

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Resepsi Al-Qur'an

Secara harfiah, kata “resepsi” berasal dari bahasa Inggris *reception*, yang memiliki arti penerimaan atau tindakan menerima. Secara istilah, resepsi merujuk pada ilmu yang berfokus pada tanggapan masyarakat terhadap sebuah karya, khususnya terkait bagaimana seseorang memahami atau menilai suatu hal. Berdasarkan pengertian ini, resepsi dapat diartikan sebagai ilmu yang menjelaskan peran pembaca dan tanggapannya dalam memahami serta menilai suatu karya atau nilai tertentu.¹ Resepsi secara luas didefinisikan sebagai pengolahan teks, metode untuk memberi makna kepada suatu karya sehingga dapat memberikan respon terhadapnya.²

Teori ini pertama kali muncul sebagai respons pembaca terhadap karya sastr.a. Tujuannya adalah untuk memperoleh penilaian dari para penikmat dan konsumen karya sastr.a. Dalam praktiknya, pembaca memiliki peran dalam memilih makna dan nilai, sehingga karya tersebut benar-benar memperoleh arti berdasarkan tanggapan pembaca atau penikmatnya. Oleh karena itu, teori resepsi membahas kontribusi atau umpan balik pembaca dalam menerima suatu karya sastr.a. Teori ini menekankan bahwa makna karya

¹ Umayyah, “Resepsi Al-Qur'an Pada Pembacaan Surat Ibrāhīm Dan Luqmān Untuk Pembangunan Dengan Pendekatan Teori Fungsional Struktural Talcott Parsons Di Pondok Pesantren Hamalatul Qur'an Putri 2 Ringinagung Kediri,” 11.

² Faricha Cahya Fajrianti, “Resepsi Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an (Studi Living Qur'an Rumah Qur'an Sahabat Tuli Asy-Syukur Kediri)” (Skripsi, IAIN Kediri, 2024), 14, <https://etheses.iainkediri.ac.id/15681/>.

sastra tidak hanya terletak pada teks itu sendiri, tetapi juga pada interaksi antara teks dan pembaca, yang memberikan kehidupan dan relevansi pada karya tersebut.³

Teori resepsi telah ada sejak tahun 1960, dengan tokoh terkenal yang menjadi pelopor adalah Jan Mukarovsky (w. 1975), yang merupakan ahli teori sastra, linguistik, dan estetika, yang menjadi professor di Universitas Charles Praha, Ceko. Namun, teori-teori resepsi secara lebih rinci dikembangkan oleh Wolfgang Iser (w. 2007) seorang sarjana sastra Jerman dan Hans Robert Jauss (w. 1997) seorang akademisi Jerman. Perbedaan konsep resepsi antara Jauss dan Isser adalah terletak pada fokus penelitian mereka, dimana Jauss memusatkan perhatiannya pada pembaca dalam rangkaian sejarah, sementara Isser berfokus pada karya sastra sebagai komunikasi.⁴

Teori ini didefinisikan sebagai tanggapan pembaca. Tujuannya adalah untuk mengatasi kebuntuan dalam sejarah sastra tradisional yang sering terhubung dengan sejarah nasional, sejarah umum, perkembangan tema, periode, dan karakteristik monumental historis lainnya. Dalam teori resepsi, pembaca memegang peranan penting dalam memberikan makna pada sebuah teks, bukan penulisnya. Proses resepsi mencakup pencapaian kesadaran intelektual yang diperoleh melalui refleksi, interaksi, serta pemahaman pembaca terhadap teks. Dengan kata lain, resepsi dapat dipahami sebagai pengolahan teks, cara memberikan makna pada karya, sehingga karya tersebut dapat direspon secara lebih mendalam.⁵

Dalam teori resepsi, salah satu pendekatan yang paling sering digunakan sebagai alat analisis adalah teori yang dikemukakan oleh Hans Robert Jauss. Jauss dikenal sebagai

³ Solihah, “Resepsi Al-Quran Di Media Sosial Youtube,” 14.

⁴ Fajrianti, “Resepsi Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an (Studi Living Qur'an Rumah Qur'an Sahabat Tuli Asy-Syukur Kediri),” 14–15.

⁵ Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 203.

tokoh utama yang menekankan pentingnya peran pembaca dalam memahami dan memberi makna terhadap suatu teks. Ia mengembangkan gagasan bahwa sejarah merupakan rangkaian periode yang masing-masing memiliki ciri khas yang perlu diteliti secara objektif, tanpa adanya keterlibatan pribadi peneliti dalam pemahaman tersebut. Dengan pendekatan ini, Jauss mengusung cita-cita objektivitas dalam penelitian, yang diikuti oleh pendekatan positivis. Pendekatan ini menekankan pentingnya meneliti kausalitas, yaitu hubungan sebab-akibat, untuk memahami asal-usul suatu gejala serta motif-motif yang ada di balik fenomena yang diteliti.⁶

Hans Robert Jauss berhasil mengembangkan hermeneutika Gadamer dengan menghadirkan konsep “cakrawala harapan”. Konsep ini kemudian dikenal dengan teori *Horizon of Expectation*. Menurutnya, sebuah teks tidak akan memiliki arti tanpa adanya reaksi. Karena itulah kemudian teks akan bernilai jika ada timbal balik dari orang-orang yang membacanya. Teori resensi yang dikemukakan oleh Jauss berkembang di Jerman melalui tulisannya yang berjudul *Literary Theory as a Challenge to Literary Theory*⁷ yang terbit pada tahun 1970. Fokus perhatian Jauss adalah bagaimana respons pembaca dalam penerimaan sebuah teks. Jauss menyoroti tidak hanya sekedar tanggapan seorang pembaca tertentu pada waktu tertentu, melainkan juga pada perubahan-perubahan tanggapan berikut evaluasi pembaca terhadap teks yang sama atau teks yang berbeda dalam kurun waktu yang berbeda pula.⁸

Rahima, dalam *Literature Reception (A Conceptual Overview)*, menjelaskan bahwa ketika menggunakan teori *Horizon of Expectation*, Jauss memfokuskan pada

⁶ Fawaidur Ramdhani, “Teori Horizon of Expectation Jauss dan Resensi Terhadap Al-Quran,” *Tafsir Al Quran | Referensi Tafsir di Indonesia (blog)*, 4 Maret 2021, <https://tafsiralquran.id/teori-horizon-of-expectation-jauss-dan-resensi-terhadap-al-quran/>.

⁷ Lihat, Jauss, Hans Robert, and Elizabeth Benzinger. “Literary History as a Challenge to Literary Theory.” *New Literary History* 2, no. 1 (1970): 7–37. <https://doi.org/10.2307/468585>.

⁸ Ramdhani, “Teori Horizon of Expectation Jauss dan Resensi Terhadap Al-Quran.”

bagaimana pembaca memahami sebuah teks berdasarkan penilaian yang ada dalam pikiran mereka. Selain itu, Jauss juga mengeksplorasi bagaimana ekspresi dan aktivitas pembaca muncul setelah mereka memberikan penilaian terhadap teks tersebut. Teori yang dikembangkan oleh Jauss ini memberikan kebebasan untuk mengkaji dimensi pembaca sehingga peran teks menjadi kurang signifikan.⁹ Secara mendasar, terdapat dua jenis horizon harapan. Pertama, horizon pengalaman terbatas yang didasarkan pada ekspektasi terkait teks dan aturan mainnya, seperti genre, gaya, dan bentuk teks. Kedua, horizon pengalaman yang lebih luas, yang didasarkan pada pengalaman kehidupan sehari-hari dan keseluruhan dunia sosial-budaya dari suatu kelompok atau individu, baik sebagai penulis, pembaca pertama, atau pembaca berikutnya.¹⁰

Teori resepsi dalam kajian Al-Qur'an dipahami sebagai studi yang berfokus pada reaksi, respons, atau tanggapan pembaca terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Respons tersebut dapat berupa cara umat Muslim menafsirkan, membaca, melantunkan, hingga mengimplementasikan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Selanjutnya, pada tahun 2021, kajian resepsi Al-Qur'an semakin berkembang dan kemudian diadopsi sebagai suatu kerangka metodologis yang diterapkan dalam kajian *Living al-Qur'an* yang diperkenalkan oleh Ahmad Rafiq. Dalam definisinya, Ahmad Rafiq mengatakan:

“Resepsi Al-Qur'an adalah uraian bagaimana orang menerima dan bereaksi terhadap Al-Qur'an dengan cara menerima, merespons, memanfaatkan, atau menggunakan baik sebagai teks yang memuat susunan sintaksis atau sebagai mushaf yang dibukukan yang memiliki maknanya sendiri atau sekumpulan lepas kata-kata yang mempunyai makna tertentu.”¹¹

⁹ Ade Rahima, “LITERATURE RECEPTION (A Conceptual Overview),” *Jurnal Ilmiah Dikdaya* 6, no. 1 (2 Mei 2017): 8–9, <https://doi.org/10.33087/dikdaya.v6i1.37>.

¹⁰ Ramdhani, “Teori Horizon of Expectation Jauss dan Resepsi Terhadap Al-Quran.”

¹¹ Ahmad Rafiq, “Sejarah Al-Qur'an: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis),” dalam Syahiron Syamsudin (Ed), *Islam, Tradisi dan Peradaban*, 2012, 73.

Resepsi yang dimaksud dalam konteks ini merujuk pada bagaimana Al-Qur'an sebagai teks diterima oleh generasi pertama Muslim, serta bagaimana mereka meresponsnya. Proses resepsi terhadap Al-Qur'an pada hakikatnya merupakan bentuk interaksi antara pendengar dengan teks yang dibacakan. Dalam kajian ini, kemudian muncul pertanyaan mendasar mengenai status Al-Qur'an, apakah Al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai karya sastra? Pertanyaan ini memiliki implikasi penting, karena dapat menimbulkan kesalahanpahaman dalam memahami teori resepsi Al-Qur'an. Dalam menjawab pertanyaan tersebut, menurut para ahli sastra, sebuah karya digolongkan sebagai karya sastra jika memenuhi tiga aspek *literariness*¹², yaitu: 1) Estetika dan irama; 2) Defamiliarisasi¹³; 3) Reinterpretasi.¹⁴ Jika mengacu pada ketiga aspek ini, Al-Qur'an pada dasarnya telah memenuhi karakteristik tersebut, mengingat keindahan bahasanya, gaya penyampaian yang unik dan berbeda dari kebiasaan linguistik masyarakat Arab saat itu, serta kemampuannya untuk terus ditafsirkan ulang dalam berbagai konteks sepanjang sejarah.¹⁵

Sementara itu, Ahmad Rafiq membagi resepsi Al-Qur'an ke dalam tiga tipologi utama:¹⁶

1. Resepsi Eksegesis

Resepsi eksegesis merujuk pada penerimaan Al-Qur'an melalui tindakan penafsiran terhadap maknanya. Dalam konteks ini, Al-Qur'an diposisikan sebagai teks

¹² Gaya penulisan formal yang memberikan perbedaan antara teks sastra dengan teks non-sastr.a.

¹³ Suatu kondisi psikologi pembaca yang mengalami ketakjuban setelah membaca karya tersebut.

¹⁴ Yaitu ketika pembaca karya sastra tertarik untuk menafsirkan ulang apa yang telah mereka nikmati.

¹⁵ Fajrianti, "Resepsi Penyandang Disabilitas Sensorik Rungu Wicara Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an (Studi Living Qur'an Rumah Qur'an Sahabat Tuli Asy-Syukur Kediri)," 18. Selain itu, untuk memahami lebih dalam mengenai keterkaitan Al-Qur'an dengan karya sastra, M. Nür Kholis Setiawan telah menjelaskan hal ini secara mendalam dalam bukunya Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar. Lihat, M. Nür Kholis Setiawan, Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar, 1 ed. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).

¹⁶ Ahmad Rafiq, "Pembacaan yang Atomistik terhadap Al-Qur'an: Antara Penyimpangan dan Fungsi," Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis 5, no. 1 (Januari 2004): 3.

yang perlu dijelaskan dan diinterpretasikan. Penafsiran eksegesis dapat dilakukan secara lisan, misalnya melalui kajian tafsir atau ceramah, maupun secara tulisan, seperti dalam karya tafsir yang mengelaborasi makna ayat-ayat Al-Qur'an. Istilah "eksegesis" berasal dari kata yang berarti "penjelasan", yaitu tindakan menjabarkan atau menafsirkan teks secara mendalam.

2. Resepsi Estetis

Resepsi estetis berfokus pada aspek keindahan Al-Qur'an, baik dari segi bentuk maupun ekspresi artistiknya. Salah satu bentuk resepsi estetis adalah penggunaan kaligrafi Al-Qur'an, di mana ayat atau potongan surah dituliskan dengan gaya seni yang indah untuk menghiasi dinding, masjid, atau tempat lainnya. Menurut Fathurrasyid, resepsi estetis menunjukkan bagaimana Al-Qur'an dipahami dan diapresiasi sebagai karya seni yang memiliki nilai estetika tinggi.

3. Resepsi Fungsional¹⁷

Resepsi fungsional berkaitan dengan penerapan ayat-ayat Al-Qur'an dalam kehidupan praktis, baik untuk tujuan normatif maupun pragmatis. Fenomena seperti membaca, melantunkan, atau menempatkan ayat-ayat tertentu di lokasi tertentu merupakan contoh nyata dari resepsi ini. Dalam masyarakat, praktik seperti Yasinan, Khataman Al-Qur'an, atau penggunaan ayat Al-Qur'an dalam adat, sistem hukum, maupun politik mencerminkan penerimaan fungsional Al-Qur'an. Resepsi ini bisa bersifat komunal atau individual, rutin atau insidental, yang berorientasi pada manfaat praktis dan spiritual. Ahmad Rafiq mengenalkan teori Sam D. Gill¹⁸, yaitu dualisme fungsi: informatif dan performatif dalam memahami kitab suci. Dalam pandangannya,

¹⁷ Akhmad Roja Badrus Zaman, "Resepsi Al-Qur'an di Pondok Pesantren Karangsuci Purwokerto" (Skripsi, IAIN Purwokerto, 2019), 26, <https://repository.uinsaizu.ac.id/5114/>.

¹⁸ Profesor studi agama di Universitas Colorado Boulder, Amerika Serikat.

Gill mengungkapkan bahwa Kitab suci adalah teks, dan teks tidak selalu tentang tulisan. Ia bisa dalam bentuk ucapan atau suara dan tindakan. Oleh sebab itu, Gill menawarkan konsep dua dimensi: horizontal (sebagai data teks dan praktik) dan vertikal (sebagai interpretasi yang informatif dan performatif). Dimensi horizontal berkaitan dengan data yang diteliti, baik itu tertulis maupun tidak tertulis. Sementara dimensi vertikal berkaitan dengan metode interpretasi atau hermeneutika yang digunakan.¹⁹

B. Tinjauan Tafsir QS An-Nūr [24]: 26

1. Ibn Jarīr at-Tabarī²⁰

Salah satu kitab tafsir yang selalu menjadi rujukan sepanjang masa adalah karya dari at-Tabarī dengan karya tafsirnya yaitu *Jāmi‘al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*. Adapun tafsir QS An-Nūr [24]: 26 dimaknainya dengan rinci berdasarkan pada riwayat baik dari hadis maupun atsar. Mengawali penafsirannya, at-Tabarī terlebih dahulu menyampaikan bahwa pada penafsiran sebelumnya, para ahli memiliki pendapat yang berbeda. Pertama ada pendapat yang menyampaikan bahwa “wanita-wanita yang selalu berucap keji adalah untuk laki-laki yang keji, dan laki-laki yang keji untuk wanita-wanita yang keji dalam ucapan mereka. Wanita-wanita yang baik dalam ucapan mereka adalah untuk laki-laki yang baik, dan laki-laki yang baik adalah untuk wanita-wanita yang baik dalam ucapan mereka.” Penafsiran tersebut berfokus pada kalimat (الْخَيْثَتُ لِلْخَيْثَيْنَ وَالْخَيْثُونَ لِلْخَيْثَيْتِ) (وَالْطَّيْبَتُ لِلْطَّيْبَيْنَ وَالْطَّيْبُونَ لِلْطَّيْبَتِ), yang mana jika hanya berdasarkan pada penerjemahan awal,

¹⁹ Abd Muhaimin, “Konsep Fungsi Informatif dan Performatif Alquran ala Sam D. Gill,” Tafsir Al Quran | Referensi Tafsir di Indonesia (blog), 3 Desember 2023, <https://tafsiralquran.id/konsep-fungsional-informatif-dan-performatif-alquran-ala-sam-d-gill/>.

²⁰ Bernama lengkap Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib At-Tabarī, lahir pada 224 H di Tabarīstan, Iran. Baca selengkapnya: Alif Jabal Kurdi, “Biografi Ibn Jarir At-Tabarī, Sang Bapak Tafsir Yang Fenomenal,” Tafsir Al Quran | Referensi Tafsir di Indonesia (blog), 1 September 2020, <https://tafsiralquran.id/biografi-ibn-jarir-At-Tabarī-sang-bapak-tafsir-yang-fenomenal/>. Diakses pada 25 Januari 2025.

kalimat tersebut tidak terdapat pemaknaan perbuatan keji dan baik apa yang dimaksud.

Dalam tafsirnya, at-Tabarī menyampaikan bahwa pendapat tersebut didasarkan oleh beberapa pendapat²¹, berikut beberapa pendapat yang menyampaikan demikian.

Muhammad bin Sa'd menceritakan kepadaku, ia berkata: Bapaku menceritakan kepadaku, ia berkata: Pamanku menceritakan kepadaku dari bapaknya, dari Ibnu Abbas, tentang firman Allah, “**الْحَبِيْثُ لِلْخَبِيْتِنَ وَالْخَبِيْتُونَ لِلْحَبِيْثِ**,” *“Wanita-wanita yang keji adalah untuk laki-laki yang keji, dan laki-laki yang keji adalah buat wanita-wanita yang keji (pula)*” ia berkata, “Wanita-wanita yang keji dalam ucapan mereka adalah untuk laki-laki yang keji dan laki-laki yang keji adalah untuk wanita-wanita yang keji dalam ucapan mereka.”²²

Ibnu Basyar menceritakan kepada kami, ia berkata: Abdurrahman menceritakan kepada kami, ia berkata: Sufyan menceritakan kepada kami dari Utsman bin Al Aswad, dari Mujahid, ia berkata, “Wanita-wanita yang ucapannya keji adalah untuk laki-laki yang keji, dan wanita-wanita yang ucapannya baik adalah untuk laki-laki yang baik.”²³

Ibnu Abdul A'la menceritakan kepada kami, ia berkata: Muhammad bin Tsaur menceritakan kepada kami dari Ma'mar, dari Ibnu Abi Najih, dari Mujahid, tentang ayat, “**الْحَبِيْثُ لِلْخَبِيْتِنَ وَالْخَبِيْتُونَ لِلْحَبِيْثِ**,” *“Wanita-wanita yang keji adalah untuk laki-laki yang keji,”* ia berkata, “maksudnya adalah, wanita-wanita yang berbicara keji untuk laki-laki yang keji, dan laki-laki yang keji untuk wanita-wanita yang keji dalam ucapan mereka.”²⁴

Demikian merupakan beberapa pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksudkan dari **الْحَبِيْثُ لِلْخَبِيْتِنَ وَالْخَبِيْتُونَ لِلْحَبِيْثِ** adalah dalam hal ucapan atau perkataan. Kemudian, pendapat lain yang mengatakan bahwa makna yang dimaksud adalah dari wanita-wanita yang keji adalah untuk laki-laki yang keji, dan dari wanita-wanita yang baik untuk laki-laki yang baik. Pendapat tersebut disampaikan dalam riwayat berikut:

Yunus menceritakan kepadaku, bahwa ia berkata: Ibnu Wahab memberitahukan kepada kami, ia berkata: Ibnu Zaid berkata tentang firman Allah, “**وَالْحَبِيْثُونَ لِلْطَّبِيْتِنَ وَالْطَّبِيْتُونَ لِلْحَبِيْثِ**,” *“Wanita-wanita yang keji adalah untuk laki-laki yang keji, dan laki-laki yang keji adalah buat wanita-wanita yang keji*

²¹ Dalam tafsirnya, pendapat demikian berjumlah 14 riwayat, yaitu: Muhammad bin Sa'd, Ibnu Basysyār, Muḥammad bin 'Amr, al-Ḥāriṣ, Ibnu 'Abd al-A'la, al-Ḥasan, Abū Zar'ah, Qubayṣah, Sufyān bin Huṣayf, Muḥammad bin Bakar, al-'Abbās bin Walīd at-Ṭursī, dan Ibnu Wakī'.

²² at-Tabarī, Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, 9:65–66.

²³ at-Tabarī, 9:66.

²⁴ at-Tabarī, 9:66.

(pula), dan wanita-wanita yang baik adalah untuk laki-laki yang baik dan laki-laki yang baik adalah untuk wanita-wanita yang baik (pula)," ia berkata, "wahyu pembebasan telah diturunkan kepada Aisyah ketika ia dituduh oleh orang munafik dengan berita bohong. Abdullah bin Ubay adalah orang keji, dan lebih tepat jika dia memiliki seorang wanita yang keji. Rasulullah adalah orang yang baik, maka paling tepat adalah memiliki wanita yang baik pula, sedangkan Aisyah adalah wanita baik yang dimaksud, maka dia memiliki laki-laki baik pula." Tentang ayat, أُولِئِكَ مُبَرَّأُونَ مِمَّا يُفْلِئُنَّ "Mereka (yang dituduh) itu bersih dari apa yang dituduhkan oleh mereka (yang menuduh itu)," ia berkata, "Dengan ayat inilah Aisyah dibebaskan."²⁵ "Bagi mereka ampunan dan rezeki yang mulia (surga)." ²⁶

At-Tabarī berpendapat bahwa makna **الْخَيْثَةُ** merujuk pada wanita-wanita yang keji dalam ucapan mereka. Ia menjelaskan bahwa wanita yang buruk ucapannya lebih cocok dengan laki-laki yang buruk, begitu pula sebaliknya, wanita yang baik dalam perkataannya lebih layak bersama laki-laki yang baik. Pendapat ini dianggap lebih tepat karena dalam ayat sebelumnya terdapat kecaman terhadap orang-orang yang menuduh wanita beriman dengan kebohongan. Oleh karena itu, ayat ini menutup pembahasannya dengan menjelaskan perbedaan antara dua golongan, yakni mereka yang menuduh dan yang dituduh.²⁶

Dalam menjelaskan firman Allah أُولِئِكَ مُبَرَّأُونَ "Mereka yang dituduh itu bersih", at-Tabarī menegaskan bahwa orang-orang baik tidak akan terkena dampak dari tuduhan keji, sedangkan orang-orang yang keji tidak akan memperoleh manfaat dari perkataan baik. Pendapat lain menyebutkan bahwa ayat ini merujuk pada Sayyidah 'Aisyah dan Ṣafwān bin al-Mu'aṭṭal yang terbebas dari tuduhan keji. Selanjutnya, firman Allah لَهُمْ مَغْفِرَةٌ "Bagi mereka ampunan" menegaskan bahwa orang-orang baik akan mendapatkan pengampunan atas dosa mereka, serta وَرِزْقٌ كَرِيمٌ "Dan rezeki yang mulia" yang

²⁵ at-Tabarī, 9:67.

²⁶ at-Tabarī, 9:68.

bermakna bahwa mereka akan memperoleh kemuliaan di surga sebagai balasan dari Allah.²⁷

Kesimpulan dari penafsiran QS An-Nūr [24]: 26 oleh at-Tabarī menunjukkan bahwa at-Tabarī lebih cenderung menafsirkan frasa *al-khabīthātu lil-khabīthīn* sebagai bentuk kejelekan dalam ucapan atau perkataan, bukan dalam konteks perilaku atau sifat individu secara umum. Pemaknaan ini didukung oleh banyak riwayat dari para sahabat dan tabi'in, yang menekankan bahwa perempuan dan laki-laki yang keji adalah mereka yang perkataannya keji, sedangkan perempuan dan laki-laki yang baik adalah mereka yang memiliki ucapan yang baik.

Penafsiran ini juga dikaitkan dengan konteks tuduhan terhadap Aisyah r.a. dalam peristiwa *Hadīst al-Ifk*, di mana ayat ini dipahami sebagai pembebasan bagi beliau dari tuduhan yang tidak berdasar. At-Tabarī menegaskan bahwa ayat sebelumnya berbicara tentang kecaman terhadap para penuduh, sedangkan ayat ini menutup pembahasan dengan membedakan antara kelompok yang menuduh dan yang dituduh. Pendekatan at-Tabarī dalam tafsir ini mencerminkan metode *al-ma'tsur* dengan menitikberatkan pada riwayat-riwayat yang berkaitan dengan ayat tanpa eksplorasi lebih jauh mengenai konteks *asbāb al-nuzūl* atau analisis linguistik yang lebih mendalam. Penafsirannya tetap bersifat komprehensif karena menyajikan berbagai pendapat sebelum memberikan kesimpulan, yang menunjukkan karakteristik metodologi tafsir *tahlīlī* yang berlandaskan pada sumber-sumber otoritatif dalam tradisi keilmuan Islam.

²⁷ at-Tabarī, 9:69.

2. Ibn Katṣīr²⁸

Dalam karya tafsirnya, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aṣīm*, Ibn Katṣīr memberikan penafsiran terhadap QS An-Nūr [24]: 26 dengan mengutip pandangan berbagai ulama terdahulu. Salah satu riwayat yang dikemukakan berasal dari Abdullah bin Abbas r.a., yang menafsirkan ayat tersebut sebagai suatu ketetapan bahwa perkataan yang buruk hanya pantas bagi orang-orang yang buruk, sementara perkataan yang baik hanya layak bagi orang-orang yang baik. Ayat ini, menurut riwayat, diturunkan dalam konteks tuduhan keji yang dilontarkan oleh kaum munafik kepada 'Aisyah r.a. terkait peristiwa *Hadīst al-Ifk*. Tafsir ini juga didukung oleh sejumlah ulama seperti Mujāhid, 'Aṭā', Sa'īd bin Jubayr, asy-Sya'bī, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ḥabīb bin Abī Thābit, ad-Daḥḥāk, serta Imām Ibn Jarīr at-Tabarī. Inti dari penafsiran ini adalah bahwa tuduhan keji yang dilontarkan kaum munafik terhadap 'Aisyah r.a. sebenarnya lebih pantas ditujukan kepada mereka sendiri, sedangkan 'Aisyah r.a. lebih berhak untuk dinyatakan suci dari tuduhan tersebut. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah, أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يُفَوَّنُونَ²⁹ "Mereka yang dituduh itu bersih dari apa yang dituduhkan oleh mereka yang menuduh."²⁹

Ibn Katṣīr tampak cenderung mengikuti pendapat at-Tabarī yang memahami kata *khabisah* dalam ayat ini sebagai perkataan yang buruk. Namun, Ibn Katṣīr tidak memberikan penjelasan eksplisit mengenai apakah ayat ini memiliki hukum yang bersifat umum atau hanya bersifat khusus dalam konteks tuduhan terhadap 'Aisyah r.a. Meskipun demikian, kecenderungannya untuk mengaitkan ayat ini dengan peristiwa

²⁸ Nama Ibn Katṣīr yang bernama lengkap Imaduddin Abu Fida' Ismail bin Amr bin Katsir lahir di Suriah tahun 700 H (ada juga yang mengatakan lahir tahun 701 H) dan wafat pada tahun 774 H. Selengkapnya: Sunnatullah, "Biografi Ibn Katṣīr: Penulis Kitab Populer Tafsirul Quranil Azhim," NU Online, 2 April 2024, <https://www.nu.or.id/tokoh/biografi-ibnu-katsir-penulis-kitab-populer-tafsirul-quranil-azhim-SSWg9>.

²⁹ al-Imām Ibn Katṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aṣīm*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 338–39.

Hadīs al-Ifk menunjukkan bahwa ia lebih menitikberatkan pemaknaan ayat ini dalam konteks sejarahnya.

Lebih lanjut, Ibn Katṣīr juga mengutip pendapat ‘Abdurrahman bin Zaid bin Aslam, yang menafsirkan ayat ini dengan menyatakan bahwa wanita yang baik hanya pantas bagi laki-laki yang baik, begitu pula sebaliknya. Dengan demikian, Rasulullah Saw. sebagai manusia paling baik tentu hanya dipasangkan dengan istri yang baik, dalam hal ini ‘Aisyah r.a. Oleh karena itu, firman Allah أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مَمَّا يُقُولُونَ menegaskan kesucian ‘Aisyah r.a. dari segala tuduhan yang dilontarkan kepadanya.³⁰

Pada bagian akhir penafsirannya, Ibn Katṣīr menyoroti makna dari firman Allah yang menyebutkan لَهُمْ مَغْفِرَةً “*Bagi mereka ampunan*” dan وَرِزْقٌ كَرِيمٌ “*Dan rezeki yang mulia*.” Ibn Katṣīr menjelaskan bahwa “ampunan” tersebut merupakan bentuk pembelaan Allah Swt. terhadap ‘Aisyah r.a. dan orang-orang beriman yang turut difitnah dalam peristiwa *Hadīs al-Ifk*. Sementara itu, “rezeki yang mulia” merujuk pada surga yang penuh dengan kenikmatan, yang dijanjikan sebagai balasan bagi mereka yang tetap teguh dalam keimanan. Dengan demikian, menurut Ibn Katṣīr, ayat ini juga mengandung jaminan bahwa istri-istri Rasulullah Saw. memiliki kedudukan yang mulia di sisi Allah dan berhak memperoleh surga.³¹

Penafsiran Ibn Katṣīr terhadap QS An-Nūr [24]: 26 menunjukkan pendekatan berbasis riwayat yang mengutamakan penjelasan para sahabat dan tabi’in. Meskipun tidak secara eksplisit menetapkan sifat umum atau khusus dari ayat ini, kecenderungannya dalam mengaitkan ayat dengan konteks peristiwa *Hadīs al-Ifk* memberikan pemahaman bahwa ayat ini lebih diarahkan sebagai pembelaan terhadap *Umm al-Mu’mīnīn* ‘Aisyah r.a. di tengah fitnah yang menimpanya. Meskipun demikian,

³⁰ Ibn Katṣīr, 3:339.

³¹ Ibn Katṣīr, 3:339.

ia tidak menutup kemungkinan bahwa ayat ini juga mengandung hikmah yang lebih luas mengenai pentingnya keselarasan moral dan akhlak dalam kehidupan manusia.

3. Ahmad Musthafa Al-Maraghi³²

Dalam penjelasannya mengenai ayat ini, Al-Maraghi menegaskan bahwa Allah Swt. memberikan hujjah yang tegas untuk menyingkirkan segala bentuk keraguan yang diarahkan kepada Sayyidah ‘Aisyah. Hujjah tersebut dibangun atas dasar sunnatullah yang berlaku di kalangan makhluk, yakni bahwa hubungan antara suami dan istri dibentuk oleh keselarasan akhlak dan sifat. Oleh karena itu, wanita yang memiliki budi pekerti yang mulia selayaknya diperuntukkan bagi lelaki yang juga memiliki kemuliaan akhlak, sedangkan wanita yang rusak akhlaknya akan cenderung berpasangan dengan lelaki yang serupa dengannya. Dalam konteks ini, Rasulullah Saw. adalah teladan utama dari kalangan lelaki yang terbaik, maka secara logis dan berdasarkan norma sosial yang berlaku di tengah masyarakat, Sayyidah ‘Aisyah Ash-Shiddiqiyah pun tergolong wanita terbaik dari kalangan wanita-wanita yang suci.³³

Ayat ini juga menyentuh aspek naluriah dan hukum tabiat, dengan mengisyaratkan bahwa keselarasan dalam ciptaan hanya dapat terwujud apabila terjadi kecocokan di antara bagian-bagiannya. Sebagaimana gaya gravitasi di bumi menyebabkan benda-benda saling tarik-menarik, dan udara berkumpul karena keserupaan unsur-unsurnya, demikian pula akhlak dan karakter manusia: jika keduanya serupa dan selaras, maka akan terjadi keharmonisan dan keterikatan di antara mereka. Prinsip

³² Bernama lengkap Ahmad Musthafa Ibn Muhammad Ibn Abdu al-Mun’im al-Maraghi, merupakan salah satu mufassir era modern yang terkenal dengan karya tafsirnya, *Tafsir al-Maraghi*. Lahir pada bulan Rabi’ul Akhir 1298 H/ 9 Maret 1883 M di Mesir. Ia dikenal sebagai mufassir yang membawa semangat gurunya, Muhammad Abduh, yang terkenal akan semangat pembaharuan (*tajdid*) dan menolak *taqlid*. Baca selengkapnya: Alif Jabal Kurdi, “Mengenal Ahmad Musthafa al-Maraghi dan Magnum Opusnya,” *Tafsir Al Quran | Referensi Tafsir di Indonesia* (blog), 21 Oktober 2020, <https://tafsiralquran.id/mengenal-ahmad-musthafa-al-maraghi-dan-magnum-opusnya/>.

³³ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāghī*, trans. oleh K. Anshori Umar Sitanggal, Drs. Hery Noer Aly, dan Bahrun Abubakar, Lc., vol. 18 (Semarang: CV Toha Putra, 1987), 162–63.

keselarasan ini tidak hanya berlaku di dunia, namun juga berlanjut hingga hari kiamat, di mana manusia akan dikelompokkan dan dikumpulkan bersama orang-orang yang memiliki kesamaan dalam nilai-nilai moral dan perilaku selama hidup di dunia.³⁴

4. Wahbah az-Zuhaylī³⁵

Wahbah az-Zuhaylī dalam tafsirnya, yaitu *Tafsīr al-Munīr* mengelompokkan ayat 26 surah *An-Nūr* dalam kelompok ayat 23-26 dengan judul pembahasan “Balasan akhirat bagi para pelaku *qadzf* dalam kisah *al-iftk*.” Rangkaian penjelasan tafsirnya, disusun sebagaimana berikut: 1) pencantuman ayat; 2) *Qira’at*; 3) *I’raab*; 4) *Balaghah*; 5) *Mufradaat* *Lughawiyyah*; 6) *Asbabun Nuzul*; 7) Persesuaian ayat; 8) *Tafsir* dan penjelasan; 9) *Fiqih* kehidupan dan hukum-hukum.³⁶

Wahbah az-Zuhaylī menafsirkan frasa **الخَيْثُونَ لِلْخَيْثِينَ** sebagai perempuan-perempuan yang memiliki akhlak buruk, tidak bermoral, dan menyimpang yang sejalan dengan laki-laki yang memiliki sifat serupa. Sementara itu, **وَالطَّيْبُونَ لِلْطَّيْبِينَ** dimaknai sebagai perempuan-perempuan yang baik untuk laki-laki yang juga baik. Makna dari kedua frasa ini menunjukkan bahwa individu dengan karakter buruk lebih cocok dengan mereka yang memiliki sifat serupa, sedangkan individu yang memiliki akhlak baik seharusnya dipasangkan dengan mereka yang juga berperilaku baik. Selanjutnya, **أُولَئِكَ** **مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَفْوَلُونَ** diartikan bahwa laki-laki dan perempuan yang baik, termasuk di dalamnya ‘Aisyah r.a. dan Ṣafwān bin al-Mu‘attal r.a., yang dikenal sebagai pribadi wara’

³⁴ Al-Maraghi, 18:164.

³⁵ Bernama lengkap Syaikh Prof. Dr. Wahbah Muṣṭafā az-Zuhaylī, lahir pada 6 Maret 1932 M/1351 H di Damaskus, Suriah. Ia dijuluki sebagai As-Suyuthī kedua karena banyaknya karya yang telah dituliskannya. Ia dikenal sebagai salah satu ulama fiqh kontemporer, salah satunya lewat karyanya yang begitu berpengaruh yaitu *Fiqhul Islami wa Adilatuhu*. Baca selengkapnya: Bushiri, “Syekh Wahbah Zuhaili: Ulama Produktif Abad 20 Berjuluk Imam Suyuthi,” NU Online, 2024, <https://www.nu.or.id/tokoh/syekh-wahbah-zuhaili-ulama-produktif-abad-20-berjuluk-imam-suyuthi-fmusg>. Diakses pada 27 Januari 2025.

³⁶ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr Al-Munīr: Aqidah, Syari’ah, & Manhaj*, trans. oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk., vol. 9 (Jakarta: Gema Insani, 2013), 474–80.

dan mujahid terbebas dari tuduhan dan fitnah yang dilontarkan oleh orang-orang berakhhlak buruk. Adapun **أَنْهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ** menunjukkan bahwa bagi laki-laki dan perempuan yang baik telah disiapkan ampunan dari Allah Swt., di mana dosa-dosa mereka akan ditutupi, serta mereka akan dianugerahi rezeki yang mulia, yakni surga.³⁷

Wahbah az-Zuhaylī, mengutip pendapat Imām al-Bayḍāwī, menyebutkan bahwa terdapat empat sosok yang dinyatakan bersih dan terbebas dari tuduhan oleh Allah Swt. melalui empat cara berbeda. Pertama, Nabi Yusuf a.s. dibebaskan dari tuduhan berkat kesaksian seorang saksi dari pihak keluarga perempuan yang menuduhnya. Kedua, Nabi Musa a.s. dinyatakan suci dari tuduhan kaum Yahudi melalui peristiwa di mana sebuah batu membawa lari pakaiannya, sehingga memperlihatkan kebenaran yang membantah fitnah terhadapnya. Ketiga, Sayyidah Maryam a.s. dibebaskan dari tuduhan dengan kesaksian putranya yang masih bayi, yakni Nabi Isa a.s., yang diberi kemampuan berbicara oleh Allah Swt. sebagai bukti kesuciannya. Keempat, Sayyidah ‘Aisyah r.a. dinyatakan terbebas dari fitnah melalui wahyu dalam ayat-ayat Al-Qur’ān, yang disertai berbagai bentuk *mubālaghah* (penekanan atau intensifikasi makna) sebagai bukti kuat atas kesuciannya. Penegasan ini tidak hanya untuk membersihkan nama baik Aisyah r.a., tetapi juga untuk mengukuhkan posisi Rasulullah Saw. serta meninggikan kedudukannya di hadapan umat Islam.³⁸

Terkait dengan persesuaian ayat, Wahbah az-Zuhaylī menyatakan bahwa, dalam ayat ini, Allah Swt. juga menuturkan sebuah hukum umum, yaitu setiap orang yang melakukan *qadzf* (menuduh orang berbuat zina) terhadap seorang perempuan Mukminah yang ‘*afifah* (baik-baik, menjaga diri dari hal-hal yang tercela), maka ia terusir dari

³⁷ az-Zuhaylī, 9:475.

³⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Syari’ah, & Manhaj*, trans. oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk., vol. 9 (Jakarta: Gema Insani, 2013), 475–476.

rahmat Allah Swt. dan mendapatkan azab yang besar. Penafsiran QS An-Nūr [24]: 26 menurut Wahbah Az-Zuhaili sebagaimana telah dipaparkan pada pemaknaan perkata ini seperti firman Allah Swt. yaitu dalam QS An-Nūr [24]: 3, “*Pezina laki-laki tidak boleh menikah kecuali dengan pezina perempuan, atau dengan perempuan musyrik; dan pezina perempuan tidak boleh menikah kecuali dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik.*” Maka menurutnya, berdasarkan keterangan tersebut, yang dimaksud dengan kata **الْخَيْثَةُ** dan **وَالْطَّيْبَةُ** adalah orang perempuan. “*Kebiasaan yang terjadi adalah orang-orang yang bejat, nakal, dan amoral biasanya menikah dengan orang yang bejat, nakal, dan amoral juga. Orang yang baik-baik, biasanya menikahi orang yang baik-baik juga.*” Demikian yang dinyatakan oleh Wahbah az-Zuhaylī.³⁹

Melanjutkan pandangan tersebut, Wahbah az-Zuhaylī juga mengemukakan pandangan lain. Ia menyatakan bahwa kata **الْخَيْثَةُ** dapat dimaknai sebagai perkataan buruk, yaitu *qadzf* (tuduhan zina tanpa bukti) yang dilontarkan oleh pihak-pihak yang terlibat dalam kasus *al-Ifk* (fitnah terhadap Sayyidah ‘Aisyah r.a.). Dengan demikian, maknanya menjadi bahwa ucapan-ucapan keji yang berasal dari mereka yang berperan dalam menyebarluaskan fitnah *al-Ifk* hanya sesuai dengan orang-orang yang berakhlak buruk, bejat, dan tidak bermoral, begitu pula sebaliknya. Sementara itu, ucapan-ucapan baik yang berasal dari orang-orang yang menolak dan mengingkari kebohongan dalam kasus *al-Ifk* adalah milik mereka yang berakhlak baik, dan hal ini berlaku secara timbal balik.⁴⁰ Kesimpulan dari penafsiran Wahbah az-Zuhaylī terhadap QS An-Nūr [24]: 26 berfokus pada pemaknaan kata **الْخَيْثَةُ** dan **وَالْطَّيْبَةُ**, yang cenderung ia tafsirkan sebagai perbuatan keji, seperti zina, kebejatan, dan tindakan amoral lainnya. Makna ini menegaskan bahwa orang-orang yang bejat dan amoral akan cenderung mendapatkan pasangan yang

³⁹ az-Zuhaylī, 9:476.

⁴⁰ az-Zuhaylī, 9:476–78.

memiliki sifat serupa, sedangkan orang-orang baik akan dipasangkan dengan mereka yang juga baik. Namun, ia juga membuka kemungkinan pemaknaan lain, yakni bahwa kata-kata tersebut dapat merujuk pada ucapan yang keji dan buruk, sebagaimana relevansi ayat ini dengan peristiwa *al-Ifk*, yakni fitnah yang menimpa Sayyidah ‘Aisyah r.a.

Dalam konteks hukum, Wahbah az-Zuhaylī tidak serta-merta menyampaikan pandangannya sendiri, melainkan mengacu pada pendapat tafsir yang dipilih oleh an-Nahhas, yaitu ayat ini juga dipahami secara normatif dalam relasi sosial, di mana perempuan yang *khabīsah* (keji, bejat, dan amoral) akan cenderung bersama laki-laki yang *khabīs*, dan sebaliknya. Demikian pula, perempuan yang *tayyibah* (baik, menjaga kehormatan) diperuntukkan bagi laki-laki *tayyib*, begitu pula sebaliknya. Wahbah az-Zuhaylī menegaskan bahwa bagian ayat ﴿أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ secara eksplisit menyatakan bahwa Sayyidah ‘Aisyah r.a. dan sahabat Ṣafwān bin al-Mu‘āṭṭal r.a. sepenuhnya terbebas dari tuduhan keji yang dilontarkan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Hal ini sekaligus memperkuat bahwa ayat ini bukan sekadar berbicara tentang karakter individu dalam hubungan sosial, tetapi juga merupakan pembelaan Allah terhadap kehormatan orang-orang yang difitnah secara zalim.⁴¹

5. Buya Hamka⁴²

Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* menjelaskan bahwa ayat ke-26 dari Surah An-Nur merupakan penutup dari rangkaian ayat-ayat yang diturunkan sebagai bentuk pembelaan Ilahi terhadap istri Nabi Muhammad Saw., yakni Sayyidah ‘Aisyah r.a., dari

⁴¹ az-Zuhaylī, 9:79.

⁴² Hamka merupakan singkatan dari nama lengkapnya, yaitu Haji Abdul Malik Karim Amrullah. Ia lahir di Sungai Batang, 17 Februari 1908. Ia merupakan anak dari seorang ulama Minangkabau yang masyhur, yaitu Abdullah Karim Amrullah. Buya Hamka, atau Haji Abdul Malik Karim Amrullah, adalah seorang ulama besar, sastrawan, dan tokoh politik Indonesia yang dikenal dengan karya tafsir Al-Azhar. Tafsir Al-Azhar adalah salah satu karya monumental Buya Hamka yang sangat populer di Indonesia dan negara-negara berbahasa Melayu lainnya. Baca selengkapnya: redaksi, “Mengenal Tafsir Al-Azhar, Karya HAMKA, Ulama Kebanggaan Muhammadiyah,” *Khittah.Co* (blog), 1 September 2021, <https://khittah.co/mengenal-tafsir-al-azhar-karya-hamka-ulama-kebanggaan-muhammadiyah/>.

tuduhan yang keji dan tidak berdasar. Ayat ini, menurutnya, tidak hanya mengandung pembebasan dari fitnah yang diarahkan kepada Sayyidah ‘Aisyah, tetapi juga memberikan pedoman hidup yang penting bagi setiap Muslim. Dalam ayat tersebut ditegaskan bahwa perbuatan keji hanya mungkin berasal dari pribadi yang juga tercela secara moral. Sebaliknya, segala bentuk kebaikan lahir dari pribadi-pribadi yang menjunjung tinggi nilai kebaikan itu sendiri. Dengan demikian, tidak mungkin seorang yang buruk akhlaknya melahirkan sesuatu yang baik, begitu pula sebaliknya, seseorang yang baik tidak akan menghasilkan sesuatu yang buruk.⁴³

Lebih lanjut, Buya Hamka menyampaikan bahwa individu yang menyebarkan tuduhan keji merupakan cerminan dari orang yang tidak memiliki iman dalam dirinya. Kekosongan iman tersebut kemudian diisi oleh berbagai penyakit hati seperti dengki, benci, dendam, dan sifat-sifat tercela lainnya. Karena tidak adanya kontrol iman yang menuntun kepada kebaikan, maka muncullah perilaku yang mencerminkan keburukan batin mereka. Orang-orang seperti inilah yang kemudian mencemari lingkungan sosial dengan tindakan-tindakan yang merusak dan menyebarkan keburukan. Sebaliknya, orang-orang yang memiliki iman akan selalu berusaha menciptakan dan menyebarkan kebaikan di tengah masyarakat, sebagai manifestasi dari iman yang tertanam dalam diri mereka.⁴⁴

Pada akhir ayat ini, Allah Swt. menutup persoalan fitnah tersebut dengan pernyataan tegas bahwa orang-orang yang telah menjadi korban fitnah itu sepenuhnya bersih dari segala tuduhan yang diarahkan kepada mereka. Mereka tidak bersalah sedikit pun. Adapun bagi individu yang turut serta dalam penyebaran fitnah namun tidak

⁴³ Prof. Dr. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, vol. 6 (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2001), 283.

⁴⁴ Hamka, 6:283.

termasuk pelaku utama, Allah Swt. memberikan ampunan atas dosa mereka, setelah pelaku utama menerima hukuman yang setimpal. Sebagai bentuk keadilan dan kasih sayang-Nya, Allah Swt. juga menjanjikan balasan berupa rezeki dan kehidupan yang lebih baik bagi orang-orang yang telah dizalimi tersebut.⁴⁵

Peristiwa tuduhan keji yang dialamatkan kepada keluarga Rasulullah Saw. tidak hanya menjadi bagian dari sejarah, tetapi juga memberikan pelajaran moral yang sangat penting bagi setiap orang Mukmin. Dalam kaitannya dengan hal ini, Buya Hamka mengutip Surah Al-Hujurat ayat 6,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَيْنَا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ
مَا فَعَلْتُمْ نَدِيمِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, jika seorang fasik datang kepadamu membawa berita penting, maka telitilah kebenarannya agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena ketidaktahuan(-mu) yang berakibat kamu menyesali perbuatanmu itu.⁴⁶

Buya Hamka menegaskan bahwa sikap kehati-hatian dalam menerima berita adalah pedoman penting bagi orang beriman dan cerminan akhlak mulia. Ketika mendapatkan kabar buruk, seorang Mukmin wajib meneliti terlebih dahulu siapa pembawa berita tersebut—apakah ia orang fasik atau adil—and kemudian memverifikasi isi berita itu secara cermat. Hal ini bertujuan agar masyarakat tidak terjebak dalam kekacauan akibat fitnah yang disebarluaskan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Menurut Buya Hamka, menjaga diri dari menyebarkan informasi yang belum jelas kebenarannya merupakan bagian dari tanggung jawab moral seorang Muslim dalam membina tatanan sosial yang bersih dan berkeadilan.⁴⁷

⁴⁵ Hamka, 6:284.

⁴⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*.

⁴⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 6:284.

6. M. Quraish Shihab⁴⁸

M. Quraish Shihab memberikan penjelasan yang sistematis dan luas dalam menafsirkan QS An-Nūr [24]: 26, dengan menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an secara kontekstual dan menyeluruh. Dalam *Tafsīr al-Miṣbāh*, ia menguraikan bahwa ayat ini menguatkan penegasan pada ayat sebelumnya, yaitu QS An-Nūr [24]: 3, yang mana sunnatullah bahwa seseorang cenderung mencari pasangan yang memiliki kesamaan dengannya. Wanita yang buruk akhlaknya akan cenderung bersama laki-laki yang sejalan dengannya, begitu pula sebaliknya, wanita yang baik akan bersama laki-laki yang baik. Jika prinsip ini berlaku dalam kehidupan manusia secara umum, maka tuduhan keji terhadap Sayyidah 'Aisyah r.a. tidaklah masuk akal, mengingat ia adalah istri Nabi Muhammad Saw., manusia yang paling agung, suci, dan terpuji.⁴⁹

Ayat ini juga menjadi kebanggaan bagi Sayyidah 'Aisyah r.a. Dibandingkan dengan Nabi Yusuf a.s. yang kesuciannya hanya dinyatakan oleh seorang saksi dari keluarga penuduhnya, atau Maryam a.s. yang dibela oleh bayinya yang masih dalam buaian, Sayyidah 'Aisyah r.a. justru mendapatkan pembelaan langsung dari Allah melalui wahyu-Nya, yang akan dibaca sepanjang zaman. Hal ini semakin menegaskan kesucian rumah tangga Nabi Muhammad Saw.⁵⁰

Quraish Shihab menegaskan bahwa ayat ini mengandung prinsip ilahi bahwa kesucian dan keburukan tidak akan bercampur, baik dalam hubungan manusia maupun

⁴⁸ M. Quraish Shihab, merupakan salah tokoh tafsir yang cukup berpengaruh di Indonesia khususnya di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia melalui karya-karya terkait dengan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Ia saat ini aktif sebagai dewan pakar tafsir nasional, anggota Majlis Hukama Al-Muslimin yang dipimpin oleh Grand Syekh Al-Azhar dan pendiri serta penasihat dari Pusat Studi Al-Qur'an, Jakarta. Baca selengkapnya: M. Rizqi Akbar, "Profil Quraish Shihab Cendekiawan Muslim Asal Rappang | tempo.co," 18 April 2022, <https://www.tempo.co/teroka/profil-quraish-shihab-cendekiawan-muslim-asal-rappang-368246>. "Profil Singkat M. Quraish Shihab," Muhammad Quraish Shihab Official Website (blog), diakses 28 Januari 2025, <https://quraishshihab.com/profil-mqs/>.

⁴⁹ Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāh: pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*, 9:315.

⁵⁰ Shihab, 9:315.

dalam nilai moral. Sunnatullah ini menunjukkan bahwa setiap individu cenderung mencari pasangan yang sejalan dengan karakter dan prinsip hidupnya. Ia juga mengingatkan bahwa tuduhan tanpa bukti adalah dosa besar yang dapat merusak tatanan sosial. Dengan pendekatan yang sistematis, Quraish Shihab menghubungkan ayat ini dengan peristiwa fitnah terhadap Sayyidah ‘Aisyah r.a., sekaligus mengajak umat Islam untuk mengambil pelajaran agar lebih berhati-hati dalam menjaga kehormatan dan lisani.⁵¹

Quraish Shihab menjelaskan bahwa meskipun ayat ini memiliki konteks historis yang spesifik, redaksi yang bersifat umum menunjukkan hakikat ilmiah tentang hubungan kedekatan antara dua insan, khususnya antara laki-laki dan perempuan, atau suami dan istri. Hubungan yang langgeng harus berawal dari kesamaan nilai dan karakter di antara kedua belah pihak. Tanpa kesamaan tersebut, hubungan akan sulit bertahan. Dalam hal ini, para pakar menyebutkan bahwa ada empat fase yang harus dilalui agar cinta mencapai puncaknya.⁵²

Fase pertama adalah adanya kedekatan yang muncul karena kesamaan dalam perangai, pandangan hidup, serta latar belakang sosial dan budaya. Kesamaan ini mendorong keterbukaan antara kedua belah pihak. *Fase kedua* adalah pengungkapan diri, di mana masing-masing merasa aman untuk berbicara lebih dalam tentang harapan, keinginan, cita-cita, hingga kekhawatiran mereka. *Fase ketiga* adalah lahirnya saling ketergantungan, di mana masing-masing merasa membutuhkan pasangannya dalam suka dan duka. Pada tahap inilah ayat QS An-Nūr [24]: 26 menjadi relevan, menegaskan bahwa wanita yang baik adalah untuk laki-laki yang baik, dan sebaliknya, wanita yang keji adalah untuk laki-laki yang keji. *Fase keempat* adalah pemenuhan kebutuhan pribadi yang

⁵¹ Shihab, 9:315–16.

⁵² Shihab, 9:316.

dilakukan dengan tulus, sehingga masing-masing pasangan menghargai pemberian pasangannya, sekecil apa pun itu.

Dari penafsiran ini, Quraish Shihab menekankan bahwa hubungan suami istri harus berlandaskan prinsip keselarasan jiwa dan kesamaan nilai agar tetap harmonis dan langgeng. Penjelasan ini memberikan panduan praktis dalam membangun hubungan yang sesuai dengan yang diharapkan.

Kemudian, pengulangan kata **الْخَبِيْثُونَ** (*al-khabītsāt*) dan **الْخَبِيْثُونَ** (*al-khabītsūn*), serta sebaliknya **الْطَّيِّبُونَ** (*ath-thayyibāt*) dan **الْطَّيِّبُونَ** (*ath-thayyibūn*), bertujuan untuk menegaskan makna ayat serta memastikan bahwa pesan yang disampaikan berlaku bagi siapa pun, baik pria maupun wanita. Jika yang dimaksud adalah wanita yang bejat, maka penggalan pertama ayat ini berbicara tentangnya. Sebaliknya, jika yang dimaksud adalah pria yang bejat, maka penggalan kedua ayat ini yang menjelaskannya. Hal yang sama berlaku bagi mereka yang baik.⁵³

Al-Biqā‘ī menambahkan bahwa penyebutan *al-khabītsāt* (wanita bejat) terlebih dahulu disebabkan konteks pembicaraan yang berpusat pada Sayyidah ‘Aisyah r.a., karena isu yang berkembang saat itu menyangkut dirinya. Setelah itu, ayat menyebutkan *al-khabītsūn* (laki-laki bejat) untuk menegaskan bahwa hubungan pernikahan berdasarkan kesamaan moral tidak hanya berlaku bagi wanita, tetapi juga bagi pria. Jika hanya wanita bejat yang disebut terlebih dahulu tanpa menyebut pria bejat, bisa saja timbul anggapan bahwa pria bejat dapat menikahi wanita baik-baik. Oleh karena itu, ayat ini menegaskan bahwa pria bejat hanya pantas untuk wanita bejat, bukan sebaliknya.⁵⁴

Selain itu, frasa **رِزْقُ كَرِيمٍ** (*rizqun karīm*) yang disebut dalam ayat ini dipahami oleh banyak ulama sebagai rezeki di surga. Meskipun makna ini tidak keliru, namun jika

⁵³ Shihab, 9:316.

⁵⁴ Shihab, 9:317.

ditinjau dari redaksi ayat, maknanya tidak terbatas pada rezeki di surga saja. Kata رِزْقٌ (*rizq*) mencakup berbagai bentuk rezeki, baik material maupun spiritual, serta berlaku di dunia maupun akhirat. Rezeki di akhirat juga tidak hanya terbatas pada surga, melainkan mencakup berbagai kenikmatan lainnya. Apalagi kata كَرِيمٌ (*karīm*), yang digunakan dalam ayat ini, memiliki makna sesuatu yang sempurna dan memuaskan sesuai dengan konteksnya.⁵⁵

Kesimpulan dari penafsiran Quraish Shihab terhadap ayat ini menunjukkan kedalaman analisis dengan memadukan konteks linguistik, historis, dan teologis secara sistematis. Pengulangan istilah seperti *al-khabīṣāt* dan *al-khabīṣūn* serta urutan penyebutannya dijelaskan dengan logika yang terikat pada konteks fitnah terhadap Sayyidah ‘Aisyah r.a., menegaskan pentingnya keselarasan moral dalam hubungan manusia. Penafsiran ini di satu sisi cenderung fokus pada konteks *Asbāb al-Nuzūl* namun juga terbuka di sisi yang lain. Sisi yang dimaksudkan adalah Quraish Shihab memberikan upaya panduan praktis berkenaan dengan jodoh, yaitu pada penjelasan “*namun melihat redaksinya yang bersifat umum, kita juga dapat berkata bahwa ayat di atas menegaskan salah satu hakikat ilmiah menyangkut hubungan kedekatan antara dua insan, khususnya kedekatan pria dan wanita, atau suami dan istri...*” sampai dengan mengutip pendapat pakar terkait empat fase cinta. Pendekatan inklusifnya terhadap *rizqun karīm* sebagai “rezeki duniawi dan ukhrawi” menjadi hal menarik dan menghadirkan makna yang berbeda dari beberapa tasfir, yang lebih banyak memaknainya sebagai “surga”.

Berdasarkan tinjauan tafsir di atas, maka dapat diketahui bahwa penafsiran atas QS An-Nūr [24]: 26 memiliki berbagai pandangan dengan pendekatan yang beragam.

⁵⁵ Shihab, 9:317.

Namun, dapat diketahui juga bahwa penafsiran ulama periode klasik seperti at-Tabarī dan Ibn Katṣīr cenderung lebih leksikal dan mengedepankan pemaknaan secara riwayat, sehingga memberikan pandangan bahwa ayat ini sebatas terkait konteks pembebasan Sayyidah ‘Aisyah r.a. dari tuduhan keji yang dilontarankan oleh orang yang keji. Sedangkan penafsiran-penafsiran ulama berikutnya, mulai dari Al-Maraghi sampai dengan M. Quraish Shihab, cenderung memberikan pemaknaan yang lebih luas dan kontekstual. Mereka tetap mengakui konteks utama ayat sebagai pembelaan terhadap kehormatan ‘Aisyah r.a., namun juga menggarisbawahi nilai-nilai universal yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, meskipun terdapat perbedaan dalam metode dan keluasan penafsiran, seluruh mufasir tetap berpijak pada kesamaan makna pokok bahwa ayat ini merupakan pembelaan terhadap kemuliaan istri Rasulullah Saw. dari tuduhan yang tidak berdasar.