

MENGENAL DUNIA
DIKENAL DUNIA

KONSEP TABARRUJ DALAM AL-QUR'AN

Studi Tematik-Komparatif Perspektif Tafsir Klasik Al-Qur'an Al-'Azim (Ibnu Katsir) dan Tafsir Modern Fi Zhilal Al-Qur'an (Sayyid Qutb)



Buku ini menghadirkan kajian komparatif antara dua mufassir besar, yaitu Ibnu Katsir sebagai representasi tafsir klasik dengan karyanya Tafsir al-Qur'an al-'Azim, dan Sayyid Qutb dengan tafsir modernnya Fi Zhilal al-Qur'an. Melalui pendekatan tematik (*maudhūfī*), penelitian ini menyingkap bagaimana kedua mufassir menafsirkan ayat-ayat tentang tabarruj, baik dari segi bahasa, konteks historis, maupun pesan moral dan sosial yang terkandung di dalamnya.

Dengan analisis yang mendalam, pembaca akan menemukan titik temu serta perbedaan antara kedua perspektif, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih utuh tentang konsep tabarruj dalam Al-Qur'an.

Buku ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan tafsir dan memberikan kontribusi bagi pengembangan wacana Islam yang berakar pada teks Al-Qur'an namun tetap adaptif terhadap dinamika sosial kontemporer.

UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA



UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA

RIDHO FAHMI SIREGAR
NIM : 211410052

KONSEP *TABARRUJ* DALAM AL-QUR'AN

Studi Tematik - Komparatif
Perspektif Tafsir Klasik *Al-Qur'an Al-A'zim* karya
Ibnu Katsir Dan Tafsir Modern *Fi Zhilal Al-Qur'an*
karya Sayyid Qutb



FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
PROGRAM ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
TAHUN 2025 M / 1447 H

KONSEP *TABARRUJ* DALAM AL-QUR'AN

**Studi Tematik- Komparatif Perspektif Tafsir Klasik *Al-Qur'an Al-'Azim*
(Ibnu Katsir) Dan Tafsir Modern *Fi Zhilal Al-Qur'an* (Sayyid Qutb)**

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam Universitas
PTIQ Jakarta

Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan program studi

Untuk Memperoleh Gelar Sarjana S.Ag



**Universitas
PTIQ Jakarta**

Oleh : Ridho Fahmi Siregar

Nim : 211410052

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA**

TAHUN 2025 M

KONSEP *TABARRUJ* DALAM AL-QUR'AN

**Studi Tematik- Komparatif Perspektif Tafsir Klasik *Al-Qur'an Al-'Azim*
(Ibnu Katsir) Dan Tafsir Modern *Fi Zhilal Al-Qur'an* (Sayyid Qutb)**

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam Universitas
PTIQ Jakarta

Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan program studi

Untuk Memperoleh Gelar Sarjana S.Ag

Oleh : Ridho Fahmi Siregar

Nim : 211410052

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
TAHUN 2025 M**

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Ridho Fahmi Siregar

Nim : 211410052

No Hp : 082251331531

Menyatakan Bahwa skripsi yang berjudul **Konsep Tabarruj Dalam Al-Qur'an Studi Tematik - Komparatif Perspektif Tafsir Klasik Al-Qur'an Al-'Azim (Ibnu Katsir) Dan Tafsir Modern Fi Zhilal Al-Qur'an (Sayyid Qutb)**. adalah hasil karya sendiri. Ide, gagasan, dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi saya ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari terbukti saya melakukan plagiasi, maka saya siap menerima sanksi yang di tetapkan dan saya bersedia menerima ketetapan sesuai dengan aturan yang berlaku.

Jakarta, 11 Juli 2025

Yang membuat pernyataan



Ridho Fahmi Siregar

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING

Konsep *Tabarruj* Dalam Al-Qur'an Studi Tematik - Komparatif Perspektif Tafsir Klasik *Al-Qur'an Al-'Azim* (Ibnu Katsir) Dan Tafsir Modern *Fi Zhilal Al-Qur'an* (Sayyid Qutb). Diajukan kepada Fakultas ushuluddin dan pemikiran islam, untuk memenuhi Persyaratan Starata satu (S.1) Untuk memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

Disusun oleh:

Ridho Fahmi Siregar

Nim:211410052

Telah selesai di bimbing kepada kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat di ujikan

Jakarta, 10 Juli 2025

Menyetujui

Pembimbing skripsi

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Abd Kholiq' with a stylized flourish at the end.

Abd Kholiq, M.A.

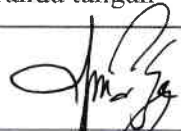
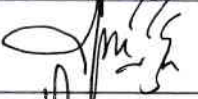


HALAMAN PENGESAHAN

Konsep *Tabarruj* Dalam Al-Qur'an Studi Tematik -Komparatif Perspektif Tafsir Klasik *Al-Qur'an Al-'Azim* (Ibnu Katsir) Dan Tafsir Modern *Fi Zhilal Al-Qur'an* (Sayyid Qutb)

Disusun Oleh:

Nama : Ridho Fahmi Siregar
Nim : 211410052
Jurusan/Program studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

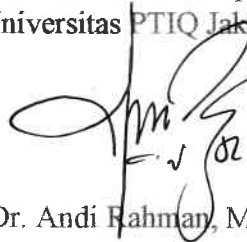
Telah di ujikan Pada sidang Munaqosah pada tanggal : 17 Juli 2025

no	Nama Penguji	Jabatan	Tanda tangan
1	Dr. Andi Rahman, M.A.	Ketua Sidang	
2	Dr. Andi Rahman, M.A.	Penguji 1	
3	Ansor Bahary, M.A.	Penguji 2	
4	Abd Kholiq, M.A.	Pembimbing	

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin dan pemikiran Islam

Universitas PTIQ Jakarta



Dr. Andi Rahman, M.A

HALAMAN MOTTO

- Jangan pernah menunda, karena waktunya tidak akan pernah tepat

- Menunda kebaikan adalah bentuk halus dari kehilangan, karena waktu tidak akan pernah menunggu niat yang ragu-ragu.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala yang telah melimpahkan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini dengan judul, **Konsep Tabarruj Dalam Al-Qur'an Studi Tematik- Komparatif Perspektif Tafsir Klasik Al-Qur'an Al-'Azim (Ibnu Katsir) Dan Tafsir Modern Fi Zhilal Al-Qur'an (Sayyid Qutb)**

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Shallallahu 'alaihi wa Sallam, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman.

Penulisan skripsi ini bertujuan untuk memenuhi salah satu tugas akhir yang merupakan sebagian syarat untuk memperoleh gelar sarjana agama di Program Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta, penulis sangat menyadari bahwa karya yang ditulis, masih jauh dari kata sempurna, oleh karena itu penulis sangat mengharapkan kritik dan saran yang bersifat membangun dari semua pihak demi kesempurnaannya.

Terselesaikannya penulisan skripsi ini, tidak terlepas dari banyak pihak yang memberikan duangan kepada penulis, sehingga pada kesempatan ini dengan segala kerendahan hati dan penuh rasa hormat penulis ingin ucapkan rasa terima kasih yang tak terbatas kepada semua pihak yang telah membrikan bantuan tenaga, pikiran, begitu juga yang telah memberikan bantuan moril maupun materil secara langsung dan tidak langsung dalam penyusunan skripsi ini hingga sampai dengan selesai. Terutama kepada yang saya hormati :

1. Kepada kedua orang tua tersayang Ahmad Jais Siregar dan Juliati Harahap, Pertama-tama, dengan penuh kerendahan hati dan rasa syukur yang tak terhingga, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada kedua orang tua tercinta, Ahmad Jais Siregar dan ibunda yang sudah mendahului kami semua Almarhumah Juliati Harahap. Terima kasih atas cinta yang tulus, doa yang tak pernah putus, serta segala bentuk pengorbanan yang tidak ternilai harganya sejak penulis dilahirkan hingga mencapai titik ini. Kepada ayahanda tercinta, Ahmad Jais Siregar, terima kasih atas kerja keras dan keteguhan hati dalam membanting tulang di bawah terik matahari, tanpa lelah berjuang memenuhi kebutuhan keluarga dan membiayai pendidikan penulis. Setiap tetes keringat dan pengorbanan yang ayah berikan adalah fondasi kuat yang mengantarkan penulis hingga meraih gelar sarjana ini. Kepada ibunda tercinta yang kini telah berpulang ke rahmatullah, Almarhumah Juliati Harahap, meski raga ibu telah tiada, namun doa, kasih sayang, dan nasihat-nasihat ibu tetap hidup dan menjadi cahaya penuntun dalam setiap langkah penulis. Semoga Allah SWT menerima segala amal ibadah ibu dan menempatkan ibu di tempat terbaik di sisi-Nya. Tanpa doa, kasih sayang, dan dukungan dari ayah dan ibu, mustahil penulis mampu melewati berbagai rintangan dan menyelesaikan pendidikan ini. Dengan segala kerendahan hati, penulis

mempersembahkan karya ini sebagai bentuk bakti dan rasa terima kasih yang tak pernah cukup terucapkan.

2. Azhari ulum Siregar, B.sc dan Drh Nurjannah panjaitan selaku orang yang sangat berpengaruh pada jenjang pendidikan penulis selama masa kuliah di Universitas PTIQ Jakarta yang tidak luput memberikan banyak bantuan berupa materi dan banyak nasihat sehingga penulis bisa menyelesaikan segala administrasi dan bersemangat dalam menyelesaikan jenjang perkuliahan.
3. Nurasih Siregar dan Ahmad Fisol yang turut berkontribusi membantu penulis untuk dapat melanjutkan studi ke perguruan tinggi, dan juga memberikan nasehat - nasehat, atas segala doa, dukungan moril, serta semangat yang senantiasa diberikan selama penulis menjalani proses perkuliahan hingga penyusunan skripsi ini. Semoga kebaikan yang telah diberikan menjadi amal jariyah dan dibalas dengan limpahan rahmat oleh Allah SWT.
4. Kepada Kakak Penulis, kakak semata wayang Isnaniati Siregar S.pd, terimakasih atas doa dan dukungan yang selalu suport penulis dan mengajarkan banyak hal terutama mencontohkan bagaimana sikap seorang kakak kepada adik-adiknya dan keluarga.
5. Kepada adik penulis Yulia Safitri Siregar dan Humaira Siregar, atas doa dan dukungan yang diberikan menjadi inspirasi dan penyemangat dalam menyelesaikan skripsi ini.
6. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan kesempatan belajar kepada kami, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi dan studi di Universitas PTIQ Jakarta.
7. Bapak Dr. Andi Rahman, M.A., selaku dekan Fakultas Ushuluddin dan pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan kemudahan dalam penyusunan karya tulis ini sekaligus memberikan arahan dan motivasi selama kami menjadi mahasiswa
8. Bapak Dr. Lukman Hakim M.A, selaku kaprodi Fakultas Ushuluddin dan pemikiran Universitas PTIQ Jakarta, yang telah banyak membantu penulis, membimbing serta memotivasi dalam penyelesaian skripsi ini dan banyak memberikan arahan selama kami menjadi mahasiswa
9. Bapak Abdul Khaliq M.A selaku dosen pembimbing yang telah dengan sabar membimbing, mengarahkan, serta memberikan masukan yang sangat berarti dalam proses penyusunan skripsi ini. Bimbingan dan ilmu yang diberikan menjadi bekal berharga dalam perjalanan akademik dan kehidupan saya.
10. Kepada seluruh dosen Fakultas Ushuluddin dan pemikiran Islam, Setiap pelajaran dan nilai-nilai yang diajarkan telah menjadi pondasi penting dalam proses penyusunan skripsi ini, serta menjadi bekal yang berharga dalam menghadapi kehidupan akademik maupun sosial di masa depan.

11. Kepada seluruh teman-teman kelas kelas IAT B, yang sudah kebersamai dari awal masuk perkuliahan, hingga selesainya penyusunan dalam skripsi ini.
12. Kepada seluruh keluarga besar yang sudah mendoakan dan memberikan suport dan semangat yang juga mempengaruhi proses pendidikan penulis.
13. Kepada teman teman Kontarakan yang sudah kebersamai selama di perantauan, mengarah dan juga memotivasi, abangda Sulthon Aulia Tanjung S.Q, S.E., Azirah Aulia S.Q., Ahmad Shaufi tambunan, Syahlul Wanda, Mirdhatillah Hermawan, Ahmad Sujai, Bima Ikbar Harfi.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kata sempurna, karena dengan segala keterbatasan pengetahuan dan pengalaman yang masih harus penulis tingkatkan lagi agar dapat lebih baik kedepannya, untuk itu penulis sangat menerima kritik dan masukan dari pembaca dan pihak manapun dan semoga skripsi ini ada manfaatnya untuk penulis dan orang banyak.

Jakarta, 17 Juli 2025

Yang membuat pernyataan



Ridho Fahmi Siregar

DAFTAR ISI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	ii
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN MOTTO	v
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI.....	ix
ABSTRAK.....	1
ABSTRACT.....	2
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar belakang.....	1
B. Rumusan Masalah	4
C. Tujuan penelitian	4
D. Batasan Masalah	4
E. Manfaat penelitian	4
F. Kajian terdahulu.....	5
G. Metodologi penelitian	7
H. Sistematika Penulisan	9
BAB II.....	10
KONSEP <i>TABARRUJ</i> MENURUT AL-QUR'AN	10
A. Defenisi <i>Tabarruj</i>	10
a. <i>Tabarruj</i> Menurut Bahasa.....	10
b. <i>Tabarruj</i> Menurut istilah dan pandangan para ulama	11
B. <i>Tabarruj</i> dalam Pandangan Islam dan Konteks Sosial	13
C. Ayat Ayat yang berkaitan dengan <i>tabarruj</i>	15
D. Konsep <i>Tabarruj</i> Dalam Budaya Arab	19
BAB III	23
PROFIL IBNU KATSIR DAN SAYYID QUTB	23
A. Biografi Ibnu Katsir	23

a.	Guru guru ibnu katsir	26
b.	Karya Ibnu Katsir.....	27
b.	Pandangan ulama terhadap Ibnu katsir	30
B.	Biografi Sayyid Qutb	31
a.	Karya karya Sayyid Qutb.....	35
b.	Pandangan para ulama terhadap sayyid Qutb	36
C.	Metodologi Penafsiran Keduanya dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Sosial ...	37
a.	Metodologi penafsiran Ibnu katsir	37
b.	Metodologi penafsiran sayyid Qutb.....	39
D.	Profil Kitab Tafsir klasik dan modern <i>Al-Qur'an Al-A'zim</i> dan <i>Fi Zhilal Al-Qur'an</i>	40
a.	Tafsir <i>Al-Qur'an Al-'Azim</i>	40
b.	Profil Kitab <i>Tafsir Zhilal Al-Qur'an</i>	43
BAB IV	46
ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT <i>TABARRUJ</i> MENURUT IBNU KATSIR DAN SAYYID QUTB.....		
A.	Penafsiran Ayat-Ayat <i>Tabarruj</i> oleh Ibnu Katsirdan Sayyid Qutb.....	46
a.	Qs. Al -Ahzab Ayat 32 (Larangan Mendayu suara/ suara yang dibuat-buat)	46
b.	Q.s Al-Ahzab ayat 33 (larangan <i>Tabarruj</i> dalam Islam)	47
c.	Q.s Al-Ahzab Ayat 59:(Perintah mengulurkan jilbab hingga menutupi tubuh).....	50
d.	Q.s An-Nur Ayat 31 : (Perintah Menundukkan Pandangan dan Menutup Perhiasan).....	52
e.	Q.s AN-nur Ayat : 60 (Keringanan Berpakaian bagi Perempuan Lanjut Usia dalam Islam)	56
f.	Q.s Al'A'raf Ayat : 26 (Perintah Menutup Aurat dan Mengutamakan Pakaian Takwa).....	59
B.	Persamaan dan Perbedaan Pandangan Keduanya terhadap Konsep <i>Tabarruj</i>	61
A.	Kontekstualisasi <i>Tabarruj</i> dalam Realitas Masyarakat Modern	65
BAB V	68
PENUTUP	68

A. Kesimpulan	68
B. Saran	68
DAFTAR PUSTAKA	69

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus. Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Ba</i>	B	Be
ت	<i>Ta</i>	T	Te
ث	<i>Ṣa</i>	Ṣ	Es (dengan titik di atas)
ج	<i>Jim</i>	J	Je
ح	<i>Ḥa</i>	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	<i>Kha</i>	Kh	Ka dan Ha
د	<i>Dal</i>	D	De
ذ	<i>Ḍal</i>	Ḍ	Zet (dengan titik di atas)
ر	<i>Ra</i>	R	Er
ز	<i>Zai</i>	Z	Zet
س	<i>Sin</i>	S	Es
ش	<i>Syin</i>	Sy	Es dan ye
ص	<i>Ṣad</i>	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)

ض	<i>Ḍad</i>	D	De (dengan titik di bawah)
ط	<i>Ṭa</i>	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	<i>Za</i>	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	<i>ʿain</i>	ʿ	Koma terbalik (di atas)
غ	<i>Gain</i>	G	Ge
ف	<i>Fa</i>	F	Ef
ق	<i>Qaf</i>	Q	Ki
ك	<i>Kaf</i>	K	Ka
ل	<i>Lam</i>	L	El
م	<i>Mim</i>	M	Em
ن	<i>Nun</i>	N	En
و	<i>Wau</i>	W	We
هـ	<i>Ha</i>	H	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	ء	Apostrof
ي	<i>Ya</i>	Y	Ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	a
ـِ	Kasrah	i	i

ُ	Dammah	u	u
---	--------	---	---

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ي...ِ	Fathah dan <i>ya</i>	ai	a dan u
و...ِ	Fathah dan <i>wau</i>	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ *kataba*
- فَعَلَ *fa'ala*
- سُئِلَ *suila*
- كَيْفَ *kai>fa*
- حَوْلَ *hau>la*

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ...ِ...ِ	Fathah dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	ā	A dan garis di atas
ي...ِ	Kasrah dan <i>ya</i>	ī	I dan garis di atas
و...ِ	Dammah dan <i>wau</i>	ū	U dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ *qa>la*

- رَمَى *rama>*
- قِيلَ *qi>la*
- يَقُولُ *yaqu>lu*

D. *Ta' Marbutah*

Transliterasi untuk *ta' marbutah* ada dua, yaitu:

1. *Ta' marbutah* hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah “t”.
2. *Ta' marbutah* mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah “h”.
3. Kalau pada kata terakhir dengan *ta' marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta' marbutah* itu ditransliterasikan dengan “h”.

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ *rau>dah al-atfa>l/raudahtul atfa>l*
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ *al-madi>nah al-munawwarah/al-madi>natul
munawwarah*
- طَلْحَةَ *talhah*

E. *Syaddah (Tasydid)*

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

- نَزَّلَ *nazzala*
- الْبِرُّ *al-birr*

F. *Kata Sandang*

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ *ar-rajulu*
- الْقَلَمُ *al-qalamu*
- الشَّمْسُ *asy-syamsu*
- الْجَلَالُ *al-jala>lu*

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ *ta'khužu*
- شَيْءٌ *syai'un*
- النَّوْءُ *an-nau'u*
- إِنَّ *inna*

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ *Wa innalla>ha fahuwa khai>r ar-raziqi>n/
Wa innalla>ha fahuwa khai>rurraziqi>n*
- بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا *Bismilla>hi majre>ha> wa mursa>ha>*

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ *Alhamdu lilla>hi rabbi al-'a>lami>n/
Alhamdu lilla>hi rabbil 'a>lami>n*
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ *Ar-rahma>nir rahi>m/Ar-rahma>n ar-
rahi>m*

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ *Alla>hu gafu>run rahi>m*
- لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا *Lilla>hi al-amru jam>i'an/Lilla>hil-amru jam>i'an*

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwi

ABSTRAK

Penelitian ini berjudul “Konsep *Tabarruj* dalam Al-Qur’an Studi Tematik - Komparatif Perspektif Tafsir Klasik *Al-Quran Al-A’zim* (Ibnu Katsir) dan Tafsir Modern *Fi Zhilal Al-Qur’an* (Sayyid Qutb)”. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menggambarkan pemahaman *tabarruj* dalam Al-Qur’an serta menganalisis perbedaan dan persamaan penafsiran antara dua mufasir dari dua era yang berbeda. Isu *tabarruj* menjadi sangat relevan pada era digital, terutama dengan munculnya fenomena *tabarruj* dalam bentuk visual melalui media sosial yang melibatkan ekspresi diri dan penampilan yang sering kali bertentangan dengan nilai-nilai kesopanan dalam Islam.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi kepustakaan (*library research*). Metode yang digunakan pendekatan tafsir tematik (*maudhu’i*) untuk mengumpulkan ayat-ayat terkait *tabarruj*, serta metode tafsir komparatif (*muqaran*) untuk membandingkan pendekatan Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut. Fokus utama tertuju pada QS. Al-Ahzab: 32,33,59. QS. An-Nur: 31, dan 60. QS. Al-A’raf: 26, yang dikaji berdasarkan konteks sosial, bahasa, dan nilai moral.

Hasil kajian menunjukkan bahwa Ibnu Katsir memahami *tabarruj* sebagai kebiasaan wanita jahiliyah yang menampakkan perhiasan secara berlebihan dan dapat menimbulkan fitnah. Ia menjelaskan hal ini berdasarkan dalil-dalil agama dan peristiwa sejarah. Sementara itu, Sayyid Qutb memandang *tabarruj* sebagai bagian dari pengaruh budaya Barat yang merusak akhlak, dan ia menafsirkannya dengan mempertimbangkan kondisi sosial saat ini. Meskipun menggunakan cara pandang yang berbeda, keduanya sepakat bahwa *tabarruj* adalah perilaku buruk yang tidak dibenarkan dalam Islam. Perbedaan ini mencerminkan latar belakang zaman, pengalaman hidup, dan cara berpikir masing-masing.

ABSTRACT

This research is entitled “*The Concept of Tabarruj in the Qur’an: A Thematic-Comparative Study from the Perspective of Classical Tafsir Al-Qur’an al-‘Azim (Ibn Kathir) and Modern Tafsir Fi Zhilal al-Qur’an (Sayyid Qutb)*”. The study aims to describe the Qur’anic understanding of *tabarruj* and analyze the similarities and differences in interpretation between two exegetes from different eras. The issue of *tabarruj* has become increasingly relevant in the digital age, particularly with the emergence of its visual manifestations on social media, involving self-expression and appearance that often contradict Islamic values of modesty.

This study adopts a qualitative approach using *library research*. The methods applied include thematic exegesis (*tafsir maudhu’i*) to collect relevant Qur’anic verses on *tabarruj*, and comparative exegesis (*tafsir muqaran*) to examine the interpretative approaches of Ibn Kathir and Sayyid Qutb. The main focus is on QS. Al-Ahzab :32, 33,59. QS. An-Nur : 31,and 60. QS. Al-A’raf: 26, which are analyzed based on social context, linguistic perspective, and moral principles.

The study shows that Ibn Kathir understood *tabarruj* as a custom of women during the pre-Islamic era, where they displayed their adornments excessively and caused temptation. He explained this concept based on religious texts and historical events. On the other hand, Sayyid Qutb viewed *tabarruj* as an influence of Western culture that leads to moral decay, interpreting it in light of contemporary social conditions. Although they approached the issue from different perspectives, both scholars agreed that *tabarruj* is a reprehensible behavior that is not acceptable in Islam. Their differing views reflect the influence of their respective eras, life experiences, and ways of thinking.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar belakang

Dalam era digital yang serba terkoneksi, media sosial telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari masyarakat di seluruh dunia. Berdasarkan laporan Digital 2023 oleh Datareportal, jumlah pengguna media sosial global mencapai lebih dari 4,76 miliar orang, setara dengan sekitar 59,4% dari populasi dunia. Di Indonesia, pengguna aktif media sosial mencapai 191 juta orang pada Januari 2023. Platform seperti Instagram, TikTok, dan Facebook tidak hanya berfungsi sebagai media hiburan tetapi juga sebagai alat untuk komunikasi, ekspresi diri, dan pembentukan identitas sosial. Pengaruh media sosial merambah berbagai aspek kehidupan, termasuk budaya, agama, dan norma sosial, sehingga menciptakan tantangan baru dalam menjaga nilai-nilai tradisional di tengah arus modernitas.¹

Salah satu konsep dalam ajaran Islam yang relevan dengan fenomena ini adalah *tabarruj*. *Tabarruj* dalam konteks Al-Qur'an merujuk pada perilaku berlebihan dalam berhias atau menampilkan diri secara mencolok di ruang publik. Konsep ini diangkat dalam QS. Al-Ahzab: 33, di mana wanita Muslimah diingatkan untuk menjaga kesederhanaan dalam penampilan. Dalam tafsir klasik, seperti Tafsir Ibnu Katsir, *tabarruj* sering kali dipahami dalam kerangka budaya masyarakat Arab pada masa awal Islam. Penafsiran ini cenderung menekankan pentingnya menjaga kehormatan dan kesopanan dalam penampilan fisik sebagai bagian dari komitmen terhadap syariat.²

Menurut data riset dari Pew Research Center tahun 2022, lebih dari 70% remaja Muslim di Asia Tenggara mengalami tekanan sosial dari media untuk menampilkan gaya hidup modern, termasuk cara berpakaian dan berhias. Hal ini menimbulkan konflik antara dorongan mengikuti tren modern dengan kewajiban menjaga kesederhanaan dalam Islam, karena itu, penting untuk memahami bagaimana nilai-nilai Islam dapat diintegrasikan dengan praktik media sosial yang berkembang, agar tetap sesuai dengan prinsip-prinsip kesopanan dan kehormatan dalam berpenampilan. Integrasi nilai-nilai Islam dalam penggunaan media sosial dapat membantu individu Muslimah menavigasi tantangan antara ekspresi diri dan kesederhanaan yang diajarkan dalam ajaran agama, dengan demikian, pemahaman yang mendalam tentang *tabarruj* dan konteks sosialnya sangat penting untuk membimbing perilaku pengguna media sosial, khususnya di kalangan wanita Muslimah. Dalam hal ini, pendidikan agama yang baik dan pemahaman nilai-nilai Islam dapat berperan penting dalam membentuk perilaku positif di media sosial bagi wanita Muslimah.³

¹ Antonius Mbukut, "Media Sosial Dan Orientasi Diri Generasi Muda Indonesia Ditinjau Dari Pemikiran Yuval Noah Harari," *Jurnal Filsafat Indonesia* 7, no. 1 (2024): 1–10.

² Lukmanul Hakim and Nur Ismail, "Tabarruj Dan Modernitas: Studi Tematik Surah Al-Ahzab Dan An-Nur," *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (2020).

³ Muhammad Asif Nadeem, Muhammad Shahzad, and Shakeel Sarwar, "Evaluating Usages of Social Media and Educational Teaching Methods in Consonance with the

Kelompok yang paling terdampak dari fenomena *tabarruj* di media sosial adalah para Muslimah. Mereka menghadapi dilema antara menjaga identitas keislaman dan mengikuti arus budaya global. Data dari Kominfo pada tahun 2022 menunjukkan bahwa lebih dari 68% pengguna aktif Instagram di Indonesia adalah perempuan muda berusia 15–29 tahun. Fakta ini memperlihatkan bahwa Muslimah merupakan kelompok paling rentan terhadap pengaruh media sosial, khususnya dalam hal penampilan dan eksibisi diri yang dapat berpotensi menjadi *tabarruj*.

Dalam tafsir klasik, Ibnu Katsir menafsirkan *tabarruj* sebagai bentuk penampilan yang dapat menarik perhatian atau dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai kesopanan Islam, berbeda dengan tafsir klasik, Tafsir *Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb memberikan pendekatan yang lebih ideologis dan Modern. Tafsir ini tidak hanya menafsirkan makna ayat dari sisi kebahasaan dan hukum, tetapi juga menyelami konteks sosial-politik dan spiritual dari ajaran Islam. Dalam hal *tabarruj*, Sayyid Qutb melihatnya sebagai bagian dari upaya menjaga martabat dan identitas Muslimah di tengah tantangan peradaban modern. Ia menekankan perlunya keteguhan dalam menjaga nilai-nilai Islam di tengah gempuran budaya materialistik dan hedonistik.⁴

Di era digital, media sosial menjadi platform utama yang memengaruhi gaya hidup dan perilaku umat Islam, termasuk Muslimah. Media sosial memberi ruang bagi perempuan untuk mengekspresikan diri, baik dalam cara berpakaian, bertutur kata, maupun berbagi aktivitas sehari-hari. Namun, kebebasan ini sering berbenturan dengan nilai-nilai Islam, khususnya terkait konsep *tabarruj*. Fenomena ini memunculkan berbagai polemik, mulai dari etika berpakaian hingga eksibisi diri yang dianggap melampaui batas syariat.⁵

Fenomena *tabarruj* di media sosial menampilkan dimensi baru dalam perdebatan ini. Media sosial tidak hanya menjadi tempat ekspresi diri, tetapi juga alat untuk membangun citra diri di hadapan publik. Muslimah sering menghadapi dilema antara memenuhi standar kecantikan modern yang dipromosikan media dan menjaga nilai-nilai Islam yang menekankan kesederhanaan serta kepatuhan terhadap syariat. Dalam konteks ini, *tabarruj* tidak hanya berkaitan dengan pakaian, tetapi juga melibatkan cara seorang perempuan menampilkan dirinya di ruang publik. Hal ini mencakup aspek visual, verbal, dan non-verbal yang dapat memengaruhi persepsi orang lain.⁶

Dari berbagai pemahaman tentang *tabarruj* terhadap Muslimah di media sosial sangat luas. Di satu sisi, ada potensi untuk memperkuat identitas keislaman melalui konten yang mendidik dan inspiratif. Di sisi lain, terdapat risiko terjerumus

Teachings of Islam,” *Journal of Business and Social Review in Emerging Economies* 6, no. 2 (2020): H 905–915.

⁴ Murni, “*Tabarruj: Perspektif Sayyid Quthb Dalam Kitab Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an*” (Doktoral, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2024).H.95.

⁵ Najiburrohaman and Nabila Habsyi, “Women’s Morals in the Qur’an: Study of Nadirsyah Hosen’s Thoughts in ”Tafsir Qur’an Di Medsos: Mengkaji Makna Dan Rahasia Ayat Suci Pada Era Media Sosial,” *Dalam Tajdid* 30, no. 2 (2024): H,188.

⁶ Ratih Rahmawati, Syarah Sofiah Arifin, and Badruzzaman M. Yunus, “Selayang Pandang Tafsir Aqo’idi,” *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2023): 595–600.

ke dalam perilaku yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam akibat tekanan sosial dan ekspektasi budaya di media sosial. Kajian ini penting untuk memberikan pemahaman komprehensif tentang konsep *tabarruj* dalam Al-Qur'an dengan membandingkan perspektif tafsir klasik (Ibnu Katsir) dan tafsir modern (sayyid Qutb *Fi Zhilal Al-Qur'an*).⁷

Melalui eksplorasi perbedaan dan persamaan antara tafsir Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb, kajian ini diharapkan dapat memberikan landasan kuat bagi Muslimah dalam memahami dan menerapkan konsep *tabarruj* secara proporsional. Kajian ini juga bertujuan memberikan solusi atas tantangan yang dihadapi Muslimah dalam menjaga identitas keislaman di tengah modernitas. Kesadaran akan pentingnya kajian ini semakin meningkat seiring bertambahnya jumlah pengguna media sosial di kalangan Muslimah.⁸

Dengan semakin besarnya pengaruh media sosial dalam kehidupan Muslimah, memahami konsep *tabarruj* secara benar menjadi sangat relevan. Penelitian ini berupaya memberikan panduan yang relevan dan aplikatif untuk membantu Muslimah menjaga identitas keislaman mereka di era modern. Pada akhirnya, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi positif dalam wacana keislaman Modern, khususnya dalam hal bagaimana Muslimah dapat menjadi agen perubahan yang tidak hanya mempertahankan nilai-nilai Islam tetapi juga memberikan pengaruh positif di tengah masyarakat.⁹

Akhirnya, melalui kajian ini, diharapkan muncul kesadaran baru tentang pentingnya mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari, termasuk aktivitas di media sosial. Dengan demikian, Muslimah dapat menjadi agen perubahan yang tidak hanya menjaga identitas keislaman mereka tetapi juga memberikan dampak positif bagi masyarakat secara keseluruhan. Penelitian ini bertujuan memberikan wawasan baru yang membantu Muslimah menavigasi identitas mereka di era digital sekaligus memperkaya diskusi akademis mengenai isu-isu gender dan agama.¹⁰

Berdasarkan pemaparan latar belakang permasalahan diatas, peneliti melakukan analisis tentang *tabarruj* bagaimana seharusnya *tabarruj* itu di pahami, dengan membandingkan konteks *tabarruj* dari segi tafsir klasik dan modern serta menarik permasalahan tersebut ke platform media sosial dengan menganalisis serta menyimpulkan bagaimana seharusnya tingkah laku seorang perempuan itu dikatakan *tabarruj* dengan menarik permasalahan ini ke era sekarang ini, oleh karena itu penulis termotivasi dalam penelitian ini untuk mengangkat judul, **Konsep Tabarruj Dalam**

⁷ Parluhutan Siregar et al., "Tafsir Pase Dalam Pusaran Tafsir Nusantara Konstruksi Metodologi Pada Surat Al-Fatihah Dan Juz' Amma," Nusantara; *Journal for Southeast Asian Islamic Studies* 17, no. 1 (2021):H, 32.

⁸ Aisah, "Implementasi Ayat Berhias Di Era Modern Dalam Tasir Adabi Ijtima'i," *Unisan Journal: Jurnal Manajemen dan Pendidikan* 2, no. 2 (2023): 1–14, <https://journal.an-nur.ac.id/index.php/unisanjournal>.

⁹ Muhammad Hasan Ali and Muhamad Iqbal Mustofa, "Tafsir Dari Segi Metode: Metode Tafsir Tahlili," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2024): H,120.

¹⁰ Shulhan, "Transformasi Modernisasi Pesantren Salaf," *Jurnal Perspektif* 14, no. 2 (2021).

Al-Qur'an Studi Tematik – Komparatif Perspektif Tafsir *Klasik Al-Qur'an Al-'Azim (Ibnu Katsir) Dan Tafsir Modern Fi Zhilal Al-Qur'an (Sayyid Qutb)*

B. Rumusan Masalah

Berikut adalah rumusan masalah penelitian berdasarkan batasan yang telah penulis uraikan :

1. Bagaimana konsep dan pengertian *tabarruj* dijelaskan dalam Al-Qur'an?
2. Apa perbedaan dan persamaan penafsiran tentang *tabarruj* antara (*Al-Qur'an Al- A'zim* Ibnu Katsir) dan tafsir Modern (*Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb)??
3. Bagaimana konsep *tabarruj* dijelaskan dalam Al-Qur'an menurut tafsir klasik (*Al-Qur'an Al- A'zim* Ibnu Katsir) dan tafsir Modern (*Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb)?

C. Tujuan penelitian

Dari uraian yang penulis kemukakan diatas, bisa di pahami bahwa manfaat penelitian ini adalah:

1. Untuk mengkaji dan menjelaskan konsep serta pengertian *tabarruj* sebagaimana yang termaktub dalam Al-Qur'an.
2. Untuk menganalisis perbedaan dan persamaan penafsiran mengenai konsep *tabarruj* antara tafsir klasik *Al-Qur'an Al- A'zim* Ibnu Katsir dan tafsir modern *Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb.
3. Untuk menggali penafsiran konsep *tabarruj* dalam Al-Qur'an menurut tafsir klasik *Al-Qur'an Al- A'zim* Ibnu Katsir dan tafsir modern *Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb, serta menilai relevansinya terhadap konteks kehidupan Muslimah di era digital.

D. Batasan Masalah

Dalam penelitian ini, penulis membatasi pembahasan hanya pada kajian konsep *tabarruj* sebagaimana yang tercantum dalam beberapa ayat Al-Qur'an yang relevan, baik secara eksplisit maupun implisit, penelitian difokuskan pada penafsiran dua tokoh utama, yaitu Ibnu Katsir sebagai representasi mufasir klasik dan Sayyid Qutb sebagai representasi mufasir modern, melalui karya tafsir mereka masing-masing. Kajian ini tidak mencakup seluruh persoalan aurat atau etika berpakaian dalam Islam secara umum, melainkan terbatas pada ayat-ayat yang secara langsung berkaitan dengan *tabarruj*. Selain itu, ruang lingkup penelitian ini juga dibatasi pada analisis perbandingan corak penafsiran kedua mufasir tersebut dan relevansi maknanya dalam konteks fenomena media sosial Modern yang melibatkan ekspresi penampilan kaum Muslimah di ruang publik digital.

E. Manfaat penelitian

a. Manfaat teoritis

Penelitian ini memiliki manfaat teoritis dan praktis. Secara teoritis, penelitian ini memperkaya literatur tafsir Al-Qur'an, khususnya terkait konsep *tabarruj*, dengan menghadirkan perbandingan tafsir klasik dan modern. Penelitian ini juga

mengembangkan pemahaman kontekstual tentang *tabarruj* dalam menghadapi tantangan modern, seperti fenomena sosial media, sehingga memberikan kontribusi pada kajian Islam Modern, Penelitian juga sebagai salah satu syarat bagi penulis untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.

b. Secara praktis

penelitian ini dapat menjadi pedoman bagi Muslimah dalam menjaga nilai-nilai Islami saat menggunakan sosial media. Temuan ini juga dapat dimanfaatkan oleh pendidik, da'i, atau organisasi keagamaan dalam menyusun program edukasi yang relevan. Selain itu, penelitian ini memberikan wawasan bagi pembuat kebijakan atau kreator konten Islami untuk mendukung etika di ruang digital. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memperkaya pengetahuan tetapi juga memberikan solusi praktis bagi masyarakat Muslim dalam menjaga identitas dan moralitas di era modern.

F. Kajian terdahulu

Konsep *tabarruj* dalam Al-Qur'an telah menjadi perhatian sejumlah peneliti, baik melalui pendekatan tafsir, gender, maupun sosial-keagamaan. Setiap kajian memberikan kontribusi pada pemahaman terhadap istilah tersebut dalam berbagai konteks. Penelitian ini berupaya melanjutkan diskusi yang telah ada dengan pendekatan yang berbeda dari sisi objek dan metodologinya.

- a. Salah satu penelitian yang relevan adalah karya Nur Hayati (2018) berjudul "*Konsep Tabarruj dalam Al-Qur'an: Telaah terhadap QS. Al-Ahzab Ayat 33*", yang diterbitkan dalam Jurnal Ilmiah Islam FAI UNISKA. Melalui pendekatan tematik dan metode deskriptif-kualitatif, penelitian ini mengungkap bahwa *tabarruj* dipahami sebagai perilaku menampakkan perhiasan dan berhias secara berlebihan yang berpotensi menarik perhatian laki-laki non-mahram. Fokus penelitian ini memperlihatkan pemahaman normatif terhadap konsep *tabarruj* dalam batasan satu ayat utama.¹¹
- b. Sri Wahyuni (2020) dalam tulisannya "*Konsep Hijab dan Tabarruj dalam Perspektif Tafsir Al-Maraghi*" yang diterbitkan dalam Jurnal Studi Islam dan Tafsir, menelaah konsep hijab dan *tabarruj* berdasarkan pandangan al-Maraghi. Penelitian ini menunjukkan bahwa *tabarruj* dipandang sebagai bentuk perilaku yang tidak sesuai dengan etika sosial Islam dan dapat merusak nilai-nilai moral masyarakat. Kajian ini mengandalkan sumber tafsir modern dengan pendekatan literatur dan kualitatif untuk menyoroti pentingnya menjaga kesopanan dalam kehidupan publik.¹²

¹¹ Nur Hayati, "Konsep Tabarruj Dalam Al-Qur'an: Telaah Terhadap QS. Al-Ahzab Ayat 33," *Jurnal Ilmiah Islam FAI UNISKA* (2018).

¹² Sri Wahyuni, "Konsep Hijab Dan Tabarruj Dalam Perspektif Tafsir Al-Maraghi," *Jurnal Studi Islam dan Tafsir* (2020).

- c. Penelitian lain yang juga relevan adalah skripsi karya Lailatul Rosyidah (2021) yang berjudul "*Perempuan dan Ruang Publik dalam Perspektif Tafsir Klasik*" di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kajian ini menggunakan pendekatan tematik terhadap beberapa tafsir klasik untuk mengkaji posisi perempuan dalam ruang publik. Peneliti menemukan bahwa perempuan sering kali diposisikan dalam ranah domestik sebagai bentuk perlindungan terhadap potensi fitnah di ruang sosial. Fokus penelitian ini berada pada pemahaman peran perempuan dalam tafsir klasik, khususnya dalam kaitannya dengan moral dan sosial, dengan objek kajian yang lebih luas dari sekadar konsep *tabarruj*.¹³
- d. Kontribusi penting lainnya hadir dari tulisan N. Latifah (2022) berjudul "*Perempuan dan Modernitas dalam Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an*", yang diterbitkan dalam Jurnal Pemikiran Islam. Artikel ini memaparkan gagasan Sayyid Qutb mengenai peran perempuan dalam masyarakat modern melalui pendekatan ideologis. Peneliti menyoroti pentingnya kesucian moral dan spiritual dalam interaksi sosial. Kajian ini memperkuat pemahaman terhadap nilai-nilai Islam dalam kehidupan Modern, meskipun tidak secara khusus mengulas aspek *tabarruj*.¹⁴
- e. M. Zakiyah (2019) dalam tesisnya berjudul "*Makna Tabarruj dalam Perspektif Gender Islam*", yang disusun di Pascasarjana UIN Jakarta, menggunakan pendekatan feminisme Islam dan hermeneutika. Ia mengeksplorasi pemaknaan *tabarruj* dengan mempertimbangkan keadilan gender dan spiritualitas perempuan. Pendekatan ini membuka ruang interpretasi baru terhadap makna *tabarruj* dalam konteks modern. Fokusnya berada pada aspek teoritik dan wacana gender yang memberi warna baru dalam pemahaman teks-teks keislaman.¹⁵
- f. Penelitian H. Anshari (2023) yang berjudul "*Perempuan, Aurat, dan Tabarruj dalam Perspektif Ulama Salaf*", diterbitkan oleh IAIN Pekalongan, memberikan gambaran tentang pandangan para ulama salaf terhadap konsep *tabarruj* dan aurat. Melalui pendekatan historis-analitis, penelitian ini menyimpulkan bahwa batasan mobilitas perempuan dikembangkan sebagai upaya menjaga nilai-nilai moral masyarakat. Pemahaman terhadap konsep *tabarruj* dikonstruksi dalam bingkai norma sosial yang ketat dan konservatif berdasarkan pandangan tokoh-tokoh salaf.¹⁶

¹³ Lailatul Rosyidah, "*Perempuan Dan Ruang Publik Dalam Perspektif Tafsir Klasik*" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021).

¹⁴ N Latifah, "Perempuan Dan Modernitas Dalam Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an," *Jurnal Pemikiran Islam* (2022).

¹⁵ M Zakiyah, "*Makna Tabarruj Dalam Perspektif Gender Islam*" (Tesis Pascasarjana UIN Jakarta, 2019).

¹⁶ H Anshari, "Perempuan, Aurat, Dan Tabarruj Dalam Perspektif Ulama Salaf," *Al-Bayan, Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadits, IAIN Pekalongan* (2023).

Berdasarkan kajian tersebut, dapat disimpulkan bahwa berbagai pendekatan telah digunakan untuk mengkaji konsep *tabarruj*, mulai dari tafsir tematik, gender, hingga ideologis. Kendati demikian, kajian-kajian tersebut cenderung fokus pada satu jenis tafsir atau pendekatan tertentu, sehingga belum menyajikan pemahaman yang menyeluruh terhadap dinamika penafsiran dari generasi ke generasi.

Penelitian ini hadir dengan pendekatan komparatif terhadap dua tafsir berpengaruh dari dua zaman berbeda, yakni Tafsir Ibnu Katsir sebagai representasi tafsir klasik dan *Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb sebagai representasi tafsir modern. Penelitian ini berupaya memberikan pemetaan yang lebih utuh dan mendalam terhadap bagaimana konsep *tabarruj* dipahami dalam dua arus utama penafsiran Al-Qur'an yang berbeda secara metodologis, konteks sosial, dan orientasi pemikiran. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi baru dalam studi tafsir tematik Modern serta memperkaya khazanah ilmiah dalam memahami konsep kesopanan dan etika berpakaian perempuan dalam Islam secara proporsional.

G. Metodologi penelitian

1. Jenis Penelitian

a. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis studi kepustakaan (*library research*), yang bertujuan untuk menggali secara mendalam konsep *tabarruj* dalam perspektif Al-Qur'an melalui pendekatan tafsir klasik dan tafsir modern. Metode kualitatif dipilih karena penelitian ini tidak berorientasi pada data kuantitatif, melainkan pada kajian teks dan interpretasi makna dari sumber-sumber tertulis. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan tematik (tafsir *maudhu'i*) untuk menghimpun dan mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan *tabarruj* secara menyeluruh, serta pendekatan komparatif (tafsir *muqaran*) guna membandingkan penafsiran antara dua tokoh mufasir, yaitu Ibnu Katsir dari kalangan mufasir klasik dan Sayyid Qutb dari kalangan mufasir modern. Penelitian ini juga melihat relevansi makna *tabarruj* dalam konteks media sosial saat ini, sehingga pendekatan interdisipliner yang menggabungkan tafsir dan fenomena sosial Modern menjadi penting.

2. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui dua bentuk analisis dokumen, yaitu:

a. Analisis Dokumen Primer

Data primer diperoleh dari karya-karya tafsir yang otoritatif dan menjadi objek utama penelitian, yakni: Tafsir *Al-Qur'an Al-'Azim* karya Ibnu Katsir, sebagai representasi tafsir klasik, *Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb, sebagai representasi tafsir modern.

Selain itu, beberapa ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung maupun tidak langsung dengan konsep *tabarruj*, seperti QS. Al-Ahzab: 33, An-Nur: 31, Al-A'raf: 26, dan lainnya, yang berkaitan dengan penampilan dan aurat perempuan, dijadikan sebagai referensi primer dalam pengkajian konsep tersebut.

b. Analisis Dokumen Sekunder

Data sekunder diperoleh dari literatur pendukung seperti:

Buku-buku tematik yang membahas *tabarruj*, aurat, dan etika berpakaian dalam Islam, Jurnal-jurnal ilmiah dan artikel akademik yang membahas perkembangan tafsir klasik dan modern, pemikiran Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb, serta kajian gender dan media sosial dalam perspektif Islam. Studi-studi terkini mengenai pengaruh media sosial terhadap perilaku Muslimah dalam menampilkan diri di ruang digital.

Semua data yang dikumpulkan akan dikategorisasikan dan dianalisis untuk memperoleh pemahaman yang mendalam sesuai dengan fokus penelitian, yaitu perbandingan antara tafsir klasik dan tafsir modern dalam memahami konsep *tabarruj*, serta penerapannya dalam media sosial.

3. Jenis Data

a. Sumber Data Primer:

Sumber data primer dalam penelitian ini terdiri dari ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang *tabarruj*, hadits yang relevan, serta tafsir-tafsir Al-Qur'an baik klasik maupun modern yang membahas tafsir tentang *tabarruj*. Sumber primer utama tafsir klasik *Al-Qur'an Al-A'zim* Ibnu Katsir, dan tafsir modern seperti *Fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Qutb.

b. Sumber Data Sekunder:

Sumber data sekunder berupa buku, jurnal ilmiah, artikel, dan laporan penelitian yang berkaitan dengan fenomena sosial media, perilaku Muslimah di era digital, serta pengaruh teknologi terhadap perilaku sosial dan pemahaman agama. Data sekunder ini digunakan untuk memperkaya perspektif dalam mengkaji dan menganalisis data primer.

4. Teknik Penulisan

Penulisan skripsi ini mengacu pada Buku Panduan Skripsi yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta. Skripsi ini disusun dengan mengikuti kaidah-kaidah ilmiah yang berlaku, mulai dari struktur penulisan yang sistematis hingga pencantuman referensi yang tepat sesuai dengan standar akademik yang telah ditentukan. Semua analisis dan pembahasan akan disajikan secara objektif dengan penggunaan kutipan dan referensi yang valid untuk mendukung hasil temuan penelitian.

H. Sistematika Penulisan

Skripsi ini disusun secara sistematis agar memudahkan dalam memahami alur pembahasan dan analisis yang dilakukan. Sistematika penulisan terdiri atas lima bab utama sebagai berikut:

BAB I: PENDAHULUAN, berisi uraian mengenai Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Batasan Masalah, Kajian Terdahulu, Metode Penelitian, dan Sistematika Penulisan.

BAB II: KONSEP *TABARRUJ* MENURUT AL-QUR'AN, mencakup pembahasan mengenai Pengertian *Tabarruj* dalam Perspektif Bahasa dan Istilah, *Tabarruj* dalam Pandangan Islam dan Konteks Sosial, Ayat-ayat Al-Qur'an yang Berkaitan dengan *Tabarruj*, konsep *tabarruj* dalam budaya arab.

BAB III: PROFIL TOKOH DAN METODOLOGI PENAFSIRAN, memuat Biografi dan Karya Tafsir Ibnu Katsir, Biografi dan Karya Tafsir Sayyid Qutb, Metodologi Penafsiran Keduanya dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Sosial, serta Profil Kitab Tafsir: Tafsir *Al-Qur'an Al-'Azim* dan *Fi Zhilal Al-Qur'an*.

BAB IV: ANALISIS AYAT-AYAT TENTANG *TABARRUJ* MENURUT IBNU KATSIR DAN SAYYID QUTB, membahas Penafsiran Ayat-Ayat *Tabarruj* oleh Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb, Persamaan dan Perbedaan Pandangan Keduanya terhadap Konsep *Tabarruj*, serta Kontekstualisasi *Tabarruj* dengan Realitas Masyarakat Modern.

BAB V: PENUTUP, berisi Kesimpulan dan Saran.

Penulisan skripsi ini dilengkapi dengan Daftar Pustaka yang memuat seluruh referensi yang digunakan dalam penelitian, baik dari kitab tafsir, buku ilmiah, jurnal akademik, maupun sumber relevan lainnya.

BAB II

KONSEP *TABARRUJ* MENURUT AL-QUR'AN

A. Defenisi *Tabarruj*

a. *Tabarruj* Menurut Bahasa

Secara etimologis, kata *tabarruj* berasal dari akar kata Arab “برج” (ba', ra', dan jim), yang bermakna dasar “*lahir*”, “*muncul*”, atau “*tinggi*”. Akar kata ini juga melahirkan istilah al-buruj yang berarti “*sesuatu yang tampak*” atau “*muncul dan tampak*”, sebagaimana terdapat dalam kata البروج و الظهور. Dalam konteks bahasa Arab, kata ini seringkali digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang tinggi dan menonjol, seperti bangunan besar atau benteng, karena besar dan tingginya menjadikan bangunan tersebut tampak jelas dari kejauhan.¹⁷ Pemahaman ini diperkuat oleh Thanthawi Jawhari dalam kitab *Al-Jawahir fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, yang menjelaskan bahwa al-buruj di langit berarti gugusan bintang atau rasi bintang yang tampak jelas. Hamka juga menafsirkan al-buruj sebagai benteng tertinggi atau tempat persinggahan bulan dalam giliran tahun yang berjumlah dua belas, yang menunjukkan posisi yang menonjol dan dapat dilihat dari kejauhan, dalam Al-Qur'an, kata *al-buruj* digunakan pada beberapa ayat seperti QS. Al-Buruj :1.¹⁸

﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ۝ ١ ﴾

dan QS. Al-Hijr: 16, dengan makna “*gugusan bintang*” atau *sesuatu yang tinggi dan jelas terlihat*.

﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرَآئِهَا لِلنَّظِيرِينَ ۝ ١٦ ﴾

Sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan gugusan bintang di langit dan menjadikannya terasa indah bagi orang-orang yang memandang (langit itu).

Dari akar kata *baraja* (برج) yang berarti “*tampak mencolok*,” makna *tabarruj* berkembang menjadi suatu perilaku yang secara eksplisit menunjukkan sesuatu yang seharusnya disembunyikan, khususnya dalam konteks kecantikan atau perhiasan perempuan. Dalam bentuk masdar, kata *tabarruj* tidak hanya mengacu pada satu tindakan tunggal, tetapi menunjukkan suatu aktivitas yang dilakukan dengan sengaja,

¹⁷ Hery, “*Wawasan Al-Qur'an Tentang Tabarruj (Suatu Kajian Tafsir Maudhu'i)*” (UIN Alauddin Makassar, n.d.)H,7.

¹⁸ Maisy Rezkiyani Lubis, “*Makna Al-Buruj Dalam Al-Qur'an Menurut Thanthawi Jawhari Dalam Tafsir Al-Jawahir*,” n.d, dalam Skripsi UIN Suska RIAU. H,61.

berulang, dan memiliki kecenderungan untuk menonjolkan diri di hadapan publik. Perilaku ini menyiratkan pelanggaran terhadap norma kesopanan dan kesederhanaan yang dianjurkan dalam ajaran Islam, di mana perempuan dianjurkan untuk menjaga aurat serta kesantunan dalam berpenampilan. Secara praktis, *tabarruj* mencakup berbagai bentuk ekspresi lahiriah yang menarik perhatian, seperti cara berpakaian yang mencolok, penggunaan perhiasan yang berlebihan, gaya bicara yang memikat, hingga gerak tubuh yang menggoda lawan jenis. Tidak hanya terbatas pada aspek visual, *tabarruj* juga mencakup dimensi sosial dan psikologis, di mana perilaku tersebut dilakukan dengan tujuan atau akibat yang mengundang respons dari orang lain, terutama dari kaum lelaki.¹⁹

Al-Raghib Al-Ashfahani dalam *Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an* menjelaskan bahwa kata *tabarruj* digunakan untuk menunjukkan perilaku menonjolkan atau memperlihatkan sesuatu yang semestinya disimpan. Ia menyatakan bahwa *tabarruj* erat kaitannya dengan niat dan maksud tertentu, bukan sekadar terlihat oleh orang lain, melainkan ada unsur kesengajaan dan daya tarik dalam penampilan tersebut.²⁰

Dalam tafsir Ibnu Faris, sebagaimana termaktub dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, akar kata b-r-j mengandung dua makna pokok: pertama, menunjukkan kemunculan sesuatu secara jelas dan menonjol; kedua, mengandung unsur ketinggian atau keluhuran. Maka dari itu, *tabarruj* sebagai derivasi dari kata tersebut mengimplikasikan tindakan perempuan menonjolkan diri secara visual atau sosial di ruang publik, sehingga menarik perhatian yang tidak semestinya.²¹

Dalam pandangan bahasa Arab klasik, seperti yang dikemukakan oleh Ibn Manzur dalam *Lisan al-'Arab*, *tabarruj* berarti menampakkan diri dengan memperlihatkan perhiasan dan kecantikan kepada laki-laki non-mahram. Perilaku ini dianggap bertentangan dengan fitrah kesopanan dan batasan sosial yang ditetapkan oleh nilai-nilai Islam.²²

b. *Tabarruj* Menurut istilah dan pandangan para ulama

Dalam perspektif terminologis (istilah syar'i), *tabarruj* didefinisikan sebagai tindakan perempuan yang menampilkan aurat, perhiasan, atau penampilan yang dapat menimbulkan fitnah atau rangsangan terhadap laki-laki yang bukan mahramnya. Definisi ini mengandung aspek moral dan sosial, karena *tabarruj* tidak hanya menyangkut pakaian, tetapi juga sikap, gaya berjalan, cara berbicara, dan semua

¹⁹ Mahfidhatul Khasanah, "Adab Berhias Muslimah Perspektif Ma'nā-Cum-Maghzā Tentang Tabarruj Dalam QS Al-Ahzab 33," *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan* 16, no. 2 (2021): H.173.

²⁰ Al-Raghib Al-Asfahani, "*Mufradat Alfaz Al-Quran*" (Beirut: Dar Al-Qalam, 2009).

²¹ Ibnu Faris, "*Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah*," ed. tahkik oleh 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

²² Ibn Manzur, "*Lisān Al-'Arab*" Jilid 8 (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.).H.739.

bentuk ekspresi lahiriah yang dapat menimbulkan daya tarik seksual di ruang publik.²³

Ulama klasik seperti Al-Qurthubi dalam tafsirnya mengkritik keras perilaku *tabarruj* dan menyebutnya sebagai perilaku jahiliyah. Menurutnya, *tabarruj* adalah bentuk kefasikan dan pengkhianatan terhadap perintah Allah, terutama ketika dilakukan oleh wanita Muslimah yang sudah tahu batasan aurat dan etika berpakaian. Ia menyatakan bahwa *tabarruj* pada zaman Rasulullah SAW sudah terjadi di kalangan wanita-wanita munafik dan kaum musyrikah, yang berusaha meniru kebiasaan masyarakat jahiliyah.

Dalam konteks modern, para ulama seperti Dr. Yusuf al-Qaradawi dalam bukunya *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* menyatakan bahwa *tabarruj* bukan hanya berkaitan dengan pakaian ketat atau terbuka, tetapi juga mencakup perilaku yang berlebihan dalam merias diri, berwangi-wangian, serta berpenampilan mencolok yang dapat memancing perhatian di tempat umum. Ia menekankan bahwa *tabarruj* adalah bentuk modern dari dekadensi moral yang bertentangan dengan tujuan syariat menjaga kehormatan dan kesucian.²⁴

Dalam kajian feminisme Islam, *tabarruj* kadang dikritik secara ideologis karena dianggap sebagai bentuk pembatasan kebebasan perempuan. Namun sebagian sarjana Muslimah seperti Amina Wadud mengklarifikasi bahwa pelarangan *tabarruj* dalam Al-Qur'an lebih bersifat protektif terhadap martabat perempuan, bukan represif terhadap eksistensinya. Oleh karena itu, tafsir terhadap *tabarruj* sebaiknya dilihat dalam kerangka keadilan gender yang seimbang dengan nilai kesopanan universal.²⁵

Konsep *tabarruj* juga memiliki relevansi kuat dengan tujuan utama syariat Islam, yaitu maqashid al-syari'ah, khususnya dalam hal menjaga kehormatan (*hifz al-'ird*). Islam memandang perempuan sebagai makhluk mulia yang harus dijaga kehormatannya, bukan dijadikan alat komoditas dalam masyarakat. Oleh karena itu, pengaturan terhadap busana dan perilaku di ruang publik bertujuan untuk menciptakan tatanan sosial yang sehat dan bermartabat.²⁶

Penting untuk dipahami bahwa larangan *tabarruj* bukanlah bentuk diskriminasi gender, tetapi sebagai bentuk pengaturan etika sosial berdasarkan kodrat biologis dan psikologis manusia. Karena itu, para ulama Modern mengajak agar penafsiran terhadap *tabarruj* tidak berhenti pada aspek formalistik seperti panjang

²³ Vera Nur Azmi, "Makna Tabarruj Perspektif Hadits Dalam Kitab Syarah Shahih Muslim Karya Imam An-Nawawi (631-676 H.)," *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 2 (2022): H.223.

²⁴ Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam (Al-Halal wal Haram fil Islam)* (Indianapolis: American Trust Publications, 1999)

²⁵ A. Rokhmansyah, "Pengantar Gender Dan Feminisme: Pemahaman Awal Kritik Sastra Feminis". *Al-Bayan, Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadits*, (Yogyakarta: Garudhawaca., 2016).

²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2010). H 43

jilbab, tetapi menyentuh nilai-nilai substantif seperti kesopanan, kesederhanaan, dan tanggung jawab sosial.²⁷

Dalam konteks hukum Islam, *tabarruj* dikategorikan sebagai perbuatan yang mendekati zina (*muqaddimat al-zina*) karena ia membuka pintu fitnah dan ketertarikan seksual yang tidak halal. Oleh karena itu, para fuqaha menekankan bahwa *tabarruj* adalah bagian dari perilaku yang harus dihindari oleh seorang Muslimah dalam menjaga kesucian diri dan keluarganya. Berbagai fatwa ulama dari lembaga fatwa internasional, seperti Al-Azhar dan Lajnah Daimah Arab Saudi, juga menegaskan bahwa *tabarruj* adalah perbuatan yang haram karena bertentangan dengan ruh syariat. Dalam fatwa-fatwa tersebut disebutkan bahwa hukum berpakaian Muslimah bukan hanya menutup aurat, tetapi juga tidak menampakkan lekuk tubuh, tidak transparan, serta tidak menyerupai pakaian kaum kafir atau pelacur.²⁸

B. *Tabarruj* dalam Pandangan Islam dan Konteks Sosial

Dalam Islam, *tabarruj* dipandang bukan sekadar tindakan berpakaian mencolok, melainkan sebuah perilaku yang dilarang secara tegas karena dinilai berpotensi merusak tatanan moral dan sosial yang telah diatur oleh syariat. Larangan ini bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an, seperti dalam Surah Al-Ahzab ayat 33, yang secara eksplisit menyeru perempuan untuk tidak bertabarruj sebagaimana perilaku wanita pada masa jahiliyyah dahulu. Hadis-hadis Nabi juga memperkuat larangan ini, seperti sabda Rasulullah SAW yang menyebutkan bahwa wanita yang berhias untuk menarik perhatian di luar rumah tergolong seperti wanita yang keluar untuk maksiat. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat menekankan pentingnya menjaga aurat, kesopanan, serta perilaku yang menjunjung nilai kesucian diri.²⁹

Tabarruj tidak dapat dilihat sebagai persoalan yang bersifat individual semata, melainkan juga sebagai sebuah fenomena sosial yang memiliki dampak luas terhadap struktur hubungan antar gender dalam masyarakat Muslim. Ketika seorang individu melakukan *tabarruj*, ia tidak hanya berdampak pada dirinya, tetapi juga pada persepsi sosial dan hubungan sosial yang terbangun di sekitarnya. Norma dan etika dalam masyarakat bisa terganggu karena perilaku mencolok semacam ini dapat mengundang perhatian yang tidak diinginkan dan memicu potensi fitnah. Maka dari itu, syariat tidak hanya menegur individu, tetapi juga masyarakat agar saling menjaga dan mengingatkan dalam kebaikan dan ketakwaan.³⁰

Sebagai bagian dari gejala sosial, *tabarruj* sering dikaitkan dengan pengaruh budaya populer dan pola hidup modern yang menekankan pentingnya penampilan

²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2004). H 10

²⁸ Abdulllah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual, Syirkatuth Thaba'ah, At Tabarruj Wal Hijab Fi Dhou'il Kitab Was Sunnah*. (Bandung: Mizan Pustaka, n.d.). H 43

²⁹ Al-Imam Abul Husain An-Naisaburi, *Muslim Bin Al-Hajjaj Al-Qusyairi, Sahih Muslim*, 2011.

³⁰ Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Tabarruj Dalam Perspektif Gender Dan Sosial," *jurnal Al qalam* 22, no. 2 (2015).

luar, dalam konteks ini, pakaian dan perhiasan yang mencolok dijadikan simbol status sosial dan pencapaian individu budaya konsumerisme dan globalisasi turut memengaruhi cara perempuan Muslim mengekspresikan diri mereka, bahkan hingga mengaburkan batas antara syar'i dan modis. Fenomena ini kemudian memunculkan gaya busana muslimah yang hanya tampak Islami secara lahiriah, namun secara substansi justru menyimpang dari nilai-nilai kesederhanaan yang diajarkan Islam.³¹

Dalam pandangan agama, *tabarruj* merupakan bentuk ketidakpatuhan terhadap perintah Allah Swt yang mewajibkan umat Islam, khususnya perempuan, untuk menjaga kesucian diri serta menghindari sebab-sebab yang menimbulkan fitnah. Perintah untuk menundukkan pandangan dan menjaga aurat sebagaimana tercantum dalam Surah An-Nur ayat 30–31 merupakan bentuk penjagaan dari hal-hal yang dapat merusak tatanan sosial. Dalam hal ini, *tabarruj* bukan hanya pelanggaran syariat, tetapi juga menjadi pintu masuk bagi kerusakan moral yang lebih besar karena memperbesar peluang terjadi zina, pelecehan, dan perilaku tidak pantas lainnya.³²

Tabarruj secara nyata memiliki potensi untuk menggeser dan merusak batasan-batasan kesopanan dan moralitas yang selama ini dijaga dengan baik oleh masyarakat Muslim. Ketika masyarakat mulai permisif terhadap gaya berpakaian yang terbuka dan penuh hiasan, maka batas antara yang boleh dan tidak boleh menjadi kabur. Ini berisiko besar pada generasi muda yang masih dalam proses pembentukan identitas dan nilai, karena mereka cenderung meniru apa yang dianggap normal di lingkungannya. Akhirnya, nilai-nilai Islam yang luhur dapat terkikis jika tidak dibentengi dengan edukasi yang kuat dan kesadaran kolektif terhadap pentingnya menjaga adab dan akhlak.³³

Dampak sosial dari *tabarruj* tidak hanya terbatas pada pelakunya, tetapi juga menciptakan konstruksi sosial yang negatif terhadap perempuan secara umum. Perempuan yang dianggap melanggar norma agama karena berpenampilan mencolok sering kali menjadi sasaran stigma, cemoohan, dan bahkan diskriminasi dalam lingkungan sosial maupun tempat kerja.³⁴

Di sisi lain, fenomena *tabarruj* dapat pula dipahami sebagai bagian dari dinamika identitas perempuan Muslim dalam menghadapi perubahan zaman. Keinginan untuk mengekspresikan diri, meraih pengakuan sosial, serta menjadi bagian dari komunitas global membuat sebagian perempuan merasa perlu untuk tampil menarik. Namun, ekspresi ini sering kali berbenturan dengan batasan-batasan normatif agama. Dalam kondisi seperti ini, muncul konflik internal antara nilai

³¹ Ni'mat Shidqy, *Pamer Aurat At-Tabarruj* (Kairo: Granada Nadia, n.d.) H. 23; Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, H. 98.

³² Al-Qur'an dan Terjemahan. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Surat An-Nur Ayat 30–31*; n.d.

³³ Abdul Hayy Alfarmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i* (Bandung: Cv Pustaka Setia, 2002). H. 150

³⁴ Abu Ghifari, *Muslimah Yang Kehilangan Harga Diri, Musnad Ahmad Hanbal* (Bandung: Mujahid Press, 2002) H 2.

religius yang dianut dan tuntutan lingkungan yang modern dan terbuka. Oleh karena itu, pendekatan yang empatik sangat dibutuhkan untuk memahami bahwa tidak semua pelaku *tabarruj* bermaksud menyimpang dari ajaran Islam, melainkan sedang bergulat dengan pencarian jati diri.³⁵

Dalam beberapa kalangan masyarakat Modern, *tabarruj* bahkan dianggap sebagai simbol kebebasan berekspresi dan bentuk kesetaraan gender. Perspektif ini biasanya muncul dari pemikiran liberal yang menekankan otonomi individu atas tubuh dan pilihan hidupnya. Namun, pendekatan semacam ini kerap kali bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang mengatur kehidupan berdasarkan wahyu, bukan semata rasionalitas atau kesepakatan sosial. Islam mengajarkan bahwa kebebasan harus diselaraskan dengan tanggung jawab, dan kesetaraan tidak boleh mengabaikan perbedaan kodrati yang telah Allah tetapkan antara laki-laki dan perempuan.³⁶

Secara psikologis, *tabarruj* bisa menjadi bentuk mekanisme pertahanan diri perempuan untuk membangun rasa percaya diri dan mendapatkan tempat dalam komunitasnya. Dalam budaya yang menilai tinggi penampilan fisik, perempuan yang tampil menarik cenderung mendapat lebih banyak perhatian, peluang, bahkan penghargaan. Hal ini membuat sebagian perempuan merasa terdorong untuk berpenampilan mencolok sebagai bentuk validasi diri. Namun, kecenderungan ini jika tidak disadari secara kritis dapat menjerumuskan pada standar kecantikan yang tidak realistis, mengikis rasa syukur terhadap diri sendiri, dan merusak keseimbangan batin yang seharusnya dijagadalam Islam.³⁷

Dari sisi sosial, *tabarruj* berpotensi menimbulkan interaksi yang tidak sehat antara laki-laki dan perempuan. Penampilan yang mengundang perhatian dapat memicu godaan, mengganggu kekhayusan, dan membuka celah perilaku tidak senonoh di ruang publik. Oleh karena itu, larangan *tabarruj* dalam Islam bukanlah bentuk pengekan terhadap perempuan, melainkan langkah preventif untuk menjaga kehormatan, ketertiban sosial, serta menghindari fitnah yang bisa menjatuhkan martabat individu. Dalam dunia yang semakin terbuka dan permisif ini, penting bagi umat Islam untuk memperkuat pemahaman terhadap nilai-nilai agama, serta mengedukasi masyarakat dengan pendekatan yang bijak dan beradab.³⁸

C. Ayat Ayat yang berkaitan dengan *tabarruj*

Dalam Al-Qur'an, istilah *tabarruj* secara lafzi hanya muncul satu kali, yaitu pada Surah Al-Ahzab ayat 33. Akan tetapi, secara makna dan konteks, konsep

³⁵ Ummu Ihsan dan Abu Ihsan Al-Atsari Choiriyah, "Cantik Dalam Perspektif Islam," Al-Bayan, *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadits*, Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, (2017) H.35

³⁶ Fathurrahman Azhari, "Dinamika Perubahan Sosial Dan Hukum Islam," *Jurnal Al-Tahrir* Vol. 16 No (2016). H, 198

³⁷ Nada Abu Ahmad, *300 Dosa Yang Diremehkan Wanita.*, Kiswah Med. (Cet. 7. Solo, 2017).

³⁸ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual, Syirkatuth Thaba'ah, At Tabarruj Wal Hijab Fi Dhou'il Kitab Was Sunnah.*

tabarruj yang merujuk pada perilaku menampakkan perhiasan, kecantikan, atau daya tarik secara berlebihan di ruang publik juga dapat ditemukan dalam sejumlah ayat lain. Meskipun ayat-ayat tersebut tidak menggunakan istilah *tabarruj* secara langsung, isinya mengandung aturan terkait aurat, pakaian, serta etika sosial perempuan yang memiliki hubungan erat dengan larangan *tabarruj*.

Ayat-ayat yang berkaitan dengan *tabarruj* dapat dibagi menjadi dua kategori:

- a. Ayat-ayat *eksplisit*, yaitu yang secara langsung menyebut atau melarang *tabarruj*.

No	Surah & Ayat	Keterangan Singkat
1	Al-Ahzab (33): 33	Menyebut langsung kata <i>tabarruj</i> .
2	Al-Ahzab (33): 59	Perintah mengenakan jilbab, menjaga diri.
3	Al-Ahzab (33): 32	Larangan berbicara mendayu-dayu (fitnah suara).
4	Al-Ahzab (33): 28	Tentang pilihan dunia atau akhirat bagi istri Nabi.
5	An-Nur (24): 31	Larangan menampakkan perhiasan.
6	An-Nur (24): 60	Wanita tua tidak berdosa menanggalkan pakaian luar, asal tidak <i>tabarruj</i> .

- b. Ayat-ayat *implisit*, yaitu yang tidak menyebut kata *tabarruj* secara lafzi, tetapi memiliki relevansi tematik dan konteks dengan pembahasan *tabarruj*.

No	Surah & Ayat	Keterangan Singkat
7	Al-A'raf (7): 20	Setan menggoda untuk buka aurat.
8	Al-A'raf (7): 22	Aurat terbuka setelah makan dari pohon.
9	Al-A'raf (7): 26	Pakaian sebagai penutup aurat dan perhiasan.
10	Al-A'raf (7): 27	Setan melihat kalian dari tempat yang tak terlihat.
11	Al-Qashash (28): 60	Perhiasan dunia hanya sementara dan fana.
12	Al-Jatsiyah (45): 23	Mengikuti hawa nafsu sebagai Tuhan.
13	Ar-Ra'd (13): 17	Perumpamaan kebenaran dan kebatilan (hiasan dunia vs hakikat).

14	Tāhā (20): 121	Setelah melanggar larangan, aurat terbuka.
15	Az-Zukhruf (43): 18	Tentang perempuan dan kelembutan dalam perhiasan.
16	Az-Zukhruf (43): 35	Perhiasan dan kemewahan dunia sebagai ujian.

Dari sekian banyak ayat yang berhubungan dengan *tabarruj*, penelitian ini hanya berfokus pada enam ayat utama yang dianggap paling penting. Pemilihan enam ayat tersebut dilakukan karena dinilai paling jelas, relevan, dan mampu memberikan gambaran utuh tentang larangan serta batasan *tabarruj* dalam Al-Qur'an. Ayat-ayat itu terdiri dari satu ayat yang menyebut *tabarruj* secara langsung, dan beberapa ayat lain yang tidak menyebutkannya secara lafzi, tetapi membahas hal-hal yang berkaitan seperti aurat, perhiasan, pakaian, dan adab perempuan di masyarakat. Dengan membatasi pembahasan pada enam ayat ini, penelitian bisa dilakukan lebih terarah dan mendalam, selain melihat arti teks ayat, kajian ini juga menelusuri latar belakang sejarah serta dampak sosial dari pesan yang terkandung di dalamnya, fokus tersebut diharapkan dapat menghasilkan kesimpulan yang lebih jelas, terukur, dan sesuai dengan tujuan penelitian.

1. Q.s Al-Ahzab 32

﴿يُنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ ۳۲﴾

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

2. Q.s Al-Ahzab : 33

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ۚ ۳۳﴾

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

3. Q.s Al-Ahzab:59

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۗ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا ۝ ٥٩ ﴾

Artinya: Wahai Nabi (Muhammad), katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

4. Q.s Annur : 31

﴿ وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۚ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولَىٰ الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ ۚ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۚ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتُوبُوا ۚ إِلَىٰ اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ ٣١ ﴾

Artinya: Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. Hendaklah pula mereka tidak menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Hendaklah pula mereka tidak mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.

Q.s An-nur: 60

﴿ وَالْفَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَغْفِرْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝ ٦٠ ﴾

Artinya: Para perempuan tua yang telah berhenti (dari haid dan mengandung) yang tidak lagi berhasrat menikah, tidak ada dosa bagi mereka menanggalkan pakaian (luar) dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan. Akan tetapi, memelihara kehormatan (tetap mengenakan pakaian luar) lebih baik bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

5. Q.s. Al-A'raf : 26

﴿ يٰبَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝ ٢٦ ﴾

Artinya: 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 agar mereka selalu ingat.

D. Konsep *Tabarruj* Dalam Budaya Arab

Konsep *tabarruj* sudah dikenal sejak lama dalam peradaban masyarakat Timur Tengah, terutama dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam atau yang disebut sebagai masyarakat Jahiliyah.³⁹ Pada masa itu, *tabarruj* dianggap sebagai hal yang lumrah dan tidak dipermasalahkan. Istilah “*Jahiliyah*” berasal dari bahasa Arab Al-jahiliyah (الجاهلية), yang secara harfiah berarti “kebodohan” atau “ketidaktahuan.” Namun, makna kebodohan di sini bukan sekadar kurangnya pengetahuan, melainkan menggambarkan kondisi mental dan spiritual masyarakat yang jauh dari nilai-nilai kebenaran, keadilan, dan tauhid, dengan kata lain, era Jahiliyah menunjukkan keadaan sosial yang belum mengenal prinsip hidup berdasarkan petunjuk Tuhan.⁴⁰

Pada masa itu, *tabarruj* menjadi pemandangan yang biasa di ruang publik, Praktik ini bukan sekadar kebiasaan pribadi, melainkan bagian dari gaya hidup yang diterima secara sosial, terutama di kalangan elit dan kota-kota besar seperti Makkah dan Yatsrib, wanita dari kelas atas kerap tampil dengan perhiasan yang mencolok dan mengenakan pakaian tipis yang tidak menutupi tubuh dengan sempurna. Tujuan

³⁹ Hawwin Muzakki, “Konstruksi Sosial Dan Menggali Nilai-Nilai Positif Pada Masa Arab Pra Islam,” *Prosiding Mukhtar Pemikiran Dosen PMII 1*, no. 1 (2021): H,400.

⁴⁰ Ar-Raghib Al-Asfahani, *Al-Mufradat Fi Gharibil Qur'an*, vol. 1 (Maktabah Nazar Mushthafa al-Baz, n.d.)H,434.

mereka berpakaian seperti itu bukan semata-mata untuk menutup aurat, melainkan untuk menunjukkan status sosial dan menarik perhatian khalayak, tidak ada aturan berpakaian yang membatasi mereka saat itu, karena nilai-nilai kesopanan sebagaimana yang kemudian dibawa oleh Islam belum dikenal atau dipahami secara luas.⁴¹

Tabarruj pada masa Jahiliyah tidak hanya terbatas pada cara berpakaian, tetapi juga tercermin dalam perilaku dan interaksi sosial perempuan, banyak perempuan berjalan dengan gaya tubuh yang dibuat-buat dan suara yang dilunakkan agar menarik perhatian, sebagai bentuk ekspresi diri dalam masyarakat yang belum mengenal aturan aurat secara syar'i, dalam berbagai literatur klasik, perilaku ini dianggap sebagai bentuk "kemerdekaan" perempuan. Namun, dalam struktur budaya yang masih patriarkal, kebebasan tersebut sering kali justru membuka celah untuk eksploitasi visual terhadap perempuan, inilah yang kemudian dikritik oleh Islam, yang datang membawa tata nilai baru tentang bagaimana perempuan seharusnya dihargai dan diperlakukan.⁴²

Dalam budaya Arab kuno, kehormatan seorang perempuan sangat erat kaitannya dengan kehormatan keluarga dan sukunya, perempuan dipandang sebagai cerminan harga diri kaum laki-laki di komunitas kesukuan itu.⁴³ Ketika Islam datang, pandangan ini mulai diarahkan ke arah yang lebih berkeadilan dan berlandaskan wahyu, islam tidak melarang perempuan untuk tampil baik, tetapi memberikan batasan yang jelas dan syar'i dalam berpakaian serta berhias, aturan-aturan ini bertujuan menjaga martabat perempuan agar tidak direduksi hanya sebagai objek pandangan, sekaligus membentuk masyarakat yang lebih menjunjung tinggi kemuliaan dan kesucian moral.⁴⁴

Turunnya wahyu yang mengatur cara berhias dan berpakaian, seperti dalam QS. Al-Ahzab ayat 33, menjadi titik balik dalam cara berpikir umat Islam tentang kecantikan dan kesopanan. Dalam ayat tersebut, Allah melarang perempuan Muslim meniru gaya *tabarruj* yang biasa dilakukan perempuan Jahiliyah, yaitu berhias secara berlebihan hingga mengundang perhatian laki-laki. Larangan ini bukan semata-mata masalah etika pribadi, melainkan bagian dari upaya membangun masyarakat yang lebih tertib dan bermartabat. Dalam rangka itu pula, Islam memerintahkan perempuan

⁴¹ Miftahul Khoiri and Ahmad Sodikin, "Sejarah Pakaian Muslim Arab Pada Masa Islam Awal," *Thaqafiyat: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam* (2023): H,128–130.

⁴² Basri Mahmud, "Analisis Penafsiran At-Thabari Terhadap Ayat Ayat Tabarruj" *Al-Bayan, Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadits*,7, no. 2 (2024): H,298.

⁴³ Sunnatullah, *Peran Dan Keadaan Wanita Sebelum Dan Sesudah Datangnya Islam*, NU Online, 2022, <https://www.nu.or.id/sirah-nabawiyah/peran-dan-keadaan-wanita-sebelum-dan-sesudah-datangnya-islam-ONIjA>. diakses pada tanggal 01 juli 2025

⁴⁴ Mahmud, "Analisis Penafsiran At-Thabari Terhadap Ayat Ayat Tabarruj."H,300.

untuk mengenakan jilbab, sebagai bentuk perlindungan diri dan juga sebagai penanda identitas mereka sebagai seorang Muslimah.⁴⁵

Perubahan sosial yang dibawa Islam menunjukkan arah baru dalam membentuk budaya masyarakat, dari yang semula permisif terhadap tampilan sensual di ruang publik, menuju masyarakat yang berlandaskan wahyu. Larangan *tabarruj* bukan bertujuan membatasi perempuan secara kaku, melainkan sebagai upaya untuk menata kembali nilai-nilai moral dan spiritual. Dalam Islam, perempuan dinilai dari akhlak dan kesalehannya, bukan semata-mata dari penampilan luar. Justru dengan hadirnya aturan ini, perempuan dibebaskan dari eksploitasi visual yang dulu dianggap wajar di era Jahiliyah, Prinsip-prinsip ini kemudian menjadi fondasi penting dalam membangun peradaban Islam yang bermartabat.⁴⁶

Dalam konteks budaya Arab modern, isu *tabarruj* memunculkan perdebatan yang kompleks. Di satu sisi, terdapat kelompok konservatif yang berpegang pada tafsir literal terhadap ayat-ayat hijab, menekankan pentingnya kesopanan dan keharusan mengenakan jilbab. Di sisi lain, kelompok liberal dan sekuler menuntut kebebasan perempuan untuk tampil di ruang publik tanpa batasan agama. Ketegangan antara dua pandangan ini terus berlangsung, mempengaruhi perumusan kebijakan negara, hukum keluarga, hingga sistem pendidikan. Perbedaan tafsir dan nilai-nilai sosial ini mencerminkan pergeseran budaya sekaligus menunjukkan dinamika pemikiran di dunia Arab saat ini.⁴⁷

Kemajuan media sosial dan berkembangnya budaya populer telah mempercepat penyebaran dan normalisasi praktik *tabarruj* di dunia Arab saat ini. Figur-figur publik seperti selebritas, influencer, dan model perempuan sering dijadikan teladan dalam urusan penampilan, baik oleh kalangan muda maupun dewasa. Sayangnya, tren gaya hidup ini tidak jarang melampaui batas-batas syariat dan kesopanan yang diajarkan dalam Islam. Banyak ulama Modern menilai bahwa *tabarruj* kini hadir dalam bentuk yang lebih halus dan tersamarkan, tetapi tetap membawa pengaruh buruk terhadap moral masyarakat. Karena itulah, persoalan *tabarruj* di era modern tidak lagi hanya bersifat pribadi, melainkan telah menjadi isu struktural yang diperkuat oleh media, teknologi, dan arus globalisasi yang sulit dibendung.⁴⁸

Perbedaan pandangan terhadap *tabarruj* juga tercermin dalam kebijakan yang diterapkan di berbagai negara Arab. Beberapa negara seperti Arab Saudi,

⁴⁵ Wiwin Sulastri, Muhajirin Muhajirin, and Hedhri Nadhiran, "Tabarruj Dalam Persepektif Hadis: Studi Pemahaman Mahasiswi UIN Raden Fatah Palembang," *el-Sunnah: Jurnal Kajian Hadis dan Integrasi Ilmu* 1, no. 1 (2020): H,69.

⁴⁶ Muhibuddin Usman, "The Role of Islam in the Formation of Civilization in Southeast Asia: History and Social Influence," *Jurnal Al-Fikrah* 13, no. 2 (2024): H,165.

⁴⁷ Haideh Moghissi, *Women and Islam: Social Conditions, Obstacles and Prospects*, vol. 2 (Taylor & Francis, 2005).

⁴⁸ Muhammad Ihsan and Kharis Nugroho, "FENOMENA TABARRUJ DI ERA DIGITAL DALAM PERSPEKTIF AL-QURAN," *MAHAD ALY JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES* 2, no. 3 (2025): H,1.

Yaman, dan Kuwait masih menjalankan aturan berpakaian yang ketat berdasarkan prinsip-prinsip syariat. Di tempat-tempat tersebut, pelanggaran terhadap norma kesopanan bisa berujung pada sanksi sosial, bahkan hukum. Sementara itu, negara-negara seperti Mesir, Lebanon, dan Uni Emirat Arab menunjukkan sikap yang lebih fleksibel, dengan mengadopsi unsur budaya Barat dalam batasan nilai-nilai lokal. Di sana, perempuan memiliki ruang lebih besar untuk mengekspresikan diri, meskipun tetap berada dalam bingkai norma yang berlaku. Kondisi ini menunjukkan bahwa dunia Arab modern tidak memiliki pandangan tunggal tentang *tabarruj*; perbedaan budaya, politik, dan agama ikut membentuk cara masing-masing negara menyikapi persoalan ini.⁴⁹

Sejumlah mufasir klasik seperti Ibnu Katsir dan Al-Qurthubi menekankan bahwa larangan *tabarruj* merupakan bentuk kasih sayang Allah terhadap perempuan. Mereka menjelaskan bahwa perintah untuk berjilbab dan menjaga pandangan bukanlah bentuk penindasan, melainkan penjagaan dari fitnah dan eksposur publik yang berbahaya. Tafsir ini banyak dijadikan dasar oleh ulama fiqih dalam menetapkan hukum-hukum mengenai aurat dan pergaulan antara laki-laki dan perempuan. *Tabarruj* dalam hal ini dilihat sebagai pelanggaran terhadap nilai kesucian dan kehormatan diri.⁵⁰

Berbeda dengan tafsir klasik, sebagian tafsir Modern seperti Sayyid Qutb dalam *Fi Zhilal Al-Qur'an* mengaitkan larangan *tabarruj* dengan pembentukan masyarakat Islam yang bebas dari eksploitasi seksual. Qutb menekankan bahwa masyarakat harus didasarkan pada nilai-nilai keimanan, bukan dorongan hawa nafsu. Dalam konteks ini, *tabarruj* bukan hanya masalah individu, tetapi juga mencerminkan sistem sosial yang rusak. Oleh karena itu, penghentian *tabarruj* dipandang sebagai langkah awal menuju masyarakat yang adil, bermoral, dan berketuhanan.⁵¹

⁴⁹ Halimatus Sa'diah, "Dinamika Kesetaraan Gender Perempuan Timur: Kajian Psikologi Budaya Dan Hukum Islam," *Jurnal At-Taujih: Jurnal Bimbingan Dan Konseling Islam* 2, no. 2 (2022):H,17-20.

⁵⁰ Isma'il ibn 'Umar Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, (Beirut: Mu'assasah Qurthubah, n.d.).

⁵¹ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 2000).

BAB III

PROFIL IBNU KATSIR DAN SAYYID QUTB

A. Biografi Ibnu Katsir

Ibnu Katsir memiliki nama lengkap Syaikh *Al-imam Al-Hafiz Abu Al-Fida 'Imad Al-Din Ismaill bin 'Umar bin Katsir bin Dhaw' bin Katsir al-Qurasyi Ad-Dimasyqi*. Nama panjang yang disertai dengan berbagai gelar kehormatan tersebut mencerminkan kemuliaan, keluasan ilmu, serta kedudukan keilmuan yang tinggi yang disandangnya. Gelar al-Hāfīz menandakan kapasitas intelektualnya yang luar biasa dalam menghafal ribuan hadis berikut sanad-sanadnya secara sistematis suatu gelar yang hanya diberikan kepada para ahli hadis tingkat tinggi. Julukan Abū al-Fidā' merupakan kunyah yang lazim dalam tradisi Arab dan berfungsi sebagai bentuk penghormatan, sedangkan 'Imād al-Din, yang berarti "*Penopang Agama*", mengindikasikan perannya dalam memperkuat serta menyebarkan ajaran Islam melalui karya-karyanya yang monumental. Predikat al-Qurasyī menunjukkan garis keturunannya yang kembali kepada suku Quraisy, sementara sebutan ad-Dimasyqī dilekatkan karena keterkaitannya yang erat dengan kota Damaskus.⁵²

Meskipun Ibnu Katsir dilahirkan di Bushra sebuah daerah yang terletak di wilayah selatan Syam namun predikat al-Dimasyqī sering digunakan bersamaan dengan namanya. Hal ini mungkin disebabkan oleh kenyataan bahwa Bushra termasuk dalam wilayah administratif Damaskus, atau karena pada usia yang masih muda, ia telah berpindah ke Damaskus untuk menuntut ilmu dan kemudian menetap di sana dalam waktu yang lama. Pendapat yang kedua ini diperkuat oleh Ibnu 'Imād dalam karyanya Syadzarat Al-Dzahab, yang menyebutnya dengan julukan al-Bushrī tsumma al-Dimasyqī yakni seseorang yang berasal dari Bushra kemudian bermukim di Damaskus. Di samping itu, penyematan predikat al-Syāfi'ī di akhir namanya menunjukkan bahwa Ibnu Katsir dibesarkan, diasuh, dan menimba ilmu dalam lingkungan keilmuan mazhab Syafi'i yang dominan di wilayah Syam pada masa itu.⁵³

Mengenai tahun kelahiran Ibnu Katsir, para penulis biografi berbeda pendapat. Ibnu 'Imād menyatakan secara tegas bahwa Ibnu Katsir lahir pada tahun 700 H, dan pendapat ini diterima secara luas oleh mayoritas ahli sejarah dan biografi. Namun, Ibnu Taghri Bardi berpendapat bahwa ia dilahirkan pada tahun 701 H, pandangan yang turut diikuti oleh orientalis terkenal Carl Brockelmann dalam ensiklopedia *Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*. Di samping kedua pendapat tersebut, terdapat pula estimasi dari tokoh lain seperti Bernard Lewis, yang memperkirakan bahwa kelahiran Ibnu Katsir terjadi sekitar tahun 700 H atau 1300 M. Sementara itu,

⁵² Ibnu taghri Bardi, *Ibnu Taghri Bardi, Al Nujum Al Zahira Fi Muluk Mishr Wa Al Qahirah, (Kairo: Wijarah Al-Tsaqafah, n.d.)*H,123. *Bandingkan Dengan Syam Al-Din Al-Dzahabi, Tadzkirah Al Huaffaz, IV (Hyderabad-Decan: The Dairatul Ma'arifil Osmania, 1958 M), Lihat Pula, Ibnu Imad, S, n.d.*

⁵³ Hasan Basri, M.Ag, *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir (LPM UIN sunan Gunung Djati Bandung, 2020)*.H,17

ulama besar seperti Al-Dzahabī melaporkan bahwa Ibnu Katsirlahir pada tahun 700 H atau setelahnya, suatu pandangan yang juga dianut oleh Ibnu Hajar al-‘Asqalānī dalam karya pentingnya al-Durar al-Kāminah fi A‘yān al-Tsāminah.⁵⁴

Perbedaan pendapat dan ketidakpastian mengenai tahun kelahiran Ibnu Katsirtampaknya bersumber dari informasi yang kurang pasti yang disampaikan oleh Ibnu Katsirsendiri saat menceritakan tentang wafatnya ayahnya. Dalam salah satu pernyataannya, ia berkata:

توفي والدي في شهر جمادى الأولى سنة ثلاث وسبعمائة وكنت إذ ذاك صغيرا ابن ثلاث سنين
أو نحوها لا أدركها إلا كالحلم

"Ayahku wafat pada bulan Jumadil Awwal tahun 703 H, dan saat itu aku masih kecil, sekitar tiga tahun atau kurang lebih begitu. Aku hanya bisa mengingat peristiwa itu seperti dalam mimpi."

Berdasarkan pernyataan ini, Ahmad Muhammad Syakir cenderung memperkuat pendapat yang menyebutkan bahwa Ibnu Katsirlahir pada tahun 700 H atau bahkan sebelumnya. Alasannya, jika Ibnu Katsirlahir pada tahun 701 H, maka usianya saat ayahnya meninggal belum genap tiga tahun. Padahal, anak di bawah usia tiga tahun biasanya belum mampu mengingat suatu peristiwa, bahkan sekadar seperti mimpi. Meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai tahun kelahirannya, para ahli sepakat bahwa Ibnu Katsirdilahirkan pada akhir abad ke-7 H atau awal abad ke-8 H.⁵⁵

Hal menarik lainnya adalah kisah di balik pemberian nama Ismâ‘il kepada Ibnu Katsîr. Dalam kitab Al-Bidāyah wa al-Nihāyah, Ibnu Katsirmenceritakan bahwa ayahnya menikah dua kali. Dari istri pertama, lahir tiga orang putra yang diberi nama Ismâ‘il, Yûnus, dan Idrîs. Setelah istri pertamanya wafat, ayah Ibnu Katsirmenikah lagi dan dari pernikahan kedua ini lahirlah beberapa anak, baik laki-laki maupun perempuan. Anak pertama dari istri kedua bernama ‘Abd al-Wahhâb, sedangkan anak terakhirnya adalah Ibnu Katsirsendiri.

Nama *Ismâill* yang disematkan kepada Ibnu Katsirternyata memiliki makna emosional yang mendalam bagi keluarganya. Ayahnya memberikan nama tersebut sebagai bentuk penghormatan dan kenangan terhadap putra sulungnya dari pernikahan pertama yang juga bernama *Ismâ‘il*. Putra sulung itu meninggal dunia dalam sebuah kecelakaan tragis di Damaskus, padahal ia telah menunjukkan kecemerlangan dalam penguasaan ilmu-ilmu agama. Duka yang mendalam akibat kehilangan tersebut dituturkan oleh Ibnu Katsirdalam karyanya *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*:

⁵⁴ Hasan Bisri, *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir*. H,18.

⁵⁵ Hasan Bisri, *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir*. H,18.

فوجد الوالد عليه وجدا كثيرا ورثاه بأبيات كثيرة، فلما ولدت له أنا بعد ذلك سماني باسمه،
فأكبر أولاده إسماعيل وآخرهم وأصغرهم إسماعيل، فرحم الله من سلف وختم بخير لمن بقى

*"Ayahku sangat berduka atas kepergian Ismâ'îl, ia bahkan meratapi dengan banyak bait syair. Ketika aku lahir, beliau menamaiku dengan nama yang sama. Maka, anak pertamanya adalah Ismâ'îl, dan anak terakhir serta yang paling kecil juga Ismâ'îl. Semoga Allah merahmati mereka yang telah wafat dan memberikan akhir yang baik bagi yang masih hidup."*⁵⁶

Ibnu Katsir juga menjelaskan bahwa ayahnya berasal dari keluarga yang terhormat dan merupakan ulama terkemuka pada zamannya. Ayahnya, Syihâb al-Dîn Abū Ḥafṣ 'Amr bin Katsîr, lahir pada akhir tahun 640 H. Ia dikenal sebagai seorang ahli fikih dan hadis yang menguasai berbagai disiplin ilmu agama. Awalnya ia mengikuti mazhab Hanafî, namun kemudian beralih ke mazhab Syāfi'î setelah menjadi khatib di kota Bushra. Pergantian mazhab ini mencerminkan keterbukaannya dalam berpikir serta kemampuannya menyesuaikan pandangan keagamaan dengan realitas sosial dan akademik yang dihadapinya. Kedudukan terhormat keluarga Ibnu Katsir juga diakui oleh para tokoh ilmuwan sezamannya. Salah satu gurunya, yang juga menjadi mertuanya, yakni Al hafiz Al mizzi, merasa kagum ketika mengetahui silsilah keturunan Ibnu Katsîr.⁵⁷

Setelah wafatnya sang ayah, Ibnu Katsiryang masih kecil dibawa oleh kakaknya, Kamal al-din 'Abd al-Wahhab, ke Damaskus. Kota ini merupakan pusat ilmu pengetahuan dan budaya Islam yang penting pada masa itu. Perpindahan ke Damaskus menjadi titik awal perjalanan intelektual Ibnu Katsîr. Di sana ia mendapatkan akses ke berbagai lembaga pendidikan, madrasah, dan para ulama besar, yang kemudian membentuk dasar keilmuannya dalam bidang tafsir, hadis, dan sejarah Islam.

Ibnu Katsir menetap dan menghabiskan hampir seluruh hidupnya di Damaskus, sehingga ia dikenal dengan nisbah ad-Dimasyqî. Kota ini bukan hanya menjadi tempat tinggalnya, tetapi juga pusat aktivitas ilmiahnya. Ibnu Hajar al-'Asqalānî menyebutkan bahwa pada akhir hayatnya, Ibnu Katsîr mengalami kebutaan dan wafat di Damaskus, Suriah, pada tahun 774 H. Semoga Allah SWT melimpahkan rahmat-Nya dan menempatkannya di surga-Nya yang luas.⁵⁸ "Di Damaskus, ia tumbuh menjadi seorang ulama besar yang ahli dalam tafsir, hadis, dan sejarah. Karya-karyanya yang komprehensif dan mendalam menjadikan namanya sebagai rujukan utama dalam khazanah keilmuan Islam, baik klasik maupun modern. Keahliannya dalam menggabungkan analisis sanad hadis dengan penulisan sejarah menegaskan kapasitas ilmiahnya yang luar biasa, Sebagaimana yang dikatakan oleh

⁵⁶ Hasan Bisri, *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir*. H,19

⁵⁷ Hasan Bisri, *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir*.H,20.

⁵⁸ Riana Ratna Sari, "Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir," *Islah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* 1, no. 2 (2019): H,132.

Manna' al-Qatthan dalam Mabahnya fil Ulum al-Qur'an, sebagai berikut: "*Ibn Katsir merupakan pakar fiqh yang dapat dipercaya, pakar hadits yang cerdas, sejarawan ulung, dan pakar tafsir yang paripurna*".⁵⁹

a. Guru guru ibnu katsir

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, Ibnu Katsirtumbuh dalam lingkungan keluarga yang religius. Ayahnya merupakan seorang ulama, sedangkan ibunya dikenal sebagai perempuan ahli ibadah yang sangat taat. Selain itu, ia juga dikelilingi oleh para paman dari jalur ibu yang dikenal alim dan berilmu. Karena itulah, pendidikan awal Ibnu Katsirdimulai dengan belajar langsung kepada para pamannya. Kedekatannya dengan para paman yang alim tersebut membentuk fondasi keilmuan yang kokoh sejak dini. Ia tidak hanya mempelajari satu cabang ilmu, melainkan mendalami berbagai disiplin keilmuan secara serius. Hal ini sebagaimana dicatat oleh Ahmad Muhammad Syākir dalam salah satu karyanya, bahwa:⁶⁰

إِشْتَعَلَ بِالْعِلْمِ عِنْدَ أَحْوَالِهِ بَنِي عُقْبَةَ بِبَصْرَى، فَقَرَأَ الْبِدَايَةَ فِي مَذْهَبِ أَبِي
حَنِيفَةَ وَحَفِظَ جُمْلَ الرَّجَّاجِي وَعَنَى بِالنَّحْوِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَاللُّغَةِ وَحَفِظَ أَشْعَارَ
العَرَبِ

Artinya, "*(Ibnu Katsir) menekuni ilmu pengetahuan kepada para pamannya, Bani Uqbah di Bashrah. Kemudian ia belajar kitab Al-Bidayah dalam mazhab Imam Abu Hanifah, hafal kitab Jumal (ilmu nahwu) karya Imam Az-Zajaj, juga mendalami ilmu nahwu, bahasa Arab, dan bahasa lainnya. Ia juga menghafal syair-syair Arab.*" (Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdatut Tafsir 'anil Hafiz Ibni Katsir,

Ibnu Katsir menimba ilmu dari sejumlah ulama terkemuka di berbagai bidang keilmuan. Dalam bidang fikih dan ushul fikih mazhab Syafi'i, ia berguru kepada Syekh Burhānuddīn al-Fazārī dan Imam Kamāluddīn ibn Qādhī Syuhbah, dua ulama yang terkenal sebagai pakar hukum Islam. Di bidang hadits dan ilmu rijal, Ibnu Katsirbelajar dari Syekh Al-Mizzi, yang juga dikenal sebagai mertua sekaligus gurunya, serta Syekh Adz-Dzahabi, sejarawan dan ahli hadits terkemuka. Kedua tokoh ini sangat memengaruhi metode kritik hadits dan penulisan sejarah Ibnu Katsir.

Sementara itu, dalam bidang akidah dan pemikiran Islam, Ibnu Katsir banyak menerima pengaruh dari Ibnu Taimiyah, seorang ulama besar yang terkenal dengan pemikiran tajam dan reformis dalam berbagai bidang, terutama aqidah dan fatwa. Ibnu Taimiyah menjadi guru yang sangat dihormati oleh Ibnu Katsirdan membentuk banyak aspek pemikirannya. Selain itu, Ibnu Katsirjuga belajar dari Ismail bin Ibrahim bin Uthman bin Farhun dan Ibrahim bin 'Amr bin Jamā'ah, yang

⁵⁹ Manna Khalil Al-Qatthan, *Studi-studi ilmu Al-Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2007).H,527

⁶⁰ Ahmad Muhammad Syakir, 'Umdatut Tafsir 'anil Hafiz Ibni Katsir (Maktabah Darul Wafa, n.d.).H,23

memperkaya wawasan keilmuannya dalam berbagai disiplin, termasuk ilmu bahasa, sastra Arab, dan retorika.⁶¹

Tabel Guru-Guru Ibnu Katsir

Nama Guru	Tahun Lahir (H/M)	Tahun Wafat (H/M)	Bidang Keilmuan
Syekh Burhānuddīn al-Fazārī	-	-	Fikih dan Ushul Fikih (Syafi'i)
Imam Kamāluddīn ibn Qādhi Syuhbah	-	-	Fikih dan Qadhā
Syekh Al-Mizzi	654 H / 1256 M	742 H / 1341 M	Ilmu Hadits dan Rijāl
Syekh Adz-Dzahabi	673 H / 1274 M	748 H / 1348 M	Sejarah Islam dan Ilmu Hadits
Ibnu Taimiyah	661 H / 1263 M	728 H / 1328 M	Akidah, Fikih, Fatwa
Ismail bin Ibrahim bin Uthman bin Farhun	-	-	Bahasa Arab dan Sastra
Ibrahim bin 'Amr bin Jamā'ah	639 H / 1241 M	733 H / 1333 M	Retorika, Sastra, Pendidikan Islam

b. Karya Ibnu Katsir

1. *Tafsīr Al-Qur'an Al-A'zim* (Tafsir Ibnu Katsir)

Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim merupakan karya monumental dalam bidang tafsir bil-ma'tsūr yang ditulis oleh Ibnu Katsir. Tafsir ini menggunakan pendekatan riwayat dari Al-Qur'an, hadits Nabi, atsar sahabat, dan tabi'in. Ibnu Katsir sangat teliti dalam memilih sanad dan matan hadis yang sahih. Karya ini terdiri dari beberapa jilid dan telah diterjemahkan ke berbagai bahasa. Tafsir ini menjadi rujukan utama dalam studi tafsir klasik hingga modern.⁶²

2. *Al-Bidayah wa Al-Nihayah*

Kitab ini adalah karya ensiklopedis sejarah Islam yang sangat terkenal, membahas peristiwa dari penciptaan alam semesta hingga hari kiamat. Disusun secara kronologis dan mencakup sejarah para nabi, umat terdahulu, serta peristiwa penting dalam Islam. Ibnu Katsir menggabungkan riwayat Islam dengan sumber sejarah lain yang ia kritik secara ilmiah. Bagian akhirnya membahas eskatologi Islam secara mendalam. Karya ini digunakan luas dalam studi sejarah Islam klasik.

⁶¹ Mohd Zawawi, *Ibnu Katsir Dan Ketokohnya Dalam Tafsir*, n.d.H,2.

⁶² Ismail ibn 'Umar. Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-A'zim (Tafsir Ibnu Katsir)*, ed. Tahqiq: Sāmī ibn Muḥammad Salāmah. (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999).

3. *Ikhtisar 'Ulum Al-Ḥadīth*

Kitab ini adalah ringkasan dari *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, berisi pengantar ilmu hadis dengan susunan yang lebih sistematis dan ringkas. Ibnu Katsir menjelaskan jenis-jenis hadis, kaidah-kaidah penerimaan hadis, dan istilah-istilah penting dalam musthalah hadis. Kitab ini sangat populer sebagai bahan ajar dasar ilmu hadis di berbagai lembaga pendidikan Islam. Karya ini menunjukkan penguasaan Ibnu Katsir terhadap disiplin ilmu hadis. Hingga kini masih diajarkan secara luas di pesantren dan universitas.

4. *Al-Sīrah al-Nabawīyah*

Al-Sīrah al-Nabawīyah adalah kitab biografi Nabi Muhammad yang ditulis berdasarkan sumber-sumber sejarah Islam yang dapat dipercaya. Ibnu Katsir menyusun kisah hidup Nabi secara kronologis mulai dari kelahiran hingga wafat. Ia mengutip dari Ibn Ishaq, Ibn Hisham, dan sumber-sumber lain, namun juga melakukan kritik terhadap riwayat yang lemah. Kitab ini tidak hanya menyajikan narasi sejarah, tetapi juga hikmah dan pelajaran dari setiap peristiwa. Karya ini menjadi sumber penting dalam studi sirah Nabawīyah.

5. *Jāmi' al-Masanid wa al-Sunan*

Kitab ini adalah kumpulan hadis yang disusun berdasarkan musnad, yaitu dengan mengelompokkan hadis berdasarkan sahabat perawi. Ibnu Katsir berusaha mengumpulkan berbagai sanad dari tokoh-tokoh utama sahabat Nabi. Meskipun tidak selesai sepenuhnya, karya ini mencerminkan perhatian Ibnu Katsir terhadap klasifikasi hadis secara sistematis. Kitab ini melengkapi tradisi pengumpulan hadis setelah masa kutubus sittah. Nilai akademiknya tetap tinggi meski belum sempurna.

6. *Al-Aḥkām al-Kabīr*

Al-Aḥkām al-Kabīr merupakan karya Ibnu Katsir dalam bidang fikih, khususnya mengenai hukum-hukum dalam Al-Qur'an (ayat-ayat ahkam). Dalam kitab ini, ia membahas ayat-ayat hukum secara rinci, mencakup topik seperti ibadah, muamalah, dan hudud. Penjelasan hukum disertai dalil dari Al-Qur'an dan hadits, serta pandangan ulama sebelumnya. Kitab ini menunjukkan kemampuan multidisipliner Ibnu Katsir. Karya ini menjadi referensi penting dalam tafsir hukum Islam.

7. *Takhjil ar-Rāfidah*

Kitab ini merupakan bantahan terhadap ajaran Syiah Rafidhah yang menurut Ibnu Katsir menyimpang dari ajaran Ahlus Sunnah. Dalam karya ini, ia menjelaskan penyimpangan-penyimpangan akidah dan sejarah yang diklaim kelompok tersebut. Penulisan ini dilakukan dalam konteks mempertahankan kemurnian akidah Islam. Meskipun bersifat polemis, Ibnu Katsir tetap mengedepankan argumentasi ilmiah dan rujukan kuat. Kitab ini banyak digunakan dalam studi kritik sektarian.

8. *Fada'il Al-Qur'an*

Kitab ini memuat keutamaan membaca, menghafal, dan mengamalkan Al-Qur'an, serta keutamaan surat-surat tertentu. Ibnu Katsir menyusun kitab ini berdasarkan hadits-hadits yang membahas fadhilah Al-Qur'an. Kitab ini mendorong

umat Islam untuk mencintai Al-Qur'an sebagai sumber hidayah. Penjelasan dilengkapi dengan kutipan hadits dan penjelasan makna-makna ayat secara spiritual. Karya ini bersifat populer dan sangat bermanfaat dalam dakwah.

9. *Kashf al-Karb bi al-Du'a wa al-Tawassul wa al-Tawajjuh*

Karya ini membahas konsep doa, tawassul, dan tawajjuh menurut syariat Islam. Ibnu Katsir menjelaskan bentuk-bentuk tawassul yang dibolehkan dan yang terlarang dalam Islam. Ia menegaskan pentingnya memurnikan tauhid dalam berdoa kepada Allah. Karya ini juga mengandung panduan adab-adab berdoa dan waktu-waktu mustajab. Sangat relevan dalam pembahasan akidah dan spiritualitas Islam.

10. *Takmil fi Ma'rifat al-Rijal wa al-'Ilal wa al-Anwa'*

Kitab ini merupakan karya Ibnu Katsir dalam bidang ilmu rijal (kritik perawi hadis) dan 'ilal hadis (cacat tersembunyi). Ia melanjutkan dan menyempurnakan usaha Al-Mizzi dan Adz-Dzahabi dalam menilai kredibilitas perawi. Kitab ini menjadi rujukan penting dalam menyeleksi hadis-hadis yang digunakan dalam hukum maupun tafsir. Metodologi ilmiahnya mengikuti tradisi ilmu hadis klasik. Karya ini mencerminkan kedalaman ilmu hadis Ibnu Katsir.⁶³

Tabel beberapa karya Ibnu Katsir

Nama Karya	Bidang	Tahun Terbit	Cetakan	Jumlah Jilid
<i>Tafsir Al-Qur'an Al-Azim</i>	Tafsir	Sekitar 1350 M / 774 H	Pustaka Imam Syafi'i, Dar al-Fikr	4–8 Jilid
<i>Al-Bidāyah wa al-Nihāyah</i>	Sejarah Islam	Sekitar 1351 M / 775 H	Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah	14–21 Jilid
<i>Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīts</i>	Hadis & Musthalah	1352 M / 774 H	Dar Ibn Hazm, Beirut	1 Jilid
<i>Jāmi' al-Masānīd wa al-Sunan</i>	Hadis	Tidak selesai	Koleksi Manuskrip	Tidak lengkap
<i>Takmil fi Ma'rifat al-Rijāl wa al-'Ilal</i>	Ilmu Rijāl & 'Ilal	Tidak disebut	Koleksi pribadi	Tidak disebut

⁶³ Sunatullah, *Sejarah Kodifikasi Dan Perkembangan Ilmu Tafsir*, NU Online, 2021, <https://islam.nu.or.id/ilmu-al-quran/sejarah-kodifikasi-dan-perkembangan-ilmu-tafsir-duPzx>.

<i>Al-Ahkām al-Kabīr</i>	Fikih / Ayat Hukum	Tidak disebut	Maktabah al-Turāth al-Islāmī	1 Jilid
<i>Takhjīl ar-Rāfidah</i>	Akidah / Kritik Sektarian	Tidak disebut	Maktabah al-Sunnah	1 Jilid
<i>Fadā'il al-Qur'ān</i>	Spiritualitas / Hadis	Tidak disebut	Dar al-Fikr	1 Jilid
<i>Kashf al-Karb bi al-Du'ā wa al-Tawassul</i>	Akidah & Doa	Tidak disebut	Maktabah al-Islāmiyyah	1 Jilid
<i>Al-Sīrah al-Nabawiyah</i>	Sejarah / Sirah Nabawiyah	Sekitar 1351 M / 775 H	Dar al-Ma'rifah, Beirut	1–2 Jilid

b. Pandangan ulama terhadap Ibnu katsir

Ibnu Imad Al-Hanbali, dalam karyanya *Syadzaratudz Dzahab fi Akhbarin min Dzahab*. Ia menggambarkan Ibnu Katsir sebagai seorang hafizh besar, yang bukan hanya memiliki daya ingat luar biasa tetapi juga cemerlang dalam menguasai bahasa Arab. Ia dikenal sebagai sosok yang senantiasa menulis dan menelaah, serta rajin merangkum berbagai karya keilmuan. Kemampuannya dalam menghimpun dan menyusun ulang pengetahuan menjadikan karya-karyanya begitu bernilai untuk generasi setelahnya.⁶⁴

Ibnu Hajar Al-Asqalani dalam kitab *Ad-Durar al-Kaminah*, menekankan bahwa Ibnu Katsir adalah seorang ulama yang tekun dalam meneliti hadis, baik dari segi matan maupun sanad. Ia dikenal rajin meringkas ilmu untuk memudahkan masyarakat, serta memiliki karakter yang ramah dan mudah didekati. Tidak hanya itu, dedikasinya dalam menulis membuat namanya menjadi salah satu ulama paling produktif dalam sejarah Islam, dan hal ini diakui secara luas oleh para sejarawan Islam.⁶⁵

Adz-Dzahabi, dalam *Al-Mu'jam al-Mukhtash*, ia menyebut bahwa Ibnu Katsir adalah imam besar, seorang mufti, ahli tafsir, ahli fikih, dan ahli hadis. Kemampuannya yang multidisipliner menunjukkan bahwa Ibnu Katsir tidak hanya menonjol dalam satu bidang saja, melainkan menguasai berbagai cabang ilmu agama yang menjadikannya sebagai rujukan penting dalam khazanah Islam klasik.⁶⁶

Salah satu muridnya yang memberikan kesaksian langsung atas keilmuannya adalah Ibnu Hujji. Ia berkata bahwa gurunya adalah orang yang paling hafal matan-

⁶⁴ Ibnu Imad Al-Hanbali, *Syadzaratudz Dzahab Fi Akhbarin Min Dzahab*, 1885.H,45-47

⁶⁵ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah Fi A'yan Al-Mi'ah Al-Thaminah*, 1963. H,112

⁶⁶ Adz-Dzahabi, *Al-Mu'jam Al-Mukhtash*, 1990.H 210

matan hadis yang ia kenal. Tidak hanya itu, Ibnu Katsir juga sangat memahami seluk-beluk para perawi, sehingga mampu membedakan secara tepat antara hadis yang sahih dan yang dhaif. Setiap waktu yang dihabiskan bersamanya selalu menghasilkan ilmu dan hikmah, menggambarkan betapa produktif dan dermawannya beliau dalam mengajar.⁶⁷

Ulama sejarah Taqiyuddin Abu Mahasin Jamaluddin Yusuf bin Saifuddin, yang dikenal dengan sebutan Tgri Bardi, juga memberikan pandangan positif tentang Ibnu Katsir. Ia menyebutkan bahwa sang ulama adalah sosok yang selalu sibuk dengan ilmu, gemar menulis, dan sangat serius dalam memahami fikih, tafsir, hadis, serta bahasa Arab. Bahkan ia menyatakan bahwa Ibnu Katsir layak dijadikan sandaran utama dalam urusan agama karena ketajaman dan kedalamannya dalam memahami ilmu-ilmu syar'iyah.⁶⁸

Dalam pandangan Ibnu Habib, Ibnu Katsir adalah ulama yang cermat dalam mendengar, memiliki minat besar terhadap ilmu, dan banyak mengeluarkan fatwa yang bertujuan mencari solusi atas persoalan umat. Ia juga digambarkan sebagai figur yang gemar menegur dengan bijaksana dan menghasilkan karya-karya yang menyebar luas ke seluruh penjuru dunia Islam. Karakter berhati-hati dalam menyebarkan ilmu juga menjadi salah satu ciri khas yang membuatnya sangat dihormati dalam komunitas ilmiah.⁶⁹

Ulama Damaskus seperti Syekh Burhanuddin Ibrahim bin Abdurrahman al-Fazari, yang juga menjadi guru fikih bagi Ibnu Katsir, menunjukkan pengaruh ilmiah yang besar terhadapnya. Dikenal juga dengan nama Ibnu Farkah, guru ini memberikan dasar keilmuan fikih yang kuat kepada Ibnu Katsir, yang kemudian menjadi fondasi penting dalam penulisan karya-karya fikih dan fatwa. Kedalaman ilmu Ibnu Katsir tidak terlepas dari bimbingan para ulama besar di zamannya yang membentuk karakter keilmuannya sejak usia muda.⁷⁰

B. Biografi Sayyid Quthb

Sayyid Quthb lahir pada 9 Oktober 1906 di desa Musha, provinsi Asyuth, Mesir Hulu, dari keluarga religius yang menjunjung tinggi tradisi keilmuan Islam. Nama lengkapnya adalah *Sayyid Quthb Ibrahim Husayn al-Shadhili*, wafat pada tanggal 29 Agustus 1966 (usia 59 tahun), Kairo, Mesir.⁷¹ Ayahnya, al-Hajj Quthb bin Ibrahim, aktif dalam politik desa, sementara ibunya, Sayyidah Nafas Quthb, dikenal salehah dan mendukung pendidikan anak-anaknya, Al-Faqir Abdullah, berasal dari India dan menetap di Maushiyah setelah berhaji ke Makkah. Sejak kecil, ia menunjukkan ketekunan dalam menuntut ilmu, khususnya dalam bidang agama. Pada usia sekitar delapan tahun, ia mulai menghafal Al-Qur'an di kuttab (sekolah desa

⁶⁷ Ibnu Hujji, *Tarikh Dimasyq (Sejarah Damaskus)*, 1987. H,350

⁶⁸ Taqiyuddin Abu Mahasin Jamaluddin Yusuf bin Saifuddin (Tgri Bardi), *Al-Jawahir Al-Mudiyah Fi Tarajim Al-Ulama Wa Al-Fuqaha*, 1995.H,120.

⁶⁹ Ibnu Habib, *Al-Muntaqa Min Tarajim Al-Ulama*, 2001.H,88-90.

⁷⁰ Syekh Burhanuddin Ibrahim bin Abdurrahman al-Fazari (Ibnu Farkah), *Al-Madkhal Ila Ulum Al-Fiqh*, 1980.H,45-48

⁷¹ Mustaqim Abdul and Syamsudin Sahiron, "*Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*" (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002).H,23.

tradisional) dan berhasil menyelesaikannya dalam waktu kurang lebih dua tahun, sehingga telah hafal 30 juz Al-Qur'an pada usia sepuluh tahun. Lingkungan sosial dan keluarganya yang kuat dalam nilai-nilai Islam membentuk karakter spiritual dan kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan. "Sayyid" adalah nama pemberian, bukan gelar keturunan Nabi, sementara "Qutb" menjadi nama keluarga yang kemudian dikenal luas melalui karya-karyanya. "Ibrahim Husayn" merujuk pada nama ayah dan kakeknya, sedangkan "al-Shadhili" mengacu pada afiliasi keluarganya yang diasosiasikan dengan tarekat Shadhiliyah. Latar belakang ini memperkuat arah pemikirannya yang berpijak pada nilai-nilai Al-Qur'an dan seruan perubahan sosial yang Islami.⁷²

Pada tahun-tahun berikutnya, Sayyid Qutb melanjutkan pendidikannya ke jenjang menengah dan tinggi di Kairo, yang pada masa itu merupakan pusat intelektual dan kebudayaan Mesir. Ia diterima di Dar al-'Ulum, sebuah lembaga pendidikan tinggi terkemuka yang mempersiapkan calon guru dan intelektual Muslim modern. Di sana, ia menekuni bidang pendidikan dan bahasa Arab, serta mendalami ilmu-ilmu humaniora seperti sastra Arab, sejarah Islam, filsafat, dan teori pendidikan. Kemampuannya dalam menganalisis karya sastra dan menulis esai kritis membuatnya dikenal di kalangan akademik sebagai seorang penulis dan kritikus sastra yang produktif. Seiring dengan itu, ia juga aktif di dunia jurnalistik dan terlibat dalam dinamika intelektual Mesir pada dekade 1930-an hingga awal 1940-an. Masa studi ini menjadi awal dari munculnya Sayyid Qutb sebagai tokoh publik dan intelektual yang memiliki pengaruh dalam wacana kebudayaan dan pendidikan nasional Mesir.⁷³

Sebelum dikenal luas sebagai tokoh pemikir Islam dengan pendekatan ideologis yang tegas, Sayyid Qutb sebenarnya lebih dahulu menapaki dunia literasi sekuler. Ia aktif menulis puisi, esai sastra, dan kritik budaya yang dimuat di sejumlah media ternama Mesir, seperti *al-Ahram* dan *ar-Risalah*. Pada masa ini, tulisannya banyak menyoroti isu-isu kebudayaan, pendidikan, dan krisis moral masyarakat Mesir dari perspektif modernis. Namun, seiring waktu, Sayyid Qutb mulai mengalami kegelisahan intelektual dan spiritual, terutama terhadap degradasi moral dan dominasi budaya Barat dalam kehidupan sosial Mesir. Keresahan ini mendorongnya untuk melakukan refleksi mendalam dan perlahan menggeser orientasi pemikirannya ke arah yang lebih Islami dan menyeluruh. Proses transformasi pemikiran ini menjadi titik balik yang kelak membentuk karakter ideologis karyanya di kemudian hari.⁷⁴

Perjalanan intelektualnya mengalami titik balik ketika ia diberangkatkan ke Amerika Serikat oleh Kementerian Pendidikan Mesir pada tahun 1948 untuk mempelajari sistem pendidikan Barat. Selama dua tahun di Amerika (1948–1950), ia

⁷² A Ilyas Ismail, *Paradigma Dakwah Sayyid Quthub: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Harakah* (Penamadani, 2006).H,29

⁷³ Muhammad Imarah, *Sayyid Qutb: Mufakkirun Min Al-Qarn Al-'Ishrin* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1993).H,27-30

⁷⁴ Imarah, *Sayyid Qutb: Mufakkirun Min Al-Qarn Al-'Ishrin*.H,31.

tinggal di Colorado dan kemudian di Washington DC, di mana ia mengamati secara langsung budaya Barat. Ia melihat gaya hidup masyarakat Amerika yang menurutnya sangat bebas, materialistik, dan individualistik. Kesan ini meninggalkan pengalaman spiritual yang mendalam dan mengguncang perspektif ideologisnya. Dalam pandangannya, Amerika mewakili bentuk peradaban modern yang mengalami kekosongan ruhani dan kerusakan moral yang parah.⁷⁵

Sepulang dari Amerika, Sayyid Qutb menyuarakan kritik tajam terhadap peradaban Barat melalui tulisan-tulisannya, terutama dalam buku *Ma'rakat al-Islam wa al-Ra'samaliyyah* dan artikel-artikel di berbagai media. Ia menggunakan istilah "*jahiliyyah modern*" untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang hidup tanpa petunjuk wahyu. Baginya, penyakit masyarakat Barat bukan hanya terletak pada aspek moral semata, tetapi juga pada fondasi pemikiran yang menolak Tuhan sebagai pusat kebenaran. Gagasan ini menjadi pondasi dari ideologi Islam revolusioner yang ia bangun kemudian. Dalam konteks inilah, Sayyid Qutb mulai mendekati diri dengan gerakan Islamis seperti Ikhwanul Muslimin.⁷⁶

Pada awal tahun 1950-an, Sayyid Qutb resmi bergabung dengan Ikhwanul Muslimin (al-Ikhwan al-Muslimun), organisasi Islam terkemuka di Mesir yang didirikan oleh Hasan al-Banna. Ia bergabung sebagai anggota aktif dan menjadi kepala bagian dakwah serta pendidikan. Keterlibatannya dalam organisasi ini menjadi titik awal transformasi total pemikiran Qutb dari aktivis intelektual menjadi ideolog gerakan Islam. Ia mulai menulis artikel dan buku yang menyerukan kembali kepada Al-Qur'an sebagai dasar sistem hidup. Namun hubungan antara Ikhwanul Muslimin dan pemerintah Mesir yang kala itu dipimpin oleh Gamal Abdel Nasser menjadi semakin memanas.⁷⁷

Sayyid Qutb pertama kali ditangkap pada awal 1954 dan dipenjara sekitar dua bulan tanpa diadili. Ini karena kegiatan dakwahnya serta pandangannya yang dianggap berbahaya bagi pemerintahan Presiden Gamal Abdel Nasser. Meski dipenjara, ia masih sempat menerbitkan dua jilid tafsirnya, "*Fi Zilal Al-Qur'an*" (jilid 17 dan 18). Setelah sempat bebas, pada November 1954 Qutb ditangkap lagi bersama ribuan anggota Ikhwanul Muslimin. Kali ini, ia dituduh terlibat dalam percobaan pembunuhan terhadap Presiden Nasser. Ia kemudian diadili di pengadilan militer dan divonis 15 tahun penjara.⁷⁸

Di dalam penjara, Qutb disiksa secara fisik dan mental. Namun, masa inilah yang justru membuatnya sangat produktif. Di balik jeruji, ia menulis dan merevisi banyak karya penting, terutama tafsir terkenalnya, "*Fi Zilal Al-Qur'an*." Tafsir ini ditulis dengan semangat spiritual yang tinggi dan pemahaman tajam tentang kondisi

⁷⁵ John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (Oxford University Press, 2009).H,45.

⁷⁶ Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*.H,78.

⁷⁷ Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*.H,112.

⁷⁸ Ahmad Firdaus and Siti Zulaeha, "*Kajian Metodologis Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb*," *Jurnal Kajian Islam Kontemporer* (2023): H,2721.

umat Islam saat itu. Bagi Qutb, Islam bukan cuma ibadah, tapi sistem hidup yang lengkap. Ia menekankan pentingnya membangun masyarakat Islam yang bersih dari pengaruh "jahiliyyah" (kebodohan dan kemusyrikan modern). Menurutnya, jahiliyyah ini bukan hanya dari Barat, tapi juga dari sistem pemerintahan sekuler di negara-negara Islam. Baginya, setiap kekuasaan yang tidak berdasarkan syariat Islam adalah bentuk kekufuran modern yang harus ditolak. Setelah menjalani masa tahanan, Qutb sempat dibebaskan pada 1964 atas permintaan Presiden Irak, Abdussalam Arif. Namun, pada Agustus 1965 ia ditangkap lagi dengan tuduhan merencanakan penggulingan pemerintahan. Akhirnya, pada 1966, Sayyid Qutb dijatuhi hukuman mati dan dieksekusi pada 29 Agustus 1966.⁷⁹

Sayyid Qutb merumuskan *hakimiyyah* sebagai prinsip absolut bahwa Allah adalah satu-satunya pemegang hukum. Dalam pandangannya, hanya hukum Allah yang sah diterapkan dalam kehidupan manusia. Gagasan ini menyatakan bahwa satu-satunya otoritas hukum yang sah dalam kehidupan manusia adalah Allah, dan sistem selain dari itu adalah bentuk pembangkangan terhadap ketuhanan. Konsep ini menjadi bagian utama dalam karya tafsir dan tulisan ideologisnya, serta menjadi rujukan utama bagi gerakan Islam Modern, baik di Timur Tengah maupun di luar wilayah Arab.⁸⁰

pemerintah Mesir saat itu menganggap pemikiran Qutb berbahaya bagi negara. Ia dituduh merencanakan kudeta melawan Presiden Nasser, dan akhirnya ditangkap lagi pada tahun 1965. Setelah diadili dalam sidang yang penuh intrik politik, Sayyid Qutb dihukum mati. Ia dieksekusi dengan cara digantung pada 29 Agustus 1966. Kematiannya mendapat banyak simpati dari umat Islam di berbagai negara. Mereka menganggapnya sebagai syahid dan pejuang sejati yang membela kebenaran di tengah penindasan. Meskipun hidupnya berakhir di tiang gantungan, ide-ide Sayyid Qutb justru makin menyebar luas. Pemikirannya diterjemahkan ke banyak bahasa dan ia menjadi simbol perjuangan politik Islam di abad ke-20. Banyak gerakan Islam, seperti Hizbut Tahrir, Jamaah Islamiyah, bahkan beberapa kelompok di Ikhwanul Muslimin, menjadikan tulisan Qutb sebagai dasar pemikiran mereka. Di beberapa negara, karya Qutb bahkan masuk dalam kurikulum studi Islam politik di universitas.⁸¹

Selain dalam bidang politik, Sayyid Qutb juga sangat berpengaruh dalam dunia tafsir Al-Qur'an. Ia dikenal sebagai salah satu penafsir modern yang berhasil menggabungkan pemahaman spiritual mendalam dengan kepekaan sosial. Tafsirnya tidak hanya menjelaskan arti ayat, tapi juga mengajak pembaca untuk merenungkan pesan Tuhan dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, kitab tafsirnya, "*Fi Zhilal Al-Qur'an*", dianggap sebagai karya tafsir yang inspiratif dan relevan, penuh dengan

⁷⁹ Muhajirin, "*Sayyid Qutb Ibrahim Husain Asy-Syazali (Biografi, Karya Dan Konsep Pemaparan Kisah Dalam Al-Qur'an)*," *Tazkiya* 18, no. 01 (2017): 101–123.

⁸⁰ Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. H, 199–200

⁸¹ Firdaus and Zulaeha, "*Kajian Metodologis Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb*." H, 2722.

semangat perjuangan. Dalam hidupnya, Sayyid Qutb dikenal sebagai orang yang disiplin, sederhana, dan teguh pendirian. Ia hidup jauh dari kemewahan, meski pernah memegang jabatan penting di Kementerian Pendidikan Mesir. Cara hidupnya sejalan dengan ajaran yang ia tulis: hidup dengan kesadaran akan Tuhan dan menolak gaya hidup sekuler. Keteguhan pribadinya ini menjadi contoh bagi banyak aktivis dakwah di seluruh dunia.⁸²

a. Karya karya Sayyid Qutb

Dalam kehidupannya sayyid Qutb telah banyak menulis kitab kitab, di antara beberapa karya nya adalah :⁸³

No.	Judul Karya	Terjemahan Indonesia	Keterangan
1	<i>Tafsir Zhilal Al-Qur'an</i> (في ظلال القرآن)	Dalam Naungan Al-Qur'an	Tafsir tematik-sosiologis
2	<i>Ma'ālim fī al-Ṭarīq</i> (معالم في الطريق)	Petunjuk Jalan	Manifesto perjuangan Islam
3	<i>Al-'Adālah al-Ijtimā'īyah fī al-Islām</i> (العدالة الاجتماعية في الإسلام)	Keadilan Sosial dalam Islam	Konsep keadilan Islam
4	<i>Al-Islām wa Mushkilāt al-Ḥadārah</i> (الإسلام ومشكلة الحضارة)	Islam dan Problem Peradaban	Jawaban Islam terhadap modernitas
5	<i>Khaṣā'is al-Taṣawwūr al-Islāmī</i> (خصائص التصور الإسلامي)	Karakteristik Konsepsi Islam	Ciri khas pandangan hidup Islam
6	<i>Al-Mustaqbal li Hādhā al-Dīn</i> (المستقبل لهذا الدين)	Masa Depan untuk Agama Ini	Optimisme masa depan Islam
7	<i>Hādhā al-Dīn</i> (هذا الدين)	Inilah Agama Itu	Penjelasan prinsip Islam
8	<i>Naḥwa Mujtama' Islāmī</i> (نحو مجتمع إسلامي)	Menuju Masyarakat Islam	Rekonstruksi sosial Islami
9	<i>Al-Taṣwīr al-Fannī fī Al-Qur'an</i> (التصوير الفني في القرآن)	Keindahan Artistik dalam Al-Qur'an	Sastra dan gaya bahasa Qur'an

⁸² Firdaus and Zulaeha, "Kajian Metodologis Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb." H,2722.

⁸³ "Sayyid Qutb," Wikipedia Bahasa Indonesia, *Ensiklopedia Bebas* (Wikipedia ER, 2025), https://id.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb. https://id.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb Diakses pada tanggal 28 Juni 2025.

10	<i>Mashāhid al-Qiyāmah fī Al-Qur'an</i> (مشاهد القيامة في القرآن)	Adegan-Adegan Kiamat dalam Al-Qur'an	Visualisasi Hari Kiamat
11	<i>Tifl fī al-Qaryah</i> (طفل في القرية)	Seorang Anak di Desa	Oto-biografi masa kecil
12	<i>Ashwāk</i> (أشواك)	Duri-Duri	Novel fiksi dan moralitas
13	<i>Naqd Kitāb: Mustaqbal al-Thaqāfah fī Miṣr</i> (نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر)	Kritik atas Buku Masa Depan Kebudayaan di Mesir	Kritik terhadap sekularisme budaya
14	<i>Kutub wa Shakhṣiyyāt</i> (كتب وشخصيات)	Buku dan Tokoh	Kritik sastra dan pemikiran
15	<i>Rasā'il min al-Sijn</i> (رسائل من السجن)	Surat dari Penjara	Surat pribadi dari dalam penjara
16	<i>Dīwān Sayyid Qutb</i> (ديوان سيد قطب)	Kumpulan Puisi Sayyid Qutb	Puisi religius dan nasionalis

b. Pandangan para ulama terhadap sayyid Qutb

Pandangan para ulama terhadap Sayyid Qutb terbagi ke dalam beberapa spektrum, di satu sisi, banyak ulama menilai Qutb sebagai tokoh penting abad ke-20 yang berhasil menghadirkan tafsir Al-Qur'an dengan pendekatan yang hidup dan kontekstual. Melalui karyanya *Fi Zilal Al-Qur'an*, ia dianggap mampu membangkitkan kesadaran umat tentang pentingnya nilai-nilai syariat dalam kehidupan sosial-politik. Yusuf al-Qaradawi, misalnya, menilai bahwa tafsir tersebut memberikan nuansa ruhani yang kuat serta mendorong umat Islam untuk menegakkan syariat dalam kehidupan sosial-politik, karena itu, pandangan positif ini menempatkan Qutb sebagai seorang pemikir yang membangkitkan kesadaran keislaman di era modern.⁸⁴

Meski demikian, kritik terhadap metodologi Qutb juga banyak dikemukakan oleh ulama. Latar belakang Qutb dalam bidang sastra menjadikan penafsirannya lebih bercorak retorik dan ideologis ketimbang kajian linguistik atau hukum seperti tradisi

⁸⁴ Yusuf al-Qaradawi, *al-Sahwah al-Islamiyyah bayna al-Juhud wa al-Tatarruf*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1982

tafsir klasik. ‘Ali Jum’ah mantan Mufti Mesir menilai bahwa tafsir Qutb sering kali sarat dengan semangat perlawanan politik sehingga kurang objektif dalam aspek akademis. Sejumlah peneliti juga mencatat bahwa Qutb lebih mengedepankan aspek ideologi dibanding disiplin tafsir tradisional, sehingga karyanya lebih tepat disebut sebagai tafsir haraki (gerakan) ketimbang tafsir ilmiah murni.⁸⁵

Selain itu, sebagian ulama memandang pemikiran Qutb sebagai kontroversial. Konsep hakimiyyah yang ia gagas dinilai membuka ruang bagi pemikiran ekstrem, karena menekankan kedaulatan mutlak Allah dalam cara yang dianggap menafikan sistem pemerintahan modern. Tokoh Salafi seperti Rabi’ al-Madkhali mengkritik keras pemikirannya dan menyebut Qutb menyimpang dari manhaj ulama tafsir klasi, ada pula ulama yang mengambil posisi moderat, yakni menerima nilai positif dari Qutb seperti dorongan spiritualitas dan kesadaran identitas keislaman, sambil tetap mengkritisi aspek yang berpotensi disalahpahami. Hal ini menunjukkan bahwa posisi Sayyid Qutb dalam diskursus tafsir dan pemikiran Islam tetap menjadi perdebatan yang dinamis.⁸⁶

C. Metodologi Penafsiran Keduanya dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Sosial

Dalam memahami Al-Qur’an, terutama dalam memahami ayat ayat yang berkaitan dengan sosial membutuhkan metode yang tepat dalam menafsirkan, Ibnu Katsir (mewakili tafsir klasik) dan Sayyid Qutb (mewakili tafsir modern), kita bisa melihat beragam cara penafsiran, Keduanya hidup di era yang berbeda, menghadapi masalah sosial yang tidak sama, dan menggunakan pendekatan yang unik sesuai dengan latar belakang waktu, budaya, dan kebutuhan umat Islam di masa mereka.⁸⁷

a. Metodologi penafsiran Ibnu katsir

Ibnu Katsir adalah ulama tafsir yang terkenal dengan metode tafsir bil ma’tsur. Ini artinya, ia menafsirkan Al-Qur’an menggunakan Al-Qur’an itu sendiri, hadis Nabi, dan penjelasan dari para sahabat serta tabi’in. Ia sangat meyakini bahwa cara terbaik memahami Al-Qur’an adalah dengan merujuk pada sumber yang paling dekat dengan wahyu aslinya. Dalam kitabnya, Tafsir Al-Qur’an al-‘Azim, Ibnu Katsir selalu mengutamakan penjelasan ayat dengan ayat lain yang punya kaitan. Jika tidak ada ayat lain yang cocok, ia akan mencari penjelasannya dari hadis Nabi. Setelah itu, ia akan melihat pendapat para sahabat seperti Ibnu Abbas, dan barulah kemudian merujuk pada pendapat tabi’in seperti Mujahid dan Qatadah. Pendekatan

⁸⁵ ‘Ali Jum’ah, *al-Madkhal ila Dirasat ‘Ilm al-Tafsir*, Kairo: Dar al-Salam, 2005.

⁸⁶ Rabi’ bin Hadi al-Madkhali, *Madarik al-Nazhar fi al-Siyasah bayna al-Tatbiqat al-Shar’iyyah wa al-Inhiraafat al-Hizbiyyah*, Riyadh: Maktabah al-Ma’arif, 1998.

⁸⁷ Tegar Muwafiqul Haqqani, “Perbandingan Penafsiran Ibnu Katsir Dan Sayyid Qutb Tentang Hijrah Dalam Al-Qur’an” (UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2019).

ini membuat tafsir Ibnu Katsir sangat terpercaya dan menjaga keaslian makna ayat Al-Qur'an.⁸⁸

Selain pendekatan *ma'tsur*, Ibnu Katsir juga memperhatikan aspek bahasa Arab, terutama ilmu nahwu, sharaf, dan balaghah, untuk memperjelas makna ayat. Ia sering mengutip syair-syair Arab klasik untuk memperkuat pemahaman atas kata atau frasa tertentu dalam ayat. Meskipun bukan fokus utama, analisis bahasa ini tetap digunakan untuk mendukung penafsiran berbasis riwayat. Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu Katsir tidak menafikan pendekatan linguistik, namun ia tetap memprioritaskan tafsir berdasarkan riwayat yang sah.⁸⁹

Metode yang digunakan Ibnu Katsir juga menunjukkan sikap selektif dalam menerima riwayat. Ia hanya mengambil hadis yang dinilai sahih berdasarkan standar ilmu hadis. Dalam banyak kasus, ia menyebutkan sanad dan menilai kualitas hadis, apakah sahih, hasan, atau dhaif. Bahkan, ia tidak segan-segan mengkritik dan menolak hadis *Israiliyyat* yang dianggap tidak memiliki dasar dalam Islam atau bertentangan dengan Al-Qur'an. Ketegasannya ini menunjukkan bahwa meskipun karya tafsirnya mengandung unsur *Israiliyyat*, Ibnu Katsir tetap kritis dan metodologis dalam menggunakannya.⁹⁰

Ibnu Katsir juga menggunakan pendekatan *fiqhi* dalam menafsirkan ayat-ayat hukum. Ia mengutip pendapat para imam mazhab dan membandingkan argumen-argumen mereka berdasarkan dalil-dalil yang ada. Namun, ia tidak berpihak kepada satu mazhab tertentu, walaupun dikenal dekat dengan Mazhab Syafi'i. Sikap objektif ini menjadikan tafsirnya kaya akan perbandingan mazhab dan bermanfaat bagi para pelajar fikih lintas mazhab.⁹¹

Salah satu ciri khas dari metodologi Ibnu Katsir adalah pendekatannya yang sistematis, berbasis sumber primer, dan terhindar dari spekulasi pribadi. Ia menolak keras penggunaan akal secara bebas dalam menafsirkan ayat, kecuali jika tidak ditemukan riwayat yang sahih. Pendekatannya sangat normatif dan menekankan pemahaman yang bersifat stabil. Oleh karena itu, tafsir Ibnu Katsir lebih cocok dijadikan rujukan bagi mereka yang menginginkan tafsir legal-formal dan konsisten dengan tradisi *salafus shalih*.⁹²

Keistimewaan lain dari metodologi Ibnu Katsir adalah komitmennya terhadap prinsip *salafus shalih*. Ia menjadikan pemahaman generasi awal umat Islam sebagai tolok ukur utama dalam memahami makna ayat. Hal ini tercermin dalam cara ia memadukan riwayat-riwayat sahabat dan *tabi'in* secara harmonis dalam

⁸⁸ Nurdin, "Analisis Penerapan Metode Bi Al-Ma'sur Dalam Tafsir Ibnu Katsir Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Hukum," *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 47, no. 1 (2013): H,88.

⁸⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000). Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, 2000, H,75.

⁹⁰ Muhammad Ali al-Sabuni, *Tafsir Wa Al-Mufasssirun, Jilid 1* (Beirut: Dar al-Fikr, 1980)H.,173

⁹¹ Jalaluddin Rakhmat, *Metode Menafsirkan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2001).H,98.

⁹² Muhammad Husein Adz-Dzahabi, *At-Tafsir Wal Mufasssirun* (Kairo: Darul Hadits, 2012).H,189.

penafsirannya. Oleh karena itu, metode tafsir Ibnu Katsir tidak hanya ilmiah dan sistematis, tetapi juga mencerminkan semangat pelestarian warisan keilmuan Islam klasik.⁹³

b. Metodologi penafsiran sayyid Qutb

Sayyid Qutb adalah salah satu mufasir modern yang metode tafsirnya mencerminkan sintesis antara tafsir bil ra'yi al-mahmud dan tafsir bercorak adabi ijtimai'i. Dalam karyanya *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Qutb menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tidak dengan pendekatan tahlili yang fokus pada kata demi kata atau sanad riwayat, melainkan melalui pemahaman makna global, nilai-nilai ruhaniah, serta relevansi sosial dari ayat. Ia meyakini bahwa Al-Qur'an bukan sekadar bacaan spiritual, tetapi merupakan manhaj hayah (pedoman hidup) yang harus diterapkan dalam tatanan masyarakat yang berkeadilan dan berperadaban Islam. Oleh karena itu, metode tafsirnya bersifat reflektif, aplikatif, dan penuh kesadaran sosial.⁹⁴

Ciri khas metode tafsir Sayyid Qutb terletak pada keberaniannya mengaitkan teks Al-Qur'an dengan realitas Modern, terutama menyangkut masalah politik, sosial, dan budaya umat Islam. Ia menggunakan tafsir bil ra'yi al-mahmud secara kuat, yakni dengan berijtihad dalam memahami makna ayat secara kontekstual tanpa meninggalkan ruh syar'i. Pengalamannya dalam menghadapi tirani politik dan sekularisme di Mesir sangat mewarnai tafsirnya, menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber kekuatan revolusi spiritual dan perlawanan terhadap penindasan struktural. Ini membuat tafsir Qutb memiliki corak ideologis yang menonjol, namun tetap berpijak pada prinsip tauhid dan keadilan sebagai nilai utama dalam Islam.⁹⁵

Dari sisi pendekatan corak, tafsir Qutb jelas mewakili tafsir adabi ijtimai'i, Ia memandang Al-Qur'an sebagai kitab yang sarat dengan nilai-nilai sosial, etika publik, dan peradaban manusia. Penafsirannya sangat tematik dan kontekstual, di mana ia mengelompokkan ayat-ayat berdasarkan tema besar seperti perjuangan, keadilan sosial, kehormatan perempuan, atau penolakan terhadap dominasi budaya hedonistik. Dalam menafsirkan ayat tentang *tabarruj* misalnya, Qutb tidak hanya membahas sisi hukum atau aurat secara sempit, tetapi juga menyoroti aspek moral, psikologis, dan sosial yang terkandung di dalamnya. Ia menekankan pentingnya sistem sosial Islam yang menjaga martabat dan kesucian masyarakat dari invasi budaya permisif modern.⁹⁶

Keistimewaan lain dari metode Sayyid Qutb adalah kekuatan sastrawi dan retorikanya. Latar belakangnya sebagai sastrawan menjadikan tafsirnya bukan hanya bernilai ilmiah, tetapi juga penuh daya ruhani. Bahasa yang digunakan dalam *Fi Zhilal Al-Qur'an* sangat puitis, ekspresif, dan menggugah kesadaran. Hal ini menjadikan tafsirnya bukan sekadar kumpulan penjelasan akademik, melainkan juga

⁹³ Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Fikr, 1985).H,203

⁹⁴ Firdaus and Zulaeha, "Kajian Metodologis Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb."H,2728

⁹⁵ Hasan Hanafi, *Pengantar Ilmu Tafsir Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2002).H,120-121

⁹⁶ Fakhri Iqomul Haq, "Konsep Peradaban Dalam Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'ân," *Doctoral dissertation, Institut PTIQ Jakarta* (2023).H,101

sarana dakwah dan transformasi spiritual yang menyentuh relung hati pembaca. Kepekaan estetika ini adalah keunggulan metodologis yang jarang ditemukan dalam karya tafsir lainnya, khususnya dalam literatur tafsir Modern.⁹⁷

Meskipun demikian, pendekatan Qutb tidak lepas dari kritik. Beberapa ulama menilai tafsirnya terlalu subjektif dan sarat dengan muatan ideologis pribadi. Namun, justru di sinilah letak kontribusi besar Sayyid Qutb, yakni menjadikan tafsir Al-Qur'an sebagai media perlawanan terhadap dekadensi umat dan sekaligus sebagai inspirasi peradaban. Ia berhasil menggabungkan metode tafsir bil ra'yi dengan corak adabi ijtima'i secara sinergis. Tafsirnya membuka ruang tafsir yang tidak kaku, tetapi hidup, responsif terhadap realitas, dan menggugah semangat umat untuk kembali kepada nilai-nilai Al-Qur'an sebagai solusi atas berbagai krisis zaman.⁹⁸

Perbedaan latar historis juga menjadi faktor penting dalam pembentukan metode penafsiran keduanya. Ibnu Katsirhidup dalam suasana keilmuan Islam yang mapan dan cenderung defensif terhadap bid'ah dan pemikiran asing. Oleh sebab itu, ia mengandalkan pendekatan tekstual untuk mempertahankan kemurnian Islam. Sementara Sayyid Qutb hidup di tengah pergolakan Mesir yang didominasi oleh kolonialisme dan modernisasi yang sekular. Kondisi ini mendorongnya untuk melahirkan tafsir yang responsif terhadap tantangan zaman, meskipun kadang sarat dengan nuansa perlawanan politik dan ideologi.⁹⁹

Dapat disimpulkan bahwa metodologi penafsiran Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb menunjukkan dua corak utama dalam tradisi tafsir Al-Qur'an: yang satu bercorak konservatif dan tekstual (tafsir riwayat), sementara yang lain bercorak progresif dan kontekstual (tafsir dirayah). Keduanya memiliki keunggulan tersendiri dalam menyampaikan pesan Al-Qur'an. Dalam studi tentang *tabarruj*, metodologi klasik Ibnu Katsir menawarkan fondasi normatif yang kuat, sedangkan pendekatan Sayyid Qutb menyediakan refleksi sosial yang aktual dan relevan bagi umat Islam masa kini, terutama dalam menghadapi tantangan moral dan budaya di era globalisasi.

D. Profil Kitab Tafsir klasik dan modern *Al-Qur'an Al-A'zim* dan *Fi Zhilal Al-Qur'an*

a. Tafsir *Al-Qur'an Al-'Azim*

Tafsir Al-Qur'an Al-A'zim merupakan karya monumental dalam tradisi tafsir *bil-ma'tsūr* yang ditulis oleh Al-Hāfiẓ Isma'il ibn 'Umar ibn Katsir ad-Dimasyqi (701–774 H / 1301–1372 M), seorang ulama besar mazhab Syafi'i yang dikenal luas dalam bidang tafsir, hadits, dan sejarah. Disusun di kota Damaskus pada pertengahan abad ke-14 M, tafsir ini menjadi salah satu rujukan utama karena mengandalkan riwayat sahih dari Al-Qur'an, hadits, atsar sahabat, dan tabi'in, serta menolak

⁹⁷ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).H,87-88

⁹⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūl Al-Nass: Dirasat Fi Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1993).H,109

⁹⁹ Mohammad Arkoun, *Tarikhyyat Al-Fikr Al-Arabi Al-Islami* (Beirut: Markaz al-Anma', 1997).H,89-90.

riwayat-riwayat lemah yang banyak ditemukan dalam karya-karya sebelumnya. Ibnu Katsir menyusun tafsir ini dengan gaya yang ringkas, sistematis, dan mudah dipahami. Dalam muqaddimah nya, Ibnu Katsir secara eksplisit menyatakan bahwa tujuan utama dari penulisan tafsir ini adalah sebagai bentuk pengabdian kepada Al-Qur'an. Ia berusaha melengkapi serta meluruskan tafsir-tafsir sebelumnya yang dianggapnya masih memuat banyak riwayat lemah bahkan tidak sah. Penulisan tafsir ini diperkirakan dimulai sekitar tahun 740 H dan selesai menjelang wafatnya pada tahun 774 H, menjadikannya sebagai salah satu karya tafsir klasik paling otoritatif dan terus digunakan sebagai rujukan utama dalam studi Al-Qur'an hingga masa kini.¹⁰⁰

Penulisan kitab ini dilakukan berdasarkan urutan mushaf Utsmani (*tarīb al-mushafī*), dimulai dari surat al-Fātihah hingga an-Nās. Setiap ayat dibahas secara runut, diawali dengan keterangan keutamaan surat, sebab turunnya ayat (*asbāb annuzūl*) jika ada, dan disusul penjelasan lafaz, makna global ayat, serta hubungan antar ayat dengan pendekatan ayat bi Al-Qur'an, hadis, dan atsar. Ibnu Katsir juga menyisipkan beberapa pandangan sahabat dan tabi'in, serta menyeleksi hadis dan riwayat dengan sangat hati-hati. Ia menjadikan *Shahih al-Bukhari*, *Shahih Muslim*, dan *Musnad Ahmad* sebagai sumber utama dalam aspek hadis. Karya ini tidak hanya bersifat naratif, tetapi juga argumentatif dan analitis terhadap riwayat yang dikutip.¹⁰¹

Struktur kitab ini tidak menggunakan pembagian bab atau subjudul sebagaimana model akademik Modern. Meskipun demikian, pola penulisan yang diikuti tetap jelas dan runut. Dalam menjelaskan suatu ayat, Ibnu Katsir memulai dari aspek gramatikal dan semantik, lalu melanjutkan dengan korelasi makna dengan ayat lainnya. Tak jarang, beliau menyisipkan kutipan panjang dari *Tafsir al-Ṭabarī*, *Tafsir al-Baghawī*, serta dari pendapat Imam Mujahid, Ikrimah, dan Qatadah. Gaya penyajian ini mencerminkan kedalaman literasi dan keilmuan Ibnu Katsir serta menunjukkan posisi strategis tafsir ini sebagai mata rantai penting dalam tradisi tafsir Islam klasik.¹⁰²

Kitab ini diselesaikan menjelang akhir hayat Ibnu Katsir ketika beliau mulai mengalami gangguan penglihatan. Para ahli sejarah memperkirakan bahwa penulisan kitab ini selesai sekitar tahun 770 H. Keadaan kesehatan beliau pada waktu itu memperkuat dugaan bahwa kitab ini merupakan karya besar terakhir yang beliau tulis secara mandiri. Setelah menulis tafsir ini, tidak ditemukan lagi karya monumental lainnya dari Ibnu Katsir. Hal ini menunjukkan bahwa *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim* menjadi puncak pencapaian keilmuan beliau.¹⁰³

Metodologi penafsiran dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim* karya Ibnu Katsir didasarkan pada pendekatan *tafsir bil ma'tsūr*, yaitu dengan menafsirkan ayat Al-Qur'an melalui ayat lain, hadis Nabi yang sah, atsar sahabat, dan pendapat tabi'in yang terpercaya. Ibnu Katsir memulai tafsirnya dengan menyelaraskan antar

¹⁰⁰ Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*. ed. Sami bin Muhammad Salamah (Riyadh: Dar Thayyibah, 1999), Juz 1, H, 3

¹⁰¹ Mahmud Muhammad Shakir, *Anā Ibn Katsīr* (Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1983), H, 65.

¹⁰² Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*. H, 10-12

¹⁰³ Shalahuddin Al-Munajjid, *Mu'jam Al-Mu'allifin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), H, 234

ayat (tafsir Al-Qur'anbi al-Qur'an), kemudian menguatkannya dengan hadis-hadis dari sumber otoritatif seperti *Shahih Bukhari* dan *Muslim*, serta meneliti sanad dan validitasnya. Selanjutnya, ia menyertakan tafsir sahabat seperti Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud, serta meriwayatkan pendapat tabi'in dengan sikap kritis. Ia juga membahas Israiliyyat dengan klasifikasi ketat dan menolak riwayat yang bertentangan dengan prinsip Islam. Penjelasan kebahasaan digunakan seperlunya untuk memperjelas makna ayat. Selain itu, metodologi Ibnu Katsir dipengaruhi oleh ushul fiqh mazhab Syafi'i dalam penentuan hukum, dengan gaya penulisan yang sederhana dan komunikatif namun tetap akademik. Tafsir ini mencerminkan sintesis antara kekuatan sanad dan pendekatan ilmiah, menjadikannya salah satu karya tafsir paling otoritatif dalam tradisi Islam klasik.¹⁰⁴

Tafsir *Al-Qur'an Al-A'zim* karya Ibnu Katsir yang disusun ulang oleh Sami bin Muhammad Salamah dan diterbitkan oleh Dar Thayyibah, Riyadh pada tahun 1999 M dalam delapan jilid, merupakan edisi paling representatif dan akademik dari kitab ini. Edisi tersebut dilengkapi dengan takhrij hadis, koreksi berdasarkan manuskrip kuno, serta indeks topik yang memudahkan penelitian tematik. Setiap jilid memuat 4–5 juz Al-Qur'an, dengan pembagian berdasarkan struktur surat dan kelengkapan penafsiran. Sebelum edisi ini terbit, kitab Ibnu Katsir telah beredar dalam berbagai versi tidak resmi dengan perbedaan jumlah jilid dan mutu tahqiq. Kini, kitab ini tersedia pula dalam berbagai versi cetak seperti 4 jilid (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), 5 jilid (Dar Sader Beirut), dan 10 jilid (Darussalam Riyadh), serta versi ringkasan oleh lembaga seperti Majma' Malik Fahd yang menyederhanakan isi untuk pembelajaran dasar. Versi terjemahan Indonesia umumnya diterbitkan dalam 10 jilid besar oleh penerbit seperti Pustaka Imam Asy-Syafi'i dan Darul Haq.¹⁰⁵

Tafsir *Al-Qur'an Al-A'zim* delapan jilid. Dalam beberapa cetakan atau terbitan lainnya, jumlah jilidnya kadang disebut hanya empat, tergantung format dan ukuran cetakan. Jilid pertama mencakup tafsir Surah al-Fātiḥah (1) dan al-Baqarah (2). Jilid kedua memuat penafsiran atas Surah Āli 'Imrān (3) dan al-Nisā' (4). Jilid ketiga melanjutkan dengan tafsir Surah al-Māidah (5) hingga al-A'rāf (7). Jilid keempat mencakup Surah al-Anfāl (8) sampai al-Naḥl (16). Selanjutnya, jilid kelima berisi penafsiran atas Surah al-Isrā' (17) hingga al-Mu'minūn (23). Jilid keenam membahas Surah al-Nūr (24) sampai Yāsīn (36). Kemudian, jilid ketujuh mencakup Surah al-Ṣāffāt (37) hingga al-Wāqī'ah (56). Terakhir, jilid kedelapan memuat tafsir mulai dari Surah al-Ḥadīd (57) hingga Surah al-Nās (114).

Selama proses penulisan tafsir ini, Ibnu Katsir menggunakan lebih dari 30 rujukan primer yang meliputi kitab tafsir, hadis, dan sejarah. Karya-karya seperti *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī, *Ma'ālim at-Tanzīl* karya al-Baghawī, serta *Shahih Bukhari*, *Shahih Muslim*, dan *Musnad Ahmad* menjadi acuan pokok. Tidak jarang pula beliau mengutip karyanya sendiri, seperti *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, untuk

¹⁰⁴ Mahmud Al-Zarqani, *Manāhil Al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, vol. 2 (Kairo: Dar al-Fikr, 1996).H.89

¹⁰⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, ed. Sami bin Muhammad Salamah, vol. 1 (Riyadh: Dar Thayyibah, 1999).

memperkaya konteks sejarah suatu ayat. Rujukan yang digunakan mencerminkan komitmen beliau terhadap ketelitian ilmiah dan otoritas keilmuan.¹⁰⁶

Tabel Profil Kitab Tafsir *Al-Qur'an Al-'Azim* Karya Ibnu Katsir

Aspek	Keterangan
Judul Lengkap	<i>Tafsir Al-Qur'an al-'Azim</i>
Pengarang	<i>Al-Hāfiẓ Ismā'īl bin 'Umar bin Katsīr ad-Dimasyqī</i> (w. 774 H)
Waktu Penulisan	Sekitar tahun 740–770 H, menjelang akhir hayat penulis
Tempat Penulisan	Damaskus, Syam
Kategori Tafsir	Tafsir bil Ma'tsūr (berbasis riwayat)
Urutan Tafsir	Mengikuti mushaf Utsmani (dari al-Fatihah hingga an-Nas)
Struktur Penulisan	Tanpa bab/subbab; ditulis secara linier ayat per ayat
Sumber Rujukan Utama	Tafsir al-Ṭabarī, Tafsir al-Baghawī, Shahih Bukhari, Muslim, Musnad Ahmad, dll.
Edisi Terbaik	Edisi tahkik oleh Sami bin Muhammad Salamah, 8 jilid, Dar Thayyibah, Riyadh, 1999 M
Isi per Jilid (edisi tahkik)	Setiap jilid mencakup ±4–5 juz, mulai dari al-Fatihah sampai an-Nas
Fitur Tambahan Edisi Modern	Takhrij hadis, indeks tematik, koreksi manuskrip, penomoran halaman sistematis
Versi Ringkasan	Mukhtaṣar Tafsir Ibn Katsir, terbitan Majma' Malik Fahd, Madinah
Bahasa Terjemahan	Sudah diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia (10 jilid)
Sumber Manuskrip	Salinan makḥṭūṭ dari abad ke-9 H, tersimpan di Timur Tengah
Peran dalam Sejarah Tafsir	Menghubungkan metode tafsir klasik (Ṭabarī) dengan kebutuhan sistematika modern

b. Profil Kitab *Tafsir Zhilal Al-Qur'an*

Tafsir Zhilal Al-Qur'an merupakan salah satu karya tafsir paling monumental dalam khazanah pemikiran Islam modern. Kitab ini disusun oleh Sayyid Qutb (1906–

¹⁰⁶ Quraish Shihab, *Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat Bandung, Membumikan Al-Qur'an*, vol. 3 (Bandung: Pustaka Mizan, 2009). H,68.

1966 M), seorang pemikir, penulis, dan ideolog utama dalam gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir. Lahir di desa Musha, wilayah Asyuth, Mesir Hulu, Qutb dibesarkan dalam tradisi keilmuan Islam yang kuat. Penulisan tafsir ini dimulai pada tahun 1952 dan berlangsung hingga tahun 1965, dengan sebagian besar proses penulisan dilakukan ketika Qutb berada dalam penjara akibat tekanan rezim militer Gamal Abdel Nasser, dalam beberapa bagian, ia bahkan menuliskan ciri khas pribadi seperti “*aku berkata*” (وأقول), yang menunjukkan bahwa tafsir ini merupakan hasil dari kontemplasi dan keterlibatan emosional mendalam terhadap pesan wahyu.¹⁰⁷

Sayyid Qutb menulis tafsir ini bukan sekadar untuk menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur’an secara linguistik atau hukum, tetapi sebagai sebuah manifestasi perjuangan spiritual, sosial, dan ideologis, dalam *Fi Zhilal Al-Qur’an*, Qutb berusaha mengajak umat Islam untuk memahami Al-Qur’an secara hidup dan kontekstual, sebagai sumber kekuatan dalam menghadapi tantangan zaman, ia melihat bahwa Al-Qur’an memiliki potensi transformasional yang besar, baik pada tingkat individu maupun masyarakat, oleh karena itu, tafsir ini sarat dengan semangat perlawanan terhadap sistem yang ia sebut sebagai *jahiliyah modern*, yaitu sistem kehidupan yang menjauh dari nilai-nilai tauhid dan syariah.¹⁰⁸

Pendekatan utama yang digunakan oleh Sayyid Qutb dalam tafsir ini dikenal dengan metode *adabī-ijtima’ī* (sastrawi-sosiologis). Metode ini menggabungkan dua aspek penting: keindahan bahasa (estetika sastra) dan fungsi sosial pesan wahyu. Tafsir ini tidak hanya memaparkan makna tekstual ayat, tetapi juga menyelami ruh dan pesan moral serta sosial yang terkandung di dalamnya. Sayyid Qutb menyampaikan pemikirannya dengan bahasa yang penuh emosi, retorik, dan sarat semangat dakwah. Karena itu, tafsir ini lebih cocok digunakan sebagai inspirasi ruhani dan pemandu kesadaran sosial dibandingkan sebagai referensi akademik yang bersifat teknis atau tradisional.¹⁰⁹

Tafsir Zhilal Al-Qur’an mencakup penafsiran atas seluruh 30 juz Al-Qur’an dan diterbitkan dalam berbagai versi, di antaranya versi Arab 6 hingga 8 jilid (misalnya oleh Dar al-Shuruq), serta versi terjemahan Indonesia sebanyak 30 jilid (1 juz per jilid), diterbitkan oleh Gema Insani Press. Sayyid Qutb menggunakan gaya bahasa yang sangat sastrawi, dengan pemilihan diksi-diksi yang kuat, penuh semangat, dan menggugah jiwa pembacanya.¹¹⁰

Tafsir ini menekankan tema-tema besar seperti tauhid, keadilan sosial, jihad, perlawanan terhadap kezaliman, dan pembentukan masyarakat Islam ideal. Sayyid Qutb tidak terlalu banyak mengutip riwayat sahabat atau tabi’in sebagaimana lazim

¹⁰⁷ Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur’an, Jilid 6*.H,5-6.

¹⁰⁸ Ahmad Nabil Amir Amir, “*Intisari Tafsir Fi Zilal Al-Quran Dan Corak Pemikiran Adab-Ijtima’i Dan Harakinya*” (n.d.)H,31.

¹⁰⁹ Ahmad Firdaus and Siti Zulaeha, “Kajian Metodologis Tafsir Fi Zhilalil Qur’an Karya Sayyid Qutb,” *Jurnal Kajian Islam Kontemporer* (2023): .

¹¹⁰ Firdaus and Zulaeha, “*Kajian Metodologis Tafsir Fi Zhilalil Qur’an Karya Sayyid Qutb.*”

dalam tafsir klasik. Ia juga tidak terfokus pada perdebatan fiqih atau aspek sanad hadits secara mendalam. Sebaliknya, penekanan diberikan pada nilai-nilai spiritual, moral, dan sosial-politik yang kontekstual dengan dunia modern. Ia mengajak umat Islam untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai pusat orientasi hidup dan solusi dari krisis identitas yang melanda umat akibat pengaruh peradaban Barat.¹¹¹

Meski memiliki pengaruh besar, tafsir ini tidak lepas dari kritik. Beberapa ulama dan akademisi menganggap pendekatan Sayyid Qutb terlalu subjektif, tidak sistematis dalam kajian sanad, dan minim rujukan dari tafsir klasik. Kurangnya takhrij hadits serta tidak digunakannya metodologi tafsir bil-ma'tsūr membuat sebagian kalangan tradisional mempertanyakan validitas tafsir ini. Di sisi lain, keberpihakan ideologis Sayyid Qutb dalam melawan sekularisme dan kekuasaan otoriter dianggap memberi bias dalam penafsiran ayat. Namun, justru dari ciri khas ini tafsir *Zhilal Al-Qur'an* mendapat tempat sebagai karya yang penuh semangat dan daya juang ruhani.¹¹²

Tafsir *Zhilal Al-Qur'an* memiliki pengaruh besar terhadap gerakan Islam modern, terutama Ikhwanul Muslimin dan tokoh-tokoh revivalis seperti Abul A'la Maududi dan Hasan al-Banna. Adik Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, berperan penting dalam menyunting dan menerbitkan ulang karya ini pasca eksekusi Sayyid Qutb tahun 1966. Tafsir ini menjadi bacaan wajib di banyak institusi pendidikan Islam modern dan sering dirujuk dalam diskursus pemikiran Islam Modern, baik di Timur Tengah maupun Asia Tenggara. Di Indonesia, pengaruhnya terlihat dalam gerakan tarbiyah dan aktivisme kampus. Sebagai karya tafsir modern, *Zhilal Al-Qur'an* menunjukkan bagaimana Al-Qur'an dapat menjadi sumber inspirasi perubahan sosial, bukan sekadar teks sakral yang dibaca tanpa makna kontekstual.¹¹³

¹¹¹ Muhammad Nor et al., “*Epistemologi Tafsir Fii Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb*” 6, no. 1 (2015):H,153.

¹¹² Nor et al., “*Epistemologi Tafsir Fii Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb*.”H,165

¹¹³ Nor et al., “*Epistemologi Tafsir Fii Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb*.”H,168

BAB IV

ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT *TABARRUJ* MENURUT IBNU KATSIR DAN SAYYID QUTB

Dalam Al-Qur'an, kata "*tabarruj*" (تَبَرُّج) yang secara langsung disebutkan hanya satu kali, yaitu dalam Surah *Al-Ahzab* ayat 33, yang melarang perempuan muslimah untuk berhias dan bertingkah laku sebagaimana perempuan pada masa Jahiliyah. Meskipun lafaz "*tabarruj*" hanya muncul satu kali secara teks, namun secara substantif maknanya juga tercermin dalam sejumlah ayat lain yang membahas tentang etika berpakaian, larangan menampakkan perhiasan, serta kewajiban menjaga pandangan dan aurat terhadap perempuan.

A. Penafsiran Ayat-Ayat *Tabarruj* oleh Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb

a. Qs. Al -Ahzab Ayat 32 (Larangan Mendayu suara/ suara yang dibuat-buat)

﴿يٰۤاَيُّهَا نِسَاۤءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَاٰحِدٍ مِّنَ النِّسَاۤءِ اِنَّ اَتَّقِيۡنَّۤ اِلَّا تَخۡضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطۡمَعُ الَّذِيۡ فِيۡ قَلۡبِهٖ مَّرۡضٌ وَّكُنَّ قَوۡلًا مَّعۡرُوۡفًاۙ ۝۳۲﴾

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

Dalam ayat ini Ibnu Katsir memulai penafsirannya dengan menjelaskan bahwa ayat ini berisi serangkaian adab (etika) yang secara khusus diperintahkan Allah kepada istri-istri nabi. Namun, ketentuan ini juga berlaku bagi perempuan muslimah lainnya sebagai panduan. Menurut Ibnu Katsir, keistimewaan istri-istri nabi dibandingkan perempuan lain terletak pada syarat takwa, yaitu menjalankan perintah Allah secara utuh. Pada Kalimat *فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ* Ibnu Katsir melarang sebagaimana yang telah di tafsirkan oleh Al-Suddi menafsirkan ayat tersebut sebagai larangan melunakkan suara saat berbicara dengan laki-laki non-mahram. Sebab, suara yang dilembutkan dapat menimbulkan godaan bagi laki-laki yang memiliki niat jahat, yaitu mereka yang dalam hatinya terdapat "*penyakit*" (*maradh*), yang diartikan sebagai syahwat atau hasrat yang menyimpang. Oleh karena itu, Ibnu Katsir menyarankan agar wanita mengucapkan perkataan yang luguh, jelas dan terjaga قَوْلًا

مَعْرُوفًا. Ibnu zaid menjelaskan bahwa maksudnya ucapan adalah berbicara yang wajar dan sesuai perilaku.¹¹⁴

Sementara itu, Sayyid Qutb dalam tafsir *Fi Zhilal Al-Qur'an* menggaris bawahi bahwa istri-istri Nabi memiliki posisi yang istimewa di banding perempuan lain, Menurut Sayyid Qutb, ayat ini tidak hanya mengatur cara bicara istri-istri Nabi, tetapi juga merupakan bagian dari sistem sosial Islam yang menyeluruh. Ia menjelaskan bahwa sebelum Islam, masyarakat Arab menganggap wanita hanya sebagai objek kesenangan. Islam datang untuk memuliakan wanita, mengangkat martabat mereka, dan mengatur hubungan antar gender berdasarkan nilai-nilai spiritual dan sosial yang luhur.

Sayyid Qutb menjelaskan bahwa larangan "*tunduk dalam berbicara*" فَلَا

تَخَضَعْنَ بِالْقَوْلِ berfungsi sebagai perlindungan dari potensi godaan, bahkan bagi istri-istri Nabi yang mulia. Ia berpendapat bahwa suara wanita yang dilembutkan dapat membangkitkan hasrat laki-laki berhati kotor, menurut nya bahwa dalam realitas sosial modern, kelembutan suara sering disalahgunakan perempuan, terutama dalam dunia hiburan dan media, sebagai alat menggoda. Oleh karena itu, Qutb menekankan pentingnya menjaga adab bicara dan substansi percakapan antara perempuan dan laki-laki non-mahram, yang seharusnya hanya dalam bentuk "qawlan ma'rūfan"—ucapan yang sopan, jelas, dan terhormat. Ia memandang ayat ini sebagai bagian dari upaya Islam membangun sistem sosial yang suci, menjaga dari syahwat, dan menyucikan Ahlul Bait dari segala bentuk kekotoran (rijs) melalui proses tazkiyah.¹¹⁵

b. Q.s Al-Ahzab ayat 33 (larangan *Tabarruj* dalam Islam)

﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ٣٣ ﴾

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

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa Larangan *tabarruj* merupakan salah satu fondasi penting dalam pembentukan etika dan adab perempuan dalam Islam, terlebih

¹¹⁴ Isma'il ibn 'Umar Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, juz. 6 (Beirut: Mu'assasah Qurthubah, n.d.).H,408-409.

¹¹⁵ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 6 (Beirut: Dar Al-Shuruq). H,259-261. Di akses dari <http://tafsirzilal.wordpress.com>

dalam konteks istri-istri Nabi yang menjadi figur panutan. Ayat ini secara tegas melarang perempuan untuk bertabarruj sebagaimana kebiasaan masyarakat jahiliyah terdahulu.

Menurut Ibnu Katsir, larangan *tabarruj* menjadi bagian dari perintah Allah kepada istri-istri Nabi agar mereka senantiasa menetap di rumah dan tidak keluar kecuali untuk kebutuhan yang bersifat syar'i. Dalam menafsirkan bagian ayat وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ, Ibnu Katsir menyatakan, "أي الزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة", yang berarti: "Tinggallah kalian di rumah-rumah kalian dan jangan keluar kecuali karena kebutuhan." Penekanan ini sejalan dengan hadits Nabi yang beliau kutip: "لا تمنعوا " إماء الله مساجد الله، وبيوتن خير لهن " ("Janganlah kalian melarang hamba-hamba Allah perempuan dari masjid-masjid Allah. Namun rumah mereka lebih baik bagi mereka").¹¹⁶

Dalam menjelaskan frase "وَلَا تَبْرُجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى", Ibnu Katsir menukil berbagai pendapat ulama salaf. Menurut Mujahid, "كانت المرأة تخرج تمشي بين يدي " – bahwa wanita dahulu berjalan di hadapan laki-laki, dan inilah bentuk *tabarruj* jahiliyah. Qatadah menambahkan, "إذا خرجتن من بيوتكن، " – ketika perempuan berjalan dengan lenggak-lenggok dan genit, maka Allah melarang hal tersebut. Mujahid dan Qatadah menyoroti aspek perilaku, sedangkan Maqatil bin Hayyan lebih menyoroti aspek penampilan luar, yaitu: "أَنَّهَا تُلْقِي الْحِمَارَ عَلَى رَأْسِهَا، وَلَا تَشُدُّهُ فَيُؤَارِي فَلَا يَدَهَا وَقُرْطَهَا " "perempuan meletakkan kerudung di kepalanya tanpa mengencangkannya, sehingga kalung, anting, dan lehernya terlihat, itulah *tabarruj*."

Ibnu Katsir juga menyampaikan riwayat tafsir dari Ibnu Abbas yang mengisahkan asal-muasal *tabarruj* di antara kaum yang hidup antara masa Nabi Idris dan Nabi Nuh. Dalam kisah ini, disebutkan bahwa setan memperkenalkan alat musik dan membuat wanita-wanita mempercantik diri untuk menarik perhatian laki-laki, hingga pada akhirnya muncul percampuran bebas dan fitnah seksual. Dari penjelasan

¹¹⁶ Isma'il ibn 'Umar Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, juz. 6 (Beirut: Mu'assasah Qurthubah, n.d.).H,409-410.

ini, tampak bahwa Ibnu Katsir menganggap larangan *tabarruj* bukan sekadar perihal penampilan, tetapi juga pagar moral terhadap potensi kerusakan sosial.¹¹⁷

Sementara Sayyid Qutb menafsirkan larangan *tabarruj* dalam kerangka sosiologis dan ideologis. Ia memulai dengan menafsirkan *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ* dengan mengatakan, “من وفر . يقر . أي ثقل واستقر”, yakni dari kata kerja *waqara-yaqru*, yang berarti diam dan menetap. Ia menegaskan bahwa perintah ini bukan berarti larangan mutlak untuk keluar rumah, tetapi: “وليس معنى هذا الأمر ملازمة البيوت فلا”, *yaitu bahwa rumah merupakan pusat utama kehidupan perempuan, sedangkan keluar rumah adalah sesuatu yang insidental dan terbatas pada kebutuhan.*¹¹⁸

Lebih lanjut, Sayyid Qutb mengkritik keras budaya modern yang menurutnya justru menormalisasi *tabarruj* yang lebih parah daripada masa jahiliyah. Ia menulis: “فأما خروج المرأة لغير العمل . خروجها للاختلاط ومزاولة الملاهي . والتسكع في النوادي ”, *yang berarti bahwa keluarnya wanita untuk sekadar bergaul bebas dan berkeliling di tempat hiburan adalah bentuk kemunduran moral menuju derajat hewan. Hal ini menegaskan bahwa, bagi Qutb, tabarruj merupakan indikator degradasi peradaban manusia.*

Dalam memperkuat penjelasannya, Sayyid Qutb juga mengutip para *mufasir* klasik seperti Mujahid, Qatadah, dan Maqatil, serta menambahkan bahwa masyarakat yang memperindah aurat justru memiliki standar rasa yang rendah. Ia menyebut, "

الذَّوقُ الْإِنْسَانِيُّ الَّذِي يُعْجَبُ بِمَقَاتِنِ الْجَسَدِ الْعَارِي ذَوْقٌ بَدَائِيٌّ غَلِيظٌ، وَهُوَ مِنْ غَيْرِ شَكِّ الذَّوقِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي يُعْجَبُ بِجَمَالِ الْحُشْمَةِ الْهَادِيءِ " , *yang berarti bahwa selera manusia yang mengagumi tubuh telanjang adalah selera kuno yang rendah dan tak berbudaya. Adapun kesopanan dan kesantunan dalam berpakaian merupakan tanda keindahan spiritual dan kehalusan rasa.*¹¹⁹

Pandangan ini mengarah pada kesimpulan bahwa *tabarruj* bukan hanya pelanggaran norma syariat, melainkan juga indikator krisis peradaban dan moralitas.

¹¹⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, juz. 6, p. .H,410

¹¹⁸ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 6 (Beirut: Dar Al-Shuruq).H,259. <http://tafsirzilal.wordpress.com>

¹¹⁹ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 6 (Beirut: Dar Al-Shuruq).H,260. <http://tafsirzilal.wordpress.com>

Qutb bahkan menyebut masyarakat yang terjangkit *tabarruj* sebagai "جاهلية عمياء" – yaitu *jahiliyah* yang *buta* dan tidak mengenal nilai-nilai kesucian jiwa. Bagi Sayyid Qutb, larangan *tabarruj* adalah bagian dari proyek peradaban Islam untuk memelihara kehormatan perempuan, menjaga tatanan sosial, dan menciptakan ketenangan dalam rumah tangga dan masyarakat luas.

c. Q.s Al-Ahzab Ayat 59:(Perintah mengulurkan jilbab hingga menutupi tubuh)

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ٥٩ ﴾

Artinya: Wahai Nabi (Muhammad), katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbabnya¹²⁰ ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Pada ayat ini, Kalimat *يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ* mengandung perintah langsung untuk mengulurkan jilbab secara menyeluruh. Kata kerja "يُدْنِينَ" berasal dari akar kata *danaa–yadnī* yang berarti "mendekatkan" atau "mengulurkan", sementara "جَلَابِيبِهِنَّ" adalah bentuk jamak dari jilbab, yakni pakaian luar yang lebar dan panjang, digunakan menutupi pakaian dalam dan tubuh wanita secara keseluruhan.

Menurut Ibnu Katsir, perintah berjilbab diberikan kepada istri-istri Nabi ﷺ dan semua perempuan mukmin. Tujuannya agar mereka berbeda dari perempuan zaman Jahiliah dan para budak, serta tidak mempertontonkan aurat mereka. Jilbab, jelas Ibnu Katsir, adalah pakaian lebar yang menutupi seluruh tubuh dan dipakai di atas kerudung (*khimar*). Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, disebutkan: "إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب، ويبدن عيناً واحدة" ("Jika mereka keluar rumah karena kebutuhan, hendaknya mereka menutupi wajah mereka dengan jilbab dari atas kepala, dan hanya menampakkan satu mata saja") kalimat

¹²⁰ Menurut satu pendapat, jilbab adalah sejenis baju kurung yang longgar yang dapat menutup kepala, wajah, dan dada.

ini menunjukkan bahwa dalam konteks ini jilbab bukan hanya sebagai simbol, tetapi mencegah perilaku gangguan dari laki laki fasik.¹²¹

Dalam hal lain Ibnu Katsirjuga menukil pendapat yang diberikan oleh ummu salamah, bahwa ketika ayat ini turun, " *Perempuan perempuan Anshar langsung mengenakan kain hitam longgar di atas kepala mereka, seakan ada burung gagak di atas kepala karena begitu tenang dan seriusnya mereka.* Ini adalah gambaran kuat bagaimana perintah tersebut dipatuhi dengan sungguh-sungguh.

penekanan Ibnu Katsirterhadap fungsi sosial jilbab pada kalimat *أَدْنَىٰ أَنْ*

*دَعَوَانِ*denagan menukil pendapat dari as-sudi yang menjadi pembeda antara perempuan yang merdeka dengan budak dan rentan mendapat gangguan, ika perempuan terlihat berjilbab, maka para lelaki jahat tidak akan menggangukannya karena mengenalnya sebagai perempuan terhormat. Namun jika tidak berjilbab, ia dianggap budak dan rentan diganggu. " فإذا رأوا امرأة عليها جلباب قالوا: هذه حرة، كفوا "

" *Jika mereka melihat perempuan memakai jilbab, mereka berkata: ini wanita merdeka, jangan ganggu. Jika tidak berjilbab, mereka anggap budak lalu menggangukannya*"¹²²

sementara sayyid Qutb menafsirkan, dalam *Fi Zhilal Al-Qur'an*, menafsirkan ayat ini dengan pendekatan moral-sosiologis yang tajam. Ia menyatakan bahwa perintah jilbab ini adalah cara untuk menutupi tubuh, kepala, dan bagian dada (*جيب*)

(*الثوب*) dengan kain lebar agar membedakan perempuan beriman dari yang lain, serta

melindungi mereka dari gangguan para lelaki fasik. Ia menyebut: " *فيميزهن هذا الزي،* "

" *Pakaian ini akan membedakan mereka dan menjamin mereka aman dari godaan orang fasik*", Qutb memahami jilbab sebagai pelindung sosial yang mencegah perempuan dari *tabarruj*, yaitu segala bentuk penampilan yang menggoda atau memancing interaksi yang tidak pantas,

Mirip dengan Ibnu Katsir, Qutb juga menjelaskan bahwa di Madinah dulu, para perempuan sering diganggu saat keluar malam karena rumah mereka sempit. Namun, gangguan ini tidak terjadi jika mereka mengenakan jilbab. Qutb menegaskan bahwa perintah berjilbab bertujuan untuk membersihkan ruang publik dari godaan dan pelanggaran moral. Ia menyebutkan: " *نرى الجهد المستمر في تطهير البيئة العربية،* "

¹²¹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz 6, p. .H,481-482

¹²² Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz 6, p. .H,482

والتوجيه المطرد لإزالة كل أسباب الفتنة والفوضى "Kita melihat upaya berkelanjutan dalam membersihkan lingkungan Arab dan menghilangkan semua penyebab godaan dan kekacauan." Qutb juga menekankan bahwa pakaian syar'i seperti jilbab tidak hanya berfungsi sebagai penutup aurat, tetapi juga sebagai penanda identitas, kehormatan, dan rasa hormat di masyarakat. Ini berarti *tabarruj* bukan sekadar berpenampilan berlebihan, tapi lebih kepada segala ekspresi yang dapat mengundang godaan, memperlihatkan aurat, atau menghilangkan batasan kehormatan antara perempuan Muslimah dan lainnya.¹²³

d. Q.s An-Nur Ayat 31 : (Perintah Menundukkan Pandangan dan Menutup Perhiasan)

﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِجُمُوحِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾

Artinya: Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. Hendaklah pula mereka tidak menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Hendaklah pula mereka tidak mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung

¹²³ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 6 (Beirut: Dar Al-Shuruq).H,289-290. <http://tafsirzilal.wordpress.com>

Ayat ini merupakan perintah langsung dari Allah Swt kepada wanita-wanita yang beriman untuk menjaga kesucian diri mereka dalam berbagai aspek, dimulai dari pandangan hingga cara berpakaian, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa perintah ini bukan hanya menunjukkan aturan praktis, melainkan juga bentuk kecemburuan Allah terhadap hamba-Nya yang beriman, agar mereka berbeda dari wanita jahiliah yang menampakkan aurat secara terang-terangan. Dengan kata lain, ayat ini hadir sebagai batas moral dan sosial bagi wanita mukminah, sekaligus sebagai penghormatan atas martabat mereka yang harus dijaga. Sebab turunnya ayat ini juga dijelaskan secara historis, Diriwayatkan bahwa Asma' binti Murshidah merasa heran dan mengkritik kebiasaan para wanita yang masuk ke tokonya tanpa mengenakan penutup tubuh yang layak, sehingga terlihat perhiasan seperti gelang kaki, leher, dan rambut mereka. Melalui kejadian ini, Allah menurunkan ayat ini sebagai koreksi terhadap perilaku yang menyelisih adab keimanan.¹²⁴

Bagian pertama dari ayat tersebut menyebutkan, "Hendaklah mereka menundukkan sebagian dari pandangan mereka." Ibnu Katsir menegaskan bahwa wanita tidak dibenarkan melihat laki-laki non-mahram, baik dengan syahwat maupun tanpa syahwat. Ini disandarkan kepada hadis ketika Rasulullah memerintahkan Ummu Salamah dan Maimunah untuk berhijab dari Ibnu Ummi Maktūm meski ia buta. Ketika mereka bertanya bahwa Ibnu Ummi Maktūm tidak bisa melihat mereka, Rasulullah menjawab, "Apakah kalian juga buta sehingga tidak melihat dia?" Hadis ini diriwayatkan dalam Sunan Abu dawud dan al-Tirmidzī, dan menunjukkan bahwa larangan ini berlaku timbal balik.¹²⁵

Selanjutnya, Allah memerintahkan agar para wanita "menjaga kemaluannya". Di dalam ayat ini Ibnu Katsir mengutip pendapat para ulama salaf seperti Sa'īd bin Jubayr, Qatādah, dan Abu al-Āliyah memaknai perintah ini sebagai larangan terhadap zina dan tindakan keji lainnya.

لَا يُظْهِرْنَ شَيْئًا مِنَ الرِّبَةِ لِلْأَجَانِبِ، إِلَّا مَا لَا يُمَكِّنُ إِخْفَاؤُهُ

"Janganlah mereka menampakkan bagian dari perhiasan mereka kepada laki-laki asing, kecuali yang tidak dapat disembunyikan."

Namun, dalam konteks ayat ini, maknanya lebih luas, yaitu menjaga bagian tubuh itu dari dilihat oleh orang lain. Ini mencerminkan bahwa menjaga aurat adalah bagian tak terpisahkan dari konsep iffah (kesucian) dan haya' (rasa malu) dalam ajaran Islam, bukan sekadar menjauhi zina secara fisik, tetapi juga menjaga batas interaksi sosial yang bermartabat.¹²⁶

Ayat ini juga mengatur bahwa wanita tidak boleh menampakkan perhiasannya "kecuali yang biasa tampak." Ibn Mas'ud memaknai ini sebagai pakaian luar seperti jubah yang memang tidak mungkin disembunyikan. Sedangkan Ibn 'Abbās dan mayoritas ulama seperti 'Ata', Ikrimah, dan Sa'īd bin Jubayr menafsirkan

¹²⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,44.

¹²⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,45.

¹²⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,45.

bahwa yang boleh tampak hanyalah wajah dan telapak tangan. Hadis yang mendukung hal ini adalah ketika Asmā' binti Abi Bakar mengenakan pakaian tipis dan Rasulullah berpaling darinya sambil berkata:

يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض، لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه
وكفيه.

“Wahai Asma’, apabila seorang wanita telah mengalami haid, maka tidak boleh terlihat darinya kecuali wajah dan tangannya.” (HR. Abu Dawud). Meskipun hadis ini dinilai mursal, ia tetap menguatkan pandangan mayoritas.

Selanjutnya pada kalimat **وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ** menyatakan bahwa para wanita hendaknya menutupkan khimar (kerudung) hingga ke dada mereka. Ibnu Katsirmenjelaskan bahwa ini untuk menutupi leher, dada, dan tulang selangka mereka yang sebelumnya biasa dibiarkan terbuka oleh wanita jahiliah. Aisyah ra. meriwayatkan bahwa setelah ayat ini turun، **لَمَّا نَزَلَتْ: وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ**، para wanita Ansar langsung memotong kain mereka dan menutupinya sebagai bentuk kepatuhan kepada perintah Allah. Ini menunjukkan bahwa penerimaan wahyu di masa itu langsung melahirkan perubahan nyata dalam perilaku dan busana, mencerminkan iman yang hidup dan responsif terhadap ajaran Allah.¹²⁷

Kemudian dalam tafsir nya Ibnu Katsirmenerangkan bahwa Allah kemudian menyebut secara rinci siapa saja yang diperbolehkan melihat sebagian perhiasan wanita, yaitu suami, ayah kandung, ayah mertua, anak-anak, anak tiri, saudara laki-laki, keponakan, sesama wanita muslimah, budak laki-laki dan perempuan, pelayan laki-laki yang tidak memiliki syahwat, serta anak-anak yang belum mengerti aurat wanita. Ibnu Katsirmenegaskan bahwa meskipun diperbolehkan, penampakan perhiasan di hadapan mereka tetap harus dibatasi dan tidak boleh berlebihan. Bahkan, paman dan bibi tidak disebutkan karena dalam hukum aurat mereka tidak otomatis sejajar dengan mahram lainnya.¹²⁸

Selanjutnya, ayat melarang wanita menghentakkan kaki agar menampakkan perhiasan yang tersembunyi seperti gelang kaki. Di masa jahiliah, wanita yang memakai gelang kaki akan menghentakkan kakinya agar suaranya terdengar dan menarik perhatian laki-laki. Allah melarang hal ini karena termasuk dalam bentuk *tabarruj*. Ibnu Katsirmenegaskan bahwa gerakan tubuh yang dimaksudkan untuk menampilkan daya tarik juga termasuk dalam larangan ini, meskipun secara eksplisit tidak menampakkan aurat.¹²⁹

¹²⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al- ‘Azim*, Juz. 6, p. .H,46.

¹²⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al- ‘Azim*, Juz. 6, p. .H,47.

¹²⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al- ‘Azim*, Juz. 6, p. .H,49.

Terkait larangan menampakkan daya tarik, Ibnu Katsir mengutip pula hadis Nabi: “*Setiap mata adalah pezina, dan wanita yang memakai parfum lalu melewati laki-laki, maka ia adalah seperti wanita pezina.*” (HR. al-Tirmidzī). Bahkan, ada riwayat bahwa salat wanita yang memakai parfum ke masjid tidak diterima sampai ia mandi seperti mandi janabah. Hadis ini menunjukkan bahwa Islam bukan hanya menekankan penampilan fisik, tetapi juga aroma dan isyarat sensual yang bisa memancing syahwat.

Selain itu, wanita juga diperintahkan untuk tidak berjalan di tengah jalan. Rasulullah bersabda ketika melihat laki-laki dan perempuan bercampur di jalan: “*Berjalanlah kalian di pinggir jalan, karena bukan untuk kalian bagian tengah jalan.*” Maka para wanita pun menempel pada dinding sampai-sampai pakaiannya menyentuh tembok. (HR. Abū Dāwūd). Ini menunjukkan bahwa Islam menjaga kehormatan wanita bahkan dalam aspek cara berjalan dan memilih posisi di tempat umum.¹³⁰

Ayat ini ditutup dengan perintah taubat kepada seluruh orang beriman. Ibnu Katsir menyatakan bahwa keberuntungan sejati adalah menaati perintah Allah dan Rasul-Nya serta menjauhi larangan-Nya. Taubat di sini mencakup bukan hanya perbuatan fisik, tetapi juga sikap dan orientasi hidup. Dalam konteks ini, menutup aurat bukan hanya soal busana, tetapi juga merupakan cerminan taat kepada Allah dan bukti kesalehan sosial yang menjunjung kesucian diri, masyarakat, dan peradaban.¹³¹

Sementara sayyid Qutb dalam memahami ayat ini memaknai ayat ini dengan pendekatan yang lebih sosiologis dan psikologis. Ia menegaskan bahwa Islam tidak menentang fitrah perempuan untuk tampil cantik, tetapi mengarahkannya hanya kepada pasangan sahnya, Ia menulis: “*Perhiasan halal bagi perempuan, sebagai bentuk pemenuhan fitrahnya... Islam tidak menolak hasrat fitri ini, namun ia mengaturnya dan membimbingnya agar tertuju hanya kepada satu laki-laki—yaitu suami.*”

Sayyid Qutb juga memperluas makna *tabarruj* bukan hanya sekadar membuka aurat fisik seperti rambut, leher, atau lengan, tetapi juga mencakup hal-hal non-fisik seperti pandangan mata yang menggoda, gerak tubuh yang sensual, suara yang memikat, bahkan aroma parfum yang disengaja untuk menarik perhatian. فلا

يرسلن بنظراتهن الجائعة المتلصصة، أو الهاتفة المثيرة، تستثير كوامن الفتنة في صدور الرجال. Ia menyatakan bahwa pandangan mata yang lapar, suara yang menggoda, dan cara berjalan yang menarik perhatian merupakan bentuk-bentuk *tabarruj* halus yang dampaknya sangat besar terhadap psikologi laki-laki. Bagi Qutb, ini adalah bentuk

¹³⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,49.

¹³¹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,50.

penyimpangan sosial yang sangat serius karena dapat mengguncang ketenangan masyarakat dan merusak tatanan moral umat Islam.¹³²

Pada kata *وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ*, *dan janganlah mereka menghentakkan kakinya*.

Ia menjelaskan bahwa suara perhiasan atau langkah kaki yang disengaja untuk menarik perhatian juga tergolong bentuk *tabarruj*. Bahkan suara halus perhiasan di pergelangan kaki, atau aroma parfum dari kejauhan, dapat membangkitkan syahwat yang tersembunyi di dalam dada laki-laki. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam ingin menutup semua celah fitnah baik yang nyata maupun khayal yang dapat muncul dari keterbukaan fisik maupun isyarat sosial.

kemudian Qutb menyatakan bahwa *tabarruj* yang terjadi di zaman modern bahkan lebih vulgar dan merusak dibandingkan dengan masa jahiliyah. Ia menyebut kondisi ini sebagai bentuk “jahiliyah modern” yang memperdagangkan tubuh perempuan secara terbuka dalam iklan, hiburan, dan budaya populer. Perempuan berjalan di hadapan laki-laki dengan pakaian ketat, menonjolkan lekuk tubuh, serta menggunakan make-up dan parfum untuk menciptakan kesan seksual di ruang publik. Menurutnya, semua ini adalah bentuk penyimpangan yang membahayakan masyarakat, merusak rumah tangga, dan menurunkan moral generasi muda.¹³³

Menurut sayyid Qutb bahwa *tabarruj* bukan sekadar masalah pakaian, tetapi menyangkut struktur nilai dan selera masyarakat. Ia membedakan antara dua jenis keindahan: keindahan hewani yang berbasis pada nafsu, dan keindahan spiritual yang bersumber dari kesopanan dan kesucian. Dalam pandangannya, Islam mengajarkan keindahan yang bersih, luhur, dan beradab yang bukan hanya menjaga perempuan dari objek seksualisasi, tetapi juga menjaga laki-laki dari kerusakan moral maka dari itu, penutupan aurat, pemeliharaan adab, dan penghindaran *tabarruj* adalah bagian dari proyek besar Islam untuk membangun masyarakat yang suci, tertib, dan beradab.

e. Q.s AN-nur Ayat : 60 (Keringanan Berpakaian bagi Perempuan Lanjut Usia dalam Islam)

﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۖ ٦٠ ﴾

Artinya: Para perempuan tua yang telah berhenti (dari haid dan mengandung) yang tidak lagi berhasrat menikah, tidak ada dosa bagi mereka menanggalkan pakaian (luar)525) dengan tidak (bermaksud) menampakan

¹³² Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 6 (Beirut: Dar Al-Shuruq).H,234. <http://tafsirzilal.wordpress.com>

¹³³ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 6 (Beirut: Dar Al-Shuruq).H,235. <http://tafsirzilal.wordpress.com>

perhiasan. Akan tetapi, memelihara kehormatan (tetap mengenakan pakaian luar) lebih baik bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

QS. An-Nur ayat 60 merupakan ayat yang memberikan ketentuan khusus bagi golongan perempuan lanjut usia atau yang disebut dengan al-qawā'id min al-nisā'. Dalam ayat tersebut, Allah Swt. memberikan keringanan bagi perempuan yang telah lanjut usia, yaitu mereka yang tidak lagi memiliki keinginan untuk menikah dan tidak lagi menjadi objek fitnah syahwat. Tafsir Ibnu Katsirdan Sayyid Qutb memberikan perspektif berbeda yang saling melengkapi dalam menafsirkan ayat ini, baik dari segi fiqih, sosial, maupun moralitas Islam.

Menurut Ibnu Katsir, istilah *وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ* merujuk kepada perempuan yang telah berhenti mengalami haid dan tidak lagi memiliki harapan untuk menikah. Ia mengutip pendapat dari para ulama salaf seperti Sa'ād bin Jubair, Qatādah, al-Dahhāk, dan Muqātil bin Hayyān yang sepakat bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah perempuan yang telah tua dan tidak lagi menjadi objek ketertarikan seksual bagi laki-laki. Dalam hal ini, perempuan lanjut usia diberikan kelonggaran untuk "meletakkan pakaian mereka", yang dalam konteks tafsir Ibnu Katsirdiartikan sebagai melepas jilbāb atau *ridā'* (pakaian luar), namun tetap harus menjaga aurat dan tidak menampakkan perhiasan yang bisa memicu fitnah.¹³⁴

Ibnu Katsir juga menyebutkan sebuah riwayat dari Abu Dawud yang bersumber dari Ibnu Abbas, bahwa ayat ini merupakan pengecualian dari perintah dalam QS. An-Nur ayat 31, yang mewajibkan perempuan menjaga pandangan dan menutup aurat. Dalam tafsir ini, Ibnu Abbas menjelaskan bahwa ayat 60 mengecualikan perempuan tua dari kewajiban memakai jilbab secara penuh, selama tidak bertabarruj dengan menampakkan perhiasan. Ditegaskan pula oleh Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Mujahid, dan sejumlah sahabat lainnya bahwa yang dimaksud dengan "meletakkan pakaian" bukanlah menanggalkan seluruh pakaian, melainkan hanya pakaian luar yang biasa dikenakan di atas khimār (kerudung), dan hanya boleh dilakukan selama perempuan tersebut tetap mengenakan khimār yang tebal dan tidak transparan.¹³⁵

Terkait frasa *عَيْرٌ مُتَبَرِّجَةٌ بِزِينَةٍ*, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa perempuan tidak diperbolehkan menampakkan perhiasan atau hal-hal yang mengundang perhatian laki-laki ketika mereka melepaskan jilbab. *Tabarruj* di sini dipahami sebagai tindakan menampilkan diri dengan maksud memperlihatkan keindahan atau daya tarik, meskipun secara fisik tidak membuka aurat. Dalam riwayat lain yang dikutip oleh Ibnu Katsirdari Aisyah r.a., ketika ditanya tentang penggunaan henna, pakaian tipis, anting, dan perhiasan lainnya, beliau menjawab bahwa semua itu boleh

¹³⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,83.

¹³⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,83.

digunakan asal tidak diperlihatkan kepada laki-laki non-mahram, karena termasuk dalam kategori *tabarruj* yang dilarang oleh syariat.¹³⁶

Ibnu Katsir meriwayatkan kisah seorang budak lelaki bernama Muslim yang dulunya bekerja kepada istri Hudhaifah bin al-Yaman. Ia pernah melihat Muslim menghiasi rambut majikannya dengan henna, dan ketika ditanya tentang hal tersebut, perempuan itu menjawab bahwa dirinya termasuk dalam kategori perempuan tua yang tidak lagi berharap menikah, sehingga dibolehkan untuk berhias di rumah tanpa bermaksud *tabarruj*, merujuk langsung kepada ayat tersebut.¹³⁷

Sementara itu, dalam tafsir Sayyid Qutb, QS. An-Nur ayat 60 dipahami dalam bingkai pemikiran sosial dan psikologis yang khas. Sayyid Qutb memulai penafsirannya dengan menegaskan bahwa perintah untuk menyembunyikan perhiasan dan aurat telah disebutkan sebelumnya sebagai langkah preventif terhadap munculnya fitnah dan syahwat. Namun, dalam ayat ini, terdapat pengecualian bagi kalangan al-qawā'id min al-nisā', yakni perempuan yang secara biologis dan psikologis telah melewati masa subur dan tidak lagi menjadi sumber rangsangan seksual bagi laki-laki.

Menurut Sayyid Qutb, dalam kondisi tersebut, tidak ada dosa bagi mereka untuk melepaskan pakaian luarnya (thiyābahunna), selama tetap menjaga aurat dan tidak menampakkan perhiasan. Namun demikian, ia menekankan bahwa meskipun hal tersebut diperbolehkan, pilihan untuk tetap berpakaian longgar dan menutup diri lebih baik bagi mereka. Sikap ini disebut dengan istilah al-isti'fāf (menjaga kesucian diri), yang merepresentasikan nilai kesopanan dan kehormatan dalam Islam. Dalam pandangan Qutb, pilihan berpakaian dan berhias bukan hanya masalah lahiriah, tetapi berkaitan erat dengan kondisi jiwa, kepekaan batin, dan kesadaran terhadap nilai moral yang dijunjung tinggi Islam.

Lebih lanjut, Sayyid Qutb menekankan pentingnya niat dan kesadaran batin dalam menjalankan perintah ini. Menurutnya, Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui (سميع عليهم) terhadap ucapan, niat, dan bisikan dalam hati manusia. Oleh sebab itu, seorang muslimah, meskipun secara hukum diperbolehkan membuka sebagian pakaian luar, tetap harus menimbang perbuatannya dengan nilai-nilai kesadaran moral dan rasa malu yang tinggi.¹³⁸

¹³⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,84.

¹³⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 6, p. .H,84.

¹³⁸ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 6 (Beirut: Dar Al-Shuruq).H,261.
<http://tafsirzilal.wordpress.com>

f. Q.s Al'A'raf Ayat : 26 (Perintah Menutup Aurat dan Mengutamakan Pakaian Takwa)

﴿يَبْنَىٰٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْءَتِکُمْ وَرِیْشًا ۗ وَلِبَاسٍ التَّقْوٰی ذٰلِکَ خَیْرٌ ذٰلِکَ مِنْ اٰیٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ یَذَّکَّرُوْنَ ۚ ۲۶﴾

Artinya: 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 agar mereka selalu ingat.

Ibnu Katsir memulai penafsirannya dengan menyatakan bahwa ayat ini merupakan bentuk nikmat Allah kepada manusia karena memberikan pakaian (libas) dan perhiasan (*rish*). Ia membedakan antara libās sebagai pakaian penutup aurat yang bersifat darurat, dan rīsh sebagai sesuatu yang menambah keindahan dan kelengkapan, yakni busana atau hiasan luar yang memperindah penampilan.¹³⁹

Beberapa pendapat ulama yang dikutip oleh Ibnu Katsir untuk menjelaskan makna rīsh antara lain:

- Ibnu Jarīr menyebut bahwa rīsh dalam bahasa Arab berarti perabot atau pakaian luar yang tampak.
- Ibnu Abbas, sebagaimana diriwayatkan oleh Ali bin Abi Thalḥah, dan juga Mujahid, ‘Urwah bin Zubair, al-Suddī, dan al-Dhahḥak menafsirkan rīsh sebagai kekayaan atau harta.
- Al-‘Aufī meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa rīsh bermakna pakaian, gaya hidup, dan kenikmatan dunia.
- Abdurrahman bin Zaid bin Aslam mengartikannya sebagai keindahan atau kemewahan.

Ibnu Katsir kemudian mengutip hadits-hadits Nabi yang berkaitan dengan pakaian: Hadits riwayat Ahmad melalui sanad dari Abu Umāmah yang ketika mengenakan pakaian baru membaca: “*Alḥamdulillāh alladzi kasani ma uwari bihi ‘auratī wa atajammalu bihi fi ḥayātī.*”

قَالَ: لَبِسْتُ أَبُو أُمَامَةَ ثَوْبًا جَدِيدًا، فَلَمَّا بَلَغَ تَرَفُّوْتَهُ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَسَانِي مَا أُوَارِي بِهِ عَوْرَتِي، وَأَجْمَلُ بِهِ فِي حَيَاتِي

ثُمَّ قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

¹³⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, Juz. 3, p. .H,400.

مَنْ اسْتَجَدَّ ثَوْبًا فَلَبِسَهُ، فَقَالَ حِينَ يَبْلُغُ تَرْفُوتَهُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَسَانِي مَا أُوَارِي بِهِ
عَوْرَتِي، وَأَجْمَلُ بِهِ فِي حَيَاتِي،

تُمْ عَمَدًا إِلَى الثُّوبِ الَّذِي حَلَقُ، أَوْ أَلْقَى، فَتَصَدَّقَ بِهِ، كَانَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ، وَفِي جِوَارِ اللَّهِ، وَفِي
كَنْفِ اللَّهِ، حَيًّا وَمَيِّتًا

(رواه أحمد، واللفظ له، والحديث ضعفه بعض المحدثين بسبب اختلاط في السند)

Artinya: "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan aku pakaian untuk menutupi auratku dan memperindah penampilanku dalam kehidupan."

Nabi bersabda, siapa yang melakukan demikian lalu menyedekahkan pakaian lamanya, maka ia berada dalam perlindungan dan naungan Allah. diriwayatkan pula bahwa Ali bin Abi Thalib membeli pakaian seharga tiga dirham dan membaca pujian serupa. Ketika ditanya apakah itu dari dirinya atau dari Rasulullah, ia menegaskan bahwa itu ia dengar langsung dari Rasulullah.

"لِحَمْدِ اللَّهِ الَّذِي رَزَقَنِي مِنَ الرِّيشِ مَا أَجْمَلُ بِهِ فِي النَّاسِ، وَأُوَارِي بِهِ عَوْرَتِي."

Selanjutnya, mengenai " *وَلِبَاسُ التَّقْوَى* ", Ibnu Katsir menyebut bahwa para mufasir memberikan beragam interpretasi:

- 'Ikrimah menyatakan bahwa itu adalah pakaian orang bertakwa di hari kiamat.
- Zaid bin 'Ali, al-Suddī, Qatādah, dan Ibnu Jurayj menafsirkannya sebagai iman.
- Al-'Awfī dari Ibnu Abbas mengatakan bahwa itu adalah amal salih.
- Ziyād bin 'Amr menyebutkan bahwa itu adalah tampak baik di wajah.
- 'Urwah bin Zubair menafsirkannya sebagai rasa takut kepada Allah.
- Abdurrahman bin Zaid mengatakan bahwa pakaian takwa adalah ketika seseorang bertakwa kepada Allah dengan menutupi auratnya.

Ibnu Katsir menyimpulkan bahwa semua pendapat ini saling mendukung satu sama lain karena pada hakikatnya *libās al-taqwā* mencakup iman, amal salih, rasa malu, dan kesadaran batin terhadap Allah. Ia juga mengutip kisah Utsman bin Affan, yang mengenakan pakaian longgar di atas mimbar dan mengingatkan masyarakat untuk bertakwa dalam urusan batin mereka. Ia mengutip sabda Nabi:

"Demi Zat yang jiwaku berada di tangan-Nya, tidaklah seseorang beramal secara sembunyi-sembunyi melainkan Allah akan memakaikannya pakaian sesuai amal tersebut di hadapan publik, jika baik maka baik, jika buruk maka buruk."

Ayat ini kemudian dibaca oleh Utsman sebagai pengingat bahwa tampak luar seseorang mencerminkan kondisi batinnya.¹⁴⁰

Sementara dalam tafsirnya, Sayyid Qutb memulai dengan mengaitkan ayat ini dengan konteks kisah Adam dan Hawa sebelumnya, yaitu saat mereka membuka aurat akibat melanggar larangan Allah. Ia mengkritik narasi Injil dan mitos Barat yang menyebut bahwa dosa pertama adalah hubungan seksual atau "makan dari pohon pengetahuan", yang menurutnya berakar dari pengaruh mitologi Yahudi.

Qutb menegaskan bahwa aurat manusia ditampakkan sebagai akibat dari maksiat dan ketidaktaatan kepada Allah. Maka, penutup aurat bukan sekadar budaya atau norma sosial, tetapi merupakan fitrah manusia dan tuntunan syar'i yang diturunkan langsung oleh Allah.

Ia menyebut bahwa "*anzalnā*" (Kami turunkan) berarti bahwa pakaian adalah bagian dari syariat yang diturunkan, bukan sekadar hasil peradaban manusia. Libas adalah pakaian dalam yang menutupi aurat, sedangkan *rīsh* adalah pakaian luar yang berfungsi sebagai keindahan dan hiasan.

Lebih lanjut, Qutb menyoroti bahwa pakaian lahiriah dan pakaian batiniah (takwa) harus berjalan beriringan. Ia mengutip pendapat Abdurrahman bin Zaid, bahwa "*libās al-taqwā*" adalah orang yang bertakwa kepada Allah lalu menutupi auratnya sebagai bagian dari kesalehan. Baginya, takwa menumbuhkan rasa malu, dan rasa malu menghalangi manusia dari membuka aurat, baik secara fisik maupun moral.¹⁴¹

Ia mengkritik keras budaya modern yang menganggap ketelanjangan sebagai bentuk kebebasan, serta menilai bahwa serangan terhadap cara berpakaian Islami, seperti hijab dan busana sopan, merupakan bagian dari agenda tertentu yang bertujuan melemahkan nilai-nilai moral umat Islam. Menurutnya, upaya ini secara sistematis ingin menjauhkan manusia dari harkat kemanusiaannya dan menyeretnya kembali ke cara hidup yang menyerupai perilaku hewan, tanpa batasan etika dan rasa malu.

Sayyid Qutb melihat bahwa zuhud dari pakaian lahiriah yang mengundang fitnah dan mengedepankan pakaian takwa adalah bagian dari misi Islam dalam menjaga martabat manusia. Ia menutup tafsirnya dengan pernyataan bahwa manusia yang tidak mensyukuri nikmat pakaian dengan menjaganya, telah merendahkan dirinya ke derajat binatang, sebagaimana yang telah terjadi dalam masyarakat jahiliyah dahulu dan modern.

B. Persamaan dan Perbedaan Pandangan Keduanya terhadap Konsep *Tabarruj*

Dalam memahami konsep *tabarruj*, baik Ibnu Katsir maupun Sayyid Qutb menawarkan pendekatan yang sama-sama berpijak pada pemurnian akhlak

¹⁴⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, 3, p. .H,401.

¹⁴¹ Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 3 (Beirut: Dar Al-Shuruq). <http://tafsirzilal.wordpress.com>

perempuan Muslimah serta penjagaan atas tatanan sosial Islam. Meskipun keduanya hidup dalam konteks zaman dan lingkungan yang berbeda, namun secara umum mereka sepakat bahwa *tabarruj* adalah perilaku yang bertentangan dengan prinsip kesopanan, kesucian, dan kehormatan yang dijunjung tinggi oleh ajaran Islam.

a. Persamaan Pandangan

Pertama, keduanya sepakat bahwa *tabarruj* adalah bentuk penampakan diri yang menggoda, baik dalam aspek fisik maupun non-fisik, yang dapat menimbulkan fitnah dalam masyarakat. Ibnu Katsir menafsirkan *tabarruj* sebagai perilaku jahiliyah berupa menampakkan perhiasan, memperlihatkan aurat, hingga berjalan dengan lenggak-lenggok di hadapan laki-laki non-mahram. Hal ini selaras dengan Sayyid Qutb yang juga menilai bahwa *tabarruj* tidak terbatas pada aurat yang terbuka, tetapi juga mencakup gestur tubuh, suara yang dibuat-buat, serta penggunaan parfum yang memancing syahwat.

Kedua, keduanya memandang bahwa larangan *tabarruj* adalah bagian dari sistem perlindungan perempuan dalam Islam. Menurut Ibnu Katsir, aturan tentang jilbab, larangan berhias mencolok, dan pembatasan interaksi dengan non-mahram merupakan bentuk penjagaan terhadap perempuan dari potensi gangguan laki-laki fasik. Sayyid Qutb menambahkan bahwa larangan *tabarruj* adalah bagian dari proyek peradaban Islam yang ingin menciptakan masyarakat yang bersih dari godaan seksual dan menjunjung tinggi nilai-nilai spiritual.

Ketiga, keduanya mengaitkan *tabarruj* dengan era jahiliyah dan menyebut bahwa kebiasaan tersebut merupakan warisan dari masyarakat pra-Islam yang liberal dalam hal seksual dan visualisasi perempuan. Ibnu Katsir menyebut kebiasaan perempuan berjalan di hadapan laki-laki, memperlihatkan leher, kalung, dan wajah secara bebas, sebagai bentuk *tabarruj* al-jāhiliyyah. Qutb pun menggambarkan bahwa *tabarruj* adalah simbol dari jahiliyah modern, di mana perempuan ditampilkan dalam iklan, film, dan media sebagai objek visual demi keuntungan kapital.

b. Perbedaan Pandangan

Meski memiliki titik temu dalam prinsip dasar, perbedaan antara keduanya tampak pada pendekatan metodologis dan tekanan sosiologis yang mereka berikan.

Pertama, Ibnu Katsir lebih menekankan penafsiran melalui pendekatan tekstual dan riwayat, dengan merujuk pada atsar dari sahabat dan tabi'in, serta hadis-hadis Nabi. Dalam menafsirkan QS. Al-Ahzab: 33, ia mengutip pendapat Mujahid, Qatadah, dan Maqatil tentang bentuk *tabarruj* jahiliyah serta menjelaskan secara rinci bagaimana perempuan pada masa itu menampakkan aurat dan berjalan secara genit, pendekatan ini menjadikan penafsiran Ibnu Katsir sangat literal dan berbasis pada pemahaman generasi awal Islam.

Sebaliknya, Sayyid Qutb lebih menonjolkan pendekatan ideologis dan kontekstual, dengan mengaitkan ayat-ayat larangan *tabarruj* kepada realitas sosial dan budaya di zamannya. Ia tidak hanya mengkritik kebiasaan jahiliyah klasik, tetapi juga membongkar hegemoni budaya Barat yang, menurutnya, menggunakan tubuh

perempuan sebagai alat propaganda dan komersialisasi. Kritik Sayyid Qutb terhadap eksploitasi perempuan dalam iklan, hiburan, dan gaya hidup modern memperlihatkan pandangannya yang progresif dan revolusioner.

Kedua, perbedaan lainnya terletak pada cakupan makna *tabarruj* yang lebih luas menurut Sayyid Qutb. Ia tidak hanya membahas aspek pakaian, tetapi juga menekankan bahwa pandangan mata, nada bicara, cara berjalan, dan penggunaan parfum yang memancing syahwat merupakan bagian dari *tabarruj* tersembunyi (*tabarruj* khafiyy). Dalam tafsir Fi Zhilal al-Qur'an, Qutb menyebut bahwa fitnah sosial yang ditimbulkan oleh *tabarruj* non-fisik bahkan bisa lebih besar dari *tabarruj* kasat mata. Sementara itu, Ibnu Katsircenderung fokus pada dimensi visual dan fisik dalam menafsirkan makna *tabarruj*.

Ketiga, Sayyid Qutb lebih eksplisit dalam menggambarkan *tabarruj* sebagai bentuk kemunduran peradaban, sementara Ibnu Katsir membatasinya pada pelanggaran akhlak dan hukum syar'i. Qutb menyebut budaya *tabarruj* sebagai "jahiliyah buta" yang menurunkan manusia ke derajat hewani karena menghilangkan batas moral dan kesadaran spiritual. Di sisi lain, Ibnu Katsirtetap berada dalam koridor penjelasan syariat dan menjelaskan *tabarruj* sebagai tindakan maksiat yang menyalahi aturan Islam, tanpa memperluasnya ke ranah ideologi peradaban secara eksplisit.

c. Tabel Perbandingan Penafsiran Ayat-Ayat Tentang *Tabarruj*

No.	Ayat dan Kutipan	Tafsir Ibnu Katsir	Tafsir Sayyid Qutb	Penekanan praktis
1	QS. Al-Ahzab: 32 فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ (Janganlah kamu tunduk dalam berbicara)	Larangan bagi perempuan melunakkan suara saat berbicara dengan laki-laki non-mahram karena dapat menimbulkan godaan.	Suara wanita dapat menjadi alat godaan dalam interaksi sosial modern, terutama dalam dunia hiburan dan media.	Berbicara dengan tegas, sopan, dan lugas. Hindari nada suara menggoda, termasuk dalam konten media sosial.
2	QS. Al-Ahzab: 33 وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجِ الْجَاهِلِيَّةِ "الأولى" (Dan	<i>Tabarruj</i> adalah tampil mencolok, berpakaian transparan, atau berjalan dengan gaya yang menggoda.	<i>Tabarruj</i> modern lebih vulgar dan berbahaya karena dibungkus dalam industri hiburan dan	Hindari berpakaian ketat dan berlebihan. Jaga kesopanan saat di luar rumah atau di ruang publik.

	<i>janganlah berhias seperti berhiasnya orang-orang Jahiliyah dahulu)</i>		budaya populer.	
3	QS. Al-Ahzab: 59 يُذُنِينَ عَلَيْنَهُنَّ ”مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ“ (Hendaklah mereka mengulurkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka)	Jilbab adalah pakaian longgar yang menutup seluruh tubuh, membedakan wanita merdeka dari budak.	Jilbab sebagai pelindung sosial dan simbol kehormatan serta identitas perempuan beriman.	Gunakan jilbab syar’i yang longgar dan tidak menarik perhatian. Jaga niat sebagai bentuk ibadah, bukan tren.
4	QS. An-Nur: 31 وَلَا يُبْدِينَ ”زِينَتَهُنَّ“ (Dan janganlah menampakkan perhiasan mereka)	Larangan menampakkan perhiasan kecuali kepada mahram. Menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan.	<i>Tabarruj</i> mencakup pandangan, gerakan tubuh, suara, bahkan aroma parfum yang menggoda.	Jaga aurat dan kesopanan. Hindari riasan dan gaya berpakaian yang menarik perhatian di ruang publik.
5	QS. An-Nur: 60 عَبْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ ”بِزِينَةٍ“ (Tidak dengan menampakkan perhiasan mereka)	Perempuan lanjut usia boleh melepaskan pakaian luar jika tidak bertabarruj.	Tetap disarankan untuk menjaga kesopanan sebagai nilai utama dalam berpakaian.	Meskipun mendapat keringanan, tetap menjaga aurat dan menghindari tampil mencolok di hadapan non-mahram.
6	QS. Al-A’raf: 26 وَلِبَاسُ التَّقْوَى ”ذَلِكَ خَيْرٌ“ (Dan pakaian	Pakaian takwa mencerminkan iman, rasa malu, dan kesadaran batin.	Mengkritik budaya telanjang dan menekankan pentingnya kesucian	Jadikan pakaian sebagai bentuk ibadah dan identitas keimanan,

	<i>takwa itulah yang paling baik)</i>		dalam berbusana.	bukan hanya tren fesyen.
--	---------------------------------------	--	------------------	--------------------------

A. Kontekstualisasi *Tabarruj* dalam Realitas Masyarakat Modern

Konsep *tabarruj* dalam Al-Qur'an muncul dalam beberapa ayat yang secara eksplisit maupun implisit membahas perilaku berpakaian, interaksi sosial, serta batasan aurat perempuan. Meskipun kata "*tabarruj*" secara langsung disebutkan hanya sekali dalam QS. Al-Ahzab ayat 33, makna dan implikasinya merentang luas hingga mencakup pembahasan dalam ayat-ayat lain, seperti QS. Al-Ahzab: 32 dan 59, QS. An-Nur: 31 dan 60, serta QS. Al-A'raf: 26. Kontekstualisasi ayat-ayat ini dalam kehidupan modern menunjukkan bahwa fenomena *tabarruj* tidak hanya relevan, tetapi juga semakin kompleks akibat perkembangan budaya, media, dan sistem nilai global.

Dalam QS. Al-Ahzab ayat 33, Allah melarang perempuan beriman untuk bertabarruj sebagaimana perempuan jahiliyah dahulu. Larangan ini ditegaskan kepada istri-istri Nabi sebagai figur panutan, dan oleh para *mufasir* seperti Ibnu Katsir, ketentuan ini juga berlaku umum bagi seluruh muslimah. Dalam konteks modern, bentuk *tabarruj* jahiliyah tidak hanya terbatas pada tampilan fisik seperti memperlihatkan perhiasan atau berpakaian ketat, tetapi juga meluas pada representasi tubuh perempuan dalam media, tren fashion vulgar, dan gaya hidup yang mengumbar aurat atas nama kebebasan berekspresi. Masyarakat kini justru menyaksikan transformasi nilai di mana *tabarruj* dianggap sebagai simbol kebebasan perempuan, padahal secara substansi, ia menyalahi prinsip kesucian dan kehormatan yang dijunjung Islam.

QS. Al-Ahzab ayat 32 mengatur cara perempuan berbicara, melarang mereka untuk "merendahkan suara" yang dapat membangkitkan syahwat lelaki yang berhati sakit. Dalam era media sosial dan industri hiburan saat ini, gaya bicara perempuan kerap kali dibuat sensual dan provokatif untuk menarik perhatian publik. Fenomena ini terlihat dalam konten digital yang menggunakan suara lembut, gestur menggoda, hingga narasi bernada erotik, semuanya sejalan dengan apa yang dikhawatirkan oleh ayat ini. Sayyid Qutb dalam tafsirnya menyoroti bahwa suara yang dibuat-buat menjadi salah satu alat godaan dalam interaksi gender, terutama di ranah publik. Maka dalam konteks ini, *tabarruj* bukan hanya soal visual, tetapi juga suara, bahasa tubuh, dan ekspresi.

QS. Al-Ahzab ayat 59 memberikan perintah kepada para perempuan mukmin untuk mengulurkan jilbab mereka sebagai identitas dan perlindungan sosial. Dalam masyarakat modern, perintah ini menghadapi tantangan dari berbagai ideologi yang menganggap pakaian syar'i sebagai bentuk opresi terhadap perempuan. Padahal, menurut penafsiran Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb, jilbab berfungsi sebagai pembeda antara perempuan muslimah yang terhormat dengan perempuan yang tidak menjaga diri dari pandangan dan gangguan. Dalam realitas kini, banyak perempuan yang

menolak konsep jilbab dengan alasan modernitas, padahal pelecehan dan objektifikasi perempuan justru semakin meningkat ketika batas-batas syariat ini diabaikan. Oleh karena itu, perintah berjilbab masih sangat relevan untuk menciptakan ruang publik yang aman dan menghormati perempuan.

QS. An-Nur ayat 31 memberikan arahan lebih spesifik tentang menundukkan pandangan, menjaga kemaluan, serta menutup perhiasan. Ayat ini menyentuh aspek psikologis dan sosial yang mendalam. Di tengah derasnya arus visualisasi tubuh perempuan di media sosial, iklan, dan film, perintah ini menjadi pengingat bahwa aurat dan perhiasan bukanlah komoditas yang bisa dipertontonkan. Bahkan, tindakan seperti memperlihatkan rambut, leher, atau menggunakan pakaian yang memperlihatkan lekuk tubuh termasuk dalam *tabarruj*, sebagaimana diperluas maknanya oleh Sayyid Qutb dalam tafsirnya. Ia menyebut bahwa *tabarruj* bisa bersifat fisik maupun non-fisik, seperti suara menggoda, tatapan tajam, hingga aroma parfum yang digunakan untuk menarik perhatian.

Dalam ayat yang sama, Allah juga memerintahkan wanita agar tidak menghentakkan kaki untuk memperdengarkan perhiasan tersembunyi. Dalam konteks sekarang, ini mencerminkan larangan terhadap penggunaan simbol-simbol sensual yang bisa membangkitkan syahwat, seperti suara hak sepatu, gelang kaki, atau bahkan cara berjalan yang dibuat-buat. Hal ini senada dengan analisis sosial Sayyid Qutb yang menilai bahwa budaya modern telah menggantikan kesopanan dengan sensualitas, dan nilai estetika dengan nafsu.

QS. An-Nur ayat 60 memberikan pengecualian kepada perempuan lanjut usia (*al-qawa'id min al-nisā'*), yang boleh melepaskan pakaian luar mereka selama tidak bertabarruj. Ini menunjukkan bahwa hukum Islam mempertimbangkan aspek biologis dan psikologis, namun tetap menekankan bahwa niat dan kesadaran moral tetap menjadi ukuran. Dalam realitas modern, banyak perempuan usia lanjut yang justru mengikuti tren anak muda dalam berpenampilan, menggunakan kosmetik berlebihan, atau tampil menggoda, yang tentu tidak sejalan dengan ruh ayat ini. Sayyid Qutb menekankan bahwa keutamaan bagi mereka tetap pada kesopanan, sekalipun tidak lagi menimbulkan syahwat.

QS. Al-A'raf ayat 26 menjelaskan bahwa pakaian diturunkan Allah bukan hanya untuk menutup aurat, tetapi juga sebagai simbol ketakwaan. Ini menunjukkan bahwa penutupan aurat bukan sekadar aspek fisik, tetapi juga refleksi dari kondisi batin. Dalam dunia modern yang mengagungkan fashion dan tren pakaian terbuka, banyak orang lebih fokus pada "*rīsh*" (hiasan) ketimbang "*libās al-taqwā*" (pakaian takwa). Bahkan, sebagian menjadikan busana syar'i sebagai fesyen tanpa makna spiritual. Padahal, hakikat dari pakaian Islami adalah menjaga kesucian, bukan mengikuti mode yang bertentangan dengan nilai-nilai keislaman.

Dari keseluruhan penafsiran terkait *tabarruj* dalam masyarakat modern tidak hanya terjadi secara kasat mata, tetapi juga telah merasuk ke dalam struktur sosial, budaya populer, media, hingga konstruksi nilai dan persepsi. Perempuan sering kali dieksploitasi sebagai objek visual demi keuntungan ekonomi dan kepentingan

industri. Sayyid Qutb bahkan menyebut fenomena ini sebagai jahiliyah modern, yang lebih parah dari jahiliyah pertama, karena merusak bukan hanya individu, tetapi juga tatanan keluarga dan masyarakat.

kontekstualisasi ayat-ayat tentang *tabarruj* menunjukkan urgensi nilai-nilai Islam sebagai penjaga moral dan martabat perempuan. Ayat-ayat tersebut bukan sekadar norma masa lalu, tetapi solusi abadi terhadap krisis moral dan sosial yang kini semakin merajalela. Dalam menghadapi dunia yang sarat godaan visual dan budaya permisif, umat Islam perlu kembali menghidupkan nilai-nilai Qur'ani dengan tafsir yang responsif dan kontekstual, sebagaimana yang dicontohkan oleh para *mufasir* seperti Ibnu Katsirdan Sayyid Qutb.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian tentang konsep *tabarruj* dalam perspektif Al-Qur'an melalui pendekatan komparatif tafsir klasik Ibnu Katsir dan tafsir modern Sayyid Qutb menunjukkan bahwa *tabarruj* bermakna perilaku perempuan yang sengaja menonjolkan perhiasan, kecantikan, atau bagian tubuh yang seharusnya ditutupi di ruang publik. Tindakan ini dipandang dapat menimbulkan fitnah atau menarik perhatian laki-laki non-mahram, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Ahzab: 33, serta didukung oleh ayat-ayat lain seperti QS. An-Nur: 31 dan 60, dan QS. Al-A'raf: 26. Secara istilah, *tabarruj* mencakup penampilan yang mencolok baik dari sisi pakaian, sikap, gerakan, maupun ekspresi diri.

Persamaan pandangan antara Ibnu Katsir dan Sayyid Qutb terletak pada penekanan bahwa *tabarruj* merupakan perilaku tercela yang dilarang dalam Islam karena merusak moral dan menjadikan perempuan sebagai objek fitnah. Namun, terdapat perbedaan dalam metode penafsiran dan konteks sosial yang melingkupi keduanya. Ibnu Katsir menafsirkan secara normatif-historis dengan menekankan syariat dan konteks masyarakat Arab klasik, sementara Sayyid Qutb menyoroti *tabarruj* sebagai bagian dari sistem jahiliyah modern yang mengancam nilai-nilai Islam melalui budaya konsumtif dan liberal.

Dengan demikian, tafsir Ibnu Katsir lebih literal dan tekstual, sedangkan tafsir Sayyid Qutb lebih moral-spiritual dan ideologis. Keduanya saling melengkapi dalam memberikan pemahaman mengenai kesopanan, aurat, dan identitas Muslimah. Dari pendekatan komparatif ini, dapat disimpulkan bahwa konsep *tabarruj* tidak bersifat kaku, tetapi dapat dipahami secara kontekstual sesuai perkembangan zaman, selama tetap berlandaskan prinsip dasar syariat Islam.

B. Saran

Bagi Muslimah, penting untuk memahami *tabarruj* tidak hanya sebatas fisik tetapi juga perilaku, baik di ruang nyata maupun media digital, agar identitas keislaman tetap terjaga. Para pendidik dan da'i perlu menyampaikan pemahaman tafsir dengan bahasa yang relevan serta memanfaatkan media modern untuk menanamkan nilai kesopanan. Lembaga pendidikan Islam diharapkan memperkuat kurikulum terkait ayat-ayat Al-Qur'an yang menyangkut perempuan, aurat, dan budaya visual agar lebih aplikatif. Sementara itu, peneliti selanjutnya disarankan untuk mengkaji *tabarruj* dalam konteks digital dengan pendekatan multidisipliner guna memberikan gambaran yang lebih komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul, Mustaqim, and Syamsudin Sahiron. “Studi Al-Qur’an Modern ; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir.” Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Adz-Dzahabi. *Al-Mu’jam Al-Mukhtash*, 1990.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husein. *At-Tafsir Wal Mufasir un*. Kairo: Darul Hadits, 2012.
- Ahmad, Nada Abu. *300 Dosa Yang Diremehkan Wanita*. Kiswah Med. Cet. 7. Solo, 2017.
- Aisah. “Implementasi Ayat Berhias Di Era Modern Dalam Tasir Adabi Ijtima’i.” *Unisan Journal: Jurnal Manajemen dan Pendidikan* 2, no. 2 (2023): 1–14. <https://journal.an-nur.ac.id/index.php/unisanjournal>.
- Al-Asfahani, Ar-Raghib. *Al-Mufradat Fi Gharibil Qur’an*. Vol. 2. Maktabah Nazar Mushthafa al-Baz, n.d.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Ad-Durar Al-Kaminah Fi A’yan Al-Mi’ah Al-Thaminah*, 1963.
- Al-Hanbali, Ibnu Imad. *Syadzaratudz Dzahab Fi Akhbarin Min Dzahab*, 1885.
- Al-Munajjid, Shalahuddin. *Mu’jam Al-Mu’allifin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Al-Qaththan, Manna Khalil. *Mabahits Fi ‘Ulumil Qur’an*. Bogor: Pustaka Litera AntarNusa, 2007.
- Al-Raghib Al-Asfahani. “*Mufradat Alfaz Al-Quran*.” Beirut: Dar Al-Qalam, 2009.
- Al-Sabuni, Muhammad Ali. *Tafsir Wa Al-Mufasir un, Jilid 1*. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Al-Zarqani, Mahmud. *Manāhil Al-‘Irfān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Vol. 2. Kairo: Dar al-Fikr, 1996.
- Alfarmawi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudhu’i*. Bandung: Cv Pustaka Setia, 2002.
- Ali, Muhammad Hasan, and Muhamad Iqbal Mustofa. “Tafsir Dari Segi Metode: Metode Tafsir Tahlili.” *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2024): 667–674.
- Amir, Ahmad Nabil Amir. “Intisari Tafsir Fi Zilal Al-Quran Dan Corak Pemikiran Adab-Ijtima’i Dan Harakinya” (n.d.).
- An-Naisaburi, Al-Imam Abul Husain. *Muslim Bin Al-Hajjaj Al-Qusyairi. Sahih Muslim*, 2011.
- Anshari, H. “Perempuan, Aurat, Dan Tabarruj Dalam Perspektif Ulama Salaf.” IAIN Pekalongan (2023).
- Arkoun, Mohammad. *Tarikhyyat Al-Fikr Al-Arabi Al-Islami*. Beirut: Markaz al-

Anma', 1997.

Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.

Az-Zarkasyi, Badruddin. *Al-Burhan Fi Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Fikr, 1985.

Azhari, Fathurrahman. "'Dinamika Perubahan Sosial Dan Hukum Islam,.'" *Jurnal Al-Tahrir* Vol. 16 No (2016).

Azmi, Vera Nur. "Makna *Tabarruj* Perspektif Hadits Dalam Kitab Syarah Shahih Muslim Karya Imam An-Nawawi (631-676 H.)." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 2 (2022): 218–234.

Bardi), Taqiyuddin Abu Mahasin Jamaluddin Yusuf bin Saifuddin (Tgri. *Al-Jawahir Al-Mudiyah Fi Tarajim Al-Ulama Wa Al-Fuqaha*, 1995.

Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. Oxford University Press, 2009.

Choiriyah, Ummu Ihsan dan Abu Ihsan Al-Atsari. "Cantik Dalam Perspektif Islam." *Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i*, (2017).

Dzuhayatin, Siti Ruhaini. "*Tabarruj Dalam Perspektif Gender Dan Sosial*." *jurnal al qalam* 22, no. 2 (2015).

Farkah), Syekh Burhanuddin Ibrahim bin Abdurrahman al-Fazari (Ibnu. *Al-Madkhal Ila Ulum Al-Fiqh*, 1980.

Firdaus, Ahmad, and Siti Zulaeha. "*Kajian Metodologis Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Karya Sayyid Qutb*." *Jurnal Kajian Islam Modern* (2023): 2719–2725.

Ghifari, Abu. *Muslimah Yang Kehilangan Harga Diri, Musnad Ahmad Hanbal*. Bandung: Mujahid Press, 2002.

Habib, Ibnu. *Al-Muntaqa Min Tarajim Al-Ulama*, 2001.

Hakim, Lukman Nol, and Nur Ismail. "*Tabarruj Dan Modernitas: Studi Tematik Surah Al-Ahzab Dan An-Nur*." *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (2020).

Hanafi, Hasan. *Pengantar Ilmu Tafsir Modern*. Jakarta: Paramadina, 2002.

Haq, Fakhri Iqomul. "*Konsep Peradaban Dalam Tafsir Fî Zhilâl Al-Qur'ân*." *Doctoral dissertation, Institut PTIQ Jakarta* (2023).

Haqqani, Tegar Muwafiqul. "*Perbandingan Penafsiran Ibnu Katsir Dan Sayyid Qutb Tentang Hijrah Dalam Al-Qur'an*." UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2019.

Hasan Bisri, M.Ag. *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsir*. LPM UIN sunan Gunung Djati Bandung, 2020.

- Hayati, Nur. “Konsep Tabarruj Dalam Al-Qur’an: Telaah Terhadap QS. Al-Ahzab Ayat 33.” *Jurnal Ilmiah Islam FAI UNISKA* (2018).
- Hery. “Wawasan Al-Qur’an Tentang Tabarruj (Suatu Kajian Tafsir Maudhu’i).” UIN Alauddin Makassar, n.d.
- Hujji, Ibnu. *Tarikh Dimasyq (Sejarah Damaskus)*, 1987.
- Ibnu Fāris. “*Mu’jam Maqāyīs Al-Lughah*.” Edited by tahkik oleh ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibnu Katsir, Isma’il ibn ‘Umar. *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azim*. Vol. 6. Beirut: Mu’assasah Qurthubah, n.d.
- Ibnu Katsir, Ismail ibn ‘Umar. *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azīm (Tafsir Ibnu Katsir)*. Edited by Tahqiq: Sāmī ibn Muḥammad Salāmah. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1999.
- Ibnu taghri Bardi. *Ibnu Taghri Bardi, Al Nujum Al Zahira Fi Mulk Mishr Wa Al Qahirah, (Kairo: Wijarah Al-Tsaqafah, n.d.)H,123.Bandingkan Dengan Syam Al-Din Al-Dzahabi, Tadzkirah Al Huaffaz,IV (Hyderabad-Decan: The Dairatul Ma’arifil Osmania,1958 M), Lihat Pula, Ibnu Imad, S, n.d.*
- Ihsan, Muhammad, and Kharis Nugroho. “FENOMENA TABARRUJ DI ERA DIGITAL DALAM PERSPEKTIF AL-QURAN.” *MAHADALY JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES* 2, no. 3 (2025): 1–30.
- Imarah, Muhammad. *Sayyid Qutb: Mufakkirun Min Al-Qarn Al-‘Ishrin*. Kairo: Dar al-Ma’arif, 1993.
- Ismail, A Ilyas. *Paradigma Dakwah Sayyid Quthub: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Harakah*. Penamadani, 2006.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azim*. Edited by Sami bin Muhammad Salamah. Vol. 1. Riyadh: Dar Thayyibah, 1999.
- . *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azim*. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahan. *Al-Qur’an Surat An-Nur Ayat 30–31*; n.d.
- Khasanah, Mahfidhatul. “Adab Berhias Muslimah Perspektif Ma’nā-Cum-Maghzā Tentang Tabarruj Dalam QS Al-Ahzab 33.” *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan* 16, no. 2 (2021): 171–184.
- Khoiri, Miftahul, and Ahmad Sodikin. “Sejarah Pakaian Muslim Arab Pada Masa Islam Awal.” *Thaqafiyat: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam* (2023): 128–130.
- Latifah, N. “Perempuan Dan Modernitas Dalam Tafsir Fi Zhilal Al-Qur’an.” *Jurnal Pemikiran Islam* (2022).
- Lubis, Maisy Rezkiani. “Makna Al-Burûj Dalam Al-Qur’an Menurut Thanthawi

Jawhari Dalam Tafsir Al-Jawahir,” n.d.

Mahmud, Basri. “*Analisis Penafsiran At-Thabari Terhadap Ayat Ayat Tabarruj*” 7, no. 2 (2024): 291–305.

Manzur, Ibn. “*Lisān Al-‘Arab.*” Beirut: Dār Ṣādir, n.d.

Mbukut, Antonius. “*Media Sosial Dan Orientasi Diri Generasi Muda Indonesia Ditanjau Dari Pemikiran Yuval Noah Harari.*” *Jurnal Filsafat Indonesia* 7, no. 1 (2024): 1–10.

Moghissi, Haideh. *Women and Islam: Social Conditions, Obstacles and Prospects.* Vol. 2. Taylor & Francis, 2005.

Muhajirin. “*Sayyid Qutb Ibrahim Husain Asy-Syazali (Biografi, Karya Dan Konsep Pemaparan Kisah Dalam Al-Qur’an).*” *Tazkiya* 18, no. 01 (2017): 101–123.

Muhammad Asif Nadeem, Muhammad Shahzad, and Shakeel Sarwar. “*Evaluating Usages of Social Media and Educational Teaching Methods in Consonance with the Teachings of Islam.*” *Journal of Business and Social Review in Emerging Economies* 6, no. 2 (2020): 905–915.

Murni. “*Tabarruj: Perspektif Sayyid Qutb Dalam Kitab Tafsir Fi Zhilal Al-Qur’an.*” Doktorat, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2024.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Modern*. Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2010.

Muzakki, Hawwin. “*Konstruksi Sosial Dan Menggali Nilai-Nilai Positif Pada Masa Arab Jahiliyah.*” *Prosiding Muktamar Pemikiran Dosen PMII* 1, no. 1 (2021): 399–411.

Najiburrohaman, and Nabila Habsyi. “*Women’s Morals in the Qur’an: Study of Nadirsyah Hosen’s Thoughts in “Tafsir Qur’an Di Medsos: Mengkaji Makna Dan Rahasia Ayat Suci Pada Era Media Sosial.”* *Tajdid* 30, no. 2 (2024): 188.

Nor, Muhammad, Yeti Dahliana, Universitas Muhammadiyah Surakarta, and Email Correspondence. “*Epistemologi Tafsir Fii Zhilalil Qur’an Karya Sayyid Qutb*” 6, no. 1 (2015): 152–174.

Nurdin. “*Analisis Penerapan Metode Bi Al-Ma’sur Dalam Tafsir Ibnu Katsir Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Hukum.*” *Asy-Syir’ah Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum* 47, no. 1 (2013): 83–112.

Qutb, Sayyid. *Fi Zhilal Al-Qur’an, Jilid 6.* Kairo: Dar al-Shuruq, 2000.

Rahmawati, Ratih, Syarah Sofiah Arifin, and Badruzzaman M. Yunus. “*Selayang Pandang Tafsir Aqo’idi.*” *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2023): 595–600.

- Rakhmat, Jalaluddin. *Metode Menafsirkan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2001.
- Ratna Sari, Riana. "Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* 1, no. 2 (2019): 132–151.
- Rokhmansyah, A. *Pengantar Gender Dan Feminisme: Pemahaman Awal Kritik Sastra Feminis*. Yogyakarta: Garudhawaca., 2016.
- Rosyidah, Lailatul. "Perempuan Dan Ruang Publik Dalam Perspektif Tafsir Klasik." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2021.
- Sa'diah, Halimatus. "Dinamika Kesetaraan Gender Perempuan Timur: Kajian Psikologi Budaya Dan Hukum Islam." *Jurnal At-Taujih: Jurnal Bimbingan Dan Konseling Islam* 2, no. 2 (2022): 17–30.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual, Syirkatuth Thaba'ah, At Tabarruj Wal Hijab Fi Dhou'il Kitab Was Sunnah*. Bandung: Mizan Pustaka, n.d.
- Shakir, Mahmud Muhammad. *Anā Ibn Katsīr*. Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1983.
- Shidqy, Ni'mat. *Pamer Aurat At-Tabarruj*. Kairo: Granada Nadia, n.d.
- Shihab, Quraish. *Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat Bandung. Membumikan Al-Qur'an*. Vol. 3. Bandung: Pustaka Mizan, 2009.
- Shihab. *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Shulhan, Shulhan. "Transformasi Modernisasi Pesantren Salaf." *Jurnal Perspektif* 14, no. 2 (2021).
- Siregar, Parluhutan, Rahman Rahman, Ibn Hajar, and Arik Maghfirotul Mukarom. "TAFSIR PASE DALAM PUSARAN TAFSIR NUSANTARA Konstruksi Metodologi Pada Surat Al-Fatihah Dan Juz'Amma." *Nusantara; Journal for Southeast Asian Islamic Studies* 17, no. 1 (2021): 32.
- Sulastri, Wiwin, Muhajirin Muhajirin, and Hedhri Nadhiran. "Tabarruj Dalam Persepektif Hadis: Studi Pemahaman Mahasiswi UIN Raden Fatah Palembang." *el-Sunnah: Jurnal Kajian Hadis dan Integrasi Ilmu* 1, no. 1 (2020): 67–81.
- Sunatullah. *Sejarah Kodifikasi Dan Perkembangan Ilmu Tafsir*. NU ONline, 2021. <https://islam.nu.or.id/ilmu-al-quran/sejarah-kodifikasi-dan-perkembangan-ilmu-tafsir-duPzx>.
- Sunnatullah. *Peran Dan Keadaan Wanita Sebelum Dan Sesudah Datangnya Islam*. NU Online, 2022. <https://www.nu.or.id/sirah-nabawiyah/peran-dan-keadaan-wanita-sebelum-dan-sesudah-datangnya-islam-ONiJA>.
- Syakir, Ahmad Muhammad. 'Umdatut Tafsir 'anil Hafiz Ibni Katsir. Maktabah Darul

Wafa, n.d.

Usman, Muhibuddin. "The Role of Islam in the Formation of Civilization in Southeast Asia: History and Social Influence." *Jurnal Al-Fikrah* 13, no. 2 (2024): 164–173.

Wahyuni, Sri. "*Konsep Hijab Dan Tabarruj Dalam Perspektif Tafsir Al-Maraghi.*" *Jurnal Studi Islam dan Tafsir* (2020).

Zakiah, M. "*Makna Tabarruj Dalam Perspektif Gender Islam.*" Tesis Pascasarjana UIN Jakarta, 2019.

Zawawi, Mohd. Ibnu Katsir Dan Ketokohnya Dalam Tafsir, n.d.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Mafhum Al-Nass: Dirasat Fi Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1993.

"Sayyid Qutb." *Wikipedia Bahasa Indonesia, Ensiklopedia Bebas*. Wikipedia ER, 2025. https://id.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb.



Profil Penulis

Nama lengkap Ridho Fahmi Siregar, lahir di Air Lumpatan, pada tanggal 08 Oktober 2001. Penulis merupakan anak ke 2 dari 4 bersaudara .

Penulis menyelesaikan pendidikan dasar di SDN 117493 pada tahun 2013-2014 kemudian melanjutkan ke Pondok Pesantren Musthafawiyah Selama 7 tahun dan Lulus Pada tahun 2020-2021.

Pada tahun 2021, penulis melanjutkan studi di Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam di Universitas PTIQ Jakarta. Skripsi ini merupakan salah satu bentuk tanggung jawab akademik penulis untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.