

BAB III

TAFSIR *AL-IBRIZ* DAN INTERPRETASI PEREMPUAN

Pada bab tiga penulis memberikan data-data mengenai tafsir *al-Ibriz*, dimulai dari pengarangnya dan juga karakteristiknya. Selain itu ditunjukkan juga interpretasi perempuan oleh Bisri Mustofa dari kitab tafsirnya *al-Ibriz*.

A. Mengenal Tafsir *al-Ibriz*

1. Latar Belakang Bisri Mustofa

Bisri Mustofa lahir pada tahun 1915 M. di kampung Sawahan Gang Palen Rembang Jawa Tengah. Bisri Mustofa merupakan anak dari pasangan suami istri H. Zainal Mustofa dan Chodijah, namun nama aslinya adalah Mashadi, dan nama ini ia ubah menjadi Bisri Mustofa selepas menunaikan ibadah haji.¹

Bisri Mustofa lahir di lingkungan pesantren dan merupakan anak seorang kiai. Sejak umur tujuh tahun ia belajar di sekolah Jawa “Angka Loro” di Rembang. Ketika hampir naik kelas dua ia terpaksa meninggalkan sekolah karena diajak oleh orangtuanya menunaikan ibadah haji. Dalam perjalanan pulang di pelabuhan Jeddah, ayahnya wafat setelah sebelumnya menderita sakit di sepanjang pelaksanaan ibadah haji.

Sepulang dari tanah suci H. Zuhdi, kakak Bisri mendaftarkan Bisri Mustofa di Holland Indische School (HIS) di Rembang. Bisri diterima masuk di sekolah HIS sebab ia diakui sebagai keluarga Raden Sudjono,

¹Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah Bisri Mustofa*, (Yogyakarta: Lkis, 2005), h. 8.

mantri guru HIS yang bertempat tinggal di Sawahan, Rembang, Jawa Tengah dan menjadi tetangga keluarga Bisri. Akan tetapi tak lama kemudian ia dipaksa keluar oleh Kiai Cholil dengan alasan sekolah tersebut milik Belanda yang dikhususkan bagi para anak pegawai negeri yang berpenghasilan tetap. Sedangkan Bisri hanya anak seorang pedagang dan tidak boleh mengaku atau diakui sebagai keluarga orang lain hanya untuk bisa belajar di sana. Selama itu Kiai Cholil khawatir kalau nantinya Bisri memiliki watak seperti penjajah Belanda. Kiai Cholil menganggap bahwa masuk di sekolah Belanda haram hukumnya. Akhirnya Bisri kembali lagi ke sekolah “Angka Loro” sampai mendapatkan sertifikat dengan masa pendidikan empat tahun.²

Pada 1930, Bisri belajar di pesantren Kasingan (tetangga Desa Pesawahan) pimpinan Kiai Cholil. Setelah itu di usia 20 Bisri dinikahkan dengan putri Kiai Cholil yang bernama Ma’rufah di usia 10 tahun. Dari pernikahannya ini Bisri Mustofa dianugerahi 8 anak, yaitu Cholil, Musthofa, Adib, Faridah, Najihah, Labib, Nihayah, dan Atikah. Cholil dan Mustofa merupakan dua putra Bisri Mustofa yang saat ini paling dikenal masyarakat sebagai penerus kepemimpinan pesantren yang dimilikinya.

Pernikahannya dengan anak seorang kiai membuatnya memiliki tanggung jawab untuk menghidupkan pesantren milik mertuanya yang tidak lain adalah gurunya sendiri. Sehingga satu bulan setelah pernikahan Bisri memutuskan untuk belajar pada K.H. Hasyim Asy’ari di Tebu Ireng

²Achmad Zainal Huda, *Mutiara.....*, h. 12-13.

pada 1935. Di sana ia belajar Shahih Bukhori dan Muslim. Sambil mengajar di pesantren Kasingan, Bisri juga masih belajar dengan system candak kulak, yakni di samping mengajar ia juga belajar dahulu mengenai apa yang akan ia ajarkan. Bisri belajar dengan cara bermusyawarah bersama para Kiai di Karanggeneng.³

Kegiatan belajar dengan system candak kulak ini dirasa belum memuaskan menurut Bisri. Oleh karena itu, ia meminta izin kepada Kiai Cholil untuk menunaikan ibadah haji dan menuntut ilmu di Makkah. Akhirnya ia pun berangkat bersama-sama dengan beberapa anggota keluarga dari Rembang. Usai menunaikan ibadah haji, Bisri tidak pulang ke tanah air, di sana ia menjalani pendidikan non-formal. Ia belajar dari satu guru ke guru lain secara langsung dan privat. Di antara guru-gurunya ialah K.H. Bakir, Syaikh Umar Chamdan al-Maghribi, Syaikh Maliki, Sayyid Amin, Syaikh Hasan Masysyat, Sayyid Alwi, dan K.H. Abdul Muhaimin.⁴

Setahun menuntut ilmu di Makkah, akhirnya ia diminta untuk pulang oleh Kiai Cholil dan ia menuruti permintaan tersebut. Dua tahun berselang ayah mertuanya meninggal dunia dan secara otomatis Bisri Mustofalah yang memegang penuh pesantren Kasingan tersebut. Dari Kasingan Bisri kemudian memindahkan pesantren ke Leteh dikarenakan kependudukan Jepang di sana dan memberinya nama pesantren Raudhatut Tholibin. Sebagaimana istilah pesantren pada umumnya, pesantren ini juga

³Achmad Zainal Huda, *Mutiara.....*, h. 17.

⁴Maslukhin, "Kosmologi Budaya Jawa dalam Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustofa", *Mutawatir*, Vol. 1 No. 1, Juni 2015, h. 77-78.

mengalami lokalisasi dan lebih terkenal dengan nama pesantren Rembang.⁵

Dalam kehidupan berumah tangga, Bisri Mustofa ternyata pernah menikah dua kali, dengan istri keduanya yang bernama Umi Atiyah asal Tegal pada 1967. Pernikahan keduanya ini terjadi tanpa sepengetahuan keluarganya bahkan istrinya. Oleh karena itu, Ma'rufah tidak pernah mengakui bahwa Umi Atiyah adalah istri dari Bisri Mustofa, mereka pun tidak pernah bertemu kecuali pada saat pemakaman Bisri Mustofa.⁶

a. Pergerakan Bisri Mustofa

Bisri Mustofa telah mengalami beberapa fase di Indonesia. Mulai dari penjajahan Belanda dan Jepang hingga kemerdekaan Indonesia. Selain aktif dalam kegiatan keilmuan pesantren ia pun juga bekerja dan menggeluti dunia politik. Bisri Mustofa pernah menjabat sebagai ketua Masyumi di Rembang dan membantu Abdul Manan di Kantor Urusan Agama bentukan Jepang di Karesidenan Pati khususnya daerah Rembang.

Pada zaman pemerintahan Soekarno, Bisri Mustofa duduk sebagai anggota konstituante, anggota MPRS dan membantu menteri penghubung ulama'. Sebagai anggota MPRS, ia ikut terlibat dalam pengangkatan Letjen Soeharto sebagai presiden, menggantikan Soekarno dan memimpin doa selama pelantikan. Sedangkan pada masa orde baru, Bisri Mustofa pernah menjadi anggota DPRD 1 Jawa

⁵Achmad Zainal Huda, *Mutiara Pesantren Perjalanan Khidmah Bisri Mustofa*, (Yogyakarta: Lkis, 2005), h. 21.

⁶Achmad Zainal Huda, *Mutiara.....*, h. 22.

Tengah hasil pemilu 1971 dari fraksi NU dan anggota MPR dari utusan daerah golongan ulama'. Pada 1977, ketika partai islam berfusi menjadi partai persatuan pembangunan (PPP), ia menjadi anggota majelis syuro PPP Pusat. Secara bersamaan, ia juga duduk sebagai syuriah NU wilayah Jawa Tengah.⁷

Bisri Mustofa dikenal sebagai pemikir moderat. Sikap yang ia ambil untuk mengatasi permasalahan adalah dengan pendekatan *ushul fiqh*. Dengan mengutamakan kemaslahatan dan kebaikan umat. Hal ini juga menunjukkan bahwa ia adalah seorang ulama sunni dengan konsep ahlusunah wal jama'ah.⁸

Menjelang pemilu 1977, Bisri Mustofa terdaftar sebagai calon nomor 1 anggota DPR Pusat dari PPP untuk daerah pemilihan Jawa Tengah. Namun sayang sekali pemilu 1977 berlangsung tanpa kehadiran KH. Bisri Mustofa. Ia meninggal dunia seminggu sebelum masa kampanye 24 Februari 1977. Duduknya Bisri Mustofa sebagai calon utama anggota DPR tersebut memang memberikan bobot tersendiri bagi perolehan PPP. Itulah sebab meninggalnya Bisri Mustofa dirasakan sebagai suatu musibah yang berat bagi warga PPP.⁹

b. Karya-karya Bisri Mustofa

Karya Bisri Mustofa umumnya mengenai masalah keagamaan seperti ilmu tafsir dan tafsir, ilmu hadis dan hadis, ilmu nahwu, ilmu

⁷Syaifullah Ma'shum (ed.) *Menapak Jejak Mengenal Watak: Sekilas Biografi 26 Tokoh Nahdlatul Ulama'*, (Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994), h. 330-332.

⁸Izzul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibriz Karya Bisri Mustofa", *Islamika Inside*, Vol. 5 No. 1, h. 103.

⁹Syaifullah Ma'shum (ed.) *Menapak.....*, h. 330-332.

farad, ilmu fiqh, akhlaq, dan sebagainya. Jumlah karya Bisri kesemuanya berjumlah kurang lebih 176 judul. Bahasa yang dipakai bervariasi, ada yang berbahasa Jawa dengan tulisan pegon, ada yang berbahasa Indonesia dengan tulisan latin, dan ada juga yang menggunakan naskah bahasa Arab.

Di antara karya-karya Bisri Mustofa sebagai berikut: *Tafsir al-Ibriz 30 juz, al-Iktsir Ilmu Tafsir, Terjemahan kitab Bulugh al-Maram, Terjemahan Kitab Hadis Arba'in al-Nawawi, Buku Islam dan Sholat, Buku Islam dan Tauhid, Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, al-Baiqunah ilm Hadits, Terjemahan syarah Alfiyah Ibn Malik, Terjemahan Syarah al-Jurumiyah, Terjemahan Syarah al-Imrithi, Terjemahan Sulam al-Muawanah, Safinah al-Sholat, Terjemahan Kitab Faraidu al-Baghiyah, Muniyatu al-Zaman, Athoifu al-Irsyad, al-Nabraz, Manasik Haji, Kasyful, al-Risalat al-Hasanat, al-Washaya lil abna' wal abna', Islam dan Keluarga Berencana, Khutbah Jumat, Cara-caranipun Ziarah lan Sinten Kemawon Wali Songo Puniko, al-Ta'liqod al-Mufidah li al-Qosidah al-Munfarijah, Syair-Syair Rojabiyah, al-Mujahadah wa al-Riyadhoh, Risalat al- Jhad wa al-Taqlid, al-Habibah, al-Qowa'idu al-Fiqhiyah, al-Aqidah al-Awam.*

Karya-karya Bisri Mustofa tersebut pada umumnya ditunjukkan pada dua kelompok sasaran. Pertama, kelompok santri yang sedang belajar di pesantren, kedua masyarakat umum di pedesaan yang giat mengaji di surau atau langgar. Dalam hal ini, karya-karya untuk

mereka ini lebih banyak berkaitan dengan soal-soal praktis soal ibadah.¹⁰

2. Karakteristik Tafsir *al-Ibriz*

Karakteristik yang terdapat dalam kitab Tafsir *al-Ibriz* penulis uraikan ke dalam sub-bab berikut:

a. Latar Belakang Penulisan Tafsir *al-Ibriz*

Tafsir ini bernama lengkap *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Azīz*. Sebelum dicetak, kitab tafsir ini ditashihkan kepada Ky. Arwani Amin, Ky. Abu Umar, Ky. Hasim, Ky. Sya'roni Ahmad.¹¹ Pentashihan ini bertujuan agar tafsir *al-Ibriz* dapat dipertanggung jawabkan secara moral maupun ilmiah.¹² Tafsir *al-Ibriz* selesai ditulis menjelang subuh (Kamis, 29 Rojab 1376 H, 28 Januari 1960 M).¹³

Pada mukadimah kitab *al-Ibriz*, Bisri Mustofa menuliskan bahwa

“al-Quran karim sampun katha ingkang dipun terjemah dining para ahli terjemah, wonten ingkang mawi bahasa Walandi, Inggris, Jerman, Indonesia, lan sense-senesipun, malah wonten ingkang mawi tembung daerah Jawa, Sunda, lan sakpanunggalanipun ugi sampun katha. Kanthi tarjamah

¹⁰Syaifullah Ma'shum (ed.) *Kharisma Ulama Kchidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 328.

¹¹Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Azīz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. v.

¹²Ridhoul Wahidi, “Hierarki Bahasa dalam Tafsir *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Azīz* karya Bisri Musthofa,” *Suhuf*, Vol. 8 No. 1, Juni, 2015, h. 141-160.

¹³Muhammad Asif, “Tafsir dan Tradisi Pesantren: Karakteristik Tafsir *al-Ibriz* Karya Bisri Musthofa,” *Suhuf*, Vol. 9 No. 2, 2016, h. 248.

wau, umat Islam sangking sedoyo bangsa lan suku-suku lajeng kathah ingkang saged mangertos makna tegesepin.”¹⁴

Al-Qur'an al-Karim sudah banyak diterjemahkan oleh para ahli terjemah, ada yang berbahasa Belanda, Inggris, Jerman, Indonesia dan lain sebagainya. Bahkan banyak pula ada yang sudah diterjemahkan kedalam bahasa daerah seperti Jawa, Sunda, dan sejenisnya. Engan model terjemah tadi umat islam dari berbagai suku bangsa memahami dan mengerti makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

Bisri Mustofa menulis kitab tafsir karena dorongan pribadi untuk beribadah, dengan menafsirkan al-Qur'an ia ingin membuka tabir-tabir yang dirasa perlu dijelaskan lebih dalam mengenai apa itu agama islam melalui penjelasan al-Qur'an. Jika melihat pada tahun diselesaikannya tafsir *al-Ibriz*, tafsir ini selesai ditulis pada kondisi ekonomi keluarganya yang mulai membaik. Hal ini ditunjang oleh keberhasilan karir politik penulisnya yang menjadi wakil NU di Majelis Konstituante pada pemilu 1955. Membaiknya kondisi ekonomi keluarga Bisri Mustofa ini misalnya dapat dilihat dari keberangkatan putra sulungnya Cholil ke Mekkah selama 3 tahun pada usia 17 tahun dan Mustofa ke al-Azhar Mesir selama 6 tahun pada usia yang tidak jauh berbeda. Dari sisi sosial, status KH. Bisri

¹⁴Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. vi.

Mustofa makin diakui dan dihormati oleh masyarakat karena perpaduannya yang unik antara Kyai, politik, dan penulis buku.¹⁵

Selain karena motivasi ibadah, Bisri Musthofa menulis tafsir ini demi kepentingan masyarakat Jawa pada khususnya. Sebagaimana di dalam muqadimah kitab tafsirnya Bisri mengatakan bahwa sasaran pembaca dari tafsir ini adalah orang Jawa. Penulisan tafsir *al-Ibriz* dengan menggunakan arab-pegon adalah agar kaum muslimin yang mengerti Bahasa Jawa dengan mudah dan paham karena bahasa yang sederhana, ringan. Oleh karena tafsir ini memang hendak menyapa pembacanya dari kalangan Muslim Jawa yang sebagian besar masih tinggal di pedesaan, maka pilihan bahasa yang digunakan penafsir tentu memiliki argumentasi tersendiri, bukan asal-asalan. Sebagaimana kutipan beliau dalam mukadimah sebagai berikut:

kangge nambah khidmah lan usaha ingkang sahe lan mulya punika, dumateng ngersanipun para mitra muslimin ingkang mangertos tembang daerah Jawa. Kawula segahaken tarjamah tafsir Al-Qur'an al-Aziz mawi cara ingkang persaja, entheng, cetha gampang fahamipun.

b. Sistematika Penulisan Tafsir *al-Ibriz*

Bisri Musthofa dengan jelas telah menyebutkan bahwa penyajian tafsir ini ditulis dengan cara sebagai berikut:

al-Quran dipun sera ting tengah mawi makna gandel. Tarjamahipun tafsir kaserat ing pinggir kanthi tondo nomer, nomeripun ayat dumawah ing akhiripun nomeripun tarjamah

¹⁵Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon *al-Ibriz*," *Analisa*, Vol. xviii No. 1, Januari 2011, h. 32.

dumawah ing awalipun. Katerangan-katerangan sanes mawi tondo tanbihun, faidatun, muhimmatur, lan sak pinunggalanipun.

Bisri menuliskan ayat al-Quran dan makna gandulnya di bagian tengah. Kemudian ia memberikan tafsiran ayat dan diletakkan di bagian tepi dengan nomor urut ayatnya masing-masing. Tidak hanya terjemah, Bisri pun juga menambahkan istilah-istilah seperti faidah, muhimmah, dan sebagainya sebagai sisi hikmah dari sebuah ayat yang sedang ia jelaskan. Jika Bisri Musthofa memberi tanda faidah maka berarti ia akan menunjukkan apa saja yang seharusnya dilakukan oleh pembaca atau intinya adalah sesuatu yang positif untuk ditiru.

Penulis mengutip penafsiran Bisri Musthofa dalam Q.S. Luqman [31] : 14, ia menambahkan tanda faidah ketika menjelaskan perihal nasihat Luqman untuk anaknya.

(faidah) sing sopo wonge nindakake sholat limang waktu, iku jenenge wis syukur marang pangeran. Lan sing sopo wonge ndungak'ake marang wong tuwo lorone saben-saben rampung sholat, iku ugo jenenge wis mbagusi marang wong tuwo lorone.¹⁶

Dari penafsirannya, Bisri terlihat menyampaikan pesan dari ayat tersebut bahwa hendaknya seorang anak senantiasa mendoakan orang tuanya. Selain itu bentuk bersyukur kepada Tuhan juga tidak menuntut sebuah kerumitan, menurut Bisri Musthofa seseorang mau

¹⁶Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 412.

mengerjakan sholat 5 waktu saja sudah menjadi wujud syukurnya kepada Tuhan.

Selanjutnya jika ia menuliskan tanbih maka ini berisi peringatan atau hal-hal yang biasanya disalah pahami oleh orang kebanyakan. Kadang tanbih juga berisi keterangan bahwa ayat tersebut sudah dimansukh oleh ayat lain.

Penulis mengutip penafsiran Bisri Musthofa dalam Q.S. al-Ahzab [33]: 33, ia menambahkan tanda tanbihun dan keterangan di dalamnya sebagaimana berikut:

(tanbihun) zaman soyo akhir, polahe wong wadon soyo ora karu-karuan. Sing kito rembug iku wadon-wadon muslimat. Dadi ora wadon-wadon kang saliyane muslimat. Sebab yen saliyane muslimat iku wus maklum. Mergo pancen ora beragama. Anehe muslimat-muslimat kito dhewe iki, soyo suwe pakaeyane soko adoh sangking tuntunan Islam.¹⁷

Keterangan tersebut muncul ketika ia mengomentari ayat yang menyerukan agar para perempuan pada zaman Nabi tetap tinggal di rumah atau jika ingin keluar hendaknya berpakaian dengan baik, yakni tidak terbuka. *Tanbihun* ini ditambahkan karena Bisri ingin mengingatkan umat Islam khususnya perempuan agar tidak berpakaian seperti pada zaman jahiliyah. Tidak lupa Bisri juga menyertai kontekstualisasinya sebagaimana pada zaman sekarang di Indonesia.

ono maneh kang wus Gerang pungkerang isih mentholo nganggo burak kang disebut **yukensi** kang katon keleke lan

¹⁷Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 422

dengkule innā lillāhi wa innā ilaihi rōji'ūn. mugo-mugo wae enggal ono perubahan lan konco-konco kita enggal podho eling.¹⁸

Pada kata **yukensi** yang diberi garis tebal tersebut, menunjukkan bahwa keunikan tafsir ini terletak pada ke-khas-an budaya jawanya. Pakaian yukensi adalah istilah Jawa untuk pakaian yang tidak memiliki lengan. Kemudian Bisri juga menyerukan agar para perempuan muslim yang masih menggunakan pakaian ini segera menjadi sadar dan bertaubat.

Sedangkan jika ia menuliskan kisah, maka ia akan membeberkan kisah-kisah yang pernah terjadi di masa dahulu sebagai pengingat agar dapat diambil hikmahnya. Tidak lupa Bisri Musthofa juga menambahkan asbabun nuzul pada ayat yang memang memiliki asbabun nuzul agar pembaca tidak terjebak pada pemahaman yang kaku.

Bisri Musthofa memberikan garis sebagai batas antara ayat al-Quran dan makna gandulnya dengan tafsirannya yang berada di luar garis. Mayoritas isi tafsir *al-Ibriz* terkesan ditulis dengan mengepaskan ayat, makna gandul, dan tafsiran dalam satu halaman saja. Sehingga tidak terjadi penjabaran yang mengharuskan pembaca membalik halaman untuk mengetahui penjelasannya.

Penulis kemudian meragukan apakah Bisri terlihat terbur-buru dalam menjelaskan setiap ayatnya demi mendapatkan porsi yang pas

¹⁸Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Azīz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 422.

dalam tata letak setiap halaman. Namun, sejauh penelitian yang penulis lakukan, Bisri Musthofa tidak terbukti memenggal sebuah ayat, ayat yang seharusnya memerlukan banyak penjelasan ia jelaskan dengan panjang pula. Sedangkan ayat yang sudah jelas dan ketika membacanya sudah memahamkan, maka ia jelaskan dengan cukup pula. Rata-rata dari penjelasannya memang merupakan alih bahasa saja dari Bahasa Arab ke Bahasa Indonesia. Namun kembali pada tujuan awal ditulisnya kitab tafsir ini adalah sebagai upaya melestarikan paham al-Quran kepada masyarakat Jawa, maka penafsirannya dinilai penulis sudah sangat tepat.

Sebagaimana penelitian yang pernah dilakukan oleh Abu Rokhmad, Tafsir *al-Ibriz* pada awalnya dijilid per-juz. Hal ini ternyata merupakan implikasi dari adanya pengajian *al-Ibriz* setiap hari Jumat hingga saat ini di mana pengasuhnya sekarang adalah K.H. Musthofa Bisri. Pengajian ini tidak hanya diikuti oleh santri pesantren saja, melainkan orang-orang pedesaan juga turut serta. Seperti orang tua, anak-anak, dan perempuan yang berangkat dan pulang hanya pada kajian kitab ini berlangsung. Sehingga pencetakan dengan sistem dijilid per-juz dirasa meringankan para santri yang ingin menjgaji kitab tersebut. Namun seiring berjalannya waktu, kini *al-Ibriz* telah bermetamorfosis dalam bentuk yang lain dalam bentuk yang lebih besar dengan tulisan latin. Sebagaimana kitab yang sedang penulis kaji saat ini, *al-Ibriz* tampil dengan ukuran

seperti al-Quran lengkap 30 juz dan ketik komputer dengan tulisan latin tanpa mengubah Bahasa Jawanya.

Selain populer di kalangan pesantren, tafsir *al-Ibriz* memiliki keunikan dibanding tafsir nusantara lainnya. Penggunaan makna gandul menjadi ciri khas dari tafsirannya. Makna gandul ini memberikan informasi analisa gramatikal Bahasa Arab pula karena dari pemaknaan arab pegon –gandul ini dapat menunjukkan posisi I’rob masing-masing kata dalam ayat tersebut. Sehingga selain belajar tafsir, pembaca juga dapat mempelajari ilmu nahwunya.

Sebagaimana penafsiran yang dikutip oleh penulis dalam Q.S. al-Nāzī’at [79] : 8, Bisri memaknai kalimat *qulūbun* dengan makna *utawi piro-piro atine uwong*, kemudian kalimat *yaumaidzin* bermakna *ing dalem dinane qiyamat*, dan kalimat *wājifat* dengan makna *iku piro-piro ketir*. Berdasarkan ilmu nahwu, maka kalimat *qulūbun* berkedudukan sebagai *muḩtadā’*, sedangkan kalimat *yaumaidzin* berkedudukan sebagai *dzaraf*, dan kalimat *wājifat* berkedudukan sebagai khabar.

c. Metode penulisan Tafsir *al-Ibriz*

Al-Farmawi menyebutkan bahwa terdapat 4 metode yang dilakukan oleh mufassir ketika menafsirkan ayat al-Quran, yaitu : (1) *tahlili* atau analisis, metode ini dilakukan dengan menjelaskan makna dan kandungan ayat secara menyeluruh sesuai *tartib mushafi*. Dengan metode ini, sang mufassir berupaya menanamkan idenya

berdasarkan latar belakang dan kepahaman ilmunya. (2) *ijmali* atau globalisis, penafsiran dengan metode ini menghasilkan tafsir yang sesuai urutan mushaf dengan uraian yang singkat dan jelas, serta menggunakan bahasa yang sederhana. (3) *muqarin* atau komparatif, metode ini dilakukan dengan cara menunjukkan perbedaan tertentu dari objek yang dikaji, yakni bisa saja ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, baik isi maupun redaksinya, dan juga pendapat-pendapat para ulama tafsir. (4) *maudhu'i* atau tematik, metode ini hadir belum lama, karena dirasa dibutuhkan demi pemecahan masalah sosial yang kian bertumpuk. Permasalahan tersebut dihimpun dalam sebuah tema kemudian dicarikan jawabannya dengan cara mencari ayat-ayat yang berkaitan lalu dipecahkan oleh sang mufassir.¹⁹

Dari keempat metode tersebut, Bisri Mustofa terlihat menggunakan metode penafsiran *ijmali*. Hal ini terlihat dari penyajian penafsirannya di dalam sebuah kitab yang urutannya sesuai dengan urutan mushaf. Dengan dimulai dari juz 1 Q.S. al-Fātiḥah dan diakhiri juz 30 dengan surat al-Nās. Semua ayat ia tafsirkan dan tidak pula mengabaikan keterangan-keterangan penting seperti asbabun nuzul, faidah, dan mmuhimmah.

Secara umum tafsir ini memang berbentuk global atau *ijmali* dengan menggunakan metode *bi al-ra'yi*. Namun meskipun demikian, pada beberapa tempat juga ada uraian-uraian penafsiran

¹⁹Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu'i al-Muntaha*, (Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2004), h. 19-20.

yang cukup panjang dengan sumber-sumber seperti riwayat dan pendapat. Sehingga bisa disimpulkan bahwa tafsir *al-Ibriz* juga disebut tafsir bi al-ma'tsur dalam tingkat yang sederhana.

d. Sumber penafsiran Tafsir *al-Ibriz*

Menurut Muhammad bin Ali Maliki al-Husaini yang dikutip oleh Andi Rosa. Sumber atau referensi yang dapat digunakan dalam menafsirkan adalah sebagai berikut : (a) menukil dari semua hal yang bersumber dari nabi yang bersifat shahih, (b) mengambil dari pendapat sahabat, (c) mengambil kemutlakan Bahasa Arab, (d) menafsirkan al-Quran sesuai dengan konteks atau maksud (*al-muqtadla*) makna *al-kalam* (ayat secara utuh) dan ketajaman kekuatan syariat Islam (*muqtadla al-syar'i*).

Dari penelitian yang telah dilakukan oleh penulis, maka Bisri Musthofa menggunakan sumber-sumber sebagai berikut:

1) Ayat al-Quran dengan ayat al-Quran

Ketika menafsirkan Q.S. al-Hajj [22]: 30 mengenai apa saja yang diharamkan. Dalam menafsirkan kalimat *illā mā yutlā 'alaikum*, Bisri Musthofa menyebutkan penafsiran Q.S. al-Māidah [5]: 3 sebagaimana berikut “kejobo opo-opo kang wus diwacake marang siro kabeh (ono ing dhawuh: *'hurrimat 'alaikumul maitatu waddamu walahmul ĥinzīri.....'*).”²⁰

²⁰Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 335.

Sehingga, pembaca diarahkan untuk membuka kembali Q.S. al-Māidah [5]: 3 untuk mengetahui apa saja yang diharamkan oleh Allah untuk dimakan.

2) Ayat al-Quran dengan Ḥadīs

Penggunaan hadis sebagai sumber penafsiran Bisri Musthofa, terlihat ketika ia menafsirkan Q.S. Yusuf [12]: 55. Ia mengutip hadis sebagai berikut: “haditse Abdurrahman Bin Samroh nerangake dhawuhe Kanjeng Nabi kag surasane:.....”²¹

Penggunaan hadits tersebut sebagai upaya menguatkan penafsirannya mengenai kisah Nabi Yusuf yang meminta sebuah kekuasaan kepada sang raja agar dia bisa memerintah di Mesir. Menurut Bisri, meminta sebuah kekuasaan adalah hal yang tidak maklum, akan tetapi mengacu pada hadits Nabi Muhammad bahwa apabila kekuasaan itu diminta oleh orang yang benar dan kompeten, maka itu bukanlah sebuah hal yang buruk. Hal ini dikarenakan apabila kekuasaan tersebut diberikan kepada orang yang tidak benar maka dikhawatirkan akan terjadi sebuah kekacauan.

3) Ayat al-Quran dengan israiliyyat

Penggunaan israiliyyat dalam menafsirkan al-Quran oleh Bisri Musthofa bertujuan untuk memberikan penjelasan yang

²¹Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma’rifah Tafsir al-Qur’an al-Azīz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 242.

lebih detail mengenai sebuah ayat. Hal ini dikarenakan al-Quran memang turun dengan kalimat global tanpa disertai penjelasan yang lebih rinci. Oleh karena itulah mayoritas mufassir juga memasukkan kisah israiliyyat agar pembaca dapat membayangkan apa yang terjadi pada kisah-kisah di dalam al-Quran.

Misalnya ketika menafsirkan Q.S. al-Māidah [5]: 31, Bisri Musthofa menambahkan penjelasan mengenai jumlah keturunan Nabi Adam a.s. Penjelasan seperti ini memang tidak ada di dalam al-Quran, sehingga Bisri Musthofa mengutip kisah israiliyyat sebagaimana berikut:

(kisah) Kanjeng Nabi Adam lan Ibu Hawa', iku putrane kabeh telung puluh sanga. Telung puluh sanga iku dadi rong puluh wetengan. Saben sak wetengan metu loro kejobo Nabi Syis ingkang namung ijen ono ing wetengan.....²²

4) Ayat al-Quran dengan pendapat para ahli

Bisri Musthofa mengutip pendapat para ahli, di antaranya adalah ahli sains ketika menafsirkan Q.S. al-Ra'd [13]: 12-13. Ayat ini menerangkan tentang proses terjadinya petir sebagaimana kutipan berikut

(muhimmah) miturut katerangan-katerangan lan teori-teorine ahli ilmu hai'at.....sahinggo howo panas lan howo adem iku biso tempuk kang biso nimbulake suara kang disebut gludhuk (ra'dun) saking bangete tempuke

²²Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 112.

nuli biso nimbulake padhang-padhang kang disebut kilat (barqun).....

Dari penafsirannya tersebut, terlihat bahwa Bisri Musthofa juga mengadopsi beberapa pendapat tertentu ketika menafsirkan ayat tertentu.

5) Ayat al-Quran dengan kaidah kebahasaan

Dalam proses menafsirkan, tidak jarang Bisri Musthofa juga menjelaskan kebahasaan yang ada dalam ayat tersebut. Misalnya adanya satu kata yang memiliki dua makna sebagaimana dalam Q.S. al-An'am [6]: 71. Bisri mengartikan kata *hudā* dengan dua makna, yakni: (1) *hudā* bermakna petunjuk yang khusus hanya untuk Rasul dan mubaligh atau disebut dengan *hudā dilalatin wa irsyadin*, (2) *hudā* bermakna petunjuk, dan ini merupakan pemberian dari Allah atau lebih sering disebut *hudā taufiqin wa taqyīdin*. Bisri juga menambahkan sebuah *maqolah* “*man yahdillāhu falā mudhilla lahu wa man yudhlil falā hādiya lahu*” yang bermakna petunjuk itu diberikan oleh Allah kepada orang yang dikehendaknya, apabila ia termasuk orang yang tersesat maka memang Allah tidak memberikan petunjuk untuknya.

e. Corak penafsiran Tafsir *al-Ibriz*

Kandungan tafsir *al-Ibriz* sama halnya seperti dalam al-Quran. Tetapi dalam tafsir ini lebih diperjelas dengan kandungan al-Quran secara garis besar, yaitu aqidah, akhlak, ibadah, hukum-hukum

peringatan, kisah atau sejarah. Dalam menafsirkan al-Quran Bisri Mustofa tidak jelas menampilkan kecenderungannya. Tafsir *al-Ibriz* bisa dinilai fiqhi, dan sosial kemasyarakatan ketika Bisri menjelaskan ayat-ayat tersebut. Dari penafsirannya, Bisri Mustofa tidak terlepas dari sosial budaya Indonesia, hal ini terlihat dari penggunaan bahasa Jawanya yang khas dan perumpamaan-perumpamaan yang biasa disebut dalam keseharian masyarakat Jawa.

Misalnya dalam menafsirkan Q.S. al-Ra'd [13]: 3, Bisri memberikan analogi dalam keseharian masyarakat Jawa sebagai berikut:

.....saiki kito pindah pandangan: yen bahan-bahan ora biso dadi omah kejobo ono tukang kang ndadegage, opo iyo bumi kang kito panggoni iki dumadi tanpo ono kang karya?....²³

Bisri menggunakan analogi tersebut untuk menjelaskan tanda-tanda kekuasaan Allah, Allah memerintahkan manusia untuk berpikir, apakah mungkin bumi ini ada tanpa ada yang menciptakan. Sebagaimana adanya rumah, apakah mungkin kayu, batu bata, dan semen dapat membentuk dirinya sendiri sehingga menjadi rumah.

B. Interpretasi Perempuan dalam Q.S. al-Ahzab [33]: 32-33

Bisri Mustofa mengawali penafsirannya dengan memberikan maksud ayat dan dilengkapi dengan tanbihun (perhatian). Namun sebelum

²³Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 249.

menafsirkan, Bisri Mustofa terlebih dahulu memberi terjemahan pada masing-masing penggalan kalimat. Bisri Mustofa menerjemahkan *يا نساء النبي* dengan *hai poro wadone nabi*, pada penafsirannya ia juga menggunakan kata *wadon-wadone Nabi*, dalam Bahasa Jawa penambahan kata *-ne* atau *-e* menunjukkan makna kepemilikan, dan ia disandarkan pada kata setelahnya, dalam hal ini maka bermakna para istri Nabi. Namun dengan pena'wilan dan kontekstualisasinya, ia mengaplikasikan hikmah ayat tersebut pada seluruh perempuan, bukan hanya pada istri Nabi. Dalam hal ini penulis menyimpulkan bahwa Bisri Mustofa menerapkan kaidah *العبرة بعموم اللفظ لا* *يحصوص السبب*, pengambilan dalil memakai dasar keumuman lafadnya, bukan pada sebab kekhususannya (latar belakang turunnya).²⁴ Sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi, ayat ini diturunkan karena Allah ingin mengingatkan kepada para istri Nabi bahwa mereka tidak sama dengan perempuan-perempuan lain.

Perempuan dalam Tafsir *al-Ibriz* diinterpretasikan ke dalam beberapa perannya, yakni: berbicara, menetap di rumah, cara berpakaian, kewajiban beribadah dan bertauhid kepada Allah dan rasu-Nya.

1. Etika Komunikasi Verbal

Bisri Mustofa menyatakan agar perempuan tidak berbicara dengan halus kepada laki-laki. Bisri mustofa melanjutkan penafsirannya mengenai larangan berbicara dengan halus untuk istri nabi ini dengan maksud dan tujuan tertentu. Pertama, karena perempuan atau istri Nabi

²⁴Muhammad Afifuddin Dimyathi, *Ilmu Tafsir Ushuluhu wa Manahijuhu*, (Sidoarjo: Maktabah Lisan Arab, tt), h. 233.

merupakan golongan perempuan yang berbeda dengan perempuan biasa.

Oleh karena itu, cara berbicaranya pun juga harus dijaga.

Kedua, sebagaimana penafsirannya dalam bahasa berikut,

Mulo siro kabeh ojo podho alus-alus omong karo wong lanang mundhak wong-wong kang atine ono penyakit nifaq, banjur ono karep ora becik, siro kabeh podho omongo saroni omongan kang bagus, (kang ora usah alus-alus)²⁵

Maka kamu semua jangan halus-halus berbicara dengan orang laki-laki lebih-lebih orang-orang yang hatinya terdapat penyakit nifaq, kemudian ada niat yang tidak baik, kamu semua berbicaralah dengan pembicaraan yang bagus, (yang tidak usah halus-halus)

Dikhawatirkan jika cara berbicara istri nabi menggunakan suara yang halus dan dibuat-buat maka dapat menimbulkan *madharat* jika yang mendengar adalah laki-laki dengan maksud hati yang tidak baik. Penulis mendapati adanya dua makna ketika Bisri Mustofa menyebutkan bahwa perempuan jangan sampai berbicara dengan laki-laki menggunakan bahasa yang halus. Makna pertama, halus dalam hal tingkatan bahasa. Kedua, halus dalam hal nada suara. Budaya Jawa memiliki tiga tingkatan bahasa, yakni *ngoko*, *madya*, dan *krama*. Penggunaan variasi bahasa dalam satu bahasa yang sama seringkali berhubungan dengan sikap bahasa. Pilihan bahasa ini dilakukan oleh masyarakat yang multilingual dengan maksud dan tujuan tertentu.²⁶ Bisa jadi karena faktor usia, keakraban, dan kesopanan.

²⁵Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 422.

²⁶Kundharu Saddhono, "Bahasa Etnik Pendatang di Ranah Pendidikan", *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*, No. 66, 2007, h. 472

Penggunaan bahasa Jawa dalam kesehariannya kerap kali dikenal dalam dua pembagian, yakni ngoko dan krama. Bahasa Jawa ngoko digunakan untuk berbicara antar orang dengan makna berjarak atau tidak berjarak. Sedangkan bahasa Jawa krama digunakan untuk menunjukkan makna penghormatan antara penutur kepada mitra tutur.²⁷ Misalnya, *aku ora adus leg metu karo awakmu*. Kalimat tersebut berarti aku tidak mandi jika keluar denganmu. Kalimat ini mengindikasikan terdapat dua orang yang berbicara dengan hubungan sosial yang telah akrab dan rentang usia yang tidak jauh berbeda. Bisa jadi diucapkan antar teman, atau kakak kepada adik. Sedangkan contoh kalimat berikut adalah kebalikannya, *kulo mboten siram nggih* yang artinya aku tidak mandi ya. Kalimat kedua menggunakan bahasa Jawa krama dan mengindikasikan kalimat ini diucapkan oleh seseorang dengan usia lebih muda kepada usia yang lebih tinggi atau antar orang dengan maksud untuk menghormati mitra tutur. Dari perbedaan contoh tersebut, lebih mudah penulis menyebutnya dengan Bahasa Jawa kasar dan Bahasa Jawa halus.

Berdasarkan apa yang ditulis Bisri Mustofa dalam tafsirannya, maka penulis menyimpulkan bahwa halus yang dimaksud adalah makna yang kedua, yakni halus dalam nada suara. Hal ini diperkuat dengan adanya tambahan *kang* di antara kalimat *tembung* dan *kasar*. *Kang* merupakan kata sambung dengan makna “yang”. Apabila Bisri Mustofa tidak memberikan kata sambung maka bisa jadi *tembung kasar*

²⁷Lalita Nurjayanti, “Tingkat Tutur Bahasa Jawa”, *Paper*: Tidak diterbitkan

diartikan sebagai bahasa kasar, buruk, dan tidak baik. Padahal ayatnya dengan jelas menyebutkan kata *قولا معروفا* yang bermakna dengan “perkataan yang baik”. Dalam Tanbihun Tafsir *al-Ibriz* dijelaskan pula oleh Bisri Mustofa dengan kalimat berikut,

Wong wadon iku yen omong karo lanang liyo prayogo, sarono tembung kang kasar-kasar wae lan tembung saperlune. ora prayogo alus-alus luwih-luwih nganggo tembung-tembung kang sarwo kawat: mundak nimbulake fitnah: koyo ngono tuntutanane agomo Islam²⁸

Orang perempuan itu kalau berbicara dengan laki-laki lain lebih baik dengan bahasa yang kasar-kasar saja dan bahasa seperlunya. Tidak baik halus-halus lebih-lebih menggunakan bahasa-bahasa yang berlebihan: lebih menimbulkan fitnah: seperti itulah tuntunan agama Islam

Sehingga berbicara dengan bahasa yang baik saja sudah lebih dari cukup, tidak perlu ditambah dengan nada yang dihaluskan.

Melalui analisis nahwunya berdasarkan kitab yang juga ia terjemahkan, Bisri menafsirkan ayat tersebut hanya untuk pembicaraan perempuan dengan laki-laki. Hal ini terlihat dari isim maushul yang terletak setelah kalimat *فلا تحضن بالقول فيطمع* adalah *الذي* yang ditujukan untuk laki-laki tunggal.²⁹ Sebagaimana tersurat dalam penafsirannya “mulo siro kabeh ojo podho alus-alus omong karo wong lanang” dan juga pada tanbihunnya “wong wadon iku yen omong karo lanang liyo.....” Pada penafsirannya dengan jelas Bisri hanya menggunakan istilah laki-laki, lalu pada tanbihunnya ia menggunakan istilah laki-laki lain. Penulis mendapati sebenarnya siapa yang dimaksud oleh Bisri Mustofa, apakah

²⁸Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma’rifah Tafsir al-Qur’an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 422.

²⁹Ibn Malik, *Alfiyah Ibn Malik*, Terj. Bisri Musthofa, (Kudus: Menara Kudus, 1962), h. 47.

perempuan boleh berbicara dengan bahasa yang halus jika berhadapan dengan laki-laki dengan definisi yang tidak lain.

Hadis yang sering dijadikan argumen untuk melarang perempuan keluar rumah dan berbicara dengan laki-laki sebagai berikut,

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عمرو بن عاصم حدثنا همام عن قتاده عن مورك عن أبي الأحوص عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان³⁰ قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basyar, telah menceritakan kepada kami ‘Amr bin ‘Ashim telah menceritakan kepada kami Hammam dari Qatadah dari Muwarriq dari Abu Al Ahwash dari Abdullah dari Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Wanita itu adalah aurat. Jika dia keluar maka setan akan memperindahkannya di mata pria.” Abu Isa berkata; “Ini merupakan hadits hasan gharib.” HR. al-Tirmidziy –1093).

Zainu al-Din Muhammad ‘Abd al-Ra`uf sebagaimana dikutip oleh Nixson Husin meyakini bahwa aurat artinya suatu organ yang dipandang buruk menampakkan dan memperlihatkan kepada laki-laki, aurat juga merupakan sesuatu bagian yang tercela dari tubuh manusia yang wajib ditutupi. Aurat juga berarti sesuatu yang merasa malu membuka dan menampakkannya, asal kata aurat yaitu sesuatu yang berdosa menampakkannya (telanjang).³¹ Hadis ini begitu digaungkan untuk melegimitasi bahwa perempuan adalah makhluk yang tidak memiliki hak publik apapun. Jangankan untuk keluar rumah, berbicara saja ia juga dibatasi.

³⁰Muhammad ibn ‘Isa Abu ‘Isa al-Tirmidziy al-Salamiy, *al-Jami’ al-Shahih Sunan al-Tirmidziy* (Pentahqiq : Ahmad Muhammad Syakir dkk), jld. III, (Beirut : Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabiyy, tt), h. 476.

³¹Nixson Husin, “Suara Wanita (Tinjauan Mukhtalif al-Hadis), *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 21, No. 1, 2014, h. 50.

Jika dilihat dengan cermat, kalimat “setan akan memperindahkannya di mata pria” bermakna madharat yang ditimbulkan ketika perempuan berbicara dengan laki-laki adalah setan berada di antara mereka dan membuat sang laki-laki memiliki niat yang tidak baik kepada perempuannya. Nampaknya Bisri Mustofa melihat bahwa memang terdapat madharat jika pembawaan perempuan dalam berbicara itu sengaja dibuat-buat untuk menarik perhatian laki-laki. Sebagaimana yang ia tafsirkan dalam kitabnya,

Nanging akhir-akhir iki wong-wong wadon iku yen omong malah kadang-kadang tambah dikewat-kewatake kemenyek lan kemayu: kadang-kadang malah nganggo geguyonan, prengesan, lan mencap-mencep. Tindakan kang koyo ngono iku gampang biso nimbulake fitnah.³²

Berdasarkan teori maqashid syari’ah yang bertujuan mewujudkan kebaikan dan menghindarkan keburukan³³ maka untuk mengurangi madharat yang ditimbulkan perempuan perlu menghindari adalah faktor penyebabnya, bukan kegiatannya yang dalam hal ini penulis simpulkan bahwa Bisri Musthofa memperbolehkan perempuan berbicara dengan siapapun dengan etika berbicara biasa saja, sopan, dan tidak perlu dilebih-lebihkan pembawaannya.

2. Domestikasi Perempuan

Perintah agar para istri Nabi tetap berada di rumah dituturkan oleh

Bisri Musthofa dalam menafsirkan ayat *وقرن في بيوتكن*. Bisri mustofa

³²Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma’rifah Tafsir al-Qur’an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 422.

³³Moh. Toriquddin, “Teori Maqashid Syari’ah Perspektif Ibnu Ashur”, *Jurnal Ulul Albab* Vol. 14 No. 2, 2013, h. 197

menyatakan “Siro kabeh tetepo ono ing omah-omah iro kabeh”³⁴ yang berarti “kamu semua tetaplah berada dalam rumah kamu sendiri”. Tanpa adanya penambahan penjelasan apapun dari penafsiran Bistri tersebut, penulis kemudian melihat bahwa Sayyid Quthb menyebutkan kata dasar dari قرن, yakni *waqara-yaqaru* yang bermakna berat dan menetap.³⁵

Implikasi dari kata berat dan menetap tersebut menurut Sayyid Quthb tidak bermakna bahwa perempuan harus selalu berada di rumah selama terus menerus. Hal ini tidak menutup kemungkinan bahwa perempuan juga berhak berada di luar rumah demi memenuhi hak-haknya. Dikatakan berat agar perempuan ketika di luar mengingat bahwa di luar rumah hanyalah tempat sekunder, sedangkan tempat primernya adalah di rumah, maka ia harus merasa berat untuk berpisah dari tempat primernya.³⁶

Berkaitan dengan posisi utama perempuan yang mengharuskan ia berada di rumah, penulis mendapati sebuah riwayat dimana suatu ketika Rasul pernah ditanya oleh seorang perempuan, apakah ia juga berhak berjuang di medan perang bersama laki-laki. Rasul pun menjawab lebih baik dia di rumah dan melahirkan anak. Menurut rasul hal ini sama dengan tugas militer yang dibebankan kepada laki-laki.

³⁴Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma’rifah Tafsir al-Qur’an al-Azīz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 422

³⁵Sayyid Quthb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’an*, (Jilid IX, Juz XXI: Akhir al-Ankabut s.d. Permulaan al-Ahzab, tp., tt.), h. 264.

³⁶Sayyid Quthb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qur’an*, (Jilid IX, Juz XXI: Akhir al-Ankabut s.d. Permulaan al-Ahzab, tp., tt.), h. 264.

Para ahli fiqh memahami ucapan Nabi tersebut dengan hanya menyebutkan bahwa peran yang paling cocok untuk perempuan adalah menjadi ibu. Kurangnya kepedulian para ahli fiqh terhadap literatur-literatur lain yang juga berasal dari Nabi mengenai pernyataan istimewanya perempuan dan juga hadis-hadis lainnya menyebabkan gagasan-gagasan hukum mereka terasa bias gender. Sebagaimana opini hukum berikut: tempat yang layak bagi istri adalah rumah, kerusakan yang disebabkan oleh perempuan karena keluar rumah, perempuan yang baik tidak mengajukan pandangan pada laki-laki lain, ketaatan istri pada suami dan pahalanya, kewajiban orangtua untuk menikahkan putrinya, kewajiban istri untuk mendidik anak, khususnya setelah kematian suaminya serta pahalanya.³⁷

Menanggapi opini hukum fiqh yang bias gender tersebut, Ashgar Ali Engineer menyebutkan bahwa para intelektual pembuat hukum fiqh hidup pada abad pertengahan, dan hukum yang mereka hasilkan menyesuaikan keadaan saat itu, di mana laki-laki lah yang menjadi pihak yang mendominasi. Sehingga konteks sosial yang demikian menyebabkan perempuan memiliki status inferior dibanding laki-laki.³⁸ Senada dengan pernyataan tersebut, Nasaruddin Umar menyatakan bahwa literatur klasik disusun ketika budaya masyarakat memiliki

³⁷Etin Anwar, *Jati Diri Perempuan dalam Islam*, Terj. Kurniasih, (Bandung: Mizan, 2017), h. 97.

³⁸Ashgar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto, (Cet. II, Yogyakarta: Lkis, 2007), h. 261.

perspektif androsentris, yakni di mana laki-laki menjadi standar dalam mengukur segala sesuatu.³⁹

Sebuah studi mengenai proses pembuatan sebuah hukum ternyata memiliki hubungan yang sangat erat dengan masyarakatnya. Produk hukum yang dihasilkan pun juga bergantung pada situasi masyarakat saat itu. Sebagaimana yang disampaikan Gerald Turkel,

*The Sociology of law is primary concerned with how law interacts with society. It is concerned with the social conditions that give rise to law , how changing social conditions affect law, and how law affects society.*⁴⁰

(Sosiologi hukum terutama berkaitan dengan bagaimana hukum berinteraksi dengan masyarakat. Ia berkaitan dengan kondisi sosial yang menimbulkan hukum, bagaimana kondisi sosial yang berubah memengaruhi hukum dan bagaimana hukum memengaruhi masyarakat)

Penulis menyoroti bahwa dipakainya hukum fiqh dalam menguatkan penafsiran bahwa perempuan hanya boleh berada di rumah, dan jika mereka keluar, maka mereka keluar dari tuntunan agama Islam merupakan akibat dari intelektual muslim hanya mengulang-ulang apa yang disampaikan dalam fiqh yang sudah jelas masa penyusunannya memiliki konteks sosial yang berbeda dengan saat ini.

Meskipun dalam penafsirannya Bisri menyatakan demikian, akan tetapi pemahaman atas ayat ini melampaui apa yang ia tuliskan. Hal ini terbukti dari penafsiran ayat selanjutnya. Ketika perempuan boleh

³⁹Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam", dalam Ema Marhumah dan Latiful Khuluq, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam* (Cet. I, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002), h. 85.

⁴⁰Gerald Turkel, *Law and Society: Critical Approaches*, (Cet. I, USA: Allyn dan Bacon, 1996), h. 15.

berbicara dengan lawan jenis yang bukan mahromnya, maka dapat disimpulkan ia pun dapat menjalin komunikasi dengan siapapun dan dimanapun. Bisri Mustofa juga melanjutkan bagaimana perempuan hendaknya berpakaian dalam ayat *وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى*. Hal ini mengisyaratkan bahwa adanya tata cara berhias dan berpakaian menandai bahwa perempuan memang boleh keluar rumah dan bertemu dengan orang lain.

Pernyataan bahwa perempuan diperbolehkan keluar rumah juga didukung melalui penafsiran *al-Ibriz* terhadap Q.S. al-Mujadilah [58] :

11. Bisri Mustofa menyatakan “Allah Ta’ala ngluruhake wong-wong kang podho iman sangking siro kabeh lan khusus wong-wong kang diparingi ilmu, pirang-pirang derajat ono ing suwarga” bahwa Allah akan meninggikan derajat hamba-Nya yang mau mencari ilmu, baik itu laki-laki dan perempuan.⁴¹ Proses mencari ilmu tentunya membutuhkan interaksi antara guru dan murid, sehingga di mana perempuan dapat memperoleh ilmu maka jalannya ialah dengan berpendidikan di luar rumah. Meskipun belajar di dalam rumah memang bisa, namun hal ini hanya terbatas bagi orang yang berkebutuhan khusus atau orang dengan ekonomi yang lebih mapan. Oleh karena itu penulis menyimpulkan bahwa keluar rumah sangat dianjurkan agar perempuan juga memperoleh pendidikan yang baik.

⁴¹Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma’rifah Tafsir al-Qur’an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 551.

Sejarah bahkan mencatat perempuan-perempuan pada masa Islam awal merupakan perempuan hebat dengan *track record* masing-masing. Khadijah dan Aisyah adalah ikon perempuan muslim yang sukses berkiprah dalam ranah publik. Khadijah adalah istri Rasulullah yang memperjuangkan Islam dengan harta dan cinta yang dimilikinya. Ia juga dikenal memiliki gelar *assabiqunal awwalun* karena termasuk orang yang mempercayai kenabian Muhammad pada saat pertama kali menerima wahyu. Khadijah aktif sebagai seorang pedagang ulung dan seorang pejuang hak-hak kemanusiaan.⁴² Sedangkan Aisyah merupakan seorang ahli hadis dan bahkan pernah memimpin perang Jamal. Sebagai seorang sahabat periwayat hadis tingkat kemasyhurannya (kepopulerannya) sudah tidak dibantah lagi, selain itu menurut para ulama' Aisyah merupakan salah satu dari tujuh sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Dari aspek pengetahuan, Aisyah merupakan salah seorang sahabat yang paling banyak memberikan fatwa hukum.⁴³ Dari dua representasi perempuan tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa Rasulullah tidak pernah mendiskriminasi perempuan untuk mendapatkan pendidikan dan berkiprah di luar rumah.

3. Fashion Mode Perempuan

Tuntunan berpakaian perempuan muslim menurut Bisri Mustofa ialah dengan menjadi berbeda dari perempuan jahiliyah. Dalam

⁴²Sugirma, "Antara Khadijah dan Aisyah (Teladan Moderasi Beragama Perspektif Gender)", *Jurnal al-Wardah*, Vol. 14 No. 1, 2020, h. 50.

⁴³Sri Wihidayati, dan Yusefri, "Kecenderungan 'Aisyah R.A. dalam Istinbath'", *Jurnal al-Quds*, Vol. 4 No. 2, 2020, h. 409.

mengartikan ayat *ولا تَبْرَجن تبرج لِبجاهلية* و Bisri Mustofa menggunakan istilah *ngedeng*. Ngedeng bermakna berlebihan dalam berhias, sedangkan dalam penafsirannya ia menjelaskan dengan istilah *ngudis*. Dua istilah ini bermakna Hal ini tersurat dalam kalimat “lan ojo podho ngudis koyo ngudise kaum jahiliyah kuno”⁴⁴ (janganlah kalian berhias sebagaimana berhiasnya kaum jahiliyah). Hal ini menunjukkan bahwa Bisri Mustofa melarang perempuan berhias seperti kaum Jahiliyah kuno.

Kebiasaan menyerupai kaum jahiliyah kuno tidak diperbolehkan mengingat pada zaman tersebut, dimana Islam belum datang, kaum Arab memosisikan perempuan seperti sebuah benda. Perempuan dapat diwariskan sebagai sisa harta warisan dan tidak memiliki hak untuk mendapat warisan. Pada masa ini pula, perempuan disimbolkan sebagai keterbelakangan dan kehinaan.⁴⁵ Kemudian ketika Islam datang pada kaum Arab, semangat feminisme-pun juga muncul. Sejak awal Nabi Muhammad merupakan seorang feminis yang membebaskan perempuan dari keterkungkungannya sebagai makhluk marginal. Hal ini terbukti dari ayat-ayat yang turun mengenai pembagian hak waris, pembatasan jumlah istri yang boleh dinikahi oleh laki-laki, dan juga ayat-ayat tentang hak dan kewajiban yang setara antar laki-laki dan perempuan.

Dalam hal berbusana, perempuan pada masa Arab jahiliyah menghias dirinya dengan berlebihan, dimana perspektif pada saat itu

⁴⁴Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 551.

⁴⁵R. Magdalena, “Kedudukan Perempuan dalam Perjalanan Sejarah”, *Harkat an-Nisa*, Vol. 2 No. 1, 2017, h. 21.

perempuan hanya dijadikan sebagai pemuas nafsu laki-laki. Kemudian Bisri Mustofa berkaca pada masa lalu yang mana pada saat ini perempuan lebih memilih menggunakan make up yang berlebihan sebagaimana penjelasannya berikut,

Wong-wong wadon enom ono ing zaman akhir iki ora rumongso wus pepahes yen durung nganggo klambi semacam nilon, kang katon susune, dadane, lan gegere. Banjur kudunge, kudung india (terang bulan), dasar nganggone mung separo sirah utowo namung dikalungake: iki isih lumayan, mergo isih jaritan. Ono maneh kang wus gerang pungkering isih mentholo nganggo burak kang disebut yukensi kang katon keleke lan dengkule.⁴⁶

(Para perempuan muda yang berada pada zaman akhir ini tidak merasa sudah berhias jika belum menggunakan pakaian semacam nilon, yang terlihat payudaranya, dadanya, dan punggungnya. Kemudian kerudungnya kerudung india (transparan), dan memakainya pun hanya setengah kepala atau hanya dikalungkan: ini masih lumayan, karena masih menggunakan kain jarit. Ada pula yang sudah besar (baca: lebih tua) tidak segan menggunakan kaos yang disebut yukensi yang terlihat ketiak dan lututnya).

Cara Bisri Mustofa mengkritik model berpakaian muslimah memperlihatkan latar budaya Jawa begitu melekat dari penggunaan istilah *jarit*, *kudung india*, dan *yukensi*. Jarit adalah kain batik panjang yang selalu dipadukan dengan baju tradisional Jawa, baik kebaya maupun baju jawi jangkep dan lurik. Kudung India atau dalam penyebutannya disertai kata terang bulan adalah penutup kepala yang berasal dari kain yang berwarna dan mirip dengan selendang, sehingga pemakainnya tidak memerlukan peniti, hanya cukup dikesampingkan di

⁴⁶Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h.422.

pundak pemakainya. Kemudian istilah yukensi merupakan sebutan untuk baju berbahan kaos tanpa lengan, biasanya digunakan ketika musim panas dan suhu tinggi. Pakaian jenis ini tentu belum ada pada masa Arab kuno, namun perumpamaan yang diberikan Bisri Mustofa dengan *ngedeng dan ngudis e wong jahiliyah* adalah kira-kira seperti yang ia gambarkan ketika mengkritik perempuan pada zaman akhir ini.

Berdasarkan kaidah ushuliyah tafsir yang menyatakan bahwa sebuah larangan menuntut keharaman, kesegeraan (segera dalam hal pengaplikasiannya), kecuali ada alasan tertentu,⁴⁷ maka larangan untuk berpakaian seperti zaman jahiliyah harus segera dilaksanakan, muslimah diharapkan berpakaian sebagaimana kebalikan yang dilakukan oleh orang Arab jahiliyah.

Definisi berpakaian tidak seperti jahiliyah kuno memiliki makna yang luas. Fashion pada saat ini telah bergerak sesuai kebutuhan zaman. Berbagai bahan dalam pembuatan kain dan juga model yang semakin menarik membuat para desainer muslim harus menjaga agar produknya tetap sesuai dengantuntunan al-Quran namun elegan. Arab bukan Islam, sebagaimana Islam juga bukan Arab. Arab hanya menjadi tempat lahirnya Islam.⁴⁸ Oleh karena itu, Bisri Mustofa tidak menjadikan Arab sebagai model untuk dicontoh. Budaya di mana perempuan tinggal ya di situlah tata cara berpakaian dilaksanakan.

⁴⁷Muhammad Afifuddin Dimyathi, *Ilmu Tafsir Ushuluhu wa Manahijuhu*, (Sidoarjo: Maktabah Lisan Arab, tt), h. 233.

⁴⁸Abdullah, "Dinamika Islam di Arab", *Jurnal Ilmiah al-Jauhari*, Vol. 4 No. 1, 2019, h. 165.

4. Surga Perempuan dan Laki-Laki Itu Sama

Laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan dalam asal usul penciptaannya, Bisri Mustofa menafsirkan bahwa proses penciptaan manusia merupakan hasil kerjasama yang baik antara laki-laki dan perempuan, bukan hanya pada salah satunya. Penggunaan kalimat “nitihake siro kabeh saking siji wong lanang lan siji wong wadon”⁴⁹ dalam penafsirannya untuk Q.S. al-Hujurat [49]: 13 bermakna menciptakan kamu semua dari satu orang laki-laki dan satu orang perempuan.

Hak untuk memperoleh balasan yang sama merupakan implementasi dari adanya hak asasi manusia. Esensi hak asasi manusia adalah kesetaraan umat manusia, yang ditegaskan oleh al-Quran. Al-Quran menghapuskan perbedaan di antara umat kecuali atas dasar keimanan dan ketaqwaan.⁵⁰ Sebagaimana penafsiran Bisri Mustofa dalam menyambung penegasan bahwa Allah tidak memandang jenis kelamin dalam menentukan siapa yang lebih mulia. “.....sejatine kang luwih mulyo saking siro kabeh mungguh Allah Ta’ala iku wong kang luwih taqwa.”⁵¹

Perempuan sebagai makhluk Allah yang diperintah menyembah kepada-Nya juga memiliki kewajiban yang sama dengan laki-laki. Dalam hal sholat, berzakat, dan bertaqwa kepada Allah serta rasul-Nya

⁴⁹Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma’rifah Tafsir al-Qur’an al-Aziz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 523.

⁵⁰Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Quran*, Terj. Ervan Nurtawab dan Ahmad Bacquni, (Bandung: Mizan, 2017), h. 66.

⁵¹Bisri Mustofa, *al-Ibriz*, h. 523.

perempuan memiliki porsi wajib yang sama. Sebagaimana yang disebutkan oleh Bisri Mustofa dalam menafsirkan surat al-Ahzab ayat 33 bahwa, “lan siro podho jumenengo sholat, lan siro podho maringake zakat lan siro podho ngabektiyo ing Allah lan utusane”⁵². Redaksi dalam ayat 33 tersebut memang ditujukan hanya khusus perempuan yakni dengan fi’il amar (kata perintah) yang menyimpan dlomir *أَتَى*, namun di surat al-Taubah [9]: 71 Bisri Mustofa menjelaskan bahwa antara mukmin laki-laki dan perempuan adalah kekasih dan saling bersaudara. Bisri melanjutkan penafsirannya dengan menggunakan istilah *podho* yang bermakna ‘sama’ pada kalimat

....podho bareng-bareng amal, podho amar ma’ruf nahi munkar podho njumenengake sholat, podho maringake zakat, lan podho ngabekti marang Allah Ta’ala lan utusane⁵³

(...sama sama amal, sama sama menyuruh kebaikan dan mencegah keburukan, sama mendirikan sholat, sama memberikan zakat, dan sama berbakti pada Allah serta utusan-Nya.)

Tauhid adalah esensi Islam. Sejarah menyebut dengan tauhid Nabi mengajak manusia agar membebaskan diri dari budaya jahiliyah yang tak lepas dari ketidakadilan, kebodohan, dan kezaliman. Dengan tauhid pula Nabi menegakkan keadilan serta kesetaraan gender di Madinah.⁵⁴ Sehingga dapat disimpulkan bahwa dengan tauhid, Nabi berhasil membangun masyarakat yang demokratis, egaliter, dan beradab.

⁵²Bisri Mustofa, *al-Ibriz li al-Ma’rifah Tafsir al-Qur’an al-Azīz*, (Kudus : Menara Kudus, 2015), h. 422.

⁵³Bisri Mustofa, *al-Ibriz...*, h. 198.

⁵⁴Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*, (Jakarta, Kompas Gramedia, 2014), h. 24.

Dalam menafsirkan Q.S. al-Ahzab [33]: 32-33 penulis menyimpulkan bahwa Bisri Mustofa mencoba menguraikan apa yang menjadi penyebab perempuan memiliki derajat yang rendah pada zaman jahiliyah dulu. Kemudian ia menarik nilai tersebut untuk dibawa ke dalam realita saat ini dimana budaya yang melingkupi seluruh penafsirannya adalah budaya Jawa. Mulai dari peran publik perempuan seperti berbicara, berpakaian, dan keluar rumah Bisri Mustofa menyampaikan apa yang dikehendaki oleh Al-Qur'an menurut pandangannya dan kemudian ia berikan realita yang ada dalam kehidupan masyarakat saat ini. Sehingga ia menginginkan adanya perubahan pada perempuan agar dapat meningkatkan derajatnya dengan etika-etika yang dituntun oleh al-Qur'an dan diafirmasi oleh budaya yang ada.