

Reinterpretasi atas QS. al-Baqarah [2]: 234 perspektif *Ma'nā-cum-Maghzā*

Azuma Muhammad*

Al-Azhar University Cairo, Egypt
Email: azumamuhammad@icloud.com

*Corresponding author

Abstract

Classical interpretations that often see *'iddah* as simply a waiting period to avoid new marriages or certain activities reduce the complexity of deeper meaning. This is complicated by the increasing role of women today in the public sphere. Thus, encouraging researchers to reinterpret the concept of *'iddah* in Q.S. al-Baqarah [2]: 234. To achieve this goal, this study uses a qualitative method with *ma'nā-cum-maghzā* theory as an analytical tool. This study shows that Q.S. al-Baqarah [2]: 234 is a verse that talks about efforts to provide a safe space for women to mourn and cope with the loss of a husband. In addition, *'iddah* also serves to protect women from the shackles of social constructions that may be burdensome and harmful. In the context of Islamic law, *'iddah* also provides legal relief that helps women to deal with difficult situations more securely. Last but not least, the authentication of lineage regardless of changing social norms as times evolve must be maintained. Moreover, this verse encourages people to play an active role as agents of social transformation.

Keyword: *Reinterpretation, 'Iddah, Ma'nā-cum-Maghzā*

Abstrak

Tafsir klasik yang acapkali melihat *'iddah* sebagai sekadar masa tunggu untuk menghindari pernikahan baru atau aktivitas tertentu mereduksi kompleksitas makna yang lebih dalam. Hal ini diperumit dengan peran perempuan dewasa ini di ruang publik semakin besar. Dengan demikian, mendorong peneliti untuk melakukan reinterpretasi atas konsep *'iddah* dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 234. Untuk mencapai tujuan tersebut, studi ini menggunakan metode kualitatif dengan teori *ma'nā-cum-maghzā* sebagai pisau analisis. Studi ini menunjukkan Q.S. al-Baqarah [2]: 234 merupakan ayat yang membicarakan tentang upaya memberikan ruang aman bagi perempuan untuk berkabung dan mengatasi kehilangan suami. Di samping itu, *'iddah* juga berfungsi untuk melindungi perempuan dari belenggu konstruksi sosial yang mungkin memberatkan dan merugikan. Dalam konteks hukum Islam, *'iddah* juga memberikan peringanan hukum yang membantu perempuan untuk menghadapi situasi yang sulit dengan lebih terjamin. Yang tidak kalah penting, otentikasi nasab terlepas dari perubahan norma sosial seiring berkembangnya zaman harus tetap dijaga. Lebih dari itu, ayat ini mendorong masyarakat agar berperan aktif sebagai agen transformasi sosial.

Kata Kunci: *Reinterpretasi, 'Iddah, Ma'nā-cum-Maghzā*



Pendahuluan

Tafsir klasik yang acapkali melihat 'iddah sebagai sekadar masa tunggu untuk menghindari pernikahan baru atau aktivitas tertentu mereduksi kompleksitas makna yang lebih dalam yang diperumit dengan peran perempuan dewasa ini di ruang publik yang semakin menunjukkan pentingnya reinterpretasi konsep *iddah* dalam al-Qur'an. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa seorang perempuan yang ditinggal mati suaminya, baik belum digauli maupun telah digauli wajib menjalankan masa 'iddah. Dalam masa ini, perempuan juga diwajibkan menjalankan *ihdad*, yaitu tidak berhias, memakai wewangian dan memakai pakaian yang mengundang pasangan (menarik perhatian).¹ Munculnya problem-problem kontemporer ketika dibenturkan dengan konsep 'iddah yang ditawarkan *mufasssir* klasik perlu dilakukan reinterpretasi terhadap konsep tersebut.

Jika kita merujuk pada penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan konsep 'iddah, kita akan menemukan fakta bahwa kontekstualisasi konsep ini lebih didominasi oleh kajian fikih,² dan studi kasus.³ Hanya terdapat beberapa penelitian yang berkaitan langsung dengan reinterpretasi 'iddah seperti karya Teguh Saputra dan Ika Nurjanah.⁴ Penelitian-penelitian ini juga berupaya melakukan reinterpretasi dan kontekstualisasi konsep 'iddah, akan tetapi masih terdapat beberapa poin yang belum terdudukan secara utuh. Di antaranya adalah problem signifikansi baik historis mau pun dinamis belum cukup nampak dalam penelitian tersebut.

Berangkat dari kekurangan literatur yang telah dipaparkan di atas, studi ini bertujuan untuk menelaah konsep Q.S. al-Baqarah [2]: 234 yang salah satu tema utamanya adalah konsep 'iddah. Seiring dengan tujuan tersebut, penulis mengajukan tiga pertanyaan. Pertama, apa *al-Ma'na al-ashliyy at-tarikhiyy* dalam surat al-Baqarah (2:234) dengan pendekatan *ma'na cum maghza*?. Kedua, apa *al-maghza at-tarikhiyy* dalam surat al-Baqarah (2:234) dengan pendekatan *ma'na cum maghza*?. Ketiga, apa *al-maghza al-mutaharrik al-mu'ashir* dalam surat al-Baqarah (2:234) dengan pendekatan *ma'na cum maghza*?. Ketiga pertanyaan di atas menjadi diskusi penting guna menghadirkan konsep baru tentang 'iddah dalam al-Qur'an yang

¹ al-Hafidz Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, vol. 1 (Kairo: Dar al-Hadis, 2011).

² Ahmad Khoiri and Asyharul Muala, "Iddah Dan Ihdad Bagi Wanita Karir Perspektif Hukum Islam," *JIL: Journal of Islamic Law* 1, no. 2 (2020); Awaliya Safithri and Hasbi Ash-Shiddiqi, "Marriage in the Period of 'Iddah Perspective Radical Feminism Kate Millett," in *International Conference on Humanity Education and Social*, n.d. Syamsul Hilal and Sumper Mulia Harahap, "Iddah in the View of Islam and Feminists," *Al-'Adalah* 18, no. 2 (2021); Nur Solikin and Amran Khaliqurrahman, "Discussing the Problems of Implementing Iddah for Career Woman," *Jurnal Hukum Activa Yuris* 1, no. 2 (2021); Fatimah Shalihah and Muhammad Miftah Irfan, "Jasser Auda's Maqasid Sharia Application in the 'Iddah for Career Women," *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum* 20, no. 1 (2022).

³ Mohammad Ali, Siti Sariroh, and Rumawi, "Social Construction of Widow's Marital Rights without Finishing Waiting Period (Idah) in Indonesia," *Studia Juridica Lublinensia* 30, no. 5 (2021).

⁴ Teguh Saputra, "Hermeneutika Farid Esack Tentang Keadilan Pada Konsep Masa Iddah Bagi Perempuan," *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* 11, no. 2 (2022); Ika Nurjannah, "Reinterpretasi Konsep Ihdad Perspektif Double Movement Theory Fazlur Rahman" (UIN Maulana Malik Ibrahim, 2018).

mampu menjawab berbagai problem-problem kontemporer yang muncul tentang status istri dan praktik yang perlu dilakukan oleh istri yang ditinggal mati oleh suaminya. Untuk mencapai tujuan di atas, peneliti menggunakan teori *Ma'na-Cum-Maghza*.

Hasil dan Pembahasan

Makna Q.S. al-Baqarah [2]: 234 dalam Pusaran Tafsir Klasik

Muqātil bin Sulaiman tidak memberikan penjelasan rinci tentang makna "yatarabbaṣna," namun ia menyatakan bahwa setelah masa 'iddah, seorang perempuan tidak berdosa jika ia beraktivitas seperti berjalan-jalan, merias diri, atau menikah. At-Ṭabarī, di sisi lain, menafsirkan "yatarabbaṣna bi anfuṣihinna" sebagai tindakan menahan diri dari pernikahan, wewangian, riasan, dan keluar rumah selama empat bulan sepuluh hari, kecuali jika perempuan tersebut hamil, di mana 'iddah-nya berakhir dengan kelahiran anak. At-Ṭabarī mencatat adanya perbedaan pendapat mengenai 'iddah perempuan hamil, tetapi ia mendukung pandangan bahwa masa 'iddah ditentukan oleh kelahiran berdasarkan riwayat dari Ibnu 'Abbas dan Ibnu Syihāb. Untuk mendukung tafsir "at-tarabbuṣ," at-Ṭabarī mengutip beberapa hadis, termasuk yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, yang menceritakan seorang perempuan yang ditinggal mati suaminya dan meminta fatwa kepada Nabi tentang penggunaan celak saat masa 'iddah. Nabi kemudian menjelaskan bahwa masa tunggu selama empat bulan sepuluh hari adalah pengganti dari tradisi Jahiliyah yang memaksa perempuan berkabung selama setahun penuh.

Al-Māwardi menafsirkan "yatarabbaṣna bi anfuṣihinna" sebagai masa tunggu bagi janda, dengan alasan tambahan sepuluh hari berdasarkan pendapat Sa'id bin al-Musayyib dan Abū al-'Āliyah bahwa itu adalah waktu ketika roh mulai ditiupkan ke janin. Mengenai kewajiban *iḥdād*, al-Māwardi mengutip dua pandangan: Ibnu 'Abbās dan az-Zuhri yang mewajibkannya, serta al-Ḥasan yang tidak. *Iḥdād* diartikan sebagai larangan merias diri, memakai wewangian, dan keluar rumah. Ia juga menguraikan dua pandangan tentang "fa iḥdādunna ajalahunna falā junāḥa 'alaikum," yaitu bahwa setelah masa 'iddah berakhir, tidak ada dosa bagi laki-laki untuk menikahi perempuan tersebut, atau tidak ada dosa bagi perempuan untuk merias diri atau menikah.

Al-Māturīdī menganggap ayat ini sebagai *nāsikh* atas QS. al-Baqarah (2:240), meskipun secara tertib *mushafiyah* ayat ini terletak setelahnya. Al-Māturīdī juga mengemukakan pendapat bahwa kewajiban *iḥdād* tidak hanya terkait dengan kematian pasangan, tetapi juga berlaku dalam kasus perceraian, karena pernikahan adalah nikmat dari Tuhan yang kehilangan nikmat tersebut memerlukan *iḥdād*. As-Ṣā'labi menyajikan beberapa pandangan tentang "yatarabbaṣna," termasuk dari Qaṭrab yang menafsirkan masa tunggu ini sebagai masa menahan diri dari berbagai hal seperti wewangian, riasan, pernikahan, dan keluar rumah, serta pandangan az-Zuhri yang menekankan penggunaan pakaian sederhana tanpa riasan.

Al-Jaṣṣāṣ menafsirkan "at-tarabbuṣ" sebagai masa tunggu selama setahun penuh bagi janda yang kemudian dinaskh oleh ayat yang mempersingkat durasinya menjadi empat bulan sepuluh hari. Ia juga membahas kebolehan dan larangan keluar rumah selama masa 'iddah, mengutip beberapa pendapat yang memperbolehkan dalam kondisi tertentu dan yang melarang secara mutlak. Al-Jaṣṣāṣ menekankan bahwa QS. al-Baqarah (2:240) mencakup empat hukum yang sebagian besar telah dinaskh, kecuali ketentuan ihdād dan larangan keluar rumah yang tetap berlaku.

Makna Historis Q.S. al-Baqarah [2]: 234

Penulis memulai analisis dengan meninjau struktur gramatikal ayat yang menjadi objek kajian.⁵ Ayat ini dimulai dengan huruf "Wāw", yang dalam konteks ini dikategorikan sebagai *waw isti'nafiyyah*. Ini berarti bahwa ayat tersebut berdiri sendiri, tidak terhubung langsung dengan ayat sebelumnya, sehingga memiliki makna mandiri. Selanjutnya, kata "allazīna" dipahami sebagai *ism mausūl*, atau kata ganti sambung, yang dalam hal ini berfungsi sebagai objek dalam frasa yang lebih besar, dan menjadi *muḍāf ilaih* (objek dari frasa majemuk) dari sebuah subjek tersembunyi yang tidak diungkapkan secara eksplisit dalam teks, yaitu kata "azwāj" (pasangan).

Kata kerja "yutawaffauna" hadir dalam bentuk pasif dengan subjek tersembunyi yang diwakili oleh *dhamīr muttaṣil "waw"*, yang kemudian membentuk frasa yang berfungsi sebagai *ṣilah al-mausūl* – bagian yang melengkapi makna dari kata sambung (*mausūl*). Frasa "minkum" yang berarti "dari kalian" berperan sebagai keterangan yang menunjukkan keadaan tersembunyi dari *mausūl*, sedangkan "waw" berikutnya berfungsi sebagai huruf penghubung yang menyambungkan kata kerja sebelumnya dengan kata "yazarūna". "Yazarūna" adalah kata kerja aktif yang subjeknya juga berupa *dhamīr muttaṣil "waw"*. Kata ini membentuk kalimat yang dihubungkan (*jumlah ma'tūfah*) dengan kata kerja "yutawaffauna" dan subjeknya. Kemudian, "azwājan" menjadi objek dari frasa kerja-predikat "yazarūna". Sementara itu, kata kerja "yatarrabṣna" yang berakhiran "nūn an-niswah" menunjukkan bahwa subjek dari kata kerja ini adalah perempuan dalam bentuk jamak, dan kata ini berfungsi sebagai predikat dari subjek tersembunyi dalam kalimat.⁶

Susunan frasa "bi anfusihinna" menandai keterangan tambahan yang terkait dengan kata kerja "yatarrabṣna", memberikan detail lebih lanjut tentang tindakan yang dilakukan oleh subjek. Sementara itu, susunan "arba'ata asyhurin wa 'asyra" bisa dianggap sebagai objek langsung dari kata kerja "yatarrabṣna", namun juga bisa diartikan sebagai keterangan waktu yang menjelaskan rentang waktu tertentu. Dalam hal ini, kata "waw" berfungsi sebagai penghubung yang menghubungkan

⁵ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: The Philosophical Library, 1959); 'Abd al-Qahir Al-Jurjani, *Dala'il Al-I'jaz* (Kairo: Makhtabah al-Khaniji li at-Taba'ah wa an-Nasyr, 1984).

⁶ Bahjat 'Abd al-Wahid Salih, *Al-I'rab Al-Mufassal Li Kitabillah Al-Murattal* (Dar al-Fikr an-Nasyr wa at-Tauzi', n.d.), 316.

kata "*'asyra*" dengan "*arba'ata*", dan penggunaan bentuk maskulin dari "*'asyra*" mengindikasikan bahwa rentang waktu tersebut mencakup siang dan malam secara keseluruhan. "*Fā'*" yang muncul setelahnya berfungsi sebagai penanda permulaan kalimat baru (*isti'nafiyyah*), sementara "*izā*" berfungsi sebagai keterangan waktu di masa depan yang mengandung makna syarat.

Kata kerja "*balagna*" merupakan kata kerja aktif yang menunjukkan tindakan yang telah terjadi, dengan subjeknya berupa "*nūn an-niswah*", dan dalam hal ini kata kerja ini terkait dengan frasa yang lebih besar, menghubungkan rentang waktu tertentu dengan tindakan subjek. Kata "*ajalahunna*" berfungsi sebagai objek dari kata kerja "*balagna*", menunjuk pada akhir dari masa tunggu yang dijalani oleh subjek.⁷ Selanjutnya, "*fā'*" digunakan sebagai jawaban dari rangkaian syarat yang ditetapkan sebelumnya, dan "*lā*" merupakan partikel negasi total yang membentuk kata "*junāh*" dalam posisi *naṣab* (akusatif) dengan harakat *fathah*. Frasa "*'alaikum*" menjadi keterangan tambahan yang berfungsi untuk menunjukkan kepada siapa kata kerja tersebut ditujukan. "*Fī*" sebagai kata depan (*ḥarf jarr*) menghubungkan kata benda "*mā*" yang merupakan *ism mausūl* (kata sambung) dalam keadaan *majrūr*, karena adanya huruf *jarr* yang mempengaruhinya. Kata kerja "*fa'alna*" mengindikasikan tindakan yang telah terjadi, dengan subjeknya adalah perempuan dalam bentuk jamak, dan kata ini berfungsi sebagai pelengkap dari *mauṣūl* (*ṣilah-mauṣūl*).

Dalam frasa "*fī anfusihinna bi al-ma'rūf*", terdapat dua keterangan (*jarr-majrūr*) yang terkait dengan kata kerja "*fa'alna*", memberikan makna yang lebih mendalam tentang bagaimana tindakan tersebut dilakukan. Kemudian, "*waw*" kembali digunakan sebagai penanda permulaan (*waw isti'nafiyyah*), dan kata "*allāh*" muncul sebagai subjek dari kalimat yang baru. Frasa "*bi mā ta'malūna*" menghubungkan tindakan yang dilakukan oleh subjek dengan pengetahuan Allah, menunjukkan bahwa Allah mengetahui segala sesuatu yang dilakukan oleh subjek (*ṣilah-mauṣūl*), dan kata "*khābir*" muncul sebagai predikat dari kata "*allāh*", menegaskan bahwa Allah Maha Mengetahui.

Setelah mengetahui struktur gramatikal ayat, peneliti kemudian menelusuri makna kata yang terkandung dalam ayat tersebut, yaitu *yutawaffauna yazarūna*, *yatarabbaṣna*, *azwājan*, *anfusihinna*, *ajal* dan *ma'rūf*. Kata *yutawaffauna* berasal dari akar kata "*tawaffū*" yang memiliki makna dasar "sempurna" atau "sampai". Dalam konteks ini, kata tersebut digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang sedang atau akan diwafatkan, menunjukkan bahwa hidup mereka telah mencapai kesempurnaan waktunya, atau dengan kata lain, mereka telah mencapai akhir hidup mereka. Adapun kata *yazarūna* berasal dari akar kata "*zawara*", yang memiliki makna "meninggalkan" atau "berpisah".⁸ Dalam ayat ini, kata tersebut digunakan dalam bentuk aktif dan menunjukkan tindakan meninggalkan oleh subjek yang

⁷ Salih, 316-317.

⁸ Jamaluddin Abu al-Fadl Muhammad bin Mukrim ibn Manzur, *Lisan Al-'Arab* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), 468.

berupa laki-laki, sehingga bisa diartikan sebagai mereka sedang atau akan meninggalkan. Kata *yatarabbaṣna* berasal dari "*tarabbaṣa*", yang secara umum berarti "menunggu". Namun, makna ini juga mencakup konotasi tambahan seperti "berdiam diri" atau "menanti dengan harapan". Dalam ayat ini, kata ini digunakan untuk menunjukkan tindakan para perempuan yang sedang atau akan menunggu dalam keadaan tertentu, biasanya terkait dengan masa iddah setelah ditinggalkan oleh suami mereka.⁹ Selanjutnya term *azwājan* merupakan bentuk jamak dari "*zauj*", yang berarti pasangan. Dalam konteks budaya Arab, kata ini bersifat netral terhadap gender, artinya bisa merujuk pada pasangan laki-laki atau perempuan tanpa membatasi identitas gender.

Term *anfusiḥinna* merupakan bentuk jamak dari "*nafs*", yang memiliki dua makna utama dalam tradisi Arab, yaitu "roh" dan "diri" atau "pribadi". Dalam konteks ayat ini, makna yang lebih sesuai adalah "diri", sehingga "*anfusiḥinna*" dapat diartikan sebagai "diri-diri mereka", yang merujuk pada para perempuan. Adapun kata *ajal* memiliki beberapa makna, seperti akhir waktu dalam konteks kematian, rentang masa tertentu, atau hari kiamat. Dalam konteks ayat ini, "*ajal*" lebih tepat dimaknai sebagai rentang waktu tertentu yang dibatasi oleh kalimat sebelumnya, yaitu "empat bulan sepuluh hari". Adapun *ma'rūf* berasal dari akar kata "*arf*", yang berarti sesuatu yang diketahui sebagai kebaikan atau norma yang disepakati dalam masyarakat. Dalam konteks ini, "*ma'rūf*" dapat merujuk pada tindakan yang baik, yang diakui secara umum, atau sesuatu yang sesuai dengan norma-norma agama dan budaya. Kata ini juga terbagi dalam dua kondisi, yaitu *amr* dan berdiri sendiri.¹⁰

Terdapat tiga term dari berbagai terminologi di atas yang akan penulis telusuri dari sisi intratekstualitasnya, yaitu "*yatarabbaṣna*", "*ajal*" dan "*al-ma'rūf*". Kata "*yatarabbaṣna*" dan bentuk-bentuk derivatifnya dalam Al-Qur'an muncul setidaknya 17 kali.¹¹ Penggunaan term "*yatarabbaṣna*" digunakan dalam berbagai konteks yang semuanya mengarah pada makna menunggu. Pada Q.S. al-Baqarah [2]: 226 digunakan dalam konteks penantian empat bulan bagi orang yang melakukan *ila'* – sumpah yang digunakan untuk menyakiti istrinya karena tidak ada tenggang waktu di dalamnya –.¹² Digunakan juga dalam konteks (Q.S. al-Baqarah[2]: 228) kewajiban perempuan yang dicerai untuk menunggu selama tiga kali *qurū'* – untuk tidak menikah –.¹³ Pada Q.S. an-Nisā [4]: 141 menggunakan kata *yatarabbaṣūna* sebagai "menunggu" dalam konteks pengamatan dan menunggu

⁹ Manzur, 44; Muhammad Murtada bin Muhammad al-Husaini Az-Zabidi, *Taj Al-'Arus Min Jawahir Al-Qamus* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), 204.

¹⁰ Muqatil bin Sulaiman, *Al-Wujuh Wa an-Nazair Fi Al-Qur'an Al-'Azim* (Riyad: Maktabah ar-Rusyid, 2011), 88-91.

¹¹ Muhammad Fu'ad 'Abs Al-Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfazi Al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Hadis, n.d.), 299.

¹² Abu Bakr Muhammad bin 'Abdullah Ibn 'Arabi, *Ahkam Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.), 246.

¹³ Muhammad 'Abduh, *Tafsir Al-Manar* (Kairo: Dar al-Manar, 1947), 370. Terdapat perbedaan pendapat atas tafsir tiga *quru'*. Lebih lanjut, Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud Al-Bagawi, *Ma'alim Al-Tanzil* (Riyad: Dar ar-Ratibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1988), 265-266.

kesempatan yang menguntungkan bagi orang munafik.¹⁴ Dan Q.S. Ṭāhā [20]: 135 yang kata "*mutarabbisun*" dan "*tarabbaṣū*" digunakan untuk menggambarkan manusia sebagai makhluk yang selalu menunggu kebenaran hakiki yang akan terungkap di hari Kiamat. Hal ini terkekam dalam kata *fa tarabbaṣū*, maka tunggunantilah kalian semua.¹⁵ Selain itu, penulis juga menambahkan ayat Q.S. al-Baqarah [2]: 240 yang meskipun tidak menggunakan kata "*tarabbaṣ*," tetap relevan karena membahas masa 'iddah bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya. Ayat ini memberikan panduan bahwa perempuan yang berada dalam masa 'iddah selama satu tahun berhak mendapatkan nafkah dari wasiat suaminya.¹⁶ Jika mereka memilih keluar dari rumah, maka tidak ada dosa yang dikenakan kepada mereka.

Tabel 1. Derivasi makna kata *ajal*.¹⁷

No.	Makna	Ayat	Q.S.
1	Maut	وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ	63:11 6:165
2	Waktu	قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ فَصَيِّتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ	28:28 2:282
3	Kehancuran	وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ	6:185 2:231
4	Iddah	وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ	2:232
5	Azab	يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى	71:4

¹⁴ Abu 'Ali al-Fadl bin al-Hasan At-Tabrisi, *Majma' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Murtada, 2006), 183.

¹⁵ Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan At-Tusi, *At-Tibyan Fi Tafsir Al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, n.d.), 225.

¹⁶ Abu Lais Nasr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim As-Samarqandi, *Tafsir As-Samarqandi Al-Musamma Bahr Al-'Ulum* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993).

¹⁷ Abū Abdillāh al-Ḥusain bin Muḥammad ad-Dāmagānī, *Al-Wujūh wa an-Nazāir li Alfāz Kitābillāh al-'Azīz*, ed. oleh 'Arabi Abdulḥamīd 'Alī (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut), hlm. 54-55.

Selanjutnya, penulis menyajikan analisis mendalam mengenai kata "ajal" yang muncul lebih dari 50 kali dalam Al-Qur'an dan kata "ma'rūf" yang muncul sekitar 30 kali. Kedua kata ini memiliki beragam makna, yang penulis uraikan dalam tabel yang menyajikan berbagai konteks penggunaannya dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Kata "ajal" misalnya, bisa bermakna kematian, waktu, kehancuran, 'iddah, atau azab, tergantung konteksnya. Sementara itu, kata "ma'rūf" bisa berarti hutang, hak berhias bagi perempuan, janji yang baik, atau sesuatu yang mudah dijalani seseorang.

Tabel 2. Derivasi makna kata *ma'rūf*.¹⁸

No.	Makna	Ayat	Q.S.
1	Hutang	وَمَنْ كَانَ فَاقِرًا فَلْيُكُلْ بِالْمَعْرُوفِ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ	4:6 4:114
2	Hak berhias bagi perempuan setelah beriidah	فَإِنْ حَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِّنْ مَّعْرُوفٍ	2:240
3	Janji yang baik	وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعَهَا أَدَى	2:235 2:263
4	Sesuatu yang mudah dijalani seseorang	وَلَمَّا طَلَّقتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ	2:241 2:233

Terdapat juga hadis-hadis yang mengandung banyak informasi penting terkait dengan tema "tarabbuṣ" (masa tunggu), "ajal" (masa), dan "ma'rūf" (perbuatan yang baik/benar) dalam konteks iddah (masa tunggu) bagi seorang perempuan yang suaminya meninggal, yaitu H.R. Bukhārī: 5338,¹⁹ H.R. Bukhārī: 5339,²⁰ H.R. Muslim 1486-1489.²¹ Hadis-hadis ini memang tidak menampilkan kata

¹⁸ Sebagaimana yang dipaparkan oleh Muqātil bin Sulaimān, kata ini berada dalam dua struktur; bergandengan dengan kata *amar* dan berdiri sendiri. Mengintak objek kata yang menjadi objek pembahasan dalam ayat berdiri sendiri, maka pada tabel ini penulis hadirkan ayat-ayat yang mengandung kata *ma'rūf* yang tidak bersanding dengan kata *amr*. Lebih lanjut, baca ad-Dāmagānī, hlm. 429-430.

¹⁹ Abū Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrāhīm bin al-Muḡirah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 2002), hlm. 1359.

²⁰ al-Bukhārī, hlm. 1359-1360.

²¹ Abū al-Ḥusain Muslim bin Ḥajjāj bin Muslim al-Qusyairī an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. oleh Naẓr bin Muḥammad al-Fāriyābī (Riyad: Dār Ṭayyibah, 2006), hlm. 692.

yang sepadan atau bahkan sama sekali sama dengan kata-kata kunci tersebut, akan tetapi ia berbicara dalam satu kesatuan tema yang sama dan memiliki konotasi yang sama. Terkait *tarabbuṣ*, hadis-hadis ini melebarkan maknanya tidak hanya menunggu, tapi juga membatasi diri (*iḥdād*). Pembatasan diri ini kemudian juga diadopsi dalam produk-produk penafsiran, bahwa janda tidak hanya menunggu untuk tidak menikah namun juga membatasi diri dari melakukan hal-hal tertentu sebagaimana yang telah di dalam bab sebelumnya. Dalam hadis-hadis di atas menyebutkan bebarapa hal yang harus dihindari, di antaranya menghias diri dan memakai wewangian.

Selanjutnya berkaitan dengan *ajal*, hadis-hadis ini mengonfirmasi apa yang tertulis dalam ayat terbahas bahwa perempuan yang ditinggal mati suaminya haruslah menunggu dalam rentang waktu empat bulan sepuluh hari. Hanya saja, dari hadis Zainab RA. kita bisa melihat jika masa tunggu (berkabung) secara konotatif nampak dipraktikkan oleh perempuan-perempuan jahiliyah secara umum, baik ia yang merupakan janda langsung dari laki-laki yang mati maupun perempuan-perempuan di sekitarnya. Hal ini terkekam dalam pernyataan Nabi bahwa perempuan (secara umum) diizinkan berkabung maksimal tiga hari, kecuali janda yang ditinggal mati suaminya maka akan berkabung selama empat bulan sepuluh hari. Pernyataan Nabi ini mengindikasikan praktik perempuan yang memiliki hubungan kekerabatan dengan lelaki yang meninggal ikut melakukan praktik berkabung dalam rentang waktu tertentu yang kemudian dianulir oleh pernyataan tersebut.

Analisis yang dilakukan setelah melakukan intratekstual dan intertekstual adalah analisis konteks ayat, baik mikro maupun makro. Ayat ini, meskipun tidak memiliki konteks mikro khusus yang menjadi sebab turunnya,²² dapat dikaji lebih lanjut melalui kronologi penurunan ayat dan suratnya. Ayat ke-234 dari surat al-Baqarah termasuk dalam surat Madinah yang paling awal diturunkan, pada tahun 1 Hijriyah.²³ Surat ini mengandung syariat penting, seperti puasa Asyura yang disyariatkan pada tahun pertama hijrah dan puasa Ramadhan yang diperintahkan pada tahun kedua Nabi di Madinah.²⁴ Namun, waktu pasti penurunan ayat ini tidak diketahui secara pasti.²⁵ Menurut Jābirī, ayat ini terkait dengan hukum-hukum

²² Theodore Noldeke, *The History of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2013), 149.

²³ Muhammad 'Izzah Darwazah, *At-Tafsir Al-Hadis Tartib as-Suwar Hasb an-Nuzul* (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 2000), 124.

²⁴ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Fahm Al-Qur'an Al-Hakim: At-Tafsir Al-Wadiah Hasb Tartib an-Nuzul* (Dar an-Nasyr al-Magribiyah, 2009), 39.

²⁵ Sebenarnya, hadis Zainab memainkan peranan yang cukup penting dalam upaya merekonstruksikonteks mikro ayat ini. Jika nama anak dari perempuan seorang perempuan yang disebutkan dalam hadis beserta suaminya dapat diketahui maka kita akan tahu secara presisi kapan hadis itu muncul dalam kira-kira dalam konstruk suasana sosial yang seperti apa. Sayangnya, panulis hanya mampu melacak nama perempuan yang ananim tersebut, yaitu 'Ātikah bintu Nu'aim. Sedang nama sang anak perempuan beserta menantunya yang wafat belum berhasil dilacak. Untuk mengetahui tentang 'Ātikah bintu Nu'aim secara lebih detil, silahkan baca Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Jazari Ibn Al-Asir, *Asad Al-Gabah Fi Ma'rifah as-Sahabah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012), 1549.

sumpah, persusuan, perceraian, dan hak-hak janda, bagian dari tema besar yang dimulai dari ayat 220 hingga 243.

Noldeke menyebutkan bahwa ayat 241, yang kemungkinan diturunkan sebelum Perang Uhud, berbicara tentang hak-hak perempuan yang diceraikan. Jika mengikuti asumsi Noldeke, maka Q.S. 2:234 mungkin diturunkan setelah Perang Uhud atau saat-saat mendekatinya.²⁶ Selain itu, periode Madinah ditandai oleh banyak peperangan, yang menyebabkan munculnya banyak janda, sehingga ayat ini bisa dianggap sebagai bentuk keringanan (tarkhīṣ) dalam situasi genting. Meski demikian, proposisi ini tetap perlu penelitian lebih lanjut karena terbatasnya data yang ada. Selain itu, dalam tradisi Jahiliyah, para janda mengalami masa berkabung yang sangat berat karena status sosial perempuan yang lemah. Mereka menjalani masa berkabung yang panjang dan penuh tekanan dari lingkungan sekitar, seperti yang diceritakan dalam riwayat Zainab R.A. Nabi Muhammad kemudian membatasi masa berkabung hanya tiga hari bagi para perempuan kecuali bagi istri dari suami yang meninggal, yang menunjukkan bahwa praktik berkabung yang panjang sudah lumrah terjadi pada masa itu.

Adapun pada tingkat makro, kondisi perempuan sebelum Islam secara umum sangat buruk dan mereka sering diperlakukan sebagai objek properti. Dalam masyarakat Arab pra-Islam, bahkan dikenal tradisi mengubur bayi perempuan hidup-hidup, meskipun beberapa suku Quraisy sudah mulai meninggalkan praktik ini sebelum datangnya Islam. Perempuan tidak memiliki kebebasan dan sering kali hak-hak mereka sangat terbatas. Dalam masyarakat Romawi, perempuan berada di bawah kekuasaan ayah atau suami dan bisa dijual atau diusir. Bahkan pada zaman Kaisar Constantine, otoritas perempuan atas hak milik sangat terbatas. Sementara itu, dalam tradisi Hindu, perempuan menjalani ritual sati, membakar diri hidup-hidup bersama jenazah suaminya, yang terus berlangsung hingga mendekati kemerdekaan India.

Muḥammad Ḥusain aṭ-Ṭabāṭabā'ī dalam tafsirnya membagi masyarakat pra-Islam ke dalam empat kategori: (1) masyarakat yang belum berperadaban, seperti suku-suku di Afrika dan Australia, di mana perempuan dianggap sebagai properti; (2) masyarakat berperadaban seperti Mesir Kuno dan India Kuno, di mana perempuan memiliki sedikit hak, tetapi tetap harus tunduk kepada laki-laki; (3) masyarakat yang memiliki hukum tertulis seperti Ḥāmūrābī, di mana perempuan berada di bawah kekuasaan laki-laki; dan (4) masyarakat Arab pra-Islam, di mana perempuan dipandang sebagai warga kelas dua tanpa hak waris, hak perceraian, dan tunduk pada poligami yang tidak dibatasi.²⁷ Kesimpulannya, kondisi

²⁶ Dalam tradisi tafsir dan fikih, pencabutan legalitas hukum Q.S. 2:240 oleh Q.S. 2:234 telah banyak dibahas. Hal ini didukung oleh beberapa hadis sebagaimana yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya. Dalam tradisi tafsir, sebagai salah satu contohnya adalah argumentasi Abū Su'ūd dalam tafsirnya. Lebih lanjut, Abū Su'ūd Muhammad bin Muhammad Al-'Imadi, *Tafsir Abi Su'ud Al-Musamma Irsyadu Al-'Aqli as-Salim Ila Maraya Al-Qur'an Al-Karim* (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, n.d.), 236.

²⁷ Muhammad Husain At-Tabataba'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li al-Matbu'at, 1997), 265-272.

perempuan pra-Islam di berbagai masyarakat sangat terbatas, dengan hak-hak yang minimal dan sering kali mereka menjadi korban dari struktur sosial yang patriarkal. Keadaan ini menciptakan konteks di mana ayat-ayat al-Qur'an yang mengatur hak-hak perempuan, termasuk janda, memiliki relevansi dan signifikansi dalam upaya meningkatkan status dan perlindungan bagi perempuan.

Signifikansi Historis Q.S. al-Baqarah [2]: 234; Pesan Perlindungan terhadap Perempuan

Dalam analisis mengenai 'iddah, kita memahami bahwa ini bukan sekadar aturan legal-formal yang harus dipatuhi oleh perempuan yang ditinggal mati suaminya, tetapi juga sarat dengan makna mendalam dan tujuan-tujuan spesifik (maqṣid) yang terkandung di dalamnya. Berdasarkan analisis linguistik, intratekstualitas, intertekstualitas, serta konteks mikro dan makro, beberapa poin penting dapat ditarik dari Q.S. al-Baqarah [2:234]:

Keberkabungan (Masa Berkabung): Masa 'iddah berfungsi sebagai waktu berkabung bagi seorang janda setelah kematian suaminya. Dalam periode ini, seorang janda diminta untuk mematuhi beberapa larangan, seperti tidak menikah kembali, tidak berhias, dan tidak menggunakan wewangian. Larangan-larangan ini bertujuan untuk menjaga suasana duka dan mengungkapkan rasa hormat terhadap suami yang telah meninggal. Masa 'iddah bukan hanya tentang menjalani aturan agama, tetapi juga sebagai cara untuk merayakan dan menghormati hubungan yang telah berakhir dengan suami.

Pada masa pra-Islam, masa berkabung sering kali dipandang sebagai akhir dari kehidupan seorang perempuan, di mana kesedihan yang berlebihan dan putus asa mendominasi. Kematian pasangan dianggap sebagai kehancuran hidup, dan beberapa budaya bahkan mendorong ekspresi kesedihan yang berlebihan. Namun, Islam melalui konsep 'iddah, menegaskan bahwa berkabung yang ideal haruslah seimbang—tidak berlarut-larut dalam kesedihan, tetapi juga tidak terburu-buru untuk melanjutkan hidup tanpa refleksi yang cukup. Dengan kata lain, 'iddah memungkinkan janda untuk merasakan dan mengekspresikan kesedihan secara wajar, sambil tetap membuka pintu untuk kehidupan yang lebih baik di masa depan.

Secara psikologis, masa berkabung memberikan ruang bagi janda untuk mengelola perasaan kehilangan dan menyiapkan diri untuk menghadapi kehidupan baru. Dalam beberapa masyarakat, janda seringkali menjadi korban stigma sosial yang negatif, dan masa 'iddah berfungsi sebagai perlindungan terhadap tekanan sosial tersebut. Meski terkadang terlihat sebagai pembatasan, masa ini memiliki nilai penting dalam membantu janda menjaga martabatnya dan menghindari perilaku yang mungkin dianggap tidak pantas oleh masyarakat. Oleh karena itu, 'iddah bukan hanya soal kepatuhan, tetapi juga soal penghormatan terhadap diri sendiri dan kenangan akan suami yang telah tiada.

Menjaga Kesucian Rahim: Dalam Islam, nasab atau garis keturunan memiliki signifikansi besar karena berdampak pada berbagai aspek kehidupan, seperti

perwalian, perkawinan, dan warisan. Keterkaitan ini menjadikan nasab sebagai salah satu pilar yang harus dijaga, sesuai dengan maqāsid asy-syarī'ah (tujuan utama syariat), yakni hifz an-nasl (menjaga keturunan).

Pada masa awal Islam, masyarakat belum memiliki akses pada teknologi modern seperti tes DNA atau USG untuk memastikan nasab. Oleh karena itu, masa 'iddah menjadi sangat relevan sebagai strategi untuk memastikan keabsahan nasab dan status anak yang lahir setelah kematian suami. Masa 'iddah berfungsi untuk memberikan jeda waktu yang cukup untuk memastikan bahwa tidak ada kehamilan dari suami yang telah meninggal sebelum janda menikah lagi. Hal ini penting untuk menghindari keraguan atau konflik identitas anak yang mungkin terjadi, serta menjaga kehormatan dan hak-hak nasab anak dalam masyarakat.

Meskipun 'iddah bisa dilihat sebagai pembatasan bagi janda, tujuan utamanya adalah untuk melindungi dan menjaga nasab dalam konteks sosial masyarakat Islam awal. Dengan begitu, anak-anak yang lahir dalam masa 'iddah akan memiliki kejelasan nasab yang diakui secara sosial, yang pada gilirannya menjamin hak-hak mereka di masa depan. Dalam kerangka ini, 'iddah tidak hanya menjadi instrumen hukum, tetapi juga berperan dalam menjaga nilai-nilai etika dan integritas sosial.

Tarkhīs Hukum dalam Situasi Genting: Perubahan durasi 'iddah dari satu tahun penuh pada masa pra-Islam menjadi 4 bulan 10 hari dalam Islam merupakan salah satu contoh bagaimana aturan ini dapat disesuaikan dengan konteks kepentingan. Pada masa pewahyuan di Madinah, ketika perang sering terjadi dan banyak perempuan menjadi janda, ada kebutuhan mendesak untuk menyesuaikan aturan ini dengan situasi yang dihadapi. Dalam konteks darurat seperti perang, bencana alam, atau ketidakstabilan ekonomi, al-Qur'an memberikan kemudahan dengan memendekkan masa 'iddah. Hal ini menunjukkan fleksibilitas dalam hukum Islam, di mana aturan dapat disesuaikan untuk mencapai kemaslahatan atau kebaikan umum (maṣlaḥah). Dalam tradisi Islam, kaidah-kaidah seperti ad-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥḍūrāt (keadaan darurat membolehkan hal-hal yang dilarang) dan al-masyaqqah tajlib at-taisīr (kesulitan meniscayakan kemudahan) menunjukkan bahwa syariat Islam mempertimbangkan kondisi riil yang dihadapi umat, bukan sekadar aturan kaku yang harus diikuti tanpa pertimbangan konteks.

Perubahan ini mencerminkan bahwa keadilan dalam hukum agama bukan hanya tentang ketaatan pada tradisi, tetapi juga tentang memahami dan merespons kebutuhan manusia sesuai dengan konteks zaman dan situasi yang dihadapi. Oleh karena itu, masa 'iddah yang disesuaikan dengan keadaan genting mencerminkan harmonisasi antara prinsip-prinsip agama dengan kebijakan yang relevan untuk menjaga kesejahteraan umat.

Pembebasan Perempuan dari Penindasan: Pada masa pra-Islam, perempuan sering kali diperlakukan sebagai objek tanpa otonomi, termasuk dalam hal perkawinan. Perempuan diharuskan menjalani masa perkawinan yang panjang, sering kali dalam kondisi yang tidak memadai, baik secara fisik maupun emosional.

Masa berkabung selama satu tahun penuh merupakan bentuk penindasan terhadap perempuan, yang tidak memperhatikan kebutuhan atau kondisi mereka. Dalam Islam, masa 'iddah justru menjadi alat untuk membebaskan perempuan dari bentuk-bentuk penindasan tersebut. Dengan adanya masa 'iddah yang lebih singkat dan lebih manusiawi, perempuan diberi ruang untuk berduka tanpa harus menanggung beban yang tidak perlu. Lebih dari itu, mereka juga diberi hak untuk menentukan masa depan mereka setelah masa 'iddah berakhir, termasuk kebebasan untuk menikah lagi tanpa adanya stigma sosial.

Al-Qur'an membawa perubahan besar dalam cara pandang terhadap perempuan, menjadikan mereka subjek yang memiliki martabat, hak, dan otonomi. 'Iddah, dalam konteks ini, adalah ruang aman yang melindungi perempuan selama masa transisi, memberikan mereka waktu untuk berefleksi dan mempersiapkan diri untuk kehidupan setelah perpisahan. Transformasi ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya mengubah aturan formal, tetapi juga membawa perubahan mendasar dalam perlakuan terhadap perempuan, mengangkat mereka dari status yang sebelumnya tertindas menjadi individu yang dihormati dan memiliki hak asasi yang dijamin oleh syariat. Dengan memahami semua ini, kita dapat melihat bahwa 'iddah bukan sekadar aturan ritual, tetapi sebuah mekanisme kompleks yang bertujuan untuk menjaga keseimbangan emosional, sosial, dan moral dalam kehidupan perempuan yang sedang menghadapi masa berkabung setelah kehilangan suami.

Signifikansi Dinamis Q.S. al-Baqarah [2]: 234

Analisis mengenai 'iddah dalam konteks kehidupan modern menunjukkan bagaimana aturan tradisional ini dapat berbenturan dengan realitas yang dihadapi oleh perempuan di berbagai lapisan masyarakat. Dalam kasus tertentu, 'iddah, yang dimaksudkan sebagai periode refleksi dan pemulihan bagi seorang janda, justru dapat menjadi beban tambahan yang sulit untuk dipenuhi. Fenomena ini disebabkan oleh berbagai faktor seperti ekonomi, tradisi, emosi, serta tekanan dari lingkungan internal dan eksternal. Bagi banyak perempuan, terutama mereka yang berasal dari kelas sosial ekonomi rendah, masa 'iddah bisa menjadi periode yang penuh tantangan. Ketika suami meninggal, sumber utama penghidupan sering kali hilang, dan pendidikan yang rendah membatasi kemampuan perempuan untuk hidup mandiri. Dalam situasi ini, pernikahan kembali dianggap sebagai jalan keluar yang pragmatis, meskipun bertentangan dengan ketentuan 'iddah. Tekanan untuk menikah lagi segera setelah kematian suami muncul dari kebutuhan mendesak untuk memenuhi kebutuhan dasar dan memberikan nafkah bagi anak-anak. Dalam konteks ini, faktor ekonomi menjadi alasan utama yang mendorong perempuan untuk mengabaikan 'iddah demi keberlangsungan hidup mereka dan keluarga.

Norma-norma budaya dan keyakinan yang sudah mengakar dalam masyarakat juga mempengaruhi pandangan perempuan terhadap masa 'iddah. Misalnya, anggapan bahwa masa berkabung hanya berlangsung selama seratus hari, yang mungkin berbeda dari ajaran agama, dapat membuat beberapa

perempuan merasa memiliki kebebasan untuk menikah kembali lebih cepat. Tradisi ini sering kali lebih kuat dari pada aturan agama, terutama dalam masyarakat yang sangat dipengaruhi oleh adat istiadat lokal. Akibatnya, tekanan sosial untuk mematuhi tradisi bisa mengalahkan ketaatan pada aturan agama yang sebenarnya.

Status janda dalam masyarakat sering kali disertai dengan stigma sosial dan pandangan negatif. Perempuan yang kehilangan suaminya mungkin merasa terisolasi dan dihakimi, yang memicu tekanan emosional dan kecemasan. Keinginan untuk melarikan diri dari status janda dan mendapatkan kembali rasa martabat dan stabilitas sosial bisa menjadi dorongan kuat untuk menikah lagi, meskipun masih dalam masa 'iddah. Dalam hal ini, pernikahan dianggap sebagai cara untuk memulihkan identitas sosial dan menghindari marginalisasi.

Lingkungan internal seperti keluarga dapat memainkan peran penting dalam keputusan seorang perempuan untuk menikah kembali selama masa 'iddah. Keluarga mungkin memberikan dorongan atau tekanan kepada janda untuk segera menikah demi alasan keamanan, stabilitas, atau kelangsungan hidup. Di sisi lain, lingkungan eksternal, seperti tawaran pernikahan dari pria lain, juga dapat menciptakan tekanan sosial yang kuat. Norma-norma sosial yang ada dalam masyarakat lebih luas sering kali membentuk perilaku individu, bahkan mengesampingkan pertimbangan agama atau nilai-nilai pribadi.

Dalam konteks tafsir tradisional mengenai *iḥdād*, yaitu larangan untuk bepergian atau bekerja di luar rumah selama masa 'iddah, perempuan yang menghadapi situasi genting, seperti kehilangan sumber nafkah, sering kali terpaksa melanggar aturan ini. Misalnya, seorang janda yang harus bekerja untuk mendukung anak-anaknya mungkin merasa tidak punya pilihan lain selain mencari pekerjaan di luar rumah, meskipun ini bertentangan dengan konsep *iḥdād* tradisional. Kematian suami, yang mengakibatkan hilangnya pendapatan utama, membuat perempuan harus mengutamakan kebutuhan hidup dan tanggung jawab terhadap anak-anak mereka, bahkan jika itu berarti melanggar aturan agama.

Dalam hal ini, tafsir tradisional menghadapi tantangan besar karena situasi kehidupan modern sering kali tidak memungkinkan perempuan untuk mematuhi aturan *iḥdād* secara ketat. Kebutuhan untuk bertahan hidup dan memberikan nafkah bagi keluarga menjadi prioritas yang tidak dapat diabaikan, sehingga perempuan harus membuat keputusan yang pragmatis, meskipun bertentangan dengan tradisi.²⁸ Perempuan karir yang menghadapi masa 'iddah juga dihadapkan pada tantangan yang kompleks. Larangan untuk berdandan, berhias, atau bahkan keluar rumah selama masa 'iddah bisa menjadi kendala serius bagi mereka yang memiliki tanggung jawab profesional. Dalam dunia kerja modern, penampilan profesional dan keterlibatan aktif di luar rumah sering kali menjadi bagian integral dari pekerjaan. Larangan-larangan ini dapat menempatkan perempuan karir dalam posisi sulit, di mana mereka harus memilih antara mematuhi aturan agama atau menjaga reputasi dan karier mereka. Dalam kasus ini, perempuan karir mungkin

²⁸ Shalihah and Irfan, "Jasser Auda's Maqasid Sharia Application in the 'Iddah for Career Women."

menghadapi tekanan untuk tetap menjaga standar profesional mereka, bahkan jika itu berarti melanggar aturan *iḥdād*. Tantangan ini menunjukkan betapa sulitnya menyesuaikan aturan tradisional dengan realitas kehidupan modern, di mana perempuan sering kali memiliki peran dan tanggung jawab yang lebih besar di luar rumah.

Melihat fenomena ini, signifikansi utama dari Q.S. al-Baqarah [2:234] menjadi sangat penting untuk dikontemplasikan lebih dalam. Setidaknya terdapat dua dimensi yang menyebabkan *ḥaraj* dan *ḍarar* bagi perempuan:²⁹ 1) persepsi dan konstruk sosial, 2) kebutuhan hidup dan profesionalisme modern. Terkait poin pertama, ayat ini membawa pesan yang sangat kuat atas liberalisme perempuan dari keterbelanguan dan penyanderaan sosial atas diri mereka. Dalam posisi ini, Q.S. al-Baqarah [2:234] justru tidak menyasar perempuan sebagai objek *khiṭāb* melainkan masyarakat dan konstruk sosial. Bahwa transformasi sosial menjadi vital dalam konteks pembebasan perempuan ke dalam ruang yang merdeka dan setara. Artinya, persepsi sosial bahwa janda merupakan anggota warga kelas rendahan, tidak beraya tanpa laki-laki serta persepsi-persepsi negatif yang lain harus dirubah. Perubahan ini mendorong perempuan untuk merayakan kemerdekaannya, termasuk kemerdekaan mengekspresikan masa berkabung atas kehilangannya tanpa perlu khawatir atas stigma-stigma buruk. Terkait poin kedua, keterdesakan ekonomi meniscayakan kondisi ini sebagai sesuatu yang genting. Artinya, kegentingan memunculkan banyak kemudahan termasuk—jika kita tetap mengamini konstruk *iḥdād* tradisional—menjalankan hal-hal yang dilarang selama masa tersebut. Misalnya, keadaan ini meniscayakan perempuan untuk menikah kembali karena ketidakberdayaannya, maka pendekatan apapun harus dilakukan untuk memastikan “kredibilitas” dan “validitas” rahim. Menjadi rumit ketika hal ini tidak dilaksanakan dengan proporsional mengingat nasab menurunkan konsekuensi-konsekuensi hukum yang lain.

²⁹ Menurut asy-Syātibī, *maṣlahah* dan *mafsadah* keduniaan tidak ada yang bersifat murni. Maksudnya, tidak ada kebaikan dan kejahatan di dunia yang 100% terpisah dari satu sama lain. Oleh karena itu, syariah memandang kedua hal ini dari prespektif relatifitas kadarnya, jika didominasi kebaikan, maka dianggap baik, pun sebaliknya. Lebih lanjut, baca Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Garnāṭī al-Mālikī asy-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syari'ah*, ed. oleh 'Abdullāh Darrāz dan Aḥmad as-Sayyid Sayyid Aḥmad, vol. 2 (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2006), hlm. 24-26. Wahbah az-Zuhaili membahasakan teori ini secara lebih sederhana. Secara umum, *ḍarar* dibagi menjadi empat: *pertama* ialah segala hal yang kebayaannya bisa dipastikan (bersifat *qat'i*); *kedua* ialah segala hal sangat jarang mengakibatkan bahaya; *ketiga* ialah segala hal yang seringkali menimbulkan bahaya; *keempat* ialah segala hal yang tidak jarang pun tidak sering menimbulkan bahaya. Bentuk pertama dan ketiga merupakan *ḍarar* yang harus dicegah. Adapun terkait bentuk kedua, bisa dipastikan semua hal di dunia tidak terhindar dari *ḍarar* sekecil apapun itu. Oleh karenanya yang semacam ini bisa dimaafkan. Sedang bentuk *ḍarar* yang keempat menjadi titik tengkar antar ulama. Malikiyah dan Hanbilah meyakini keharusan pencegahannya, sedang Syafiiyah dan Hanafiyah masih mampu untuk mentolerir hal tersebut. Lebih detail, baca Wahbah az-Zuhaili, *Al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 109-110. Terkait *ḥaraj*, para ahli *uṣūl fiqh* tradisional melokalisir penyebab kebolehan *mentarkhiṣnya* ke dalam 7 hal: perjalanan, sakit, lupa, keterpaksaan, kebodohan (ketidaktahuan), keumuman *balwā* (ketidakmampuan menghindar) dan kekurangcakapan. Sila baca az-Zuhaili, hlm. 229-230.

Namun, dalam konteks di mana masyarakat dan lingkungan janda tidak eksploitatif atau menghakimi, serta tidak ada masalah terkait profesionalisme kerja atau kebutuhan hidup, sebaiknya perempuan tetap menjalani masa 'iddah dengan sungguh-sungguh. Masa ini bisa menjadi waktu yang tepat untuk berefleksi, merencanakan langkah-langkah ke depan dengan matang, dan mempersiapkan diri untuk kehidupan setelah kehilangan. Ini adalah pesan penting yang terkandung dalam kalimat penutup ayat tersebut, bahwa Allah Maha Mengetahui apa yang kita lakukan.

Kesimpulan

Q.S. al-Baqarah [2]: 234 merupakan ayat yang membicarakan tentang upaya memberikan ruang aman bagi perempuan untuk berkabung dan mengatasi kehilangan suami. Di samping itu, 'iddah juga berfungsi untuk melindungi perempuan dari belenggu konstruksi sosial yang mungkin memberatkan dan merugikan. Dalam konteks hukum Islam, 'iddah juga memberikan peringanan hukum yang membantu perempuan untuk menghadapi situasi yang sulit dengan lebih terjamin. Yang tidak kalah penting, otentikasi nasab terlepas dari perubahan norma sosial seiring berkembangnya zaman harus tetap dijaga. Lebih dari itu, ayat ini mendorong masyarakat agar berperan aktif sebagai agen transformasi sosial.

Meskipun demikian, penelitian ini membatasi obyek penelitian hanya pada Q.S. al-Baqarah [2]: 234 dan hanya menggunakan pendekatan *ma'na-cum-maghza*, sehingga analisis gender dan peran sosial perempuan luput dari penelitian ini. Peneliti selanjutnya dapat menjelajahi lebih dalam bagaimana 'iddah memengaruhi peran sosial dan posisi perempuan dalam masyarakat. Ini melibatkan analisis tentang bagaimana interpretasi dan implementasi 'iddah dapat membentuk dinamika gender dalam masyarakat serta dampaknya terhadap hak dan kewajiban perempuan. Dengan demikian, penelitian dapat memberikan pandangan yang lebih menyeluruh tentang bagaimana 'iddah memengaruhi kehidupan perempuan secara keseluruhan. Dengan mengadopsi saran ini, peneliti selanjutnya dapat mengembangkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang konsep 'iddah dan implikasinya dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini akan memberikan kontribusi yang berharga untuk pengembangan pemikiran hukum dan sosial dalam kaitannya dengan peranan perempuan dalam masyarakat.

Daftar Rujukan

- 'Abduh, Muhammad. *Tafsir Al-Manar*. Kairo: Dar al-Manar, 1947.
- 'Arabi, Abu Bakr Muhammad bin 'Abdullah Ibn. *Ahkam Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.
- Al-'Imadi, Abu Su'ud Muhammad bin Muhammad. *Tafsir Abi Su'ud Al-Musamma Irsyadu Al-'Aqli as-Salim Ila Maraya Al-Qur'an Al-Karim*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, n.d.
- Al-Asir, Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Jazari Ibn. *Asad Al-Gabah Fi Ma'rifah as-Sahabah*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012.

- Al-Bagawi, Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud. *Ma'alim Al-Tanzil*. Riyad: Dar ar-Ratibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1988.
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad 'Abs. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfazi Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Hadis, n.d.
- Al-Bayḍāwī, al-Qāḍī Nāṣiruddīn. *Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār Al-Ta'wīl*. Edited by Muhammad 'Abd al-Rahmān al-Mur'asyilī. Vol. 1. Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-'Arabī, 1997.
- Al-Ghalāyīnī, Muṣṭafā ibn Muḥammad Salīm. *Jāmi' Al-Durūs Al-'Arabiyyah*. Edited by Manṣūr 'Alī 'Abd al-Samī', Ṣanā' Muhammad Sālim, and Muhammad Mahmud Al-Qāḍī. 2nd ed. Cairo: Dār al-Salām, 2013.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Fahm Al-Qur'an Al-Hakim: At-Tafsir Al-Wadiah Hasb Tartib an-Nuzul*. Dar an-Nasyr al-Magribiyyah, 2009.
- Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir. *Dala'il Al-I'jaz*. Kairo: Makhtabahal Khaniji li at-Taba'ah wa an-Nasyr, 1984.
- Ali, Mohammad, Siti Sariroh, and Rumawi. "Social Construction of Widow's Marital Rights without Finishing Waiting Period (Idah) in Indonesia." *Studia Juridica Lublinensia* 30, no. 5 (2021).
- As-Samarqandi, Abu Lais Nasr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim. *Tafsir As-Samarqandi Al-Musamma Bahr Al-'Ulum*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- At-Tabataba'i, Muhammad Husain. *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-A'lami li al-Matbu'at, 1997.
- At-Tabrisi, Abu 'Ali al-Fadl bin al-Hasan. *Majma' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Murtada, 2006.
- At-Tusi, Abu Ja'far Muhammad bin al-Hasan. *At-Tibyan Fi Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, n.d.
- Az-Zabidi, Muhammad Murtada bin Muhammad al-Husaini. *Taj Al-'Arus Min Jawahir Al-Qamus*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007.
- Az-Zamakhsyari, Maḥmud ibn 'Umar. *Al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ Al-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh Al-Ta'wīl*. Edited by Ayman 'Abd al-'Azīm Al-Aṣḥab. Vol. 1. Kairo: Ibdā' li al-i'lām wa al-Nasyr, 2019.
- Darwazah, Muhammad 'Izzah. *At-Tafsir Al-Hadis Tartib as-Suwar Hasb an-Nuzul*. Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 2000.
- Hilal, Syamsul, and Sumper Mulia Harahap. "Iddah in the View of Islam and Feminists." *Al-'Adalah* 18, no. 2 (2021).
- Ibn Khallikan, Syams al-Dīn Ahmad. *Wafayāt Al-A'Yān*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1994.
- Khoiri, Ahmad, and Asyharul Muala. "Iddah Dan Ihdad Bagi Wanita Karir Perspektif Hukum Islam." *JIL: Journal of Islamic Law* 1, no. 2 (2020).
- Manzur, Jamaluddin Abu al-Fadl Muhammad bin Mukrim ibn. *Lisan Al-'Arab*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009.
- Noldeke, Theodore. *The History of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2013.
- Nurjannah, Ika. "Reinterpretasi Konsep Ihdad Perspektif Double Movement Theory

- Fazlur Rahman." UIN Maulana Malik Ibrahim, 2018.
- Rippin, Andrew. "Tafsir." Edited by P.J. Bearman, TH Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, E. J. Van Dozel, and W. P. Heinrichs. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Leiden: Brill, 2000.
- Safithri, Awaliya, and Hasbi Ash-Shiddiqi. "Marriage in the Period of 'Iddah Perspective Radical Feminism Kate Millett." In *International Conference on Humanity Education and Social*, n.d.
- Salih, Bahjat 'Abd al-Wahid. *Al-I'rab Al-Mufasssal Li Kitabillah Al-Murattal*. Dar al-Fikr an-Nasyr wa at-Tauzi', n.d.
- Saputra, Teguh. "Hermeneutika Farid Esack Tentang Keadilan Pada Konsep Masa Iddah Bagi Perempuan." *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman* 11, no. 2 (2022).
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York: The Philosophical Library, 1959.
- Shalihah, Fatimah, and Muhammad Miftah Irfan. "Jasser Auda's Maqasid Sharia Application in the 'Iddah for Career Women." *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum* 20, no. 1 (2022).
- Solikin, Nur, and Amran Khaliqurrahman. "Discussing the Problems of Implementing Iddah for Career Woman." *Jurnal Hukum Activa Yuris* 1, no. 2 (2021).
- Sulaiman, Muqatil bin. *Al-Wujuh Wa an-Nazair Fi Al-Qur'an Al-'Azim*. Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 2011.