang menghalangi jalan menuju takwa.

Dengan demikian, takwa bukan hanya bentuk ketundukan kepada Allah Swt., melainkan juga penjaga batin dari ketakutan abadi dan kesedihan yang menghancurkan. Takwa adalah sistem perlindungan yang Allah Swt. tanamkan dalam jiwa orang-orang beriman, yang membimbing mereka dalam keyakinan, amal, dan ketenangan hati, sekaligus menjauhkan mereka dari kehinaan dan azab di dunia maupun akhirat.

c. Bekal Diri

Ayat-ayat Al-Qur`an di bawah ini menekankan pentingnya takwa atau ketakwaan, sebagai suatu upaya untuk menjaga diri dari dosa dan kesalahan, serta mempersiapkan diri untuk hari ketika kita semua akan kembali kepada Allah Swt. Takwa mengharuskan kita untuk selalu sadar akan tindakan kita dan konsekuensi dari perbuatan kita di hadapan Allah Swt. Allah Swt. menjelaskan hal ini dalam beberapa ayat Al-Qur`an, seperti dalam Surah al-Baqarah/2: 281, Luqmân/31: 33, az-Zumar/39: 15, an-Nûr/24: 52, an-Nisâ'/4: 1, âli-`Imrân/3: 102.

Dalam Surah Âli-`Imrân/3: 102 digambarkan bahwa, Orang yang menggenggam takwa dengan sepenuh hati akan memiliki arah hidup yang jelas dan tujuan yang kokoh. Sebab, hakikat dari takwa itu sendiri adalah *pemeliharaan*,

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. 5..., hal. 85-86.

yakni menjaga diri dari segala hal yang mengundang murka Allah Swt. dan merusak integritas spiritual. Itulah mengapa Allah Swt. memerintahkan dalam firman-Nya: "*Dan janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Muslim.*" (Ali Imran/3: 102). Ini adalah ajakan untuk memegang teguh prinsip *takwa* hingga akhir hayat, agar seseorang wafat dalam keadaan tunduk sepenuhnya kepada Allah Swt.

Takwa membentuk jiwa yang kuat dan agung, karena dengan keimanan yang tertanam dan ibadah yang istiqamah, jiwa menjadi tangguh menghadapi tantangan dunia. Ia tidak mudah digoyahkan oleh rayuan, tekanan, atau tipu daya kehidupan. Ketika nilai-nilai takwa telah menetap dalam hati, maka manusia tidak lagi bergantung pada penilaian atau tekanan makhluk, tetapi hanya kepada Allah Swt. semata. Perlindungannya adalah Allah Swt. pedomannya adalah Al-Qur'an, dan teladan hidupnya adalah Nabi Muhammad saw.²⁸ Takwa bukan hanya penjaga diri dari keburukan, tetapi juga bekal utama dalam perjalanan hidup. Takwa membekali seseorang dengan ketenangan dalam ujian, keteguhan dalam cobaan, dan kejelasan dalam menentukan arah. Takwa adalah modal spiritual yang tidak akan habis, bekal yang menyelamatkan bukan hanya di dunia, tetapi lebih-lebih di akhirat. Ia menjadikan seseorang tidak sekadar bertahan dalam gelombang zaman, tetapi mampu berjalan tegak membawa nilai-nilai kebenaran di tengah dunia yang penuh goa dan ujian.

d. Menaungi

Allah Swt. menjelaskan hal ini dalam beberapa ayat Al-Qur'an, seperti dalam Surah az-Zumar/39: 24, Ibrâhîm/14: 50, al-Qamar/54: 48.

Dalam Surah az-Zumar/39: 24 dijelaskan, tidaklah sama akhir perjalanan hidup antara orang yang memelihara dirinya dengan takwa yakni menjaga wajahnya dari jilatan api neraka di hari kiamat dengan orang yang sepanjang hidupnya hanya tenggelam dalam kemaksiatan, mengabaikan halal dan haram, serta tidak peduli terhadap batas-batas yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Orang yang hidup tanpa pedoman akan berjalan dalam gelap, dan pada akhirnya, ia akan menempuh jalan yang membawanya

²⁸ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 2, ..., 2001, hal. 863.

kepada kehancuran abadi.²⁹

Dengan takwa, seseorang akan memiliki benteng kokoh yang menjaga dari rayuan dosa dan jebakan syahwat. Takwa tidak hanya menjaga jasad di dunia, tetapi juga menyelamatkan jiwa dari panasnya siksa di akhirat. Sebagaimana api dunia saja begitu menyakitkan, maka bagaimana pula panasnya api neraka yang ditujukan kepada mereka yang berpaling dari petunjuk Allah Swt.? Maka, beruntunglah mereka yang memelihara diri dengan takwa karena dengannya, mereka akan dinaungi dari kemurkaan Allah Swt. dan dilindungi dari pedihnya azab yang kekal.

Dalam pengertian lain, istilah takwa yang berasal dari kata *waqâ* (وَقَى) terbagi menjadi beberapa bentuk, yaitu:³⁰

- 1) *إِتْقَانٌ* (Ittaqâ): Orang yang bertakwa kepada Allah Swt.
- 2) *الْوِقَايَةُ* (Al-Wiqâyah): Kewaspadaan atau kehati-hatian.
- 3) *الْوِقَايَةُ* (Al-Waqâyah): Perlindungan.
- 4) *الْوَاقِيُّ* (Al-Wâqqî): Burung gagak.
- 5) *وَاقِيَّةٌ* (Wâqiyah): Bentuk kata yang menunjukkan makna takwa.
- 6) *الْتَّقِيُّ* (At-Taqiyyu): Orang yang bertakwa.
- 7) *الْمُوَاقِيُّ* (Al-Muwaqâ): Orang yang pemberani.

Adapun bentuk lain dari kata takwa merupakan bentuk masdar dari kata *ittaqâ* (إِتْقَانٌ - يَتَّقِيُ), yang berarti menjaga diri dari segala hal yang berbahaya. Kata takwa memiliki berbagai makna yang luas, diantaranya: menutupi, memelihara, menjauhi, menghindari, dan menyembunyikan.³¹ Takwa menjadikan seseorang tetap kukuh di jalan yang benar meskipun digoda, diuji, bahkan ditantang oleh dunia. Ia tidak mudah diombang-ambingkan oleh bujuk rayu dan tekanan zaman, karena ia telah memiliki tempat perlindungan sejati: Allah Swt. sebagai pelindung, Al-Qur'an sebagai pedoman, dan Rasulullah saw. sebagai teladan.

²⁹ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 8, ..., 2001, hal. 6270.

³⁰ Achmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal 1577.

³¹ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi Al-Lughoh Wa Al-A'lam*, Beirut: Dar Al-Masyriq, t.th. hal. 915.

Dengan demikian, takwa adalah pelindung diri yang paling hakiki ia menjaga bukan hanya dari kejahanan dunia, tapi juga dari kebinasaan akhirat. Siapa yang memegang *takwa* dengan sebenar-benarnya, maka Allah Swt. janjikan bagi mereka kehidupan yang mulia dan akhir yang bahagia.

Secara etimologi, istilah takwa dalam Al-Qur`an terulang sebanyak 259 kali. Dalam kitab *Mu'jam al-Mufahrasy* disebutkan bahwa kata takwa dalam Al-Qur`an terulang sebanyak 15 kali. Beberapa di antaranya terdapat dalam al-Baqarah sebanyak 2 kali, yakni pada ayat 197 dan 237, al-Mâidah sebanyak 2 kali, yaitu pada ayat 2 dan 8, al-A'râf /7: 26, at-Taubah sebanyak 2 kali, yaitu pada ayat 108 dan 109, Thâhâ pada ayat 132, al-Hajj sebanyak 2 kali, yakni pada ayat 32 dan 37, al-Fath/48: 26, al-Hujurât/49: 3, al-Mujâdalah/58: 9, al-Muddatstsir/74: 56, dan al-'Alaq/96: 12.³²

Meskipun memiliki beragam makna, semua pengertian tersebut tetap merujuk pada satu inti, yaitu upaya menjaga diri dari pengaruh luar. Al-Raghîb al-Asfahîni dalam bukunya *Mu'jam Mufahraz li Alfâdz Al-Qur`an* menjelaskan bahwa kata *takwa* berarti melindungi diri dari segala sesuatu yang dapat menimbulkan kemudaratannya.³³

Takwa, dengan demikian, bukan hanya ajaran moral dan spiritual, melainkan juga merupakan konsep perlindungan total: jasmani, rohani, sosial, dan ukhrawi. takwa membentuk benteng keimanan yang kokoh, mengarahkan kehidupan seseorang pada jalan yang diridhai Allah Swt. serta menjadikannya pribadi yang tangguh dan terhormat di hadapan manusia dan Tuhan.

4. Takwa dalam Al-Qur`an

Kata takwa disebutkan sebanyak 258 kali dalam Al-Qur`an, dalam berbagai bentuk dan konteks yang berbeda-beda. Kata takwa, yang dinyatakan dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'il mâdhi*), muncul sebanyak 27 kali dalam Al-Qur`an. Bentuk *ittaqâ* ditemukan 7 kali, misalnya dalam al-Baqarah/2: 189, sementara bentuk *ittaqau* (اتقوا) muncul 19 kali, seperti dalam al-Mâidah/5: 93. Ada juga bentuk *ittaqa'itunna* (اتقين)، yang hanya ditemukan satu kali dalam al-Ahzâb/33: 32. Bentuk-bentuk kata takwa ini umumnya menggambarkan keadaan, sifat-sifat, serta

³² Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al- Mu'jam Al-Mufahras Li Al-Fadzi Al-Qur`an Al-Karîm*, Mesir: Dar Kutub, 1945, hal. 758-761.

³³ Al-Raghîb al-Asfahany, *Mu'jam Al-Mufradat Alfâdz Al-Qur`an*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1972, hal. 568.

ganjaran bagi orang-orang yang bertakwa. Kata takwa dalam bentuk kata kerja yang menunjukkan masa sekarang (*fi 'il mudhâri'*) muncul sebanyak 54 kali dalam Al-Qur'an. Dalam bentuk ini, Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk beberapa tujuan:

- a. Menjelaskan ganjaran, kemenangan, dan pahala bagi orang-orang yang bertakwa, seperti dalam Surah ath-Thalâq/65:5.
- b. Menggambarkan sifat-sifat yang harus dimiliki seseorang agar mencapai takwa, diungkapkan dalam bentuk *la 'allakum tattaqûn* (اعلّکُم تَقْوَن), seperti dalam Surah al-Baqarah/2: 183
- c. Memberikan ancaman serta peringatan bagi mereka yang tidak bertakwa, seperti dalam Surah al-Mu'minûn/23: 32.³⁴

Dalam Surah ath-Thalâq/65: 5 Allah Swt. berfirman,

ذِلِّكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ وَمَنْ يَتَّقِ اللهُ يُكَفِّرُ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعَظِّمُ لَهُ أَجْرًا

(*Ketentuan idah*) itu merupakan perintah Allah Swt. yang diturunkan-Nya kepada kamu. Siapa yang bertakwa kepada Allah Swt. niscaya Allah Swt. akan menghapus kesalahan-kesalahannya dan akan memperbesar pahala baginya. (ath-Thalâq/65:5)

Dengan takwa kepada Allah Swt. yakni hubungan batin yang senantiasa terjaga antara hamba dan Tuhannya maka apabila seseorang melakukan kekhilafan atau kesalahan, hal itu tidak akan menjadi penghalang besar dalam perjalanan keimanannya. Allah Swt. akan menutupi kesalahan tersebut karena ikatan takwa yang terus dijaga. Artinya, kesalahan itu tidak akan meruntuhkan semangat dan keteguhan jiwanya dalam beriman dan beramal. Justru kebaikan yang dilakukan dengan penuh kesadaran dan keikhlasan akan menutupi kekeliruan tersebut, seperti air yang memadamkan api.³⁵

Bagi jiwa yang luhur dan berbudi tinggi, dosa terasa sangat berat, bahkan bisa menjadi beban psikologis yang menghambat kemajuan spiritual. Jika tidak diatasi, hal ini bisa melemahkan keyakinan pada diri sendiri dan menghalangi pertumbuhan iman. Kondisi semacam ini sangat berbahaya karena dapat menjauhkan seseorang dari jalan menuju ridha Allah Swt. Karena itu, takwa berperan sebagai penyeimbang dan penyembuh batin, yang menenangkan jiwa ketika terjatuh dan

³⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, hal. 989.

³⁵ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 10..., 2001, hal. 276.

menguatkannya untuk terus melangkah menuju kebaikan.

Kata takwa yang muncul dalam bentuk kalimat perintah tercatat sebanyak 86 kali dalam Al-Qur`an. Dari jumlah tersebut, 78 kali merupakan perintah untuk bertakwa yang ditujukan kepada manusia secara umum. Objek dari perintah takwa ini bervariasi:

- 1) Allah Swt. sebagai objek disebutkan 56 kali, seperti dalam Surah al-Baqarah/2: 231 dan asy-Syu‘arâ/26: 131.
- 2) Neraka sebagai objek muncul 2 kali, yakni dalam Surah al-Baqarah/2:24 dan Âli ‘Imrân/3: 131.
- 3) Fitnah atau siksaan sebagai objek hanya ditemukan sekali dalam Surah al-Anfâl/8: 25.
- 4) Objek yang mengandung kata-kata seperti *rabbakum* (رَبُّكُمْ) atau *al-ladzî khalaqalâqum* (اللَّذِي خَلَقَكُمْ) dan kata-kata sejenis muncul 15 kali, seperti dalam Surah al-Hajj/22: 1.³⁶

Dari 86 ayat yang memerintahkan untuk bertakwa, 82 di antaranya menjadikan Allah Swt. sebagai objek, sementara 4 ayat lainnya memiliki objek selain Allah Swt. seperti neraka, hari kiamat, dan siksaan. Hal ini menunjukkan bahwa ayat-ayat mengenai takwa dalam Al-Qur`an pada dasarnya merujuk pada ketakwaan kepada Allah Swt. Perintah ini mengindikasikan bahwa mereka yang bertakwa kepada Allah Swt. akan terhindar dari neraka dan siksaan pada hari kiamat. Kata takwa dalam bentuk mashdar muncul dalam Al-Qur`an sebanyak 19 kali, dengan *tuqâh* (تقاہ) disebut 2 kali dan *takwa* (تقوى) disebut 17 kali.

Dalam bentuk ini, Al-Qur`an umumnya menggunakan kata *takwa* untuk:

- 1) Menunjukkan bahwa setiap perbuatan harus didasari oleh ketakwaan kepada Allah Swt. seperti dalam al-Hajj/22:37.
- 2) Menggambarkan bahwa takwa adalah bekal utama dan terbaik menuju kehidupan akhirat.³⁷

Ketakwaan yang diwujudkan melalui perbuatan fisik yang terlihat secara lahiriah merupakan manifestasi dari keimanan seseorang kepada Allah Swt. Iman yang ada dalam hati diekspresikan melalui tindakan jasmani. Oleh karena itu, dalam Al-Qur`an, kata takwa sering dikaitkan dengan iman (إيمان), seperti yang disebutkan dalam al-Baqarah/2:103, al-A’râf /7: 96,

³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur`an: Kajian Kosakata*, ..., hal. 989.

³⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur`an: Kajian Kosakata*, ..., hal. 989.

Âli-‘Imrân/3: 179, al-Anfâl/8: 29, dan Muhammad/47: 36. Digunakan Al-Qur`an untuk menggambarkan bahwa orang-orang yang bertakwa dicintai oleh Allah Swt. Dan diakhirat nanti akan diberi pahala dan tempat yang paling baik, yaitu surga, seperti yang diungkapkan an-Naba'/78: 31, menggambarkan bahwa Allah Swt. merupakan pelindung (wali) bagi orang-orang yang bertakwa, seperti diungkapkan dalam al-Jâtsiyah/4: 19, menggambarkan bahwa beberapa kisah yang terjadi merupakan peringatan dan teladan bagi orang-orang yang bertakwa, seperti yang diungkapkan dalam al-Anbiyâ /21: 48 dan al-Hâqqah /69: 48.³⁸

Menurut an-Naisâbûri, kata takwa dalam Al-Qur`an memiliki beberapa makna, yaitu³⁹:

- 1) *Al-Khasyyah* (takut), seperti yang disebutkan dalam Luqmân/31:33.
- 2) *Al-Îman* (iman), seperti dalam al-Fath/48: 26.
- 3) *At-Taubah* (taubat), seperti dalam al-A‘raf/7: 96.
- 4) *Ath-Thâ‘ah* (patuh), seperti dalam an-Nahl/16: 2.
- 5) *Al-Ikhlas* (ikhlas), seperti yang terdapat dalam al-Hajj/22: 32.

Berdasarkan makna-makna takwa di atas dalam Al-Qur`an, dapat disimpulkan bahwa takwa memiliki beberapa pengertian:

1) Takut

Al-Qur`an menyebut perintah untuk bertakwa kepada Allah Swt. sebanyak 69 kali. Menurut Muhammad Abduh, seperti dikutip oleh Rasyid Ridha dalam *Tafsîr Al-Mannâr*, takut kepada Allah Swt. berarti takut akan azab dan siksaanya. Takut ini disandarkan langsung kepada Allah Swt. untuk menunjukkan pentingnya ancaman azab tersebut. Muhammad Abduh mendefinisikan orang yang bertakwa sebagai seseorang yang menjaga dirinya dari azab Allah Swt. Muhammad Ali al-Shâbûni menambahkan bahwa orang yang bertakwa adalah yang menjalankan perintah Allah Swt, menjauhi larangan-Nya, dan mencegah siksa-Nya dengan ketataan.⁴⁰

Muhammad Abduh membagi siksa Allah Swt. menjadi dua jenis yaitu, siksa dunia dan siksa akhirat. Siksa dunia

³⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur`an: Kajian Kosakata*, ..., hal. 990.

³⁹ M. Ashaf Shaleh, *Takwa Makna dan Hikmahnya dalam Al-Qur`an*, t.tp. PT. Gelora Aksara Pratama, t.th. hal. 6.

⁴⁰ Ilyas Ismail, *Pilar-Pilar*, Jakarta: Raja Grafindo, 2009, hal. vi.

terjadi karena melanggar hukum alam dan masyarakat, sementara siksa akhirat terjadi akibat melanggar hukum syariat. Menurut Abduh, ganjaran mengikuti hukum alam diberikan di dunia, sementara pahala mengikuti hukum agama diberikan di akhirat. Pelanggaran terhadap kedua jenis hukum tersebut juga memiliki konsekuensi baik di dunia maupun akhirat. Quraish Shihab menambahkan “jangan heran jika ada yang tidak shalat atau berpuasa, tetapi sukses didunia, dan jangan pula menantiakan rezeki melimpah bagi yang shalat, tetapi tidak berkerja.”⁴¹ Dengan demikian, takwa mencakup kesadaran spiritual yang mendalam, rasa takut yang menciptakan kehati-hatian, serta tanggung jawab praktis terhadap hukum Tuhan dan hukum alam.

2) Iman

Menurut pandangan yang dikutip oleh at-Thabari, iman merupakan istilah yang mencakup pengakuan terhadap wujud Allah Swt., kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, serta pembernanar dari pengakuan tersebut yang tercermin melalui tindakan. Sementara itu, al-Naisâbûri dalam karyanya mencoba merangkum perbedaan pendapat para ulama mengenai definisi iman menjadi empat pandangan utama:⁴²

- a) Mu'tazilah, Khawârij, Zaidiyah, dan Ahli Hadis berpendapat bahwa iman mencakup tindakan hati, ucapan lisan, dan perbuatan anggota badan. Dengan demikian, siapa pun yang merusak keyakinannya meskipun dia telah mengucapkan dua kalimat syahadat dan menjalankan ajaran Islam, orang tersebut dianggap sebagai munafik. Jika seseorang merusak syahadatnya, dia dianggap kafir, dan jika seseorang merusak amal perbuatannya, dia dianggap fasik.
- b) Beberapa ulama berpendapat bahwa iman terdiri dari keyakinan dalam hati dan pengakuan dengan lisan. Namun, dalam perumusannya terdapat perbedaan pendapat.
 - (1) Menurut mazhab Abu Hanifah dan mayoritas ahli fikih, iman diartikan sebagai pengakuan melalui lisan dan pengetahuan atau keyakinan dalam hati.

⁴¹ Ilyas Ismail, *Pilar-Pilar*, ..., hal. vii.

⁴² M. Ashaf Shaleh, *Takwa Makna dan Hikmahnya dalam Al-Qur'an*, ..., hal. 69.

- (2) Menurut mazhab Abu Hasan al-Asy'ari, iman diartikan sebagai keyakinan yang muncul dari hati dan diungkapkan melalui lisan.
- (3) Beberapa ulama Tasawuf berpendapat bahwa iman merupakan pengakuan melalui lisan yang disertai dengan ketulusan hati.
- c) Jahm bin Safwan berpendapat bahwa iman terletak pada keyakinan hati atau makrifat terhadap Allah Swt. Seseorang yang mengakui Allah Swt. dalam hatinya namun menyangkal-Nya dengan lisan, dan kemudian meninggal sebelum sempat mengakui-Nya dengan lisan, tetap dianggap sebagai mukmin dengan iman yang sempurna.
- d) Menurut mazhab Karamiah, iman hanya diukur dari pengakuan lisan. Oleh karena itu, seorang munafik dianggap sebagai mukmin secara lahiriah meskipun hatinya kafir. Di dunia, dia dikategorikan sebagai mukmin, namun di akhirat termasuk orang yang kafir.

Para ulama mendefinisikan iman sebagai kombinasi dari ucapan dengan lisan, keyakinan dalam hati, dan pengamalan dengan anggota badan. Iman dapat bertambah melalui ketaatan dan berkurang karena kemaksiatan. Inilah pemahaman iman menurut Ahlus Sunnah wal Jamâ'ah, di mana mayoritas dari mereka menganggap iman mencakup keyakinan, perkataan, dan perbuatan.⁴³

Dengan demikian, takwa sebagai bentuk iman menuntut keteguhan hati, kejujuran lisan, dan konsistensi amal. Ia adalah bentuk keimanan yang aktif, menjaga diri dari murka Allah Swt. dengan menjadikan ketaatan sebagai jalan hidup. Maka, siapa yang benar-benar bertakwa, ia berarti telah menghidupkan imannya secara utuh dan menyeluruh dalam kehidupan sehari-hari.

3) Tobat

Tobat adalah kewajiban individual (*fardhu 'ain*) yang harus dilakukan oleh setiap orang. Tidak ada manusia yang tidak memerlukan tobat. Bahkan, Nabi Adam a.s. membutuhkan tobat, begitu pula dengan seluruh keturunannya. Sama seperti Nabi Adam a.s., setiap manusia

⁴³ Shalih Bin Fauzan Al-Fauzan, Kitab Tauhid 2, diterjemahkan oleh Agus Hasan Bashori dari judul At-Tauhid Li Ash-Shaff Ats-Tsani Al-'Ali, Jakarta: Darul Haq, 2021, hal. 2.

pasti memerlukan tobat. Kewajiban untuk bertobat ini ditegaskan dalam firman Allah Swt. yang berbunyi:

... وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢١﴾

- . *Bertobatlah kamu semua kepada Allah Swt. wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.* (an-Nûr/24: 31).

Hamka menafsirkan ayat ini bahwa, Manusia diperintahkan untuk bertaubat karena selama kodrat laki-laki tetap sebagai laki-laki dan perempuan sebagai perempuan, selama burung masih bersarang di dahan dan hewan masih hidup di alam bebas dengan jenis kelamin jantan dan betina, selama itu pula daya tarik antara lawan jenis akan terus ada. Sangat jarang seorang pria tidak tergetar hatinya saat melihat wanita yang cantik, dan begitu pula sangat sedikit wanita yang tidak tertarik saat melihat pria yang tampan dan gagah begitulah kenyataan fitrah manusia.

Islam tidak menafikan perasaan alami ini karena ia adalah bagian dari kehidupan manusia. Namun, Islam menekankan pentingnya pengendalian diri. Dorongan nalariah tersebut tidak boleh dibiarkan tanpa kendali, melainkan harus diarahkan oleh iman. Oleh sebab itu, Islam memerintahkan untuk menjaga pandangan, mengendalikan hati, membatasi diri, dan menjaga kehormatan. Tujuannya adalah agar kecenderungan alami ini tidak menjatuhkan manusia dalam dosa, tetapi justru menjadi sarana untuk meraih kemuliaan melalui jalan yang dihalalkan oleh Allah Swt.⁴⁴

Tobat berarti kembali dari jalan yang menjauhkan diri dari Allah Swt. dan mendekatkan kepada setan. Hal ini hanya dapat dipahami oleh orang yang berakal. Dorongan akal akan sempurna jika didukung oleh mata hati yang sempurna. Semua sifat buruk merupakan alat setan untuk menyesatkan manusia. Syahwat adalah senjata setan, sedangkan akal adalah senjata malaikat. Ketika keduanya bertemu, akan terjadi pertarungan antara pasukan ini karena mereka saling berlawanan dan tidak akan bekerja sama. Pertentangan antara dua kekuatan ini seperti perbedaan antara malam dan siang, terang dan gelap, di mana satu keberadaan meniadakan yang lainnya.⁴⁵

⁴⁴ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 7..., 2001, hal. 4929.

⁴⁵ Yahya Ibn Hamzah Al-Yamani Al-Dzimari, *Tashîfiyat Al-Ulub Min Daran Al-Awzar Wa Al-Dzunub*, Penerjemah Maman Abdurrahman Assegaf, *Tazkiyatun Nafs*, Jakarta: Zaman, 2012, hal.377.

Tobat adalah jalan kembali yang dibuka Allah Swt. tanpa batas. Ia bukan sekadar reaksi emosional terhadap dosa, tetapi bentuk kesadaran spiritual yang melibatkan seluruh dimensi diri manusia akal, hati, dan perbuatan. Dalam konteks syahwat, tobat adalah bentuk tertinggi dari keberanian dan kedewasaan iman: mengakui kesalahan, bangkit, dan memperkuat kembali hubungan dengan Allah Swt. Sebagaimana siang yang pasti datang setelah malam, tobat menjadi cahaya harapan yang menuntun manusia kembali ke jalan yang lurus.

4) Taat

Dalam Al-Qur`an, kata taat memiliki beberapa makna. Pertama, taat berarti tunduk dan patuh sepenuhnya dalam menjalankan perintah Allah Swt. dan Rasul-Nya tanpa syarat. Kedua, taat juga berarti kepatuhan terhadap penguasa secara bersyarat, yaitu selama perintah tersebut tidak bertentangan dengan perintah Allah Swt. dan Rasul-Nya. Selain itu, taat juga dapat berarti tidak mematuhi perintah tertentu, khususnya jika perintah tersebut datang dari pihak yang tidak berwenang, seperti setan, orang kafir, munafik, pendusta, orang yang bersumpah palsu, orang yang lalai dalam mengingat Allah Swt. atau orang yang sesat.⁴⁶

Jika kita perhatikan, ayat-ayat yang mengandung perintah untuk taat kepada rasul umumnya didahului oleh perintah untuk bertakwa kepada Allah Swt. seperti yang terdapat dalam beberapa ayat Surah asy-Syu'arâ. Ini menunjukkan bahwa ketakwaan kepada Allah Swt. akan membawa kita untuk juga bertakwa kepada Rasulullah saw. Jadi, jika seseorang tidak bertakwa kepada Allah Swt., maka ketakwaan kepada rasul juga akan hilang. Dengan demikian, bertakwa kepada Allah Swt. yang berarti memiliki keyakinan yang benar tentang-Nya dengan mentauhidkan dan beribadah kepada-Nya adalah fondasi utama keimanan. Fondasi inilah yang akan mengarahkan seseorang untuk taat kepada rasul dengan mengikuti ajaran yang dibawa oleh para rasul dari Allah Swt. .⁴⁷

Dengan demikian, ketaatan dan takwa memiliki hubungan yang sangat erat dan saling melengkapi. Takwa

⁴⁶ Ali Abdul Halim Mahmud, *Rukun Taat*, diterjemahkan oleh Badrudin, *et.al.*, dari judul *Rukun Ath-Tha'at*, Surakarta: Darut Tauzi', 2010, hal. 5.

⁴⁷ Ali Abdul Halim Mahmud, *Rukun Taat*, diterjemahkan oleh Badrudin, *et.al.*, dari judul *Rukun Ath-Tha'at*, ..., hal. 5.

adalah pondasi spiritual dan moral, sementara ketaatan adalah bangunan amal perbuatan yang terlihat. Tanpa takwa, ketaatan bisa kehilangan arah dan berubah menjadi alat penyesatan. Namun tanpa ketaatan, takwa tidak membawa hasil nyata. Oleh karena itu, seorang mukmin yang sejati adalah yang menjaga takwanya kepada Allah Swt., sehingga dapat menuntunnya untuk taat kepada Rasulullah dan menjauh dari siapa pun yang mengajak kepada kesesatan.

5) Ikhlas

Ikhlas adalah aspek yang sangat krusial dalam menilai keimanan seseorang. Seseorang tidak dianggap memiliki keimanan yang sejati hingga ia mampu memahami dan menanamkan nilai-nilai keikhlasan dalam dirinya. Ikhlas memungkinkan seseorang menjadi pribadi yang tulus, terpuji, dan bersahaja dalam beramal, serta menumbuhkan kesabaran yang luar biasa untuk mencapai kedudukan yang mulia di hadapan Allah Swt.⁴⁸

Ketahuilah bahwa amal ibarat tubuh, sedangkan ikhlas adalah ruhnya. Seperti halnya jasad tanpa ruh hanyalah bangkai yang akan dibuang, demikian pula amal tanpa ikhlas tidak memiliki nilai. Barang siapa melakukan suatu amalan untuk Allah Swt. tanpa keikhlasan, ia seperti orang yang memberikan hadiah berupa mayat budak kepada seorang penguasa, yang artinya ia menyerahkan dirinya untuk menerima hukuman. Ikhlas adalah modal utama seorang hamba, sedangkan amal adalah keuntungannya. Jika ikhlas tercemar, maka keuntungan dan modalnya akan berkurang, menjadikan hamba tersebut dalam keadaan merugi dan miskin.⁴⁹

Ikhlas bukan hanya syarat sah amal, tetapi juga penentu kualitas dan kekuatan spiritual seorang hamba. Ia menjadikan amal hidup, jiwa bersih, hati tenang, dan hidup terarah hanya kepada Allah Swt. Sebagaimana ruh memberi nyawa pada jasad, ikhlas memberikan makna pada amal. Tanpa ikhlas, amal hanyalah gerakan kosong yang tidak punya bobot di hadapan Allah Swt. Maka, barang siapa ingin mendapatkan kemuliaan dan ridha Allah Swt., hendaknya menjadikan ikhlas sebagai pondasi dalam setiap amal dan ibadah.

⁴⁸ Labib, *Ikhlas Sebagai Mutiara Amal Menuju Ridho Ilahi*, Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2011, hal.9.

⁴⁹ Izza Rohman Nahrawi, *Ikhlas Tanpa Batas*, Jakarta: Zaman, 2012, hal.72.

Hamka menegaskan bahwa makna takwa tidak semestinya dibatasi hanya pada rasa takut kepada Allah. Menurutnya, rasa takut hanyalah salah satu unsur dari takwa, bukan keseluruhannya. Takwa yang sejati mencakup dimensi spiritual dan emosional yang lebih luas, seperti cinta kepada Allah, rasa kasih dan sayang, harapan akan rahmat-Nya, perasaan cemas akan murka-Nya, ketergantungan penuh (tawakal), kerelaan terhadap takdir-Nya (ridha), serta kesabaran dalam menghadapi ujian hidup.

Bagi Hamka, takwa bukan sekadar perasaan takut yang pasif, melainkan sebuah sikap hidup aktif yang mencerminkan keyakinan (iman) dan diwujudkan dalam perbuatan nyata (amal shalih). Oleh karena itu, ia merumuskan bahwa takwa adalah bentuk nyata dari perpaduan antara keimanan dan amal, yaitu keimanan yang tumbuh dalam hati dan teraktualisasi dalam perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai ilahiah. Takwa, dengan demikian, adalah buah dari hati yang bersih dan tindakan yang lurus.

Quraish Shihab menambahkan pandangan Menurut Quraish Shihab, takwa bukan sekadar tingkat ketaatan, melainkan sikap aktif menjaga diri dari siksa Allah Swt. melalui ketaatan dan penghindaran dosa. Pendekatan ini menunjukkan bahwa takwa terhubung langsung dengan kondisi hati yang selamat *qalbun salim* yang tidak tercemari oleh penyakit spiritual seperti syirik, riya', atau nafsu.

B. Penggunaan *Libâs Zaman Jahiliyah*

Al-Qur'an diturunkan dalam konteks peradaban Arab yang tengah berada dalam kegelapan moral dan spiritual yang dikenal sebagai masa Jahiliyah. Pada masa itu, masyarakat Arab menjalani kehidupan dengan norma-norma dan tradisi yang sangat bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, terlebih lagi dengan ajaran Islam. Bentuk-bentuk kemaksiatan, penindasan, penyalahgunaan kekuasaan, hingga ketidakadilan sosial merajalela tanpa batas. Hal-hal tersebut bukan hanya dipandang buruk dalam ajaran Islam, tetapi juga bertentangan dengan akal sehat dan hati nurani.

Kedatangan Al-Qur'an menjadi cahaya yang membongkar kebiasaan-kebiasaan rusak tersebut dan menuntun umat manusia menuju kehidupan yang beradab dan berakhhlak. Istilah "Jahiliyah" sendiri merujuk pada kondisi masyarakat Arab sebelum Islam yang hidup dalam ketidaktauhan dan ketersinggan dari nilai-nilai wahyu. Rasulullah saw. menggunakan istilah ini bukan dalam arti merendahkan, tetapi sebagai gambaran akan ketidaktauhan yang masih menyelimuti mereka.

Salah satu contoh nyata dari pandangan penuh kasih Rasulullah

terhadap masyarakat Jahiliah adalah ketika beliau diusir dan dilempari oleh penduduk Thaif. Ketika itu, Malaikat Jibril a.s. datang menawarkan bantuan untuk menghancurkan mereka dengan menimpa gunung, namun Rasulullah menolaknya dengan penuh belas kasih. Beliau bersabda, “*Jangan! Sesungguhnya mereka adalah kaum yang belum mengetahui.*”⁵⁰ Sikap ini menunjukkan bahwa Al-Qur`an dan Rasulullah saw. hadir bukan untuk mengutuk kebodohan, tetapi untuk mengubah dan membimbing manusia dari kegelapan menuju cahaya ilmu dan iman.

Perkembangan pakaian dalam sejarah Islam memiliki kaitan erat dengan kondisi geografis dan kehidupan masyarakat Arab. Bangsa Arab tinggal di Semenanjung Arabia, semenanjung terbesar di dunia yang terletak di Asia Barat Daya dengan luas sekitar 1.027.000 mil persegi. Sebagian besar wilayah ini terdiri dari padang pasir yang gersang, menjadikannya salah satu kawasan terpanas di dunia. Semenanjung ini tidak memiliki sungai yang dapat dilayari atau aliran air yang terus mengalir ke laut, melainkan hanya lembah-lembah yang tergenang air saat musim hujan tiba.⁵¹

Bangsa Arab berasal dari ras Semitik (*Samiyah*) dan secara umum terbagi menjadi dua kelompok besar. Pertama adalah *Arab al-Bâ'idah*, yakni kelompok bangsa Arab kuno yang telah punah, seperti kaum ‘Âd dan Tsamûd. Kedua adalah *Arab al-Bâqiyah*, yaitu bangsa Arab yang masih bertahan hingga kini, dan terbagi menjadi dua garis keturunan utama: Qahthân dan Adnân.

Kaum ‘Âd merupakan keturunan Arab yang menerima Nabi Hûd a.s. sebagai rasul dari Allah Swt. namun mereka menolak dakwah beliau. Sebagai akibat dari pembangkangan ini, Allah Swt. mengazab mereka dengan angin yang sangat dingin dan kencang selama tujuh malam delapan hari tanpa henti. Badai tersebut menyebabkan kehancuran besar, membuat mereka tewas akibat kedinginan, kelaparan, dan penyakit, hingga tidak ada satupun yang tersisa.

Demikian pula dengan kaum Tsamûd, yang diutus Nabi Shâlih a.s. beserta mukjizat berupa seekor unta betina. Alih-alih menaati perintah Allah Swt. mereka justru menyembelih unta tersebut dan memakannya. Akibat perbuatan ini, Allah Swt. menurunkan azab berupa penyakit yang menyerupai kolera. Dalam tiga hari, wajah mereka berubah drastis hari pertama menguning, hari kedua memerah, dan hari ketiga menghitam sebelum akhirnya mereka semua binasa

⁵⁰ Salim Said Daulay *et.al.*, “Pengenalan Al-Qur`an,” dalam *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, Vol. 09 No. 5 Tahun 2023, hal. 473-478.

⁵¹ Syamuddin Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, Pekanbaru: Yayasan Pustaka Riau, 2013, hal. 9.

pada malam harinya.

Keturunan Qahthân berasal dari wilayah Arab bagian selatan dan melahirkan sejumlah kerajaan besar seperti Kerajaan Saba', Himyar, dan Yaman. Setelah kehancuran bendungan Ma'rib (bendungan Saba'), sebagian dari keturunan Qahthân bermigrasi ke utara dan mendirikan kekuasaan baru, seperti kerajaan al-Hîrah dan Ghasân. Suku Aus dan Khazraj di Madinah juga berasal dari garis keturunan ini.

Sementara itu, keturunan Adnân dikenal sebagai *Arab Musta'ribah*, yakni bangsa Arab yang terarabkan, hasil percampuran antara penduduk asli Mekah dan keturunan Nabi Ismâ'îl a.s. Salah satu keturunan Ismâ'îl adalah Adnân, yang menjadi nenek moyang suku Quraisy. Dari suku inilah muncul Bani Hâsyim, keluarga dari 'Abd al-Muthalib, kakek Nabi Muhammad saw. Karena itu, nasab nabi Muhammad saw. secara garis lurus dapat ditelusuri hingga nabi Ismâ'îl a.s., putra Nabi Ibrâhîm a.s.⁵²

Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Arab dikenal dengan sebutan *Jahiliyah*, yang merujuk pada kondisi dan masa di Semenanjung Arab sekitar tahun 610 M. Istilah *Jahiliyah* sering diterjemahkan sebagai zaman ketidaktahuan. Kata ini berasal dari kata kerja *jahiliyah*, yang berarti berperilaku bodoh atau tidak memiliki pengetahuan. Label *Jahiliyah* ini mencakup berbagai aspek kehidupan masyarakat Arab pada masa itu, termasuk dalam hal cara berpakaian. Pada masa *Jahiliyah*, masyarakat Arab khususnya wanita, mengenakan pakaian yang dirancang untuk menarik perhatian pria. Selain itu, pakaian tersebut juga berfungsi melindungi diri dari cuaca panas yang khas di wilayah padang pasir. Mereka menggunakan kerudung yang diletakkan di kepala dan biasanya dibiarkan menjuntai ke belakang, sehingga bagian dada serta kalung yang menghiasi leher terlihat jelas. Bahkan, area sekitar dada sering terlihat karena pakaian yang longgar atau terbuka. Leher dan telinga mereka pun dihiasi dengan anting dan kalung.⁵³

Cara berpakaian masyarakat Arab mulai mengalami perubahan signifikan setelah nabi Muhammad saw. membawa ajaran Islam. Perubahan ini menjadi perhatian khusus dalam ajaran Islam, yang memperbaiki kebiasaan berpakaian sebelumnya. Salah satu contoh menarik pada masa itu adalah cara perempuan mengenakan *khimâr* dengan hanya meletakkannya di atas kepala dan membiarkan ujungnya terjuntai ke belakang, sehingga leher, telinga, dan pangkal leher tetap

⁵² Syamuddin Nasution, *Sejarah Peradaban Islam*, ..., hal. 10-11.

⁵³ Ahmad Sodikin dan Miftahul Khori, "Eksistensi Pakaian di Semenanjung Arab dalam Sejarah Islam," dalam *Jurnal Studi Islam dan Masyarakat* Vol. 02 No. 1 Tahun 2023, hal. 39.

terlihat. Menanggapi hal ini, Allah Swt. menurunkan an-Nûr ayat 31, yang memerintahkan perempuan untuk menutup dada mereka saat mengenakan *khimâr*. Allah Swt. berfirman,

... وَلِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَ عَلَى جُيُوبِهِنَ ... ۲۱

... Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya (an-Nûr/24: 31)

Dalam Surah an-Nûr ayat 31, Allah Swt. memerintahkan para perempuan mukminah untuk menutupkan kain kerudung mereka ke bagian dada, yang dalam ayat tersebut disebut dengan istilah *juyubihinna* (جُيُوبِهِنَ). Kata *juyub* berasal dari kata *jayb* yang berarti celah atau bukaan pada bagian dada, yakni tempat yang dapat memperlihatkan lekuk tubuh bagian atas, khususnya pangkal dada.⁵⁴

Perintah ini secara eksplisit menunjukkan perhatian syariat terhadap aspek kesopanan dan penjagaan aurat yang berkaitan erat dengan fitrah manusia dan potensi rangsangan visual. Bagian dada wanita merupakan salah satu bagian tubuh yang secara fitrah dapat membangkitkan ketertarikan lawan jenis. Karena itu, Islam menetapkan batasan-batasan berpakaian bagi perempuan guna menjaga kehormatan mereka dan mencegah timbulnya godaan yang dapat mengarah pada pelanggaran etika sosial dan syariat.

Meskipun sebagian wanita mungkin telah menutup bagian dadanya, namun model pakaian yang terlalu ketat, transparan, atau memiliki potongan yang memperlihatkan lekuk tubuh tetap dapat memicu pandangan dan syahwat dari pihak laki-laki. Oleh sebab itu, penutupan aurat tidak hanya bersifat simbolik atau formalitas, melainkan harus benar-benar fungsional yaitu mencegah terlihatnya bagian tubuh yang dapat mengundang syahwat.

Pandangan ini sejalan dengan penafsiran para ulama seperti al-Qurtubî dan Ibnu Katsîr yang menekankan bahwa tujuan utama dari perintah menutup *juyûb* adalah demi terciptanya masyarakat yang menjaga kesucian dan martabat.⁵⁵ Di samping itu, Quraish Shihab dalam tafsir *al-Mîshbâh* menjelaskan bahwa kewajiban menutup dada menunjukkan bahwa Islam tidak memerangi naluri seksual, tetapi mengarahkannya agar tetap dalam koridor yang sehat dan bermartabat.⁵⁶ Maka dari itu, wanita beriman akan menjaga cara berpakaianya sebagai bentuk ketaatan kepada Allah Swt. dan

⁵⁴ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 7..., 2001, hal. 4926.

⁵⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 2..., hal. 601.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mîshbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 9..., hal. 327.

tanggung jawab sosial dalam membangun masyarakat yang beradab dan terhormat.

Dengan demikian, perintah ini tidak hanya mencerminkan aturan berpakaian, tetapi juga mengandung pesan moral dan spiritual yang mendalam tentang kesadaran diri, kendali nafsu, dan peran aktif perempuan dalam menciptakan lingkungan yang bersih dari godaan serta kehinaan.

Salah satu aturan berpakaian dalam ajaran Islam adalah larangan *isbâl*, yaitu memanjangkan pakaian hingga melewati mata kaki dengan niat sompong (*khuyalâ*).⁵⁷ Nabi Muhammad saw., bersama dengan para sahabat terkemuka seperti Abu Bakar dan Umar, dikenal mengenakan busana yang sederhana dan tidak berlebihan. Abu Bakar, misalnya, sering menggunakan *al-'abâ'ah* dan *al-syamla* selama masa kepemimpinannya sebagai khalifah. Sedangkan Umar biasa mengenakan jubah dari bahan wol yang dipadukan dengan kulit serta menggunakan *al-'abâ'ah* sambil membawa *al-qurbah* di punggungnya.

Pada masa sebelum Islam (Jahiliah), *al-'abâ'ah* merupakan pakaian sederhana yang terbuat dari wol atau bulu, lazim digunakan oleh orang-orang miskin atau kaum Badui (al-A'râb). Dalam karya sastra seperti syair Zuhair, *al-'abâ'ah* sering dipandang sebagai simbol kefakiran dan sering dibandingkan dengan sutra yang melambangkan kemewahan. Kaum Badui biasanya mengenakan *al-qab'*, yaitu pakaian dengan belahan di bagian depan yang diikat dengan sabuk kulit. Saat berperang atau berkuda, mereka mengenakan celana panjang dan *ridâ* yang pendek. Sebaliknya, para pemimpin suku dan kalangan elit mengenakan *al-qabâ'* yang panjang hingga lutut, dilapisi dengan jilbâb lebar dan jubah di bagian luar.

Pria Arab juga sering mengenakan *al-Imâmah* (penutup kepala) yang dilengkapi dengan *al-thaylasân*. Pada masa pemerintahan Sulaiman bin Abdul Malik, kain bersulam (*al-wasyu*) yang berasal dari Kufah, Yaman, dan Iskandariah menjadi tren populer. Kain ini digunakan untuk membuat berbagai jenis pakaian seperti jilbab, *al-ridâ'*, celana panjang (*sarâwîl*), *imâmah*, dan peci.

Saat bangsa Arab melakukan ekspansi wilayah melalui penaklukan (*al-futûh*), budaya berpakaian mereka turut tersebar ke daerah-daerah baru. Meskipun gaya berpakaian tersebut tidak jauh berbeda dengan yang dikenal pada era Jahiliah atau awal Islam di Mekah dan Madinah, unsur-unsur lokal mulai memengaruhi gaya

⁵⁷ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Sahîh al-Bukhârî: Kitâb al-libâs*, hadis No. 5787, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2002, hal. 1465.

tersebut di wilayah baru. Contohnya, pada masa kekhilafahan Abbasiyah, khalifah mengenakan *al-qabâ'* hitam sepanjang lutut dengan leher terbuka yang memperlihatkan lapisan dalam berupa *al-qafthân*. Pada masa pemerintahan Al-Mu'tasim, lengan pakaian yang semula sempit dilebarkan hingga tiga dzirâ'. Khalifah dan para hakim (*qâdi*) biasanya mengenakan *al-qalansuwah* panjang yang dibalut dengan *imâmah*.

Pada era Abbasiyah, pakaian kelas atas meliputi berbagai busana mewah seperti *sirwâlah* yang lebar, *kamis*, *durrâ'ah*, sutra, *qafthân*, *qab'u*, dan *qalansuwah*. Sedangkan masyarakat umum lebih sering mengenakan sarung, *kamis*, *durrâ'ah*, sutra panjang, dan *hizâm*. Perempuan kalangan atas sering menghiasi diri dengan *burnûs* yang dilengkapi manik-manik emas dan batu mulia, sementara perempuan kelas menengah mengenakan mahkota berhias mutiara dan zamrud, lengkap dengan gelang kaki (*khalkhâl*) dan gelang tangan (*siwâr*). Pengaruh budaya Persia juga turut memperkaya tradisi berhias dan berpakaian perempuan Arab, sehingga mereka menjadi lebih mahir dalam berdandan.

Perkembangan gaya berpakaian ini berlangsung secara bertahap di berbagai wilayah dunia, dengan pengaruh dari kondisi alam dan budaya lokal yang terus menyesuaikan bentuk dan fungsi busana sesuai kebutuhan masyarakat setempat.⁵⁸

Pada masa jahiliyah, pakaian atau libas memiliki beberapa tujuan yang berbeda dari konsep pakaian dalam Islam. Beberapa tujuan utama penggunaan pakaian pada masa itu adalah:⁵⁹

1. Status sosial dan kekayaan: Pakaian sering kali digunakan sebagai simbol status sosial dan kekayaan seseorang. Orang-orang yang lebih kaya cenderung mengenakan pakaian yang lebih mewah dan berwarna-warni untuk menunjukkan kekayaan mereka.
2. Menarik perhatian dan memikat: Pakaian sering digunakan untuk menarik perhatian, terutama oleh wanita. Mereka menggunakan pakaian yang memperlihatkan bagian tubuh tertentu untuk memikat dan menarik perhatian laki-laki.
3. Kebanggaan dan identitas suku: Pakaian juga mencerminkan kebanggaan dan identitas suku. Setiap suku mungkin memiliki gaya berpakaian tertentu yang membedakan mereka dari suku lain.

⁵⁸ Ahmad Sodikin dan Miftahul Khoiri, "Eksistensi Pakaian di Semenanjung Arab dalam Sejarah Islam," ..., hal. 39-41.

⁵⁹ Ahmad Sodikin dan Miftahul Khoiri, "Eksistensi Pakaian di Semenanjung Arab dalam Sejarah Islam," ..., hal. 6.

4. Perlindungan fisik: Meskipun ada tujuan untuk memperlihatkan tubuh atau status, pakaian juga digunakan untuk melindungi tubuh dari panas, dingin, atau kondisi lingkungan lainnya.
5. Tata cara adat dan ritual: pakaian yang digunakan dalam berbagai upacara dan ritual adat yang sering kali melibatkan pakaian khusus yang melambangkan makna spiritual atau budaya tertentu.

Namun, dalam banyak kasus, pakaian pada masa Jahiliah tidak memenuhi tujuan moral atau spiritual yang lebih tinggi, seperti yang diperintahkan dalam Islam, yaitu menutup aurat dan menjaga kehormatan diri. Kita sudah mengetahui betapa pentingnya perintah mengenakan jilbab bagi wanita muslimah. Salah satu keutamaan *jilbab* adalah melindungi wanita dari godaan laki-laki yang berniat buruk. Namun, manfaat ini sering diabaikan dan dianggap remeh, terutama oleh wanita yang imannya lemah, malas, dan kurang semangat dalam beragama. Ketika berada di halaman atau teras rumah, mereka dengan mudah memperlihatkan aurat. Ada yang menampakkan lengan dan leher, bahkan ada yang tidak menutup kepala sama sekali. Padahal, halaman rumah sebagian dari kita terbuka dan dapat dilihat oleh banyak orang yang lewat, termasuk pria non mahram. Pemandangan yang lebih buruk bisa kita saksikan di luar rumah, seperti di pusat perbelanjaan. Inilah sebenarnya cara berdandan wanita pada masa Jahiliah sebelum Islam datang.⁶⁰

Islam menempatkan pakaian sebagai bagian dari identitas moral seorang Muslim. Tujuan utama berpakaian bukan hanya untuk menutup tubuh, melainkan juga untuk menjaga kehormatan, menghindari godaan, dan menampilkan akhlak Islami dalam kehidupan sosial. Maka, dalam konteks kekinian, penting untuk merefleksikan kembali makna pakaian dalam perspektif Al-Qur`an dan Sunnah, serta memperkuat kesadaran bahwa menutup aurat bukan sekadar kewajiban syar`i, tetapi juga bentuk perlindungan diri dan cerminan kualitas iman. Perintah berjilbab seharusnya tidak dipandang sebagai beban, melainkan sebagai anugerah dan kehormatan yang menempatkan wanita Muslimah pada derajat yang tinggi di sisi Allah Swt.

C. Model- Model *Libâs* Arab

Industri busana muslim saat ini tumbuh pesat, dengan banyak desainer yang mengambil inspirasi dari berbagai budaya, termasuk Timur Tengah sebagai salah satu mode utama. Meskipun banyak yang

⁶⁰ Muhammad Utsman Al-Khasyt, *Fikih Wanita Empat Madzhab*, diterjemahkan oleh Abu Nafis Ibnu Abdurrohim dari judul *Fiqh an-Nisâ fî dhâ al-Madzhab al-Arba'ah*, Bandung: Ahsan Publishing, 2010, hal. 414.

masih menganggap busana muslim hanya terbatas pada gamis atau jubah, sebenarnya terdapat berbagai jenis pakaian wanita khas Timur Tengah seperti *kaftan*, *abaya*, *tunik*, dan *khimâr*:

1. *Kaftan*, dengan potongan longgar dan panjang, sering dikenakan pada acara-acara penting seperti Idul Fitri dan dapat dipadukan dengan hijab untuk tampilan elegan.⁶¹
2. *Abaya*, yang merupakan pakaian sehari-hari di Timur Tengah, memiliki desain sederhana namun kini hadir dalam berbagai warna dan bahan yang lebih elegan untuk acara formal.⁶²
3. *Tunik*, yang awalnya dirancang untuk pria, kini menjadi pilihan nyaman bagi wanita dengan desain longgar.
4. *Khimâr*, yang menutupi kepala hingga bagian belakang tubuh, tersedia dalam berbagai model yang dapat disesuaikan untuk menciptakan tampilan yang lebih menarik.⁶³
5. *Tsawb* adalah pakaian panjang yang mencapai pergelangan kaki dan sering dikenakan dalam kehidupan sehari-hari oleh masyarakat Timur Tengah. *Tsawb*, yang juga dikenal dengan nama lain seperti dishdash atau kandura, biasanya memiliki lengan panjang mirip dengan jubah atau *kaftan* dan sering dipasangkan dengan celana panjang yang disebut *sirwâl*. Pakaian ini telah menjadi ciri khas budaya Arab dan negara-negara Timur Tengah lainnya. Terdapat berbagai variasi *tsawb* di setiap wilayah Timur Tengah, seperti *jallâbah* di Maroko dengan lengan lebar dan kerudung pelindung, *kandura* di Uni Emirat Arab yang dihiasi rumbai dan bordir, serta *tsawb* di Arab Saudi yang cenderung lebih ketat dengan kerah dua kancing. Di Qatar, *tsawb* terbuat dari kain mengkilap dengan kerah dan saku, sedangkan di Bahrain, *tsawb* memiliki potongan longgar

⁶¹ Kata *kaftan* berasal dari bahasa Persia (خفтан / *khaftân*), yang berarti pakaian luar panjang. Kaftan sudah dikenal sejak zaman kuno, bahkan digunakan oleh raja-raja Persia dan Kekaisaran Utsmaniyah (Ottoman). Pada masa kekhalifahan Islam, khususnya era Abbasiyah dan Utsmaniyah, kaftan menjadi simbol kemuliaan dan sering dikenakan oleh para pejabat tinggi, bangsawan, atau khalifah. Dalam tradisi Turki dan Persia, *kaftân* menjadi simbol status sosial dan digunakan dalam upacara kenegaraan. Saat ini, kaftan telah berkembang menjadi busana Muslim modern dengan berbagai modifikasi desain, tetapi tetap mempertahankan nilai dasar Islam: menutup aurat, tidak ketat, dan terhormat. *Kaftân* sering dipadukan dengan kerudung atau hijab, dan dijadikan alternatif modis untuk gamis, abaya, atau jubah. Schuyler V.R Camman, “The Origin of the Kaftan and Its Introduction into Islamic Costume”, dalam *Jurnal Ars Orientalis*, Vol. 5 Tahun 1963, hal. 127-135.

⁶² Nadaa Febian Koto dan Febri Priyoyudanto, “Peran Wanita Arab Saudi dalam Perubahan Model Abaya Pasca Reformasi Mohamed bin Salman,” dalam *Jurnal Satwika*, Vol. 07 No. 2 Tahun 2023, hal. 398-400.

⁶³ Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Lubab Al-Tafsir Ibnu Katsir* diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar dan Abu Ihsan Al-Atsari dari judul *Tafsir Ibnu Katsir*, Jakarta: Pustaka Imam Syafi‘i, 2012, hal. 422.

dengan kerah kemeja. *Tsawb* di Oman tidak memiliki kerah dan menggunakan warna-warna yang bervariasi, sementara *kandura* di Kuwait berkerah dengan satu kancing dan terbuat dari bahan berkualitas. *Tsawb* sering dipadukan dengan *bisht*, yaitu jubah luar yang dikenakan pada acara-acara khusus seperti pernikahan, Idul Fitri, atau salat Jumat, dan biasanya dipakai oleh pria dengan status sosial atau keagamaan tertentu.

6. *Hijâb*

Hijâb adalah istilah umum untuk pakaian yang menutupi rambut dan leher wanita, dan juga bisa merujuk pada konsep berpakaian yang sesuai dengan prinsip Islam. *Hijâb* tersedia dalam berbagai warna dan gaya, sering kali disesuaikan dengan pakaian atau acara tertentu.⁶⁴

7. *Niqâb*

Niqâb juga dikenal sebagai cadar, adalah *hijâb* yang menutupi kepala dan sebagian besar wajah, kecuali mata. Biasanya, niqab cukup panjang untuk menutupi leher, wajah, dan dada. *Niqâb* umumnya berwarna hitam dan dipakai bersama dengan abaya. Praktik menutup wajah sudah dikenal sejak zaman Nabi s.a.w., di mana istri-istri beliau juga mengenakan cadar. Selain itu, wanita-wanita salehah setelah masa mereka pun mengikuti kebiasaan tersebut.⁶⁵

Ragam jenis pakaian seperti *kaftan*, *abaya*, *tunik*, *khimâr*, *tsawb*, *hijâb*, dan *niqâb* tidak sekadar berfungsi sebagai penutup aurat, tetapi juga merepresentasikan identitas budaya, status sosial, serta perkembangan mode yang terus bergerak.

Pakaian-pakaian tersebut, meskipun berakar dari tradisi dan ajaran Islam, kini tampil dalam variasi yang menyesuaikan selera, iklim, dan kebutuhan masyarakat Muslim di berbagai penjuru dunia. Desain yang semakin modis dan elegan menjadikan busana muslim mampu menembus industri mode global tanpa kehilangan esensi utamanya sebagai simbol kesopanan dan ketaatan.

Fenomena ini menunjukkan bahwa konsep *libâs* dalam Islam tidak bersifat kaku, melainkan memiliki fleksibilitas dalam ekspresi dan bentuknya, asalkan tetap mematuhi prinsip dasar syar'i: menutup aurat, tidak transparan, tidak ketat, dan tidak menyerupai pakaian lawan jenis atau orang-orang fasik. Bahkan, dalam Al-Qur'an, pakaian (*libâs*) bukan hanya dipahami secara fungsional, tetapi juga simbolis sebagai

⁶⁴ Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Hijâb Al-Marah Al-Muslimah fi Kitâb wasunnah*, Bagdad: Lajnah Asy-Syabab Al-Muslim, 2023, hal. 4.

⁶⁵ Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Hukum Cadar* diterjemahkan oleh Abu Shafiya dari judul *Ar-Radd Al-Mufhim*, Yogyakarta: Media Hidayah, 2002, hal. 37-44.

bentuk penghormatan terhadap kehormatan diri, kemuliaan, serta perhiasan dunia yang bisa mendekatkan manusia kepada nilai-nilai spiritual.

Oleh karena itu, perkembangan industri busana muslim saat ini perlu tetap diarahkan untuk menjaga nilai-nilai islami dalam berpakaian, agar tidak sekadar menjadi tren komersial, melainkan juga menjadi bagian dari dakwah kultural yang memperkenalkan keindahan ajaran Islam melalui cara yang elegan, santun, dan bermartabat.

D. *Jilbâb sebagai Pakaian Taqwâ*

Syariat Islam adalah sistem hukum ilahiyyah yang berlandaskan pada al-Qur'an dan hadis, serta mencakup seluruh aspek kehidupan guna memenuhi kebutuhan manusia di dunia.⁶⁶ Keyakinan pun muncul di kalangan umat Islam bahwa untuk mewujudkan keadilan dalam kehidupan, syariat Islam harus diterapkan secara menyeluruh (*kaffah*). Namun, upaya penerapan syariat Islam di Indonesia tidak terlepas dari perdebatan, karena menimbulkan pro dan kontra di tengah masyarakat. Hal ini juga tercermin dalam perbedaan pandangan mengenai penggunaan *jilbâb*. Selama ini, jilbab dipandang oleh banyak kalangan sebagai simbol identitas keislaman. Selain dianggap sebagai bagian dari tata busana perempuan yang dianjurkan oleh ajaran agama, *jilbâb* juga dimaknai sebagai keteguhan sikap perempuan Muslim dalam menghadapi dominasi sistem patriarki, kapitalisme, dan pengaruh globalisasi.

Muhammad Mutawalli Sya'rawi menyampaikan bahwa mayoritas ulama sepakat bahwa seluruh tubuh perempuan tergolong aurat, kecuali bagian wajah dan telapak tangan. Sementara itu, Abu Hanifah menambahkan bahwa kedua kaki hingga mata kaki juga termasuk bagian yang dikecualikan dari aurat.⁶⁷ Di sisi lain, Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa kewajiban mengenakan jilbab merupakan perintah langsung dari Allah Swt., bukan hasil ijtihad para fuqaha, dan juga bukan inovasi yang dikarang-karang oleh umat Islam.⁶⁸

Islam mewajibkan perempuan untuk menutup aurat setidaknya karena tiga alasan utama. *Pertama*, sebagai upaya menjaga aurat agar tidak menjadi sumber fitnah. *Kedua*, sebagai identitas pembeda dari

⁶⁶ Alyasa Abubakar, *Bunga Rampai Pelaksanaan Syariat Islam* (Pendukung Qanun Pelaksanaan Syariat Islam), Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2009, hal. 43.

⁶⁷ Muhammad Mutawalli Sya'rawi, *Fiqih Wanita*, Terj. M. Ghozi, dari judul *Fiqh al-Marah al-Muslimah*, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006, hal. 50.

⁶⁸ Yusuf Qordhowi, *Larangan Berjilbab, Studi Kasus di Perancis*. Terj. Abdul Hayyi, Jakarta: Gamma Insani, 2004, hal. 61.

perempuan lain sekaligus bentuk penghormatan terhadap kedudukan seorang Muslimah. Ketiga, sebagai sarana perlindungan bagi kehormatan, kesucian, dan kemuliaan perempuan dalam perspektif Islam. maka dengan alas an inilah Jilbâb menjadi salah satu bentuk pakaian takwa.

E. Fungsi *Libâs*

Dalam bahasa Arab, kata *libâs* secara harfiah berarti pakaian atau busana. Namun, kata ini memiliki beberapa fungsi dan makna yang luas, terutama dalam agama dan bahasa. Berikut adalah uraian tentang fungsi *libâs* dengan referensi dari sumber-sumber yang relevan:

1. *Libâs* berarti pakaian sebagai penutup aurat dan perhiasan lahir dan batin.

Libâs berarti pakaian yang berfungsi untuk menutupi aurat serta sebagai perhiasan, baik lahir maupun batin. Secara eksplisit, kata *libâs* yang bermakna pakaian tidak sering disebut dalam Al-Qur'an, namun ada dua ayat yang menegaskan fungsi pakaian sebagai penutup aurat, yaitu dalam Surah al-A'râf/7: 26-27. Allah Swt. berfirman,

يَبْنِيَّ أَدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِيَسَاً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِيَسُوْنَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ حَيْثُ ذَلِكَ
مِنْ أَيْتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ٢٦ يَبْنِيَّ أَدَمَ لَا يَفْتَنَنُكُمُ الشَّيْطَنُ كَمَا أَخْرَجَ أَبْوَيْكُمْ
مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِيَسَاهُمَا لِيُرِيهِمَا سَوْءَاتِهِمَا إِلَّا نَهَىٰ يَرْكُمُ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا
تَرَوُهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانِ أَوْلَيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٧

Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu merupakan sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Allah Swt. agar mereka selalu ingat. Wahai anak cucu Adam, janganlah sekali-kali kamu tertipu oleh setan sebagaimana ia (setan) telah mengeluarkan ibu bapakmu dari surga dengan menanggalkan pakaian keduanya untuk memperlihatkan kepada keduanya aurat mereka berdua. Sesungguhnya ia (setan) dan para pengikutnya melihat kamu dari suatu tempat yang kamu tidak (bisa) melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan setan-setan itu (sebagai) penolong bagi orang-orang yang tidak beriman. (al-A'râf/7: 26-

27)

Dalam ayat ini, Allah Swt. menceritakan kisah Adam a.s. dan Hawa yang diberi pakaian untuk menutupi aurat mereka sebagai perhiasan dari surga, dan saat pakaian mereka ditanggalkan, aurat mereka pun terlihat. Ayat ini mengandung tiga makna penting, yaitu pakaian sebagai penutup aurat, sebagai perhiasan, dan yang terpenting adalah *libâs at-taqwâ* atau pakaian ketakwaan, yang dianggap sebagai pakaian yang paling utama. *Libâs* mengacu pada segala sesuatu yang dikenakan, termasuk penutup tubuh, kepala, hingga perhiasan seperti cincin, gelang, dan kalung. Sementara itu, kata *rîsy* awalnya berarti bulu, karena bulu binatang sering digunakan sebagai hiasan, sehingga *rîsy* dianggap sebagai pakaian yang berfungsi sebagai perhiasan. Namun, istilah *libâs at-taqwâ* tidak dapat diartikan secara harfiah karena mengandung makna khusus. Menurut Ath-Thabari, ulama memiliki pandangan berbeda tentang makna *libâs at-taqwâ*. Beberapa menyebutnya sebagai iman, rasa malu, amal saleh, sementara yang lain mengartikannya sebagai perilaku yang baik.⁶⁹

Ibnu ‘Asyur dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah Swt. telah mengilhami Nabi Adam a.s. untuk menutup auratnya, dan perilaku ini kemudian diteladani oleh keturunannya. Oleh karena itu, manusia diingatkan tentang nikmat berupa pakaian yang pada dasarnya merupakan warisan dari nabi Adam a.s. Pengingatan ini dimaksudkan agar manusia semakin ter dorong untuk bersyukur atas nikmat tersebut. Dalam konteks ini, penggunaan redaksi “Kami telah menurunkan” dalam ayat tersebut menurut Ibnu ‘Asyur mengisyaratkan bahwa pakaian memiliki nilai kegunaan yang besar bagi manusia.

Kata *libâs* dalam ayat ini mencakup segala bentuk busana atau aksesoris yang dikenakan, baik yang menutupi tubuh, kepala, maupun yang dipakai di bagian tubuh lainnya seperti cincin di jari atau gelang di lengan. Sementara itu, kata *rîsy* secara harfiah berarti bulu. Karena bulu binatang sejak dahulu digunakan sebagai perhiasan baik di kepala maupun dililitkan di leher maka istilah tersebut dalam konteks ayat ini dipahami sebagai pakaian yang berfungsi sebagai perhiasan atau simbol keindahan.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa pakaian dalam Al-Qur`an memiliki setidaknya dua fungsi utama. Pertama, sebagai penutup aurat, yaitu bagian-bagian tubuh yang dianggap tidak layak

⁶⁹ Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja’far Al-Thabari, *Jami’ Al-Bayan Fi Ta’wil Al-Qur`an*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 2000, hal. 367.

untuk ditampakkan baik menurut ajaran agama maupun norma masyarakat. Kedua, sebagai perhiasan yang menambah estetika dan keindahan penampilan seseorang. Ini menandakan bahwa Islam memberikan ruang bagi manusia untuk mengekspresikan diri dan memperindah penampilannya, selama hal tersebut tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariat.⁷⁰

Az-Zamakhsyari mengartikannya sebagai ketakwaan dan takut kepada Allah Swt.⁷¹ Ar-Râzî juga menyatakan bahwa *libâs at-taqwâ* adalah majas yang bermakna iman, amal saleh, perilaku baik, serta kemurnian dan tauhid. Pendapat ini diakui sebagai pandangan yang paling kuat oleh mayoritas ulama.⁷² Dalam perspektif ini, aurat seorang mukmin (aib dan kesalahan) tidak akan terlihat meskipun ia tidak berpakaian secara fisik, sementara orang yang suka bermaksiat akan selalu terlihat aibnya. Dengan demikian, mayoritas ulama mengartikan *libâs at-taqwâ* sebagai pakaian batin yang mencerminkan nilai-nilai agama, di mana penjagaan diri dan amal saleh adalah pakaian terpenting yang harus dikenakan dalam kehidupan seseorang.

2. Terselubungi/Terselimuti rasa lapar dan takut

Allah Swt. berfirman,

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغْدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرُتْ بِأَنْعُümِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْحُوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١٦﴾

Dan Allah Swt. telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tenteram, rezekinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi (penduduk)nya mengingkari nikmat-nikmat Allah Swt.; karena itu Allah Swt. merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat. (an-Nahl/16: 112).

Ayat ini memberikan perumpamaan tentang suatu negeri yang pada awalnya berada dalam keadaan aman dan penuh

⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. 5..., hal. 58.

⁷¹ Abu Al-Qasim Mahmud bin ‘Amar Al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasysyaf*, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 2000, hal. 219.

⁷² Muhammad bin Umar Fakhr Al-Din Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1997, hal. 68

kedamaian, serta memperoleh rezeki dari berbagai penjuru tanpa kesulitan. Namun, setelah penduduk negeri itu kufur terhadap nikmat-nikmat Allah Swt., keadaan pun berubah secara drastis. Allah Swt. menghukum mereka dengan kondisi kelaparan dan ketakutan yang menyelimuti kehidupan mereka secara menyeluruh. Kata *libâs* (pakaian) dalam ayat ini digunakan secara majazi (kiasan), yakni dalam bentuk *isti’ârah tamtsîliyyah*, untuk menggambarkan betapa kelaparan dan rasa takut itu meliputi seluruh diri mereka, seperti halnya pakaian yang menutupi tubuh. Ini menggambarkan situasi penderitaan yang menyeluruh dan tak terhindarkan, yang menjadi bentuk balasan atas pengingkaran mereka terhadap nikmat Allah Swt.⁷³

Menurut penafsiran al-Tabarî, ayat ini secara khusus merujuk kepada penduduk Mekkah. Ibn ‘Abbâs meriwayatkan bahwa Mekkah sebelumnya merupakan kota yang makmur dan aman. Keamanan tersebut dinikmati karena Mekkah menjadi pusat spiritual yang dihormati di seluruh Jazirah Arab, berkat keberadaan Ka‘bah. Bahkan saat wilayah Arab dilanda konflik dan perang antar-kabilah, Mekkah tetap stabil karena posisi religiusnya. Rezeki pun mengalir deras ke kota itu melalui para peziarah dan para pedagang. Namun, setelah penduduk Mekkah menolak dakwah nabi Muhammad saw., keadaan pun berbalik. Allah Swt. mencabut sebagian nikmat itu dan mengantikannya dengan rasa takut dan ancaman kelaparan. Ini menjadi bentuk hukuman sekaligus peringatan bahwa kenikmatan duniawi akan berubah menjadi musibah jika manusia kufur terhadap nikmat Allah Swt. dan tidak bersyukur atas karunia-Nya.⁷⁴

3. *Libâs* berarti sesuatu yang menutup

Dalam Al-Qur`an, penggunaan kata *libâs* yang berarti pakaian penutup dapat ditemukan dalam beberapa ayat, diantaranya:

a. Surah al-Furqân/25: 47

Di dalam Surah al-Furqân/25: 47, Allah Swt. mengingatkan tentang keagungan dan nikmat yang diberikan kepada manusia agar mereka berpikir. Ayat ini menjelaskan bahwa Allah Swt. menjadikan malam gelap gulita sebagai penutup yang memberikan ketenangan kepada manusia, serta tidur sebagai waktu untuk melepas penat setelah bekerja keras sepanjang hari.

b. Surah an-Naba`/78: 10.

⁷³ Abu Al-Qasim Mahmud bin ‘Amar Al-Zamakhsyari, *Tafsir Al-Kasyasyaf* ..., hal. 280.

⁷⁴ Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja’far Al-Thabari, *Jami’ Al-Bayan fi Ta’wil Al-Qur`an*..., hal. 310.

Di dalam Surah an-Naba`/78: 10 juga memiliki pengertian yang serupa dengan Surah al-Furqân/25: 47. Dalam *Tafsir Al-Qurthubi*, dijelaskan bahwa kegelapan malam menyelimuti pandangan, aurat manusia pun tertutupi.⁷⁵ Oleh karena itu, diperbolehkan seseorang untuk melaksanakan salat dalam kondisi gelap gulita tanpa pakaian karena auratnya tertutupi oleh kegelapan tersebut.

c. Surah al-Baqarah/2: 187.

Kata *libâs* digunakan dalam konteks hubungan suami istri pada malam hari di bulan Ramadan. Ayat ini termasuk dalam rangkaian ayat yang membahas puasa Ramadan, khususnya pada malam hari diperbolehkan bagi suami istri untuk berkumpul. Ayat ini juga menggambarkan bahwa suami istri saling menutupi satu sama lain seperti pakaian yang menutupi tubuh. Secara lebih luas, suami istri saling menutupi kehormatan satu sama lain, karena mereka menjadi pakaian dan perhiasan bagi pasangannya, seperti hubungan erat antara tubuh dan pakaian yang tak terpisahkan.⁷⁶

Makna *libâs* dalam Al-Qur`an pada dasarnya adalah sesuatu yang berfungsi untuk menutupi, baik secara fisik maupun kiasan. Pakaian sebagai *libâs* bukan hanya berperan sebagai penutup aurat atau tubuh, melainkan juga sebagai perlindungan dari pengaruh negatif, gangguan, atau hal-hal yang tidak diinginkan.

Dalam konteks Surah al-Furqân/25: 47 dan an-Naba`/78: 10, malam yang digambarkan sebagai *libâs* berfungsi sebagai penutup yang menutupi pandangan, sehingga hal-hal yang seharusnya tersembunyi atau tidak pantas dilihat tidak tampak oleh orang lain. Ini menunjukkan fungsi utama *libâs* sebagai pembatas antara sesuatu yang tampak dan yang tersembunyi, menjaga privasi dan kehormatan.

Selain itu, pada Surah al-Baqarah/2: 187, konsep *libâs* dalam hubungan suami istri juga memperkuat makna “penutup” yang saling melindungi satu sama lain dari gangguan luar dan menjaga kehormatan masing-masing. Di sini, *libâs* bukan hanya penutup fisik, melainkan juga perlindungan emosional dan sosial.

Dengan demikian, *libâs* secara esensial adalah simbol dari suatu perlindungan yang menutupi dan menjaga agar sesuatu yang bersifat pribadi, rahasia, atau bernilai tinggi tidak terbuka atau terekspos secara sembarangan. Hal ini menegaskan pentingnya

⁷⁵ Ahmad Munawwir, “Konsep Libas (Pakaian) dalam Al-Qur`an,” dalam *Jurnal Tafsere*, Vol. 09 No. 2 Tahun 2021, hal. 200.

⁷⁶ Ahmad Munawwir, “Konsep Libas (Pakaian) dalam Al-Qur`an..., hal. 201.

menjaga batas-batas dan privasi sebagai bagian dari nilai moral dan sosial dalam Islam.

4. *Libâs* berarti pakaian perhiasan di dunia

Pada ayat-ayat berikut ini, akar kata *lâm-bâ'-sîn* muncul dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yang berbunyi *talbas/yalbas*, yang berarti memakai. Beberapa ayat Al-Qur'an yang mengandung kata ini adalah:

a. An-Nahl/16: 14

وَهُوَ الَّذِي سَعَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَهْرُجُوا مِنْهُ
حِلْمَيْةً تَلْبَسُوهُمَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾

Dan Dialah, Allah Swt. yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur.

b. Fâthir/35: 12

وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هُدَى عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِعٌ شَرَابٌ وَهُدَى مِلْحٌ
أَجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَهْرُجُونَ حِلْمَيْةً
تَلْبَسُوهُمَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاحِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾

Dan tiada sama (antara) dua laut; yang ini tawar, segar, sedap diminum dan yang lain asin lagi pahit. Dan dari masing-masing laut itu kamu dapat memakan daging yang segar dan kamu dapat mengeluarkan perhiasan yang dapat kamu memakainya, dan pada masing-masingnya kamu lihat kapal-kapal berlayar membelah laut supaya kamu dapat mencari karunia-Nya dan supaya kamu bersyukur.

Di kedua ayat tersebut Allah Swt. memberikan kabar tentang kekuasaan-Nya yang mengendalikan lautan yang bergelora dengan ombak yang ganas. Allah Swt. menganugerahkan kepada hamba-hamba-Nya kemampuan untuk menaklukkan lautan tersebut, memudahkan mereka untuk mengarunginya, serta menyediakan di dalamnya berbagai jenis ikan, baik yang besar maupun yang kecil,

yang dagingnya halal untuk dikonsumsi. Selain itu, Allah Swt. juga memberikan karunia berupa mutiara dan permata berharga yang terdapat di dalam lautan, yang kemudian digunakan manusia sebagai perhiasan.⁷⁷ Penggunaan kata *libâs* dalam konteks ini memiliki arti sebenarnya, yaitu pakaian atau perhiasan. Penggunaan kata ini merujuk pada makna literal yang berkaitan dengan pakaian perhiasan, yang dalam budaya sekuler sering kali berfungsi sebagai simbol status atau derajat seseorang di hadapan orang lain.

5. *Libâs* berarti pakaian perhiasan di akhirat

Al-Qur`an menggambarkan pakaian surgawi dalam tiga ayat, yaitu:

- a. Al-Kahf/18: 31

أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّتُ عَدْنٍ بَحْرٌ يَمْرِغُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ
وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا حُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرِقٍ مُتَكَبِّرٍ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نَعْمَ

الثَّوَابُ وَحْسِنَتْ مُرْتَفَعًا ۲۱

Mereka itulah yang memperoleh surga ‘Adn yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. (Dalam surga itu) mereka diberi hiasan gelang emas dan mereka memakai pakaian hijau dari sutra halus dan sutra tebal. Mereka duduk-duduk sambil bersandar di atas dipan-dipan yang indah. (Itulah) sebaik-baik pahala dan tempat istirahat yang indah.

- b. Al-Hajj/22: 23

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّلِحَاتِ جَنَّتٍ بَحْرٍ مِنْ تَحْتِهَا الْأَهْمَرُ
يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَنُوْلُوْنَ وَلِيَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ

۲۲

Sesungguhnya Allah Swt. akan memasukkan orang-orang yang beriman dan beramal saleh ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Di dalamnya mereka diberi perhiasan berupa gelang emas dan mutiara. Pakaian mereka di dalamnya adalah sutra. (al-Hajj/22: 23)

- c. Ad-Dukhân/44: 53

يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرِقٍ مُتَكَبِّرِلِيْنَ ۵۳

⁷⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 5..., hal. 47.

Mereka memakai sutra yang halus dan sutra yang tebal seraya (duduk) berhadapan. (ad-Dukhān/44:53)

Ketiga ayat tersebut memberikan gambaran yang sangat indah tentang pakaian sebagai simbol kemuliaan, kenikmatan, dan penghormatan di akhirat bagi para penghuni surga. Dalam konteks ini, *libâs* tidak hanya berfungsi sebagai penutup atau pelindung tubuh, seperti yang difokuskan dalam aturan syariat di dunia, tetapi juga sebagai perhiasan surgawi yang melambangkan kedudukan tinggi dan kebahagiaan abadi.⁷⁸

Penggunaan kata *libâs* dalam bentuk mudhâri‘ (kata kerja yang menunjukkan keadaan berlangsung) menunjukkan bahwa pakaian surgawi itu adalah sesuatu yang terus-menerus dikenakan dan menjadi bagian dari kenikmatan yang tak terputus bagi penghuni surga. Hal ini memperlihatkan bahwa makna *libâs* dalam Al-Qur`an bersifat dinamis dan meluas, tidak hanya terbatas pada fungsi duniawi, tetapi juga mencakup dimensi spiritual dan eskatologis.⁷⁹

Secara lebih luas, hal ini mengingatkan umat Islam bahwa pakaian baik dalam dunia maupun akhirat bukan sekadar kebutuhan fisik, melainkan juga sarana untuk mengekspresikan kehormatan, keindahan, dan kemuliaan. Pakaian surgawi yang digambarkan dalam Al-Qur`an menegaskan bahwa kehidupan setelah mati akan penuh dengan kenikmatan dan keindahan yang melampaui apa yang pernah dialami manusia di dunia, termasuk dalam aspek pakaian dan perhiasan. Ini menjadi motivasi bagi umat Muslim untuk beriman dan beramal saleh agar mendapatkan pahala berupa kenikmatan dan kemuliaan di akhirat.

6. Pelindung

Pakaian berfungsi melindungi tubuh dari berbagai hal yang dapat merusak, seperti panas, dingin, angin kencang, atau sengatan matahari.⁸⁰ Sebagai pelindung, pakaian menjaga kulit dari paparan langsung sinar matahari yang berpotensi berbahaya serta membantu menjaga suhu tubuh agar tetap stabil di tengah cuaca dingin. Selain itu, pakaian juga digunakan untuk perlindungan khusus, seperti baju besi yang dipakai dalam peperangan untuk melindungi tubuh dari serangan musuh.⁸¹ Ayat Al-Qur`an yang membahas fungsi pakaian

⁷⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 5..., hal. 256.

⁷⁹ Ahmad Munawwir, “Konsep Libas (Pakaian) dalam Al-Qur`an...”, hal. 203.

⁸⁰ Syarifah Habibah, “Sopan Santun Berpakaian dalam Islam,” dalam *Jurnal Pesona Dasar* Vol. 02 No.3 Tahun 2014, hal. 68.

⁸¹ Muhammad Walid dan Fitratul Uyun, *Etika Berpakaian bagi Perempuan*, Malang: UIN Malang Press, 2012, hal. 23.

(*libâs*) sebagai pelindung dapat ditemukan dalam Surah an-Nahl /16: 81. Allah Swt. berfirman,

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا حَلَقَ ظِلْلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِنَّاتِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ
تَقِيْكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيْكُمْ بِأُسْكُنْ كَذِلِكَ يُتْمِ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ شُسْلُمُونَ



Allah Swt. menjadikan tempat bernaung bagi kamu dari apa yang telah Dia ciptakan. Dia menjadikan bagi kamu tempat-tempat tertutup (gua dan lorong-lorong sebagai tempat tinggal) di gunung-gunung. Dia menjadikan pakaian bagimu untuk melindungimu dari panas dan pakaian (baju besi) untuk melindungimu dalam peperangan. Demikian Allah Swt. menyempurnakan nikmat-Nya kepadamu agar kamu berserah diri (kepada-Nya).

Menurut tafsir Ibnu Katsir, ayat ini menunjukkan salah satu nikmat besar yang Allah Swt. berikan kepada manusia, yaitu pakaian. Pakaian memiliki dua fungsi utama:

a. Pelindung dari cuaca ekstrem

Allah Swt. menyediakan pakaian yang melindungi manusia dari panas, dingin, dan berbagai kondisi cuaca. Ini adalah bentuk kasih sayang Allah Swt. kepada manusia agar mereka dapat hidup dengan lebih nyaman dan terlindungi dari bahaya lingkungan.

b. Pelindung dalam Perang

Allah Swt. juga menjadikan baju besi sebagai bentuk pakaian pelindung dalam peperangan. Ini merupakan nikmat yang membantu manusia menjaga keselamatan diri dari serangan musuh. Ibnu Katsir menekankan bahwa baju besi yang disebutkan dalam ayat ini mencakup segala jenis pakaian pelindung yang digunakan dalam konteks perang.⁸²

Ibnu Katsir juga menjelaskan bahwa ayat ini merupakan pengingat bahwa segala bentuk perlindungan yang diberikan melalui pakaian berasal dari Allah Swt. Dengan memahami hal ini, manusia diajak untuk lebih bersyukur dan berserah diri kepada-Nya.

7. Identitas

Pakaian juga berperan sebagai penanda identitas, yang membedakan seseorang dari yang lain serta mencerminkan status

⁸² Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 5, ..., hal. 90-91.

sosialnya. Model dan corak pakaian di setiap daerah biasanya mencerminkan identitas individu atau kelompok tertentu. Oleh sebab itu, setiap suku atau etnis sering kali memiliki pakaian adat yang khas.⁸³

Surah al-A'râf/7: 26 menjelaskan fungsi dasar pakaian sebagai penutup aurat dan perhiasan (identitas atau simbol status sosial).⁸⁴ Melalui pakaian, manusia dapat mengenali asal-usul seseorang berdasarkan suku atau etnisnya. Selain itu, pakaian juga mencerminkan tingkat status sosial seseorang. Pakaian yang mewah, indah, dan berkualitas tinggi biasanya menunjukkan status sosial yang tinggi, seperti yang dikenakan oleh raja, bangsawan, atau orang kaya. Sebaliknya, pakaian sederhana atau biasa-biasa saja sering kali diasosiasikan dengan status sosial yang lebih rendah, seperti petani, penggembala, atau budak. Namun, dalam Islam nilai sejati manusia tidak hanya terlihat dari penampilannya, tetapi dari isi dan integritas batinnya, yaitu *tâqwâ*.

Berikut beberapa kesimpulan dari Surah al-A'râf/7: 26:

Pertama, Ayat ini mengajarkan bahwa Islam tidak menolak aspek estetika dan simbolis dari pakaian. Bahkan, pakaian yang indah dan pantas dianggap sebagai nikmat Allah Swt. Namun, aspek lahiriah itu harus diiringi oleh nilai batiniah, yakni ketakwaan. Artinya, pakaian boleh mencerminkan status dan identitas sosial, tapi tidak boleh menjadi sumber kesombongan atau pembenaran atas ketidakadilan.

Kedua, Banyak orang menilai diri atau orang lain hanya dari pakaian yang dikenakan. Ayat ini mengingatkan bahwa penampilan luar tidak selalu menunjukkan isi hati. Sebaliknya, orang yang secara lahiriah sederhana bisa jadi lebih mulia di sisi Allah Swt. karena takwanya.

Ketiga, Dalam masyarakat modern, pakaian sering dijadikan ajang pamer kekayaan atau status. Ayat ini memberikan kritik implisit terhadap hal tersebut. Allah Swt. menegaskan bahwa pakaian yang paling mulia bukan yang paling mahal, tapi yang menunjukkan sikap hidup penuh kesadaran kepada Allah Swt. itulah *libâs at-taqwâ*.

Keempat, Dalam Islam, kebebasan dalam berpakaian tidak bersifat mutlak, tetapi terikat oleh nilai-nilai moral dan sosial. Mode pakaian harus tetap membawa nilai kesopanan, kesederhanaan, serta

⁸³ Muhammad Walid dan Fitratul Uyun, *Etika Berpakaian bagi Perempuan*, ..., hal. 24.

⁸⁴ Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja'far Al-Thabari, *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*..., hal. 367.

tidak merusak kehormatan diri dan masyarakat.

F. Distorsi Makna *Libâs at-taqwâ* dalam Praktik Berbusana Modern

Pakaian atau busana dalam Al-Qur`an memiliki setidaknya dua fungsi utama. *Pertama*, sebagai penutup aurat, yaitu bagian-bagian tubuh yang dianggap tidak layak untuk ditampilkan baik menurut ajaran agama maupun norma masyarakat. *Kedua*, sebagai perhiasan yang menambah estetika dan keindahan penampilan seseorang. Ini menandakan bahwa Islam memberikan ruang bagi manusia untuk mengekspresikan diri dan memperindah penampilannya, selama hal tersebut tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariat.⁸⁵

Dalam konteks modern, terjadi distorsi⁸⁶ makna terhadap libâs yang semulanya berfungsi sebagai penutup aurat dan sebagai perhiasan yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai ketakwaan. Beberapa bentuk pergeseran tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

Pertama, dalam praktik sosial saat ini, khususnya di kalangan urban dan media sosial, nilai takwa cenderung direduksi menjadi simbol visual. Artinya, takwa tidak lagi dimaknai sebagai integritas spiritual dan moral, tetapi hanya sebatas “gaya Islami” yang terlihat dari pakaian. Fenomena reduksi makna *libâs at-taqwâ* terjadi ketika pakaian yang secara visual memenuhi kriteria syar'i digunakan sebagai simbol kesalehan, tanpa diiringi dengan perilaku yang mencerminkan nilai-nilai *takwa*. Misalnya, tren fashion Muslimah yang menampilkan jilbab panjang atau gamis sering kali digunakan untuk pencitraan di media sosial, namun tidak selalu mencerminkan adab, kesopanan, atau perilaku keagamaan yang lain. Studi oleh Muhammad Saiful Islam Ismail dan rekan-rekannya menyoroti bahwa fenomena ini mencerminkan praktik *tabarruj*⁸⁷ modern, di mana pakaian syar'i digunakan untuk menarik perhatian, bertentangan dengan prinsip kesederhanaan dalam Islam.⁸⁸

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. 5..., hal. 58.

⁸⁶ Distorsi adalah memutarbalikkan suatu fakta, aturan, dan sebagainya. Juga berarti penyimpangan. Dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/distorsi>. Diakses pada tanggal 1 mei 2025.

⁸⁷ *Tabarruj* adalah memperlihatkan keindahan dan aurat wanita kepada yang bukan suaminya, dan juga berarti menampakkan segala sesuatu yang bisa membangkitkan syahwat lelaki dengan berlengkok lengkok dalam berjalan. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*, Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, 2004, hal. 812.

⁸⁸ Muhammad Saiful Islam Ismail, et.al., “Exploring the True Islamic Brand Attire with Special Reference ti The Characteristics of Libas al Taqwâ,” dalam *Jurnal hrmars*, Vol. 7 No. 5 Tahun 2023, hal. 1462—1472.

Contoh nyata dari fenomena ini adalah:

1. *public figure* atau influencer Muslimah mengenakan mengenakan jilbab atau pakaian tertutup sebagai strategi personal branding, media sosial memfasilitasi fenomena ini karena platform visual menekankan aspek estetika, bukan spiritualitas. Maka, pakaian Islami cenderung dimanfaatkan sebagai “ikon religius” dalam narasi gaya hidup.
2. Komunitas “hijabers” tumbuh subur sebagai subkultur Muslimah urban yang memadukan fashion modern dengan identitas keagamaan. Namun, banyak yang terjebak dalam gaya busana yang bertentangan dengan prinsip kesederhanaan Islam, seperti pakaian ketat meskipun berjilbab, penggunaan makeup berlebihan yang menarik perhatian lawan jenis, dan Aksesoris dan gaya busana berlebihan (tabarruj modern). Dalam hal ini, jilbab tidak lagi menjadi simbol takwa dan kesederhanaan, melainkan simbol kelas sosial, tren populer, atau bahkan strategi pemasaran.

Kedua, industri fashion Muslim yang berkembang pesat telah mengkomersialisasi simbol-simbol religius, termasuk *libâs at-taqwâ*. Pakaian yang seharusnya mencerminkan nilai-nilai spiritual kini menjadi komoditas yang dijual untuk keuntungan ekonomi. Hal ini dapat mengaburkan makna asli dari *libâs at-taqwâ*, menjadikannya sekadar tren fashion tanpa substansi spiritual.⁸⁹ Menurut penelitian yang diterbitkan dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, pakaian memiliki pengaruh psikologis bagi pemakainya dan dapat mendorong perilaku tertentu. Namun, ketika pakaian religius digunakan tanpa pemahaman dan niat yang benar, ia dapat kehilangan makna spiritualnya.⁹⁰

Ketiga, reduksi makna *libâs at-taqwâ* juga berdampak pada cara masyarakat memandang kesalehan. Pakaian syar'i sering kali dijadikan tolok ukur utama dalam menilai tingkat religiusitas seseorang, mengabaikan aspek-aspek lain seperti akhlak dan perilaku. Hal ini dapat menciptakan standar ganda dan menimbulkan tekanan sosial untuk tampil religius secara visual, meskipun tidak diiringi dengan perilaku yang sesuai.

Distorsi makna *libâs at-taqwâ* dalam praktik berbusana modern mencerminkan tantangan dalam menjaga keseimbangan antara penampilan luar dan kondisi batin. Penting bagi individu dan

⁸⁹ Ahmad Mustami, “Pendidikan Islam dalam Peradaban Industri Fashion,” dalam *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 12 No. 1, Tahun 2015, hal. 167-168.

⁹⁰ Ahmad Mustami, “Pendidikan Islam dalam Peradaban Industri Fashion..., hal. 179-181.

masyarakat untuk memahami bahwa pakaian syar'i bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk mencapai kesalehan yang sejati. Dengan demikian, diperlukan pendekatan yang holistik dalam memahami dan mengamalkan konsep *libâs at-taqwâ*, yang mencakup aspek fisik, moral, dan spiritual.

BAB III

BIOGRAFI QURAISH SHIHAB DAN HAMKA SERTA TAFSÎR AL-MISHBÂH DAN TAFSÎR AL-AZHAR

A. Muhammad Quraish Shihab dan *Tafsîr al-Mishbâh*

1. Biografi M. Quraish Shihab

a. Riwayat Hidup M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab dilahirkan di daerah Sidenreng Rappang (yang dikenal juga dengan sebutan Sidrap), Sulawesi Selatan, pada tanggal 16 Februari 1944. Ia merupakan anak keempat dari total dua belas bersaudara, hasil pernikahan pasangan Abdurrahman Shihab dan Asma Aburisy. Kesebelas saudaranya terdiri dari Nur, Ali, Umar, Wardah, Alwi, Nina, Sida, Abdul Mutalib, Salwa, Ulfa, dan Latifah.¹

Sejak usia dini, Muhammad Quraish Shihab telah dibesarkan dalam atmosfer keluarga yang sarat dengan nuansa keagamaan dan semangat menuntut ilmu. Ia lahir dan tumbuh di tengah komunitas yang menjunjung tinggi nilai-nilai spiritual dan pendidikan, suatu fondasi yang kelak sangat mempengaruhi arah hidupnya.

Sebagai putra dari keluarga berdarah campuran Arab-Bugis, ia mewarisi kekayaan budaya yang unik sebuah perpaduan antara tradisi

¹ Yusuf Budiana dan Sayiid Nurlie Gandara, “Kekhasan Manhaj Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2021, hal. 2.

keilmuan Arab dengan semangat lokalitas Bugis yang tangguh dan penuh nilai luhur. Keberagaman latar belakang tersebut menjadikan Quraish kecil tumbuh dalam lingkungan yang bukan hanya menghargai akar identitas, tetapi juga mendorong keterbukaan terhadap dunia luar.

Lahir di Lotassalo, sebuah wilayah yang sederhana namun kaya akan nilai budaya di Kabupaten Sidenreng Rappang (Sidrap), Sulawesi Selatan, pada tanggal 16 Februari 1944, masa kecil Quraish Shihab dipenuhi dengan pengalaman batin yang mendalam. Daerah kelahirannya itu bukan hanya sekadar tempat tinggal, tetapi juga menjadi ruang awal bagi tumbuhnya kesadaran akan pentingnya ilmu dan kebijaksanaan.

Namun, langkah hidupnya tidak berhenti di batas kampung halaman. Seiring waktu, Quraish menjelajah cakrawala yang lebih luas, baik secara geografis maupun intelektual. Hasratnya terhadap ilmu agama dan pengetahuan umum mengantarkannya menapaki perjalanan akademik yang panjang dan penuh pencapaian. Ia menjelma menjadi sosok yang tidak hanya dikenal secara nasional, tetapi juga disegani di tingkat internasional dalam bidang tafsir Al-Qur'an dan pemikiran Islam kontemporer.

Sebagai bagian dari keluarga besar ulama dan cendekiawan, Quraish Shihab membawa serta warisan intelektual dan spiritual itu ke dalam setiap aspek hidupnya. Nilai-nilai luhur yang tertanam dalam dirinya sejak kecil telah menjadi kompas dalam membimbing pandangannya terhadap kehidupan, membentuk pribadi yang kokoh secara moral dan luas secara intelektual. Sosoknya mencerminkan perpaduan harmonis antara warisan masa lalu yang penuh makna dan visi masa depan yang cerah dan progresif.²

Sosok ayahnya, Prof. Abdurrahman Shihab (1905–1986), memainkan peran sentral dalam membentuk kepribadian dan fondasi intelektual Quraish kecil. Abdurrahman adalah seorang ulama besar di Sulawesi Selatan yang dikenal luas atas keilmuan dan kontribusinya dalam dunia pendidikan Islam. Ia menyelesaikan

² Latief Siregar, et.al., *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 7. Shihab adalah salah satu marga yang merupakan keturunan langsung dari Nabi Muhammas s.a.w., dinisbatkan kepada Ahmad Syahabuddin al-Asghar, yang kemudian dikenal sebagai Bin Syahab. Terdapat dua variasi penulisan nama ini: Syihab dan Syahab. Namun, keluarga M. Quraish Shihab lebih memilih menggunakan penulisan Syihab atau Shihab karena dianggap lebih tepat secara pengucapan, meskipun Syahab lebih umum dikenal. Kata Syihab memiliki arti bintang, melambangkan kemuliaan garis keturunan para pemilik nama tersebut, yang menjadi penerang melalui cahaya ilmu yang mereka miliki.

pendidikannya di *Jam'iyyah al-Khair*, sebuah lembaga pendidikan Islam tertua dan paling berpengaruh di Indonesia pada masanya. Berkat keilmuannya dalam bidang tafsir Al-Qur'an, ia kemudian dipercaya menjabat sebagai Rektor IAIN Alauddin Ujung Pandang dan juga menjadi pendiri sekaligus Rektor pertama Universitas Muslim Indonesia (UMI) di kota yang sama.

Sejak usia sembilan tahun, Quraish Shihab sudah mulai mengikuti ayahnya dalam berbagai kegiatan mengajar dan pengajian. Tradisi belajar yang disiplin ini berlangsung secara konsisten, terutama setiap waktu magrib, ketika ia secara rutin duduk bersama untuk menyimak dan menyerap tafsir Al-Qur'an langsung dari ayahnya. Momen-momen inilah yang secara tidak langsung menanamkan kecintaan mendalam pada Al-Qur'an dalam diri Quraish muda.³

Kedekatannya dengan sang ayah bukan hanya sebagai anak dan orang tua, tetapi lebih dari itu: sebagai murid kepada guru, sebagai pewaris intelektual kepada pendahulunya. Bimbingan langsung dari Abdurrahman Shihab menjadi fondasi kokoh bagi perjalanan panjang intelektual Quraish Shihab, yang kelak menjadikannya sebagai salah satu mufassir dan cendekiawan Muslim paling berpengaruh di Indonesia.

M. Quraish Shihab tidak diragukan lagi merupakan salah satu tokoh paling berpengaruh dalam bidang tafsir Al-Qur'an di era modern. Keilmuannya tidak hanya diakui secara luas di Indonesia, tetapi juga mendapatkan tempat terhormat di panggung keilmuan internasional. Namanya telah menjadi sinonim dengan kedalamannya pemahaman terhadap Al-Qur'an dan penyampaian ajaran-ajaran Islam secara kontekstual, moderat, dan inklusif.

Dedikasi panjangnya dalam bidang keislaman dan kontribusinya dalam menjembatani pemahaman keagamaan dengan kehidupan modern telah membuatnya menerima berbagai penghargaan bergengsi. Salah satu momen paling monumental dalam karier akademiknya terjadi ketika Pemerintah Mesir menganugerahkan kepadanya Bintang Tanda Kehormatan dalam bidang Ilmu Pengetahuan dan Seni, sebuah penghargaan tertinggi yang diberikan hanya kepada tokoh-tokoh dengan kontribusi luar biasa di bidang keilmuan.⁴

³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Terbuka Dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999, hal. v.

⁴ Almasyah, *Hukuman Mati dalam Tafsîr Al-Mishbâh*, Jakarta: PTIQ Jakarta, 2023, hal. 50.

Penghargaan tersebut diserahkan secara langsung oleh Perdana Menteri Mesir, Dr. Mostafa Madbouly, dalam sebuah upacara resmi yang berlangsung di Kairo. Momentum ini bukan sekadar seremoni formal, melainkan pengakuan yang sangat bermakna atas peran dan posisi Quraish Shihab sebagai seorang ulama kontemporer kelas dunia. Ia kini sejajar dengan para pemikir besar dan tokoh-tokoh ulama legendaris seperti Mustafa al-Maraghi, Mahmud Syaltut, dan Syekh Muhammad Hussein, ulama terkemuka dari Palestina yang dikenal dengan sumbangsih intelektualnya terhadap dunia Islam.⁵

Pencapaian ini menegaskan bahwa kontribusi intelektual yang konsisten, berpadu dengan ketekunan dan sikap rendah hati, dapat menjangkau lintas batas negara dan budaya. M. Quraish Shihab bukan hanya menyampaikan pesan-pesan Al-Qur`an dengan kejelasan dan kedalaman, tetapi juga menunjukkan bagaimana ilmu dapat menjadi jembatan pemersatu antarbangsa, dan bagaimana Islam dapat ditafsirkan secara relevan dalam konteks kemanusiaan global.

Penghargaan ini bukan sekadar bentuk pengakuan atas satu individu, tetapi simbol penghormatan atas perjuangan intelektual umat Islam yang senantiasa berupaya menghidupkan makna kitab suci dalam kehidupan nyata. Dalam sosok Quraish Shihab, kita melihat gambaran utuh seorang ilmuwan yang menggabungkan keilmuan tinggi, kebijaksanaan, dan keteladanan pribadi.

Perjalanan intelektual M. Quraish Shihab dimulai dari akar pendidikan formalnya di Kota Makassar. Ia mengawali pendidikannya di Sekolah Dasar Lompobattang, kemudian melanjutkan ke Sekolah Menengah Pertama Muhammadiyah, sebuah lembaga pendidikan yang dikenal mengedepankan nilai-nilai keislaman dan disiplin.

Namun semangat keilmuannya tidak berhenti di pendidikan umum. Pada tahun 1956, di usia remaja dan masih duduk di bangku SMP, Quraish muda mengambil keputusan besar: ia merantau ke Malang untuk menuntut ilmu agama lebih dalam di Pondok Pesantren Darul Hadits al-Faqihiyah. Di bawah bimbingan langsung Habib Abdul Qadir Bilfaqih, seorang ulama besar dan ahli hadits, ia menghabiskan dua tahun yang sangat berharga sebagai fondasi spiritual dan intelektual awal dalam hidupnya.

Gairahnya terhadap ilmu membawa dirinya melangkah lebih jauh ke luar negeri. Ia melanjutkan pendidikan menengah di Kairo, Mesir, negeri yang menjadi mercusuar ilmu keislaman dunia. Di sana, ia diterima di Universitas al-Azhar, salah satu institusi Islam tertua

⁵ Almasyah, *Hukuman Mati dalam Tafsîr Al-Mishbâh...*, hal. 50-51.

dan paling prestisius di dunia. Pada tahun 1967, ia berhasil meraih gelar Licence (Lc.) dari Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis.

Tak berhenti di situ, ia melanjutkan ke jenjang pascasarjana (Magister/MA) di bidang Tafsir Al-Qur'an. Penelitiannya dalam studi magister berfokus pada kemukjizatan Al-Qur'an dari aspek hukum ('tasyri'), yang menunjukkan ketajaman intelektual dan ketertarikannya pada relevansi Al-Qur'an dalam kehidupan hukum dan sosial.⁶

Setelah menyelesaikan studinya dan kembali ke tanah air pada tahun 1973, M. Quraish Shihab segera dipercaya menempati posisi strategis sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan di IAIN Alauddin Makassar. Kiprahnya di dunia akademik semakin luas ketika ia turut menjabat sebagai Koordinator Kopertais Wilayah VII Indonesia Timur, yang membawahi pengembangan pendidikan tinggi Islam di kawasan tersebut. Tak hanya berkecimpung di ranah akademik, ia juga aktif dalam pelayanan sosial dengan menjadi Pembimbing Mental bagi Kepolisian Indonesia Timur, sebuah peran yang mencerminkan kepeduliannya terhadap integritas moral di sektor publik.

Kisah hidup M. Quraish Shihab adalah cerminan dari ketekunan, komitmen terhadap ilmu, dan semangat pengabdian. Ia tidak hanya menjadi penimba ilmu, tetapi juga jembatan penghubung antara khazanah intelektual Islam klasik dan kebutuhan umat masa kini. Dalam setiap langkahnya baik sebagai akademisi, ulama, maupun pembimbing spiritual ia menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan sejati adalah ilmu yang memberi manfaat luas dan membentuk peradaban.⁷

Setelah lebih dari tujuh tahun mendedikasikan diri sepenuhnya di dunia akademik dan pelayanan masyarakat di Indonesia, M. Quraish Shihab kembali melanjutkan misi intelektualnya. Ia memutuskan untuk kembali ke Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir almamater yang pernah membentuk fondasi kuat dalam hidupnya untuk menempuh jenjang pendidikan doktoral. Semangat belajar yang menyala-nyala, serta dedikasi tinggi terhadap ilmu, mengiringi langkahnya menapaki jenjang tertinggi dalam dunia pendidikan.

Keputusan ini bukanlah sekadar lanjutan pendidikan formal, melainkan bagian dari perjalanan ilmiah yang lebih besar. Dengan tekad yang tak tergoyahkan dan kecerdasan yang telah teruji, ia

⁶ Almasyah, *Hukuman Mati dalam Tafsîr Al-Mîshbâh...*, hal. 51.

⁷ Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran Al-Qur'an M. Quraish Shihab" dalam *Jurnal Tsâqafah*, Vol. 06 No.2 Tahun 2010, hal. 250.

menyelesaikan program doktoralnya dengan predikat tertinggi yang sangat bergengsi, yaitu *Summa Cum Laude* atau dalam istilah akademik Al-Azhar disebut *Mumtâz Ma'a Martabat asy-Syaraf al-'Ula*. Ini merupakan pencapaian luar biasa yang menjadikannya mahasiswa pertama dari Asia Tenggara yang berhasil meraih penghargaan setinggi itu di Universitas Al-Azhar. Sebuah prestasi yang tidak hanya membanggakan dirinya pribadi, tetapi juga mengangkat nama bangsa dan kawasan dalam peta keilmuan Islam global.

Karya disertasi doktoralnya berjudul “*Nazm ad-Durar li al-Biqâ'i: Tahqîq wa Dirâsah*,” yang merupakan kajian kritis terhadap karya tafsir klasik dari Al-Biqâ'i. Dalam disertasinya, M. Quraish Shihab tidak hanya melakukan verifikasi tekstual (*tahqîq*) terhadap naskah klasik, tetapi juga mengupas secara mendalam isi dan metodologi yang digunakan penulis asli. Pendekatan ilmiahnya yang memadukan antara kepekaan terhadap tradisi dan ketelitian akademik modern menjadikan karyanya sebagai salah satu kontribusi penting dalam studi tafsir.

Setelah meraih gelar doktor pada tahun 1984, ia kembali ke Indonesia dengan membawa segudang ilmu dan visi baru. Ia mulai mengajar di Fakultas Ushuluddin, khususnya di Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Namun, peran akademisnya terus berkembang. Pada tahun 1995, ia dipercaya untuk memimpin kampus tersebut sebagai Rektor IAIN Syarif Hidayatullah. Dalam masa kepemimpinannya, M. Quraish Shihab dikenal sebagai figur pemimpin visioner yang membawa pembaruan penting, menjadikan kampus ini lebih inklusif, progresif, dan berdaya saing.

Kisah perjalanan akademik dan kepemimpinan M. Quraish Shihab adalah cermin dari ketekunan dan komitmen jangka panjang terhadap pengembangan ilmu pengetahuan. Setiap babak dalam hidupnya menunjukkan bahwa kecintaan pada ilmu, bila dikombinasikan dengan kerja keras dan niat yang tulus, mampu membuka jalan menuju pencapaian luar biasa. Ia menjadi sosok inspiratif, bukan hanya karena keilmuannya, tetapi juga karena dedikasinya terhadap masyarakat dan generasi penerus.⁸

Tak hanya dikenal sebagai akademisi dan cendekiawan muslim terkemuka, M. Quraish Shihab juga memainkan peran penting di berbagai lembaga keagamaan dan organisasi profesional yang berpengaruh di Indonesia. Perjalanan intelektual dan spiritualnya

⁸ Atik Wartini, “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*”, dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014, hal. 115-116.

membuka jalan untuk mengemban amanah-amanah besar yang berdampak luas di masyarakat.

Sejak tahun 1984, ia dipercaya menjabat sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, sebuah lembaga yang memiliki peranan strategis dalam memberikan panduan keagamaan bagi umat Islam di Indonesia. Kepemimpinannya di MUI menunjukkan kapasitasnya bukan hanya sebagai pemikir, tetapi juga sebagai tokoh pemersatu yang menjembatani kebutuhan umat dan kebijakan negara.

Pada tahun 1989, ia juga diangkat sebagai anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an di Departemen Agama Republik Indonesia, sebuah tim yang bertugas mengkaji dan menelaah mushaf Al-Qur'an agar sesuai dengan kaidah ilmu qira'ah dan penerjemahan yang benar. Keterlibatannya di lembaga ini menunjukkan kepercayaan tinggi terhadap integritas dan keilmuannya dalam bidang tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an.

Tidak hanya itu, Quraish Shihab juga aktif di berbagai organisasi profesional keagamaan dan akademik. Ia menjadi pengurus Perhimpunan Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Syari'ah, yang bertujuan memperkuat kajian akademis seputar ajaran Islam secara ilmiah dan kontekstual. Ia juga berkontribusi sebagai bagian dari Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama yang dibentuk oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, sebuah forum lintas akademisi yang berperan dalam menyusun kurikulum dan standar pendidikan agama nasional.

Peran penting lainnya adalah sebagai Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), organisasi yang menghimpun para intelektual Muslim dari berbagai latar belakang profesi untuk memajukan umat Islam dan bangsa secara umum. Dalam posisi ini, M. Quraish Shihab turut serta menggerakkan wacana intelektual Islam yang progresif dan moderat.

Selain itu, ia juga menjabat sebagai Direktur Pendidikan Kader Ulama (PKU) sebuah program yang digagas oleh MUI untuk mencetak ulama-ulama muda yang tidak hanya menguasai ilmu agama secara mendalam, tetapi juga relevan dengan perkembangan zaman. Melalui PKU, ia berkontribusi langsung dalam proses regenerasi ulama, memastikan kesinambungan nilai-nilai Islam yang rahmatan lil 'alamin.⁹

Pada masa-masa genting menjelang runtuhnya rezim Orde Baru, tepatnya pada tahun 1998, M. Quraish Shihab dipercaya oleh

⁹ M. Quraish Shihab, "Menyatukan Kembali Al-Qur'an dan Umat" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 05 No. 3 Tahun 1993, hal. 13.

Presiden Soeharto untuk mengemban amanah sebagai Menteri Agama Republik Indonesia. Penunjukan ini mencerminkan kepercayaan tinggi terhadap integritas dan kapasitas intelektual serta spiritualnya dalam mengelola urusan keagamaan bangsa yang plural. Meskipun masa jabatannya singkat karena situasi politik yang berubah cepat, kehadirannya di posisi tersebut meninggalkan jejak yang kuat dalam upaya moderasi dan dialog antarumat beragama.

Tak lama setelah itu, pada tanggal 17 Februari 1999, ia kembali diberikan tanggung jawab besar di panggung diplomasi internasional sebagai Duta Besar Republik Indonesia untuk Mesir. Penugasan ini sangat strategis mengingat Mesir adalah pusat peradaban Islam dan rumah bagi Universitas Al-Azhar, almamater tempat Quraish Shihab mengenyam pendidikan tinggi. Penunjukannya seolah menjadi penegasan simbolik atas jembatan keilmuan dan spiritual antara Indonesia dan dunia Islam internasional.¹⁰

Meskipun dihadapkan pada berbagai kesibukan administratif dan diplomatik, M. Quraish Shihab tak pernah berhenti menjalankan misi keilmuannya. Ia tetap aktif menyampaikan pemikiran melalui berbagai media massa, menyapa masyarakat luas dengan tulisan-tulisan bernalas yang menjawab tantangan kehidupan modern dari sudut pandang Islam yang mendalam dan penuh hikmah.

Salah satu bentuk kontribusinya adalah melalui rubrik "Tafsir Amanah" yang pernah ia kelola di harian *Pelita*. Rubrik ini menjadi wadah edukatif bagi masyarakat yang ingin memahami kandungan Al-Qur'an dengan cara yang rasional, kontekstual, dan menyentuh dimensi kehidupan nyata.

Selain itu, ia juga terlibat aktif dalam dunia literasi keislaman dengan menjadi anggota dewan redaksi majalah Ulum Al-Qur'an dan Mimbar Ulama dua media terkemuka di Jakarta yang mengangkat kajian tafsir, pemikiran Islam, serta wacana intelektual ulama kontemporer. Melalui media ini, Quraish Shihab memperluas pengaruh intelektualnya di kalangan akademisi maupun masyarakat umum.

Kini, setelah melalui berbagai peran besar di tingkat nasional dan internasional, M. Quraish Shihab tetap menjalani dedikasi keilmuannya dengan penuh konsistensi. Ia aktif sebagai Guru Besar di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, membimbing para mahasiswa dan peneliti muda

¹⁰ Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbâh*...", hal. 116.

untuk mengembangkan studi Islam yang mendalam, terbuka, dan adaptif terhadap zaman.¹¹

M. Quraish Shihab adalah sosok yang menonjol dalam dunia intelektual dan dakwah Islam Indonesia. Ia merupakan salah satu orang Indonesia pertama yang mengkhususkan diri dalam ilmu Al-Qur'an, sebuah bidang yang sebelumnya kurang diminati oleh ulama Indonesia yang lebih berfokus pada fikih atau hukum Islam. Keputusan untuk mendalami Al-Qur'an ini menunjukkan tekadnya untuk menggali lebih dalam pemahaman terhadap kitab suci, serta menghubungkannya dengan berbagai aspek kehidupan kontemporer.

Perjalanan intelektual dan kariernya juga sangat mengesankan. Quraish Shihab tidak hanya dikenal sebagai seorang ilmuwan, tetapi juga sebagai seorang mubaligh, ulama, intelektual, dan birokrat. Sebagai mubaligh, ia aktif berdakwah melalui ceramah-ceramah yang disiarkan di televisi, yang selalu mampu menyejukkan hati umat dan memberikan pencerahan. Sebagai ulama, ia adalah ahli tafsir yang mendapatkan pendidikannya di Universitas Al-Azhar, Kairo, salah satu pusat pendidikan Islam terkemuka di dunia.

Namun, yang membuat Quraish Shihab berbeda adalah kemampuannya untuk menggabungkan berbagai profesi dalam satu pribadi yang utuh. Ia bukan hanya seorang akademisi dan ulama, tetapi juga seorang intelektual yang berpandangan rasional, menjadikan setiap pemikirannya berbasis pada penalaran yang tajam dan pemahaman yang mendalam. Kepiawaiannya dalam memadukan agama dan ilmu pengetahuan menjadikannya sebagai sosok yang dihormati di kalangan cendekiawan dan masyarakat luas.

Quraish Shihab juga memiliki perjalanan karier yang kaya dalam dunia birokrasi dan diplomasi. Ia memegang sejumlah posisi penting, di antaranya Wakil Rektor Bidang Akademis dan Kemahasiswaan di IAIN Alauddin, Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat (1985-1998), Anggota MPR RI (periode 1982-1987 dan 1987-2002), dan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah (1992-1998). Pengalamannya di dunia birokrasi semakin meluas ketika ia diangkat menjadi Menteri Agama di Kabinet Pembangunan VII dan Duta Besar Indonesia untuk Mesir, Somalia, dan Djibouti.¹²

Keberagaman jabatan yang diemban oleh Quraish Shihab mencerminkan dedikasi tinggi dalam memberikan kontribusi nyata bagi kemajuan agama dan negara. Setelah menyelesaikan tugas

¹¹ M. Quraish Shihab, *Mu'jizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyyah dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 297.

¹² M. Quraish Shihab, *Lentera Al-Qur'an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 5.

diplomatiknya, ia melanjutkan visinya dalam mengembangkan pemahaman Al-Qur`an dengan mendirikan Lembaga Studi Al-Qur`an, satu-satunya lembaga swasta di Indonesia yang berfokus pada kajian Al-Qur`an secara mendalam dan komprehensif.

Dengan berbagai prestasi dan pengaruh yang dimilikinya, M. Quraish Shihab adalah contoh nyata dari integrasi antara ilmu pengetahuan, dakwah, dan kepemimpinan yang bermanfaat bagi masyarakat luas. Ia telah meletakkan dasar yang kokoh bagi pengembangan studi Al-Qur`an di Indonesia dan di dunia Islam secara keseluruhan.¹³

Pada tahun 2004, M. Quraish Shihab memulai gerakan yang sangat signifikan dalam dunia keislaman Indonesia, yang dikenal dengan nama Membumikan Al-Qur`an. Gerakan ini bertujuan untuk menjadikan ajaran-ajaran Al-Qur`an lebih relevan dan mudah diterima oleh kehidupan sehari-hari umat Islam di Indonesia. Untuk mewujudkan tujuan tersebut, Quraish Shihab mendirikan Pusat Studi Al-Qur`an (PSQ), sebuah lembaga yang berfokus pada kajian dan penyebaran pemahaman Islam yang moderat dan toleran.

PSQ menjadi sarana strategis bagi Quraish Shihab untuk mengajak umat Islam memahami ajaran-ajaran Al-Qur`an secara lebih mendalam, namun tetap relevan dengan konteks sosial dan budaya Indonesia. Melalui lembaga ini, ia mengembangkan berbagai program dan kegiatan yang bertujuan untuk memperkenalkan ajaran Islam yang damai dan menghargai perbedaan. Salah satu prinsip utama dari gerakan ini adalah untuk menciptakan pemahaman yang moderat, yang dapat menghindarkan umat dari paham ekstrem atau intoleransi.

Lebih lanjut, Quraish Shihab juga berinovasi dalam menghadapi tantangan zaman modern dengan mengembangkan platform digital CariUstadz.id.¹⁴ Platform ini merupakan langkah adaptasi terhadap perkembangan teknologi informasi dan komunikasi, yang bertujuan untuk mempermudah masyarakat dalam menemukan ustaz dengan pemahaman Islam yang moderat. CariUstadz.id menghubungkan jamaah dengan ustaz yang memiliki wawasan luas dan berbasis pada ajaran Islam yang toleran, sehingga bisa

¹³ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Ulama Nusantara*, Depok: Sahifa, 2020, hal. 338-339.

¹⁴ Redaksi Official Website Quraish Shihab, "Profil Singkat M. Quraish Shihab," dalam <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>. Diakses pada tanggal 18 September 2024 pukul 11.00 WIB.

mengadakan kajian bersama atau mendukung berbagai kegiatan keagamaan dengan pendekatan yang lebih inklusif.

Dengan kedua langkah tersebut gerakan Membumikan Al-Qur`an dan inovasi digital melalui CariUstadz.id Quraish Shihab tidak hanya memperkuat posisi Al-Qur`an sebagai sumber ajaran yang relevan dalam kehidupan kontemporer, tetapi juga memberi kontribusi besar terhadap terciptanya pemahaman Islam yang moderat dan penuh toleransi di Indonesia.¹⁵

Pada tahun 2017, M. Quraish Shihab bersama dengan beberapa rekannya, termasuk Ali Ibrahim Assegaf, mendirikan Pesantren Pascatahfiz Bayt Al-Qur`an. Pesantren ini memiliki fokus utama pada pembelajaran tafsir dan pemahaman nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur`an. Pesantren ini didirikan khusus untuk para huffadz, yaitu para penghafal Al-Qur`an yang telah menyelesaikan hafalan 30 Juz, dengan tujuan mendalamai lebih dalam lagi berbagai ilmu yang terkait dengan Al-Qur`an, baik dari sisi tafsir, sejarah, maupun konteks sosial-historis.

Di Pesantren Bayt Al-Qur`an, para santri menjalani program karantina yang berlangsung selama enam bulan, di mana mereka dibekali dengan berbagai pengetahuan Al-Qur`an secara mendalam. Selain itu, pesantren ini juga mengutamakan pembekalan para santri agar tidak hanya menghafal, tetapi juga mampu memahami dan mengajarkan isi Al-Qur`an dengan pendekatan yang lebih komprehensif.

Pesantren ini terletak di Pondok Cabe, Pamulang, Tangerang Selatan. Masjid Pesantren Bayt Al-Qur`an berfungsi ganda, yakni sebagai tempat praktik bagi para santri dalam mempelajari dan mengajarkan tafsir, serta sebagai sarana dakwah yang berperan aktif dalam masyarakat sekitar. Dengan adanya pesantren ini, M. Quraish Shihab ingin menciptakan generasi penghafal Al-Qur`an yang tidak hanya hafal, tetapi juga mampu memahami dan menyebarkan ajaran-ajaran Al-Qur`an dengan cara yang lebih menyeluruh dan mendalam.¹⁶

M. Quraish Shihab tidak hanya aktif dalam bidang pendidikan dan dakwah, tetapi juga berperan dalam berbagai organisasi dan lembaga ilmiah yang penting. Ia terlibat dalam Perhimpunan Ilmu-Ilmu Syariah dan Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama yang berada di bawah naungan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Selain itu,

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Mu'jizat Al-Qur`an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiyyah dan Pemberitaan Ghaib...*, hal. 297.

¹⁶ Redaksi Bayt Al-Qur`an, "Sejarah Pesantren Pascatahfiz," dalam <https://baytalquran.id/sejarah-pesantren/>. Diakses pada tanggal 18 September 2024.

Shihab juga memiliki kontribusi dalam dunia penerbitan di Jakarta, terutama sebagai anggota Dewan Redaksi pada beberapa jurnal ilmiah, antara lain Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies, Ulumul Qur'an, Mimbar Ulama, dan Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat. Keterlibatannya dalam berbagai penerbitan ini memperkuat dedikasinya dalam menyebarkan pemahaman tentang Islam dan Al-Qur'an.

Sebagai seorang ulama dan cendekiawan, M. Quraish Shihab juga sering diundang untuk memberikan ceramah agama di berbagai masjid di Jakarta, serta di kalangan pejabat pemerintah dan media elektronik. Terutama selama bulan Ramadhan, ia banyak memberikan ceramah yang bertujuan untuk memperdalam pemahaman umat Islam terhadap agama mereka. Ini menunjukkan bahwa selain sebagai seorang akademisi, Shihab juga sangat aktif dalam dakwah praktis, menjangkau berbagai lapisan masyarakat.¹⁷

Selain itu, Shihab turut aktif dalam kegiatan ilmiah, baik di dalam negeri maupun internasional. Ia terlibat dalam berbagai forum internasional yang bertujuan untuk mengatasi isu-isu global yang berkaitan dengan Islam. Salah satu inisiatif besar yang ia ikuti adalah Majlis Hukama Al-Muslimin, yang didirikan pada tahun 2014 sebagai forum internasional yang bertujuan untuk mempromosikan perdamaian, toleransi, dan dialog antarumat beragama. Majlis ini terdiri dari 15 ulama terkemuka yang berasal dari berbagai negara, termasuk Shihab. Para anggota majlis ini memiliki pengaruh besar dalam dunia Islam dan bekerja sama untuk mendorong pemahaman yang lebih baik antar umat beragama.

Kepemimpinan majlis ini dipegang oleh Grand Syekh Al-Azhar, Syekh Dr. Ahmed El-Tayeb, yang dikenal sebagai ulama yang dihormati secara internasional, terutama dalam memperjuangkan moderasi dan persatuan umat Islam. Melalui keterlibatannya di Majlis Hukama Al-Muslimin, M. Quraish Shihab memainkan peran kunci dalam memperkuat dialog lintas budaya dan agama serta memberikan solusi atas tantangan-tantangan global yang dihadapi oleh umat Islam.

Dengan keterlibatannya di berbagai level, baik domestik maupun internasional, M. Quraish Shihab terus berkontribusi dalam upaya memajukan pemahaman Islam yang moderat dan toleran, serta

¹⁷ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Ulama Nusantara...*, hal. 340-341.

berperan aktif dalam membangun jembatan antara dunia Islam dan dunia luar.¹⁸

b. Pandangan Ulama Terhadap M. Qurasih Shihab

Penilaian para ulama Indonesia terhadap M. Quraish Shihab secara umum sangat positif dan penuh apresiasi. Ia dianggap sebagai salah satu tokoh ulama terkemuka yang telah memberikan kontribusi besar dalam perkembangan pemikiran Islam kontemporer, khususnya dalam ilmu tafsir Al-Qur'an. Banyak ulama memandangnya sebagai jembatan antara keilmuan klasik dan kebutuhan pemahaman Islam di era modern.¹⁹

Salah satu aspek yang paling sering dipuji adalah kedalamannya ilmunya. Ia dikenal tidak hanya menguasai tafsir klasik, tetapi juga mampu mengontekstualisasikan pesan-pesan Al-Qur'an sehingga mudah dipahami dan relevan dengan realitas kehidupan masa kini. Kecermatannya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an selalu memperhatikan latar historis (*asbâb an-nuzûl*), struktur bahasa Arab, dan konteks sosial.²⁰

Para ulama juga mengapresiasi gaya dakwahnya yang lembut dan moderat. Ia dinilai berhasil menjelaskan ajaran agama secara intelektual namun tetap spiritual, serta mengedepankan nilai-nilai toleransi, kedamaian, dan persatuan umat.²¹ Pendekatannya ini membuat Quraish Shihab menjadi tokoh yang diterima luas oleh berbagai kalangan, baik dari pesantren, akademisi, maupun masyarakat awam.²²

Banyak ulama mengapresiasi pendekatan Quraish Shihab yang moderat, terbuka, dan kontekstual dalam memahami ajaran Islam, terutama melalui karya tafsirnya, *Tafsîr Al-Mîshbâh*. Tafsir ini dipuji karena menggabungkan kajian tekstual dengan realitas kehidupan sehari-hari, yang memudahkan umat Islam di Indonesia untuk memahami pesan-pesan Al-Quran dalam konteks kehidupan kontemporer.

¹⁸ Redaksi Official Website Quraish Shihab, "Profil Singkat M. Quraish Shihab," dalam <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>. Diakses pada tanggal 18 September 2024 pukul 11.00 WIB.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 15-17.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsîr Maudhu'I atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 14.

²¹ Adi Yusuf, "Peran Intelektual Quraish Shihab dalam Konteks Keislaman di Indonesia" dalam *Jurnal Ushuluddin UIN Jakarta*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2020, hal. 45-62.

²² Rofiq suhadi, "M. Quraish Shihab: Tafsir Moderat dan Dakwah Intelektual" dalam *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2011, hal. 157-176.

Prof. Dr. Azyumardi Azra, menyebut Quraish Shihab sebagai ikon ulama modern yang berperan penting dalam memperkenalkan tafsir tematik (*maudhû'i*) kepada masyarakat Indonesia.²³

Seperti halnya tokoh besar lainnya, M. Quraish Shihab juga tidak luput dari kritik. Walaupun ia dikenal luas sebagai cendekiawan Muslim yang moderat dan berpengaruh dalam pengembangan studi tafsir di Indonesia, beberapa kalangan ulama memiliki pandangan yang berbeda, terutama dalam hal pendekatan metodologis dan teologis yang digunakannya dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Salah satu suara kritis datang dari Khalid Basalamah, seorang penceramah yang dikenal dengan pendekatan salafiyah-nya. Khalid Basalamah menyampaikan ketidaksepakatan terhadap sejumlah pandangan Quraish Shihab yang dinilainya tidak sejalan dengan pemahaman ulama salaf atau generasi awal Islam. Salah satu isu yang sering menjadi sorotan adalah pandangan Quraish Shihab tentang kewajiban jilbab. Dalam beberapa penjelasan, Quraish Shihab menyatakan bahwa pemahaman mengenai jilbab tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial dan budaya, sehingga tidak dapat dipaksakan secara mutlak. Pandangan ini ditafsirkan oleh sebagian pihak, termasuk Khalid Basalamah, sebagai bentuk penyimpangan dari konsensus mayoritas ulama yang meyakini kewajiban jilbab secara mutlak bagi perempuan Muslim.

Selain itu, Khalid Basalamah juga mengangkat isu lain yang lebih sensitif, yakni dugaan adanya pengaruh pemikiran Syiah dalam beberapa pandangan Quraish Shihab. Meskipun tuduhan ini sering muncul dalam perdebatan di ruang publik dan media sosial, Quraish Shihab sendiri telah menegaskan dalam berbagai kesempatan bahwa ia adalah Sunni dan tidak terafiliasi dengan Syiah. Namun, keterbukaannya terhadap pemikiran lintas mazhab kadang disalahartikan sebagai keberpihakan tertentu, sehingga memicu kontroversi di kalangan sebagian ulama yang lebih konservatif.

Meski demikian, Khalid Basalamah tetap menekankan pentingnya menjaga adab dalam menyampaikan kritik. Ia mengingatkan bahwa perbedaan pandangan seharusnya tidak berujung pada celaan pribadi atau penghinaan terhadap keilmuan seseorang, apalagi jika sosok tersebut telah berjasa besar dalam pengembangan khazanah keislaman di Indonesia.²⁴

²³ Azyumardi Azra, *Quraish Shihab dan Tafsir Kontekstual*, dalam *Tafsir Al-Mishbah dalam Perspektif Akademisi dan Cendikiawan Muslim Indonesia*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 25-30.

²⁴ Khalid Basalamah, "Pemahaman Keliru Quraish Shihab," dalam <https://www.youtube.com/watch?v=l-q33c-itEg>. Diakses pada tanggal 19 September 2024.

Pada akhirnya, perbedaan pandangan ini mencerminkan dinamika sehat dalam dunia keilmuan Islam. Kritisisme terhadap tokoh-tokoh besar seperti M. Quraish Shihab menjadi bagian dari diskursus intelektual yang terus berkembang, selama dilakukan dengan sikap hormat dan niat untuk mencari kebenaran, bukan sekadar membenarkan pendapat sendiri.

Firanda Andirja, salah satu tokoh penting dalam kalangan salafi Indonesia, juga menyampaikan kritik terhadap beberapa pemikiran M. Quraish Shihab, terutama terkait pendekatannya dalam menafsirkan Al-Qur`an dan sikapnya terhadap isu-isu keislaman kontemporer. Dalam beberapa kesempatan ceramah dan tulisannya, Firanda secara terbuka menyoroti sejumlah pandangan Quraish Shihab yang menurutnya tidak sejalan dengan prinsip-prinsip manhaj Ahlus Sunnah wal Jama'ah.

Salah satu kritik utama yang disampaikan Firanda adalah dugaan adanya pengaruh pemikiran Syiah dalam karya tafsir Quraish Shihab, khususnya *Tafsir al-Mishbâh*. Ia mencatat bahwa dalam beberapa bagian, pendekatan yang digunakan oleh Quraish Shihab tampak memberikan ruang terhadap interpretasi yang selama ini dianggap sensitif dalam kalangan Sunni, misalnya dalam penafsiran yang membuka ruang bagi pendekatan tematik dan kontekstual yang menurut sebagian kalangan dapat mengaburkan makna literal ayat.

Selain isu sektarian, Firanda juga mengangkat kritik terhadap pandangan Quraish Shihab terkait kewajiban jilbab. Ia menilai bahwa pandangan Quraish yang mengaitkan pemakaian jilbab dengan konteks sosial dan historis dianggap berisiko melemahkan posisi hukum jilbab sebagai kewajiban syar'i menurut mayoritas ulama. Dalam perspektif salafi, hal ini merupakan penyimpangan serius dari konsensus klasik ulama Ahlus Sunnah.

Firanda Andirja menekankan bahwa meskipun Quraish Shihab memiliki kontribusi besar dalam dunia akademik dan tafsir di Indonesia, umat Islam harus tetap selektif dan kritis dalam menerima pemikirannya. Ia mengingatkan bahwa dalam memahami Al-Qur`an, diperlukan pijakan yang kokoh terhadap manhaj salaf, yakni metode pemahaman yang merujuk pada tradisi para sahabat Nabi, *tabi'in*, dan *tabi'ut tabi'in*. Menurutnya, penafsiran yang melampaui atau menyimpang dari kerangka tersebut dapat membawa kepada kesalahpahaman yang serius terhadap teks-teks suci.²⁵

²⁵ Firanda Andirja, "Pemahaman Keliru Quraish Shihab," dalam <https://www.youtube.com/watch?v=l-q33c-itEg>. Diakses pada tanggal 19 September 2024.

Namun demikian, Firanda juga menegaskan pentingnya menjaga etika dalam perbedaan pendapat. Ia mengimbau agar kritik terhadap pemikiran seorang ulama tetap dilakukan dalam koridor ilmiah, tanpa menyerang pribadi atau merendahkan martabat keulamaannya.

Adi Hidayat, salah satu dai dan cendekiawan muslim kontemporer Indonesia, memiliki sikap yang relatif moderat dan apresiatif terhadap sosok M. Quraish Shihab. Dalam berbagai forum ceramah dan kajian ilmiah, Adi Hidayat mengakui peran signifikan Quraish Shihab dalam memperkenalkan kajian tafsir Al-Qur'an dengan pendekatan yang kontekstual, komunikatif, dan relevan dengan dinamika masyarakat modern. Ia menilai bahwa *Tafsîr al-Mîshbâh*, karya monumental Quraish Shihab, memberikan sumbangsih besar dalam menjembatani pemahaman umat terhadap pesan-pesan Al-Qur'an dengan bahasa yang mudah dipahami, tanpa mengabaikan kedalaman makna.²⁶

Meski demikian, Adi Hidayat juga menekankan pentingnya bersikap kritis dan selektif terhadap sebagian pandangan Quraish Shihab, terutama dalam isu-isu teologis dan fikih. Ia mencatat bahwa beberapa pemikiran Quraish, seperti pandangan mengenai kewajiban jilbab dan penggunaan pendekatan tematik dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu, perlu dikaji ulang dengan menggunakan parameter manhaj Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Adi Hidayat mengingatkan bahwa dalam tradisi Islam, penafsiran terhadap teks suci harus memiliki landasan ilmiah yang kuat dan tidak lepas dari kerangka pemahaman ulama salaf yang telah terbukti keotentikannya.

Lebih jauh, Adi Hidayat mendorong agar setiap muslim, khususnya kalangan intelektual dan santri, memahami karya-karya Quraish Shihab dengan pendekatan ilmiah yang komprehensif, disertai verifikasi atas setiap argumen yang diajukan. Menurutnya, keberagaman dalam pemikiran harus disikapi dengan adab ilmiah dan etika dakwah, serta tidak serta merta menolak atau menerima tanpa kajian yang mendalam.

Meski memiliki catatan kritis, Adi Hidayat tetap menunjukkan penghormatan yang tinggi terhadap kontribusi M. Quraish Shihab dalam pengembangan studi tafsir di Indonesia. Ia menganggap karyanya sebagai bagian dari khazanah keilmuan Islam yang patut dipelajari dan dijadikan bahan diskusi ilmiah, selama hal itu dilakukan dalam kerangka yang objektif dan penuh kehati-hatian.

²⁶ Adi Hidayat, "Pemahaman Keliru Quraish Shihab," dalam <https://www.youtube.com/watch?v=l-q33c-itEg>. Diakses pada tanggal 19 September 2024.

Pandangan Yahya Zainul Ma'arif terhadap M. Quraish Shihab mencerminkan keseimbangan antara apresiasi ilmiah dan kewaspadaan ideologis—sebuah sikap yang seharusnya menjadi standar dalam diskursus keislaman modern. Ia menilai Quraish Shihab sebagai sosok intelektual besar yang telah banyak berjasa dalam memperkenalkan tafsir Al-Qur'an ke khalayak luas dengan gaya bahasa yang komunikatif dan membumi. Tafsir seperti *al-Mishbâh* menjadi jembatan penting antara teks suci dan realitas sosial umat Islam Indonesia saat ini.²⁷

Namun, Yahya Zainul Ma'arif tidak segan mengkritisi beberapa pandangan Quraish Shihab, terutama dalam hal yang dianggap menyimpang dari konsensus ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah misalnya tentang jilbab yang tidak dianggap wajib secara mutlak, atau penggunaan pendekatan kontekstual yang cenderung longgar dalam isu-isu aqidah dan hukum. Bagi Yahya, penafsiran yang terlalu lentur atas nama kontekstualisasi bisa membahayakan stabilitas manhaj dan membuka ruang interpretasi yang lepas kendali.

Meski begitu, ia tidak terjebak dalam retorika pembatalan atau stigmatisasi yang sering kali terjadi dalam perbedaan mazhab atau pendekatan keilmuan. Yahya menegaskan bahwa perbedaan harus dijawab dengan argumen, bukan celaan. Ia tetap menghormati posisi Quraish Shihab sebagai intelektual besar, namun mengajak publik untuk tidak menelan mentah-mentah setiap pandangannya khususnya yang menyentuh wilayah teologis dan hukum yang sensitif.

Sikap ini penting: mengkritik dengan dasar ilmu, bukan emosi. Dan yang lebih penting lagi, publik perlu disadarkan bahwa tokoh sebesar apa pun tetap manusia yang pandangannya tidak lepas dari kritik. Tafsir, sekomprensif apa pun, bukan kitab suci dan harus terbuka untuk ditimbang ulang.

c. Corak Pemikiran Quraish Shihab

Secara keseluruhan, pemikiran keislaman Muhammad Quraish Shihab ditandai oleh corak yang rasional dan moderat. Rasionalitas yang dimaksud bukan dalam arti menundukkan ajaran agama pada perkembangan zaman secara mutlak, melainkan sebagai upaya untuk menampilkan nilai-nilai ajaran Islam agar tetap kontekstual dan bermakna dalam kehidupan masyarakat masa kini. Dengan pendekatan ini, Quraish Shihab berusaha menghidupkan kembali warisan keilmuan Islam klasik dengan cara yang dapat dipahami dan

²⁷ Yahya Zainul Ma'arif, "Menarik!!! Debat Prof. Quraish Shihab VS Buya Yahya Seputar Jilbab," dalam https://www.youtube.com/watch?v=e2_JQtn3bGw. Diakses pada tanggal 19 September 2024.

diterima oleh umat Islam modern, tanpa mengabaikan landasan teologis dan etika yang telah diwariskan oleh para ulama terdahulu.

Ia membuka ruang dialog antara teks dan konteks, serta antara tradisi dan perubahan sosial, sehingga muncul pemahaman keislaman yang segar namun tetap berakar. Dalam hal ini, Quraish Shihab berpijak pada prinsip klasik para ulama yang dikenal dengan ungkapan *al-muhâfazhah 'ala al-qadîm al-ṣhâlih wa al-akhîdzu bi al-jâdîd al-âslah*, yaitu mempertahankan tradisi lama yang masih relevan dan bermanfaat, serta menerima hal-hal baru yang lebih baik dan membawa maslahat. Prinsip ini tercermin dalam karya-karyanya, seperti *Tafsîr Al-Mishbâh*, yang tidak hanya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an secara tekstual, tetapi juga menyajikannya dalam kerangka pemikiran yang dapat menjawab kebutuhan zaman.²⁸

Dengan demikian, pendekatan Quraish Shihab tidak bersifat konservatif tertutup maupun liberal bebas, melainkan mencari titik keseimbangan antara teks dan realitas, antara warisan klasik dan tantangan modern. Pendekatannya ini menjadikan Islam sebagai agama yang tetap hidup, mampu menuntun, dan memberi solusi dalam kehidupan yang terus berubah.

Berdasarkan uraian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa Muhammad Quraish Shihab merupakan salah satu tokoh intelektual Muslim kontemporer Indonesia yang memiliki prestasi gemilang, baik di ranah akademik maupun dalam pengabdian sosial dan pemerintahan. Di bidang akademik, kiprahnya sangat menonjol, terutama dengan pencapaian luar biasa sebagai doktor dalam bidang tafsir dari Universitas Al-Azhar, Kairo, yang ia raih dengan predikat *Summa Cum Laude*. Ia bahkan tercatat sebagai orang pertama dari Asia Tenggara yang memperoleh gelar doktor dalam bidang tersebut, menunjukkan tingkat keilmuannya yang diakui secara internasional.

Keberhasilan akademik tersebut tidak berhenti pada pencapaian pribadi semata, tetapi juga diikuti dengan kontribusinya sebagai pendidik dan pemimpin institusi pendidikan tinggi Islam. Ia pernah menjabat sebagai Pembantu Rektor dan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, serta menjadi Staf Ahli Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, yang menunjukkan keterlibatannya dalam pengembangan sistem pendidikan nasional.

Sementara itu, di ranah sosial dan pemerintahan, Quraish Shihab juga dikenal aktif dan dipercaya mengemban berbagai

²⁸ AM Koiri, "Biografi dan Perjalanan Intelektual Muhammad Quraish Shihab dalam " dalam <http://repo.iain-tulungagung.ac.id/3043/2/BAB%20II.pdf>. Diakses pada 19 September 2024.

tanggung jawab penting, di antaranya sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI), Menteri Agama dalam Kabinet Pembangunan VII, serta Duta Besar Republik Indonesia untuk Mesir dan Republik Djibouti. Peran-peran tersebut menegaskan kapasitasnya sebagai tokoh publik yang mampu menjembatani antara dunia keilmuan dan kebijakan publik, sekaligus menyuarakan Islam moderat di tingkat nasional maupun internasional.²⁹

Kombinasi antara kecemerlangan akademik dan keaktifan sosial-politik ini menjadikan Muhammad Quraish Shihab sebagai figur yang langka dan patut menjadi teladan dalam kehidupan intelektual dan keumatan di Indonesia.

Informasi tersebut menunjukkan bahwa Muhammad Quraish Shihab adalah seorang ahli tafsir yang berperan sebagai pendidik. Keahliannya dalam bidang tafsir diimplementasikan dalam dunia pendidikan. jabatan-jabatan yang diembannya, seperti Pembantu Rektor, Rektor, Menteri Agama, Ketua MUI, Staf Ahli Mendikbud, dan Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan, serta aktivitasnya dalam menulis karya ilmiah dan ceramah, semuanya berkaitan erat dengan pendidikan. Dengan kata lain, ia adalah seorang ulama yang menggunakan keahliannya untuk mendidik umat. Sikap dan kepribadiannya juga menjadi teladan, dengan sifat-sifat seperti kesederhanaan, kerendahan hati, kasih sayang, kejujuran, amanah, dan ketegasan dalam prinsip, yang merupakan karakteristik ideal seorang guru.³⁰

Tafsîr Al-Misbâh disusun oleh Muhammad Quraish Shihab dengan tujuan utama untuk menghadirkan penafsiran Al-Qur`an yang tidak hanya relevan dengan kondisi kekinian masyarakat, tetapi juga tetap berpegang pada nilai-nilai normatif yang terkandung dalam kitab suci tersebut. Semangat penulisan tafsir ini didorong oleh keprihatinan mendalam Quraish Shihab terhadap fenomena berkurangnya minat umat Islam dalam mengkaji isi dan makna Al-Qur`an secara mendalam. Ia melihat bahwa banyak umat lebih mengutamakan aspek estetika, seperti keindahan bacaan dan lantunan ayat-ayat, tanpa benar-benar memahami pesan dan ajaran yang terkandung di dalamnya.

Menurut Quraish, kecenderungan ini mengarah pada perlakuan terhadap Al-Qur`an yang hanya sebagai simbol spiritual

²⁹ Achmad, “Biografi Muhammad Quraish Shihab dan Kitab Tafsir Al-Misbâh” dalam <http://digilib.uinsby.ac.id/7245/3/bab%202.pdf>. Diakses pada 19 September 2024.

³⁰ Muhammad, “Biografi Muhammad Quraish Shihab serta Deskripsi Kitab Tafsir Al-Misbâh” dalam <http://repo.iain-tulungagung.ac.id/3066/3/BAB%20II.pdf>. Diakses pada tanggal 19 September 2024.

semata, bukan sebagai pedoman hidup yang seharusnya menjadi sumber utama dalam setiap pengambilan keputusan dan penentuan sikap hidup. Ia menegaskan bahwa Al-Qur`an diturunkan bukan sekadar untuk dibaca secara lisan, tetapi untuk dipahami, direnungkan, dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari.

Untuk memperkuat pandangannya, Quraish Shihab mengacu pada penafsiran Ibn Qayyim terhadap ayat ke-30 dalam Surat Al-Furqan, di mana Nabi Muhammad saw. mengadukan kepada Allah: "*Ya Tuhanku, sesungguhnya kaumku telah menjadikan Al-Qur`an ini sebagai sesuatu yang ditinggalkan (mahjûra)*". Ayat ini dijadikan dasar bahwa menjauh dari Al-Qur`an baik dengan tidak mempelajarinya, tidak mengamalkannya, atau tidak menjadikannya sebagai acuan hidup merupakan bentuk pengabaian terhadap wahyu ilahi. Berikut adalah penjabaran dari makna-makna kata *mahjûra*:³¹

- 1) Tidak bersungguh-sungguh mendengarkan Al-Qur`an
Artinya, meskipun ayat-ayat Al-Qur`an diperdengarkan, seseorang tidak memperhatikan atau menghayatinya dengan serius. Ia mendengar secara fisik, tetapi tidak dengan hati atau kesadaran penuh, sehingga pesan wahyu tidak menyentuh dirinya.
- 2) Tidak mematuhi aturan halal dan haramnya meskipun diakui kebenarannya
Ini menggambarkan sikap inkonsistensi antara keyakinan dan perilaku. Seseorang bisa saja percaya bahwa Al-Qur`an benar, namun dalam praktik hidup, ia melanggar apa yang telah ditetapkan sebagai halal atau haram oleh Al-Qur`an.
- 3) Tidak menjadikannya sebagai sumber hukum, baik dalam pokok ajaran agama (ushuluddin) maupun cabang hukum (furu'iyyah)
Dalam hal ini, Al-Qur`an tidak lagi dijadikan rujukan dalam menentukan nilai-nilai dasar maupun hukum praktis dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Padahal, Al-Qur`an seharusnya menjadi sumber utama hukum Islam.
- 4) Tidak berusaha memahami makna dan maksud Allah yang menurunkannya
Ini adalah bentuk pengabaian terhadap esensi Al-Qur`an sebagai petunjuk hidup. Banyak orang membaca Al-Qur`an hanya sebagai rutinitas atau ritual, tanpa upaya memahami kandungannya, apalagi mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. 1..., hal. 6.

Melalui *Tafsîr Al-Mishbâh*, Quraish Shihab mengajak umat Islam untuk menghidupkan kembali relasi yang aktif dan mendalam dengan Al-Qur`an. Ia menggunakan bahasa yang komunikatif dan pendekatan kontekstual, agar pesan-pesan Al-Qur`an bisa dipahami secara utuh dan dapat diterapkan secara nyata dalam kehidupan modern.

Para ulama dan cendekiawan telah merumuskan beragam metode dalam menafsirkan Al-Qur`an, salah satunya adalah metode maudhû'i atau tematik. Metode ini bertujuan menyajikan pemahaman yang mendalam dan sistematis mengenai suatu tema dengan menelusuri keseluruhan ayat yang berkaitan. Namun, karena keluasan dan kompleksitas tema dalam Al-Qur`an, tidaklah mungkin mencapai pemahaman yang benar-benar menyeluruh jika kajian hanya terbatas pada tema-tema tertentu saja.

Dalam konteks tersebut, *Tafsîr Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab muncul sebagai sebuah inovasi yang menjawab kebutuhan zaman. Tafsir ini tidak hanya menyuguhkan penafsiran normatif terhadap ayat-ayat Al-Qur`an, tetapi juga mengarahkan pembaca pada pemahaman yang kontekstual dan aplikatif dalam kehidupan sehari-hari. Dengan pendekatan tersebut, *Tafsîr Al-Mishbâh* berupaya mengembalikan posisi Al-Qur`an sebagai sumber pedoman hidup yang utama bagi umat Islam, tanpa mengabaikan tantangan zaman modern dan keterbatasan pemahaman umat yang beragam.³²

Kesadaran M. Quraish Shihab terhadap pentingnya memahami dan merenungkan isi Al-Qur`an, serta realitas keterbatasan yang dihadapi masyarakat baik dalam penguasaan bahasa Arab maupun keterbatasan akses terhadap literatur tafsir menjadi latar belakang kuat dalam lahirnya karya tafsirnya yang monumental. Ia menyadari bahwa untuk menjadikan Al-Qur`an sebagai pedoman hidup yang benar-benar fungsional, dibutuhkan pendekatan yang komunikatif dan dapat diakses oleh berbagai lapisan masyarakat.

Berangkat dari motivasi ini, Quraish Shihab melalui proses panjang yang penuh ketekunan dan evaluasi, mengembangkan tafsir yang tidak hanya kuat dari segi akademik, tetapi juga aplikatif. Ia mengkaji berbagai metode penafsiran klasik dan kontemporer, menerapkannya secara selektif, dan terbuka terhadap kritik serta masukan dari para pembaca dan rekan ilmuwan. Proses ini tidak bersifat statis, tetapi berkembang seiring dengan dinamika kebutuhan umat.³³

³² M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. 1..., hal. vi-vii.

³³ Azyumardi Azra, *Quraish Shihab dan Tafsir Kontekstual...*, hal. 17.

Dalam menyusun tafsirnya, ia tidak terpaku pada satu pendekatan tunggal. Sebaliknya, ia menggabungkan metode tematik (*maudhû'i*), analitik (*tahlîli*), dan bahkan pendekatan kontekstual dan linguistik. Hal ini dilakukannya karena ia meyakini bahwa pesan-pesan Al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang tidak bisa disederhanakan hanya dengan satu cara pandang. Fleksibilitas dalam metode ini justru memungkinkan tafsir yang ia hasilkan menjadi lebih kaya, responsif, dan relevan bagi masyarakat kontemporer.

Komitmen Quraish Shihab terhadap penyempurnaan karya tafsirnya juga terlihat dari keterbukaannya terhadap kritik. Ia menjadikan kritik sebagai bagian dari proses pembelajaran dan peningkatan kualitas karya, bukan sebagai serangan pribadi. Hasil dari proses panjang ini adalah tafsir yang mampu menghidupkan kembali fungsi Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi dan pedoman dalam kehidupan sehari-hari, bukan sekadar kitab suci yang dibaca untuk ritual.³⁴

d. Karya-Karya Quraish Shihab

Quraish Shihab merupakan sosok ulama yang dikenal karena produktivitas dan keluasan wawasan keilmuannya. Ia telah menulis ratusan artikel dan menerbitkan puluhan buku yang membahas beragam aspek keislaman, mulai dari tafsir, hadis, fikih, hingga isu-isu sosial dan kebangsaan. Karya-karyanya tidak hanya ditujukan untuk kalangan akademik, tetapi juga dirancang agar mudah dipahami oleh masyarakat luas.

Dalam berbagai tulisannya, Quraish Shihab berusaha menjembatani antara nilai-nilai keislaman yang bersumber dari tradisi klasik dengan tantangan dan kebutuhan masyarakat modern, khususnya di Indonesia. Ia kerap mengangkat tema-tema aktual seperti pluralisme, toleransi, peran perempuan dalam Islam, hingga relasi antara agama dan negara semua dibahas dengan pendekatan yang rasional, moderat, dan berbasis pada kajian mendalam terhadap sumber-sumber otoritatif Islam.

Salah satu karya monumentalnya adalah *Tafsîr Al-Mishbâh*, sebuah tafsir Al-Qur'an 30 juz yang ditulis dengan pendekatan tematik dan kontekstual, menjadikan Al-Qur'an lebih dekat dengan

³⁴ Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Mishbah*", ..., hal. 116.

realitas kehidupan sehari-hari umat Islam Indonesia.³⁵ Berikut Beberapa karya yang telah beliau hasilkan antara lain.³⁶

- 1) Tafsir al-Manar, Keistimewaan dan Kelebihannya (Ujung Pandang, IAIN Alauddin, 1984)
- 2) Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 1998)
- 3) Untaian Permata Buat Anakku (Bandung: Mizan 1998)
- 4) Pengantin Al-Qur'an (Jakarta: Lentera Hati, 1999)
- 5) Haji Bersama Quraish Shihab (Bandung: Mizan, 1999)
- 6) Sahur Bersama Quraish Shihab (Bandung: Mizan, 1999)
- 7) Panduan Puasa bersama Quraish Shihab (Jakarta: Penerbit Republika, 2000)
- 8) Panduan Shalat bersama Quraish Shihab (Jakarta: Penerbit Republika, 2003)
- 9) Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman (Mizan Pustaka)
- 10) Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah Mahdah (Bandung: Mizan, 1999)
- 11) Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Al-Qur'an dan Hadis (Bandung: Mizan, 1999)
- 12) Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah dan Muamalah (Bandung: Mizan, 1999)
- 13) Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Wawasan Agama (Bandung: Mizan, 1999)
- 14) Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Tafsir Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 1999)
- 15) Satu Islam, Sebuah Dilema (Bandung: Mizan, 1987)
- 16) Filsafat Hukum Islam (Jakarta: Departemen Agama, 1987)
- 17) Pandangan Islam Tentang Perkawinan Usia Muda (MUI & Unesco, 1990)
- 18) Kedudukan Wanita Dalam Islam (Departemen Agama)
- 19) Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Kedudukan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat (Bandung: Mizan, 1994)
- 20) Lentera Hati; Kisah dan Hikmah Kehidupan (Bandung: Mizan, 1994)
- 21) Studi Kritis Tafsir al-Manar (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996)
- 22) Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat (Bandung: Mizan, 1996)

³⁵ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Ulama Nusantara*, ..., hal. 335.

³⁶ Aeres Mesty Sofida, *Teodisi Dalam Tafsir Al-Mishbâh*, Jakarta: PTIQ Jakarta, 2023, hal. 99-102.

- 23) Tafsir Al-Qur`an (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997)
- 24) Secercah Cahaya Ilahi; Hidup Bersama Al-Qur`an (Bandung; Mizan, 1999)
- 25) Hidangan Ilahi, Tafsir Ayat-ayat Tahlili (Jakarta: Lentara Hati, 1999)
- 26) Jalan Menuju Keabadian (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- 27) Menjemput Maut; Bekal Perjalanan Menuju Allah SWT. (Jakarta: Lentera Hati, 2003)
- 28) Jilbab Pakaian Wanita Muslimah; dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer (Jakarta: Lentera Hati, 2004)
- 29) Dia di Mana-mana; Tangan Tuhan di balik Setiap Fenomena (Jakarta: Lentera Hati, 2004)
- 30) Perempuan (Jakarta: Lentera Hati, 2005)
- 31) Logika Agama; Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal Dalam Islam (Jakarta: Lentera Hati, 2005)
- 32) Rasionalitas Al-Qur`an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
- 33) Menabur Pesan Ilahi; Al-Qur`an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
- 34) Wawasan Al-Qur`an Tentang Dzikir dan Doa (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
- 35) Asmâ` al-Husnâ; Dalam Perspektif Al-Qur`an (4 buku dalam 1 boks) (Jakarta: Lentera Hati)
- 36) Sunnah - Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran (Jakarta: Lentera Hati, Maret 2007)
- 37) Al-Lubâb; Makna, Tujuan dan Pelajaran dari al-Fâtihah dan Juz ‘Amma (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2008)
- 38) 40 Hadis Qudsi Pilihan (Jakarta: Lentera Hati)
- 39) Berbisnis dengan Allah; Tips Jitu Jadi Pebisnis Sukses Dunia Akhirat (Jakarta: Lentera Hati)
- 40) M. Quraish Shihab Menjawab; 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui (Jakarta: Lentera Hati, 2008)
- 41) Doa Harian bersama M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2009)
- 42) Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Jin dalam Al-Qur`an (Jakarta: Lentera Hati)
- 43) Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Malaikat dalam Al-Qur`an (Jakarta: Lentera Hati)
- 44) Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Setan dalam Al-Qur`an (Jakarta: Lentera Hati)

- 45) M. Quraish Shihab Menjawab; 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui (Jakarta: Lentera Hati, Maret 2010)
- 46) Al-Qur`an dan Maknanya; Terjemahan Makna disusun oleh M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2010)
- 47) Membumikan Al-Qur`an Jilid 2; Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan (Jakarta: Lentera Hati, Februari 2011)
- 48) Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW, dalam sorotan Al-Qur`an dan Hadis Sahih (Jakarta: Lentera Hati, Juni 2011)
- 49) Doa al-Asmâ` al-Husnâ (Doa yang Disukai Allah SWT.) (Jakarta: Lentera Hati, Juli 2011)
- 50) Bisnis Sukses Dunia Akhirat (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2011)
- 51) *Tafsîr al-Lubâb*; Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah AlQur'ân (Boxset terdiri dari 4 buku) (Jakarta: Lentera Hati, Juli 2012)
- 52) Mukjizat Al-Qur`an (New) (Bandung: Mizan 2013)
- 53) Secercah Cahaya Ilahi, Hidup Bersama Al-Qur`an (Bandung: Mizan, Mei 2013)
- 54) Lentera Al-Qur`an: Kisah Dan Hikmah Kehidupan (Mizania, Mei 2013)
- 55) Kaidah Tafsir Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur`an (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2013)
- 56) Secercah Cahaya Ilahi (Hard Cover) (Bandung: Mizan 2014)
- 57) MQS Menjawab Pertanyaan Anak (Jakarta: Lentera Hati, Maret 2014)
- 58) Birrul Walidain, Wawasan Al-Qur`an tentang bakti kepada Ibu dan Bapak (Jakarta: Lentera Hati, Juni 2014)
- 59) Mutiara Hati, Mengenal Hakikat Iman, Islam, dan Ihsan bersama M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, Agustus 2014)
- 60) Yang Jenaka dan Yang Bijak Dari M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, Oktober 2014)
- 61) Pengantin Al-Qur`an, 8 Nasihat Perkawinan untuk Anak-anakku (Jakarta: Lentera Hati, Januari 2016)
- 62) Yang Hilang dari Kita: Akhlak (Jakarta: Lentera Hati, September 2016)
- 63) Kematian Adalah Nikmat (Jakarta: Lentera Hati, 2013)
- 64) Islam Yang Saya Anut (Jakarta: Lentera Hati, 2018)
- 65) Corona Ujian Tuhan (Jakarta: Lentera Hati, 2020)

Kontribusi M. Quraish Shihab dalam pengembangan ilmu keislaman di Indonesia tidak hanya terbatas pada buku-buku populernya, tetapi juga mencakup karya ilmiah dalam bentuk artikel

jurnal, makalah akademik, dan ceramah yang disampaikan di berbagai forum ilmiah, baik nasional maupun internasional.

Tulisan-tulisannya sering menjadi rujukan dalam diskusi ilmiah dan kajian akademik, terutama yang berkaitan dengan tafsir, hermeneutika Islam, dan isu-isu kontemporer dalam masyarakat Muslim. Ia juga aktif dalam diskusi publik, seminar, dan workshop yang melibatkan para akademisi, ulama, dan tokoh masyarakat.

Dari sekian banyak karya yang telah ditulis, *Tafsîr al-Mishbâh* menjadi karya paling monumental atau magnum opus-nya. Tafsir ini diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Lentera Hati pada tahun 2000, dan menjadi tonggak penting dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an di Indonesia. Disusun dalam 30 jilid, *Tafsîr al-Mishbâh* menampilkan pendekatan kontekstual yang memadukan antara kekuatan teks (nash) dengan konteks sosial budaya masyarakat Indonesia modern. Dengan gaya bahasa yang komunikatif dan struktur penulisan yang sistematis, tafsir ini berhasil menjangkau pembaca dari berbagai kalangan, baik akademisi maupun masyarakat umum.³⁷

e. Karakteristik Pemikiran Quraish Shihab

Secara keseluruhan, pemikiran Islam yang dikembangkan oleh M. Quraish Shihab dapat dikategorikan sebagai pemikiran yang bercorak rasional dan moderat. Sikap rasional yang dimilikinya tidak bertujuan untuk menundukkan ajaran agama demi menyesuaikan diri dengan perubahan zaman, melainkan lebih sebagai upaya untuk menerangkan kembali nilai-nilai luhur ajaran Islam klasik agar tetap dapat dipahami dan dimaknai oleh masyarakat masa kini.

Quraish Shihab membuka ruang dialog bagi pemikiran-pemikiran baru yang muncul dari dinamika sosial modern, tetapi ia tetap menjaga kesinambungan dengan warisan tradisi ulama terdahulu yang dianggap masih relevan dan bermanfaat. Hal ini mencerminkan komitmennya pada prinsip klasik yang sering dipegang oleh para ulama terdahulu: *al-muhâfadzah 'ala al-qâdîm al-shâlih wa al-akhâdz bi al-jâdîd al-ashlah*, yaitu mempertahankan tradisi lama yang masih baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih membawa maslahat.³⁸

Dengan pendekatan seperti ini, Quraish Shihab menampilkan wajah Islam yang inklusif dan terbuka terhadap perubahan, tanpa kehilangan akarnya dalam nilai-nilai tradisi. Ini pula yang menjadikan pemikiran dan karya-karyanya dapat menjembatani antara khazanah

³⁷ Aeres Mesty Sofida, *Teodisi Dalam Tafsir Al-Mishbâh...*, hal. 102.

³⁸ AM Koiri, "Biografi dan Perjalanan Intelektual Muhammad Quraish Shihab" dalam <http://repo.iain-tulungagung.ac.id/3043/2/BAB%20II.pdf>. Diakses pada 13 Januari 2025 pukul 11.00 WIB.

klasik Islam dengan kebutuhan dan realitas kehidupan umat Islam modern, khususnya di Indonesia.

Berdasarkan uraian yang telah disampaikan sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa M. Quraish Shihab merupakan salah satu cendekiawan Muslim kontemporer asal Indonesia yang berhasil menorehkan prestasi gemilang, baik di bidang akademik, sosial, maupun pemerintahan. Di dunia akademik, pencapaiannya sangat menonjol, terutama saat ia meraih gelar doktor dalam bidang tafsir dari Universitas Al-Azhar, Kairo sebuah institusi pendidikan Islam bergengsi dengan predikat Summa Cum Laude (dengan pujian tertinggi). Lebih dari itu, ia juga dikenal sebagai doktor pertama dalam bidang tafsir dari Al-Azhar yang berasal dari kawasan Asia Tenggara.³⁹

Keberhasilan akademik tersebut kemudian menjadi dasar yang kuat bagi kiprah Quraish Shihab di ranah sosial dan pemerintahan. Ia pernah menduduki sejumlah posisi penting, antara lain sebagai Pembantu Rektor, Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Staf Ahli Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Ketua MUI, Menteri Agama, serta Duta Besar Republik Indonesia untuk Mesir dan Republik Djibouti yang berkedudukan di Kairo. Jabatan-jabatan ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya aktif dalam ruang kelas dan dunia keilmuan, tetapi juga memiliki peran signifikan dalam kebijakan publik dan diplomasi.⁴⁰

Perjalanan hidup dan pengabdianya menunjukkan bahwa keahlian Quraish Shihab dalam bidang tafsir tidak terlepas dari orientasi pendidikan. Ilmu yang dimilikinya dimanfaatkan secara konsisten untuk membangun dan mencerahkan umat, baik melalui jabatan-jabatan strukturalnya, karya-karya tulis, maupun ceramah-ceramah keagamaannya. Seluruh aktivitas tersebut pada hakikatnya merupakan bentuk kontribusi nyata dalam dunia pendidikan Islam.

Tak hanya dalam pemikiran, karakter pribadi Quraish Shihab pun mencerminkan sosok pendidik ideal. Ia dikenal memiliki sifat sederhana, rendah hati, penyayang, jujur, amanah, serta teguh memegang prinsip. Semua karakter ini menjadikannya panutan, bukan hanya sebagai ulama atau intelektual, tetapi juga sebagai guru

³⁹ Achmad, "Biografi Muhammad Quraish Shihab dan Kitab Tafsir Al-Misbah" dalam <http://digilib.uinsby.ac.id/7245/3/bab%202.pdf>. Diakses pada 13 Januari 2025 pukul 11.00 WIB.

⁴⁰ Muhammad, "Biografi Muhammad Quraish Shihab serta Deskripsi Kitab Tafsir Al-Mishbah dalam <http://repo.iain-tulungagung.ac.id/3066/3/BAB%20II.pdf>. Diakses pada 13 Januari 2025 pukul 11.00 WIB.

kehidupan yang dapat diteladani oleh siapa pun. Berikut adalah penjabaran mengenai karakteristik pemikiran M. Quraish Shihab:

- 1) Rasional dan Moderat

M. Quraish Shihab dikenal dengan pendekatan pemikiran yang rasional dan moderat. Ia tidak memaksakan agama untuk mengikuti realitas kontemporer, melainkan berusaha menjelaskan relevansi khazanah agama klasik kepada masyarakat modern. Pendekatan ini mencerminkan prinsip *al-muhâfadzah ‘ala al-qadîm al-shâlih wa al-akhdz bi al-jadîd al-ashlah* (mempertahankan tradisi lama yang masih relevan dan mengadopsi hal baru yang lebih baik).⁴¹

- 2) Kontekstual dan Responsif terhadap Zaman

Dalam *Tafsîr al-Mishbâh*, Quraish Shihab menggabungkan pendekatan kebahasaan dengan paradigma kontekstual. Ia menekankan pentingnya memahami Al-Qur`an sesuai dengan konteks sosial, budaya, dan zaman, sehingga makna-makna Al-Qur`an menjadi fungsional, membumi, lugas, dan mudah dipahami oleh seluruh elemen masyarakat Indonesia.⁴²

- 3) Toleran dan Humanis

Quraish Shihab juga dikenal sebagai figur yang mengedepankan toleransi dan menghargai perbedaan pendapat, baik dalam ranah internal Islam (antar mazhab) maupun dalam hubungan antarumat beragama. Ia sering menyampaikan pesan-pesan kemanusiaan dan keadilan dalam ceramah dan tafsirnya.⁴³

- 4) Memadukan Tradisi dan Pembaruan (Modernis)

Ia memegang prinsip klasik ulama: *al-muhâfadzah ‘ala al-qadîm al-shâlih wa al-akhdz bi al-jadîd al-ashlah*, yaitu mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik. Ini terlihat dari bagaimana ia menggabungkan metode tafsir klasik dengan pendekatan-pendekatan modern.⁴⁴

⁴¹ Endad Musaddad, “Metode dan Corak Tafsir Quraish Shihab: Tela’ah atas Buku Wawasan Al-Qur’ân” dalam *Jurnal al-Qalam*, Vol. 21 No. 100 Tahun 2004, hal. 61.

⁴² Dedi Junaedi, “Konsep dan Penerapan Takwil Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Mishbâh” dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 233.

⁴³ Farid Hasan, “Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur’ân di Indonesia” dalam *Jurnal Citra Ilmu*, Vol. xvii Tahun 2021, hal. 19.

⁴⁴ Dalam bukunya edisi bahasa Indonesia berjudul *“Kesan dan Pengaruh Al-Qur’ân di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab” (Popular Indonesian Literature of the Qur'an)*, Howard M. Federspiel menyebutkan bahwa latar belakang pendidikan M. Quraish Shihab yang seluruhnya ditempuh di Universitas al-Azhar, Kairo, menjadikannya sebagai salah satu mufasir Indonesia yang memiliki kualitas pendidikan terbaik.

5) Edukatif dan Komunikatif

Karya-karyanya ditulis dengan gaya bahasa yang komunikatif dan mudah dipahami, terutama oleh masyarakat awam. Ini menunjukkan komitmennya untuk menjadikan ilmu agama lebih membumi dan tidak eksklusif hanya untuk kalangan akademisi.⁴⁵

6) Mengintegrasikan Ilmu Tafsir dengan Ilmu Lain

Dalam tafsirnya, Quraish Shihab banyak mengaitkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan sains, psikologi, sosiologi, dan isu-isu kontemporer. Ini menunjukkan bahwa pemikirannya bersifat lintas-disiplin dan relevan dengan kebutuhan zaman.⁴⁶

7) Menghargai Perbedaan Mazhab

Dalam beberapa kesempatan, Quraish Shihab menyampaikan pandangan-pandangan yang tidak hanya terbatas pada mazhab Syafi'i, tetapi juga menelaah pendapat dari mazhab lainnya, baik Sunni maupun Syiah. Meski hal ini mengundang kritik dari sebagian kalangan, ia tetap konsisten dalam menekankan pentingnya ukhuwah dan saling menghargai dalam keberagaman.⁴⁷

Berdasarkan uraian karakteristik di atas, dapat disimpulkan bahwa M. Quraish Shihab merupakan representasi ulama kontemporer yang mampu menjembatani antara teks dan konteks, antara tradisi keilmuan klasik dan tantangan modernitas. Karakter pemikirannya yang rasional, moderat, kontekstual, dan humanis menunjukkan upaya serius untuk menghadirkan Islam sebagai agama yang relevan, inklusif, dan solutif di tengah masyarakat multikultural seperti Indonesia. Pendekatannya yang edukatif, komunikatif, serta keterbukaannya terhadap keragaman mazhab dan disiplin ilmu lain menjadikan Quraish Shihab bukan hanya sebagai mufasir, tetapi juga sebagai pendidik bangsa yang menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman sekaligus kemanusiaan. Dengan demikian, pemikiran dan keteladanan

Dibandingkan dengan sebagian besar penafsir Al-Qur`an lainnya di Indonesia, Quraish Shihab dinilai lebih unggul dalam hal keilmuan dan kedalaman akademik. Farid Hasan, "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur`an di Indonesia...", hal. 18.

⁴⁵ Suwandi, "Pemikiran M. Quraish Shihab pada Nilai-nilai Pendidikan Islam dalam Konsep Moderasi Beragama" dalam *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2022, hal. 134-138.

⁴⁶ Farid Hasan, "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur`an di Indonesia...", hal. 22.

⁴⁷ Farid Hasan, "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur`an di Indonesia...", hal. 22.

pribadinya patut dijadikan rujukan dalam membangun pemahaman Islam yang damai, dialogis, dan kontributif bagi peradaban.

2. Profil *Tafsîr Al-Mishbâh*

Meskipun Quraish Shihab bukan satu-satunya pakar Al-Qur`an di Indonesia, keistimewaananya terletak pada kemampuannya dalam menerjemahkan dan menyampaikan pesan-pesan Al-Qur`an secara komunikatif dan kontekstual. Ia tidak hanya memaparkan ayat demi ayat, tetapi juga berupaya mendialogkan kandungan Al-Qur`an dengan berbagai persoalan kontemporer yang dihadapi masyarakat modern. Pendekatan ini menjadikan tafsirnya terasa dekat dan relevan dengan kondisi sosial Indonesia.

Tafsir yang dikembangkan oleh Quraish Shihab bahkan kerap disebut sebagai tafsir khas Indonesia, karena tidak hanya menyajikan interpretasi teks secara normatif, tetapi juga menghadirkan solusi-solusi Al-Qur`an atas problematika aktual umat. Hal ini menunjukkan komitmennya dalam menjadikan Al-Qur`an sebagai sumber hidup dan rujukan utama dalam menghadapi dinamika zaman.

Sebagaimana halnya karya besar lainnya, *Tafsîr al-Mishbâh* memiliki latar belakang sejarah tersendiri. Proses penulisannya dimulai di Kairo pada tanggal 18 Juni 1999. Pada masa awal penyusunannya, Quraish Shihab belum menetapkan nama *Tafsîr al-Mishbâh* untuk karyanya tersebut. Nama itu baru diberikan kemudian, seiring berkembangnya konsep dan struktur tafsir yang ia susun. Hal ini menunjukkan bahwa penyusunan karya ini melalui proses yang matang dan berkelanjutan.⁴⁸

a. Latar Belakang Penulisan *Tafsîr al-Mishbâh*

Latar belakang penulisan *Tafsîr Al-Mishbah* oleh M. Quraish Shihab memberikan gambaran menarik tentang proses pembuatannya. Fakta bahwa penyelesaian tafsir ini memakan waktu sekitar empat tahun mencerminkan dedikasi dan kerja keras penulis dalam menggali dan menjelaskan makna Al-Qur`an.

Sejak lama, M. Quraish Shihab telah memiliki keinginan untuk menulis sebuah tafsir yang komprehensif, Namun, padatnya jadwal dan tugas yang ia emban membuat keinginan tersebut belum dapat diwujudkan.

Sebelumnya Pada tahun 1997, M. Quraish Shihab sudah menerbitkan sebuah karya tafsir berjudul *Tafsîr Al-Qur`an Al-*

⁴⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Ulama Nusantara...,* hal. 335.

Karîm,⁴⁹ yang diterbitkan oleh Pustaka Hidayah, Bandung. Karya ini memfokuskan kajiannya pada surat-surat pendek dalam Al-Qur`an berdasarkan kronologi turunnya wahyu (nuzûl al-âyât). Pendekatan yang digunakan adalah metode *tahlîlî*, yaitu metode yang menganalisis ayat secara terperinci dengan penekanan kuat pada aspek kosakata dan linguistik.

Namun demikian, karya ini menuai kritik karena dinilai terlalu berat dan terlalu mendalam dalam pembahasan linguistik, yang membuatnya kurang menarik dan sulit diakses oleh pembaca awam. Gaya penulisan yang sangat akademik tersebut dianggap tidak komunikatif untuk khalayak umum. Menyadari hal ini, Quraish Shihab akhirnya memutuskan untuk tidak melanjutkan proyek tafsir dengan pendekatan dan format serupa.

Di sisi lain, Quraish Shihab juga menyadari bahwa sebagian besar masyarakat Muslim Indonesia memiliki kecenderungan membaca surat-surat tertentu seperti *Yâsîn* dan *al-Wâqi'ah* dengan landasan hadis-hadis yang statusnya lemah (*dha'if*), seperti keyakinan bahwa membaca *al-Wâqi'ah* akan memperlancar rezeki. Kondisi ini memunculkan kekhawatiran akan pemahaman yang kurang tepat terhadap Al-Qur`an.

Untuk merespons hal tersebut, dalam karya monumentalnya *Tafsîr al-Mishbâh*, ia mengubah pendekatannya. Ia mulai menekankan penjelasan terhadap tema-tema pokok dalam setiap surat, dengan tujuan menyederhanakan dan mengarahkan pemahaman umat terhadap makna substansial dari ayat-ayat Al-Qur`an. Dengan demikian, tafsir ini tidak hanya menjadi sarana pendidikan, tetapi juga alat klarifikasi terhadap pemahaman keagamaan yang keliru namun sudah terlanjur mengakar di tengah masyarakat.⁵⁰

Penulisan tafsir ini dimulai pada 4 Rabi'u'l Awwal 1420 H (18 Juni 1999) di Kairo, Mesir, yang menunjukkan bahwa M. Quraish Shihab memulai proyek tersebut saat berada di luar negeri Ketika

⁴⁹ *Tafsîr Al-Qur`an Al-Karîm* (1997): Karya ini merupakan tafsir awal yang ditulis oleh M. Quraish Shihab, berfokus pada surat-surat pendek berdasarkan urutan turunnya wahyu (tartib nuzuli). Dalam tafsir ini, beliau menggunakan metode *tahlili* dengan penekanan pada analisis kosakata. Namun, gaya penulisan yang terlalu rinci dan akademik membuatnya kurang diminati oleh pembaca umum. Akibatnya, beliau memutuskan untuk tidak melanjutkan penulisan tafsir dalam format tersebut.

⁵⁰ *Tafsîr al-Mishbâh* (2002): Dalam karya ini, M. Quraish Shihab mengubah pendekatannya dengan menekankan pada tema-tema utama dari setiap surat. Hal ini bertujuan untuk meluruskan pemahaman yang salah di masyarakat, seperti keyakinan bahwa membaca surat *al-Wâqi'ah* mendatangkan rezeki, yang didasarkan pada hadis-hadis *dha'if*. Dengan pendekatan ini, beliau berharap dapat menyampaikan pesan-pesan Al-Qur`an secara lebih efektif dan mudah dipahami oleh masyarakat luas.

menjalani tugas sebagai Duta Besar di Mesir atas amanah dari Presiden B.J. Habibie. M. Quraish Shihab memanfaatkan kesempatan tersebut dengan baik. Lingkungan Mesir yang tenang, jauh dari hiruk-pikuk tanah air, ditambah suasana ilmiah di Al-Azhar dengan akses ke berbagai literatur, memberinya ruang untuk fokus. Dalam suasana kontemplasi tersebut, ia berhasil menyelesaikan 14 jilid tafsir, meskipun awalnya hanya direncanakan tiga jilid.

Sebagai pusat kajian Islam dan Al-Qur`an, Kairo kemungkinan besar memberikan pengaruh terhadap pendekatannya dalam menafsirkan Al-Qur`an. Penyelesaian tafsir ini dalam 15 jilid pada 8 Rajab 1423 H (5 September 2003) di Jakarta mengindikasikan bahwa M. Quraish Shihab melanjutkan pekerjaannya setelah kembali ke Indonesia. Hal ini mencerminkan bahwa proses penulisan tafsir melibatkan pengalaman dan perjalanan di dua lokasi yang berbeda selama empat tahun. Dalam rentang waktu tersebut, M. Quraish Shihab kemungkinan besar melakukan penelitian mendalam, berdialog dengan cendekiawan dan ulama, serta merenungkan berbagai aspek makna Al-Qur`an. Semua pengalaman ini memberikan kontribusi besar dalam menghasilkan tafsir yang kaya akan wawasan mendalam terhadap teks suci Islam.⁵¹ Berikut beberapa alasan utama penulisan *Tafsîr al-Mishbâh*:

- 1) Keprihatinan terhadap Reduksi Makna Al-Qur`an

Menurut Herman Heizer, salah satu alasan utama yang melatarbelakangi penulisan *Tafsîr al-Mishbâh* adalah keprihatinan Quraish Shihab terhadap kondisi umat Islam Indonesia yang, meskipun menunjukkan kecintaan besar terhadap Al-Qur`an, cenderung hanya berhenti pada aspek keindahan bacaan (tilawah). Bagi Quraish Shihab, fenomena ini mencerminkan pemahaman yang parsial terhadap fungsi Al-Qur`an. Ia menilai bahwa masyarakat memperlakukan Al-Qur`an seolah-olah hanya sebagai kitab yang harus dibaca secara tartil dan dilantunkan dengan indah, tanpa adanya kewajiban untuk memahami, merenungi, dan mengamalkan isinya dalam kehidupan sehari-hari. Keadaan ini tentu sangat mengkhawatirkan, karena berpotensi menjauhkan umat dari nilai-nilai substansial Al-Qur`an yang seharusnya menjadi sumber

⁵¹ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab, Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Vol. 15, Tangerang: Lentera Hati, 2002, hal. 759.

etika, hukum, dan petunjuk moral dalam membangun masyarakat yang berkeadaban.⁵²

Quraish Shihab kemudian merujuk pada ayat ke-30 dari Surah al-Furqân sebagai dasar reflektif terhadap kondisi ini, di mana Rasulullah saw. mengadukan kaumnya kepada Allah swt. karena telah menjadikan Al-Qur`an sebagai sesuatu yang *mahjûra* (ditinggalkan). Kata *mahjûra* ini, menurutnya, memiliki makna yang luas bukan hanya berarti tidak dibaca, tetapi juga tidak didengarkan dengan sungguh-sungguh, tidak diamalkan, tidak dijadikan pedoman hukum, serta tidak dipahami secara mendalam.

2) Tantangan Akses dan Literasi Al-Qur`an

Abdul Rouf, dalam kajiannya terhadap karya-karya Quraish Shihab, menambahkan dimensi lain dari keprihatinan tersebut. Ia menyatakan bahwa meskipun umat Islam di Indonesia memiliki semangat untuk memahami Al-Qur`an, mereka sering terkendala oleh faktor-faktor seperti minimnya penguasaan bahasa Arab, kurangnya waktu luang karena kesibukan sehari-hari, serta keterbatasan ketersediaan buku-buku tafsir yang mudah diakses dan dipahami. Banyak kitab tafsir klasik atau bahkan kontemporer yang tersedia saat itu dianggap terlalu teknis dan akademik, sehingga kurang ramah bagi pembaca awam. Tafsir-tafsir tersebut umumnya padat dengan istilah teknis keilmuan Islam, panjang lebar dalam uraian gramatikal, dan kadang tidak memberikan jawaban praktis atas persoalan kehidupan modern.⁵³

Melihat kenyataan ini, Quraish Shihab merasa perlu menghadirkan sebuah tafsir yang mampu menjembatani kesenjangan antara kedalaman makna Al-Qur`an dan kebutuhan umat akan pemahaman yang sederhana, komunikatif, dan kontekstual. Ia menyadari bahwa untuk menjadikan Al-Qur`an kembali sebagai rujukan utama dalam kehidupan umat, diperlukan media yang tepat dalam penyampaian pesan-pesan ilahiah tersebut. Maka, *Tafsîr al-Mishbâh* dirancang dengan gaya penulisan yang lugas, mudah dipahami, serta menghubungkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan realitas kehidupan modern.

3) Komitmen untuk Membumikan Al-Qur`an

⁵² Herman Heizer, “*Tafsîr Al-Mishbâh* dalam Perspektif Hermeneutika Khaled Abou El-Fadl” dalam *Jurnal Hermeneutika* Vol. 4 No. 1 Tahun 2010, hal. 16–17.

⁵³ Abdul Rouf, “Karakteristik Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab” dalam *Jurnal Ilmiah al-Muqaddimah*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2020, hal. 51–52.

Lebih dari sekadar upaya menjelaskan makna ayat secara literal, *Tafsîr al-Mishbâh* mencerminkan komitmen Quraish Shihab untuk membumikan nilai-nilai Al-Qur`an agar mampu berinteraksi dengan dinamika sosial, politik, dan budaya umat Islam Indonesia. Ia tidak hanya mengurai teks-teks Al-Qur`an secara linguistik, tetapi juga mengaitkannya dengan ilmu-ilmu kontemporer seperti sosiologi, psikologi, dan ilmu-ilmu kemanusiaan lainnya. Ia mengajak pembaca untuk menjadikan Al-Qur`an sebagai inspirasi dalam menyelesaikan persoalan hidup, mulai dari masalah individu, keluarga, hingga masyarakat secara luas.⁵⁴

Quraish Shihab juga sangat terbuka terhadap kritik dan masukan dari para pembaca. Proses penulisan *Tafsir al-Mishbah* dilakukan secara bertahap, dengan mempertimbangkan tanggapan-tanggapan yang ia terima. Hal ini menunjukkan bahwa karya tersebut tidak hanya ditulis dalam kerangka akademik, tetapi juga bersifat dialogis dan partisipatif, sebagai bagian dari upaya terus-menerus untuk menyempurnakan cara menyampaikan pesan-pesan suci Al-Qur`an.⁵⁵

Tafsîr al-Mishbâh karya M. Quraish Shihab tidak hanya hadir sebagai sebuah karya ilmiah dalam disiplin tafsir, melainkan juga sebagai media komunikasi religius antara dua kelompok besar dalam masyarakat Muslim Indonesia: kelompok akademisi dan kalangan awam. Latar belakang penulisan tafsir ini mencerminkan sebuah kepedulian intelektual dan spiritual terhadap cara umat Islam memahami dan memperlakukan Al-Qur`an dalam kehidupan mereka.

Quraish Shihab sebelumnya telah menulis *Tafsîr al-Qur`an al-Karîm*, yang diterbitkan oleh Pustaka Hidayah pada tahun 1997. Tafsir tersebut menggunakan metode *tahlili* yang sangat mendalam terhadap kosakata dan struktur gramatikal ayat. Meskipun secara akademik kuat, tafsir ini mendapat kritik karena penyajiannya yang terlalu panjang dan berulang, terutama pada surah-surah yang memiliki pola bahasa serupa. Hal ini membuat karya tersebut sulit diikuti oleh pembaca non-akademik dan dinilai terlalu berbelit-belin.⁵⁶

Kritik ini kemudian menjadi pelajaran berharga bagi Quraish Shihab dalam menyusun *Tafsîr al-Mishbâh*. Ia menyadari bahwa pendekatan akademis murni belum tentu efektif untuk menyampaikan pesan-pesan Al-Qur`an secara luas. Oleh karena itu, *Tafsîr al-Mishbâh* didesain agar tetap memiliki kedalaman ilmiah, tetapi

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an*, Jakarta: Lentera Hati, 1999, hal. 3–5.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. xiii–xiv.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. xii–xiv.

dengan gaya bahasa yang komunikatif, naratif, dan mudah dipahami. Dengan kata lain, ia berupaya untuk tetap menjaga integritas keilmuan sambil menjembatani kebutuhan komunikatif masyarakat luas.⁵⁷

Kelompok kedua yang menjadi perhatian Quraish Shihab adalah mayoritas umat Muslim awam yang selama ini hanya mengenal Al-Qur'an melalui surah-surah tertentu seperti Yâsîn, al-Wâqi'ah, dan al-Rahmân. Banyak dari mereka membaca surah tersebut semata-mata karena diyakini memiliki keutamaan atau fadhilah tertentu, yang sayangnya kerap kali bersumber dari hadis-hadis *dha'if* atau bahkan tidak sahih.⁵⁸

Quraish Shihab mengkritik kecenderungan umat Islam yang memperlakukan Al-Qur'an secara magis dan ritualistik, yakni hanya dilantunkan atau dijadikan jimat, tanpa pemahaman yang mendalam terhadap maknanya. Menurutnya, hal ini bertentangan dengan tujuan utama Al-Qur'an, yaitu sebagai *kitâb hudan* (petunjuk hidup), bukan sekadar bacaan seremonial.⁵⁹

Menyadari kesenjangan pemahaman antara dua kelompok tersebut, Quraish Shihab merancang *Tafsîr al-Mishbâh* sebagai jembatan yang menghubungkan keduanya. Bagi akademisi, tafsir ini menawarkan uraian yang logis, sistematis, dan tetap berlandaskan pada metodologi ilmiah. Namun bagi masyarakat awam, tafsir ini ditulis dengan bahasa yang indah, komunikatif, dan menyentuh aspek kehidupan sehari-hari. Ia banyak menggunakan contoh-contoh kontekstual agar ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya dipahami dalam bingkai sejarah, tetapi juga dapat diinternalisasi dalam realitas kekinian.⁶⁰

b. Pendekatan, Metode, dan Sistematika *Tafsîr al-Mishbâh*

M. Quraish Shihab merupakan salah satu mufasir kontemporer yang sangat menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an secara kontekstual. Baginya, Al-Qur'an bukan hanya sekadar teks suci yang dibaca dan dihafal, tetapi juga harus dijadikan pedoman praktis yang hidup di tengah masyarakat. Untuk itu, pemahaman terhadap wahyu tidak boleh terjebak dalam makna literal-tekstual semata, melainkan harus dihubungkan dengan konteks sosial, budaya, dan sejarah yang melingkupi baik saat ayat diturunkan (*asbâb al-nuzûl*) maupun saat tafsir disusun (*konteks penafsir*).

⁵⁷ Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara, Analisis Isu Gender Dalam Al-Mishbâh dan Turjuman Al-Mustafid*, Yogyakarta: LKIS, 2017, hal. 73-75.

⁵⁸ Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Ulama Nusantara*, ..., hal. 343-344.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an...*, hal. 5-7.

⁶⁰ Herman Heizer, "Tafsir al-Mishbah...", hal. 16-17.

Quraish Shihab menekankan bahwa pendekatan kontekstual terhadap Al-Qur`an merupakan langkah yang penting agar kandungan ayat-ayat suci tersebut tetap relevan dengan tantangan zaman. Dalam pandangannya, Al-Qur`an harus dibaca dengan kesadaran penuh terhadap kondisi dan kebutuhan manusia saat ini. Quraish Shihab menuliskan, "Tidak semua ayat dapat dipahami secara literal, sebab banyak ayat yang diturunkan dengan mempertimbangkan kondisi masyarakat Arab ketika itu. Oleh karena itu, penafsir harus memahami latar sosial dan budaya masyarakat masa Nabi, sekaligus merelevansikannya dengan kondisi kekinian."⁶¹

Pendekatan ini disebut oleh banyak sarjana sebagai pendekatan hermeneutika kontekstual, di mana proses pemahaman dimulai dari konteks (masyarakat, zaman, masalah), lalu masuk ke dalam teks, dan kemudian kembali ke konteks untuk menerapkan pemaknaan tersebut secara praktis.

Tafsir ini juga memuat pendekatan yang edukatif. Quraish Shihab tidak hanya menjelaskan isi ayat, tetapi juga memberikan wawasan baru terkait nilai-nilai kemanusiaan, pluralisme, dan keadilan sosial. Maka, *Tafsîr al-Mîshbâh* menjadi ruang dialog antara teks dan konteks, antara wahyu dan realitas, serta antara tradisi dan pembaruan.⁶²

Quraish Shihab juga konsisten memandang bahwa Al-Qur`an adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan, baik dari segi makna, struktur, maupun tematik. Untuk itu, ia menerapkan prinsip munâsabah (keterkaitan antar-ayat dan antar-surah) dalam penafsirannya. Prinsip ini mengandaikan bahwa setiap ayat atau surah dalam Al-Qur`an memiliki hubungan makna dan struktur yang harmonis satu sama lain. Dalam *Tafsîr al-Mîshbâh*, Quraish Shihab secara konsisten menggunakan ilmu munâsabah ini dalam enam aspek utama,⁶³ yaitu:

- 1) Keserasian kata-kata dalam satu surah, memastikan bahwa diksi dalam setiap surah saling melengkapi dan mendukung tema utama surah.
- 2) Keselarasan antara kandungan ayat dengan penutupnya, struktur ayat ditutup dengan kesimpulan atau hikmah yang menguatkan pesan utama.

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mîshbâh*, Vol. 1..., hal. xxix–xxx.

⁶² Abdul Rouf, "Karakteristik Tafsir al-Mîshbâh...", hal. 50–52.

⁶³ Islah Gusmian, *Khasanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 249.

- 3) Hubungan harmonis antara satu ayat dengan ayat berikutnya, menunjukkan kesinambungan narasi dan argumentasi Al-Qur`an.
- 4) Keterkaitan antara pembukaan surah dengan penutupnya, pembukaan dan penutup surah memiliki benang merah atau klimaks yang relevan.
- 5) Hubungan penutup surah dengan pembukaan surah berikutnya, menunjukkan kesinambungan antar-surah yang membentuk sistematika wahyu.
- 6) Keselarasan tema surah dengan nama surah, nama surah menggambarkan pokok bahasan utama surah tersebut.

Metode penulisan tafsir yang digunakan oleh Quraish Shihab adalah kombinasi dari beberapa pendekatan. Dalam *Tafsîr al-Mîshbâh*, ia mengadopsi berbagai metode tafsir secara terpadu guna menjawab kebutuhan zaman dan membumikan pesan-pesan Al-Qur`an bagi masyarakat modern. Pendekatan yang digunakan mencerminkan kekayaan metodologis dan kemampuan intelektualnya dalam menjembatani teks wahyu dengan konteks kehidupan. Berikut pendekatan dan metode yang digunakan:⁶⁴

1) Metode *Tahlili*

Metode ini digunakan untuk menafsirkan ayat demi ayat berdasarkan urutan mushaf, dengan memperhatikan unsur-unsur kebahasaan, munasabah ayat, latar belakang asbâb al-nuzûl, dan aspek-aspek linguistik. Quraish Shihab tetap menjelaskan setiap ayat secara sistematis, namun ia tidak terlalu mendalam dalam aspek gramatika seperti tafsir klasik, melainkan langsung mengarah pada pesan substantif ayat. Ia menyatakan, “Saya menggunakan metode tahlili agar dapat memberikan pemahaman menyeluruh terhadap makna ayat, namun saya kombinasikan dengan penjelasan tematik agar maknanya tidak tercerai berai.”⁶⁵

2) Metode *Muqarin* (Komparatif)

Dalam menafsirkan ayat, ia juga menggunakan metode muqarin, yaitu membandingkan pendapat para mufassir dari berbagai zaman dan aliran, mulai dari tafsir klasik seperti al-Tabari, al-Razi, hingga tokoh kontemporer seperti Sayyid Quthb dan Muhammad Abdurrahman Abduh. Ia menyebut dan mengkritisi berbagai pandangan dengan argumentasi yang rasional serta

⁶⁴ Aeres Mesty Sofida, *Teodisi Dalam Tafsîr Al-Mîshbâh...*, hal. 106-107.

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mîshbâh...*, hal. xxvii.

mempertimbangkan relevansi dalam konteks masyarakat Indonesia.

3) Metode *Semi-Maudhu'i*

Metode ini tampak dalam caranya menjelaskan tema pokok dari setiap surah, terutama dalam pengantar surah. Ia menyusun peta pemahaman agar pembaca dapat menangkap benang merah pesan dalam satu surah, lalu menelusuri keterkaitan antar ayat. Ia berkata, "Penjelasan saya dalam tafsir ini tidak hanya bertumpu pada kata demi kata, tetapi juga memperlihatkan kesatuan tema dan pesan utama dalam satu surah."⁶⁶

4) Metode *Maudhu'i* (Tematic)

Quraish Shihab sangat menghargai metode maudhu'i, yakni dengan mengumpulkan seluruh ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu, seperti keadilan, wanita, ilmu pengetahuan, atau toleransi. Ia kemudian menjelaskan ayat-ayat tersebut secara terpadu dan menarik kesimpulan utuh tentang pandangan Al-Qur'an mengenai tema itu.

Dalam buku *Membumikan Al-Qur'an*, ia menekankan, "Metode tematik sangat diperlukan agar Al-Qur'an dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan kontemporer dan memperlihatkan keterkaitannya dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan."⁶⁷

5) Fokus pada Integrasi antara Teks dan Konteks

Selain pendekatan metodologis, Quraish Shihab mengembangkan prinsip interkoneksi antara teks dan konteks, di mana latar belakang sosial, budaya, dan keilmuan masyarakat masa kini menjadi bahan pertimbangan penting dalam penafsiran.

Kitab *Tafsîr al-Mishbâh* memiliki sistematika penyusunan yang cukup khas namun tetap mengacu pada kaidah umum penyusunan kitab tafsir modern. Dari segi penyusunan, tafsir ini termasuk dalam kategori *tartîb mushâfi*, serupa dengan *Tafsir Ibn Katsir*, karena disusun mengikuti urutan dalam Al-Qur'an, dimulai dari surah pertama, yaitu al-Fâtihah, hingga surah terakhir, yaitu An-Nâs. Tafsir ini disusun dalam 15 jilid, terdiri atas 30 juz, dengan total

⁶⁶ Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh...*, hal. 11-12.

⁶⁷ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 75-76.

halaman 10.559 dan diselesaikan dalam kurun waktu kurang dari lima tahun (1999–2004).⁶⁸ Setiap pembahasan surah dalam *Tafsîr al-Mishbâh* mengikuti pola sebagai berikut:

- a) *Nama dan Nomor Surah*: Dicantumkan di awal dengan informasi mengenai jumlah ayat, letak turunnya (Makkiah atau Madaniyah), dan urutan dalam Mushaf.
- b) *Pengantar Surah*: Quraish Shihab memberikan gambaran umum mengenai tema besar surah, suasana turunnya wahyu, dan konteks sosial-historis yang melatarbelakanginya.
- c) *Ayat dan Terjemahan*: Penulis mencantumkan ayat per ayat beserta terjemahannya dalam bahasa Indonesia.
- d) *Makna Kosakata Penting*: Disajikan penjelasan kosakata yang dianggap krusial untuk pemahaman konteks ayat. Hal ini menunjukkan kapasitas penulis dalam ilmu kebahasaan Arab.
- e) *Tafsir Ayat*: Penjelasan makna ayat dilakukan secara bertahap dan runtut. Penulis menghindari pembahasan yang terlalu teknis atau mendalam dalam aspek gramatikal seperti tafsir klasik.
- f) *Penekanan Tematik*: Dalam bagian tafsir, penulis juga memberikan penekanan pada tema-tema utama dan relevansi ayat dengan konteks kekinian.

Tafsir ini terdiri atas 15 jilid, namun pembagian jumlah *juz* dalam setiap volume tidak seragam. Quraish Shihab tidak membaginya secara matematis (2 *juz* per jilid), melainkan berdasarkan urutan surah dalam Mushaf Utsmani, dan tingkat kedalaman penafsiran. Quraish Shihab menuliskan, “Pembagian isi volume bukan berdasarkan jumlah *juz*, tetapi mempertimbangkan keluasan materi tafsir, urgensi tema, dan kemudahan pemahaman bagi pembaca.”⁶⁹

Bahasa yang digunakan dalam tafsir ini komunikatif, lugas, dan mudah dipahami. Quraish Shihab sengaja menulis dengan gaya bahasa semi-populer agar bisa menjangkau pembaca awam tanpa mengorbankan kedalaman ilmiah. Tujuan utamanya adalah menjadikan tafsir ini edukatif dan membumi. Ia berkata, “Saya berusaha menjembatani antara kaum awam dan ilmuwan melalui

⁶⁸ Aisyah Nafisa Azzahra, *Penanggulangan Kekerasan Dalam Rumah Tangga Perspektif Al-Qur`an (Studi Komparatif Penafsiran Al-Qurtuby dan M. Quraish Shihab)*, Jakarta: PTIQ Jakarta, 2023, hal. 98.

⁶⁹ Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh...*, hal. xxv.

penyajian tafsir yang dapat diakses oleh siapa saja.”⁷⁰

Tafsîr al-Mishbâh yang digunakan oleh peneliti merupakan edisi terbitan Lentera Hati yang terdiri dari 15 jilid atau volume. Rinciannya adalah sebagai berikut:⁷¹

- a) *Jilid pertama*: 754 halaman, mencakup surah Al-Fâtihah dan Al-Baqarah.
 - b) *Jilid kedua*: 845 halaman, berisi surah Ali Imran dan An-Nisâ’.
 - c) *Jilid ketiga*: 771 halaman, memuat surah Al-Mâ’idah hingga Al-Anâ’im.
 - d) *Jilid keempat*: 624 halaman, mencakup surah Al-A’râf dan Al-Anfâl.
 - e) *Jilid kelima*: 794 halaman, berisi surah At-Taubah hingga Hud.
 - f) *Jilid keenam*: 781 halaman, terdiri dari surah Yûsuf hingga An-Nahl.
 - g) *Jilid ketujuh*: 718 halaman, memuat surah Al-Isrâ’ hingga Thâhâ.
 - h) *Jilid kedelapan*: 624 halaman, berisi surah Al-Anbiyâ’ hingga An-Nûr.
 - i) *Jilid kesembilan*: 692 halaman, mencakup surah Al-Furqân hingga Al-Qashas.
 - j) *Jilid kesepuluh*: 656 halaman, berisi surah Al-Ankabût hingga Saba’.
 - k) *Jilid kesebelas*: 679 halaman, memuat surah Fâthir hingga Ghâfir.
 - l) *Jilid kedua belas*: 630 halaman, mencakup surah Fushshilat hingga Al-Hujurât.
 - m) *Jilid ketiga belas*: 612 halaman, terdiri dari surah Qâf hingga Al-Mumtahanah.
 - n) *Jilid keempat belas*: 619 halaman, memuat surah Ash-Shaf hingga Al-Mursalât.
 - o) *Jilid kelima belas*: 760 halaman, berisi seluruh Juz ‘Amma.
- c. Sumber Penafsiran *Tafsîr al-Mishbâh*

Muchlis M. Hanafi, seorang yang dekat dengan M. Quraish Shihab dan saat ini menjabat sebagai Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an di Kementerian Agama. Hanafi menyebutkan bahwa secara umum, tafsir karya M. Quraish Shihab, yang dituangkan dalam *Tafsîr al-Mishbâh*, banyak merujuk dan terpengaruh oleh tafsir

⁷⁰ Quraish Shihab, *Membumiikan Al-Qur`an...*, hal. 3.

⁷¹ Redaksi Bukabuku.com, “Tafsir Al-Mishbah Jilid 1-15” dalam <https://www.bukabuku.com/browses/product/201000334997/tafsir-al-mishbah-jilid-1-15.html>. Diakses pada tanggal 19 September pukul 13.00 WIB.

karya Ibrahim bin Umar al-Biq'a'i, seorang ulama asal Lebanon, yang menjadi bahan utama dalam disertasi M. Quraish Shihab. Selain itu, *Tafsîr al-Mishbâh* juga mengambil rujukan dari tafsir ulama lainnya Muchlis juga menambahkan bahwa *Tafsîr al-Mishbâh* merupakan karya monumental yang hingga kini belum ada tandingannya di Indonesia dan dapat disejajarkan dengan karya mufasir kontemporer ternama dari luar negeri, khususnya Timur Tengah.⁷² Berikut keterangan lebih rinci terkait sumber rujukan *Tafsîr al-Mishbâh*,⁷³ yaitu:

1) Ijtihad Pribadi

Penafsiran Quraish Shihab sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuannya di Universitas al-Azhar yang dikenal moderat. Ijtihadnya lahir dari kedalaman ilmu bahasa Arab, ilmu tafsir, serta pemahaman terhadap realitas sosial masyarakat Muslim Indonesia. Ia tidak serta-merta menyandarkan pendapatnya pada teks literal, tetapi pada penalaran yang menyeluruh, kontekstual, dan relevan.⁷⁴

2) Rujukan kepada Ulama Tafsir Klasik dan Kontemporer

Quraish Shihab tidak menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an semata-mata berdasarkan pikirannya sendiri, tetapi juga sangat menghargai dan mendiskusikan pandangan para mufasir terdahulu maupun kontemporer. Beberapa tokoh yang sering dirujuk antara lain:

- a) *Ibrahim Ibnu Umar al-Baqâ'I*, yang dikenal dengan penekanannya pada hubungan antar ayat (munâsabah).
- b) *Sayyid Qutb*, dengan karya monumentalnya *Fi Zhilâl al-Qur'an*.
- c) *Muhammad Thahir bin 'Ashur*, mufasir asal Tunisia, yang dikenal karena pendekatan maqâshid (tujuan syariah) dalam tafsirnya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.
- d) Mutawalli al-Sya'rawi, yang terkenal di Mesir karena kemampuan menyampaikan tafsir secara populer dan komunikatif.
- e) *Muhammad Husayn Thabathabai*, mufasir Syiah dengan karya *al-Mîzân fi Tafsîr al-Qur'ân*, yang mengedepankan pendekatan filosofis dan rasional.

⁷² Latief Siregar, et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 286.

⁷³ Aeres Mesty Sofida, *Teodisi Dalam Tafsir Al-Mishbâh*, hal. 107.

⁷⁴ Quraish Shihab mengatakan, "Tafsir ini merupakan hasil ijtihad saya dengan merujuk kepada para ahli, baik klasik maupun kontemporer, dengan semangat agar Al-Qur'an berbicara pada zaman kini." Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. xxiv.

- f) *Muhammad Sayyid Thanhawi*, mantan Syaikh al-Azhar, dengan tafsir *al-Tafsîr al-Wâsît*.

Quraish Shihab tidak hanya menyebut nama-nama tersebut sebagai legitimasi, tetapi benar-benar mengkomparasikan pendapat-pendapat mereka dan memberikan catatan kritis, sebelum mengambil kesimpulan yang kontekstual untuk masyarakat Indonesia.⁷⁵

d. Corak Penafsiran *Tafsîr al-Mishbâh*

Nama *Tafsîr Al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an* dipilih dengan alasan yang mendalam. Salah satu latar belakangnya adalah kata *al-Mishbâh* yang terdapat dalam Surah An-Nûr (24:35).

Pemilihan nama *al-Mishbâh* (المصباح) bukanlah hal yang kebetulan. Kata tersebut secara harfiah berarti *lampa*, *pelita*, atau *lentera* benda yang identik dengan penerangan dalam kegelapan. M. Quraish Shihab mengibaratkan hidayah Allah SWT kepada hamba-Nya seperti *al-Mishbâh*, yaitu pelita atau lampu di dalam kaca, yang Cahayanya menerangi hati orang-orang beriman.

Dalam pengantar karyanya, M. Quraish Shihab secara eksplisit menyatakan bahwa tafsir ini diharapkan dapat memberikan pencerahan, terutama bagi umat Islam Indonesia yang belum memahami Al-Qur`an secara mendalam akibat keterbatasan bahasa atau latar pendidikan agama. Ia menyatakan, “Saya memilih nama *al-Mishbâh* karena ingin agar tafsir ini menjadi lentera yang menerangi jalan, khususnya bagi mereka yang merasa berada dalam kegelapan pemahaman terhadap Al-Qur`an.”⁷⁶

Pemilihan nama ini menunjukkan kesadaran filosofis dari penulis bahwa Al-Qur`an, sebagai cahaya ilahi (nûr), memerlukan sarana untuk menyampaikannya kepada masyarakat secara efektif. Tafsir, dalam hal ini, berfungsi sebagai jembatan penerangan, dan *al-Mishbâh* menjadi simbol dari fungsi tersebut.

Kata “Pesan” dalam judul tersebut melambangkan petunjuk atau pesan mendalam yang terkandung dalam Al-Qur`an sebagai wahyu dari Allah SWT. Sementara itu, “Kesan” mencerminkan bahwa tafsir ini merupakan hasil refleksi dan nukilan dari berbagai tafsir para mufasir sebelumnya yang telah disebutkan sebelumnya. Adapun “Keserasian” menegaskan bahwa tafsir ini memberikan

⁷⁵ Quraish Shihab mengatakan, “Saya banyak terbantu oleh para mufasir seperti Sayyid Qutb, Thahir Ibn ‘Ashur, dan al-Baqa’i, karena kedalaman dan keluasan pendekatan mereka dalam menyelami makna ayat-ayat suci.” Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. xxvii.

⁷⁶ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. xx.

banyak penjelasan komprehensif tentang *munâsabah*, yaitu keselarasan antara ayat dengan ayat atau surat dengan surat dalam Al-Qur'an.⁷⁷

M. Quraish Shihab memiliki harapan agar makna-makna yang disuguhkan dalam tafsir Al-Qur'an ini dapat menjadi pelita dan penerang bagi berbagai makna kehidupan serta persoalan yang dihadapi manusia.⁷⁸ Catatan lain menyebutkan bahwa awalnya keluarga M. Quraish mengusulkan nama *Tafsir ash-Shihab* untuk tafsir ini, sebagai penghormatan kepada leluhurnya. Usulan tersebut sebenarnya bukan hal yang asing, mengingat banyak tafsir diberi nama berdasarkan nama mufasirnya, seperti *Tafsir Ibn Katsir*, *Tafsir ar-Razi*, *Tafsir Thabari*, *Tafsir Baidhawi*, atau *Tafsir Qurtubi*. Namun, M. Quraish menolak usulan tersebut dengan alasan tidak perlu menonjolkan diri. Akhirnya, dipilihlah nama *al-Mishbâh*, yang secara makna juga memiliki kesamaan dengan *ash-Shihab*, yaitu suluh atau cahaya penerang.⁷⁹

Hamdani Anwar, seorang peneliti dan akademisi di bidang tafsir Indonesia, menambahkan dua alasan yang lebih spesifik dan historis terkait pemilihan nama *al-Mishbâh*:⁸⁰

- 1) Fungsi Simbolik sebagai Cahaya Petunjuk

Sebagaimana lampu yang menerangi jalan di tengah kegelapan, Quraish Shihab ingin *Tafsîr al-Mishbâh* menjadi cahaya penuntun bagi umat Islam yang mencari makna hidup dari Al-Qur'an. Tafsir ini tidak hanya membahas hukum dan ibadah, tetapi juga menjawab persoalan sosial, budaya, bahkan politik kontemporer, yang sering kali dipenuhi "kegelapan" akibat kurangnya petunjuk nilai-nilai ilahi.

- 2) Keterkaitan dengan Pengalaman Menulis Rubrik "Pelita Hati"

Pada awal 1980-an, Quraish Shihab aktif menulis kolom "Pelita Hati" di harian *Pelita*. Rubrik ini mendapat sambutan hangat karena berhasil menghubungkan pesan-pesan Al-Qur'an dengan isu-isu keseharian masyarakat. Kumpulan tulisan ini diterbitkan pada 1994 dengan judul Lentera Hati, dan menjadi

⁷⁷ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018, hal. 3

⁷⁸ Lufaefi, *Tafsir al-Mishbâh: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara*, dalam Jurnal Substantia, Vol. 21 No. 1 Tahun 2009, hal.31

⁷⁹ Latief Siregar, et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab..., hal. 283.

⁸⁰ Hamdani Anwar, *Genealogi Tafsir Indonesia: Perkembangan Pemikiran Tafsir dari Masa ke Masa*. Yogyakarta: LKiS, 2022, hal. 214-216.

salah satu buku religi terlaris di Indonesia. Menurut Hamdani Anwar, keberhasilan ini *kemungkinan besar menginspirasi* pemilihan nama *al-Mishbâh*, karena keduanya mengandung makna "penerang" dan menggambarkan misi Quraish Shihab dalam menyampaikan pesan Al-Qur`an kepada masyarakat luas dengan bahasa yang sederhana dan membumi.⁸¹

Tafsîr al-Mishbâh, termasuk dalam kategori tafsir bercorak *bi al-ra`yi* atau tafsir berdasarkan penalaran rasional. Tafsir jenis ini mengandalkan daya pikir dan pertimbangan akal dalam memahami dan menginterpretasikan teks Al-Qur`an, tentu saja dengan tetap mengacu pada kaidah tafsir, sumber-sumber primer (Al-Qur`an dan Hadis), serta memperhatikan konsensus ulama (*ijma'*) dan konteks turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*).

Quraish Shihab secara sadar memilih pendekatan ini karena ia menilai bahwa Al-Qur`an adalah kitab yang hidup, yang harus terus direspon dan dimaknai dalam menghadapi persoalan-persoalan zaman. Ia menyatakan, "Saya tidak ingin menulis tafsir seperti yang telah ada, karena sudah banyak karya tafsir yang sangat lengkap dan detail. Saya ingin tafsir ini menjawab tantangan dan kebutuhan umat saat ini."⁸²

Dalam menafsirkan ayat, Quraish Shihab tidak terikat secara kaku pada makna literal atau teks klasik. Ia mengedepankan argumentasi logis dan pendekatan tematik yang kontekstual. Namun demikian, ia tidak meninggalkan sama sekali rujukan terhadap hadis Nabi, pendapat ulama klasik, dan Al-Qur`an itu sendiri sebagai sumber utama. Ini menunjukkan bahwa pendekatannya adalah *ra`yi* yang terkontrol, bukan *ra`yi* liar tanpa batas.

e. Pandangan Ulama terhadap *Tafsîr al-Mishbâh*

Dalam Sorotan karya Afrizal Nur, Fahmi Salim, Wakil Sekjen MIUMI sekaligus alumnus Universitas Al-Azhar menyambut baik terbitnya *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab. Menurutnya, meskipun Al-Qur`an memiliki kebenaran yang mutlak, penafsiran manusia terhadapnya senantiasa terbuka untuk diperbaiki melalui kritik dan koreksi ilmiah yang objektif. Fahmi Salim menegaskan bahwa dalam tradisi keilmuan Islam, kritik terhadap karya tafsir merupakan bagian yang wajar dan telah lama berlangsung, asalkan disampaikan dengan adab dan tanpa unsur pencacian pribadi.

⁸¹ Saifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara, Analisis Isu Gender Dalam Al-Mishbâh dan Turjuman Al-Mustafid...*, hal. 75-76.

⁸² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbah...*, hal. xxvii.

Dalam pandangannya, *Tafsir al-Misbâh* memiliki sejumlah kelebihan. Di antaranya, gaya bahasa yang digunakan terbilang renyah dan komunikatif, sehingga pesan-pesan Al-Qur`an dapat tersampaikan dengan jelas kepada masyarakat. Pendekatan "bayani" yang diterapkan, yang diilhami oleh Prof. Aisyah binti Syathî' dan dipengaruhi pula oleh tradisi *Tafsir al-Mannâr*, memberikan nuansa naratif yang mudah dicerna dan mengakomodasi pemahaman umat dari berbagai latar belakang. Namun demikian, Fahmi Salim juga mencatat bahwa terdapat beberapa aspek yang menuai kritik. Contohnya adalah beberapa penafsiran terkait kewajiban jilbab dan indikasi pengaruh pemikiran Syiah dalam karya tersebut. Menurutnya, hal ini seharusnya mendapatkan evaluasi ilmiah yang cermat, bukan sekadar ditolak secara emosional.⁸³

Fahmi menutup dengan harapan bahwa karya Afrizal Nur yang menyoroti dan mengkritisi *Tafsir al-Misbâh* dapat memberikan pencerahan dan menghadirkan diskursus ilmiah yang konstruktif. Tujuan utamanya adalah untuk mencerdaskan umat Islam melalui dialog keilmuan yang objektif, sehingga setiap kritik dapat disikapi sebagai bagian dari proses penyempurnaan pemahaman terhadap Al-Qur`an.⁸⁴

f. Kelebihan dan Kekurangan *Tafsîr al-Mishbâh*

Beberapa keunggulan *Tafsir al-Misbâh* karya Muhammad Quraish Shihab antara lain:⁸⁵

1) Bersifat Kontekstual dan Responsif terhadap Isu Aktual

Tafsir ini dirancang dengan pendekatan kontekstual, yaitu mengaitkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan realitas sosial, budaya, dan intelektual masyarakat Indonesia maupun umat Islam secara global. Quraish Shihab mengajak pembacanya untuk melihat relevansi Al-Qur`an dalam konteks zaman modern, seperti isu demokrasi, HAM, pluralisme, dan perdamaian.

2) Kaya Referensi dari Berbagai Latar Belakang

Quraish Shihab mengutip beragam sumber dari tafsir klasik hingga kontemporer, baik dari kalangan Sunni maupun Syiah, serta tokoh-tokoh modern seperti Sayyid Qutb,

⁸³ Afrizal Nur, *Sorotan Karya: Menjawab Kontroversi dalam Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020, hal. 101–105.

⁸⁴ Fahmi Salim, "Respons Terhadap *Tafsir al-Misbâh*: Kritik dan Apresiasi dalam Tradisi Keilmuan Islam," dalam *Sorotan Karya Afrizal Nur: Perspektif Baru dalam Penafsiran Al-Qur`an*, Jakarta: Penerbit MIUMI, 2020, hal. 45–47.

⁸⁵ Mafri Amin dan Lilik Umi Katsum, *Literatur Tafsir Indonesia*, Ciputat: LP UIN Jakarta, 2011, hal. 254.

Tantawi, Thabathabai, dan al-Razi. Ini menunjukkan sikap inklusif dan dialogis, serta memperkaya pembaca dengan berbagai pandangan tanpa menghakimi.⁸⁶

3) Bahasa Sederhana dan Komunikatif

Bahasa yang digunakan dalam *Tafsir al-Mishbâh* mudah dipahami, tidak terlalu akademik, dan disesuaikan dengan gaya tutur masyarakat Indonesia. Hal ini menjadikan tafsir ini aksesibel bagi semua kalangan, baik akademisi maupun masyarakat umum.

4) Penekanan pada Koherensi dan Munasabah Ayat

Quraish Shihab menunjukkan kesinambungan antar ayat dan surat dalam Al-Qur`an, membantah klaim orientalis seperti W. Montgomery Watt yang menyatakan bahwa Al-Qur`an tidak tersusun secara logis. Ia menggunakan pendekatan munâsabah, yaitu menjelaskan keterkaitan antara tema, pembukaan, dan penutup ayat maupun surat.⁸⁷

Berikut beberapa kekurangan *Tafsir al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab:

- 1) Menurut Lufaefi, salah satu kelemahan tafsir ini adalah tidak konsistennya pencantuman sumber ketika menyampaikan riwayat atau kisah-kisah nabi. Misalnya, dalam penafsiran QS. al-A‘râf/7:78 mengenai kisah Nabi Shâlih dan kaumnya, Quraish Shihab mengisahkan peristiwa tersebut namun tanpa menyebutkan sumber hadis, atsar, atau kitab tafsir mana yang dirujuk. Hal ini menjadi kritik metodologis karena kesan naratif dalam tafsir bisa dianggap sebagai fakta tanpa verifikasi.⁸⁸
- 2) Beberapa penafsiran Quraish Shihab berbeda dari arus utama tafsir klasik maupun kontemporer, namun tidak selalu disertai dengan pembahasan rinci atau justifikasi ilmiah yang kuat. Isu yang paling sering menjadi sorotan adalah; Makna jilbab dan kewajiban penggunaannya, Kepemimpinan non-Muslim di masyarakat mayoritas Muslim.
- 3) *Tafsir al-Mishbâh* ditulis untuk pembaca umum, sehingga tidak menggunakan sistem rujukan akademik formal seperti catatan kaki atau catatan akhir. Hal ini membuat pembaca kesulitan melacak sumber asli dari kutipan atau pendapat

⁸⁶ Afrizal Nur, *M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir*, dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2012, Hal. 31.

⁸⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, hal. xii-xiii.

⁸⁸ Lufaefi, “*Tafsir Al-Mishbâh: Tektualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara*” dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2019, hal. 39.

ulama yang disebut, serta menyulitkan penggunaan tafsir ini dalam kajian akademik atau penelitian ilmiah.

- 4) Menurut Islah Gusmian, kedekatan Quraish Shihab dengan penguasa, khususnya rezim Orde Baru, memengaruhi pendekatan tafsirnya. Ia dianggap kurang vokal dalam mengkritik ketidakadilan sosial, korupsi, atau otoritarianisme. Misalnya, buku *Wawasan Al-Qur'an* yang menjadi dasar pendekatan tematik dalam *Tafsîr al-Mishbâh* awalnya disusun untuk kajian elit di Masjid Istiqlal yang diorganisasi oleh Departemen Agama. Kritik ini menyentuh dimensi etika dan peran sosial tafsir, di mana menurut Gusmian, idealnya tafsir juga menjadi alat kritik sosial dan tidak hanya membela status quo.⁸⁹

Berdasarkan keunggulan dan kekurangan yang telah diuraikan, *Tafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab tetap menempati posisi penting dalam khazanah tafsir modern Indonesia. Tafsir ini berhasil menghadirkan wajah Al-Qur'an yang komunikatif, kontekstual, dan relevan dengan kebutuhan zaman, khususnya dalam menjawab problematika sosial, budaya, dan spiritual umat Islam kontemporer. Gaya penyajian yang sederhana namun sarat makna, serta sikap keterbukaan terhadap keragaman pandangan, menjadikan karya ini sebagai jembatan antara tradisi keilmuan Islam dan kehidupan modern.

Meski demikian, beberapa kritik yang muncul seperti kurangnya pencantuman rujukan formal, potensi bias naratif, serta sikap yang dianggap terlalu kompromis terhadap kekuasaan menunjukkan bahwa karya ini juga tidak lepas dari keterbatasan. Kritik-kritik tersebut penting untuk dijadikan bahan refleksi, agar tafsir ke depan tidak hanya mencerahkan dari sisi intelektual dan spiritual, tetapi juga mampu memainkan peran transformatif dalam membela nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan secara lebih tegas.

Dengan demikian, *Tafsîr al-Mishbâh* dapat dipandang sebagai salah satu model tafsir progresif yang berusaha menghadirkan Al-Qur'an dalam ruang publik dengan cara yang inklusif, humanis, dan adaptif, meskipun tetap perlu dilengkapi dengan pendekatan kritis yang lebih tajam dalam menghadapi dinamika sosial-politik umat.

B. Hamka dan *Tafsîr al-Azhar*

1. Biografi Hamka

⁸⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dan Hermenetika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: LKIS, hal. 356-366.

a. Riwayat Hidup Hamka

Prof. Dr. H. Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah, yang lebih dikenal dengan nama Buya Hamka, lahir pada tanggal 16 Februari 1908 di Nagari Sungai Batang, Kecamatan Tanjung Raya, Kabupaten Agam, Provinsi Sumatra Barat.⁹⁰ Nama "Hamka" merupakan singkatan dari nama lengkap beliau. Sedangkan gelar "buya" yang disematkan di depan namanya adalah bentuk panggilan khas dalam budaya Minangkabau, yang berarti "ayah kami" atau digunakan untuk menyebut seseorang yang sangat dihormati dan dimuliakan oleh masyarakat.

Hamka dilahirkan dalam keluarga yang dikenal taat menjalankan ajaran agama. Ayahandanya, Haji Abdul Karim Amrullah yang lebih dikenal dengan sebutan Haji Rasul merupakan tokoh pembaharu Islam di Minangkabau.⁹¹ Gelar "Haji Rasul" disematkan kepadanya karena peran pentingnya dalam menggerakkan reformasi keagamaan di wilayah tersebut.⁹²

Haji Rasul adalah salah satu ulama terkemuka yang pernah menimba ilmu agama di Mekkah. Ia dikenal sebagai pelopor kebangkitan kaum muda serta tokoh penting Muhammadiyah di wilayah Minangkabau. Ibunya, Siti Shafiyah Tanjung binti Haji Zakaria (w. 1934), juga berasal dari keluarga yang religius. Dari latar belakang keluarganya, terlihat bahwa Hamka berasal dari keturunan yang kuat dalam nilai-nilai keagamaan dan memiliki ikatan erat dengan gerakan pembaruan Islam yang berkembang di Minangkabau pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Ia lahir dalam masyarakat Minangkabau yang menganut sistem matrilineal,⁹³ sehingga menurut garis keturunan ibunya, ia termasuk ke dalam suku Tanjung.⁹⁴

Haji Rasul, ayah dari Hamka, memegang dua peran penting dalam kehidupan putranya sebagai orang tua sekaligus sebagai guru. Beliaulah yang pertama kali membimbing Hamka dalam membaca Al-Qur'an, menanamkan dasar-dasar pendidikan agama sejak usia

⁹⁰ Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al Azhar, Sebuah Telaah Atas Pemikiran Hamka Dalam Teologi Islam*, Jakarta: PT. Penamadani, 2004, hal. 34.

⁹¹ Ramayulis dan Samsul Nizar, *Ensiklopedia Tokoh Pendidikan Islam*, Ciputat: PT. Ciputat Press Group, 2005, hal. 261.

⁹² Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufassir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 209.

⁹³ Matrilineal adalah system hubungan keturunan melalui garis kerabat wanita. KBBI VI Daring dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/matrilineal>. Diakses pada tanggal 1 Mei 2025.

⁹⁴ Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008, hal. 15-17.

dini.⁹⁵ Pada tahun 1914, ketika Hamka berusia enam tahun, ayahnya membawanya ke Padang Panjang. Setahun kemudian, di usia tujuh tahun, ia dimasukkan ke sekolah desa. Namun, masa belajarnya di sekolah tersebut hanya berlangsung selama tiga tahun, karena ia dikeluarkan akibat kenakalannya. Meskipun begitu, Hamka tetap semangat menuntut ilmu. Ia banyak memperoleh pengetahuan agama secara otodidak. Tidak hanya terbatas pada ilmu-ilmu keislaman, Hamka juga belajar sendiri berbagai bidang lainnya seperti filsafat, sastra, sejarah, sosiologi, hingga politik, baik yang bersumber dari tradisi keilmuan Islam maupun Barat.⁹⁶

Saat Hamka berusia 10 tahun, ayahnya, Haji Rasul, mendirikan dan mengembangkan lembaga pendidikan Islam bernama *Thawalib* di Padang Panjang.⁹⁷ Di sinilah Hamka mulai menimba ilmu agama secara lebih terstruktur dan mendalam, termasuk mempelajari bahasa Arab. *Thawalib* merupakan institusi pendidikan yang bertujuan untuk memajukan berbagai disiplin ilmu keislaman demi mewujudkan kebaikan dan kemajuan, baik di dunia maupun di akhirat.

Awalnya, *Thawalib* hanyalah sebuah organisasi atau komunitas belajar para pelajar yang mengaji di surau Jembatan Besi Padang Panjang serta surau Parabek Bukittinggi, Sumatra Barat. Namun, seiring berjalannya waktu, lembaga ini mengalami perkembangan signifikan. Ia bergerak aktif dalam bidang pendidikan formal dengan mendirikan sekolah dan perguruan. Transformasi ini menandai perubahan metode pengajaran tradisional berbasis surau menjadi sistem pendidikan kelas yang lebih modern dan terstruktur.⁹⁸

Pada rentang usia 8 hingga 15 tahun, Hamka mulai menempuh pendidikan agama secara lebih intensif. Ia belajar di *Diniyyah School* dan *Thawalib* yang berlokasi di Padang Panjang dan Parabek, dua pusat pendidikan Islam terkemuka di Sumatra Barat pada masa itu. Di sana, ia berguru kepada sejumlah ulama besar, di antaranya Syekh Ibrahim Musa Parabek, Engku Mudo Abdul Hamid, Sutan Marajo, dan Zainuddin Labay el-Yunusy.

⁹⁵ Malkan, “Tafsir al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis,” dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 6 No. 3, Tahun 2009, hal. 360.

⁹⁶ Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974, hal. 46.

⁹⁷ Sekolah *Thawalib* terletak di kota padang Panjang. Merupakan sebuah sekolah dengan mengadopsi metode klasik. Pembelajaran menggunakan buku-buku lama dengan penekanan pada system hafalan. Avif Alviyah, “Metode Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir al-Azhar,” dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 15 No. 1, Tahun 2016, hal. 27.

⁹⁸ Badiatul Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, Yogyakarta: Nusantara, 2009, hal. 53.

Sistem pendidikan yang diterapkan pada masa itu masih bersifat tradisional, yakni dengan metode *halaqah*, yaitu suatu bentuk pengajaran di mana para murid duduk melingkar di sekitar guru untuk mendengarkan, mencatat, dan berdiskusi.⁹⁹ Meskipun belum sepenuhnya modern, sistem ini sangat efektif dalam membentuk dasar-dasar keilmuan dan spiritualitas para santri, termasuk Hamka, yang kelak tumbuh menjadi salah satu tokoh intelektual dan ulama terkemuka di Indonesia.

Setelah melewati fase pendidikan masa kanak-kanak, Hamka tumbuh menjadi seorang pemikir yang mengandalkan metode autodidak dalam menimba berbagai bidang ilmu pengetahuan. Ia tidak hanya mendalami ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga memperluas cakrawalanya dalam bidang filsafat, sastra, sejarah, sosiologi, dan politik baik yang bersumber dari tradisi Islam maupun pemikiran Barat.

Kemahirannya dalam bahasa Arab menjadi bekal penting untuk mengakses dan mengkaji karya-karya para intelektual dan sastrawan terkemuka Timur Tengah seperti Zaki Mubarak, Jurji Zaidan, Abbas al-Aqqad, Mustafa al-Manfaluti, hingga Hussain Haikal. Selain itu, melalui kemampuan berbahasa Arab yang luas dan dalam, Hamka juga menjelajahi pemikiran para sarjana dan filsuf Barat dari berbagai negara seperti Albert Camus, William James, Sigmund Freud, Arnold Toynbee, Jean-Paul Sartre, Karl Marx, hingga Pierre Loti.¹⁰⁰

Tidak hanya giat membaca, Hamka juga aktif berdiskusi dan bertukar pikiran dengan tokoh-tokoh nasional yang berpengaruh di Jakarta, seperti HOS Tjokroaminoto, Raden Mas Surjopranoto, Haji Fachrudin, Sutan Mansur, dan Ki Bagus Hadikusumo. Interaksi intelektual ini semakin mengasah keterampilannya dalam berbicara di depan umum, hingga akhirnya dikenal sebagai seorang orator ulung dan pemikir yang diperhitungkan di kancah nasional.¹⁰¹

Hamka dikenal sebagai salah satu tokoh pembaharu dari Minangkabau yang berperan aktif dalam membangkitkan dinamika umat Islam di Indonesia. Meskipun berlatar belakang pendidikan tradisional, kapasitas intelektualnya menunjukkan wawasan yang luas,

⁹⁹ Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 290.

¹⁰⁰ Said M. Nur, “Awliyâ` dalam Qs. AL-Ma`idah ayat 51 dan Implikasinya Terhadap Kepemimpinan Non-Muslim: Studi Komparasi Tafsir al-Azhar dan Tafsir al-Mishbah” Tesis. Banda Aceh: Pascasarjana Universitas Islam Negeri ar-Raniry, 2022, hal. 43.

¹⁰¹ M. Bibit Suprapto, *Ensiklopedia Ulama Nusantara*, Jakarta: Gelagar Media Indonesia, hal. 333.

bersifat generalistik, dan berpandangan modern. Pembaharuan pemikirannya terutama terlihat dalam transformasi fungsi Masjid al-Azhar di Jakarta, yang ia kelola atas permintaan Yayasan Masjid Agung al-Azhar melalui Ghazali Syahlan dan Abdullah Salim.¹⁰²

Di tangan Hamka, Masjid al-Azhar tidak hanya berfungsi sebagai pusat ibadah, tetapi juga dikembangkan menjadi lembaga sosial dan pendidikan yang progresif, meliputi beberapa unit berikut:

- 1) *Lembaga Pendidikan*, mulai dari Taman Kanak-Kanak Islam hingga Perguruan Tinggi Islam, yang membuka akses pendidikan agama dan umum secara luas.
- 2) *Badan Pemuda*, yang secara berkala menyelenggarakan kegiatan seperti pesantren kilat, seminar, diskusi, olahraga, dan kegiatan seni budaya.
- 3) *Badan Kesehatan*, yang menyediakan layanan melalui poliklinik umum dan poliklinik gigi bagi siswa, jamaah masjid, dan masyarakat sekitar.
- 4) *Akademi, Kursus, dan Bimbingan Masyarakat*, yang meliputi pembukaan Akademi Bahasa Arab, kursus-kursus agama Islam, pembelajaran Al-Qur'an, pelatihan manasik haji, serta pendidikan kader dakwah.

Atas inisiatif Hamka pula, dibangun berbagai fasilitas tambahan seperti perkantoran, aula, dan ruang-ruang kelas untuk mendukung fungsi masjid sebagai pusat pembinaan umat. Melalui langkah ini, Hamka berhasil mengubah citra Islam dari yang sebelumnya kerap dipandang sebagai kekuatan marginal, menjadi suatu sistem nilai yang bernilai tinggi secara sosial dan intelektual.

Lebih jauh lagi, Hamka juga berupaya mengubah persepsi eksklusif dan kolot terhadap sosok Kiai atau ulama menjadi figur yang inklusif, bersahaja, dan berwawasan luas. Dari lingkungan Masjid al-Azhar inilah kemudian lahir generasi pemikir muslim Indonesia yang berpengaruh, seperti Nurcholish Madjid, Habib Abdullah, Jimly Asshiddiqie, Syafii Anwar, Wahid Zaini, dan tokoh-tokoh lainnya yang turut mewarnai wacana keislaman di era kontemporer.¹⁰³

Hamka juga turut melahirkan generasi intelektual muslim Indonesia yang moderat dan progresif. Warisan pemikirannya tidak hanya tertuang dalam karya-karya tulisnya yang mendalam, tetapi juga dalam keteladanan hidup dan perjuangannya membumikan nilai-nilai Islam dalam konteks kebangsaan. Dengan demikian, Hamka

¹⁰² Said M. Nur, "Awliyâ' dalam Qs. AL-Ma'idah ayat 51..., hal. 45.

¹⁰³ Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika...*, hal. 102.

bukan hanya tokoh agama, tetapi juga panutan bangsa yang pemikirannya tetap relevan hingga hari ini.

b. Karir dan Karya-Karya Hamka

Karier Hamka sangat beragam dan menonjol di berbagai bidang. Ia dikenal sebagai ulama, pemimpin, khatib, serta sastrawan ternama. Bahkan sebelum masa pendudukan Jepang, Hamka telah menunjukkan kiprahnya sebagai penulis dan penerbit profesional yang berhasil. Di samping itu, ia juga dikenal luas sebagai mubaligh yang disegani. Kiprahnya dalam organisasi keagamaan terlihat dari perannya sebagai salah satu pimpinan pusat Muhammadiyah, di mana ia terus-menerus terpilih dalam berbagai muktamar organisasi tersebut.¹⁰⁴

Karier Buya Hamka berkembang pesat dan mencakup berbagai bidang, baik dalam pendidikan, keagamaan, jurnalistik, maupun organisasi kemasyarakatan. Secara kronologis, perjalanan kariernya dapat dirangkum sebagai berikut:¹⁰⁵

- 1) Pada tahun 1927 Hamka memulai karirnya sebagai guru Agama di Perkebunan Medan dan guru Agama di Padang Panjang.
- 2) Pada tahun 1934–1935, beliau mendirikan sebuah lembaga pendidikan bernama *Tabligh School*, yang kemudian dikenal sebagai *Kulliyat al-Muballighīn*, sebagai wujud komitmennya terhadap pengembangan kader dakwah.
- 3) Tahun 1947, ia dipercaya menjadi Ketua Barisan Pertahanan Nasional Indonesia, mencerminkan keterlibatannya dalam pergerakan kebangsaan pasca kemerdekaan.
- 4) Dalam dunia jurnalistik, Hamka aktif sebagai koresponden di berbagai media seperti *Pelita Andalas* (Medan), *Seruan Islam* (Tanjung Pura), *Bintang Islam* dan *Suara Muhammadiyah* (Yogyakarta), serta *Pemandangan* dan *Harian Merdeka* (Jakarta).
- 5) Ia tampil sebagai pembicara penting dalam Kongres Muhammadiyah ke-19 di Bukittinggi (1930) dan ke-20 (1931), menunjukkan pengakuan atas kapasitas intelektual dan religiusnya.
- 6) Pada tahun 1934, beliau diangkat sebagai anggota tetap Majelis Konsul Muhammadiyah di Sumatera Tengah.

¹⁰⁴ Sa'ad Abdul Wahid, *Studi Ulang Ilmu al-Quran dan Tafsir*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2012, hal. 225.

¹⁰⁵ Rusydi Hamka, *Hamka di Mata Hati Umat*, Jakarta: Sinar Harapan, 1984, hal. 55.

- 7) Tahun 1936, Hamka memimpin majalah *Pedoman Masyarakat* di Medan, yang menjadi salah satu media penting dalam penyebaran pemikiran Islam progresif.
- 8) Pada masa pendudukan Jepang, ia menjabat sebagai anggota *Syu Sangi Kai*, yaitu Dewan Perwakilan Rakyat pada masa itu (1944).
- 9) Pasca kemerdekaan, pada tahun 1949, ia memimpin Konsul Muhammadiyah Sumatera Timur.
- 10) Selain aktif dalam dunia pendidikan dan dakwah di dalam negeri, Buya Hamka juga dikenal sebagai tokoh intelektual Islam yang memiliki jaringan internasional luas. Kiprah internasionalnya tercermin dari berbagai undangan dan partisipasi dalam forum-forum luar negeri. Pada tahun 1952, ia memenuhi undangan resmi dari pemerintah Amerika Serikat sebagai tamu negara. Setahun berikutnya, ia menjadi anggota Komisi Kebudayaan di Muangthai (Thailand), dan pada tahun 1954 menghadiri peringatan 2.500 tahun wafatnya Siddharta Gautama di Burma (kini Myanmar). Dalam dunia akademik, pada tahun 1957 hingga 1958, Hamka diangkat sebagai dosen di Universitas Islam Jakarta. Ia kemudian dipercaya menjabat sebagai Rektor Perguruan Tinggi Islam dan Profesor di Universitas Mustapa, Jakarta. Keaktifannya dalam konferensi dan pertemuan antarbangsa juga patut dicatat, antara lain keikutsertaannya dalam Konferensi Islam di Lahore (1958), Konferensi Negara-Negara Islam di Rabat (1968), Muktamar Masjid di Makkah (1976), seminar internasional mengenai Islam dan Peradaban di Kuala Lumpur, serta peringatan 100 tahun tokoh besar Muhammad Iqbal di Lahore. Pada tahun 1977, ia juga turut hadir dalam Konferensi Ulama di Kairo, Mesir. Di tingkat nasional, ia tercatat sebagai anggota Badan Pertimbangan Kebudayaan di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (PP dan K). Selain itu, ia pernah menjabat sebagai Guru Besar di Universitas Islam Makassar, memperlihatkan kontribusinya dalam pengembangan ilmu dan kebudayaan Islam di berbagai wilayah tanah air.
- 11) Meraih gelar kehormatan (*Doctor Honoris Causa*) dari Universitas al-Azhar (1958) atas *syi'ar Islam* yang dilakukannya dan Universitas Kebangsaan Malaysia (1974) atas pengabdian terhadap pengembangan sastra.
- 12) Kariernya mencapai puncak ketika ia dipercaya sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) dari tahun 1975 hingga 1981.

Hamka bukan hanya dikenal sebagai sastrawan, jurnalis, ulama, dan budayawan, tetapi juga merupakan seorang pemikir dalam bidang pendidikan. Gagasan-gagasannya mengenai pendidikan memiliki relevansi yang kuat dengan konteks kekinian dan masih dapat dijadikan rujukan hingga saat ini. Sebagai intelektual yang memiliki pola pikir progresif, Hamka tidak hanya mengekspresikan kebebasan berpikirnya melalui berbagai mimbar ceramah keagamaan, tetapi juga secara konsisten menuangkannya dalam bentuk karya-karya tulis. Gagasan-gagasannya mencerminkan keluasan wawasan dan kedalaman refleksi, mencakup beragam disiplin ilmu, antara lain teologi, tasawuf, filsafat, pendidikan Islam, sejarah peradaban Islam, fiqh, kesusastraan, serta ilmu tafsir. Hal tersebut tercermin secara nyata dalam berbagai karya tulis yang beliau wariskan. Di antara karya-karya tersebut adalah:¹⁰⁶

- 1) *Tasawuf Modern* (1983) – sebuah gagasan pembaruan dalam bidang spiritualitas Islam yang relevan dengan tantangan zaman modern.
- 2) *Lembaga Budi* (1983) – menguraikan nilai-nilai moral dan etika dalam kehidupan manusia.
- 3) *Falsafah Hidup* (1950) – refleksi pemikiran filosofis Buya Hamka mengenai tujuan dan makna kehidupan dari perspektif Islam.
- 4) *Lembaga Hidup* (1962) – mengangkat nilai-nilai kehidupan dan prinsip-prinsip dasar dalam membangun kepribadian Islami.
- 5) *Pelajaran Agama Islam* (1952) – buku pendidikan agama yang digunakan luas dalam dunia pendidikan Islam di Indonesia.
- 6) *Tafsir Al-Azhar* Juz 1–30 (1962) – karya tafsir monumental yang menjadi rujukan penting dalam studi tafsir di Nusantara.
- 7) *Ayahku; Riwayat Hidup Dr. Haji Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera* (1958) – biografi dan catatan sejarah perjuangan sang ayah sebagai pelopor pembaruan Islam.
- 8) *Kenang-kenangan Hidup* (1979) – karya autobiografi yang merekam perjalanan hidup dan pemikiran Buya Hamka.
- 9) *Islam dan Adat Minangkabau* (1984) – membahas relasi harmonis antara nilai-nilai Islam dan kearifan lokal Minangkabau.
- 10) *Sejarah Umat Islam* Jilid I–IV (1975) – dokumentasi sejarah perkembangan umat Islam secara global dan lokal.

¹⁰⁶ Said M. Nur, “Awliyâ’ dalam Qs. AL-Ma’idah ayat 51..., hal. 47.

- 11) *Studi Islam* (1976) – pengantar keilmuan Islam dari perspektif pemikiran Buya Hamka.
- 12) *Kedudukan Perempuan dalam Islam* (1973) – menjelaskan peran dan hak-hak perempuan menurut ajaran Islam.
- 13) Dan sejumlah karya lainnya yang tersebar dalam bentuk artikel, ceramah, dan esai di berbagai media.

Menurut catatan Hamka sendiri, terdapat sekitar 114 judul buku yang telah berhasil ia tulis. Di luar karya-karya tersebut, masih banyak tulisan lepas yang tersebar di berbagai majalah dan belum sempat dibukukan. Ragam tema dalam karyanya mencerminkan keluasan wawasan dan kedalamannya penguasaannya terhadap berbagai disiplin ilmu, mulai dari falsafah Islam, sastra, hingga isu-isu sosial dan politik.

Hamka wafat pada hari Jumat, 24 Juli 1981, pukul 10.37 WIB, dalam usia 73 tahun. Jenazah beliau disemayamkan di kediamannya yang berlokasi di Jalan Raden Fatah III. Prosesi penghormatan terakhir dihadiri oleh sejumlah tokoh penting negara, termasuk Presiden Soeharto, Wakil Presiden Adam Malik, Menteri Negara Urusan Lingkungan Hidup Emil Salim, serta Menteri Perhubungan Azwar Anas, yang juga bertindak sebagai imam dalam salat jenazah. Setelah itu, jenazah dibawa ke Masjid Agung untuk disalatkan kembali bersama masyarakat luas. Selanjutnya, beliau dimakamkan di Taman Pemakaman Umum (TPU) Tanah Kusir, Jakarta Selatan.¹⁰⁷

Pada tanggal 8 November 2011, Pemerintah Indonesia menganugerahkan gelar Pahlawan Nasional kepada tujuh tokoh perjuangan yang diakui jasanya dalam membangun dan mempertahankan Negara serta Bangsa Indonesia. Salah satu penerima kehormatan tersebut adalah Hamka.¹⁰⁸

Terlepas dari berbagai peran yang dijalankannya, Buya Hamka merupakan tokoh yang telah melewati berbagai fase penting dalam sejarah bangsa Indonesia. Lahir pada tahun 1908 saat Indonesia masih berada di bawah penjajahan kolonial, dan wafat pada tahun 1981 di masa Orde Baru, Hamka menyaksikan langsung berbagai dinamika sejarah mulai dari masa penjajahan Belanda, perjuangan kemerdekaan, pemberontakan PKI, hingga stabilisasi pemerintahan Orde Baru. Rentang waktu yang panjang tersebut memberikan Hamka beragam pengalaman dan wawasan yang luas. Semua itu kemudian berpadu dalam karya intelektualnya yang paling monumental, *Tafsîr al-Azhar*, yang tidak hanya menjadi bentuk pengabdian ilmiahnya,

¹⁰⁷ Irfan Hamka, *Ayah*, Jakarta, Indonesia: Republika, 2014, hal. 279.

¹⁰⁸ Irfan Hamka, *Ayah...*, hal. 282.

tetapi juga media untuk menyampaikan dakwah dan nilai-nilai ajaran Islam secara kontekstual dan mencerahkan.

2. *Tafsîr al-Azhar*

a. Latar Belakang Penulisan *Tafsîr al-Azhar*

Tafsîr al-Azhar merupakan salah satu karya monumental Buya Hamka di antara sekian banyak karya tulisnya. Karya ini berakar dari rangkaian ceramah dan kuliah subuh yang ia sampaikan di Masjid Agung al-Azhar, dimulai sejak tahun 1959. Penulisan tafsir ini sebenarnya sudah dimulai oleh Hamka sejak akhir tahun 1958 dan dikerjakan secara rutin setiap pagi setelah subuh. Namun hingga Januari 1964, penulisan tersebut belum sepenuhnya rampung akibat penangkapannya oleh rezim Orde Lama. Ia ditahan pada hari Senin, 27 Januari 1964-21 Januari 1967, tidak lama setelah menyampaikan kuliah Subuh kepada sekitar seratus jama'ah perempuan di masjid tersebut. Meskipun berada dalam tahanan, proses penulisan *Tafsîr al-Azhar* tetap berlanjut. Bahkan, masa penahanan tersebut justru menjadi momen penting bagi Hamka untuk lebih fokus dan intens dalam menyelesaikan karyanya tersebut.¹⁰⁹

Nama *Tafsir al-Azhar* diberikan karena karya ini lahir dari aktivitas keilmuan di Masjid Agung al-Azhar, yang namanya diambil dari Universitas al-Azhar di Mesir atas usulan Syaikh Mahmud Syaltut, selaku rektor pada masa itu.¹¹⁰ Dengan harapan agar benih keilmuan dan pengaruh intelektual tumbuh di Indonesia.

Hamka memulai penafsirannya dari Surah al-Kahfi, Juz ke-15, yang berakar dari uraian-uraian tafsir yang beliau sampaikan di Masjid al-Azhar. Catatan-catatan penafsiran ini, yang telah beliau tulis sejak tahun 1959, kemudian dipublikasikan melalui majalah dua mingguan *Gema Islam*, yang pertama kali terbit pada 15 Januari 1962. Majalah ini hadir sebagai pengganti *Panji Masyarakat*, yang sebelumnya dibredel oleh pemerintahan Sukarno pada tahun 1960.¹¹¹

Pada tahun 1967, karya *Tafsir al-Azhar* akhirnya berhasil diterbitkan untuk pertama kalinya. Dan di terbitkan secara keseluruhan 30 juz pertama kali pada saat beliau berumur 73 tahun. Dalam pengantaranya, Buya Hamka menyampaikan apresiasi yang

¹⁰⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Bandung, Indonesia: Teraju, 2003, hal. 59.

¹¹⁰ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 1, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001, hal. 66.

¹¹¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Indonesia...*, hal. 59.

mendalam atas dukungan yang diberikan oleh berbagai kalangan, mulai dari para ulama, tokoh utusan dari Aceh, Sumatera Timur, Palembang, hingga para cendekiawan dari luar negeri seperti Mesir. Ia juga menyebut secara khusus dukungan dari para ulama Universitas al-Azhar, seperti Syaikh Muhammad al-Ghazali dan Syaikh Ahmad Sharbasi, serta tokoh-tokoh dari daerah lain di Indonesia seperti Makassar, Banjarmasin, Jawa Timur, dan Nusa Tenggara Barat.¹¹²

Tafsir ini secara jelas mencerminkan latar belakang kehidupan penafsirnya, sekaligus merefleksikan kondisi sosial-budaya dan dinamika masyarakat pada masanya. Selama kurang lebih dua dekade, tulisan-tulisan Hamka dalam tafsir ini berhasil mendokumentasikan berbagai aspek kehidupan umat, termasuk pahit getir realitas sosial-politik yang dihadapi, serta menyuarakan pentingnya dakwah di wilayah Nusantara. Ironisnya, pengalaman penahanan justru memperkuat komitmen (*iltizâm*) dan semangat juangnya dalam menyampaikan ajaran Islam. Dalam keterangannya, Hamka mengungkap bahwa masa-masa dalam tahanan memberinya ruang untuk memperdalam ibadah, terutama di malam hari, ketika semua akses dunia tertutup, namun hubungan spiritual dengan Tuhan tetap terbuka lebar. Ibadah malam seperti tahajud dan munajat menjadi penawar kesedihan dan kesendirian, sekaligus menjadi sumber kekuatan batin untuk melanjutkan perjuangan intelektual dan dakwahnya.¹¹³

Tafsir al-Azhar disusun berdasarkan kerangka metodologis (*manhaj*) yang sistematis dan jelas, dengan merujuk pada berbagai disiplin ilmu klasik Islam seperti kaidah-kaidah bahasa Arab, tafsir dari kalangan salaf, konteks turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*), ayat-ayat yang menasakh dan dinasakh (*nâsikh-mansûkh*), ilmu hadis, serta fiqh.¹¹⁴ Hamka juga menunjukkan kekuatan analisis dan kemampuan ijtihadnya dalam menelaah serta membandingkan berbagai pemikiran mazhab. Karya ini menjadi salah satu capaian monumental sekaligus kontribusi intelektual terbesar Hamka dalam pengembangan khazanah keilmuan Islam di Nusantara, khususnya dalam bidang tafsir. Tujuan utama dari penulisan *Tafsir al-Azhar* adalah untuk memperkokoh argumentasi para dai dan mendukung secara intelektual gerakan dakwah Islam di tengah masyarakat.¹¹⁵

¹¹² Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 1..., hal. 55.

¹¹³ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 1..., hal. 56-57.

¹¹⁴ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 1..., hal. 3.

¹¹⁵ Avif Alviyah, "Metode Penafsiran Buya Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar," dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 15 No. 1, hal. 28-29.

Latar belakang penulisan *Tafsir al-Azhar* menunjukkan bahwa karya ini lahir dari konteks historis, sosial, dan spiritual yang sangat kuat. Hamka menulis tafsir ini bukan semata-mata sebagai tugas akademik atau keilmuan, tetapi sebagai bentuk tanggung jawab dakwah di tengah gejolak zaman. Penulisan tafsir ini dimulai dari ceramah subuh di Masjid Agung al-Azhar yang kemudian dikembangkan menjadi sebuah karya monumental. Meskipun aktivitas ceramah itu sempat terhenti akibat penangkapannya oleh rezim Orde Lama, Hamka justru memanfaatkan masa tahanan sebagai momentum untuk menyempurnakan karya tafsirnya.

Situasi ini menunjukkan bahwa *Tafsir al-Azhar* bukan sekadar hasil kontemplasi keilmuan, tetapi juga merupakan refleksi pengalaman hidup, kegelisahan sosial, serta perenungan spiritual yang mendalam. Hamka menghadirkan tafsir ini dengan semangat pembaruan, dengan tetap berakar pada metode tafsir klasik, namun berani mengintegrasikan pendekatan kontekstual yang menjawab realitas masyarakat Indonesia saat itu. Ia memadukan pengetahuan bahasa Arab, hadis, fiqh, sejarah, dan juga wawasan sosial-politik ke dalam penafsirannya, menjadikan *Tafsir al-Azhar* sebagai karya yang hidup dan relevan.

Lebih dari itu, latar belakang penulisan tafsir ini juga memperlihatkan dedikasi Hamka dalam membangun kesadaran umat. Ia tidak hanya ingin menafsirkan teks Al-Qur'an, tetapi juga ingin membangun kerangka berpikir umat Islam yang rasional, moderat, dan progresif. Oleh karena itu, *Tafsir al-Azhar* merupakan bukti nyata bahwa karya tafsir dapat menjadi media perjuangan intelektual, sosial, dan spiritual sekaligus.

b. Pendekatan, Metode, dan Sistematika *Tafsîr al-Azhar*

Tafsîr al-Azhar tergolong ke dalam kelompok tafsir generasi ketiga, yang berkembang sejajar dengan karya-karya seperti *Tafsir al-Bayan* oleh Ash-Siddieqy dan *Tafsir Al-Qur'anul Karim* oleh Halim Hasan.¹¹⁶ Muncul sekitar dekade 1970-an, tafsir pada periode ini dicirikan oleh penyajian penafsiran yang lebih lengkap dan mendalam. Umumnya, tafsir generasi ini tidak hanya menyajikan terjemahan ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga disertai dengan penjelasan dan komentar yang luas terhadap makna teks,¹¹⁷

¹¹⁶ Rikza Chamami, *Studi Islam Kontemporer*, Pustaka Rizki Putra: Semarang, 2002, hal. 121.

¹¹⁷ Howard M. Federspiel, *Kajian al-Quran di Indonesia*, terj. Oleh Tajul Arifin dari judul "Popular Indonesian Islam: Studies in Qur'anic Interpretation in Indonesia," Mizan: Bandung, 1996, hal. 137.

sehingga memudahkan pemahaman konteks dan kandungan ajaran yang disampaikan.

Dalam *Tafsîr al-Azhar*, Hamka menerapkan metode *tahlîlî*, yaitu pendekatan penafsiran yang menguraikan ayat-ayat Al-Qur`an secara mendalam dari berbagai aspek, dengan tetap mengikuti susunan ayat dalam suratnya.¹¹⁸ Metode lainnya adalah metode *tafsîr bi al-Iqtirâن*, yaitu metode penafsiran yang menggabungkan antara *tafsîr bi al-ma'tsûr* (tafsir berdasarkan riwayat) dan *tafsîr bi al-ra'y* (tafsir berdasarkan ijtihad atau rasionalitas). Dalam praktiknya, Hamka tidak hanya menggunakan Al-Qur`an untuk menafsirkan Al-Qur`an, atau merujuk pada hadis, pendapat sahabat dan tabi'in, serta karya-karya tafsir klasik (*al-mu'tabarâh*), tetapi juga aktif memberikan penjelasan dengan pendekatan rasional dan ilmiah, khususnya ketika menafsirkan ayat-ayat *kauniyah*.¹¹⁹

Pendekatan Hamka bersifat multidisipliner. Ia mengintegrasikan unsur bahasa, sejarah, kondisi sosial budaya masyarakat (*adab ijtima'i*), bahkan geografi dan cerita rakyat lokal yang relevan dengan maksud suatu ayat. Pendekatan ini membuat tafsirnya menjadi kontekstual dan mampu menjembatani pemahaman antara teks wahyu dan realitas umat Islam di Nusantara. Metode integratif ini menegaskan bahwa *Tafsîr al-Azhar* tidak hanya merupakan tafsir tekstual, tetapi juga reflektif dan kontekstual, serta mampu menjawab tantangan zamannya.

Hamka dalam menyusun *Tafsîr al-Azhar* menggunakan metode *tartîb 'utsmânîy*,¹²⁰ yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an secara runtut sesuai dengan susunan mushaf 'Uthmani. Keistimewaan tafsir ini terletak pada pembukaannya yang menyajikan pendahuluan luas mengenai berbagai ilmu Al-Qur`an, seperti definisi Al-Qur`an, klasifikasi ayat Makkiyah dan Madaniyyah, proses *nuzûl* Al-Qur`an, sejarah pembukuan mushaf, keajaiban Al-Qur`an (*i'jaz*), dan lain sebagainya. Salah satu kemudahan dalam tafsir ini adalah cara Hamka menyusun penafsiran ayat demi ayat dengan pengelompokan pokok bahasan yang terstruktur, bahkan terkadang ia memberikan judul khusus pada setiap kelompok ayat yang ditafsirkan.

¹¹⁸ Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 31.

¹¹⁹ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 1..., hal. 36.

¹²⁰ Ali Hasan al-Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajawali Pers, 1992, hal. 41.

Adapun sistematika penafsiran dalam *Tafsir al-Azhar* dapat dijabarkan sebagai berikut:¹²¹

- 1) Awalnya, setiap ayat diterjemahkan secara utuh untuk memberikan pemahaman dasar.
- 2) Kemudian, nama surat dijelaskan secara komprehensif agar pembaca memahami konteks keseluruhan.
- 3) Selanjutnya, tema pokok diberikan pada setiap kelompok ayat yang telah disusun sebelumnya.
- 4) Penafsiran juga menjelaskan hubungan antara ayat-ayat dalam surat tersebut.
- 5) Tidak ketinggalan, asbâb an-nuzûl (sebab turunnya ayat) turut disebutkan untuk memperjelas konteks historis.
- 6) Hamka menampilkan hikmah-hikmah tertentu yang dianggap sangat penting untuk disampaikan kepada pembaca.
- 7) Makna ayat dikaitkan dengan masalah-masalah aktual yang dihadapi masyarakat, sehingga tafsir ini relevan dengan kehidupan nyata.
- 8) Terakhir, penafsiran diakhiri dengan kesimpulan yang merangkum inti sari penjelasan ayat tersebut.

c. Sumber Penafsiran *Tafsîr al-Azhar*

Dalam mukadimah *Tafsir al-Azhar*, Hamka secara terbuka menyebutkan sejumlah karya tafsir klasik yang menjadi rujukan utamanya. Di antaranya adalah *Tafsir al-Râzî*, *al-Kasyîf* karya al-Zamakhşyarî, *Rûh al-Ma'ânî* karya al-Alûsî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Qurthubî, *Tafsir al-Marâghî*, serta karya-karya dari al-Qâsimî, al-Khâzin, al-Thabarî, dan al-Manâr. Berbagai tafsir tersebut menjadi fondasi awal bagi Hamka dalam membangun bangunan pemikiran tafsirnya. Namun, ia tidak hanya berhenti pada pengutipan semata, melainkan mengolah dan menyesuaikannya dengan konteks sosio-kultural masyarakat Indonesia.¹²²

Hamka memadukan metode tafsir *bi al-ma'tsûr* (berdasarkan riwayat) dengan *bi al-ra'y* (berdasarkan ijtihad rasional). Dalam hal ini, ia menunjukkan kemampuannya menjaga keseimbangan antara nalar (*aql*) dan wahyu (*naql*), serta antara riwâyah dan dirâyah. Tafsirnya tidak hanya berfungsi sebagai penjelasan atas teks, tetapi juga menjadi respons terhadap dinamika zaman. Dengan pendekatan ini, *Tafsir al-Azhar* menjadi bukan sekadar karya ilmiah, tetapi juga refleksi pengalaman, perenungan,

¹²¹ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 1..., hal. 73.

¹²² Avif Alviyah, "Metode Penafsiran Buya Hamka Dalam *Tafsir Al-Azhar*...", hal. 31.

dan perjuangan personal seorang intelektual Muslim yang hidup dalam gejolak politik dan sosial yang kompleks.¹²³

Pandangan ini menunjukkan bahwa Hamka tidak semata menempatkan dirinya sebagai penyampai tradisi ulama terdahulu, melainkan sebagai pemikir independen yang kreatif. Ia menjadikan tafsir sebagai sarana dakwah dan pendidikan yang mampu menyentuh berbagai lapisan masyarakat. Bahkan, *Tafsir al-Azhar* bisa disebut sebagai tafsir yang kontekstual menghubungkan nilai-nilai Qur`ani dengan realitas Indonesia, sehingga menghadirkan pemahaman yang hidup dan aplikatif.

d. Corak Penafsiran *Tafsîr al-Azhar*

Corak utama yang mewarnai penafsiran Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* adalah *adabî-ijtima'î* (*sastra dan sosial*).¹²⁴ Gaya penafsiran ini dipengaruhi kuat oleh latar belakangnya sebagai seorang sastrawan dan budayawan. Hal ini tercermin dari pemilihan gaya bahasa yang komunikatif, puitis, dan mudah dipahami oleh khayal luas, tidak terbatas hanya pada kalangan ulama atau akademisi. Hamka berusaha agar pesan-pesan Al-Qur`an dapat dicerna oleh berbagai lapisan masyarakat, mulai dari rakyat biasa hingga cendekiawan.

Selain gaya sastra, corak sosial (*ijtima'î*) juga tampak jelas dalam tafsirnya. Hamka menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an dengan mengaitkan maknanya pada realitas sosial, budaya, dan politik masyarakat Indonesia saat itu, terutama ketika negara berada dalam tekanan politik Orde Lama. Ia tidak ragu untuk mengkritisi ketidakadilan, penindasan, dan penyalahgunaan kekuasaan melalui pendekatan tafsir yang hidup dan kontekstual. Dalam banyak bagian tafsirnya, Hamka menyisipkan pesan moral dan ajakan untuk membela kebenaran dan menegakkan keadilan, sejalan dengan semangat dakwah yang membumi.

Tafsir dengan corak ini tidak hanya menyajikan makna ayat secara tekstual, melainkan juga menggali kandungan nilai-nilai Al-Qur`an untuk merespons berbagai problematika sosial, seperti ketimpangan ekonomi, krisis moral, penyimpangan budaya, atau lemahnya solidaritas umat. Pendekatan ini menjadikan Al-Qur`an sebagai solusi praktis bagi penyakit-penyakit sosial yang menjangkiti masyarakat, dengan menyajikannya dalam bahasa

¹²³ Hamka, *Tafsîr Al-Azhar*, Jilid 1..., hal. 40.

¹²⁴ Corak *adabî-ijtima'î* adalah gaya menafsirkan Al-Qur`an sesuai dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat pada waktu itu agar petunjuk-petunjuk dari Al-Qur`an mudah dipahami dan diamalkan oleh semua golongan masyarakat. Dalam Supiana Karman, *Ulumul Qur`an*, Bandung: Psutaka Islamika, 2002, hal. 316-317.

yang sederhana, komunikatif, dan mudah dipahami oleh khalayak umum.¹²⁵ Tujuannya adalah agar pesan-pesan moral dan etika Al-Qur`an tidak hanya terhenti di tingkat pemahaman intelektual, tetapi dapat menyentuh kehidupan sehari-hari masyarakat serta menggerakkan perubahan menuju tatanan sosial yang lebih baik.

Corak tafsir budaya kemasyarakatan seperti yang tercermin dalam *Tafsir al-Azhar* karya Hamka sejatinya bukanlah sesuatu yang sepenuhnya baru. Akar dari pendekatan ini dapat ditelusuri hingga masa pembaruan pemikiran Islam yang dimotori oleh Muhammad Abduh, seorang pembaharu dari Mesir yang sangat berpengaruh. Pemikiran Abduh yang rasional dan kontekstual meletakkan dasar bagi penafsiran Al-Qur`an yang relevan dengan realitas sosial masyarakat Muslim modern.¹²⁶

Gagasan tersebut kemudian dilanjutkan dan dikembangkan oleh muridnya, Sayyid Rasyid Ridha, melalui karya monumentalnya *Tafsir al-Manâr*. Tafsir ini dikenal luas sebagai pionir dalam penggunaan pendekatan tematik-sosiologis terhadap ayat-ayat Al-Qur`an. Ia mengangkat isu-isu kontemporer seperti keadilan sosial, pemerintahan, kolonialisme, dan reformasi umat, lalu mengaitkannya secara langsung dengan ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur`an.

Dengan demikian, *Tafsîr al-Azhar* tidak hanya menjadi karya keilmuan, tetapi juga sarana perubahan sosial. Ini memperlihatkan bahwa Hamka tidak hanya berperan sebagai mufassir dalam pengertian klasik, tetapi juga sebagai agen perubahan yang menggunakan tafsir sebagai alat pembaruan pemikiran umat Islam di Nusantara.

¹²⁵ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 1, ..., hal. 42.

¹²⁶ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manâr*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 21.

BAB IV

ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB DAN HAMKA TENTANG AYAT-AYAT LIBÂS AT-TAQWÂ

A. Penafsiran M. Quraish Shihab dan Hamka terhadap *Libâs at-Taqwâ* dalam Surah al-A'râf Ayat 26.

Allah Swt. berfirman dalam Surah al-A'râf/7: 26,

يَبْنَىٰ أَدَمَ قَدْ آنَزَنَا عَلَيْكُمْ لِيَاسًا يُوَارِي سُوْءِتُكُمْ وَرِيشًا وَلِيَاسُ النَّفْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ أَيْتٍ
اللَّهُ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ ۚ ۲۶

Wahai anak cucu Adam, sunguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu merupakan sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Allah agar mereka selalu ingat. (al-A'râf/7: 26)

M. Quraish Shihab dan Hamka dalam menafsirkan ayat ini mengungkapkan beberapa pembahasan,¹ diantaranya:

1. Seruan Universal kepada Seluruh Manusia

¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 5, Tangerang: Lentera Hati, 2002, hal. 57-61.

Surah Al-A'râf ayat 26 menjadi titik awal dalam rangkaian petunjuk ilahiah yang ditujukan kepada umat manusia secara universal. Setelah membicarakan kisah nabi Adam a.s. dan Hawa,² Al-Qur'an mengalihkan perhatiannya kepada seluruh keturunan Adam. Menurut Quraish Shihab, Surah al-A'râf ayat 26 ini menjadi pengantar dari rentetan ayat-ayat berikutnya yang semuanya ditujukan kepada umat manusia secara umum. Ada dua kemungkinan konteks ayat ini. *Pertama*, sebagai kelanjutan dari kisah Adam dan Hawa pasca penurunan mereka ke bumi. *Kedua*, sebagai bagian dari pesan-pesan Allah Swt. yang disampaikan kepada anak cucu Adam pada awal kehidupan mereka di bumi. Apa pun pendekatan yang diambil, ayat ini bermaksud memberikan peringatan dan petunjuk yang sangat penting bagi kehidupan manusia.³

Sayyid Quthb menyebut ayat ini sebagai "waqfah" atau perhentian dalam alur naratif surah, yang memberi ruang bagi manusia untuk merenung sebelum melanjutkan pelajaran kehidupan selanjutnya. Penggunaan seruan "Yâ Banî Âdâm" menunjukkan bahwa Allah Swt. mengarahkan firman-Nya kepada setiap manusia, lintas zaman dan tempat. Peringatan ini bukan hanya tentang busana lahiriah, melainkan menyiratkan anugerah spiritual dan tanggung jawab moral yang menyertainya.

Hamka menjelaskan bahwa seruan tersebut bukan sekadar panggilan, tetapi juga peringatan bahwa manusia kini telah memikul tanggung jawab moral di bumi. Dengan sapaan ini, Allah mengingatkan manusia bahwa mereka adalah makhluk yang dimuliakan dan diberi petunjuk, serta harus menjaga harkatnya melalui cara berpakaian yang sesuai dengan fitrah dan tuntunan ilahi. Jangan sampai manusia mengikuti bisikan serta tipu daya Iblis.⁴

² Adam dan istrinya diturunkan ke bumi oleh Allah Swt. lantaran melanggar perintah Allah Swt., yaitu memakan buah dari pohon yang dilarang. Penjelasan ini ada pada ayat 19-25 Surah Al-A'râf/7.

³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 5, ..., hal. 57.

⁴ Asal mula dosa yang dilakukan oleh Iblis bersumber dari sikap takabbur yang melekat dalam dirinya. Kesombongan inilah yang membuatnya menolak perintah Allah Swt. untuk bersujud kepada Adam. Bahkan, setelah mendapat teguran dari Allah Swt., Iblis tidak menunjukkan penyesalan, melainkan justru memperkuat kesombongannya dan bersikeras melanjutkan kesalahan itu dengan tekad untuk menjerumuskan manusia sebagai bentuk permusuhannya. Sebaliknya, kesalahan manusia bukan berasal dari kesombongan, melainkan karena kurangnya pengalaman dan kelemahan dalam menghadapi bujuk rayu. Ketika ditegur, manusia tidak mengingkari kesalahannya, melainkan segera bertobat dan menunjukkan penyesalan yang tulus. Oleh sebab itu, manusia baru diturunkan ke dunia setelah terlebih dahulu diberikan kesempatan untuk bertaubat. Kesadaran akan kelemahan ini membuat manusia memahami bahwa tanpa ampunan dan rahmat dari Allah Swt., ia sangat mungkin

Berdasarkan hal ini konsep *libâs at-taqwâ* cocok untuk di gunakan semua manusia walaupun berbeda budaya, ras dan agama, karena *libâs at-taqwâ* memiliki fungsi perlindungan dari cuaca, pakaian yang sopan dan beretika, serta menjadi cerminan manusia yang bermartabat.

2. Pakaian sebagai Ilham Ilahi dan Cermin Peradaban

Secara tekstual, menurut Quraish Shihab ayat ini menyebutkan tiga jenis pakaian yang memiliki fungsi dan makna tersendiri:

- a. Pakaian penutup aurat (*libâs yuwârî saw'âtikum*)
Menunjukkan fungsi biologis dan sosial dari pakaian. Ia menjadi pelindung martabat manusia dan penjaga dari pandangan yang tidak layak.
- b. Pakaian perhiasan (*rîsyân*)
Mengandung dimensi estetis dan ekspresi diri. Islam tidak mengingkari keindahan dan penampilan yang rapi, selama tidak jatuh dalam kesombongan.
- c. Pakaian takwa (*libâs at-taqwâ*)
Merupakan dimensi spiritual terdalam. Ia adalah simbol integritas batin dan cerminan akhlak yang luhur.

Ayat ini bagi Quraish Shihab menegaskan bahwa Islam mengatur kehidupan manusia secara menyeluruh, dari aspek fisik hingga batiniah, dengan menyeimbangkan antara fungsionalitas, estetika, dan spiritualitas.

Terkait pakaian penutup aurat, Hamka menyatakan bahwa pakaian dalam sejarah manusia mengalami evolusi. Manusia pada mulanya hanya menutupi bagian auratnya secara sederhana, sebagaimana masih terlihat pada masyarakat yang disebut “primitif”.⁵ Meski berpakaian sangat minim, mereka tetap menjaga aurat dasar dengan menutup kemaluan. Ini menunjukkan bahwa rasa malu merupakan fitrah yang melekat dalam jiwa manusia sejak awal keberadaannya, bahkan sebelum datangnya peradaban atau sistem berpakaian kompleks.⁶ Adam dan Hawa pun, setelah menyadari aurat

terjerumus kembali dalam dosa yang sama. Dalam Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 4, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001, hal. 2333.

⁵ Dalam KBBI, Primitif adalah keadaan yang sangat sederhana, belum maju, kuno, dan tidak modern. Dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/primitif>. Diakses pada tanggal 29 Mei 2025 pukul 08.00 WIB.

⁶ Pada masa jahiliyah, perempuan Arab kerap berpakaian dengan tujuan menarik perhatian dan keagungan dari kaum laki-laki. Pakaian yang dikenakan juga berfungsi praktis sebagai pelindung tubuh dari teriknya panas padang pasir, sesuai dengan iklim gurun yang keras. Mereka biasa mengenakan kerudung yang diletakkan di atas kepala dan dibiarkan

mereka pasca memakan buah terlarang, langsung berusaha menutupinya dengan daun-daun surga. Di sinilah muncul kesadaran batin pertama yang menandai transisi dari kepelosan kepada tanggung jawab moral.

Hamka menambahkan, pakaian perhiasan atau *rîsyân*⁷ berasal dari akar kata yang berarti bulu burung, yang secara alami berfungsi melindungi sekaligus memperindah makhluk tersebut. Hamka menyatakan bahwa inspirasi manusia dalam menciptakan pakaian adalah bentuk ilham dari Allah melalui pengamatan terhadap makhluk hidup seperti burung merak atau cenderawasih. Maka, sejak awal manusia memang diarahkan untuk tidak hanya menutupi tubuhnya, tetapi juga menyempurnakannya dengan rasa keindahan yang bersumber dari alam ciptaan Tuhan. Allah Swt. telah memberikan ilham kepada manusia untuk meniru keindahan makhluk ciptaan-Nya dalam merancang pakaian dan perhiasan. Inilah bentuk awal kesadaran estetik dalam diri manusia.

Maka tak heran jika kemudian berkembang industri pakaian, dari bulu unta dan kambing, hingga menjadi mantel-mantel bulu mewah yang dikenal di dunia Barat. Ini bukan semata-mata hasil akal manusia, tetapi bagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah Swt. (ayat-ayat Allah) dalam kehidupan manusia yang dikaruniakan akal dan rasa seni.

3. *Libâs at-Taqwâ* sebagai Puncak Kesadaran Spiritual

Libâs at-taqwâ dalam pandangan M. Quraish Shihab merupakan lambang dari pakaian ruhani yang menyelimuti jiwa. Ia tidak hanya menutupi aurat batiniah seperti iri, dengki, dan kesombongan, tetapi juga memperindah kepribadian melalui sikap

menjuntai ke belakang, sehingga bagian dada dan perhiasan di leher seperti kalung tampak terbuka. Bahkan, karena kelonggaran atau bentuk pakaian yang terbuka, area sekitar dada pun sering kali terlihat jelas. Selain itu, mereka juga menghiasi diri dengan anting di telinga dan kalung di leher sebagai bagian dari perhiasan tubuh. Gaya berpakaian seperti ini mulai mengalami perubahan signifikan setelah kedatangan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Ajaran Islam memberikan perhatian khusus terhadap adab dan etika berpakaian, sehingga cara berbusana perempuan Arab pun berubah dari sebelumnya. Dalam Ahmad Sodikin, “Eksistensi Pakaian di Semenanjung Arab dalam Sejarah Islam” dalam *Jurnal JUSMA*, Vol. 02 No. 01 Tahun 2023, hal. 39.

⁷ *Rîsyân* berarti bulu burung, pakaian mewah, harta, dan dikiaskan kepada keadaan yang indah atau perhiasan. Dalam Majma’ Lughah al-Arabiyyah, *Mu’jam al-Wâsîth*, Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyyah, 2004, hal. 385.

dermawan, rendah hati, dan pengendalian diri. Rasulullah saw. menyebut iman itu tanpa busana, dan pakaian iman adalah takwa.⁸

M. Quraish Shihab menjabarkan bahwa ketika seseorang mengenakan pakaian takwa, maka *ma'rifat* kepada Allah Swt. menjadi modal utamanya. Ia hidup dengan kesadaran, mengendalikan diri, menjadikan cinta sebagai dasar pergaulan, rindu kepada Allah Swt. sebagai penggerak langkahnya, zikir sebagai penyejuk jiwa, dan keprihatinan sebagai pendamping hidup. Ilmu menjadi senjatanya, sabar sebagai pakaianya, dan kesadaran akan kelemahan di hadapan Allah Swt. menjadi kebanggaannya. Ia hidup zuhud, percaya diri, menjunjung kebenaran, mencintai ketaatan, berjihad dalam keseharian, dan shalat menjadi pelipur hatinya.

Lebih lanjut, hamka menjelaskan *libâs at-taqwâ*, pakaian *takwa*. Inilah pakaian ketiga, pakaian yang tidak nampak secara kasat mata, tetapi jauh lebih penting dan hakiki. Ia adalah pakaian jiwa yang menjaga batin manusia dari keburukan, melindungi akhlak, dan menjadi tameng dari tipu daya Iblis yang disebut dalam kisah sebelumnya. urutan dalam ayat ini menggambarkan perkembangan spiritual manusia dari kesadaran fisik menuju kematangan moral dan rohaniah.

Menurut Hamka, terdapat perbedaan tafsir mengenai makna pakaian takwa. Ibnu Zaid mengartikannya secara langsung sebagai takwa itu sendiri, sedangkan Ibnu Abbas menafsirkannya sebagai iman dan amal saleh. Dua tafsir ini tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi. Takwa adalah keadaan batin yang memelihara diri dari murka Allah Swt., dan bentuk nyatanya adalah keimanan dan amal saleh. Maka, pakaian takwa adalah keseluruhan sistem nilai dalam diri manusia yang menjaga kehormatan diri tidak hanya dari pandangan manusia, tetapi juga dari pengawasan Tuhan.

Dengan demikian, takwa berperan sebagai perlindungan ruhani dan ekspresi keimanan yang hidup dalam perilaku sehari-hari. Seseorang yang mengenakan pakaian takwa akan tampil sederhana meski kaya, dermawan meski kekurangan, dan tetap anggun dalam menghadapi ujian hidup. Menurut Quraish Shihab, makna pakaian dalam ayat ini bukan sekadar tekstil, tetapi simbol dari nilai-nilai

⁸ Hadisnya berbunyi, “iman itu tidak berpakaian, pakaianya adalah taqwa, perhiiasannya adalah malu, dan buahnya adalah ilmu (yang diamalkan).” (HR. al-Hakim). Abu Darda` mengatakan sanad hadis ini *dhaif*. Ibnu Qayyim berkata dalam *Miftâh Dâr Sa'âdah* 1/399, hukum marfu’ hadis ini adalah batil. Dalam *Mausû'ah al-hadîts, kitâb makârimi al-akhlâq* hadis No. 280. <https://islamarchive.cc/hadith/418508>. Diakses pada 28 Mei 2025 pukul 11. 00 WIB.

luhur yang melindungi martabat dan memperkuat identitas spiritual manusia.

4. Takwa sebagai Aktualisasi Fitrah dan Instrumen Penyucian Jiwa

Ayat ini juga dapat dikaitkan dengan konsep fitrah sebagaimana dalam Surah ar-Rûm/30: 30,⁹ Allah berfirman,

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلّٰهِيْنِ حَتَّىٰ فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلٌ لِخُلُقِ اللهِيْذِلَكَ
الدِّينُ الْقَيْمُولَكِنَ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (ar-Rûm/30: 30)

Ayat ini menunjukkan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan fitrah, yakni kecenderungan alami untuk mengenal dan menyembah Allah. Namun, lingkungan dan pengalaman hidup sering kali mempengaruhi seseorang.¹⁰

⁹ Dalam Surah Ar-Rûm/30: 30 dijelaskan fitrah manusia sebagai kondisi asli penciptaan manusia yang telah ditanamkan oleh Allah Swt. sejak lahir. Sebagian ulama menafsirkannya sebagai keyakinan kepada tauhid, atau kecenderungan alami untuk mengenal dan menyembah Allah Swt., sebagaimana ditegaskan dalam hadis bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah. Ulama seperti al-Bîqâ'i dan al-Ghazâlî menekankan bahwa fitrah adalah kemampuan bawaan untuk menerima kebenaran, kecenderungan kepada akhlak mulia, serta potensi mengetahui realitas secara benar. Dalam M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 11, ..., hal. 52-60.

¹⁰ Fitrah yang sehat akan merasa malu ketika aurat fisik terbuka, karena rasa malu adalah bagian dari iman. Orang yang masih memiliki rasa malu kepada Allah Swt. dan kepada sesama, akan berusaha menjaga auratnya, baik secara fisik maupun batin, serta menjauhi hal-hal yang bertentangan dengan nilai kesucian. Namun, tantangan besar datang dari berbagai media dan budaya populer masa kini yang justru mengikis rasa malu. Program dan konten yang diproduksi sebagian media secara sengaja mengexploitasi tubuh manusia dan menyebarkan ketelanjangan, seolah ingin menyerahkan manusia kepada nafsu dan bisikan setan. Mereka berusaha menghancurkan kehormatan manusia dan menjadikan kebebasan tanpa batas sebagai tujuan akhir. Sesungguhnya, ketelanjangan adalah sifat hewan. Tidak ada manusia yang waras dan menjaga martabatnya merasa senang melihat aurat terbuka, apalagi menganggapnya sebagai keindahan. Jika seseorang menikmati hal itu, berarti fitrah dan kemanusiaannya telah rusak, bahkan lebih rendah dari binatang. Dalam Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilalil Qur'an di bawah naungan Al-Qur'an*, Jilid 1, Terj. As'ad yasin dari judul "Fî Zhilalil Qur'an," Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 404.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa makna fitrah adalah penciptaan pertama yang dilakukan tanpa meniru atau mencontoh apa pun sebelumnya. Dalam konteks ini, fitrah dapat dimaknai sebagai sesuatu yang melekat pada diri manusia sejak lahir. Menyinggung makna fitrah dalam ayat yang dibahas, Quraish Shihab mengutip pandangan Imam al-Ghazali dalam *Ihyâ' 'Ulumuddîn*. Menurut al-Ghazali, setiap manusia sejak awal penciptaannya telah dibentuk di atas dasar keimanan kepada Allah Swt. Bahkan, manusia juga memiliki potensi bawaan untuk mengetahui realitas dan kebenaran sebagaimana adanya. Pengetahuan tersebut seolah telah tersimpan dalam diri manusia karena adanya potensi untuk mengenal dan memahami. Oleh karena itu, yang dimaksud dengan fitrah dalam hal ini adalah kesiapan dan kecenderungan manusia untuk menerima kebenaran secara mantap dan tulus.¹¹

Dengan demikian, manusia secara kodrati diciptakan dengan kecenderungan kepada kebaikan dan kesucian. *Libâs at-taqwâ* menjadi sarana konkret untuk menjaga fitrah tersebut dari pengaruh lingkungan yang merusak. Di sinilah Hamka memberikan sentuhan tajam terhadap realitas sosial. Ia menyoroti bahwa tidak sedikit manusia terutama perempuan yang justru menelanjangi jiwanya melalui pakaian dan perhiasan yang mewah, karena tidak disertai dengan pakaian takwa. Perhiasan lahiriah tanpa ketakwaan dapat menjerumuskan pada kesombongan, *riya'*, dan ekspos diri yang berlebihan.

Menurut Hamka, bagi mereka yang berpakaian mewah dan penuh hiasan, terdapat bahaya takabbur yang mengintai. Oleh sebab itu, Islam melarang *khuyalâ'*¹² yaitu sikap angkuh dalam berpakaian. Larangan ini bukan berarti Islam menolak keindahan pakaian, sebab justru Allah yang menurunkan ilham keindahan itu, sebagaimana dijelaskan dalam ayat ini. Yang tercela adalah penggunaan pakaian untuk menutupi kekosongan jiwa dari nilai-nilai takwa.

Dalam konteks ini, pendidikan takwa bukan sekadar aspek kognitif, tetapi merupakan pendidikan ruhani yang bersifat transformatif. Melalui proses *murâqabah* (kesadaran akan kehadiran

¹¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qu'r'an*, Vol. 11, ..., hal. 54.

¹² *Khuyalâ'* berasal dari kata *khâla* yang berarti takabbur atau sombang. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*..., hal. 266. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari (no. 5784) dari Salim bin Abdillah, dari ayahnya, Rasulullah SAW bersabda, "bahwa siapa pun yang menyeret pakaiannya karena kesombongan, maka Allah Swt. tidak akan memandangnya pada hari kiamat." (HR. al-Bukhari). Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Sahîh al-Bukhârî*, hadis No. 5784, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2002, hal. 1132.

Allah),¹³ manusia dituntun menuju *tazkiyah al-nafs*¹⁴ (penyucian jiwa) sebagai syarat tumbuhnya kepribadian ideal.

5. Dimensi Syukur dan Spiritualitas dalam Pakaian

Quraish Shihab mengutip pendapat Thahir bin Asyur yang menegaskan bahwa penggunaan kata "*anzalnâ*" (Kami telah menurunkan) dalam ayat ini menandakan bahwa pakaian adalah nikmat dari Allah Swt. Ayat ini memuat dua aspek keutamaan: *syukur atas nikmat lahiriah* dan *kesadaran terhadap tuntutan batiniah*. Bahkan pemeliharaan aurat adalah warisan sejak Adam a.s., dan diingatkan kepada anak keturunannya agar selalu menjaga dan bersyukur atas nikmat itu.

Bagi Hamka, pakaian takwa menjadi filter terhadap niat dan tujuan berpakaian. Ia meluruskan motivasi, agar keindahan tidak menjadi alat untuk maksiat, tetapi cerminan rasa syukur dan kesadaran spiritual.¹⁵

Pakaian, baik lahiriah maupun batiniah, harus disyukuri karena merupakan sarana penjaga martabat manusia. Kesadaran spiritual terhadap nikmat ini mendorong manusia untuk menjaga aurat jasmani dan batiniahnya sebagai bentuk tanggung jawab moral kepada Allah.

6. Pakaian Takwa sebagai Sistem Perlindungan Spiritual

Makna linguistik dari kata "takwa" berasal dari akar kata "*waqâ*"¹⁶ yang berarti melindungi.¹⁷ Maka *libâs at-taqwâ* dapat

¹³ Murâqabah memiliki arti dibawah pengawasan. Dalam *Mu'jam al-Wâsîth*, Mesir: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyah, 2004, hal. 363.

¹⁴ menurut al-Ghazali, *tazkiyatun nafs* merupakan proses pembersihan jiwa manusia dari segala bentuk kotoran, baik yang bersifat lahiriah maupun batiniah. Artinya, tidak hanya membersihkan aspek lahir seperti perilaku dan tindakan yang buruk, tetapi juga menyucikan hati dari penyakit-penyakit batin seperti iri, sompong, dan riya yang menghalangi kedekatan kepada Allah Swt. Dalam Solihin, *Tasawuf Tematik*, Bandung: Pustaka Setia, 2003, hal. 125.

¹⁵ Dalam pengertian syariat, *takwa* diartikan sebagai upaya menjaga diri dari dosa dengan cara menjauhi perbuatan yang dikhawatirkan bisa menjerumuskan ke dalam dosa, bahkan meskipun perbuatan itu pada dasarnya diperbolehkan. Allah Swt. menjelaskan hal ini dalam beberapa ayat Al-Qur'an, seperti dalam Surah al-A'râf/7: 35, an-Nâhl/16: 128, dan az-Zumar/39: 73.

¹⁶ Abu Hamid al-Ghazali memaknai *waqâ* sebagai: pemeliharaan, penjagaan, bekal diri, dan naungan. Dalam Muhammad 'Ali Baidhun, *Majmû' Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2004, hal. 203-204.

¹⁷ Istilah *at-taqwa* berasal dari kata *waqâ-yaqî-wiqâyah* (وقى-يقى-وقياية). *Takwa* berarti takut kepada Allah Swt. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*..., hal. 156. Dalam KBBI *takwa/takwa* yaitu terpeliharanya diri dari siksa Allah Swt. dengan tetap taat melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Dalam

dipahami sebagai sistem pertahanan ruhani yang menjaga manusia dari dosa dan kehinaan. Dalam analogi ini, pakaian takwa serupa dengan baju zirah yang melindungi dari bahaya dalam peperangan. Sebagaimana disebut dalam Surah an-Nahl/16: 81, pakaian juga berfungsi sebagai pelindung dari panas dan serangan.¹⁸ Perlindungan ruhani jauh lebih penting karena menyangkut keselamatan jiwa di dunia dan akhirat.

Pakaian takwa disebutkan setelah penyebutan pakaian jasmani, karena keduanya saling melengkapi. Pakaian lahiriah menutupi aib jasmani, sedangkan pakaian takwa menutupi aib batiniah. Keterbukaan aurat ruhani seperti nafsu yang merusak, sifat iri, dengki, sompong, dan maksiat, jauh lebih menyakitkan bila terbuka dibandingkan dengan aurat fisik. Bahkan, Allah Swt. lebih memaklumi keterbukaan aurat jasmani jika memang dalam kondisi darurat, misalnya untuk pengobatan, karena pembukaannya hanya sarana dan bukan tujuan. Sementara itu, keterbukaan aurat ruhani dapat mengantarkan manusia kepada kebinasaan yang hakiki.

Pakaian takwa juga bisa bermakna rasa malu, penampilan ibadah, kerendahan hati di hadapan Allah, atau akhlak yang luhur dan semua ini terangkum dalam satu pemahaman bahwa ia adalah pakaian ruhani.

7. Universalitas Pesan dan Relevansi Kepribadian Ideal

Peralihan gramatikal dari kata ganti kedua jamak (kalian) ke bentuk persona¹⁹ ketiga (mereka) pada akhir ayat menjadi isyarat bahwa pesan ini berlaku universal. Siapa pun, baik Muslim maupun non-Muslim, yang ingin menjaga martabat dan integritas dirinya, harus mengenakan *libâs at-taqwâ*. Hal ini menegaskan bahwa kepribadian ideal dalam Islam tidak eksklusif, tetapi dapat diraih oleh siapa saja yang menempuh jalan takwa. Oleh karena itu, pembentukan kepribadian dalam Islam bersifat inklusif dan terbuka untuk seluruh umat manusia.

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/takwa>. Diakses pada tanggal 29 Mei 2025 pukul 11.00 WIB.

¹⁸ Ibnu Abbas dan Rab'i menyampaikan dalam Surah 1-Baqarah ayat 187 bahwa fungsi libâs, yaitu sebagai: Perlindungan, kenyamanan dan ketenangan, dan penutup aib. Dalam Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1, Terj. Abdul Ghoffar dan Abu Ihsan al-Atsari dari judul “*Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr*,” Bogor: Pustaka Imam Syafi’I, 2004, hal. 354.

¹⁹ Persona adalah pribadi atau orang yang berperan dalam pembicaraan. Dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/persona>. Diakses pada tanggal 28 Mei 2025 pukul 08.00 WIB.

8. Refleksi Diri dan Pembentukan Kepribadian

Quraish Shihab menuliskan, bahwa Sayyid Quthb menyebut ayat ini sebagai momen perenungan di tengah narasi panjang kehidupan manusia. Dalam pembentukan kepribadian, refleksi diri merupakan langkah awal menuju penyucian jiwa. Islam mengajarkan pentingnya introspeksi atau muhasabah²⁰ sebagai proses memahami kekurangan diri dan memperbaikinya dengan nilai-nilai ketakwaan.

Hamka menyimpulkan bahwa *libâs at-taqwâ* adalah simbol dari kepribadian ideal dalam Islam. Ia tidak hanya mencerminkan kesalehan pribadi, tetapi juga integrasi antara kesadaran moral, tanggung jawab sosial, dan estetika yang terarah. Dengan kata lain, perintah berpakaian dalam ayat ini bukan hanya panduan etika berpakaian, tetapi merupakan manifestasi dari fitrah, akal, dan takwa yang membentuk karakter manusia seutuhnya dalam bingkai petunjuk Ilahi.

Lebih lanjut, Hamka juga menyenggung bagaimana pakaian dapat memengaruhi psikologi dan kepribadian seseorang. Ia mencontohkan bahwa orang miskin yang hanya memiliki pakaian sederhana bisa merasa rendah diri, namun dihibur oleh janji bahwa pakaian takwa lebih utama. Sebaliknya, orang kaya dengan pakaian mewah bisa tergoda untuk bersikap angkuh. Dari sini dapat disimpulkan bahwa *libâs at-taqwâ* adalah simbol dari kepribadian yang bertanggung jawab secara spiritual, sosial, dan moral.

B. Penafsiran Quraish Shihab dan Hamka tentang *Jilbâb* sebagai Representasi *Libâs at-Taqwâ* dalam Surah al-Ahzâb Ayat 59

يَأَيُّهَا النَّبِيُّ فُلْنَ لِلْأَرْوَاحِكَ وَبِتِلَكَ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيِّهِنَّ ذَلِكَ
أَدْلِيَّ أَنْ يُعْرَفْ فَلَا يُؤْذِنُ فَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ٥٩

²⁰ Menurut Abu Isma'il, muhasabah atau introspeksi diri yang benar bertumpu pada tiga pilar utama. *Pertama*, membandingkan antara limpahan nikmat Allah Swt. dengan dosa-dosa yang telah diperbuat. *Kedua*, membedakan antara hak dan kewajiban, yakni dengan menunaikan segala bentuk ketaatan yang menjadi tanggung jawabnya kepada Allah Swt. *Ketiga*, tidak merasa cukup dengan amal ketaatan yang telah dilakukan, karena seorang hamba sejati selalu merasa amalnya belum sepadan dengan keagungan Allah Swt. Dalam Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Madarijus-Salikin (Pendakian Menuju Allah)*, Terj. Kathur Suhardi dari judul "Madarijus-Sâlikîn Bainâ Manâzîl Iyyâka Na'bûdû wa Iyyâka Nazta'in," Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998, hal. 35-38.

Wahai Nabi (Muhammad), katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbâbnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Menurut satu pendapat, jilbâb adalah sejenis baju kurung yang longgar yang dapat menutup kepala, wajah, dan dada. (al-Ahzâb/33: 59)

Ayat ini secara khusus mengarahkan perintah kepada kaum wanita mukmin, dimulai dari istri-istri Nabi, putri-putrinya, dan perempuan-perempuan mukmin secara umum. Perintah ini bukanlah sekadar ajakan berbusana, tetapi upaya perlindungan terhadap kehormatan wanita dari segala bentuk gangguan, fitnah, atau pelecehan sosial yang kala itu marak terjadi. Quraish Shihab dan Hamka dalam menafsirkan ayat ini mengungkapkan beberapa pembahasan, diantaranya:

1. Konteks dan Latar Turunnya Surah al-Ahzâb Ayat 59

Quraish Shihab menyebut bahwa sebelum turunnya ayat ini, tidak terdapat perbedaan yang jelas dalam cara berpakaian antara perempuan merdeka dan budak, bahkan antara perempuan yang menjaga kehormatannya dan yang tidak. Ketidakjelasan ini menyebabkan sebagian laki-laki merasa bebas mengganggu perempuan di jalan, terutama karena mengira mereka adalah budak atau perempuan rendahan. Dalam konteks sosial yang semrawut ini, ayat al-Ahzâb/33: 59 hadir sebagai solusi dari Allah untuk mengatur relasi sosial secara lebih beradab, melalui anjuran berpakaian yang dapat menjadi identitas serta bentuk perlindungan bagi perempuan Muslimah.²¹

Sementara itu, Hamka melihat ayat ini sebagai bagian dari transformasi besar Islam dalam merombak tatanan moral dan sosial masyarakat Arab jahiliyah, termasuk dalam aspek berpakaian. Ia menekankan bahwa salah satu ciri paling mencolok dari masyarakat Islam yang dibentuk oleh wahyu adalah perbedaan dalam adab berpakaian perempuan. Pada masa awal dakwah Islam, hampir tidak ada perbedaan penampilan lahiriah antara perempuan Muslimah dengan perempuan musyrik, maupun antara perempuan merdeka dengan budak. Akibatnya, perempuan yang harus keluar rumah pada malam hari untuk keperluan hajat karena tidak tersedianya fasilitas sanitasi sering menjadi sasaran gangguan para pemuda. Mereka sulit

²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an*, Vol. 11, ..., hal. 319-321.

dibedakan dari budak atau perempuan tidak terhormat. Maka, turunnya ayat ini menjadi penegasan atas pentingnya simbol identitas dan kehormatan bagi perempuan Muslimah, yang secara fisik tampak dalam bentuk penggunaan *jilbâb* sebagai pembeda dan pelindung dalam masyarakat.²²

2. Makna dan Fungsi *Jilbâb*

Ayat ini memerintahkan Nabi Muhammad saw. agar menyampaikan kepada istri-istrinya, putri-putrinya, serta seluruh perempuan dari kalangan mukmin agar mereka mengulurkan *jilbâb*²³ ke seluruh tubuh mereka. Perintah ini tidak hanya bersifat teknis dalam hal berpakaian, melainkan juga mengandung makna etis dan spiritual

Quraish Shihab menjelaskan, Perintah “mengulurkan *jilbâb*” dimaknai sebagai upaya menyempurnakan tata cara berpakaian, bukan sekadar kewajiban teknis. Pakaian di sini bukan hanya pelindung fisik, melainkan simbol spiritual dan sosial sebagai “*libâs at-taqwâ*” (pakaian ketakwaan).

Quraish Shihab menafsirkan bahwa frasa “mengulurkan *jilbab*” menunjukkan ajakan untuk menyempurnakan etika berpakaian dalam Islam. Menurutnya, sebagian perempuan pada masa itu sudah memakai *jilbâb*, namun belum sepenuhnya sesuai dengan tuntunan syariat. Oleh karena itu, perintah ini bertujuan untuk memperbaiki cara pemakaian agar lebih mencerminkan fungsi *jilbâb* sebagai perlindungan, bukan hanya sebagai pelengkap busana. Dalam pandangan Shihab, *jilbâb* adalah simbol dari *libâs at-taqwâ* (pakaian ketakwaan), yang mencerminkan identitas spiritual, kesopanan sosial, dan komitmen moral seorang Muslimah.

²² Pakaian yang dikenakan oleh orang Badui terdiri atas *al-qabâ*, yakni baju panjang yang terbelah di bagian tengah dan mencapai bagian pantat, serta diikat dengan sabuk kulit. Sebagai pelapis luar, mereka memakai *al-'abâ'ah*. Saat berperang atau menunggang kuda, mereka biasanya mengenakan celana dan *al-ridâ'* yang berukuran pendek. Sementara itu, para pemuka suku dan orang-orang yang memiliki kedudukan tinggi menggunakan *al-qabâ'* yang lebih panjang hingga lutut, dilapisi dengan *jilbâb* yang lebar dan diikat dengan sabuk berbahan sutra, serta ditambah dengan jubah luar (*al-jubbah*). Mereka pun memakai alas kaki dan sepatu. Kaum pria Arab kala itu juga menutup kepala dengan *al-imâmah* yang kemudian dilapisi *al-thaylasân*. Pada masa pemerintahan Sulaiman bin Abdul Malik, kain-kain sulaman (*al-wasyu*) dari daerah Kufah, Yaman, dan Iskandariah menjadi mode yang populer. Kain-kain ini digunakan sebagai bahan untuk membuat *jilbâb*, *ridâ'*, celana (*sarâwîl*), sorban (*imâmah*), serta penutup kepala seperti peci. Dalam Ahmad Sodikin, “Eksistensi Pakaian di Semenanjung Arab dalam Sejarah Islam,” ..., hal. 39.

²³ *Jilbâb* berarti pakaian yang menutupi seluruh tubuh, juga berarti *khimar*. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasîth*, ..., hal. 128.

Ia juga menjelaskan bahwa terdapat ragam penafsiran klasik mengenai makna *jilbâb*. Ada yang memahami *jilbâb* sebagai pakaian longgar, ada yang mengartikannya sebagai kerudung yang menutupi kepala dan leher, dan ada pula yang memaknainya sebagai kain luar yang dikenakan untuk menutupi seluruh tubuh termasuk pakaian bagian dalam. Mengutip al-Biqâ'i, Quraish Shihab menegaskan bahwa semua pendapat tersebut dapat diterima, selama *jilbâb* berfungsi sebagai pelindung aurat dan simbol kehormatan. Ibn 'Asyur memperluas analisis ini dengan menyatakan bahwa *jilbâb* adalah pakaian yang lebih besar dari *khimâr* (kerudung),²⁴ tetapi lebih kecil dari jubah penuh. *Jilbâb* dikenakan dari atas kepala dan menjulur hingga menutup sisi wajah, bahu, dan sebagian punggung. Tujuannya adalah agar perempuan Muslimah mudah dikenali sebagai wanita terhormat yang menjaga diri dari gangguan. Ibn 'Asyur juga menekankan bahwa model *jilbâb* dapat menyesuaikan dengan kebudayaan dan perkembangan zaman selama fungsi utamanya sebagai pelindung dan penanda identitas tetap dipertahankan.²⁵

Dalam tafsir gramatikal, Quraish Shihab juga menyoroti penggunaan kata kerja *yudnîna* dari akar kata *adnâ* (mendekatkan).²⁶ Menurut Ibn 'Asyur, hal ini menunjukkan bahwa perintah berjilbâb dimaksudkan agar kain tersebut dikenakan dengan menjulur ke seluruh tubuh, bukan sekadar dikenakan secara minimalis. Frasa "*jilbâbihinna*" (*jilbâb* mereka) juga menunjukkan bahwa *jilbâb* bukan sesuatu yang asing bagi para Muslimah saat itu; mereka telah memiliki, namun penggunaannya perlu disempurnakan agar sesuai dengan tujuan syariat.

Sementara itu, Hamka menekankan bahwa *jilbâb* dalam ayat ini memiliki fungsi utama sebagai penutup tubuh secara menyeluruh. Mengutip para mufasir klasik seperti al-Qurtubi, Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ud, dan Sufyan ats-Tsauri, Hamka menyatakan bahwa *jilbâb* yang dimaksud adalah kain lebar seperti *ridâ`* (sejenis selimut)²⁷ yang dikenakan dari kepala hingga menutupi seluruh tubuh dan pakaian

²⁴ *Khimâr* diartikan sebagai segala hal yang dijadikan untuk penutup aurat, juga diartikan kain yang menutup kepala baik itu perempuan maupun laki-laki. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*..., hal. 255.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 11, ..., hal. 320.

²⁶ Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*..., hal. 299.

²⁷ Kata *ridâ`* berasal dari akar kata *radd*, yang memiliki makna "menarik" dan "menyambung". Saat mengenakan *ridâ'*, seseorang akan menarik sisa kain yang menutupi bagian bawah tubuh, lalu menyambungkannya atau melilitkannya ke bagian atas tubuh. Dalam Ahmad Sodikin, "Eksistensi Pakaian di Semenanjung Arab dalam Sejarah Islam," ..., hal. 42.

dalam. *Jilbâb* bukan hanya alat pelindung fisik, tetapi juga simbol status sosial dan spiritualitas seorang perempuan Muslimah.

Lebih lanjut, Hamka mengutip realitas sosial yang diungkap oleh as-Suddi bahwa pada masa awal Islam di Madinah, perempuan sering kali keluar rumah pada malam hari untuk keperluan hajat karena keterbatasan fasilitas rumah tangga. Dalam situasi itu, perempuan tanpa *jilbâb* sering kali dikira sebagai budak dan menjadi sasaran gangguan, sedangkan yang mengenakan *jilbâb* dikenali sebagai perempuan merdeka yang terhormat dan karenanya dibiarkan. Maka, *jilbâb* berfungsi sebagai pembeda status sosial dan alat perlindungan dari pelecehan.

Ayat ini ditutup dengan penjelasan hikmah syariat: "*dzâlika adnâ an yu'rafna fa lâ yu'dzayna wa kânallâhu ghafîran rahîmâ*", yang berarti agar para perempuan lebih mudah dikenali (sebagai perempuan terhormat) sehingga tidak diganggu. Bagi Hamka, ini merupakan penegasan bahwa fungsi *jilbâb* adalah menjaga kehormatan dan harga diri. Di samping itu, pengakhiran ayat dengan sifat Allah yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang menunjukkan bahwa syariat ini hadir secara bertahap dan penuh kelembutan, memberi kesempatan kepada umat untuk belajar, menyesuaikan diri, dan memperbaiki perilaku dalam bingkai rahmat Ilahi.

Dengan demikian, baik dalam pandangan Quraish Shihab maupun Hamka, *jilbâb* memiliki makna yang mendalam: sebagai bentuk perlindungan diri, simbol kesalehan sosial, penanda identitas perempuan Muslimah, serta bagian dari sistem nilai Islam yang integral dan kontekstual.

3. Status Hukum *Jilbâb*

Quraish Shihab tidak secara eksplisit menyatakan bahwa *jilbâb* merupakan kewajiban mutlak dalam segala kondisi. Ia lebih menitikberatkan pada pencapaian fungsi *jilbâb* daripada bentuk fisiknya. Menurutnya, jika tujuan utama dari penggunaan *jilbâb* yakni sebagai pelindung, penanda kehormatan, dan simbol ketakwaan dapat dicapai melalui cara lain yang sah dalam konteks sosial dan kultural tertentu, maka substansi syariat telah terpenuhi. Dengan kata lain, Quraish Shihab lebih mengedepankan aspek substansial daripada penampilan luar yang seragam. Baginya, *jilbâb* tidak harus selalu terwujud dalam satu bentuk fisik tertentu, selama nilai-nilai inti yang dikandungnya tetap teraktualisasi.

Sebaliknya, Hamka memandang *jilbâb* sebagai bagian integral dari syariat Islam yang bersifat wajib dan tidak dapat ditinggalkan. Ia

menegaskan bahwa perempuan Muslimah yang tidak menutup aurat berarti telah keluar dari garis kehormatan Islam. Dalam pandangannya, *jilbâb* merupakan simbol nyata dari ketaatan terhadap perintah Allah, sekaligus manifestasi adab Islam yang membedakan moral masyarakat Islam dari budaya jahiliah. Oleh karena itu, Hamka menekankan pentingnya menampakkan *jilbâb* secara konkret dalam bentuk pakaian yang menutup aurat sebagai wujud ketundukan kepada syariat dan identitas keislaman yang jelas di ruang publik.

Dalam Al-Qur'an sendiri lahir dan batin harus terjaga. Penggunaan *jilbâb* bagi perempuan Muslimah merupakan sebuah ketentuan syariat yang harus ditegakkan karena kaitannya dengan aurat perempuan.

4. Pandangan terhadap Modernitas

Dalam tafsirnya, Hamka menyoroti kenyataan sosial dan budaya lokal di Indonesia. Ia menceritakan bahwa pada tahun 1926, saat berkunjung ke Tanjung Pura dan Pangkalan Brandan, ia masih menyaksikan para perempuan memakai kain sarung yang menutupi seluruh tubuh, bahkan hanya menyisakan separuh wajah atau sekadar mata yang tampak.²⁸ Fenomena serupa juga dijumpainya di Makassar (1931–1934), Bhima (1956), dan Gorontalo (1967), menunjukkan bahwa tradisi berpakaian sopan yang menutupi tubuh telah mengakar dalam praktik keislaman masyarakat Indonesia sejak awal, bahkan sebelum istilah "*jilbâb*" populer secara global.²⁹

Gerakan keperempuanan Islam seperti Aisyiyah juga menjadi bagian dari dinamika penerapan *jilbâb* di Nusantara. Hamka menyebutkan bahwa Kyai Ahmad Dahlan menganjurkan pemakaian *khimâr* (selendang yang menutupi kepala dan dada), bahkan diiringi dengan pemakaian *jilbâb* tambahan di luar pakaian. Sosok seperti Rahmah El-Yunusiyah dan Rasuna Said disebut Hamka sebagai tokoh yang tetap memegang prinsip kesopanan dalam berbusana

²⁸ Tradisi berpakaian sopan sebelum istilah *jilbâb* populer (berdasarkan pengalaman Hamka di berbagai daerah sejak 1920-an) merupakan embryo akulturasi antara syariat dan budaya local yang kemudian bersinergi. Reghifa Khalimatus Syadiyah, et.al., "Akulturasi Islam dan Budaya Lokal dalam Fesyen Hijab di Indonesia," dalam *Jurnal BEURAWANG* Vol. 1, No. 2 Tahun 2024, hal. 119-120.

²⁹ Kreativitas masyarakat lokal dalam menampilkan kesopanan berpakaian seperti penggunaan sarung lebar, *jilbâb*, dan penutup wajah Sebagian secara bertahap berkembang menjadi tren busana. Hal ini mencerminkan bagaimana hijab bertransformasi dari praktik berpakaian tradisional menjadi penanda identitas yang kuat dalam kehidupan masyarakat modern. Dalam Lina Meilinawati Rahayu, "Jilbâb: Budaya Pop dan Identitas Muslim di Indonesia," dalam *Jurnal Ibda'*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2016, hal. 140-142.

dengan konsisten. Adat kebiasaan mengenakan penutup kepala dan *khimâr* pasca-haji juga menandai kesadaran religius masyarakat, yang menjadikan pakaian sebagai manifestasi iman dan penghormatan terhadap pengalaman spiritual.

Hamka juga memberikan kritik halus terhadap perkembangan busana modern. Ia menyayangkan jika para desainer busana hanya menjadikan tubuh perempuan sebagai objek komodifikasi melalui pakaian yang mengumbar aurat, seperti tren rok mini di Eropa. Namun ia mengapresiasi fenomena munculnya tren rok panjang (longdress) yang dianggap lebih selaras dengan nilai-nilai kesopanan. Baginya, seandainya para ahli mode adalah orang-orang yang beriman dan bukan sekadar pengikut arus materialisme dan syahwat, maka niscaya estetika busana akan berpadu dengan nilai-nilai spiritualitas Islam.

Secara tegas, Hamka menyimpulkan bahwa Al-Qur'an tidak menetapkan bentuk atau model pakaian secara spesifik, melainkan menekankan pada esensi pakaian sebagai cermin keimanan kepada Allah Swt. dan kesopanan dalam kehidupan sosial. Pakaian bukan untuk mempertontonkan tubuh, melainkan sebagai penanda takwa dan penghormatan diri. Inilah yang dalam terminologi Al-Qur'an disebut sebagai "*libâs at-taqwâ*" pakaian yang lahir dari kesadaran iman dan etika. Ia menghargai mode busana yang tetap menjaga aurat seperti rok panjang, dan menyeru agar estetika berpadu dengan nilai spiritualitas.

5. Korelasi dengan *Libâs at-Taqwâ*

Dalam memahami keterkaitan antara *jilbâb* dan konsep *libâs at-taqwâ*, Quraish Shihab dan Hamka menampilkan dua pendekatan yang berbeda namun saling melengkapi.

Quraish Shihab menempatkan *jilbâb* dalam kerangka substansialis dan kontekstual. Menurutnya, makna *libâs at-taqwâ* tidak sebatas pada bentuk pakaian luar, tetapi lebih pada dimensi batiniah yang menyertainya. *Jilbâb*, dalam pandangan ini, menjadi bagian dari *libâs at-taqwâ* apabila dikenakan dengan niat yang tulus, kesadaran spiritual, serta komitmen moral untuk menjaga martabat dan kehormatan diri. Dengan demikian, substansi lebih diutamakan daripada bentuk lahiriah. Jika nilai-nilai ketakwaan dan proteksi moral yang menjadi tujuan utama *jilbâb* dapat dicapai melalui cara atau model lain yang sah secara syar'i, maka makna *libâs at-taqwâ* telah terealisasi.

Sebaliknya, Hamka mengedepankan pendekatan tekstual dan normatif. Ia melihat *jilbâb* sebagai representasi lahiriah dari nilai-nilai

syariat yang tidak hanya mencerminkan kesopanan, tetapi juga ketundukan seorang Muslimah terhadap perintah Allah. *Jilbâb* bukan sekadar pakaian, melainkan wujud konkret dari *libâs at-taqwâ* yakni pakaian ketakwaan yang tampak secara fisik dan menjadi identitas moral perempuan Muslimah. Dalam pandangan Hamka, apabila *jilbâb* hanya dipahami sebagai simbol luar tanpa dilandasi dengan kesadaran spiritual dan akhlak yang menyertainya, maka esensinya akan kehilangan makna. Namun demikian, aspek fisikalitasnya tetap dianggap penting sebagai bagian dari sistem sosial Islam dan syariat yang bersifat mengikat.

Dengan demikian, keduanya sama-sama menekankan nilai ketakwaan sebagai inti dari *libâs at-taqwâ*, namun berbeda dalam titik tekan: Quraish Shihab pada dimensi batin dan tujuan moral, sedangkan Hamka pada dimensi zahir dan legalitas syar'i.

C. Hakikat *Libâs at-Taqwâ* Menurut M. Quraish Shihab dan Hamka

1. Nilai Ketakwaan dalam *Libâs at-Taqwâ*

a. Kesadaran Moral

Konsep *libâs at-taqwâ* sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an Surah al-A'râf/7: 26 bukanlah sekadar penutup tubuh secara fisik, melainkan simbol dari kesadaran spiritual dan moral seorang mukmin.³⁰ Kedua mufasir besar Indonesia, M. Quraish Shihab dan Hamka, memandang bahwa pakaian *takwa* mencerminkan kondisi batin seseorang yang dilandasi oleh keimanan dan ketundukan kepada Allah Swt.³¹ Meski keduanya sepakat bahwa makna *libâs at-taqwâ* melampaui aspek lahiriah, mereka menitikberatkan pada dimensi yang berbeda. Quraish Shihab dalam *Tafsîr al-Mîshbâh* menjelaskan bahwa pakaian sejati dalam Islam adalah pakaian

³⁰ Menurut Zaid bin Ali pakaian yang bagus adalah pakaian yang mengandung keimanan. Menurut Abdurrahman az-Zubair itu adalah pakaian yang menutupi aurat. Dalam Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 3, Terj. Abdul Ghoffar dan Abu Ihsan al-Atsari dari judul "Lubâbut Tafsîr Min Ibni Katsîr," Bogor: Pustaka Imam Syafi'I, 2004, hal. 365.

³¹ Sesuai dengan sabda Rasulullah SAW, "Sesungguhnya di dalam tubuh manusia terdapat segumpal daging. Jika ia baik, maka baiklah seluruh tubuhnya. Namun, jika ia rusak, maka rusaklah seluruh tubuhnya. Ketahuilah, segumpal daging itu adalah hati." (HR. Bukhari dan Muslim) ini menggambarkan tampilan seseorang sesuai dengan cerminan batininya. Dalam Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari. *Shâhîh al-Bukhârî: Kitâb al-Îmân*, hadis No. 52, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 44, Dan Muslim ibn al-Hajjaj. *Sahîh Muslim: Kitâb al-Musâqât*, hadis No. 1599, Beirut: Dâr al-Fikr, 1991, hal. 203.

batin, yaitu yang terbentuk dari rasa malu (*al-hayâ'*) dan kesadaran bahwa Allah senantiasa mengawasi (*murâqabah*). Kedua nilai ini mendorong seseorang untuk menjaga aurat dan akhlaknya, bahkan dalam kesendirian, bukan karena tekanan sosial melainkan karena komitmen ruhani yang tulus. Ia memaknai bahwa tindakan berpakaian sopan seharusnya lahir dari iman dan ketakwaan, bukan sekadar norma budaya.

Sementara itu, Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar* mengartikulasikan bahwa pakaian takwa adalah pakaian jiwa yang menumbuhkan sopan santun, rasa tunduk kepada Allah, dan sikap rendah hati. Namun, Hamka menegaskan bahwa pakaian fisik yang menutup aurat secara syar'i merupakan manifestasi nyata dari ketakwaan tersebut. Ia menolak pemisahan antara lahir dan batin, dan menyatakan bahwa berpakaian menutup aurat bukan sekadar simbol, tetapi kewajiban konkret dalam agama yang mencerminkan kesalehan. Hamka bahkan menganggap bahwa berpakaian sopan adalah bagian dari fitrah manusia saleh, sementara pelanggaran terhadap adab berpakaian merupakan indikasi kerusakan moral dan lemahnya penghayatan terhadap nilai-nilai ilahi.

Al-Qur'an secara konsisten menekankan pentingnya keterpaduan antara aspek lahir dan batin dalam menjalankan ajaran agama. Dalam konteks berpakaian, hal ini berarti bahwa tindakan menutup aurat secara fisik harus disertai dengan niat dan kesadaran moral yang bersumber dari *takwa*. Allah Swt. berfirman: "Dan pakaian takwa itulah yang paling baik" (al-A'râf/7: 26),³² yang menunjukkan bahwa ketakwaan menjadi ukuran nilai suatu tindakan, termasuk dalam berpenampilan.

Demikian pula, dalam Surah asy-Syams/91: 9-10, Allah Swt. menyatakan bahwa orang yang menyucikan jiwanya adalah orang yang beruntung, sedangkan yang mengotorinya adalah orang yang merugi. Menurut Quraish Shihab, makna ayat ini menunjukkan bahwa keberuntungan sejati diraih oleh orang-orang yang mengikuti petunjuk Allah Swt. dan Rasul-Nya, serta mampu mengendalikan hawa nafsu. Sebaliknya, kerugian besar menimpa mereka yang menyembunyikan atau menekan kesucian jiwanya, yakni mereka yang lebih memilih untuk tunduk pada bujukan hawa

³² Ibnu Abbas mengatakan ke-*takwa*-an adalah amal shalih. Dalam Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 3, ..., hal. 365.

nafsu dan godaan setan, sehingga menghalangi jiwanya berkembang menuju kesempurnaan dan kemuliaan.³³

Hadis Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah juga menyebutkan,

الْحَيَاءُ مِنَ الْإِعْمَانِ³⁴

“*Al-hayâ'u min al-îmân*” (rasa malu adalah bagian dari iman) (HR. Bukhari, No. 24), menegaskan bahwa rasa malu yang menjaga aurat adalah cerminan keimanan yang hidup.

Dengan demikian, *libâs at-taqwâ* mencerminkan kesadaran moral yang mendalam. Quraish Shihab menekankan pentingnya pengawasan batin yang menghasilkan sikap sopan dan bertanggung jawab, sedangkan Hamka lebih menekankan keterikatan antara kesalehan batin dan implementasi lahiriah berupa pakaian yang sesuai syariat. Keduanya sepakat bahwa berpakaian tidak semata tindakan fisik, melainkan juga representasi dari kesucian hati dan keimanan yang terwujud dalam perilaku yang mulia.

b. Keindahan Batin dan kesederhanaan

Dalam menafsirkan makna *libâs at-taqwâ*, baik Quraish Shihab maupun Hamka sepakat bahwa esensi berpakaian dalam Islam tidak semata dinilai dari kemewahan lahiriah, tetapi dari nilai-nilai batin yang menyertainya yaitu akhlak mulia, kesederhanaan, dan kerendahan hati. Quraish Shihab dalam *Tafsîr al-Mîshbâh* menjelaskan bahwa meskipun pakaian fisik disebut dalam ayat sebagai “*zinah*” (perhiasan), namun Allah Swt. menyatakan bahwa pakaian *takwa* adalah yang lebih baik (ذلّك خير). Makna ini menunjukkan bahwa Islam tidak menolak keindahan, melainkan menempatkannya dalam bingkai nilai.³⁵ Menurut Quraish Shihab, keindahan sejati dalam Islam adalah keindahan batin yang terpancar melalui kesopanan dan akhlak, bukan kemewahan yang mencolok atau pamer (*riya*). Ia membuka ruang tafsir estetika Islami yang tetap harmonis dengan prinsip *takwa*, sehingga

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mîshbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 15, ..., hal. 301.

³⁴ Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Shâfi'ih al-Bukhârî, Kitâb al-Îmân*, hadis No. 24, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2002, hal. 16.

³⁵ Pakaian merupakan sesuatu yang bersifat primer, sedangkan perhiasan hanya sebagai pelengkap dan tambahan semata. Dalam Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 3, ..., hal. 364.

penampilan luar boleh saja indah asal tetap sesuai dengan adab dan tujuan syariat.

Sementara itu, Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar* menyatakan bahwa meskipun Islam mengakui estetika, namun gaya berpakaian yang berlebihan, mencolok, atau meniru budaya Barat tanpa nilai spiritual akan menjerumuskan umat pada kehancuran moral.³⁶ Hamka menekankan bahwa pakaian harus mencerminkan kesederhanaan dan sikap tidak sombong. Ia mengkritik keras kecenderungan sebagian masyarakat muslim khususnya perempuan yang lebih mementingkan mode dan tren pakaian ketat sebagai bentuk modernitas, tetapi melalaikan adab Islami. Dalam pandangannya, kesederhanaan adalah bagian integral dari *libâs at-taqwâ* dan menjadi pelindung dari kerusakan sosial akibat kebebasan tanpa batas.

Al-Qur`an sendiri menegaskan bahwa Allah mencintai kesederhanaan dan tidak menyukai pemborosan atau pamer. Dalam Surah al-A‘râf: 31, Allah Swt. berfirman: "Wahai anak Adam! Pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan jangan berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan." (al-A‘râf/7: 31).

Hamka menjelaskan tentang ayat ini bahwa orang jahiliyah masuk ke Masjidil Haram dan tawaf dengan keadaan tanpa menggunakan busana. Maka dari itu turun ayat ini menjelaskan jika hendak masuk ke rumah Allah Swt. hendaknya menggunakan pakaian yang teratur, sopan, bersih, dan pantas.³⁷

Ayat ini menunjukkan bahwa keindahan itu boleh, namun harus dalam batas yang wajar dan tidak melampaui ketentuan moral. Dalam hadis yang diriwayatkan Abdulllah bin Mas’ud, Rasulullah bersabda,

إِنَّ اللَّهَ جَيْلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ³⁸

³⁶ meniru gaya hidup, pakaian, atau perilaku suatu kaum (terutama kaum kafir atau musyrik) dapat membawa dampak identitas dan moral, bahkan secara teologis bisa menjauhkan seorang Muslim dari nilai-nilai Islam jika tidak disertai kehati-hatian dan filter iman. Rasulullah bersabda, “Barang siapa yang menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk golongan mereka” (HR. Abu Dawud). Dalam Abu Daud, *Sunan Abu Dâwud*, Kitâb al-Libâs, Jilid 3, Hadis No. 4031, Hal. 189. Dalam <https://www.islamicfinder.org/hadith/abu-dawud/clothing-kitab-al-libas/4031/>. Diakses pada tanggal 30 Mei 2025 pukul 09.00 WIB.

³⁷ Hamka, *Tafsîr Al-Azhar*, Jilid 4, ..., hal. 2349.

³⁸ Dalam https://hadeethenc.com/id/browse/hadith/6209?utm_source=chatgpt.com. Diakses pada tanggal 30 Mei 2025 pukul 09.00 WIB.

"Sesungguhnya Allah itu indah dan menyukai keindahan." (HR. Muslim No. 91), namun keindahan yang disukai adalah yang mencerminkan akhlak, bukan kesombongan.

Dari sudut pandang ini, Quraish Shihab menekankan fleksibilitas estetika yang dibimbing oleh nilai-nilai *takwa*, sementara Hamka lebih menekankan aspek protektif terhadap pengaruh budaya luar yang dapat mengikis nilai-nilai kesederhanaan Islami. Keduanya menunjukkan bahwa *libâs at-taqwâ* tidak hanya membentuk penampilan lahiriah yang sopan, tetapi juga menjadi cermin dari keindahan hati yang sederhana, jujur, dan bersih dari hawa nafsu duniaawi.

c. Kehormatan dan *Izzah* Diri

Kehormatan (*karâmah*) dan *izzah*³⁹ diri merupakan dimensi esensial dari makna *libâs at-taqwâ* sebagaimana dipahami oleh Quraish Shihab dan Hamka. Keduanya sepakat bahwa pakaian tidak hanya berfungsi sebagai penutup tubuh, tetapi juga sebagai simbol penghormatan terhadap diri sendiri dan manifestasi ketaatan kepada Allah Swt. Quraish Shihab menafsirkan bahwa pakaian takwa bukan sekadar perlindungan fisik, tetapi lebih mendalam sebagai penjaga kehormatan batin yang menghindarkan manusia dari kehinaan akhlak seperti pamer, arogansi, atau ketidaksopanan. Takwa dalam bentuk batiniah, menurutnya, menciptakan benteng moral dalam jiwa seseorang, yang tercermin melalui sikap dan cara berpakaian yang mencerminkan harga diri seorang mukmin terlepas dari status sosial atau tren budaya yang berkembang.

Sementara itu, Hamka dalam *Tafsîr al-Azhâr* mengambil pendekatan yang lebih historis dan sosiologis. Ia menegaskan bahwa pakaian khususnya *jilbâb* bagi perempuan adalah lambang kehormatan sosial yang membedakan antara perempuan merdeka dan perempuan budak pada masa Nabi. Dalam menafsirkan Surah al-Ahzâb/33: 59, Hamka menulis bahwa perintah untuk mengulurkan *jilbâb* adalah bentuk penjagaan terhadap kehormatan perempuan muslimah agar "tidak disangka perempuan lacur" dan menunjukkan bahwa mereka adalah wanita yang terhormat. Ia bahkan menyebut bahwa penolakan terhadap kewajiban menutup aurat merupakan bentuk pengabaian terhadap *izzah* diri yang hakiki.

³⁹ *Izzah* berarti kehormatan dan kekuatan. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*, ..., hal. 598.

Hamka sangat menekankan pentingnya menjaga identitas kultural dan spiritual umat dari dekadensi moral akibat infiltrasi budaya barat yang merendahkan perempuan lewat busana vulgar.⁴⁰

Al-Qur'an sendiri menunjukkan relasi erat antara pakaian, kehormatan, dan pengenalan terhadap identitas spiritual. Dalam Surah al-Ahzâb/33: 59, Allah Swt berfirman: "*Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin, hendaklah mereka mengulurkan jilbâb mereka ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah dikenal dan tidak diganggu.*" Ayat ini menegaskan bahwa pakaian sopan bukan hanya soal ketataan hukum, tetapi juga strategi ilahi dalam menjaga martabat perempuan muslim. Dengan berpakaian sesuai syariat, seorang muslimah menunjukkan kepada publik bahwa ia adalah sosok yang beriman, terhormat, dan tidak bisa diperlakukan sembarangan.

Dari perspektif ini, Quraish Shihab menggarisbawahi bahwa *izzah* tidak bersumber dari status atau penampilan, melainkan dari komitmen batin kepada nilai-nilai ketakwaan. Sementara Hamka lebih menekankan dimensi sosial-kolektif dari kehormatan, yaitu bagaimana berpakaian dapat menjadi pernyataan sosial yang membedakan umat Islam dari sistem nilai asing yang merusak. Dengan demikian, *libâs at-taqwâ* menjadi fondasi dalam membangun kehormatan pribadi dan sosial yang utuh, baik dalam dimensi spiritual maupun sosiokultural.

d. Pengendalian Diri dari Hawa Nafsu

Salah satu fungsi mendasar dari *libâs at-taqwâ* menurut para mufasir seperti Quraish Shihab dan Hamka adalah sebagai sarana untuk menahan dan mengendalikan hawa nafsu. Quraish Shihab dalam *Tafsîr al-Mîshbâh* menjelaskan bahwa *libâs at-taqwâ* adalah pakaian batin yang melindungi seseorang dari dorongan-dorongan nafsu yang destruktif,⁴¹

⁴⁰ Di Indonesia jilbâb di gunakan karena kewajiban agama, dan karena didasarkan pada suatu proses kesadaran agama. Muhtadi Abdul Mun'im, "Fenomena Jilbâb di Indonesia: Antara Agama, Budaya, Gaya Hidup dan Gerakan Sosial," dalam *Jurnal El-Waroqoh*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2017, hal 66.

⁴¹ Nafsu terbagi menjadi tiga, yaitu nafsu *Ammârah*, nafsu *lawwâmah*, dan nafsu *muthmainnah*. Nafsu yang selamat adalah nafsu *muthmainnah* yang sudah mencapai ketundukan kepada kesucian hati. *Ammârah* merupakan *shigah mubâlaghah* dari kata kerja *amara-ya'muru-imârah* yang berarti sangat sering memerintah atau selalu menyuruh. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth*, ..., 2004, hal. 26. *Lawwâmah* berasal dari

seperti pamer (*riyâ'*), kesombongan (*takabbur*), dan mempertontonkan aurat untuk menarik perhatian lawan jenis. Ia menegaskan bahwa kontrol batin yang dilandasi kesadaran akan pengawasan Allah (*murâqabah*) merupakan perlindungan yang lebih kokoh daripada sekadar busana fisik, sebab akarnya berada pada dimensi spiritual yang menginternalisasi nilai-nilai takwa. Dalam konteks ini, pakaian lahiriah menjadi instrumen manifestasi, sedangkan kekuatan utama terletak pada komitmen ruhani untuk menjaga kesucian jiwa dari godaan hawa nafsu.

Hamka, dalam *Tafsîr al-Azhâr*, juga mengafirmasi bahwa berpakaian menutup aurat adalah bagian dari proses mendidik diri untuk menahan syahwat dan membatasi ruang gerak kebebasan yang liar. Ia bahkan lebih tegas menyoroti bahaya budaya permisif dan vulgaritas dalam berpakaian yang dibawa oleh arus budaya Barat. Menurut Hamka, pakaian terbuka bukan hanya mencerminkan kerusakan moral, tetapi juga menjadi pemantik syahwat bagi orang lain dan awal mula dari kerusakan sosial yang lebih luas.⁴² Oleh karena itu, menutup aurat adalah salah satu bentuk *mujâhadah* (pengendalian diri) yang berdampak tidak hanya pada pribadi, tetapi juga masyarakat.

Al-Qur`an menegaskan pentingnya pengendalian hawa nafsu dalam banyak ayat, salah satunya dalam Surah an-Nâzi`ât/79: 40-41: “*Adapun orang yang takut kepada kebesaran TuhanYa dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surgalah tempat tinggalnya.*” Ayat ini menegaskan bahwa kunci keselamatan akhirat terletak pada kemampuan mengekang dorongan-dorongan nafsu

kata *al-Laûm* yang berarti mencela-menyesali-meneguri. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth...,* 2004, hal. 847. *Muthmainnah* merupakan *isim maf'ul* dari fil *thama`ana-yathmainnu* yang berarti jiwa yang ditenangkan atau jiwa yang telah mencapai ketenangan. Dalam Majma' Lughah al-Arabiyyah, *Mu'jam al-Wâsîth...,* 2004, hal. 566

⁴² Rasulullah SAW menjelaskan tentang bahaya pandangan sebagai sumber syahwat dan dosa, “Pandangan (mata) adalah panah beracun dari panah-panah iblis. Siapa yang menundukkan pandangannya karena Allah Swt., maka Allah Swt. akan tanamkan dalam hatinya manisnya iman yang akan dirasakan sampai hari kiamat.” HR. al-Hakim dalam al-Mustadrak, no. 7875. Dinyatakan hasan oleh al-Albani dalam Shahih al-Jami‘, no. 2830. Ibnu Katsir juga menyebutkan dalam surat An-Nûr/24: 30, bahwa tidak boleh memandang kecuali kepada hal-hal yang dihalalkan. Dalam Ibnu Katsir, *Tafsîr Ibnu Katsir*, Jilid 6, ..., hal. 41.

karena takut Ketika berdiri di hadapan Allah Swt. dan takut akan hukumnya.⁴³

Dalam konteks berpakaian, ayat ini memperlihatkan bahwa menutup aurat bukan hanya perintah legalistik, tetapi juga praktik spiritual untuk membangun kematangan jiwa. Allah SWT berfirman,

يَبْنِيَّ أَدَمَ لَا يَفْتَنَكُمُ الشَّيْطَنُ ...

Wahai anak cucu Adam, janganlah sekali-kali kamu tertipu oleh setan.... (Al-A'râf/7: 27)

Ayat ini muncul sesudah ayat tentang pakaian (al-A'râf: 26),⁴⁴ yang menunjukkan bahwa pakaian yang layak adalah salah satu cara untuk menghindari tipu daya syaitan yang ingin mengungkap aurat manusia dan mendorongnya mengikuti hawa nafsu.

Dengan demikian, baik Hamka maupun Quraish Shihab sepakat bahwa *libâs at-taqwâ* adalah simbol dari disiplin batin yang menolak tunduk pada godaan duniaawi. Namun, pendekatan Hamka lebih protektif terhadap aspek sosial dan budaya, sedangkan Quraish Shihab lebih menekankan pada pendidikan kesadaran moral dan spiritual individu. Dalam dua pendekatan ini, keduanya menunjukkan bahwa pengendalian hawa nafsu melalui cara berpakaian adalah bentuk nyata dari aktualisasi takwa dalam kehidupan seorang muslim.

e. Identitas Muslimah di Ruang Publik

Pakaian syar'i yang dikenakan oleh perempuan muslimah di ruang publik tidak hanya berfungsi sebagai pelindung fisik, tetapi juga sebagai simbol identitas keagamaan dan komitmen spiritual.⁴⁵ Dalam menafsirkan al-Ahzâb/33: 59, "Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin: Hendaklah mereka mengulurkan jilbâbnya ke seluruh tubuh

⁴³ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 8, ..., hal. 395.

⁴⁴ Hamka, *Tafsîr Al-Azhâr*, Jilid 4, ..., hal. 2339.

⁴⁵ Muhtadi Abdul Mun'im, "Fenomena Jilbâb di Indonesia: Antara Agama, ..., hal. 65.

mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah dikenali dan tidak diganggu,"

Quraish Shihab memandang bahwa perintah ber-*jilbâb* mencerminkan identitas moral dan sosial seorang perempuan muslim. *Jilbâb* menjadi penanda bahwa seorang perempuan tunduk kepada ketetapan Ilahi, serta ingin dikenal bukan karena tubuh atau penampilannya, melainkan karena nilai-nilai luhur yang ia bawa. *Jilbâb*, dalam tafsir Quraish, bukan sekadar pembeda budaya, tetapi merupakan bentuk ekspresi iman yang kasatmata dalam dunia publik modern yang sarat distraksi.

Hamka, di sisi lain, dalam *Tafsîr al-Azhâr* menafsirkan ayat yang sama dengan penekanan pada konteks historis sosial masyarakat Madinah. Ia menjelaskan bahwa *jilbâb* pada masa itu menjadi pembeda antara perempuan merdeka dan budak. Menurut Hamka, perintah menutup tubuh dengan *jilbâb* adalah bentuk pembebasan perempuan muslimah dari perlakuan hina yang biasa diterima oleh budak perempuan atau perempuan nakal. Dengan mengenakan *jilbâb*, perempuan muslim memperoleh kembali martabatnya dan terbebas dari pelecehan sosial. Dalam pandangannya, *jilbâb* bukan hanya simbol keimanan, tetapi juga simbol status kemuliaan dan kehormatan perempuan dalam masyarakat Islam. Dalam hadis yang diriwayatkan Abdullan bin Mas'ud, Rasulullah saw. bersabda,

الْمَرْأَةُ عُورَةٌ، فَإِذَا حَرَجَتْ اسْتَشْرِئُهَا الشَّيْطَانُ

"Perempuan adalah aurat. Apabila ia keluar, setan menghiasinya (di mata manusia)." ⁴⁶ (HR. Tirmidzi)

Hadis ini memperingatkan pentingnya pakaian sebagai bentuk penjagaan dari fitnah, sekaligus sebagai pelindung dari tatapan syahwat.

Dari dua pendekatan ini tampak bahwa Hamka menekankan aspek identitas struktural-sosial *jilbâb* sebagai penegasan status sosial dan perlindungan terhadap martabat, sedangkan Quraish Shihab lebih menekankan makna spiritual dan kesadaran identitas keislaman dalam ranah publik. Keduanya bertemu dalam titik bahwa *jilbâb* merupakan simbol *libâs at-taqwâ* yakni pakaian ketakwaan yang tidak hanya

⁴⁶ Muhammad bin Isa at Tirmidzi, *Jami al Tirmidzi*, hadis No. 1173. Dalam <https://www.islamicfinder.org/hadith/tirmidhi/suckling/1173/>. Diakses pada tanggal 20 Mei 2025.

menutupi tubuh tetapi juga menegaskan jati diri muslimah yang tunduk kepada Allah dan berkontribusi menjaga etika sosial.

Al-Qur`an pun konsisten menegaskan pentingnya identitas keimanan yang terjaga. Dalam Surah al-Baqarah/2: 2, Allah menyebut Al-Qur`an sebagai “petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa”,⁴⁷ dan salah satu bentuk ketakwaan yang kasatmata adalah kepatuhan terhadap syariat, termasuk dalam berpakaian. Dengan demikian, berpakaian syar`i seperti mengenakan *jilbâb* bukan hanya bentuk ketaatan individual, tetapi juga pernyataan publik tentang nilai-nilai yang diyakini. Ia adalah kombinasi antara perlindungan diri, kehormatan sosial, dan deklarasi iman yang hidup di tengah masyarakat modern yang semakin cair batas-batasnya.

f. Komitmen terhadap Syariat

Libâs at-taqwâ tidak hanya dimaknai sebagai simbol spiritualitas, tetapi juga sebagai bentuk nyata dari komitmen seorang muslim terhadap hukum-hukum syariat, khususnya dalam hal menutup aurat. Quraish Shihab, dalam *Tafsîr al-Mîshbâh*, menafsirkan al-Ahzâb/33: 59 dengan penekanan bahwa perintah untuk mengulurkan *jilbâb* tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan sebagai bagian dari peningkatan kualitas keimanan. Frasa "*yudnîma 'alaihinna min jalâbîbihinna*" (hendaklah mereka mengulurkan *jilbâb*nya ke seluruh tubuh mereka) menurutnya bukan sekadar instruksi

⁴⁷ Petunjuk dari Allah Swt. merupakan inti dari eksistensi Al-Qur`an. Ia bukan hanya sebagai arah, tetapi juga hakikat, tabiat, dan substansi dari kitab suci itu sendiri. Namun, yang menjadi pertanyaan mendasar adalah: kepada siapakah petunjuk itu diberikan? Siapa yang layak menerima cahaya, bimbingan, nasihat, dan penjelasan yang terkandung dalam Al-Qur`an?

Jawabannya adalah: hanya mereka yang bertakwa. Ketakwaan yang tertanam dalam hati adalah prasyarat utama untuk meraih manfaat dari petunjuk Al-Qur`an. Hati yang diliputi takwa akan terbuka kuncinya, memungkinkan wahyu Ilahi masuk, menetap, dan berperan aktif di dalamnya. Ketakwaan itulah yang menjadikan hati peka, mampu menerima dan merespons pesan-pesan ilahi dengan kesungguhan.

Oleh karena itu, seseorang yang ingin memperoleh bimbingan dari Al-Qur`an harus datang kepadanya dengan hati yang bersih dan suci yakni hati yang selamat dari penyakit batin. Ia juga harus datang dengan penuh rasa takut dan kehati-hatian, khawatir terjerumus ke dalam kesesatan dan tipu daya yang menyesatkan. Maka, kesiapan batin dan ketundukan spiritual menjadi kunci untuk membuka jalan menuju petunjuk yang dijanjikan Al-Qur`an. Dalam Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilalil Qur`an di bawah naungan Al-Qur`an*, Jilid 1, Terj. As'ad yasin dari judul “Fi Zhilalil Qur`an,” Jakarta: Gema Insani Press, 2000, hal. 46.

berpakaian, tetapi sinyal akan adanya pendalaman komitmen spiritual. Bagi perempuan muslimah yang sebelumnya telah menutup tubuh, perintah ini mempertegas bahwa syariat Islam menuntut bukan hanya kepatuhan saja, tetapi juga dalam niat dan kesadaran. Kepatuhan terhadap aturan berpakaian adalah bagian dari jalan menuju *takwa* yang semakin matang dan utuh.

Sementara itu, Hamka dalam *Tafsîr al-Azhar* menyatakan bahwa berpakaian sopan dan menutup aurat merupakan bagian dari ketaatan yang tidak dapat ditawar. Ia menyebut bahwa bentuk dan model pakaian boleh saja menyesuaikan zaman dan kebudayaan selama tidak menyalahi prinsip utama syariat, yaitu menutup aurat secara sempurna, tidak membentuk lekuk tubuh, dan tidak menyerupai pakaian lawan jenis. Dengan pendekatan praktis, Hamka menekankan bahwa bentuk-bentuk fisik dari ketaatan, seperti berpakaian sesuai syariat, adalah ekspresi dari kesungguhan hati dalam ber-*takwa*. Menurutnya, orang yang mengklaim ber-*takwa* tetapi menolak aturan berpakaian syar'i, belum memiliki komitmen yang utuh terhadap Islam.

Secara umum, kedua mufassir tersebut sepakat bahwa *libâs at-taqwâ* adalah integrasi antara kepatuhan lahiriah dan kesadaran batiniah. Al-Qur'an banyak menegaskan pentingnya mengikuti syariat sebagai jalan menuju takwa. Surah al-Baqarah/2: 2 menyebut bahwa "Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa," sementara an-Nûr/24: 31 memerintahkan secara tegas agar perempuan "menarik kain kerudungnya ke dadanya," menunjukkan bahwa syariat berpakaian bukan sekadar pilihan etika, tetapi perintah ilahiah yang menuntut ketaatan. Dalam konteks ini, *libâs at-taqwâ* bukan hanya nilai abstrak, tetapi harus termanifestasi dalam komitmen nyata terhadap syariat, termasuk dalam hal berpakaian.

2. Implementasi Nilai *Libâs at-Taqwa* dalam Kehidupan Modern

Di tengah dinamika masyarakat kontemporer yang semakin kompleks, nilai-nilai spiritual dalam Islam menghadapi tantangan dan peluang baru, termasuk dalam hal berpakaian. *Libâs at-taqwâ*, sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-A'râf/7: 26, adalah simbol ketakwaan yang tidak semata-mata merujuk pada pakaian fisik, melainkan mencakup kesadaran, akhlak, dan komitmen terhadap syariat. Implementasi nilai ini dalam

masyarakat modern tidak hanya berfungsi sebagai ekspresi ibadah, tetapi juga sebagai alat navigasi sosial yang menegaskan identitas, etika, dan integritas Muslim dalam ruang publik yang plural dan global.

Fenomena globalisasi, perkembangan teknologi komunikasi, serta derasnya arus budaya populer telah membawa dampak signifikan terhadap gaya hidup dan cara berpakaian umat Islam masa kini.⁴⁸ Dalam realitas tersebut, nilai *libâs at-taqwâ* mencerminkan kesadaran moral dan spiritual menghadapi tantangan serius. Oleh karena itu, implementasi nilai ini memerlukan pendekatan yang kontekstual, relevan, dan solutif bagi umat Islam di era modern.

a. Pakaian sebagai Simbol Ketakwaan dan Kesadaran Diri

Di tengah budaya konsumerisme dan eksplorasi tubuh dalam media sosial, banyak individu khususnya generasi muda menjadikan pakaian sekadar alat pencitraan, bukan representasi kesadaran moral. Nilai-nilai *modesty* atau kesopanan semakin terpinggirkan oleh tren pakaian yang vulgar atau provokatif.⁴⁹

Dalam masyarakat modern, pakaian sering dijadikan sarana ekspresi personal maupun budaya.⁵⁰ Namun bagi seorang Muslim, berpakaian tidak hanya berfungsi estetis atau identitas sosial, melainkan merupakan refleksi dari ketundukan kepada Allah. *Libâs at-taqwâ* menanamkan bahwa kesadaran spiritual dan rasa malu (*al-hayâ'*) menjadi

⁴⁸ Fitriana Maghdalena dan Zulkiply Lessy, "Menafsir Ulang Hijab: Dinamika dan Makna dalam Konteks Global (Konsumen Griya Busana Muslim Indramayu)," dalam Jurnal Risoma, Vol. 2, No. 2 Tahun 2024, hal. 84-85.

⁴⁹ Menurut John W. Berry, dalam proses akulturasi yang melibatkan interaksi antara budaya lokal dengan elemen-elemen baru (seperti budaya global atau asing), terdapat risiko signifikan bahwa nilai-nilai inti dari budaya asli bisa mengalami distorsi, pengaburan, atau bahkan terpinggirkan. Hal ini terjadi apabila individu atau kelompok terlalu mengadopsi unsur budaya luar tanpa seleksi kritis, sehingga esensi dan identitas budaya lokal perlahan memudar. Dalam Reghifa Khalimatus Syadiyah, et.al., "Akulturasi Islam dan Budaya Lokal dalam Fesyen Hijab di Indonesia, ..., hal. 121.

⁵⁰ Fesyen hijab di Indonesia merefleksikan suatu dinamika akulturasi yang kompleks antara ajaran Islam dan unsur-unsur budaya lokal, sehingga melahirkan gaya berpakaian yang khas dan bervariasi. Akulturasi ini tidak hanya tampak dalam aspek fisik seperti model dan bahan pakaian, tetapi juga terlihat dalam transformasi cara pandang serta praktik sosial para perempuan Muslim terhadap penggunaan hijab. Fenomena ini sejalan dengan teori akulturasi yang dikemukakan oleh John W. Berry, yang menyatakan bahwa akulturasi merupakan proses penyesuaian yang dialami oleh individu atau kelompok ketika mereka terlibat dalam interaksi dengan budaya yang berbeda. Dalam Reghifa Khalimatus Syadiyah, et.al., "Akulturasi Islam dan Budaya Lokal dalam Fesyen Hijab di Indonesia, ..., hal. 117.

dasar moral dalam berpakaian. Hadis Nabi saw., “*Al-hayâ'u min al-îmân*” (HR. Bukhari, No. 24), menunjukkan bahwa rasa malu adalah bagian dari iman yang mendorong seseorang menjaga aurat dan bersikap sopan, bahkan dalam budaya yang permisif. Dalam konteks ini, *libâs at-taqwâ* adalah perlindungan batin dari eksposur budaya pop yang menormalisasi ketelanjangan atau gaya berpakaian vulgar.

b. Moderasi dan Estetika dalam Berpakaian Muslim

Ketimpangan antara dua ekstrem sering terjadi: sebagian kalangan terjebak dalam berpakaian mewah dan mencolok tanpa memperhatikan nilai spiritual, sementara sebagian lain mengabaikan estetika dan mereduksi agama menjadi simbol keseragaman kaku.

Islam tidak menolak keindahan, sebagaimana sabda Nabi saw.: “*Sesungguhnya Allah itu indah dan menyukai keindahan*” (HR. Muslim, No. 91). Di era modern, ketika tren mode menjadi industri global, umat Islam dituntut untuk mempraktikkan prinsip wasathiyah (moderat) dalam berpakaian: tidak boros, tidak berlebihan, dan tidak meniru gaya yang bertentangan dengan nilai Islam. Quraish Shihab membolehkan estetika asal sesuai adab, sementara Hamka menyoroti bahayanya pakaian mencolok yang mencerminkan kemewahan dan pamer. Pakaian Muslim modern idealnya menggabungkan kesederhanaan, kesopanan, dan cita rasa estetis yang tetap selaras dengan nilai-nilai Islam.

c. Fungsi Proteksi Sosial dan Etika dalam Pakaian

Maraknya objektifikasi tubuh dalam media, serta meningkatnya pelecehan seksual di ruang publik dan digital, menunjukkan bahwa pakaian sering kali tidak lagi dipandang sebagai proteksi moral dan sosial.⁵¹

⁵¹ Berdasarkan laporan dari lembaga layanan, jenis kekerasan yang paling banyak dilaporkan adalah kekerasan seksual dengan total 2.363 kasus (34,80%). Selanjutnya, kekerasan psikis tercatat sebanyak 1.930 kasus (28,50%), disusul kekerasan fisik sebanyak 1.840 kasus (27,20%), dan kekerasan ekonomi sebanyak 640 kasus (9,50%). Sementara itu, data yang dirilis oleh Komnas Perempuan menunjukkan bahwa kekerasan psikis menjadi bentuk kekerasan tertinggi dengan 3.498 kasus (41,55%). Setelah itu, kekerasan fisik menempati urutan kedua dengan 2.081 kasus (24,71%), disusul oleh kekerasan seksual sebanyak 2.078 kasus (24,69%), dan kekerasan ekonomi sebanyak 762 kasus (9,05%). Dalam <https://data.goodstats.id/statistic/simak-jumlah-kasus-kekerasan-terhadap-perempuan-berdasarkan-jenis-di-2023-8Khpn>. Diakses pada tanggal 30 Mei 2025.

Dalam masyarakat urban yang serba terbuka, pakaian tidak hanya mencerminkan individu, tetapi juga membentuk interaksi sosial. *Libâs at-taqwâ* berfungsi sebagai pelindung dari objektifikasi tubuh dan gangguan sosial, terutama bagi perempuan. Surah Al-Alzâb/33: 59 menyebut bahwa jilbâb ditetapkan “agar mereka dikenal dan tidak diganggu.” Artinya, pakaian Islami bukan bentuk pengekangan, melainkan langkah preventif yang menyatukan spiritualitas dan keamanan sosial. Dalam dunia modern, saat kekerasan berbasis gender meningkat, pakaian yang berlandaskan takwa menjadi strategi perlindungan yang disyariatkan sekaligus relevan secara sosiologis.

d. Identitas Keislaman di Tengah Masyarakat Plural

Dalam konteks masyarakat yang plural dan sekuler, identitas keislaman, terutama dalam berpakaian, sering mendapat stigma negatif atau dianggap tidak relevan dengan nilai modernitas. Muslimah berjilbâb pun masih menghadapi diskriminasi di berbagai ruang publik.⁵²

Dalam lingkungan multikultural, simbol keagamaan seperti jilbâb sering menjadi sorotan. Namun, *libâs at-taqwâ* justru memperkuat identitas Muslim dalam kerangka inklusif, bukan eksklusif. Surah Al-A'râf/7: 26 menekankan bahwa pakaian takwa adalah “yang paling baik,” menandakan bahwa ketakwaanlah yang harus menjadi dasar identitas. Quraish Shihab menekankan bahwa jilbâb bukan sekadar atribut budaya, tetapi deklarasi spiritual yang menjadi pembeda positif dalam masyarakat global. Dalam konteks ini, pakaian Islami adalah sarana dakwah non-verbal yang mengajak kepada kesopanan dan kehormatan, sekaligus membuka dialog dengan komunitas lintas iman.

e. Tantangan dan Peluang Aktualisasi *Libâs at-taqwâ*

Tantangan utama saat ini adalah bagaimana mengaktualisasikan nilai *libâs at-taqwâ* di tengah arus budaya populer, liberalisme, dan komersialisasi agama. Banyak pula

⁵² Contoh kasus diskriminatif, seorang dokter yang melamar kerja disyaratkan untuk melepas hijab saat bekerja di salah satu rumah sakit di Jakarta. Dalam https://www.channelnewsasia.com/asia/jakarta-medistra-hospital-hijab-apology-discrimination-recruitment-4582671?utm_source=chatgpt.com. Diakses pada tanggal 30 Mei 2025 pukul 07.30 WIB. Kasus lain, Sejak 2004, Prancis melarang simbol keagamaan tampak seperti hijab di sekolah negeri. Dalam https://time.com/7000437/france-sporting-hijab-ban-olympics/?utm_source=chatgpt.com. Diakses pada tanggal 30 Mei 2025 pukul 07.30 WIB.

fenomena “simbolisasi” keislaman yang dangkal: tampil Islami namun tidak diiringi dengan ketakwaan sejati.⁵³

Globalisasi membawa dua sisi bagi umat Islam: tantangan dalam bentuk hegemoni budaya liberal, dan peluang untuk menampilkan nilai Islam secara bijak. Tantangan itu meliputi normalisasi pakaian ketat, tren berpakaian gender-neutral, atau narasi kebebasan absolut yang sering bertentangan dengan prinsip *libâs at-taqwâ*. Namun, teknologi, media sosial, dan industri modest fashion juga membuka peluang besar bagi Muslim untuk memperkenalkan pakaian Islami yang modern, anggun, dan sesuai syariat. Generasi muda Muslim kini dapat mengaktualisasikan nilai *libâs at-taqwâ* melalui platform digital sebagai bagian dari gerakan identitas spiritual yang kontekstual dan progresif.

⁵³ Meskipun integrasi antara nilai-nilai Islam dan budaya lokal dalam perkembangan fesyen hijab memberikan sejumlah manfaat, fenomena ini juga membawa dampak negatif berupa kecenderungan komodifikasi terhadap nilai-nilai keagamaan. Hijab yang awalnya dimaknai sebagai simbol ketiaatan kepada ajaran agama dan representasi kesederhanaan, kini sering kali direduksi menjadi sekadar produk dagang. Pergeseran ini tampak jelas dalam strategi pemasaran hijab yang menonjolkan harga tinggi dan penekanan pada tren fashion yang berorientasi pada tampilan estetis. Akibatnya, fungsi hijab sebagai penanda identitas spiritual dan komitmen religius semakin tergeser, dan ia lebih dilihat sebagai barang mode yang diperjualbelikan, tanpa memperhatikan dimensi nilai-nilai spiritual yang seharusnya melekat padanya. Dalam Reghifa Khalimatus Syadiyah, et.al., “Akulturasi Islam dan Budaya Lokal dalam Fesyen Hijab di Indonesia, ... , hal. 121.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini berangkat dari fenomena penggunaan pakaian Muslim di Indonesia yang dikenal dengan istilah pakaian takwa atau *libâs at-taqwâ*, yang umumnya dikenakan dalam konteks ibadah seperti salat. Namun, dalam realitas sosial masyarakat modern, pakaian *takwa* tidak selalu dimaknai sesuai dengan nilai-nilai spiritual yang terkandung di dalamnya. Terdapat berbagai problematika yang muncul, seperti komersialisasi dan perubahan makna, serta kurangnya pemahaman filosofis terhadap hakikat *libâs at-taqwâ*.

Salah satu problem utama yang diangkat dalam penelitian ini adalah fenomena komersialisasi pakaian takwa, di mana nilai-nilai ke takwaan yang seharusnya menjadi esensi utama tergeser oleh tren mode dan kepentingan pasar. Pakaian takwa kemudian cenderung dipahami sebagai simbol status sosial atau penampilan luar yang religius, bukan sebagai manifestasi dari ketundukan dan kedekatan kepada Allah Swt. Hal ini menunjukkan terjadinya distorsi makna, di mana substansi spiritual tergantikan oleh bentuk visual belaka.

Selain itu, penelitian ini menemukan bahwa masih banyak masyarakat yang mengenakan pakaian takwa tanpa memahami makna filosofis dan spiritual yang mendasarinya. Pakaian ini seharusnya

menjadi ekspresi dari kesederhanaan, kerendahan hati, dan kesadaran diri dalam relasi dengan Tuhan dan sesama manusia. Namun, dalam praktiknya, pemakaian pakaian takwa sering kali sekadar mengikuti kebiasaan, budaya, atau formalitas sosial, tanpa penghayatan nilai-nilai ketakwaan yang mendalam.

Sebagai dasar teoritis dan analisis tekstual, penelitian ini mengangkat pandangan dua tokoh mufasir Indonesia, yakni M. Quraish Shihab dan Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) untuk dikomparasikan, mengenai makna *libâs at-taqwâ*. Keduanya menekankan pentingnya memaknai pakaian takwa sebagai simbol dari kondisi batin yang tunduk kepada Allah, bukan semata-mata busana fisik. Bagi Quraish Shihab, pakaian batin adalah pakaian sejati dalam Islam, sedangkan Hamka menegaskan bahwa pakaian fisik yang sesuai syariat merupakan perwujudan nyata dari ketakwaan yang bersumber dari dalam hati.

Penelitian ini juga membahas fungsi filosofis pakaian dalam Al-Qur'an, yang mencakup tiga peran utama: perlindungan, kenyamanan, dan penutup aib. Fungsi perlindungan menunjukkan bahwa pakaian berperan menjaga diri dari kerusakan fisik dan moral, sebagaimana pasangan suami istri saling menjaga dari gangguan hawa nafsu. Fungsi kenyamanan mencerminkan ketenangan batin, sebagaimana disebutkan dalam Surah ar-Rûm/30: 21 mengenai tujuan pernikahan. Adapun fungsi penutup aib berarti menjaga kehormatan dan kerahasiaan pribadi serta pasangan.

Dari sisi terminologis, penelitian ini mengungkapkan berbagai istilah dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan pakaian, seperti *tsiyâb*, *sarâbîl*, *jilbâb*, *khimâr*, dan *hijâb*. Semua istilah ini menunjukkan bentuk atau model dari pakaian yang memenuhi prinsip dasar syariat, yakni menutup aurat dan menjaga kehormatan. Selain itu, dijelaskan pula bentuk-bentuk pakaian tradisional Islam seperti kaftan, abaya, tunik, dan tsawb, yang berkembang dalam berbagai kultur Muslim dan tetap berpijak pada prinsip ketakwaan.

Penelitian ini juga menelusuri sejarah berpakaian masyarakat Arab pra-Islam, yang menunjukkan adanya ketimpangan moral dalam cara berpakaian, khususnya pada wanita. Pakaian dikenakan dengan cara memperlihatkan bagian tubuh dan perhiasan secara terbuka. Ajaran Islam datang untuk mereformasi tradisi ini dengan mananamkan nilai kesopanan, perlindungan, dan penghormatan terhadap diri. Ayat-ayat seperti Surah al-A'râf/7: 26 dan al-Ahzâb/33: 59 menjadi pijakan normatif perubahan ini.

Dalam menelaah ayat-ayat tersebut, Quraish Shihab dan Hamka memiliki penafsiran yang saling melengkapi. Quraish Shihab

menekankan dimensi batiniah dari *libâs at-taqwâ* sebagai bentuk perlindungan dari kehinaan moral, sedangkan Hamka, melalui pendekatan historis, menyoroti fungsi sosial pakaian seperti jilbab sebagai penanda kehormatan perempuan dalam konteks masyarakat Arab klasik. Keduanya menolak pemisahan antara aspek lahiriah dan batiniah dalam berpakaian.

Penelitian ini menyoroti pula peranan takwa yang mendasari konsep *libâs at-taqwâ*, yaitu sebagai pelindung diri dari dosa, penjaga dari kerusakan moral, bekal spiritual, dan naungan kehidupan yang tenang. Dalam konteks pakaian, takwa tercermin melalui penutupan aurat, kesopanan, serta akhlak yang baik. Takwa bukan hanya kondisi batin, tetapi nilai aktif yang memengaruhi seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam berpenampilan.

Distorsi makna *libâs at-taqwâ* di era modern menjadi perhatian penting dalam penelitian ini. Ketika pakaian religius direduksi menjadi simbol mode semata, nilai-nilai spiritual kehilangan konteksnya. Industri fashion Muslim yang berkembang telah mengubah *libâs at-taqwâ* menjadi komoditas ekonomi, bukan lagi simbol integritas moral. Akibatnya, persepsi kesalehan dalam masyarakat pun menjadi bias dan lebih berfokus pada aspek penampilan luar.

Sebagai bentuk aplikatif dari hasil kajian, tesis ini mengungkap lima bentuk implementasi nilai *libâs at-taqwâ* dalam kehidupan modern. *Pertama*, pakaian menjadi simbol kesadaran diri dan ketakwaan. *Kedua*, ia mencerminkan moderasi dan estetika yang sesuai syariat. *Ketiga*, pakaian berfungsi sebagai pelindung sosial dan etika dalam relasi publik. *Keempat*, pakaian Muslim membentuk identitas keislaman dalam masyarakat yang plural. Dan *kelima*, aktualisasi nilai *libâs at-taqwâ* menghadapi tantangan globalisasi sekaligus peluang dakwah kultural.

Penelitian ini menunjukkan bahwa pendekatan Hamka terhadap konsep *libâs at-taqwâ* lebih menekankan pada aspek lahiriah sebagai manifestasi nyata dari ketakwaan batiniah. Bagi Hamka, ketakwaan bukanlah sesuatu yang tersembunyi semata, melainkan harus tercermin melalui tindakan yang konkret, termasuk dalam berpakaian sesuai dengan ketentuan syariat, yakni menutup aurat secara sempurna. Dalam pandangannya, antara dimensi lahir dan batin tidak dapat dipisahkan, karena ekspresi lahir merupakan cermin kejujuran batin seseorang dalam beragama.

Sebaliknya, M. Quraish Shihab lebih menitikberatkan pada dimensi batin sebagai inti dari pakaian takwa. Ia memandang bahwa yang utama dari *libâs at-taqwâ* adalah kualitas jiwa yang bersih dari

sifat-sifat tercela seperti kesombongan, riya, dan kedengkian. Meskipun Quraish Shihab tidak menafikan pentingnya pakaian syar‘i secara lahiriah, penekanannya yang kuat pada aspek batin dapat berpotensi menimbulkan kekeliruan dalam pemahaman masyarakat awam.

Implikasi dari perbedaan pendekatan ini adalah kemungkinan terjadinya penafsiran yang tidak utuh terhadap makna pakaian takwa. Jika hanya dimaknai secara batiniah tanpa dikaitkan dengan ekspresi lahiriah, maka sebagian orang dapat memahami bahwa menutup aurat secara fisik tidak lagi menjadi keharusan, asalkan hati telah bersih dari penyakit spiritual. Pemahaman seperti ini tentu bertentangan dengan semangat integralitas antara iman, akhlak, dan amal dalam Islam.

Berdasarkan hasil penelitian dalam tesis ini, dapat disimpulkan bahwa konsep *libâs at-taqwâ* bersifat universal dan relevan untuk seluruh umat manusia. Ia merepresentasikan pakaian yang bermartabat, simbol dari kesadaran spiritual yang mendalam, serta refleksi dari peradaban yang ideal dan berkepribadian luhur. Dalam konteks Muslimah, *libâs at-taqwâ* diwujudkan melalui pemakaian jilbab yang mengandung nilai spiritual dan identitas keislaman. Bentuk jilbab dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman, selama tidak mengabaikan nilai-nilai dasar Islam dan ketakwaan. Ketakwaan yang utuh seharusnya meliputi dimensi batiniah yang kokoh dan diwujudkan pula dalam bentuk lahiriah yang selaras dengan ajaran syariat. Keseimbangan antara hati yang bertakwa dan penampilan yang patuh syariat merupakan cerminan kesempurnaan iman, sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw.

B. Saran

Berikut adalah saran dari penelitian ini yang dapat dijadikan pertimbangan untuk peneliti selanjutnya:

1. Pendekatan Interdisipliner dalam Studi *Libâs at-taqwâ*

Peneliti selanjutnya disarankan untuk menggunakan pendekatan interdisipliner yang lebih luas, dengan melibatkan perspektif sosiologi, antropologi, psikologi, dan kajian gender. Pendekatan ini dapat memperkaya analisis terhadap pemaknaan dan implementasi *libâs at-taqwâ* dalam berbagai konteks masyarakat Muslim yang beragam.

2. Studi Kualitatif Empiris tentang Persepsi Masyarakat

Saran penting lainnya adalah melakukan penelitian lapangan secara kualitatif terhadap pemahaman masyarakat Muslim, khususnya di Indonesia, mengenai makna dan fungsi pakaian

takwa. Penelitian ini akan memberikan gambaran empiris mengenai sejauh mana nilai-nilai *libâs at-taqwâ* dipahami dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, serta tantangan yang dihadapi.

3. Analisis Komparatif antara Ulama Klasik dan Kontemporer
Peneliti berikutnya dapat melakukan kajian perbandingan antara pandangan ulama klasik dan kontemporer terkait konsep *libâs at-taqwâ*. Hal ini penting untuk mengetahui dinamika perkembangan pemahaman keagamaan dari masa ke masa, serta bagaimana perubahan sosial dan budaya memengaruhi interpretasi terhadap teks-teks keagamaan.
4. Kajian Mendalam terhadap Distorsi Makna Pakaian *Takwa*
Disarankan pula untuk mengkaji secara lebih khusus fenomena komersialisasi dan distorsi makna pakaian takwa dalam industri fashion Muslim modern. Penelitian lanjutan dapat mengeksplorasi bagaimana nilai-nilai spiritual dalam berpakaian direduksi menjadi simbol visual semata, serta dampaknya terhadap kesalehan individu dan kolektif.
5. Pentingnya Integrasi Dimensi Lahir dan Batin
Peneliti selanjutnya perlu menegaskan pentingnya integrasi antara aspek lahiriah dan batiniah dalam memahami konsep ketakwaan. Penelitian dapat diarahkan untuk merumuskan pendekatan normatif dan edukatif yang mencegah pemahaman yang ekstrem, baik yang terlalu menekankan aspek luar semata maupun yang hanya fokus pada aspek batin.
6. Perluasan Kajian ke Konteks Global
Untuk memperluas cakupan, penelitian mendatang dapat membandingkan fenomena *libâs at-taqwâ* di berbagai negara Muslim, termasuk dalam konteks minoritas Muslim di negara non-Muslim. Hal ini dapat membuka wawasan tentang bagaimana makna pakaian takwa dipertahankan, dinegosiasikan, atau bahkan diadaptasi dalam masyarakat global.
7. Pengembangan Model Edukasi Berbasis Nilai Takwa
Peneliti selanjutnya juga dapat mengembangkan model pendidikan atau dakwah yang mampu menyampaikan makna *libâs at-taqwâ* secara komprehensif, tidak hanya sebagai aturan berpakaian, tetapi sebagai sarana pembentukan karakter dan kepribadian Islami.

Dengan memperluas cakupan metodologis dan fokus analisis, penelitian lanjutan diharapkan mampu memperdalam pemahaman terhadap nilai-nilai spiritual Islam dalam aspek keseharian seperti

berpakaian, sekaligus merespons tantangan zaman yang terus berubah.

DAFTAR PUSTAKA

- Aziz, Abdul bin Abdullah. *Fatwa-fatwa Terkini*. Jakarta: Darul Haq, 2004.
- Abdurrahman. *Risalah Wanita*. Bandung: Sinar Baru Algensindo Offest, 2005.
- Utsaimin, Muhammad bin Salih. *Risâlah al-Hijâb*. Riyad: Dar Al Qasim, 1417.
- Al-‘Asymawy, Muhammad Said. *Hakikat Hijab dan Hujjah Sunnah*. Mesir: Madbuli As-Shagir, 1995.
- Albani, Muhammad Nashiruddin. *Mendudukkan Polmik Berjilbab*, Terj. Kamran As’ad Irsyady. Jakarta: Pustaka Azzam, 2004.
- Al-Ghaffar, Abd Rasul Abd Hasan. *Wanita Islam Gaya Hidup Modern*, Terj. Bahruddin Fanani. Bandung: Pustaka Hidayat, 1984.
- Al-Khayyath, Muhammad Haitsam. *Problematika Muslimah di Era Modern*. Jakarta: Erlangga, 2009.

- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa. *Tafsir al-Marâghi*. Terj. Anwar Rosyidi. Semarang: Putra Toha,tt.
- Al-Sha'rawî, Mutawalli. *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah*. Terj. Yessi HM. Basyaruddin. Penerbit Amzah, September 2003.
- Baidan, Nasaruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2019.
- . *Perkembangan Tafsir Al Quran di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2019.
- Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika al-Qur'an*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.
- Farmawi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'i*. Terj. Suryan A. Jamrah dari judul *al-Bidâyah Fî al-Tafsir al-Maudhu'i*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia*. Jakarta Selatan: Teraju. 2003.
- Hamka, *Kedudukan Perempuan dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- . *Ghirah dan Tantangan Terhadap Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- . Pandangan Hidup Muslim. Jakarta: Gema Insani. 2016.
- . *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2001.
- Handayani, Fitria. "Jilbab Gaul, Jilbab Standar dan Jilbab Besar, Pola Sosio Edukasi Identitas Keagamaan di Universitas Negeri Jakarta," dalam Jurnal Sosialita, Tahun 2008.
- Husaini, Adian. *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*. Jakarta: Gema Insani. 2009.
- Husein Muhammad. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKIS, 2009
- Isnawati. *Aurat Wanita Muslimah*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2020.

- . *Istri Bekerja Mencari Nafkah*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Mahali, A. Mujab. *Asbabun Nuzul Studi Pendalaman Al-Qur'an Surah al-Baqarah-an-Nas*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Fachruddin, Fuad Mohd. *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1984.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS Group. 2010.
- . *Metode Penelitian Al Quran dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta. 2014.
- Nur Lailatul Musyafa'ah. "Pemikiran Fikih Wanita Qasim Amin," dalam Jurnal JS GI, Tahun 2013.
- Putri, Afifah Miswadi. "Fenomena Buka Tutup Jilbab di Kalangan Remaja (Studi Konstruksi Sosial Siswi SMA Negeri 2 Ponorogo)" *Tesis*. Malang: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2020.
- Qutub, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an* dibawah naungan Al-Qur'an (surat Taha 57- An-Naml 81). Terj. As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Ratri, Lintang. *Cadar, Media dan Identitas Perempuan Muslim*. Jurnal Forum. Vol.39, No.2.2011.
- Rouf, Abdul. *Mozaik Tafsir Indonesia*. Depok: Sahifa. 2020.
- Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah*. Terj. Mohammad Nabhan Husein. Bandung: PT Alma'arif, 2003.
- Sali Susiana. "Pemakaian Jilbab Sebagai Identitas Kelompok (studi kasus pada mahasiswa perempuan fakultas X universitas Y di Jakarta)." *Tesis*. Jakarta: Program Kajian Wanita, Pasca Sarjana UI, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera Al-quran: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.

- . *Tafsir Al-Mishbah*. Tanggerang: Penerbit Lentera Hati, 2000.
- . *Tafsir al-Misbah (Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an)*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*. Tanggerang: Penerbit Lentera Hati, 2018.
- . *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendikiawan Kontemporer*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- . *Menabur Pesan Ilahi*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Reinterpretasi Gender Wanita dalam Al-Qur'an, Hadis, dan Tafsir*. T.k. Pustaka Hidayah,t.t.
- Suyanta,Sri. *Takdir Manusia dalam Pandangan Hamka: Kajian Pemikiran Tafsir Al-Azhar*. Banda Aceh: Yayasan Pena, 2008.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa Al-Qur'an Qiro'ah Mu'assiroh*,
- . *Epistemologi Qur'an Tafsir Kontemporer ayat-ayat Al-Qur'an Berbasis Materialisme-Dialektika Historis*. Terj. M Firdaus. Bandung: Marja, 2015.
- . *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Terj. Syahiron Syamsudin, Burhanudin. Yogyakarta: elSaQ Press, 2004.
- Yohana Ahmadi, Nova dan Dadi. "Konstruksi Jilbab sebagai Simbol Keislaman," dalam Jurnal Mediator, Tahun 2007.

RIWAYAT HIDUP

Nama	: Mifta Hurrahmi
Tempat Tanggal Lahir	: Padang, 28 Mei 1997
Jenis Kelamin	: Perempuan
Alamat	: Desa cibeureum, kec. Cugenang, kab. Cianjur, Jawa Barat
Email	: miftahurrahmi9728@gmail.com

Riwayat Pendidikan

1. 2003-2009 : SDN O5 Kolok Mudik, Sawahlunto, Sumatera Barat.
2. 2009-2012 : SMPN 2 Sawahlunto, Sumatera Barat.
3. 2012-2015 : SMAN 2 Sawahlunto, Sumatera Barat.
4. 2016-2020 : S1-Stiba Ar-Rayah Sukabumi (Pendidikan Bahasa Arab).

LIBÂS AT-TAQWÂ DALAM PERSPEKTIF AL-QUR`AN (Studi Komparatif Tafsîr al-Mishbâh dan Tafsîr al-Azhar)

INFORME DE ORIGINALIDAD



FUENTES PRIMARIAS

1	repository.ptiq.ac.id Fuente de Internet	9%
2	repository.uinbanten.ac.id Fuente de Internet	1%
3	digilib.iain-palangkaraya.ac.id Fuente de Internet	1%
4	repository.radenintan.ac.id Fuente de Internet	1%
5	repository.uin-suska.ac.id Fuente de Internet	1%
6	archive.org Fuente de Internet	1%
7	repositori.uin-alauddin.ac.id Fuente de Internet	1%
8	journal.uin-alauddin.ac.id Fuente de Internet	1%
9	eprints.walisongo.ac.id Fuente de Internet	1%
10	adoc.pub Fuente de Internet	<1%