

## **Membaca Ulang Tafsir *Qarna fī Buyūtikunna* dan Kontekstualisasi Peran Publik Perempuan Muslim**

**Aliefa Hiraqi Althursina**

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Aceh, Indonesia

Email: [aliefahiraqi@gmail.com](mailto:aliefahiraqi@gmail.com)

### **Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk menelaah bagaimana para mufasir klasik dan kontemporer menafsirkan QS. al-Aḥzāb: 33 dalam kaitannya dengan posisi perempuan sebagai individu yang aktif di ranah publik, serta mengevaluasi sejauh mana gagasan domestifikasi yang lahir dari ayat tersebut masih memiliki relevansi dalam konteks sosial-keagamaan modern. Penelitian dilakukan dengan metode kualitatif melalui pendekatan studi pustaka, serta analisis komparatif dan hermeneutika gender-kritis terhadap tafsir-tafsir klasik seperti al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī, maupun tafsir kontemporer karya Yusuf al-Qaradawī, Amina Wadud, dan Muhammad Syahrūr. Temuan penelitian menunjukkan bahwa tafsir klasik cenderung menekankan pendekatan literal yang membatasi ruang gerak perempuan, sedangkan tafsir kontemporer menawarkan pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan maqāṣid al-syarī'ah, keadilan sosial, dan pengalaman perempuan sebagai bagian dari realitas historis. Oleh karena itu, ayat ini tidak seharusnya dipahami sebagai larangan mutlak terhadap aktivitas perempuan di ruang publik. Domestifikasi yang ditarik dari ayat tersebut perlu ditinjau ulang, agar tidak menjadi hambatan bagi aktualisasi peran sosial perempuan secara adil dan etis dalam kerangka nilai-nilai Islam.

**Kata kunci: Wanita Karier, Tafsir Al-Qur'an, QS al-Aḥzab Ayat 33**

### **Pendahuluan**

Data Badan Pusat Statistik (BPS) per Agustus 2024 menunjukkan bahwa tingkat partisipasi perempuan dalam angkatan kerja mencapai 56,42 persen. Namun demikian, peningkatan ini belum sepenuhnya disertai dengan dekonstruksi terhadap narasi sosial-keagamaan yang menempatkan perempuan dalam peran domestik. Diskursus publik masih banyak dipengaruhi oleh adagium tradisional seperti “setinggi-tinggi perempuan sekolah, akhirnya akan ke dapur juga,” yang secara implisit berfungsi sebagai mekanisme legitimasi budaya untuk membatasi mobilitas dan aktualisasi perempuan di ruang sosial-profesional. Kondisi ini mengindikasikan adanya friksi antara transformasi sosial yang mendorong



partisipasi perempuan dalam sektor publik dan corak penafsiran keagamaan yang konservatif dan literalistik terhadap QS. al-Aḥzāb ayat 33.

Dalam kerangka tafsir klasik, sejumlah mufasir mengartikulasikan frasa *qarna fī buyūtikunna* (“tinggallah di rumah kalian”) sebagai perintah yang bersifat normatif dan membatasi aktivitas perempuan di luar wilayah domestik, kecuali dalam keadaan yang dikategorikan sebagai darurat. Kategori darurat ini meliputi kebutuhan medis, kewajiban ritual keagamaan, atau kondisi insidental lainnya yang mengharuskan keterlibatan perempuan di ruang publik. Tradisi hukum Islam seperti yang dianut oleh mazhab Ḥanafī secara tegas membedakan antara *ḥājāt ḍarūriyya* (kebutuhan mendesak) yang memperoleh justifikasi hukum, dan *ḥājāt ghayr ḍarūriyya* (kebutuhan tidak mendesak) seperti pekerjaan profesional, yang penggunaannya dibatasi dan hanya dibenarkan ketika tidak terdapat laki-laki yang dapat menggantikannya. Pendekatan tekstual semacam ini secara konseptual memperkuat konstruksi domestikasi terhadap peran perempuan, sekaligus menantang afirmasi terhadap kontribusi mereka dalam ranah publik kontemporer (Al-Ka’asani, 1986). Pandangan serupa juga ditemukan dalam tafsir Ibn Katsīr dan Al-Qurṭubī, yang menekankan pemeliharaan kesopanan dan kehormatan wanita melalui pembatasan ruang gerak di luar rumah. Meskipun demikian, interpretasi tersebut tetap menjadi bahan perdebatan dan kajian ulang di kalangan mufasir kontemporer yang mengkaji konteks sosial dan kebutuhan masyarakat modern.

Apabila penafsiran literal terhadap QS. al-Aḥzāb: 33 yang dikemukakan oleh para ulama klasik dijadikan sebagai landasan normatif yang absolut, maka partisipasi perempuan dalam ranah publik—termasuk aktivitas profesional di luar rumah—dapat dianggap tidak diperkenankan secara syar’i, kecuali dalam keadaan darurat yang tidak dapat dihindari. Dalam konstruksi tersebut, profesi perempuan di sektor-sektor publik seperti pegawai administrasi, pendidik, tenaga medis, atau bahkan pemimpin institusi, dapat diklasifikasikan sebagai bentuk pelanggaran terhadap peran kodrati dan ketentuan hukum Islam, terlebih apabila

tersedia laki-laki yang dapat menggantikan peran tersebut. Pandangan ini secara implisit memuat konsekuensi etis dan moral berupa potensi dosa bagi perempuan yang bekerja di luar batas domestik.

Namun demikian, sejumlah ulama kontemporer menawarkan pendekatan yang lebih kontekstual dan inklusif. Yusuf al-Qaradawi, misalnya, berpendapat bahwa bekerja bagi perempuan pada dasarnya adalah sesuatu yang mubah, dan dalam kondisi tertentu bahkan dapat bernilai sunnah atau wajib, seperti ketika perempuan membantu perekonomian keluarga, mendampingi orang tua, atau memenuhi kebutuhan sosial tertentu. Sejalan dengan itu, al-Ghazālī menegaskan pentingnya kompetensi dalam memilih pekerjaan yang sesuai dengan karakteristik dan keahlian perempuan. Ia juga memberikan syarat-syarat etis bagi perempuan yang bekerja, seperti menjaga ketakwaan, menutup aurat, menghindari ikhtilāf (pergaulan bebas dengan laki-laki), memastikan pekerjaan tidak mengabaikan peran domestik yang utama, serta memperoleh izin dari wali atau suami. Pendekatan-pendekatan ini mencerminkan upaya untuk menyeimbangkan nilai-nilai keagamaan dengan dinamika sosial kontemporer (Rahayu & Nurrohim, 2022).

Pandangan yang membatasi peran perempuan dalam ruang publik berdasarkan penafsiran literal terhadap QS. al-Aḥzāb: 33 sejatinya tidak bersifat monolitik dan tidak sepenuhnya disepakati oleh seluruh mufasir. Sejumlah mufasir kontemporer seperti Yūsuf al-Qaradāwī dan Muḥammad al-Ghazālī justru mengajukan pendekatan yang lebih kontekstual dan situasional dalam memaknai keterlibatan perempuan di sektor publik. Mereka menekankan bahwa hukum perempuan bekerja tidak bisa dipukul rata, melainkan bergantung pada kondisi sosial, kebutuhan aktual, dan terpenuhinya syarat-syarat etikoreligius tertentu. Selain itu, sejarah Islam mencatat banyak figur perempuan yang secara aktif berkontribusi di ruang publik, seperti Khadīja binti Khuwaylid sebagai saudagar sukses, Rufaydah sebagai tenaga medis, al-Shifā' sebagai pengawas pasar, serta para perempuan sahabat yang menjadi perawi hadis dan pendidik. Fakta historis ini menunjukkan bahwa partisipasi perempuan di luar ranah domestik memiliki preseden yang sah dalam tradisi Islam.

Fenomena tersebut memperlihatkan adanya ketegangan epistemologis antara realitas sosial kontemporer yang mendorong partisipasi aktif perempuan di ruang publik dan corak penafsiran keagamaan yang konservatif terhadap QS. al-Aḥzāb: 33. Hal ini menimbulkan pertanyaan teologis sekaligus praksis: apakah keberadaan perempuan sebagai aktor publik merupakan pelanggaran terhadap norma syar'ī, atau justru bentuk aktualisasi diri yang legitimate secara religius? Di sinilah letak kesenjangan teoretis dan praktis yang penting untuk dikaji lebih lanjut. Selama ini, QS. al-Aḥzāb: 33 sering dijadikan rujukan utama dalam diskursus keagamaan mengenai peran perempuan. Namun, kajian-kajian tafsir terhadap ayat ini masih jarang dilakukan secara kritis, komprehensif, dan mempertimbangkan perspektif hermeneutika gender serta dinamika sosial-kultural.

Penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut, dengan menawarkan pembacaan komparatif terhadap tafsir klasik dan kontemporer atas QS. al-Aḥzāb: 33 dalam kaitannya dengan domestikasi perempuan dan isu perempuan karier. Dengan pendekatan ini, studi ini tidak hanya bertujuan mengurai problematik domestifikasi yang lahir dari tafsir literal, tetapi juga membangun kerangka pemahaman baru yang lebih kontekstual dan berkeadilan. Harapannya, hasil penelitian ini dapat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap diskursus tafsir Al-Qur'an dan gender, sekaligus menyediakan dasar normatif yang inklusif bagi perempuan Muslim modern yang aktif dalam dunia kerja.

Lebih lanjut, partisipasi perempuan dalam ruang publik tetap menjadi wacana penting yang memicu perdebatan di berbagai kalangan. Sebagian pihak melihat keterlibatan perempuan dalam dunia profesional sebagai bentuk pemberdayaan dan kontribusi positif, baik secara individu maupun kolektif bagi keluarga dan masyarakat. Namun, tidak sedikit pula kelompok yang memandang keterlibatan tersebut sebagai bentuk deviasi dari peran utama perempuan di sektor domestik, yang dinilai lebih sesuai dengan kodrat dan tanggung jawab moralnya. Perbedaan perspektif ini sebagian besar bersumber dari keragaman penafsiran keagamaan yang berkembang dalam masyarakat Muslim (Mas'ud, 1997).

Domestikasi terhadap wanita tak terlepas dari adanya alasan teologis, di mana QS. Al-Ahzab ayat 33 merupakan landasan utamanya. Namun, Islam cukup memuliakan perempuan dan menjunjung tinggi martabatnya, tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan jenis kelamin. Dalil-dalil yang mengatur tentang kedudukan perempuan dan hubungannya dengan laki-laki cukup banyak terdapat dalam al-Quran maupun hadis (Nasution, 2017).

Hanya saja, tidak sedikit dari umat Islam yang keliru dalam memahami, sehingga memposisikan laki-laki lebih tinggi dibandingkan wanita. Termasuk dalam hal memahami QS. Al-Ahzab ayat 33 tersebut. Padahal, ayat ini tidak bisa dipahami secara literal semata, namun perlu untuk mengkaji makna kontekstual di baliknya, melihat *sabab an-nuzul*-nya, dan seperangkat hal lain dengan merujuk kepada penafsiran para mufasir untuk mengetahui bagaimana batasan domestik terhadap wanita yang dimaksud dalam ayat tersebut.

Bekerja dan mengejar karir merupakan bagian dari fitrah manusia, baik bagi laki-laki maupun perempuan, di mana keduanya memiliki potensi dan hak yang setara dalam meningkatkan kualitas diri. Islam, melalui Al-Qur'an dan Hadis, memberikan gambaran historis tentang beberapa perempuan yang berperan aktif dalam membangun peradaban, serta terlibat dalam berbagai aktivitas sosial, ekonomi, politik, pendidikan, dan profesi yang memberikan dampak bagi kemaslahatan umat.

Di antara figur-figur tersebut adalah dua putri Nabi Shu'aib a.s., yang bekerja sebagai peternak (QS. Al-Qasas: 23), serta Balqis, Ratu Saba', yang memimpin rakyatnya (QS. An-Naml: 23). Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa profesi sebagai ibu susu mengisyaratkan dibolehkannya perempuan terlibat dalam sektor jasa pengasuhan anak, penitipan anak, pendidikan anak usia dini, dan lainnya (QS. Al-Baqarah: 233).

Selain figur-figur yang diceritakan dalam Al-Qur'an, banyak kisah tentang *sahabiyyat* Rasulullah SAW yang tercatat dalam riwayat hadis. Di antaranya adalah Khadijah binti Khuwailid r.a., istri beliau yang terlibat aktif dalam sektor perdagangan, serta Rufaidah yang dikenal sebagai perawat pertama dalam Islam (*mumarridhah*). Pada masa Khalifah Umar bin

Khattab, terdapat seorang wanita bernama Al-Syifa yang ditunjuk untuk mengawasi pasar Madinah karena keahlian menulisnya. Selain itu, Ummu Salim binti Malhan dikenal sebagai perawat dan bidan, sementara istri dari sahabat Abdullah bin Mas'ud bekerja untuk memenuhi kebutuhan keluarga karena sang suami tidak mampu mencapainya (Asriaty, 2014).

Oleh karenanya, karier bagi muslimah diperbolehkan selama tetap dalam batasan syariat Islam. Pertama, pergaulan yang islami harus dijaga, dengan menghindari praktik-praktik *jahiliyyah* seperti *ikhtilath* (bercampur dengan laki-laki asing), *tabarruj* (memamerkan aurat), melembutkan suara untuk menarik perhatian laki-laki, serta *khalwat* (berdua-duaan dengan non-mahram) yang berpotensi menimbulkan fitnah. Kedua, muslimah yang berkarir harus mendapatkan izin dari orang tua (bagi yang belum menikah) atau suami (bagi yang sudah menikah), serta menjaga pandangan (*ghadhdh al-bashar*) dan memastikan pekerjaannya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam (Masripah et al., 2022).

Dengan mempertimbangkan hal-hal tersebut, status perempuan dapat terus bertumbuh, di mana perempuan memiliki kesempatan yang sama dalam pendidikan, politik, sosial, dan sektor lainnya (Masripah et al., 2022). Gerakan feminisme muncul sebagai respons terhadap kebutuhan ekonomi dan peningkatan pendidikan perempuan. Isu ketidakadilan gender mulai disuarakan di Indonesia sejak 1960-an, yang melahirkan komunitas yang populer dengan istilah wanita karier. Wanita karier memperluas perannya tidak hanya di ranah domestik, tetapi juga di masyarakat melalui berbagai posisi publik (Husin, 2015).

QS. al-Aḥzāb ayat 33 sering menjadi rujukan normatif dalam diskursus keagamaan mengenai peran perempuan di ruang publik, terutama dalam membatasi keterlibatan perempuan di luar rumah. Ayat ini memuat frasa *qarna fī buyūtikunna* ("tinggallah di rumah kalian") yang oleh sebagian mufasir klasik ditafsirkan sebagai perintah normatif agar perempuan tetap berada dalam ruang domestik, kecuali dalam kondisi darurat. Ketika ayat tersebut dipahami secara literal dan digunakan sebagai dasar hukum yang mutlak, maka aktivitas perempuan di ranah publik—termasuk profesi seperti pegawai, guru, dokter, hingga pemimpin—dapat

diposisikan sebagai pelanggaran terhadap kodrat perempuan yang digariskan secara syar'i. Bahkan, keterlibatan perempuan di luar rumah kerap dianggap sah hanya bila tidak ada laki-laki yang dapat mengambil alih peran tersebut. Dalam kerangka berpikir ini, profesi publik dianggap sebagai *ḥājāt ghayr ḍarūriyya* (kebutuhan non-esensial), dan karenanya harus dihindari jika tidak dibutuhkan secara mendesak.

Namun, pendekatan seperti ini tidak diterima secara universal di kalangan ulama. Mufasir kontemporer seperti Yūsuf al-Qaradāwī dan Muḥammad al-Ghazālī menawarkan pendekatan yang lebih kontekstual dan dinamis dalam memahami hukum perempuan bekerja. Menurut mereka, hukum bekerja bagi perempuan bergantung pada situasi, niat, dan syarat tertentu—bahkan bisa menjadi wajib dalam kondisi tertentu seperti membantu nafkah keluarga atau mengembangkan potensi diri. Selain itu, sejarah Islam sendiri mencatat kehadiran tokoh-tokoh perempuan yang aktif berkiprah di ruang publik, seperti Khadīja binti Khuwaylid, al-Shifā', dan Rufaydah. Kehadiran mereka menjadi bukti historis bahwa peran perempuan tidak semata-mata terbatas dalam lingkup domestik.

Realitas sosial hari ini memperlihatkan peningkatan signifikan dalam partisipasi perempuan di dunia kerja. Data BPS pada Agustus 2024 menunjukkan bahwa tingkat partisipasi angkatan kerja perempuan telah mencapai 56,42 persen. Meskipun demikian, konstruksi sosial yang menempatkan perempuan secara eksklusif dalam ruang domestik masih kuat mengakar, sebagaimana tergambar dalam pepatah populer: “setinggi-tinggi perempuan sekolah, akhirnya akan ke dapur juga.” Ungkapan ini terus direproduksi dan digunakan untuk membatasi ruang gerak perempuan dalam aktualisasi profesionalnya, seolah-olah pencapaian akademis dan keterlibatan publik perempuan tidak memiliki nilai yang sah dalam pandangan agama.

Dalam konteks inilah, penulis memandang penting untuk mengkaji ulang bagaimana QS. al-Aḥzāb ayat 33 dipahami oleh para mufasir dari berbagai periode, baik klasik maupun kontemporer, serta bagaimana ayat tersebut digunakan untuk membenarkan domestikasi perempuan karier.

Kajian ini menjadi mendesak karena ayat ini merupakan satu-satunya ayat dalam Al-Qur'an yang secara eksplisit memuat larangan bagi perempuan untuk keluar rumah, dan karenanya memiliki implikasi normatif yang sangat kuat dalam memahami posisi perempuan Muslim dalam kehidupan publik. Melalui pendekatan tafsir tematik dan kajian gender, studi ini berupaya menjernihkan bias patriarkal yang mungkin terkandung dalam tafsir tradisional dan menguji sejauh mana penafsiran-penafsiran tersebut masih relevan dengan konteks masyarakat Muslim kontemporer.

Dengan latar belakang tersebut, penelitian ini dirancang untuk mengetahui kedudukan wanita karier dikaitkan dengan makna *qarna fi buyūtikunna* dalam QS. al-Aḥzāb ayat 33 menurut penafsiran para mufasir klasik dan kontemporer, dan sejauh mana makna domestifikasi perempuan yang ditarik dari ayat tersebut masih relevan dalam konteks sosial-keagamaan masyarakat modern.

Diharapkan, hasil dari kajian ini dapat menyumbangkan kerangka pemahaman yang lebih inklusif, proporsional, dan berkeadilan dalam menempatkan peran perempuan Muslim dalam kehidupan sosial-kultural dewasa ini, sekaligus memberikan kontribusi ilmiah dalam pengembangan studi tafsir Al-Qur'an dan isu-isu gender dalam Islam.

### **Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*). Fokus utama kajian ini adalah analisis terhadap penafsiran QS. al-Aḥzāb ayat 33, khususnya frasa *qarna fi buyūtikunna*, dalam perspektif mufasir klasik dan kontemporer, serta relevansinya terhadap peran perempuan sebagai aktor publik dalam konteks sosial-keagamaan modern. Metode ini dipilih karena objek kajian bersifat tekstual, yaitu ayat Al-Qur'an beserta penafsiran yang mengitarinya. Penelitian ini tidak berupaya melakukan observasi lapangan secara empiris, tetapi lebih kepada pembacaan kritis terhadap teks dan diskursus tafsir, dengan menggali dinamika epistemologis yang terkandung dalam interpretasi terhadap ayat tersebut.



## 1. Sumber Data

Sumber data primer dalam penelitian ini meliputi:

- a. Kitab tafsir klasik, seperti *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibn Kathīr, dan *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī.
- b. Tafsir dan tulisan kontemporer, seperti *Fiqh al-Mar'ah al-Muslimah* karya Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Qur'an and Woman* karya Amina Wadud, serta karya tafsir tematik Muhammad Shahrur.

Sumber sekunder meliputi buku-buku gender dan tafsir, artikel ilmiah, disertasi, dan jurnal akademik yang relevan, baik dalam bahasa Arab, Inggris, maupun Indonesia.

## 2. Teknik Analisis Data

Analisis dilakukan dengan menggunakan pendekatan komparatif-hermeneutik, yaitu membandingkan penafsiran dari berbagai periode dan aliran pemikiran untuk mengungkap pergeseran epistemologis dalam memahami QS. al-Aḥzāb: 33. Tiga pendekatan digunakan dalam teknik analisis ini:

- a. Analisis tematik (*mawḍū'ī*), yaitu dengan memusatkan kajian pada satu tema utama, yakni domestikasi perempuan dan keterlibatannya di ruang publik, sebagaimana tercermin dalam ayat dan penafsirannya.
- b. Hermeneutika gender-kritis, yaitu pendekatan yang digunakan untuk mengkaji bagaimana bias gender dalam tafsir klasik dibentuk oleh konstruksi sosial dan budaya patriarkal yang mewarnai ruang tafsir.
- c. Analisis historis-kontekstual, digunakan untuk memahami latar sosial dan kondisi masyarakat saat ayat diturunkan, serta ketika tafsir-tafsir ditulis, agar pemaknaan terhadap teks tidak lepas dari konteks zamannya.

## 3. Validitas Data

Untuk menjamin validitas data dan interpretasi, penulis menggunakan triangulasi sumber, yaitu dengan membandingkan beragam sumber primer dari era berbeda dan memperkuatnya dengan literatur sekunder yang otoritatif. Selain itu, pembacaan tafsir dilakukan

secara intertekstual, dengan mempertimbangkan hubungan antara teks Al-Qur'an, asbāb al-nuzūl, dan berbagai pendapat mufasir dalam satu spektrum pemaknaan.

## **Pembahasan/hasil**

### **A. Penafsiran Klasik dan Kontemporer terhadap QS. al-Aḥzāb: 33**

#### **1. Tafsir al-Ṭabarī**

Al-Ṭabarī memberikan perhatian serius terhadap dua aspek sentral dari ayat ini: perintah untuk berdiam di rumah (*wa qarna fi buyūtikunna*), dan larangan terhadap *tabarruj* (menampakkan perhiasan dan menarik perhatian di ruang publik). Ia menyatakan bahwa ayat ini menuntut para istri Nabi dan, secara implisit, seluruh perempuan Muslim untuk menetap di rumah kecuali karena kebutuhan syar'i yang benar-benar mendesak.

Dalam menjelaskan makna *wa qarna fi buyūtikunna*, al-Ṭabarī menyampaikan:

واختلفت القراء في قراءة قوله: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، فقرأته عامة قراء المدينة وبعض الكوفيين: ﴿وَقَرْنَ﴾ بفتح القاف، يعني: اقررن في بيوتكن (Al-Ṭabarī, 2001)...

Penjelasan atas larangan *tabarruj* pun disampaikan secara tegas. Al-Ṭabarī menyebutkan:

ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى، فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويلها، فقال بعضهم: ذلك ما بين آدم ونوح، وقال آخرون: ما بين عيسى ومحمد عليها السلام (Al-Ṭabarī, 2001)

Penafsiran al-Ṭabarī terhadap frasa “*فِي بُيُوتِكُنَّ*” dalam QS al-Aḥzāb: 33 memperlihatkan konstruksi domestik yang tidak netral, melainkan sarat muatan normatif dan otoritatif. Kata “*فِي*” sebagai huruf jar tidak dimaknai secara deskriptif (sekadar menyatakan tempat tinggal), melainkan sebagai indikasi keberadaan yang bersifat permanen dan wajib secara moral. Penegasan ini diperkuat melalui pilihan qirā'ah yang diutamakan al-Ṭabarī, yakni pembacaan dengan فتح القاف pada kata “*وَقَرْنَ*”, menjadikannya bentuk fi'l amr (kata kerja perintah) dari akar kata قَرَّ yang berarti “menetap diam”.

Dalam teksnya, al-Ṭabarī menegaskan bahwa kalimat tersebut bukan hanya anjuran kultural, tetapi merupakan perintah Tuhan untuk

menetap di ruang domestik. Rumah (al-buyūt) dalam tafsir ini dipahami sebagai ruang normatif yang bersifat syar'ī, bukan sekadar fisik, melainkan sebagai simbol kesucian dan kontrol sosial (Al-Ṭabarī, 2001).

Tafsir ini secara eksplisit mengaitkan keberadaan perempuan dalam rumah dengan pengekanan terhadap mobilitas yang dipandang berpotensi mengganggu stabilitas moral masyarakat. Oleh sebab itu, al-Ṭabarī membingkai frasa “بِئُيُوتِكُنَّ” sebagai bentuk *amr* yang mengarah pada *luzūm al-makān* (keharusan tetap berada di tempat), bukan sebagai opsi. Menekankan bahwa keluarnya perempuan dari rumah hanya dibenarkan dalam kasus kebutuhan syar'ī yang jelas. Dalam pengertian ini, domestikasi perempuan tidak diposisikan sebagai kondisi pasif atau netral, tetapi sebagai posisi etis dan ideal sosial yang ditetapkan wahyu (Al-Ṭabarī, 2001). Keterikatan ruang perempuan dengan moralitas publik semakin jelas ketika al-Ṭabarī melanjutkan pembahasan pada larangan *tabarruj*, yang menurutnya terjadi saat perempuan meninggalkan rumah dan menunjukkan diri atau perhiasannya sebagaimana dalam kebiasaan masyarakat Jahiliyah. Maka, keterpautan antara “بِئُيُوتِكُنَّ” dengan “وَلَا تَبَرَّجْنَ” memperlihatkan bahwa rumah diposisikan sebagai *ḥājiz* (pembatas) antara kesucian dan potensi fitnah. Al-Ṭabarī bahkan menegaskan dalam riwayat Qatādah bahwa kebiasaan perempuan keluar rumah dan menarik perhatian laki-laki menyebabkan dinamika sosial yang destruktif. Artinya, mobilitas perempuan di ruang publik dianggap memicu siklus imitasi dan hasrat yang tidak terkendali, yang pada gilirannya mengganggu tatanan sosial dan relasi rumah tangga lainnya.

Konstruksi al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat ini menyiratkan bahwa ruang domestik perempuan bukanlah sekadar ruang tinggal, melainkan zona perlindungan terhadap kehormatan, fitnah, dan kekacauan sosial. Oleh karena itu, larangan *tabarruj* dan perintah tinggal di rumah mencerminkan arsitektur moral dalam masyarakat Islam awal, di mana kontrol terhadap tubuh dan ruang perempuan menjadi bagian integral dari ketertiban masyarakat.

## 2. Tafsir Ibn Katsīr: penguatan norma domestik istri Nabi

Dalam menafsirkan QS. al-Aḥzāb: 33, Ibn Katsīr menegaskan bahwa perintah “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ” ditujukan agar para istri Nabi menetap di rumah dan tidak keluar kecuali karena kebutuhan yang sah secara syariat. Ia menjelaskan (Ibn Kathīr, 1999),

“أَيُّ الزَّمَنِ يَبْتَغِيْنَ فَلَا تَخْرُجْنَ لِغَيْرِ حَاجَةٍ، وَمِنْ الْحَاجَاتِ الشَّرْعِيَّةِ الصَّلَاةُ فِي الْمَسْجِدِ بِشَرْطِهِ” ,

yang menunjukkan bahwa mobilitas perempuan dibolehkan jika ada kebutuhan syar'i, seperti salat berjamaah di masjid, dengan syarat tertentu. Kata *waqarna* menurutnya berasal dari akar kata *waqār*, yang bermakna ketenangan dan kemantapan, dan oleh karena itu menjadi simbol penghormatan terhadap martabat perempuan dalam keluarga kenabian. Ibn Katsīr juga menafsirkan lanjutan ayat “وَلَا تَبْرُجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى” sebagai larangan terhadap gaya berpakaian dan penampilan mencolok, serta sikap sosial yang mengundang perhatian berlebihan—sebagaimana ia kutip dari Mujāhid dan Ibn Kathīr sendiri yang menyebut bahwa dahulu perempuan keluar rumah “تَمْشِي بَيْنَ الرِّجَالِ” (bercampur di tengah-tengah laki-laki). Meski konteks ayat khusus untuk istri Nabi (khuṣūṣ al-siyāq), Ibn Katsīr tidak membatasi pesan moralnya hanya untuk mereka, melainkan menyiratkan bahwa nilai-nilai kesopanan, ketenangan, dan penjagaan diri berlaku umum bagi perempuan Muslimah.

Dalam kerangka ini, rumah diposisikan sebagai ruang kehormatan dan perlindungan dari fitnah, sedangkan ruang publik diasosiasikan dengan risiko gangguan moral. Tafsir ini kemudian menjadi bagian dari konstruksi sosial keagamaan yang memandang peran domestik sebagai kodrat perempuan Muslimah. Namun, pendekatan normatif Ibn Katsīr tidak bisa dilepaskan dari struktur patriarki masyarakat abad pertengahan, yang membatasi partisipasi perempuan di ruang publik. Di era modern, warisan tafsir semacam ini seringkali direproduksi sebagai justifikasi agama terhadap pembatasan peran perempuan, termasuk dalam pekerjaan, padahal kebutuhan sosial dan kontribusi perempuan dalam ruang publik telah berubah secara signifikan. Karena itu, pembacaan ulang terhadap

tafsir ini menjadi penting, agar nilai-nilai etika yang dikandungnya tetap relevan tanpa menafikan hak perempuan atas ruang sosialnya.

### 3. Tafsir al-Qurṭubī

Al-Qurṭubī memulai dengan mengulas dua bentuk qirā'ah atas kata وَقَرَن:

“قوله تعالى: ﴿وَقَرَنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ قرئ «وَقَرَنَ» بكسر القاف. وقرأ الجمهور: «وَقَرَنَ» بفتح القاف. وأما القراءة الأولى فتحمل وجهين: أحدهما: أن يكون من الوقار، تقول: وقر يقر وقاراً، أي: سكن. والأمر: قر، وللنساء: قرن، مثل: عدن وزرن (Al-Qurṭubī, 2006).

Al-Qurṭubī memilih qirā'ah “وَقَرَنَ” (dengan *fathah*), yang berasal dari akar kata الوقار (ketenangan, ketetapan), dan ia menafsirkannya sebagai perintah agar perempuan tinggal dan menetap dalam rumah sebagai bentuk adab, kehormatan, dan perlindungan diri. Ia menulis:

“وهذا أمرٌ مطلوبٌ للنساء، ملازمةُ البيوت، والبعد عن التبرج الذي هو إظهار الزينة، ومثله المشي في الأسواق.”

Al-Qurṭubī menegaskan bahwa makna tinggal di rumah bukan sekadar anjuran, tetapi memiliki landasan normatif dan sosial keagamaan dari para salaf. Ia menyebut bahwa:

“كانت عائشة رضي الله عنها إذا قرأت هذه الآية بكت حتى تبل خمارها.”

Hal ini menunjukkan bagaimana para perempuan salehah generasi awal sangat menghormati perintah ini hingga menitikkan air mata saat membacanya. Al-Qurṭubī juga mengutip pandangan sebagian salaf yang tidak mengizinkan istrinya keluar rumah kecuali dalam kondisi darurat atau dengan batasan ketat, seperti ke masjid dengan adab yang ketat atau keperluan yang tak bisa dihindari. Ia mencatat bahwa sebagian ulama melarang perempuan keluar rumah karena fitnah sosial yang mengintai. Dalam hal ini, ia menulis (Al-Qurṭubī, 2006):

“ولا يجوز: قرنت المرأة في المكان. وقرأ بعض القراء: قرن بكسر القاف، وقرأ بعضهم بضم القاف، وهو خلاف المصحف، والمعنى واحد: لزوم البيت، وهذا معروف من حالهن في الصدر الأول، وإن خرجن فبصيانة وتستر وتوقير.”

Tafsir ini memperluas makna qarna sebagai bentuk perintah tetap tinggal di rumah, tidak hanya untuk istri-istri Nabi, tapi diperumumkan

kepada seluruh perempuan Muslim. Dalam kaitan ini, al-Qurṭubī memosisikan rumah sebagai ruang utama perempuan, bukan hanya secara spiritual, tetapi juga secara sosial dan politik, sebagai perlindungan dari fitnah. Lebih lanjut, al-Qurṭubī mengaitkan ayat tentang tinggal di rumah ini dengan lanjutan ayat:

“وَأَطِئِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”

Ia mencatat dua pendapat utama tentang makna Ahl al-Bayt: satu yang membatasi pada istri-istri Nabi, dan satu lagi yang memasukkan Ali, Fāṭimah, Hasan, dan Ḥusayn. Namun, al-Qurṭubī menekankan bahwa perintah tinggal di rumah tetap secara eksplisit diarahkan kepada para istri Nabi, meskipun pesan moralnya diperluas.

Dalam aspek kebahasaan, al-Qurṭubī merujuk pada ahli nahwu seperti al-Zajjāj dan al-Naḥḥās untuk menjelaskan posisi gramatikal frasa *ahl al-bayt*, yang ditafsirkan sebagai *badal*, *madḥ*, atau *nidā'*. Ia menulis bahwa frasa tersebut bermakna pujian atau seruan, seperti dalam ungkapan “Yā ahl al-bayt.” Hal ini menunjukkan bahwa al-Qurṭubī sangat memperhatikan dimensi gramatikal sebagai dasar penguatan tafsir, khususnya dalam menegaskan kemuliaan Ahl al-Bayt yang tetap dibatasi ruang geraknya di ranah publik.

Lebih jauh, al-Qurṭubī cenderung memperluas hukum yang bersifat khusus (*khāṣṣ*) dalam hal ini, larangan keluar rumah bagi istri Nabi—menjadi norma umum (*‘āmm*) yang ideal bagi semua perempuan Muslim. Tafsirnya tidak hanya berfungsi sebagai penjelas teks, tetapi juga sebagai instrumen pembentukan struktur sosial yang menekankan domestikasi perempuan. Dalam kerangka ini, rumah diposisikan sebagai ruang paling mulia bagi perempuan (Al-Qurṭubī, 2006).

“إِنَّمَا كَرِهَ خُرُوجَهُنَّ لِأَنَّهُنَّ مَأْمُورَاتٌ بِلُزُومِ الْبُيُوتِ، وَذَلِكَ أَصْلَحُ لَهُنَّ.”

Tafsir ini akhirnya menjelma sebagai konstruksi simbolik yang mendukung keterbatasan peran publik perempuan, dan sekaligus melegitimasi struktur sosial patriarkis dalam warisan tafsir tradisional Islam.

#### 4. Amina Wadud: Pembacaan Etis Dan Kontekstual

Amina Wadud adalah tokoh penting dalam studi tafsir kontemporer yang mengusung pembacaan Al-Qur'an yang adil gender. Dalam kajiannya terhadap QS. al-Ahzāb: 33, ia mengkritik bias tafsir yang mendomestifikasi perempuan dan mempertanyakan asumsi patriarkal yang melekat dalam penafsiran klasik. Menurut Wadud, Al-Qur'an tidak mendukung stereotip inferioritas perempuan, dan ketimpangan gender lebih banyak bersumber dari konstruksi sosial budaya, bukan teks suci. Bagi Wadud, laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan spiritual, intelektual, dan moral di hadapan Allah (Wadud Muhsin, 1992).

Dalam mengembangkan pendekatannya, Wadud tidak bekerja dalam ruang kosong. Ia mendasarkan kerangka penafsirannya pada metode *double movement* yang diperkenalkan oleh Fazlur Rahman, seorang pemikir Islam progresif yang juga mengedepankan pembacaan kontekstual terhadap Al-Qur'an. Metode double movement mencakup dua langkah penting: pertama, mengkaji konteks historis dan sosial saat ayat diturunkan (gerakan pertama), dan kedua, mengembangkan prinsip-prinsip moral dari teks tersebut untuk diterapkan dalam konteks kehidupan modern (gerakan kedua) (Rahman, 1982).

QS. al-Ahzāb: 33 adalah salah satu ayat yang kerap dijadikan dasar teologis untuk mendomestifikasi perempuan. Ayat ini memerintahkan para istri Nabi untuk menetap di rumah dan tidak bertabarruj (berhias diri secara mencolok) seperti perempuan di masa jahiliyah. Berdasarkan riwayat *asbāb al-nuzūl*, ayat ini memang ditujukan secara khusus kepada para istri Nabi Muhammad. Konteks turunnya ayat ini mencerminkan situasi sosial masyarakat Madinah pada masa itu, yang masih sangat membatasi gerak perempuan di ruang publik. Struktur masyarakat yang berbasis patriarki menjadikan laki-laki sebagai pusat otoritas di keluarga dan masyarakat, sementara perempuan didorong untuk menetap di rumah dan fokus pada peran domestik.

Wadud menunjukkan bahwa meskipun ayat ini secara eksplisit menyebut perempuan (istri Nabi), prinsip moral yang dikandungnya tidak bersifat eksklusif untuk satu gender. Larangan bertabarruj bukanlah

larangan mutlak untuk keluar rumah, tetapi larangan terhadap motivasi atau perilaku keluar rumah dengan niat untuk menarik perhatian atau memamerkan diri (Wadud, 2001). Oleh karena itu, ayat ini sebenarnya memiliki relevansi universal: semua individu, baik laki-laki maupun perempuan, harus menjaga kesopanan dan moralitas dalam ruang publik. Wadud menilai bahwa penggunaan kata “perempuan” dalam ayat ini merupakan bentuk representatif dari norma sosial saat itu, dan bukan penetapan hukum yang harus berlaku selamanya hanya untuk perempuan.

Wadud menegaskan bahwa interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an harus mampu membedakan antara nilai-nilai normatif ilahiyah dan nilai-nilai kultural yang temporer. Dengan membaca Al-Qur'an secara kontekstual, umat Islam dapat menangkap prinsip-prinsip etik yang bersifat transenden, seperti keadilan, kesetaraan, dan tanggung jawab moral, yang dapat diterapkan secara adil di semua zaman, termasuk era modern. Dalam konteks kontemporer, di mana perempuan telah mendapatkan akses yang lebih luas dalam pendidikan, pekerjaan, dan partisipasi sosial, pembacaan literal terhadap QS. al-Ahzāb: 33 justru berpotensi menjadi alat penindasan baru jika tidak ditinjau kembali secara kritis.

Dalam pandangan Wadud, domestifikasi perempuan yang dibenarkan atas nama agama harus direvisi dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip Qur'ani yang lebih inklusif dan adil. Ia tidak menolak peran domestik perempuan sebagai pengasuh anak dan penjaga rumah, tetapi menekankan bahwa hal tersebut harus merupakan pilihan sadar, bukan paksaan yang dilegitimasi oleh tafsir bias gender (Wadud Muhsin, 1992). Perempuan, menurutnya, memiliki kapasitas spiritual dan intelektual yang setara dengan laki-laki, dan karena itu berhak berpartisipasi penuh dalam kehidupan publik, termasuk menjadi pemimpin, pendidik, dan profesional di berbagai bidang.

Dengan demikian, pembacaan Amina Wadud terhadap QS. al-Ahzāb: 33 bukan sekadar reinterpretasi teks, tetapi juga merupakan upaya pembebasan terhadap wacana tafsir yang selama ini mengekang perempuan. Melalui pendekatan hermeneutika feminis, double movement, dan adab al-ijtima'i, Wadud membuka ruang baru bagi tafsir Al-Qur'an yang



lebih etis, manusiawi, dan relevan dengan tantangan kehidupan umat Islam di zaman modern.

#### 5. Quraish Shihab: Pendekatan Sosial Budaya

Quraish Shihab merupakan salah satu mufasir yang memadukan pendekatan teks dan konteks dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam menafsirkan QS. al-Aḥzāb: 33, khususnya lafaz *wa qarna fi buyūtikunna*, Quraish menolak untuk memahami ayat ini secara literal dan universal tanpa mempertimbangkan kondisi sosial, budaya, dan historis yang melingkupi ayat tersebut. Baginya, pesan-pesan Al-Qur'an mesti dibaca secara holistik, dengan menimbang asbāb al-nuzūl (sebab turunnya ayat), konteks sosial masyarakat Arab saat itu, serta tujuan moral dan spiritual dari ayat itu sendiri. Menurut Quraish, ayat ini pada dasarnya ditujukan secara spesifik kepada istri-istri Nabi. Posisi mereka yang sangat mulia dan sentral dalam kehidupan Nabi, sekaligus menjadi panutan umat, menuntut standar etika dan moral yang lebih tinggi daripada perempuan Muslim lainnya. Oleh karena itu, seruan agar mereka tetap berada di rumah bukanlah bentuk pembatasan absolut terhadap mobilitas perempuan, melainkan bentuk *ta'dīb* (pendidikan etis) yang dimaksudkan untuk menjaga kehormatan rumah tangga Nabi. Ia menegaskan bahwa perintah ini tidak bisa serta-merta diberlakukan secara mutlak kepada semua perempuan Muslim sepanjang masa, melainkan harus dilihat dalam konteks spesifik kenabian.

Dalam kerangka pendekatan sosial budaya yang ia gunakan, Quraish menyadari bahwa struktur masyarakat dan peran gender senantiasa mengalami perubahan. Kehadiran perempuan di ruang publik, termasuk dalam dunia kerja dan aktivitas sosial-politik, merupakan bagian dari dinamika masyarakat yang tidak bisa dihindari. Ia memandang bahwa ayat tersebut tidak sedang meminggirkan perempuan dari ruang publik, melainkan menekankan nilai-nilai kesucian, martabat, dan kehormatan yang harus dijaga oleh setiap perempuan dalam berbagai kondisi. Perintah untuk “tetap di rumah” lebih merupakan anjuran normatif untuk menjaga stabilitas rumah tangga dan tidak dapat dipahami sebagai pelarangan mutlak terhadap aktivitas perempuan di luar rumah (Shihab, 2002).

Dalam *tafsirnya*, Quraish menulis bahwa larangan *tabarruj* dalam ayat ini tidak hanya berarti berhias berlebihan, tetapi juga mencakup cara berpakaian, berjalan, berbicara, dan berperilaku yang dapat menarik perhatian yang tidak wajar dari lawan jenis. Namun, ia menekankan bahwa larangan ini juga tidak ditujukan hanya kepada istri-istri Nabi, melainkan berlaku secara umum sebagai prinsip moral universal yang harus dijaga oleh semua perempuan Muslim (Shihab, 2002).

Quraish juga menolak pemahaman konservatif yang menjadikan rumah sebagai satu-satunya tempat bagi perempuan sehingga mereka tidak dilarang untuk bekerja (Shihab, 2002). Dengan demikian, pendekatan sosial budaya yang digunakan Quraish Shihab dalam menafsirkan *wa qarna fi buyūtikunna* membawa semangat ijtihad yang relevan dengan konteks kekinian. Ia tidak mengaburkan nilai-nilai normatif Al-Qur'an, tetapi juga tidak menutup ruang tafsir yang memungkinkan perempuan Muslim untuk mengambil peran aktif dalam pembangunan masyarakat modern, termasuk sebagai wanita karier. Pendekatan ini mencerminkan semangat Al-Qur'an yang universal dan dinamis, sekaligus menjadi kontribusi penting dalam wacana tafsir dan pemikiran Islam kontemporer.

## **B. Pembahasan**

Menilai tafsir klasik semata sebagai ekspresi patriarki seringkali mengabaikan tujuan syariat yang lebih luas. Dalam konteks sosial Arab klasik, pengaturan mobilitas perempuan bertujuan melindungi kehormatan, keamanan, dan stabilitas masyarakat, bukan sekadar pembatasan gender. Larangan *tabarruj* dan perintah *wa qarna fi buyūtikunna* muncul sebagai respon terhadap risiko sosial saat itu, seperti fitnah atau perdagangan budak, dengan menempatkan rumah sebagai ruang aman dan terhormat bagi perempuan.

Secara *uṣūl fiqh*, setiap ketentuan syar'i berorientasi pada *maṣlaḥah* dan pencegahan *mafsadah*. Ketentuan khusus bagi istri-istri Nabi sebagai Ahl al-Bayt mencerminkan kehormatan mereka, bukan subordinasi. Mufasir seperti al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Qurṭubī memaknai "isolasi" ini sebagai proteksi terhadap reputasi keluarga kenabian. Ketika prinsip ini diperluas

untuk semua perempuan, hal tersebut lebih mencerminkan proses *ijtihad* dan adaptasi sosial, bukan semata dominasi laki-laki (Muṣayliḥī, 2018). Proses *ijtihad* membedakan tafsir klasik dari sekadar dogmatisme patriarkal. Para ulama merespons dinamika zaman dengan merumuskan penerapan nilai-nilai Qur'ani secara kontekstual, bukan tekstual semata. Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, prinsip *'adl* (keadilan) dan *karāmah* (kemuliaan) bersifat universal dan melampaui batas gender (QS. al-Ḥujurāt: 13). Oleh karena itu, tafsir yang mempertimbangkan kemaslahatan harus dilihat sebagai upaya menjaga keseimbangan sosial, bukan bentuk penindasan terhadap perempuan.

Pendekatan ini selaras dengan teori fungsionalisme dalam sosiologi, di mana norma sosial berfungsi menjaga stabilitas masyarakat. Pembatasan mobilitas perempuan pada masa klasik mencerminkan mekanisme protektif dalam sistem sosial, bukan sekadar ekspresi patriarki. Rumah tangga berperan penting sebagai institusi protektif dan reproduktif demi keberlangsungan nilai dan komunitas.

Dalam konteks modern, nilai-nilai klasik ini dapat diharmonisasi dengan partisipasi perempuan di ruang publik, selama menjunjung adab dan kehormatan. Tafsir kontekstual mengajak kita memahami esensi perlindungan dalam syariat, bukan membatasi perempuan secara tekstual. Kritik yang hanya menyoroti aspek fisik justru mengabaikan misi syariat sebagai instrumen kemaslahatan bagi semua, tanpa diskriminasi gender.

### **C. Perubahan Sosial dan Peran Perempuan**

Berbeda dengan masa klasik, perkembangan zaman—terutama sejak abad ke-19 dan 20—telah membawa transformasi besar dalam struktur sosial masyarakat Muslim (Moghadam, 2003). Transformasi ini tidak bisa dilepaskan dari peran tokoh-tokoh pembaharu Islam yang menyoroti perlunya reinterpretasi ajaran Islam dengan mempertimbangkan konteks zaman. Amina Wadud, misalnya, dalam karyanya *Qur'an and Woman*, menekankan bahwa pemaknaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an harus dilakukan dengan pendekatan etis dan kontekstual. Oleh karena itu,

transformasi peran perempuan dari masa klasik ke modern bukanlah bentuk pelanggaran terhadap syariat, tetapi wujud dari *reinterpretasi* yang lebih segar dan adil terhadap teks suci. Hal ini tercermin dalam pandangan mufasir kontemporer seperti al-Sya'rāwī yang mengakui bahwa makna ayat “*qarna fi buyūtikunna*” (QS. al-Ahzab: 33) bukanlah larangan mutlak bagi perempuan untuk keluar rumah, tetapi seruan untuk menjaga kesucian dan kehormatan dalam ruang hidupnya, yang bisa bermakna lebih luas di era modern. Dalam komentarnya, beliau menyatakan: “*Bukan berarti perempuan tidak boleh keluar sama sekali, tetapi agar mereka tidak keluar tanpa tujuan yang sah dan adab yang terjaga.*” (Al-Sya'rāwī, 1991). Tafsir seperti ini membuka ruang bagi perempuan untuk berperan aktif dalam masyarakat tanpa kehilangan identitas spiritualnya. Sejalan dengan itu, Musdah Mulia menegaskan bahwa tafsir yang mewajibkan perempuan hanya tinggal di rumah adalah bentuk tafsir patriarkal yang tidak lagi relevan dengan semangat *maqāṣid al-sharī'ah* yang menjunjung keadilan dan kemaslahatan (Mulia, 2015). Bagaimana konsep tinggal di rumah dalam masyarakat.

Secara sosiologis, interpretasi terhadap konsep “tinggal di rumah” juga dipengaruhi oleh kelas sosial dan dinamika ekonomi. Dalam keluarga kelas bawah dan menengah, peran ganda perempuan sebagai ibu rumah tangga sekaligus pencari nafkah menjadi keniscayaan. Dalam konteks ini, domestifikasi tidak mungkin diberlakukan secara ketat karena kebutuhan ekonomi yang mendesak. Sementara dalam kelas atas, perempuan yang tidak bekerja di luar rumah cenderung dilihat sebagai bagian dari privilese sosial dan gaya hidup keluarga elite, bukan karena semata-mata dorongan religius.

Konsep domestikasi perempuan dalam tafsir klasik perlu dibaca ulang secara kontekstual. Realitas sosial modern menunjukkan bahwa perempuan mampu menyeimbangkan peran domestik dan publik tanpa menyalahi nilai agama. Tafsir yang kaku justru menciptakan ketimpangan, sementara pendekatan berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* membuka ruang partisipasi perempuan secara adil dan relevan dengan zaman. Data empiris di Indonesia membuktikan bahwa perempuan muslim urban aktif

berkontribusi di berbagai sektor sambil tetap menjaga peran keluarga. Maka, norma “tinggal di rumah” sebaiknya dipahami sebagai strategi etis, bukan larangan literal atas mobilitas perempuan.

Akhirnya, kebutuhan untuk memahami Al-Qur'an secara langsung dan membacanya dalam cahaya realitas zaman merupakan keniscayaan. Di tengah derasnya arus globalisasi dan perubahan nilai-nilai sosial, umat Islam ditantang untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai panduan yang tidak hanya sakral, tetapi juga aplikatif. Upaya ini tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga teologis—yakni sebuah tanggung jawab spiritual dalam menjaga relevansi pesan wahyu dengan kehidupan umat manusia masa kini.

### **Kesimpulan**

Penafsiran QS. al-Aḥzāb: 33, khususnya frasa *qarna fī buyūtikunna*, menunjukkan perbedaan tajam antara tafsir klasik dan kontemporer. Tafsir klasik menekankan domestifikasi perempuan sebagai norma ideal, sementara tafsir modern seperti Amina Wadud dan Syahrūr menafsirkannya secara kontekstual sebagai seruan moral, bukan larangan mutlak. Dalam masyarakat modern, domestifikasi tidak lagi relevan secara mutlak dan perlu ditinjau ulang dengan pendekatan kritis berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*. Wanita karier bukan bentuk penyimpangan, melainkan aktualisasi nilai keadilan dan kontribusi sosial yang sejalan dengan semangat Qur'ani.

### **Daftar Pustaka**

- Al-Ka'asani. (1986). *Badā'i' as-Sanā'i', Juz 2*. Daar Kitab al ilmiyyah.
- Al-Qurṭubī, M. ibn A. ibn A. B. (2006). *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān wa-al-Mubayyin li-mā Taḍammanahu min al-Sunnah wa-Āy al-Furqān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Jld. 17. Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Sya'rāwī, M. (1991). *Tafsīr al-Sya'rāwī*, Vol. 21. Dār al-Ma'ārif.
- Al-Ṭabarī, A. J. M. ibn J. (2001). *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Vol. 19. Dār Hijr.

- Asriaty, A. (2014). Wanita Karir dalam Pandangan Islam. *Jurnal Al-Maiyyah*, 7(2).
- Husin, F. (2015). Wanita karier dalam Pandangan Islam. *Jurnal Ilmiah*, 7(1).
- Ibn Kathīr, T. al-Q. al-‘Aẓīm. (1999). *Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah, Juz 6. Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī’*.
- Mas’ud, M. F. (1997). *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan*. Mizan.
- Masripah, M., Nasrullah, Y. M., & Fatonah, N. (2022). Kebolehan Wanita Berkarir Dalam Pandangan Al-Quran. *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 6(2), 843.
- Moghadam, V. M. (2003). *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Lynne Rienner Publishers.
- Mulia, M. (2015). *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. LKiS.
- Muṣayliḥī, A. al F. (2018). *Al Risālah al Nadiyah fī al Qawā'id al Fiqhiyyah*. Maktabah ‘Ulūm wa al Ḥikam.
- Nasution, H. S. (2017). Wanita Bekerja Dalam Pandangan Islam. *Almufida: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 2(2).  
<https://doi.org/10.46576/almufida.v2i2.61>
- Rahayu, Y., & Nurrohim, A. (2022). Dalil Teologis Wanita Bekerja Dalam Al-Qur'an. *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, 1(1), 48–64.  
<https://doi.org/10.23917/qist.v1i1.524>
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformasi of an Intellectual Tradition*, Terj. Anas Muhyidin. University Press.
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an (Jilid 11)*. Lentera Hati.
- Wadud, A. (2001). *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. PT Serambi Ilmu Semesta.
- Wadud Muhsin, A. (1992). *Wanita di Dalam Alquran*. Penerbit Pustaka.