

**AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE:
Studi Komparatif Atas Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI Dan
Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister di bidang Tafsir (M.Ag)



Oleh:

SOHIB SYAYFI

NIM : 172510044

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M/1442 H**

ABSTRAK

Sohib Syayfi (172510044): Aurat Perempuan Menopause; Studi Komparatif Atas Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI Dan Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana komparasi terjemah al-Qur'an Kemenag RI dan terjemah *tafsiriyah* Muhammad Thalib dalam pembahasan aurat perempuan menopause ditinjau dari surat An-Nur ayat ke-60. Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif studi pustaka dengan metode *muqârin*. Sebagai rujukan utamanya adalah terjemah al-Qur'an Kemenag RI dan terjemah *tafsiriyah* Muhammad Thalib Kemudian di dukung dengan buku-buku lainnya yang berhubungan dengan fokus pembahasan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam penerjemahan Al-Qur'an, Kemenag memakai metode terjemah *harfiyah*, sehingga disesuaikan dengan lafadz dari ayat al-Qur'an, untuk ayat yang memerlukan penjelasan, maka Kemenag memberikan catatan kaki sebagai bentuk penjelasan maknanya. Sebagaimana dalam menerjemahkan Q.s. An Nur ayat 60 tentang aurat perempuan menopause, mengenai lafadz **أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ** Kemenag mengartikan dengan; “*menanggalkan pakaian.*” Kemudian memberikan catatan kaki sebagai penjelas yaitu; “*pakaian luar yang kalau dibuka tidak menampilkan aurat*”.

Sedangkan terjemah Al-Qur'an versi Muhammad Thalib memakai metode terjemah *tafsiriyah*, sehingga menerjemahkan ayat al-Qur'an dengan memperjelas maknanya. Sebagaimana menerjemahkan Q.s. An Nur ayat 60 tentang Aurat perempuan menopause, mengenai lafadz **ان يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ** Ustadz Muhammad Thalib menerjemahkannya; “*melepaskan kerudung pelengkap pakaian mereka, selama kepala, leher dan dada tetap tertutup*”

Komparasi dalam kedua terjemahan tersebut adalah sama-sama berupaya untuk menjelaskan isi yang terkandung dalam Al-Qur'an agar mudah difahami namun dari metode penerjemahan yang berbeda. Khusus dalam masalah aurat perempuan menopause ini, baik terjemah Kemenag maupun terjemah Muhammad Thalib sama-sama menjelaskan kebolehan bagi perempuan menopause membuka pakaiannya hanya sebatas pakaian luar yang tetap tidak boleh menampilkan auratnya, hanya saja Muhammad Thalib dalam terjemahnya lebih menjelaskan secara detail maksud pakaian luar yang boleh yang dilepaskannya.

Kata Kunci : Aurat Perempuan Menopause, Terjemah Al-Qur'an Kemenag dan Terjemah *Tafsiriyah* Muhammad Thalib.

الخلاصة

صاحب سيفي (١٧٢٥١٠٠٤٤): عورات النساء في سن اليأس ؛ دراسة مقارنة لترجمة القرآن من وزارة الدين وترجمة التفسيرية محمد طالب.

تهدف هذه الدراسة إلى تحديد كيفية المقارنة بين ترجمة القرآن من وزارة الدين بجمهورية إندونيسيا وترجمة تفسير محمد طالب في مناقشة الأعضاء التناسلية للمرأة في سن اليأس من حيث سورة النور الآية ٦٠ . تم إجراء هذا البحث بمنهج نوعي في دراسة الأدب بطريقة المقرن. المرجع الرئيسي هو ترجمة القرآن من وزارة الأديان بجمهورية إندونيسيا وترجمة تفسير محمد طالب ، ثم دعمه بالكتب الأخرى ذات الصلة بموضوع المناقشة. وأظهرت النتائج أن وزارة الدين استخدمت في ترجمة القرآن أسلوب الترجمة الحرفية ، بحيث تم تعديلها حسب اللافاز لآية القرآن ، للآيات التي تتطلب شرحا ، وزارة الدين. قدم الحواشي كشكل من أشكال شرح المعنى. كما في ترجمة سورة نور الآية ٦٠ المتعلقة بالأعضاء التناسلية للمرأة في سن اليأس ، فيما يتعلق بالآية: "ان يَضَعَنَّ ثِيَابَهُنَّ" وزارة الدين يحدد من قبل ؛ "خلع ملابسها". ثم قدم حاشية توضيحية ، وهي ؛ "الملابس الخارجية التي عند فتحها لا تكشف العورة".

وفي الوقت نفسه ، فإن ترجمة محمد طالب للقرآن تستخدم أسلوب الترجمة التفسيرية ، ليترجم آيات القرآن بتوضيح المعنى. كما هو الحال مع ترجمة الحروف. سورة نور الآية ٦٠ المتعلقة بالأعضاء التناسلية للمرأة في سن اليأس ترجمها الأستاذ محمد طالب. "اخلعي الحجاب لتكلمة ثيابهن ما دام الرأس والرقبة والصدر مغلقا".

المقارنة بين الترجمتين هي أن كلاهما يسعيان إلى توضيح محتويات القرآن حتى يسهل فهمه ولكن من خلال طرق ترجمة مختلفة. في قضية الأعضاء التناسلية للمرأة بعد انقطاع الطمث على وجه الخصوص ، توضح كل من ترجمة وزارة الدين وترجمة محمد طالب أنه يجوز للمرأة في سن اليأس تجريد ملابسها الخارجية فقط التي لا تزال ممنوعة من الكشف عن أعضائها التناسلية ، فقط محمد طالب في تشرح ترجمته بمزيد من التفصيل الحد الأقصى للثوب الخارجي فهل يجوز له خلعه.

الكلمات المفتاحية: عورة المرأة بعد انقطاع الطمث ، ترجمة وزارة الدين القرآني وترجمة التفسيرية محمد طالب.

ABSTRACT

Sohib Syayfi (172510044): Menopausal Women's Awra; Comparative Study of the Translation of the Qur'an from the Ministry of Religion and the Translation of Tafsiriyah Muhammad Thalib

This study aims to determine how the comparison between the translation of al-Qur'an from the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia and the translation of Muhammad Thalib's tafsiriyah in the discussion of menopausal women's genitals in terms of Surah An-Nur verse 60. This research was conducted with a qualitative approach to literature study with the tahlili and muqârin methods. The main reference is the translation of the al-Qur'an from the Ministry of Religion of the Republic of Indonesia and the translation of Muhammad Thalib's tafsiriyah. Then it is supported by other books related to the focus of the discussion.

The results showed that in translating the Al-Qur'an, the Ministry of Religion used the harfiyah translation method, so that it was adjusted to the lafadz of the al-Qur'an verse, for verses that needed explanation, the Ministry of Religion provided footnotes as a form of explanation of the meaning. As in translating Q.s. An Nur verse 60 concerning the genitals of menopausal women, regarding lafadz **أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ** Ministry of Religion defines as; "undress." Then provide an explanatory footnote, namely; "Outer clothes that when opened do not reveal aurat".

Meanwhile, Ustadz Muhammad Thalib's translation of the Al-Qur'an uses the tafsiriyah translation method, so that he translates the verses of the al-Qur'an by clarifying the meaning. As translating Q.s. An Nur verse 60 concerning the Awra of menopausal women, regarding lafadz **أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ** Ustadz Muhammad Thalib translated it; "Remove the veil to complement their clothing, as long as the head, neck and chest remain closed"

The comparison between the two translations is that they both seek to clarify the contents contained in the Al-Qur'an so that it is easy to understand but from different translation methods. Particularly in the issue of menopausal women's genitals, both the Ministry of Religion translation and the translation of Muhammad Thalib both explain that it is permissible for menopausal women to strip only their outer clothes which are still not allowed to reveal their genitals, only Muhammad Thalib in his translation explains in more detail the maxima of outer clothing may he take it off.

Keywords: Menopausal Women's Awra, Translating the Ministry of Religion Al-Qur'an and Translating Tafsiriyah Muhammad Thalib.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang Bertanda tangan dibawah ini:

Nama	: Sohib Syayfi
Nomor Induk Mahasiswa	: 172510044
Program Studi	: Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis	: Aurat Perempuan Menopause; Studi Komparatif atas Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI dan Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 17 April 2021
Yang membuat pernyataan,



10000
METER
TEMPER
B5C4A2X4Z3860808

Sohib Syayfi

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE; Studi Komparatif Atas Terjemah
Al-Qur'an Kemenag RI Dan Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister di bidang Tafsir (M.Ag)

Disusun Oleh:

Solub Syayfi

NIM: 172510044

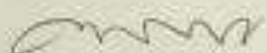
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 17 April 2021

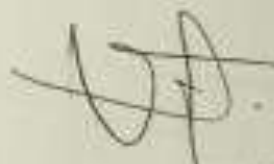
Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. Abd. Muid N., M.A



Dr. Kerwanb, M.Ud

Mengetahui,

Kepala Program Studi/Konsetrasi



Dr. Abd. Muid N., M.A

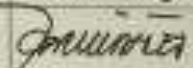
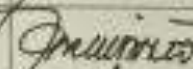
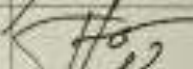
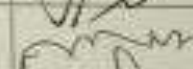
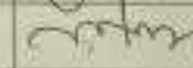
PERNYATAAN PENGESAHAN TESIS

AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE; Studi Komparatif Atas Terjemah
Al-Qur'an Kemenag RI Dan Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib

Disusun oleh:

Nama : Sohib Syayfi
Nomor Induk Mahasiswa : 172510044
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
Kamis, 06 Mei 2021

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Muhammad Hariyadi, MA	Penguji II	
4.	Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A	Pembimbing I	
5.	Dr. Kerwanto, M.Ud	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 06 Mei 2021

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Di dalam naskah Tesis ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut:

ARAB		LATIN	
Kons.	Nama	Kons.	Nama
ا	Alif		Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Tsa	S	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Cha	H	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Dzal	Dh	De dan ha
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sh	Es dan ha
ص	Shad	S	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dlat	D	De (dengan titik di bawah)

ط	Tha	T	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Dha	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Ghain	Gh	Ge dan ha
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal rangkap atau diftong bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dengan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:
 - a. Vokal rangkap (أَوْ) dilambangkan dengan gabungan huruf *aw*, misalnya: *al-yawm*.
 - b. Vokal rangkap (أَيَّ) dilambangkan dengan gabungan huruf *ay*, misalnya: *al-bayt*.
3. Vokal panjang atau maddah bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf dan tanda

macron (coretan horisontal) di atasnya, misalnya (الْفَاتِحَةُ = *al-fātihah*), (الْعُلُوم = *al-‘ulūm*) dan (قِيَمَةٌ = *qīmah*).

4. Syaddah atau tasydid yang dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda syaddah itu, misalnya (حَدُّ = *haddun*), (سَدُّ = *saddun*), (طَيِّب = *thayyib*).
5. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf alif-lam, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “al”, terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda hubung, misalnya (الْبَيْت = *al-bayt*), (السَّمَاء = *al-samā’*).
6. *Ṭa’ marbūthah* mati atau yang dibaca seperti ber-*harakat sukun*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “h”, sedangkan *ṭa’ marbūthah* yang hidup dilambangkan dengan huruf “t”, misalnya ($\text{رُؤْيَةُ الْهَيْلَال}$ = *ru’yah al-hiḷāl* atau *ru’yatul hiḷāl*).
7. Tanda apostrof (’) sebagai transliterasi huruf hamzah hanya berlaku untuk yang terletak di tengah atau di akhir kata, misalnya (رُؤْيَةُ = *ru’yah*), (فُقَهَاء = *fuqahā’*).

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, atas segala karunia dan ridho-NYA, sehingga tesis dengan judul “AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE; Studi Komparatif Atas Terjemah Al-Qur’an Kemenag Ri Dan Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib” ini dapat diselesaikan.

Shalawat serta salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi terakhir, yaitu Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi’in dan tabi’ut tabi’in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Tesis ini disusun untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Magister Agama pada program studi Magister Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Konsentrasi Kajian Al-Qur’an pada institut PTIQ Jakarta.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, kepada:

1. Prof. Dr. K.H. Nasaruddin Umar, MA sebagai Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si sebagai Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

3. Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A, sebagai Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sekaligus sebagai Pembimbing I
4. Dr. Kerwanto, M.Ud, Sebagai Pembimbing II yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Kedua orang tua dan mertua yang selalu menghadirkan do'a dalam sujudnya, sehingga penulisan Tesis ini dapat terselesaikan.
8. Teman-teman se-angkatan dan teman-teman guru serta semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

Hanya harapan dan do'a, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Dengan keterbatasan pengalaman, ilmu maupun pustaka yang ditinjau, penulis menyadari bahwa tesis ini masih banyak kekurangan dan pengembangan lanjut agar benar benar bermanfaat. Oleh sebab itu, penulis sangat mengharapkan kritik dan saran agar tesis ini lebih sempurna serta sebagai masukan bagi penulis untuk penelitian dan penulisan karya ilmiah di masa yang akan datang.

Akhir kata, penulis berharap tesis ini memberikan manfaat bagi kita semua terutama untuk pendidikan.

Jakarta, 17 April 2021

Sohib Syayfi

DAFTAR ISI

	Hal
Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pernyataan Pengesahan Tesis	xiii
Pedoman Penggunaan Tesis	xv
Kata Pengantar	xix
Daftar Isi	xxi
Daftar Lampiran	xxx
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah.	1
B. Identifikasi, Rumusan dan Batasan Masalah	9
C. Tujuan Penelitian	10
D. Manfaat Penelitian	10
E. Kerangka Teori	11
F. Kajian Pustaka.	11
G. Metodologi Penelitian	13
H. Sistematika Penulisan	14
 BAB II DISKURSUS TENTANG AURAT PEREMPUAN	
 MENOPUSE DAN TERJEMAH AL-QUR’AN	17
A. Aurat Perempuan Menopause.....	17
1. Pengertian Aurat	17
2. Hakikat Wanita Menopause	18
3. Aurat Wanita Dalam Islam	20
B. Terjemah Al-Qur’an.	34
1. Pengertian Terjemah.....	34

2. Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an	36
3. Proses Penerjemahan	37
4. Metode Penerjemahan	38
5. Hukum Menerjemahkan Al-Qur'an.....	46
6. Perbedaan Tafsir dan Penerjemahan.....	49

BAB III MUHAMMAD THALIB DAN AL-QUR'AN

TERJEMAH TAFSHIRIYAH	53
A. Muhammad Thalib.	53
1. Biografi Muhammad Thalib	53
2. Karir Muhammad Thalib	54
3. Karya-karya Muhammad Thalib.....	54
B. Al-Qur'an dan Terjemah Tafshiriyah.	56
1. Hakikat Terjemah Tafshiriyah.....	56
2. Proses Penulisan dan Penerbitaa.....	58
3. Karakteristik dan Respon Terhadap Al-Qur'an Terjemah Tafshiriyah.....	60
C. Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib Tentang Aurat Perempuan Menopause.....	61
1. Pengertian Aurat	61
2. Dasar Hukum Aurat.....	65
3. Batasan-batasan Aurat	80
4. Batas Aurat Wanita Menurut Imam Madzhab.....	87
5. Aurat Perempuan Menopause Menurut Terjemah Tafshiriyah Muhammad Thalib	95
6. Hukum Menutup Aurat.....	96
7. Hikmah Menutup Aurat.....	100

BAB IV PROFIL AL-QUR'AN TERJEMAH

HARFIYYAH KEMENAG RI.....	105
A. Al-Qur'an Terjemah Kemenag Secara Umum.	105
B. Terjemah Harfiyyah Kemenag Tentang 'Aurat Perempuan Menopause.....	115
1. Pemaknaan Aurat Dalam Al-Qur'an	115
2. Aurat Wanita Menopause Dalam Terjemah Kemenag.....	127

BAB V ANALISIS TERJEMAH MUHAMMAD THALIB

DENGAN TERJEMAH KEMENAG TENTANG AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE	135
--	------------

A. Makna Dari “Perempuan Menopause” dan “Yadla’na Tsiyabahunna” (Melepaskan Pakaian) dalam Al-Qur’an Surat an-Nur ayat ke-60.	135
B. Kriktik Muhammad Thalib Terhadap Al-Qur’an Terjemah Kemenag Pada Surat An Nur ayat 60.....	141
C. Sebab dan Dampak Perbedaan Penerjemahan Muhammad Thalib Dan Kemenag RI.....	150
BAB VI PENUTUP	155
A. Kesimpulan.....	155
B. Saran	156
DAFTAR PUSTAKA.....	157
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR SINGKATAN

Hal	: Halaman
HR	: Hadis Riwayat
QS	: Qur'an Surat
SAW	: Shallallahu Alaihi Wasallam
SWT	: Subhanahu Wata'ala
UU	: Undang-undang
Kemenag	: Kementrian Agama

DAFTAR GAMBAR DAN ILUSTRASI

-

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 : Jadwal Penelitian

DAFTAR LAMPIRAN

Hasil Plagiarisme Tesis
Daftar Riwayat Hidup

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perdebatan mengenai batas aurat muslimah di kalangan ulama Islam sampai saat ini masih berlangsung. Perdebatan dan perbedaan tersebut dapat diklasifikasikan kepada tiga kelompok: *Pertama*, ulama yang menyatakan bahwa seluruh tubuh muslimah itu aurat yang harus ditutupi, termasuk menutup wajah (dengan menampakkan mata) yang biasa disebut dengan cadar, *Kedua*, ulama yang berpendapat bahwa aurat muslimah adalah seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan, sedangkan yang *Ketiga*, ulama yang berpendapat bahwa batas aurat muslimah diserahkan kepada budaya dan tradisi daerah masing-masing.

Perdebatan dan perbedaan pendapat diatas disebabkan oleh keberagaman mereka dalam memahami maksud ayat yang berbicara tentang batas aurat muslimah.¹

Al-Qur'an memaparkan ayat tentang aurat perempuan secara umum pada surat an-Nur ayat 31 dan juga surat al-Ahzab ayat 59. Hampir kebanyakan ulama mengatakan ayat tersebut berbicara mengenai batas aurat perempuan dan perintah menutupnya.²

¹ Riri Fitria, "Batas Aurat Muslimah dalam Pandangan al-Albaniy" dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 08 No. 2 Tahun 2012, hal. 251.

² Fathanah K. Daud, "Jilbab Hijab dan Aurat Perempuan: Antara Tafsir Klasik, Tafsir Kontemporer, dan Pandangan Muslim Feminis" dalam *Jurnal Al-Hikmah*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2013, hal. 16.

Dalam surat an-Nur ayat 58 *aurah* diartikan oleh mayoritas ulama tafsir sebagai “sesuatu dari anggota badan manusia yang membuat malu jika dipandang”. Sedangkan dalam al-Ahzab ayat 13, *aurah* diartikan sebagai “cela yang terbuka terhadap musuh, atau cela yang memungkinkan orang lain mengambil kesempatan”.

Dari makna *aurah* di atas dapat disimpulkan bahwa aurat adalah mengandung sesuatu yang buruk, atau jika dilihat akan menimbulkan bahaya atau rasa malu. Tegasnya perintah memelihara dan menutupi aurat mempunyai objektif yang sangat luas konteksnya, bukan saja kepada individu sebagai entiti dalam masyarakat bahkan kepada masyarakat tersebut secara tidak langsung.

Pada surat an-Nur juga terdapat ayat yang menjelaskan secara lebih spesifik mengenai aurat perempuan menopause. Dimana pada beberapa ayat sebelumnya diterangkan secara umum aurat perempuan dan batasan-batasannya.

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ۖ وَأَنْ يَسْتَغْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٦٠

Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana. (QS. an-Nur/24: 60)

Pada ayat di atas terdapat kata *falaisa alaihinna junahun*, yang artinya tiadalah atas mereka dosa. Kalimat ini menerangkan bahwa ada *rukhsah* atau perlakuan khusus bagi perempuan menopause dalam hal menjaga dan menutupi auratnya.

Setiap wanita yang Allah berikan umur panjang pasti akan mengalami menopause. Pada umumnya mereka mengalaminya pada usia 50 tahun. Namun, perkembangan akhir-akhir ini menopause tidak hanya terjadi pada wanita berusia 50 tahun, tetapi juga wanita berusia 35 tahun, yang dikenal dengan dengao menopause.³

Urgensi menjaga dan menutupi aurat merupakan salah satu syariat yang telah ditetapkan oleh Allah *subhanahu wata'ala* di dalam kitab suci Al-Qur'an. Masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam hendaknya memahami bagaimana cara berpakaian yang menutupi aurat dengan benar. Namun dewasa ini, masih banyak ditemukan muslimah berpakaian tidak sesuai dengan aturan dan ajaran dalam agama islam.

³ S. Dwi Sulistyawati, “Dampak Menopause Terhadap Konsep Diri Wanita Yang Mengalami Menopause di Kelurahan Trengguli Kecamatan Jenawi Kabupaten Karanganyar”, dalam *Jurnal Kesmadaska*, Vol. 2 No. 01 Tahun 2011, hal. 9

Pemahaman yang benar dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'an sangat penting bagi setiap muslim Indonesia agar dapat mengaplikasikan nilai-nilai dan ajaran-ajaran di dalam al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.

Namun tidak dapat dipungkiri bahwa untuk dapat memahami al-Qur'an dengan baik dan benar dibutuhkan ilmu pemahaman terhadap bahasa al-Qur'an itu sendiri, yaitu bahasa Arab.

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ

“Demikanlah Kami wahyukan kepadamu Al-Qu'an dengan bahasa Arab, supaya kamu memberi peringatan kepada Ummul Qura (penduduk Mekkah) dan penduduk (negeri-negeri) sekelilingnya serta memberi peringatan (pula) tentang hari berkumpul (kiamat) yang tidak ada keraguan padanya. Segolongan masuk surga dan segolongan masuk jahannam. (QS. asy-Syura/42:7)

Ayat di atas merupakan ayat yang menegaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan berbahasa Arab yang merupakan bahasa kaum (ummat) Nabi Muhammad shallallahu alaihi wasallam saat itu.

Begitu juga halnya dengan Rasul-Rasul terdahulu dimana Allah tidak mengirim seorang Rasul kecuali dengan bahasa kaumnya pada saat itu, agar mereka dapat memahami apa yang disampaikan dan didakwahkan oleh Rasul tersebut kepada kaumnya dan pengikutnya. Dan hal ini Allah abadikan dalam Al-Qur'an pada surat Ibrahim;

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ۚ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

Kami tidak mengutus seorang Rasulpun, melainkan dengan Bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dialah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Ibrahim/14:4)

Sebagaimana diketahui bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan berbahasa Arab, sehingga ummat manusia yang bukan dari kalangan bangsa arab sulit untuk bisa memahami dan mentadabburi ayat-ayat Al-Qur'an.

Penerjemahan atau alih bahasa merupakan cara yang sangat tepat dalam memfasilitasi Ummat yang tidak dapat memahami bahasa arab dengan baik. Karena mayoritas ummat selain bangsa Arab tidak dapat memahami Al-Qur'an yang tertulis dengan bahasa Arab. Sehingga kehadiran Penerjemah atau

pengalih bahasa sangatlah penting dalam memenuhi kebutuhan umat dalam setiap proses transformasi ilmu di berbagai peradaban dan budaya.⁴

Terjemah dibagi ke dalam dua macam: terjemah *harfiah* dan terjemah *tafsiriah*.⁵ Terjemah *harfiah* sering disebut juga terjemah *lafdziyah*, yaitu terjemah yang dilakukan dengan apa adanya, mendekati kata aslinya, atau juga disebut kata demi kata. Sedangkan terjemah *tafsiriah*, atau juga disebut dengan terjemah *maknawiyah* adalah terjemahan yang mengedapankan maksud atau isi kandungan dalam bahasa aslinya yang diterjemahkan.

Al-Qur'an telah diterjemahkan dalam bahasa melayu pada pertengahan abad 17 oleh Abdul Rauf Fansuri, seorang Ulama dari Singkel, Aceh.⁶ Usaha dan kerja keras para Ulama untuk menerjemahkan Al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia sudah lama dan banyak dilakukan. Sejak awal abad kedua puluh tidak kurang dari 20 karya terjemahan ditemukan dalam bahasa Indonesia dan beberapa bahasa daerah, seperti Al-Qur'an dan terjemahnya karya Mahmud Yunus, al-Furqan karya A. Hassan, al-Bayan karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, dan Al-Qur'an dan Maknanya, karya M. Qurais Shihab.⁷

Di zaman kita sekarang sangat banyak ditemui berbagai macam Al-Qur'an Terjemah ke dalam bahasa Indonesia. Namun dari beberapa Kitab/Al-Qur'an terjemah tersebut tidak sedikit yang kontroversi dari segi metode penerjemahannya, baik *harfiah* maupun terjemah *tafsiriah*, bahkan Al-Qur'an terjemah yang beda penerbitpun juga terdapat perbedaan dalam arti kata yang dipakai dalam penerjemahan ayat-ayat Al-Qur'an.

Kitab suci Al-Qur'an yang dibahas di dalamnya ayat-ayat tentang *aqidah*, *syari'ah*, *mu'amalah*, *iqtishadiyah*, dan bidang-bidang keilmuan lainnya, baik berkenaan dengan keagamaan maupun ilmu-ilmu umum dan yang lainnya, haruslah tersampaikan kepada umat manusia dengan arti dan makna yang sesungguhnya, sehingga bisa menerapkan dan mengaplikasikan dalam kehidupan nyata sehari-hari.

Diantara terjemahan Al-Qur'an yang menarik dan layak untuk dikaji adalah karya Ustadz Muhammad Thalib yaitu *Al-Qur'anul Karim Tarjamah Tafsiriyah: Memahami Al-Qur'an Lebih Mudah dan Cepat*, yang diterbitkan pada tahun 2011. Terjemahan Ustadz Muhammad Thalib ini sangat reaktif dan juga korektif terhadap al-Qur'an dan Terjemahnya yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Ustadz Muhammad Thalib

⁴ Muchlis M. Hanafi menulis, "Problematika Terjemahan Al-Quran: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Quran dan Kasus Kontemporer" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol 4, No 2, Tahun 2013, hal. 169

⁵ Syarafuddin HZ, "Terejmahan Al-Qur'an Dari Masa Ke Masa" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 27, No.1, Tahun 2015, hal. 76

⁶ Kemenag RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hal. 36

⁷ Muchlis M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Quran: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Quran dan Kasus Kontemporer" ..., hal. 178-179.

mengatakan bahwa terdapat kesalahan terjemah pada ribuan ayat di *Al-Qur'an Terjemah Kemenag RI*, sehingga bisa berdampak pada orang yang membacanya salah memaknai maksud dan arti dari ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri. Padahal al-Qur'an dan terjemahnya yang diterbitkan Departemen Agama Republik Indonesia sudah mengalami revisi yang cukup sering, mulai tahun 1989, 1998, 2002 hingga 2010.

Padahal masyarakat muslim di Indonesia sangatlah bertumpu harapannya kepada terjemah Al-Qur'an yang diterbitkan oleh kementerian Agama RI. Mereka yang merupakan orang-orang a'jam yang haus akan makna arti ayat-ayat Al-Qur'an, yang dapat menjadikan mereka Petunjuk, Rahmat, Obat, dan keutamaan-keutamaan yang lainnya yang merupakan keistimewaan dari kitab suci terakhir yang diturunkan kepada nabi Muhammad *shallallahu alaihi wasallam* untuk disampaikan kepada ummatnya.

Bahasa memiliki dua aspek, yaitu aspek struktur atau juga dinamakan tata bahasa, dan aspek kandungan isi atau disebut makna kalimat. Aspek struktur tidak bisa dialihkan dari satu bahasa ke bahasa yang lain, karena masing-masing setiap bahasa memiliki struktur yang berbeda. Adapun yang bisa dialihkan adalah aspek kandungan isi atau makna kalimat. Ketentuan ini juga bisa berlaku dalam menerjemahkan Al-Qur'an yang berbahasa Arab ke dalam bahasa yang lain. Sebagaimana Imam Syatibi mengatakan dalam *Al-Muwafaqat* (1/105), bahwa Ibnu Qutaibah menganggap terjemah Al-Qur'an secara *harfiyah*, atau *dilalah tabiah*, tidak mungkin dilakukan. Yang mungkin dilakukan adalah terjemah Al-Qur'an '*ala ma'anil ashli*, yaitu maksud kalimat bahasa asal, yang populer disebut *Terjemah Tafsiriyah*.⁸

Format Al-Qur'an Terjemah Kemenag, memiliki beberapa variasi, ada yang dari ayat langsung diberi terjemah di bawahnya, dan adapula yang diberi arti *harfiyah* beserta terjemahnya. Para ulama berbeda pendapat tentang boleh tidaknya menerjemahkan al-Qur'an secara *harfiyah*, karena sulitnya mencari padanan kata dari kata yang digunakan oleh Al-Qur'an, karena masing-masing bahasa memiliki struktur dan karakter yang berbeda.

Dinyatakan oleh para Ulama bahwa sangat banyak kata dan ungkapan yang terkandung dalam bahasa Arab, terlebih kitab suci Al-Qur'an yang memiliki kualitas sastra tinggi, yang tidak dapat ditemukan semisalnya dalam bahasa lain. Seperti dalam surat al-Isra' ayat 29

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

⁸ Muhammad Thalib, *Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah (Memahami makna Al-Qur'an lebih mudah, cepat dan tepat)*, (Yogyakarta : Ma'had An-Nabawy, 2012), cet. ke-3, hal. 15

Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu menjadikan kamu tercela dan menyesal (QS. al-Isra': 17/29)

Ungkapan “menjadikan tangan terbelenggu di leher” dan “mengulurkan tangan” di dalam ayat di atas sangat sulit dipahami dalam bahasa lain, bahwa yang dimaksud di atas adalah sifat terlalu pelit/kikir dan sifat boros

Syekh Mushtafa Al-Maraghi berpendapat bahwa, “sebagian ayat Al-Qur'an mungkin diterjemahkan secara *harfiah*, dan sebagian lainnya tidak mungkin”. Bahkan beliau mengatakan kemungkinan menerjemahkan Al-Qur'an secara *harfiah* terbuka di banyak ayat, meskipun beliau juga mengakui tidak mungkin Al-Qur'an secara keseluruhan diterjemahkan secara *harfiah*. Ayat-ayat yang tidak dapat diterjemahkan secara *harfiah*, tentunya diterjemahkan secara *tafsiriyah*.

Berikut ungkapan Al-Maraghi dalam bukunya yang artinya: “*Mengatakan al-Qur'an seluruhnya tidak mungkin dapat diterjemahkan karena sifatnya sebagai mukjizat adalah keliru. Yang benar, memungkinkan diterjemahkan dari sisi makna primer, dan mustahil diterjemahkan dari sisi makna sekunder*”.⁹

Beliau juga mengatakan; “*Sebagian ayat Al-Qur'an mungkin diterjemahkan secara harfiah, dan sebagian lainnya tidak*”. “kami mengakui, terjemahan *harfiah* tidak mungkin dapat dilakukan terhadap keseluruhan Al-Qur'an, tetapi untuk banyak ayat, atau sebagian besar ayat Al-Qur'an dimungkinkan”.¹⁰

Dari sinilah dapat disimpulkan pendapat dari Al-Maraghi bahwa sebagian ayat Al-Qur'an mungkin dapat diterjemahkan secara *harfiah*, dan sebagiannya diterjemahkan secara *tafsiriyah*.

Pada penelitian kali ini penulis ingin mengkaji terjemahan *harfiah* dari Al-Qur'anul Karim yaitu pada Al-Qur'an Terjemah yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia dan juga terjemah *tafsiriyah* yang ditulis oleh Ustadz Muhammad Thalib dalam Terjemah Al-Qur'annya yang berjudul *Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah, Memahami Makna Al-Quran Lebih Mudah, Tepat dan Mencerahkan*.

Setelah penulis membaca dan membandingkan dua kitab terjemahan Al-Qur'an ini, sangat banyak terdapat perbedaan kata terjemahan, baik yang ringan maupun yang cukup memberikan dampak atas perbedaan terjemahan tersebut.

⁹ M. Mushtafa al-Maragi, “*Bahts fi Tarjamat al-Qur'an al-Karim wa Ahkamuh*”, *Majalah Al-Azhar*, 1423 H, hal. 35

¹⁰ M. Mushtafa al-Maragi, “*Bahts fi Tarjamat al-Qur'an al-Karim wa Ahkamuh*”, ..., hal. 79

Muhammad Thalib dalam bukunya yang berjudul “Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur’an Kemenag RI, mengatakan bahwa terdapat ribuan kesalahan terjemah dalam Tarjamah Harfiyah Kemenag RI, dan kesalahan-kesalahan ini secara rinci dijelaskan contoh-contohnya, yang mencakup berbagai bidang, yaitu aqidah, syari’ah, sosial, dan ekonomi.¹¹

Ustadz Muhammad Thalib memberikan contoh atas kritiknya pada Terjemah Al-Qur’an Kemenag RI pada ayat 20 dari surat an-Nisa’:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْءًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ۝

Terjemah Al-Qur’an Kemenag RI menerjemahkan dengan: “dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali dari padanya barang sedikitpun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata? (QS. an-Nisa: 4:20)

Menurut Muhammad Thalib, kata “mengganti” istri, dalam logika bahasa Indonesia berarti menukar dengan yang lain. Mustahil Islam membenarkan seorang suami menukar istrinya dengan istri orang lain. Siapapun paham, bahwa istri berarti perempuan yang memiliki suami. Apakah Islam, atau konstitusi Negara Indonesia membolehkan mengawini perempuan bersuami, yang juga dikenal dengan poliandri, satu istri dua suami?

Semestinya ayat itu diterjemahkan secara *tafsiriyah* menjadi : “wahai para suami, jika kalian ingin menceraikan istri kalian, lalu menikah dengan perempuan lain....”¹² Tarjamah *tafsiriyah* ini, sekalipun pembaca tidak mengerti bahasa Al-Qur’an, niscaya tidak akan menimbulkan salah paham.

Dalam ayat lain Muhammad Thalib juga mencontohkan:

تُرْجَىٰ مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَتُؤَيَّ إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنْ أَبْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا ءَاتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا ۝

Terjemah Al-Qur’an Kemenag RI menerjemahkan dengan: “kamu boleh menangguhkan (menggauli) siapa yang kamu kehendaki di antara mereka (istri-istrimu) dan (boleh pula) menggauli siapa yang kamu kehendaki. Dan siapa-siapa yang kamu ingini untuk menggaulinya kembali dari perempuan

¹¹ Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur’an Kemenag RI*, Yogyakarta: Ma’had An-Nabawi, 2011, hal. 9

¹² Muhammad Thalib, *Al-Qur’an Tarjamah Tafsiriyah (Memahami makna Al-Qur’an lebih mudah, cepat dan tepat)*, ..., hal. x

yang telah kamu cerai, maka tidak ada dosa bagimu. Yang demikian itu adalah lebih dekat untuk ketenangan hati mereka, dan mereka tidak merasa sedih, dan semuanya rela dengan apa yang telah kamu berikan kepada mereka. Dan Allah mengetahui apa yang (tersimpan) dalam hatimu. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

Muhammad Thalib mengomentari kalimat “*dan siapa-siapa yang kamu ingin untuk menggaulinya kembali dari perempuan yang telah kamu cerai, maka tidak ada dosa bagimu*”, pada terjemah harfiyah Kemenag RI di atas sesat dan menyesatkan. Sebagai pengamal Al-Qur’an yang sempurna, Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam tidak pernah menceraikan istrinya, maka mustahil beliau menggauli perempuan yang telah dicerai, apalagi tanpa rujuk pula. Terjemah ini bertentangan dengan fakta sejarah dan akhlak Rasulullah shallallahu alaihi wasallam.

Maka kemudian Muhammad Thalib mengoreksi dengan terjemahan tafsiriyah atas ayat di atas : “*Wahai Nabi, engkau boleh menangguhkan giliran bagi istrimu mana saja yang engkau kehendaki. Engkau boleh mendahulukan giliran bagi istrimu mana saja yang engkau kehendaki. Kamu tidak berdosa meminta penukaran jadwal giliran bermalam kepada siapa saja di antara istrimu. Kebebasan yang Allah berikan kepadamu untuk mendahulukan atau mengakhirkan giliran bermalam bagi istri-istrimu lebih dapat menenangkan hati mereka.*”

Dari contoh-contoh ayat di atas bisa kita ketahui bahwa terjemah yang diterbitkan oleh Kemenag tidak sama dengan terjemah yang ditulis oleh Muhammad Thalib. Oleh karenanya penulis tertarik dan termotivasi untuk menggali lebih dalam mengenai perbedaan antara kedua karya terjemahan ini.

Pada penelitian ini, penulis akan mengkaji dan menfokuskan pada Terjemah atas ayat ke-60 dari surat An-Nur, yang menjelaskan tentang aurat perempuan menopause, dimana terdapat perbedaan bahkan kritikan terjemah tafsiriyah Muhammad Tholib atas Terjemah yang diterbitkan oleh Kementerian Agama RI. Selain itu juga terdapat beberapa kata dalam ayat ini yang perlu digali dan diketahui lebih jelas lagi.

Di dalam surat an-Nur ayat ke-60 ini juga yang masih perlu dikaji lagi diantaranya adalah, bagaimana kriteria perempuan menopause yang dimaksud ayat tersebut, kemudian apa saja pakaian yang boleh ditampilkan, maka sangat layak dan menarik penulis bahas dalam penelitian ini, sehingga penulis memberikan judul tesis ini dengan “*Aurat Perempuan Menopause, Studi Komparatif Terjemah Al-Qur’an Kemenag RI dan Terjemah Tafsiriyah Ustadz Muhammad Thalib*”

B. Identifikasi, Rumusan dan Batasan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah yang telah dipaparkan di atas, teridentifikasi bahwa ada beberapa permasalahan yang menjadi acuan pembahasan, di antaranya:

Pertama, terjemah *harfiah* dan terjemah *tafsiriah* sudah diketahui merupakan 2 macam cara dalam menerjemahkan Al-Qur'an, namun belum dijelaskan apakah kelebihan dan kekurangan dari masing-masing jenis penerjemahan tersebut.

Kedua, perempuan menopause yang dimaksud pada surat an-Nur ayat ke-60 adalah yang objek yang dibahas pada penelitian komparatif ini, apakah yang dimaksud perempuan menopause pada ayat an-Nur tersebut, bagaimana kriterianya menurut terjemahan Al-Qur'an

Ketiga, "*yadla'na tsiyabahunna*" pada ayat ke-60 surat an-Nur ini memiliki ragam terjemahan, apakah maksud dari kalimat tersebut?

Keempat, dalam penerjemahan ayat an-Nur ayat ke-60, apa yang menjadi titik koreksi Muhammad Thalib atas *Terjemah Harfiah Kemenag*, dan apakah terdapat kesamaan dalam terjemahannya

Kelima, perbedaan terjemahan Al-Qur'an yang terjadi, akankah berdampak kepada khalayak penduduk Indonesia muslim, khususnya?

Terjemah yang merupakan pengalihan bahasa dari suatu bahasa ke dalam bahasa lain. Pelaku pekerjaan ini dinamakan penerjemah. Ibnu Manzur menamakannya dengan *Tarjuman* atau *turjuman*, yakni orang-orang yang mengalih bahasakan.¹³

Sebagaimana diketahui bahwa terjemahan Al-Qur'an mencakup berbagai aspek yang patut untuk dijadikan rujukan dan pedoman dalam kehidupan kita, baik pada bidang aqidah, syari'ah, sosial, ekonomi dan lain lain. Penulis ingin membatasi masalah yang akan dikaji pada penelitian ini yaitu pada bidang syariah, mengenai aurat perempuan menopause yang terdapat di surat an-Nur, ayat ke-60 berdasarkan terjemah terjemah al-Qur'an Kemenag RI mulai dari tahun 2002 hingga 2019 dan terjemah *tafsiriyah* Muhammad Thalib.

Dari batasan masalah yang disebutkan di atas, maka rumusan masalahnya adalah Bagaimanakah komparasi terjemah al-Qur'an Kemenag RI dan terjemah *tafsiriyah* Muhammad Thalib dalam pembahasan aurat perempuan menopause ditinjau dari surat An-Nur ayat ke-60?

¹³ Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Qur'an: Depag Edisi 1990*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2001, Hal. 59

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pertanyaan dan masalah di atas, penulis berkewajiban untuk mendapatkan jawaban atas pertanyaan dan masalah tersebut. Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk :

1. Memaparkan apakah keunggulan dan kekurangan antara Tarjemah *Tafsiriyah* dan Tarjemah *Harfiyah*
2. Mengungkap dan menjelaskan makna dari “*perempuan menopause*” dalam Al-Qur’an surat an-Nur ayat ke-60
3. Apa makna dari “*yadla’na tsiyabahunna*” (melepaskan pakaian) pada ayat ke-60 dari surat an-Nur
4. Menjelaskan menggambarkan Bagaimana kritik Muhammad Thalib terhadap terjemahan Al-Qur’an Kemenag RI tahun 2002 hingga 2019 pada ayat ke-60 surat an-Nur beserta relevansi antara keduanya.
5. Menjelaskan dan mengidentifikasi apa sebab dan dampak perbedaan penerjemahan Muhammad Thalib dan Kemenag RI

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Secara teoritis, penulis berharap karya ini bisa menjadi tambahan wawasan tentang hakikat penerjemah Al-Qur’an, baik tarjemah *harfiah* maupu tarjemah *tafsiriyah* dalam kepustakaan ilmu Al-Qur’an dan Tafsir.
2. Secara praktis, penulis berharap semoga karya ini dapat memberikan kontribusi dalam upaya memahami al-Qur’an yang merupakan petunjuk hidup manusia, dengan cara membaca dan mengkaji terjemahan Al-Qur’an, khususnya pada ayat tentang aurat perempuan menopause, dan ayat-ayat yang lain pada umumnya, baik dengan metode tarjemah *tafsiriah* maupun tarjemah *harfiyah*
3. Dalam aspek agama dan sosial, penulis berharap karya ini bisa bermanfaat dalam rangka menyampaikan yang haq kepada orang-orang selain kita, agar bisa lebih mengaplikasikan nilai-nilai ajaran yang di dalam Al-Qur’an khususnya bidang syari’at islam, maupun bidang-bidang yang lainnya.

E. Kerangka Teori

Di antara model penelitian dalam ilmu Al-Qur’an atau tafsir adalah penelitian komparatif atau perbandingan. Komparatif secara bahasa berarti membandingkan ‘sesuatu’ yang memiliki fitur yang sama. Penelitian komparatif secara teoritik dapat dilakukan dalam berbagai macam aspek,

diantaranya ; perbandingan antar pemikiran atau madzhab, perbandingan antar tokoh, perbandingan antar kawasan, perbandingan antar waktu, dan lain sebagainya.

Ada dua cara yang bisa dilakukan dalam dalam riset perbandingan atau komparatif.

1. *Sparated comaparative method*

Yaitu model perbandingan yang cenderung berpisah, yakni sebuah model penelitian yang cenderung hanya menyandingkan antar objek yang diteliti bukan membandingkan.

2. *Integrated comparative method*

Adalah sebuah cara membandingkan yang lebih bersifat menyatu dan teranyam, yaitu pada model ini, seorang peneliti berusaha mencari artikulasi tertentu yang dapat mewadahi kedua konsep objek atau tokoh yang dikaji, sehingga dalam uraian dan analisisnya tampak lebih dialektif dan komunikatif.

Secara metodologis, penelitian komparatif memiliki tujuan diantaranya;

1. Mencari aspek persamaan dan perbedaan
2. Mencari kelebihan dan kekurangan masing-masing objek yang diteliti
3. Mencari sintesa kreatif dari hasil analisis objek yang diteliti

Adapun metode dari penelitian komparatif adalah menentukan tema apa yang ingin diteliti, mengidentifikasi aspek-aspek yang mau dikomparasikan, mencari keterkaitan dan faktor-faktor yang mempengaruhi masing-masing objek yang diteliti, melakukan analisis mendalam dan kritis dengan disertai argumentasi, data dan membuat kesimpulan-kesimpulan yang menjawab rumusan masalah suatu penelitian.

F. Kajian Pustaka

Dalam penelusuran penulis, terhadap berbagai karya tulis yang membahas tentang tarjemah Al-Qur'an baik *tafsiriyah* maupun *harfiyah*, terdapat beberapa karya tulis berupa, buku, tesis, jurnal dan lain-lain. Namun yang membahas secara khusus mengenai aurat perempuan menopause belum penulis dapatkan.

Di antara beberapa karya tulis yang membahas tentang studi terjemah Al-Qur'an sebagai berikut :

1. Tesis, *Studi Kritis Terhadap Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah Muhammad Thalib Atas Surat Al-Baqarah*. Penelitian ini membahas tentang tolak ukur Muhammad Thalib dalam membahas dan menerjemahkan surat al-Baqarah, sumber rujukannya dari mana dan bagaimana metode penerjemahannya.

2. Tesis *Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an Karya M Thalib Bagian "Juz 'Ammah"*. Penelitian ini membahas mengenai standarisasi terjemah tafsiriyah Muhammad Thalib, kelebihan dan kekurangan dari terjemah tafsiriyah Muhammad Thalib bagian "Juz 'Ammah"
3. *Dinamika Terjemah Al-Qur'an (Studi Perbandingan Terjemah Al-Qur'an Kementerian Agama RI dan Muhammad Thalib)*. Karya ini ditulis oleh Muhammad Chirzin pada Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadits. Membahas tentang sejarah penerjemahan, persamaan dan perbedaan terjemah Kementerian Agama RI dan terjemah Muhammad Thalib.
4. *Dinamika Penerjemahan Al-Qur'an: Polemik Karya Terjemah Al-Qur'an HB Jassin dan Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an Muhammad Thalib*. Jurnal ini ditulis oleh Istianah, dari Universitas Muhammadiyah Purwokerto. Membahas tentang Profil HB Jassin beserta karya terjemahan Al-Qur'annya dan juga profil Muhammad Thalib beserta karya terjemahan Al-Qur'annya, juga membahas tentang kritik atas kedua karya terjemah Al-Qur'an mereka.
5. *Problematika Terjemahan Al-Qur'an, Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer*. Jurnal yang ditulis oleh Muchlis M. Hanafi ini membahas tentang polemik terjemahan Al-Qur'an, Keragaman Terjemah Al-Qur'an, juga bagaimana menyikapi perbedaan dalam terjemah dan tafsir perkata dari Al-Qur'an al-Karim
6. *Terorisme Dan Teks Keagamaan: Studi Komparatif Atas Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI Dan Tarjamah Tafsiriyah MMI*. Tesis yang ditulis oleh Nasrullah Nurdin, membahas tentang bagaimana keabsahan argumen MMI bahwa terjemah Al-Qur'an Kemenag telah berperan dalam melahirkan terorisme. Kemudian juga membahas bagaimana hasil terjemahan tafsiriyah MMI yang mereka anggap sebagai solusi dalam memahami Al-Qur'an, sementara mereka sendiri termasuk kelompok Islam radikal
7. *Koreksi Tarjamah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI : Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*. Buku ini disusun dan ditulis langsung oleh Muhammad Thalib. Buku yang membahas tentang koreksi terjemah harfiah Kemenag RI, dimana ditemukan kesalahan terjemah pada ribuan ayat Al-Qur'an, yang mencakup berbagai bidang, yaitu aqidah, syari'ah, sosial, dan ekonomi.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini bersifat *library research* (penelitian kepustakaan), sehingga data yang diperoleh berasal dari kajian teks atau buku-buku yang relevan dengan pokok/rumusan masalah yang dipaparkan di atas. Kegiatan

riset ini dapat dikatakan sebagai suatu upaya pengumpulan dan pengolahan data yang dilakukan secara sistematis, teliti dan mendalam untuk mencari jawaban dari suatu masalah.

Di dalam penelitian tesis ini, penulis menggunakan beberapa langkah untuk menyelesaikan masalah yang ada, sehingga bisa memperoleh gambaran yang jelas tentang pembahasan ini.

Upaya pengumpulan data yang dibutuhkan dalam penyusunan tesis ini digunakan beberapa langkah sebagai berikut :

1. Metode Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan teknik yang paling utama dalam penelitian, karena tujuan utama dalam penelitian adalah mendapatkan dan menyajikan data. Tujuan pengumpulan data sangat tergantung pada tujuan dan metodologi riset, khususnya metode analisis data. Secara umum, pengumpulan data bertujuan memperoleh fakta yang diperlukan untuk mencapai tujuan riset.

Data adalah segala keterangan atau informasi mengenai semua hal yang berkaitan dengan tujuan penelitian. Data artinya informasi yang didapat melalui pengukuran-pengukuran tertentu untuk digunakan sebagai landasan dalam menyusun argumentasi logis menjadi fakta.

Sumber data dalam pembahasan ini adalah data data tertulis, berupa konsep-konsep yang ada pada literatur yang ada kaitannya dengan pembahasan ini, oleh karena itu jenis data yang dipakai mengarah pada data-data tertulis berupa:

a. Data Primer

Data primer adalah data yang diperoleh langsung oleh pengumpul data dari objek risetnya. Data primer merupakan data-data yang kajian utamanya relevan dengan penelitian data pokok yang menjadi rujukan pembahasan Tesis ini adalah Al-Qur'anul Karim, Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama, dan Tarjamah Tafsiriyah Muhammad Tholib.

b. Data Sekunder

Data sekunder adalah semua data yang diperoleh secara tidak langsung dari objek yang diteliti. Data sekunder merupakan buku penunjang yang pada dasarnya sama dengan buku utama, akan tetapi dalam buku penunjang ini bukan merupakan faktor utama. Sumber data sekunder ini merupakan buku-buku yang memiliki keterkaitan, karya ilmiah, ensiklopedi, artikel-artikel, yang mempunyai hubungan dengan penelitian ini.

2. Metode Analisis Data

Setelah proses pengumpulan data selesai dilakukan, maka tahap berikutnya adalah tahap analisis. Tahap ini merupakan tahap yang sangat

penting dan menentukan. Pada tahap ini data diolah sedemikian rupa sehingga berhasil disimpulkan kebenaran-kebenaran yang dapat dipakai untuk menjawab persoalan-persoalan yang diajukan dalam penelitian. Analisis data dalam penelitian merupakan suatu kegiatan yang sangat penting dan memerlukan ketelitian serta kekritisan dari peneliti.

Analisis data melibatkan pengerjaan data, organisasi data, pemilahan menjadi satuan-satuan tertentu, sintesis data, pelacakan pola, penemuan hal-hal penting dan dipelajari, dan penentuan apa yang harus dikemukakan kepada orang lain.

Dari data-data yang terkumpul melalui teknik di atas, maka selanjutnya dalam menganalisis data, mengingat objek penelitian ini adalah Al-Qur'an dan terjemahannya, maka metode yang digunakan adalah metode terjemah, dengan metode komparasi atau *muqaran*.

Metode ini dipakai oleh penerjemah untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara membandingkan pendapat-pendapat *turjuman* (penerjemah). Ia membahas ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengemukakan pendapat para penerjemah terhadap tema yang sudah ditentukan, lalu membandingkannya, bukan untuk menentukan benar dan salah, tetapi menentukan variasi penerjemahan terhadap ayat Al-Qur'an.

Maka metodenya adalah:

- a. Menghimpun terjemahan ayat Al-Qur'an yang dijadikan objek studi.
- b. Melacak berbagai pendapat ulama dalam menerjemah ayat-ayat tersebut
- c. Membandingkan pendapat-pendapat mereka untuk mendapatkan informasi berkenaan dengan identitas dan pola berfikir dari masing-masing *mutarjim*.

H. Sistematika Penelitian

Untuk mencapai pembahasan yang sistematis, utuh dan mudah dalam penjelasannya, maka disusun sistematika pembahasan yang terdiri dari enam bab, terdiri dari beberapa sub-sub yang susunan sistematikanya didesain secara berurutan sesuai dengan kronologi urutan pembahasan. Adapun sistematika penyajian dalam tesis ini adalah sebagai berikut;

BAB I adalah pendahuluan, yang merupakan pengantar untuk mendalami hal-hal mendasar yang bersifat teknis dan metodis dalam penyusunan tesis ini. Di BAB ini juga bisa diketahui latar belakang masalah, identifikasi, rumusan, dan juga batasan masalah.

Pada BAB II penulis akan memulai menjelaskan teoritik tentang terjemah, mulai dari makna terjemah, teori tentang penerjemahan hingga penerjemahan Arab-Indonesia. Di BAB ini juga penulis akan menguraikan

tentang sejarah penerjemahan al-Qur'an. Dan pada akhir BAB ini penulis akan menjelaskan perbedaan antara terjemah dan tafsir.

Pada BAB III penulis akan menguraikan tentang Muhammad Thalib dan al-Qur'an tafsiriyahnya. Pembahasan dimulai dari biografi Muhammad Thalib, karir dan karya-karyanya. Di BAB ini juga penulis akan membahas karakteristik terjemah tafsiriyah yang disusun oleh Muhammad Thalib, kemudian diakhiri tentang pendapat beliau dalam terjemah aurat perempuan menopause.

Pada BAB IV penulis akan menggambarkan tentang al-Qur'an terjemah Kemenag RI secara umum, dan menjelaskan terjemahan ayat al-Qur'an tentang aurat perempuan menopause menurut terjemah Kemenag RI.

BAB V merupakan bagian inti yang akan menguraikan kajian analitis penulis atas pendapat kedua terjemahan al-Qur'an tentang aurat perempuan menopause. Diawali dengan menggali makna *Yadla'na Tsiyabahunna* menurut terjemahan atau tafsir yang ada. Kemudian apa yang menjadikan dasar kritik terjemahan tafsiriyah Muhammad Thalib atas Terjemah al-Qur'an Kemenag RI tentang aurat perempuan menopause. Dan pada BAB ini akan ditutup dengan dampak atas perbedaan kedua terjemahan tersebut bagi kehidupan masyarakat muslim khususnya muslim di Indonesia.

Pada BAB terakhir adalah BAB yang berisi tentang kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

DISKURSUS TENTANG AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE DAN TERJEMAH AL-QUR'AN

A. Aurat Perempuan Menopause

1. Pengertian Aurat

Sebagai mana diketahui bahwa aurat adalah bagian dari tubuh orang islam baik laki-laki maupun wanita yang tidak boleh dinampakkan pada orang lain, kecuali mahram dan suami isteri. Dalam hal ini dalam buku hijab didefinisikan tentang Aurat antara lain: 'Aurat berasal dari bahasa Arab adalah Awrah yang bermakna ke'aiban. Pada bagian Fiqih ia diartikan bagian tubuh seseorang yang wajib ditutup dan dilindungi dari pandangan.¹

Sedangkan Fuad Mohd. Fachruddin memberi pengertian aurat adalah sebagai berikut Aurat adalah sesuatu yang menimbulkan birahi/ syahwat. Membangkitkan nafsu angkara murka sedangkan ia mempunyai kehormatan dibawa oleh rasa malu supaya ditutup rapi dan dipelihara agar tidak mengganggu manusia lainnya serta menimbulkan kemurkaan padahal ketenteraman hidup dan kedamaian hendaklah dijaga sebaik-baiknya.²

¹ Muhammad Ali As-Sais, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*, Juz III, t.t, hal.1

² Mohd. Fachruddin Fuad, *Aurat dan Jilbab Dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1984, hal. 1

Dalam pandangan ahli Lughah dan mufasssirin, Aurat adalah bentuk jama' dari “*‘aurah*”. Menurut bahasa, berarti: segala sesuatu yang harus ditutupi; segala sesuatu yang menjadikan malu apabila dilihat.³

Menurut pakar bahasa kata aurat berasal dari bahasa Arab عورة , dan juga memiliki beberapa asal kata yang pertama ialah ‘awira artinya hilang perasaan. Kalau dipakai untuk mata maka mata itu hilang cahayanya dan lenyap pandangannya. Pada umumnya kata ini memberi arti yang tidak baik dan dipandang memalukan dan mengecewakan. Kalau sekiranya kata ini menjadi sumber dari kata aurat maka aurat itu adalah sesuatu yang mengecewakan dan tidak dipandang baik. Asal kata aurat yang ke dua adalah ‘āra berarti menutup atau menimbun, seperti menutup mata air dan menimbunnya, ini berarti pula bahwa aurat itu adalah sesuatu yang ditutup dan ditimbun hingga tidak dapat dilihat dan dipandang. Sedangkan asal kata aurat yang ketiga ‘awara yakni sesuatu yang jika dilihat akan mencemarkan. Dari sinilah terdapat kata aurat yang artinya suatu anggota yang harus ditutupi dan dijaga sehingga tidak menimbulkan kekecewaan dan malu.⁴

Menurut istilah, ‘aurah ialah anggota badan manusia yang wajib ditutupi. Jadi itu adalah sesuatu yang sangat dijaga dalam arti ditutupi, karena apabila ia tampak maka dapat merugikan diri sendiri sebab merupakan daerah-daerah kemaluan pada diri manusia secara umum. Meskipun makna kemaluan yang dipahami pada masyarakat ialah kelamin pada manusia tetapi ini bila ditinjau pada segi ke khususannya, sedangkan secara umum yaitu anggota badan yang telah diberi batas oleh agama. Di lain sisi bagi orang beriman aurat merupakan masalah keyakinan, namun perubahan penggunaan pakaian sebagai penutup aurat dipengaruhi oleh sosial, budaya, adat istiadat, serta letak geografis dan ini ditinjau dari universal. Ini dapat kita lihat dalam kehidupan sehari-hari baik secara bersosial ataupun dengan bantuan media elektronik yang menyangkan aktivitas manusia di seluruh belahan dunia.

2. Hakikat Wanita Menopause

Menopause adalah tidak terjadinya periode menstruasi selama 12 bulan akibat dari tidak aktifnya folikel sel telur. Periode transisi menopause dihitung dari periode menstruasi terakhir diikuti dengan 12 bulan periode amenorea (tidak mendapatkan siklus haid) atau bagian dari periode transisi perubahan masa reproduktif ke masa tidak reproduktif. Usia rata-rata menopause berkisar 43 – 57 tahun namun tidak ada cara

³ Luis Magluf, *Al-Munjid*, Lebanon: Darul Fikri, t.t, hal. 23

⁴ Mohd.Fachruddin Fuad, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta Pusat: Pedoman ilmu jaya, 1984, hal. 1-2

yang pasti untuk memprediksi kapan seorang wanita akan memasuki masa menopause.⁵

Berhentinya haid dapat didahului oleh siklus haid yang lebih panjang, dengan perdarahan yang berkurang. Faktor fisik dan psikis mempengaruhi kapan terjadinya menopause. Demikian juga dengan adanya penyakit tertentu, operasi indung telur, stres, obat-obatan, dan gaya hidup merupakan contoh faktor yang mempengaruhi cepat lambatnya terjadi menopause.

Berbagai gejala yang dirasakan pada masa menopause berdasarkan MRS (*Menopause Rating Scale*) dari Greene yang dikutip oleh Iswayuni, yang dikenal dengan istilah Skala Klimakterik Greene, dapat dikelompokkan sebagai gejala psikologik seperti jantung berdebar, perasaan tegang atau tertekan, sulit tidur, mudah tersinggung, mudah panik, sukar berkonsentrasi, mudah lelah, hilangnya minat pada banyak hal, perasaan tidak bahagia, mudah menangis. Selain itu yakni gejala somatik seperti perasaan kepala pusing, atau badan terasa tertekan, sebagian tubuh terasa tertusuk duri, sakit kepala, nyeri otot atau persendian, tangan atau kaki terasa sakit, dan kesukaran bernapas, serta gejala vasomotor yaitu Gejolak panas (*hot flashes*) dan berkeringat di malam hari.⁶

Allah berfirman tentang kondisi penuaan dalam al Qur'an surat Ar Ruum ayat 54 :

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ۝﴾

54. Allah, Dialah yang menciptakan kamu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan (kamu) sesudah keadaan lemah itu menjadi kuat, kemudian Dia menjadikan (kamu) sesudah kuat itu lemah (kembali) dan beruban. Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya dan Dialah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa. (Qs. Ar-Ruum[30]:54)

Sayyid Quthb mengemukakan penafsiran ayat ini pada Tafsir fii Zhilalil Qur'an, pada penggalan kalimat "...kemudian Dia menjadikan (kamu) sesudah kuat itu lemah (kembali) dan beruban..." maknanya adalah kelemahan dalam tubuh manusia seluruhnya sebab usia tua merupakan fase penurunan ke arah kondisi anak – anak dengan semua

⁵ Ali Baziad. *Menopause dan Andropause*. Jakarta : Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2003, hal. 29

⁶ Iswayuni, N. *Pemberian Ekstrak Plasenta Meningkatkan Estradiol dan FSH serta Mengurangi Gejala Menopause*. Denpasar: Puri Jaya, 2011, hal. 3

bentuknya. Bisa pula disertai dengan kelemahan jiwa yang timbul dari kelemahan kehendak sehingga seorang tua renta berlaku seperti anak – anak. Bersamaan dengan ketuaannya adalah tumbuhnya uban yang disebut dalam gambaran tervisualkan kondisi ketuaan. Fase – fase inilah yang pasti dilewati oleh setiap manusia yang fana ini dan pasti dirasakan oleh orang yang diberi usia panjang. Fase – fase ini menjadi bukti bahwa ia berada dalam genggamannya Allah Yang Maha Mengatur, menciptakan apa yang Dia kehendaki. Juga menentukan bagi setiap makhluk ajalnya, kondisinya, dan fase kehidupannya sesuai dengan penetapan yang cermat.

3. Aurat Wanita Dalam Islam

Dalam al-Qur'an kata-kata 'aurat diulang sebanyak 4 kali dengan arti yang berbeda. Dalam surat an-Nur ayat 31, kata 'aurat berarti anggota badan yang wajib ditutupi. Dalam surat yang sama ayat 58, kata salasu 'aurat berarti tiga macam waktu yang biasanya di waktu-waktu itu badan sering terbuka. Dalam surat al-Ahzab ayat 13 kata tersebut diulang sebanyak 2 kali, keduanya berarti terbuka.

Tentang aurat wanita para fuqaha sepakat mengatakan yaitu seluruh badan kecuali wajah dan kedua telapak tangan saja. Hal ini secara umumnya dalam shalat atau di luar shalat sama di kalangan fuqaha. Meskipun begitu perbedaan pastilah ada di kalangan fuqaha walaupun banyak hal yang sama-sama disepakati. Seperti dalam Mazhab Syafi'i menambahkan dengan penggunaan penutup wajah yang hanya boleh tampak mata. Perbedaan yang banyak penulis temukan dalam pembahasan fiqh klasik, yaitu persoalan batas aurat perempuan merdeka. Dalam Mazhab Syafi'i, seperti yang dikemukakan oleh al-Nawawi dan al-Khatib al- Syarbini, aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuh dan kedua telapak tangan sampai pergelangan tangan. Al-Muzani menambahkan kedua telapak kaki tidak termasuk aurat yang wajib ditutupi.⁷

Imam al-Marghinani dari Mazhab Hanafi mengatakan bahwa aurat perempuan merdeka adalah seluruh anggota tubuh kecuali muka dan kedua telapak tangan. Dalam Mazhab Maliki ada dua pendapat, yang pertama mengatakan muka dan dua telapak tangan perempuan merdeka bukanlah aurat dan pendapat yang kedua kaki bukanlah termasuk bagian aurat. Menurut Hambali, boleh tampak aurat namun di luar ibadah, yaitu wajah dan telapak tangan saja. Begitu juga dengan Mazhab Hanafi dalam

⁷ Nasaruddin Umar, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, Malang : UIN-Maliki Press, 2011, hal. 80.

riwayat yang berbeda menyatakan perempuan merdeka yang boleh tampak hanya wajah.⁸

Namun dalam ibadah, secara keseluruhan Mazhab sepakat bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh, karena itu merupakan syarat sah ibadah shalat. Dalam konteks orang yang boleh melihat bagian tubuh atau disebut mahram, ulama Mazhab juga memiliki perbedaan pendapat. Imam Hambali mengatakan bahwa aurat wanita bila terhadap muhramnya yang laki-laki adalah seluruh tubuhnya selain wajah dan ujung-ujung badan, leher, kepala, dua tangan, telapak kaki, dan betis.

Demikian juga terhadap sesama wanita yang beragama Islam, boleh seorang wanita memperlihatkan selain anggota antara pusar dan lutut, baik di waktu sendirian maupun wanita-wanita tersebut berada di sekelilingnya. Para ulama dalam Mazhab Hambali tidak membedakan antara wanita muslimah dan wanita kafir dalam masalah ini. Maksudnya baik di depan wanita muslimat maupun wanita kafir, perempuan boleh membuka tubuhnya selain anggota antara pusar dan lutut. Dan mengenai aurat wanita di hadapan laki-laki yang bukan muhramnya atau wanita non muslim, dalam hal ini ulama Mazhab Hambali berpendapat, aurat wanita itu adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan dua telapak tangan. Karena anggota-anggota ini memang bukan termasuk aurat, jadi boleh diperlihatkan kalau memang dirasa tidak akan menimbulkan fitnah.

Menurut Imam al-Syafi'i, bahwa wajah wanita, seperti kedua belah telapak tangannya di hadapan laki-laki yang bukan muhramnya adalah tetap aurat. Sedangkan di hadapan wanita kafir, bukanlah termasuk aurat. Demikian pula diperbolehkan apabila seorang wanita muslimat memperlihatkan sebagian anggota tubuhnya sewaktu bekerja di rumah, seperti menampakan leher dan lengan tangan. Demikian pula di hadapan wanita jalang (liar) sama seperti di hadapan wanita kafir, wajah dan telapak tangan bukan aurat.⁹ Salah satu sebab perbedaan ini adalah perbedaan penafsiran mereka tentang maksud firman Allah dalam surah al-Nūr ayat ke 30-31:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ

⁸ Nasaruddin Umar, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, ..., hal. 81

⁹ Maftuh Ahnan dkk, *Risalah Fiqh Wanita*, ..., hal. 118.

أَبْنَائِهِمْ أَوْ أُمَّهَاتِهِمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاتَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ نِسَاءَهُمْ
 إِخْوَانَهُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ التَّبَعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ
 الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ
 مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ
 تُفْلِحُونَ ٣١

30. Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat".

31. Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (Q.S. An-Nur[24]:30-31)

Ayat diatas dengan tegas menyatakan tentang kewajiban menutup ‘Aurat. Adapun yang dimaksud dengan perhiasan yang dhahir dalam ayat tersebut wajah, celak, mata dan cincin. Sedangkan yang dimaksud dengan mengulurkan kudung kepala diatas dada mereka yakni ujung kudung kepala tersebut hendaklah mereka belitkan dileher mereka dan diulurkan keatas dada mereka supaya dada itu tertutup. Dan haram memebuka aurat kecuali terhadap suami dan orang-orang yang telah disebut dalam ayat tersebut diatas.¹⁰ Maka diambil kesimpulan bahwa menutup aurat merupakan kewajiban mutlak yang harus dilaksanakan oleh setiap pribadi, baik muslim maupun muslimah yang telah sampai umur dan mumayiz. Jelasnya islam membolehkan kepada wanita untuk

¹⁰ Nuraini, *Batas Aurat Wanita*, Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1996, hal. 10

memamerkan diri dan perhiasannya kepada orang-orang yang berhak atas diri mereka itu yaitu suaminya.

Allah menganjurkan kepada hamba-hambanya untuk menutup aurat demi menjaga harkat dan martabat kaum wanita dari fitnah dunia yang macam-macam dan juga islam menghargai wanita sebagai makhluk yang lemah. Dimana pada masa jahiliah mereka dibunuh hidup-hidup tidak dihargai dan bahkan dijadikan sebagai budak yang kedudukannya sangat rendah dimata bangsa jahiliah ketika itu. Hal ini sebagai mana dinukilkan oleh Fua'ad Mohd. Fachruddin; islam menghargai kewanitaan yang sudah diinjak-injak oleh manusia sepanjang masa jahiliah dan sebelumnya. Islam menghilangkan penghambaan dengan jalan sedikit-sedikit dan bahkan menghapuskannya dengan cara sempurna dan memuaskan. Alqur'an memberi kedudukan spesial kepada kaum wanita maka didapatkan lebih dari sepuluh ayat di dalam Al-Qur'an yang menyinggung soal dan persoalan wanita.¹¹

Dari segi itulah islam menitik beratkan kepada wanita untuk menutup seluruh anggota tubuh jangan sampai terlihat. Oleh karenanya menutup aurat jugak tidak dibenarkan dengan kain tipis sehingga orang-orang dapat melihat aurat dari celahcelah kain warna kehalusan kulit wanita. As-Siddiqie memberi tanggapan terhadap wanita yang menutup aurat dengan kain tipis, menurut beliau menutup aurat dengan kain tipis yang terlihat warna kulit dan bentuk tubuh hukumnya tidak sah, hal ini sesuai dengan hadist yang menyangkut dengan kasus Asma' binti Abu Bakar.¹² Allah juga berfirman dalam Qs. Al Ahzab/33: 13

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا^{١٣}

13. Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mreka berkata: "Hai penduduk Yatsrib (Madinah), tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu". Dan sebahagian dari mereka minta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata: "Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (tidak ada penjaga)". Dan rumah-rumah itu sekali-kali tidak terbuka, mereka tidak lain hanya hendak lari. (Qs. Al Ahzab[33]:13)

¹¹Mohd.Fachruddin Fuad, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta Pusat: Pedoman ilmu jaya, 1984, hal. 29

¹² Hasbi As-Shiddieqy, *Koleksi Hadist-Hadist Hukum*, Jilid II, Bandung: Al-Ma'arif, t.t, hal. 26

Al-Qurthûbî mengartikan ‘*awrah* dalam ayat ini dengan “yang lepas, yang hilang tidak dipelihara, dan yang memungkinkan pencuri untuk memasukinya karena tidak ada orang”. Ibnu Abbâs, Ikrimah, Mujâhid, dan Abu Rajâ’ al-Utharidî yang dikutip al-Qurthûbî membacanya dengan ‘*awirah* yang berarti “pendek dindingnya dan terdapat celah”. Al-Harawî mengatakan bahwa setiap tempat yang tidak dilarang (masuk) dan tidak ditutup disebut ‘*awrah*.¹³ Al-Marâghî mengartikan kata ‘*awrah* dengan “terbuka karena tidak ada penjaganya, sehingga dikhawatirkan kemasukan musuh atau para pencuri”.¹⁴

Menurut al-Qurthûbî, ayat ini bercerita tentang sikap kaum munafik dari Bani Harîsah yang meminta izin untuk kembali ke rumah masing-masing dengan meninggalkan medan pertempuran dengan alasan mereka adalah rumah mereka yang terbuka dan tidak ada penjaganya.¹⁵

Dalam ayat ini, kata ‘*awrah* bentuk tunggal disebut dua kali yang konteksnya adalah suasana perang di mana para lelaki menyertai Nabi diluar kota Yatsrib. Kata aurat dalam konteks ayat ini berkonotasi pada perlindungan, keselamatan, kerawanan, keamanan, dan privasi yang berkaitan dengan rumah dan tidak digunakan untuk maksud kecacatan atau bagian tubuh wanita.¹⁶

Allah berfirman dalam Q.s. An-Nur/24:58:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَتْ ء ذَنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ وَالَّذِينَ
لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ وَحِينَ
تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوَرَاتٍ
لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَفُونَ عَلَيْكُمْ

¹³ Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad al-Anshôrî al-Qurthûbî, *Al jâmi li Ahkâm al-Qur’ân*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hal. 98. Masih ada beberapa arti awrah dan turunan kata awrah yang pada dasarnya sama artinya yakni tidak dijaga.

¹⁴ Ahmad Musthofâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. 7 Beirut: Dâr al Fikr, 1974, hal. 137

¹⁵ Ahmad Musthofâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, ... hal. 141

¹⁶ El-Guidhi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ter. Mujiburrahman (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hal. 229

بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ ٥٨

58. Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Qs. An-Nur/24:58)¹⁷

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini turun ketika Nabi Muhammad saw memerintahkan seorang anak bernama Mudlij Ibn 'Amr untuk memanggil Umâr Ibn Khaththâb. Hal itu terjadi pada siang hari saat beliau sedang beristirahat dan anak tersebut masuk tanpa izin sehingga mendapatkan Umâr ra dalam keadaan yang beliau tidak senangi. Maka ia datang dan menceritakannya kepada Nabi, maka turunlah ayat ini. Riwayat lain menyatakan bahwa ayat tersebut turun menyangkut Asmâ' binti Mursyid yang dimasuki kamarnya oleh seorang budak pada waktu yang tidak tepat.¹⁸

Dasar dari larangan untuk memasuki ruang privasi pada tiga waktu yang disebutkan dalam Qs. al-Nûr (24): 58 karena pada waktu-waktu tersebut biasanya terlihat aurat 18 atau dalam ungkapan al-Marâghî saat-saat seseorang biasanya sulit menutupi aurat.¹⁹ Sedangkan di luar ketiga waktu tersebut, bagi Shihab boleh atau tidak berdosa bagi anak-anak dan budak untuk memasuki ruang privasi tanpa izin. Jadi makna kata aurat di dalam ayat ini merujuk pada konsep privasi dan ruang serta waktu pribadi, yang tidak terkait dengan tubuh perempuan.²⁰ Allah juga berfirman dalam Qs. An Nur ayat 31;

¹⁷ Depag, *Al-Qurân dan Terjemahnya*, Jakarta: Depag RI, 2009, hal.548

¹⁸ al-Marâghî, *Tafsîr Al Maraghi* ..., Vol. 6, Jilid XIV, hal. 130, Quraish, *Tafsir Al Misbah*, ..., Vol.9, 394, atau juga Al-Qurthûbî, *al-Jâmi'* ..., Vol. 6, Jilid XII, 199.

¹⁹ al-Marâghî, *Tafsîr Al Maraghi* ..., Vol. 6, Jilid XIV, hal. 229

²⁰ El-Guidhi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ..., hal. 229

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا^ط وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ^ط وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَى إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ^ع وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^{٣١}

31. Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (Qs. An Nur /24:31)

Harus dipahami bahwa sebelum Islam berkembang, masyarakat Arab Mekah sedang mengalami sebuah transformasi dari masyarakat suku yang berorientasi badui menjadi masyarakat komersil, karena Mekah telah muncul sebagai pusat perdagangan dan keuangan internasional. Situasi ini menciptakan masyarakat kelas borjuis yang menjadikan hedonisme sebagai tujuannya telah menembus tatanan kehidupan masyarakat Mekah. Perempuan dari

kelas *the having people* suka pada kebiasaan baru yang semakin mengekspos tubuh mereka.²¹

Ketika konsumerisme muncul ke permukaan, masyarakat kaya baru menyukai tontonan yang liberal dari tubuh perempuan; daya tarik femininya, serta garis tubuhnya. El Guindi berpendapat bahwa perintah mengulurkan tutup kepala untuk menutup dada adalah sebagai reaksi pada cara-cara wanita di wilayah Arabia-Afrika yang tampaknya telah memakai kain yang memperlihatkan tubuh mereka.²²

Al-Marâghî juga mengemukakan adat orang-orang jahiliyah dalam berpakaian. Wanita menutupkan sebagian kerudung ke kepala dan sebagian lagi diulurkannya ke punggung, sehingga tampak pangkal leher dan sebagian dadanya.²³ Kain tutup kepala telah dipakai wanita sejak dahulu, hanya saja sebagian mereka tidak menggunakannya untuk menutup tetapi membiarkan melilit punggungnya.²⁴

Menurut El Guindi, Islam menerima laki-laki dan perempuan sebagai makhluk seksual, reproduktif serta membimbing mereka untuk mengatur tingkah laku mereka di tengah publik dengan memilih untuk tidak menyublimasi seksualitas baik secara teologis maupun ideologis. Islam meletakkan tantangan di hadapan para individu muslim, yaitu mengakomodasi dua kualitas manusia seksualitas dan religiusitas sebagai suatu yang normatif. Sementara mereka berusaha untuk memenuhi ideal tertinggi dari perilaku sosio-moral.²⁵

El Guindi mencermati ayat 31 secara terpisah, maka makna yang dimaksud menjadi hilang. Ayat 30 dan 31 mesti dibaca bersama-sama. Ketika ayat 31 dibaca secara tersendiri, maka terjadi bias dalam memandang perempuan, karena ada implikasi bahwa hanya mereka yang dikhususkan untuk “menahan” dan “mengekan” diri. Makna tekstual ayat 30 sebagai berikut:

²¹ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ter. Agus Harianto, Yogyakarta: LKIS, 2003, hal. 92

²² El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 222.

²³ Al-Marâghî, *Tafsir Al Maraghi*, ..., 99

²⁴ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an*, ..., 327.

²⁵ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 223.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ٣٠

30. Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat".

Sedangkan makna secara kontekstual, ayat 30 di atas menekankan perintah (*imperative*) moral terhadap perilaku laki-laki mukmin dengan cara mengendalikan diri dan menutup organ genitalnya. Setelah itu, aturan ini ditujukan pada perempuan dengan memperluas cakupan aturannya.²⁶

Menurut Al-Marâghî, kata *ghadhdha* yang berarti menundukkan atau mengurangi di dalam ayat 30 ini berarti larangan kepada mukmin laki-laki memandang dan melihat apa yang diharamkan Allah. Jika secara tidak sengaja melihat perkara yang diharamkan melihatnya, untuk segera memalingkan pandangannya.²⁷ Ayat 31 menjelaskan tentang larangan kepada perempuan mukminah untuk memandang aurat laki-laki dan perempuan yang tidak diharamkan memandangnya (antara pusat dan lutut).²⁸

Quraish Shihab menjelaskan maksud *ghaddha* adalah mengalihkan arah pandangan serta tidak memantapkan pandangan dalam waktu yang lama kepada sesuatu yang terlarang atau kurang baik.²⁹ Sementara menurut al-Qurthûbî, diawali dengan menahan pandangan, karena pandangan menuntun kepada hati sebagaimana (sakit) demam menuntun kepada kematian. Maka hal ini berlaku sama terhadap laki-laki maupun perempuan yang beriman.³⁰ Kata *min* --dalam arti sebagian-- digambarkan berbicara tentang bashar (pandangan-pandangan) dan tidak digunakan ketika berbicara tentang *furûj* atau kemaluan.³¹

Menurut al-Marâghî, memelihara kemaluan adalah memelihara dari perbuatan yang diharamkan seperti berzina dan menutupinya

²⁶ Fadwa El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 247-8.

²⁷ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*,..., Vol. 4, 92.

²⁸ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*,..., Vol. 4, 99

²⁹ Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an*, ..., Vol. 9, 325

³⁰ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol 6, Jilid XII (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1993) Vol 4, 150-1.

³¹ Shihab, *Tafsîr Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an*..., 324

agar tidak dilihat orang lain.³² Sedangkan El Guindi menganalisis bahwa konsep Arab Ghadhdh al-bashar dan hifzh al-furûj merupakan sesuatu yang sentral dalam tingkatan norma (kode etik). Signifikasi ajaran khusus yang disampaikan dalam teks ini terletak pada konteks relasionalnya yang ditujukan pada laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki lebih dulu dikenai (objek) perintah baru kemudian perempuan.³³ Peraturan berikutnya khusus bagi kaum perempuan adalah larangan menampakkan perhiasan mereka kepada lelaki asing.³⁴

Al-Qurthûbî membedakan *zînah* (perhiasan) menjadi dua macam; Pertama, *Khilqiyah* (fisik melekat pada diri seseorang) yakni muka. Kedua, *Muktasabah* (diupayakan) yakni sesuatu yang digunakan perempuan untuk mempercantik dirinya seperti pakaian, celak, dan *khidhab*, sebagaimana firman Allah dalam Qs. al-A'râf (7): 31:

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَشَرُّوْا
وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۝۳۱

31. Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.³⁵

Kata *Zînah* (hiasan) diberi pengertian oleh Shihab dengan bagian tubuh yang dapat merangsang laki-laki, kecuali yang biasa nampak darinya atau kecuali yang terlihat tanpa maksud untuk di tampak-tampakkan, seperti wajah dan telapak tangan.³⁶ *Kalimat Illâ mâ zhahara minhâ* yang bersambung dengan larangan menampakkan perhiasan (*zînah*), merupakan kata kunci yang kontroversial di dalam interpretasinya yang pada gilirannya melahirkan perbedaan

³² al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., 99.

³³ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ..., 220-1.

³⁴ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*,...,99

³⁵ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*..., 152. Pengertian Khidhab adalah perhiasan dua telapak tangan, dasar kebolehan berdasar hadits Ibn 'Abbâs : bahwa seorang perempuan datang kepada Nabi SAW untuk berbaiat kepada beliau, tetapi dia tidak ber-ikhtidhab, maka beliau tidak mau membaiainya sampai dia ber-ikhtidhab. Abu Syuqqah, *Busana dan Perhiasan Perempuan Menurut Al-Qur'ân dan Hadits*, terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: al-Bayan, 1995), 232.

³⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an* ..., 326.

batas-batas aurat perempuan. Pemahaman terhadap ungkapan tersebut akan selalu bersifat kultural-spesifik.³⁷

Al-Qurthûbî menurunkan pendapat beberapa ulama mutaqqaddimin antara lain Ibn Mas'ud yang mengartikan perhiasan yang nampak adalah pakaian, Ibn Jubair menambahkan dengan wajah (muka), Said Ibn Jubair Atha' dan al-Auza'î mengatakan; muka, dua telapak tangan, dan pakaian. Sedangkan Ibn 'Abbâs, Qotâdah, dan al-Miswar Ibn Makhramah menjelaskan maksud perhiasan yang nampak adalah celak, gelang tangan, mahendi sampai setengah hasta, anting, dan cincin. Ibn 'Athiyah berpendapat bahwa berdasarkan redaksi ayat, wanita diperintahkan untuk tidak menampakkan dan berusaha menutup segala sesuatu yang berupa hiasan.³⁸

Al-Qurthûbî menilai pendapat Ibn 'Athiyah tersebut baik. Menurut pendapatnya yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah kecuali wajah dan kedua telapak tangan berdasarkan kebiasaan dan ketentuan ibadah (*'âdah wa 'ibâdah*) dalam sholat dan haji.³⁹

Sementara itu al-Marâghî ternyata juga menerjemahkan pengecualian tersebut dengan kecuali apa yang biasa tampak dan tidak mungkin disembunyikan, seperti cincin, celak mata, dan mahendi. Lain halnya jika perempuan menampakkan perhiasan yang harus disembunyikan seperti gelang tangan, gelang kaki, kalung, mahkota, selempang, dan anting-anting, karena semua perhiasan ini terletak pada bagian tubuh yang tidak boleh untuk dipandang, kecuali oleh orang-orang yang dikecualikan di dalam ayat tersebut.⁴⁰

Shihab menjelaskan kalimat *'Illâ ma zhahâra minha* dengan panjang lebar. Ada yang berpendapat bahwa *illâ* (kecuali) adalah *istisnâ'* muttashil yang berarti yang dikecualikan dari yang disebutkan sebelumnya. Ini berarti; "hendaknya jangan menampakkan hiasan (anggota tubuh) mereka kecuali apa yang tampak". Terdapat tiga pendapat lain guna meluruskan pemahaman terhadap kata *illâ* tersebut; Pertama, kata *illâ* dipahami sebagai *istisnâ'* munqathi dalam arti yang dikecualikan bukan bagian atau jenis yang disebut sebelumnya. Ini bermakna, "janganlah mereka menampakkan hiasan mereka sama sekali, tetapi apa yang nampak (secara terpaksa atau tidak disengaja-seperti tertiuip angin), mereka

³⁷ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ..., 92.

³⁸ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*..., 152.

³⁹ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*..., 152.

⁴⁰ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*..., 99.

itu dapat dimaafkan”. Kedua, menyisipkan kalimat dalam penggalan ayat itu, “janganlah mereka menampakkan hiasan (badan mereka), mereka berdosa jika berbuat demikian, tetapi jika terlihat tanpa disengaja, maka mereka tidak berdosa”. Ketiga, memahami anggapan pengecualian tersebut dalam arti yang biasa dan atau dibutuhkan keterbukaannya sehingga harus tampak. Kebutuhan dalam arti menimbulkan kesulitan bila bagian badan tersebut ditutup. Mayoritas ulama memahami penggalan ayat ini dalam arti ketiga ini. Sebagaimana dikemukakan di atas, al-Qurthûbî dan al-Marâghî termasuk dalam pemahaman yang ketiga ini.⁴¹

Masalah yang dipertanyakan sekarang adalah apakah “kebiasaan yang dimaksud keterkaitan dengan kebiasaan wanita pada masa turunnya ayat ini, atau kebiasaan wanita di setiap masyarakat muslim dalam masa yang berbeda-beda?” Al-Qurthûbî memahami kebiasaan dimaksud adalah kebiasaan pada masa turunnya al-Qur’an.⁴²

Mengutip pendapat Muhammad Asad-Ahli Tafsir Modern-Engineer menjelaskan makna pengecualian bisa diartikan lebih luas, meskipun para eksponer hukum Islam tradisional selama berabad-abad cenderung untuk melarang definisi “apa yang (secara patut) boleh ditampakkan darinya” ditujukan pada wajah, tangan dan kakinya, dan kadang-kadang kurang dari itu. Ketentuan yang sangat penting dari perintah di atas adalah tuntutan, ditujukan dengan istilah yang identik untuk laki-laki dan perempuan agar “merendahkan pandangan dan berhati-hati dengan kesucian mereka”. Hal ini menentukan sejauh mana, pada waktu kapan pun, bias secara sah sesuai dengan prinsip-prinsip al-Qur’an tentang moralitas social, dianggap “patut” dalam penampilan luar seseorang”.⁴³

Selanjutnya karena salah satu hiasan pokok perempuan (*zînah*) adalah dadanya maka ayat ini melanjutkan “dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung mereka ke dada mereka. Hal ini disebabkan pada masa tersebut perempuan apabila memakai penutup kepala, sebagian ditutupkan ke kepala dan sebagian lain diulurkan ke punggung, sehingga tampak pangkal leher dan sebagian dadanya, maka Allah memerintahkan agar mengulurkan kerudung hingga menutup dadanya.

⁴¹ Quraish, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur’an ...*, 329.

⁴² Engineer, *Pembebasan Perempuan, ...* 90

⁴³ Al-Qurthûbî, *al-Jâmi*,..., 153, juga Al-Marâghî, *Tafsîr ...*, 99, atau Quraish, *Tafsir ...*,

Muhammaad Asad, seperti yang dikutip Engineer, menjelaskan kata benda *khimâr* menunjukkan kebiasaan menutup kepala yang dipakai oleh perempuan Arab sebelum dan setelah perluasan Islam. Karena sesuai dengan model pada masa itu, perintah untuk menutup hingga ke dada dengan maksud untuk *khimâr* tidak berarti berhubungan dengan memakai *khimâr* sedemikian rupa, tetapi lebih berarti untuk membuatnya jelas bahwa dada seorang perempuan tidak termasuk dalam konsep “apa yang boleh ditampilkan” dari tubuhnya dan oleh karena itu tidak boleh ditampilkan.

Kandungan ayat *wal yadhribna bi khumûrihinna ʿalâ juyûbihinna* berpesan agar dada ditutup dengan kerudung (penutup kepala). Begitu juga kepala (rambut), harus ditutup. Demikian pendapat yang logis, apalagi jika disadari bahwa “rambut adalah mahkota wanita”.⁴⁴ Ungkapan teks di atas bersesuaian dengan Qs. Al-Ahzâb (33): 59 yang memerintahkan istri-istri dan anak-anak nabi dan wanita mukminah untuk mengulurkan jilbab,⁴⁵ Arti tekstual ayat tersebut sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝٥٩

59. Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Bagi Shihab, menutup seluruh badan kecuali wajah dan (telapak) tangan bagi perempuan berarti menjalankan bunyi ayat- ayat tersebut. Namun di saat yang sama kita tidak wajar menyatakan terhadap mereka yang tidak memakai kerudung atau yang menampilkan tangannya, bahwa mereka “secara pasti telah melanggar petunjuk agama”. Bukankah al-Qur’an tidak menyebut

⁴⁴ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’ân, Tafsir Maudhu’î Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000), 178

⁴⁵ Jilbab merujuk pada pakaian yang panjang dan longgar, tidak mengkonotasikan pada tutup kepala dan tutup muka. Dalam gerakan Islam di Indonesia -dalam pengamatan El Guindi, jilbab lebih umum digunakan untuk merujuk pada corak pakaian Islam tertentu, tetapi ada juga yang mengartikan sebagai penutup kepala, dan dikatakan sebagai pakaian komplit, lihat El Guindi, *Jilbab ...*, 225.

batas aurat? Para ulama pun berbeda-beda pendapat mengenai hal tersebut.

Ada satu pendapat yang dikutip Quraish Shihab dalam menjawab pertanyaan di atas yakni pendapat Muhammad Thahir bin Asyûr dan ulama besar dari Tunis yang diakui otoritasnya dalam bidang agama. Ia menyatakan bahwa adat suatu kaum yang tidak boleh -dalam kedudukannya sebagai adat- untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan terhadap kaum itu.” Contoh yang ia kemukakan adalah ayat jilbab Qs. al-Ahzâb (33): 59. Ia menyatakan bahwa ayat tersebut adalah ajaran yang mempertimbangkan adat-adat orang Arab sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab tidak memperoleh bagian (tidak berlaku) ketentuan ini. Engineer berkesimpulan bahwa teks al-Qur’an perlu dibaca di dalam konteks sosio-kultural seseorang. Pendapat yang hampir disepakati oleh semua ahli tafsir klasik mengindikasikan bahwa dalam konteks sosio-kultural mereka, membiarkan wajah dan tangan terbuka dianggap boleh.⁴⁶

Al-Qur’an, di samping menjelaskan tentang larangan menampakkan perhiasan terhadap laki-laki asing, juga menjelaskan tentang kebolehan menampakkan perhiasan kepada orang-orang tertentu. Mereka adalah laki-laki yang telah terikat pernikahan resmi dan kepada orang-orang yang terkena hukum incest (hubungan seksual antar anggota keluarga) yang tabu di antara mereka yaitu para *mahârim*.⁴⁷

Pada teks (ayat 31) di atas, ‘awrah berkonotasi organ genital perempuan. Tidak ada penilaian yang diletakkan pada istilah ini. Tidak ada kesan tidak sempurna atau cacat dalam konteks ini. Kata lain dari aurat yang berkonotasi alat genital adalah kata *sau’ah*. Quraish Shihab menyamakan makna kedua kata tersebut artinya yaitu buruk, tidak menyenangkan (*saw’ah*), onar, aib, dan tercela (‘awrah). Keburukan yang dimaksud tidak harus sesuatu yang pada dirinya buruk, tetapi keburukan bisa juga karena adanya faktor lain yang mengakibatkan buruk. Tidak satupun bagian tubuh yang buruk karena semuanya baik dan bermanfaat termasuk ‘awrah. Tetapi bila dilihat orang, maka “keterlihatan” itulah yang buruk.⁴⁸

⁴⁶ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ter. Agus Harianto (Yogyakarta: LKiS, 2003)., hal. 93.

⁴⁷ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 150.

⁴⁸ Quraish Shihab, *Wawasan ...*, 161. Sejak semula Adam dan Hawa tidak dapat saling melihat aurat mereka, aurat masing-masing tertutup sehingga merekapun tidak dapat melihatnya, kemudian setan merayu mereka agar memakan pohon terlarang dan akibatnya

Analisis Abu Syuqqah adalah penting dicatat yaitu mengenai kesalahan pemahaman para Fuqaha Hambali yang mengatakan bahwa aurat ada dua macam; aurat sholat dan aurat pandangan. Misalnya pernyataan Ibnu Taimiyyah dan Ibn al-Qoyyîm mengenai perbedaan aurat di dalam sholat dan pandangan, bahwa bagi perempuan dewasa seluruh badan, kuku, dan rambutnya secara mutlak merupakan aurat, kecuali wajahnya di dalam sholat. Menurut Abu Syuqqah terdapat dua kesalahan dalam pemahaman tersebut; Pertama, dasar bahasa, kata *al-‘awrah* yang digunakan dalam *al-ta’rîf (definite article)*, yang digunakan untuk *al-ahd, al-dzihnî (promissory)* maksudnya adalah aurat yang dikenal baik bagi laki-laki maupun bagi perempuan; yaitu apa yang tidak baik jika kelihatan sering yakni aurat pandangan; Kedua, dasar fiqih, maka telah menjadi kebiasaan para legislator hukum Islam untuk merumuskan pembahasan dengan syarat-syarat sahnya.

shalat yang salah satunya adalah menutup aurat. Kata *al-‘awrah* disebutkan dalam pembahasan fiqh dengan *dima’rifatkan* dengan *al-ahadiyah*, artinya aurat yang dikenal dan dijanjikan, yaitu aurat bashar (pandangan). Dengan demikian maka aurat adalah satu. Larangan terakhir dalam ayat ini adalah menampakkan yang tersembunyi dengan melakukan sesuatu yang dapat menarik perhatian laki-laki, misalnya dengan menghentakkan kaki yang memakai gelang atau perhiasan lainnya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan akibat suara yang muncul dari cara mereka berjalan sehingga pada gilirannya merangsang laki-laki yang mendengarkannya.⁴⁹

B. Terjemah Al-Qur’an

1. Pengertian Terjemah

Secara harfiah, terjemah berarti menyalin atau memindahkan suatu pembicaraan dari satu bahasa ke bahasa lain (singkatnya mengalih bahasakan, *to translate*).⁵⁰ Dalam KBBI, menerjemahkan berarti menyalin atau memindahkan dari suatu bahasa ke bahasa lain.⁵¹ Kata terjemah berasal dari

aurat yang tadinya tertutup menjadi terbuka sehingga mereka berusaha menutupinya dengan daun-daun surga

⁴⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur’an ...*, 327

⁵⁰ Ahmad Izzan, *‘Ulûmul Qurân: Telaah Tektualitas dan Kontekstualitas al-Qurân*, Bandung: Humaniora, 2011, hal. 351

⁵¹ Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1365.

bahasa Arab, yakni تَرْجَمَةٌ yang mengandung arti menjelaskan dengan bahasa lain atau memindahkan makna dari satu bahasa ke bahasa lain.⁵²

Menurut Hidayatullah, penerjemahan adalah proses memindahkan makna yang telah diungkapkan dalam bahasa sumber (BSu) menjadi ekuivalen yang sedekat-dekatnya dan sewajar-wajarnya dalam bahasa sasaran (BSa).⁵³

Menerjemahkan merupakan suatu jenis pekerjaan yang memerlukan pendidikan dan pelatihan tingkat lanjutan. Seseorang yang menggeluti pekerjaan ini dapat digolongkan kedalam tipe penerjemah tertentu.⁵⁴

Penerjemahan adalah memindahkan suatu bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran. Ada banyak pengertian tentang penerjemahan antara lain: menafsirkan pembicaraan dengan bahasa yang sama dengan bahasa pembicaraan itu. Menafsirkan pembicaraan dengan bahasa yang bukan bahasa pembicaraan itu. Proses pengalihan dari satu bahasa ke bahasa yang lain. Perlu dibedakan pula antara kata penerjemahan dan terjemahan sebagai padanan dari translation. Kata penerjemahan mengandung pengertian proses alih pesan, sedangkan kata terjemahan artinya hasil dari suatu terjemah.⁵⁵

Terjemah al-Qur'an artinya memindahkan al-Qur'an pada bahasa lain yang bukan bahasa Arab dan mencetak terjemahan ini ke dalam beberapa naskah agar dapat dimengerti oleh orang yang tidak dapat berbahasa Arab sehingga ia bisa memahami maksud kitab Allah Swt dengan perantaraan terjemahan.⁵⁶

Dalam sebuah tulisan dalam Akmaliah mengungkapkan bahwa penerjemahan adalah sebuah penafsiran juga, meskipun tidak sama persis dalam beberapa aktifitasnya, seorang penerjemah sesungguhnya sedang mendekati maksud seorang penulis dan kemudian mengungkapkannya sesuai apa yang dipahaminya secara subyektif.⁵⁷

Menurut Newmark, penerjemahan adalah keterampilan berupa usaha untuk mengalihkan pesan atau pernyataan tertulis dalam satu bahasa dengan pesan atau pernyataan yang sama ke dalam bahasa lain.⁵⁸ Adapun sebuah tulisan Nurbayan dalam jurnalnya, hakikat daripada penerjemahan adalah

⁵² M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014, hal. 21

⁵³ Moch Syarif Hidayatullah, *Cakrawala Linguistik Arab*, Tangerang: Al-kitabah, 2012, hal.151.

⁵⁴ Kardimin, "Problematika Penerjemahan Teks Bernuansa Keagamaan", *Jurnal Insyirah Ilmu Bahasa Arab dan Studi Islam* Vol. 1, No. 2, Desember 2013, hal. 1-16.

⁵⁵ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2015, hal. 92

⁵⁶ Muhammad Ali Ash-Shaabuuniy, *Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. dari bahasa Arab oleh Aminuddin, Bandung: Pustaka Setia, 1991, hal. 331

⁵⁷ Akmaliah, *Wawasan dan Teknik Terampil Menerjemahkan*, Bandung: N & Z Press, 2007, hal. 1.

⁵⁸ Peter Newmark, *Approaches to Translation*, London: Pergamon Press, 2001, hal. 7.

kegiatan menerjemahkan di mana terjemahan yang dihasilkan tidak akan dirasakan sebagai karya terjemahan.⁵⁹

Hal ini selaras dengan pendapat Venuti yang dikutip oleh Hoad bahwa terjemahan yang baik adalah terjemahan yang tidak dirasakan sebagai terjemahan.⁶⁰

Jadi kegiatan menerjemahkan adalah kegiatan pengalihan pesan dari suatu bahasa ke bahasa lain di mana terjemahan yang dihasilkan tidak terasa sebagai karya terjemahan. Lawrence memandang penerjemahan sebagai sebuah penelitian ulang dari sebuah teks sumber. Salah satunya dalam menerjemahkan sebuah teks sastra.⁶¹

Penerjemahan karya sastra sendiri adalah salah satu kegiatan mentransformasikan budaya dari suatu bangsa. Seperti yang diungkapkan oleh Puji Laksono bahwa secara tidak langsung kegiatan penerjemahan teks sastra adalah cara mengungkapkan budaya sebuah bangsa. Hal ini disebabkan karena sebuah karya sastra berisi budaya suatu bangsa baik yang diceritakan secara tersirat maupun tersurat. Budaya itu dapat berupa cara hidup, nilai-nilai atau kepercayaan.⁶²

Teori terjemahan adalah suatu gagasan yang dapat dipakai sebagai acuan untuk menerjemahkan satu bahasa ke bahasa yang lain. Telah banyak pakar bahasa yang menulis berbagai teori, Nida dan Taber dalam bukunya *The Theory and Practice of Translation*, antara lain mengemukakan bahwa dalam terjemahan, penerima dari terjemahan tersebutlah yang diutamakan.⁶³

2. Sejarah Penerjemahan Al-Qur'an

Sejarah penerjemahan al-Qur'an memang tidak dapat dipungkiri diprakarsai oleh para Orientalis yang menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa mereka. Karena ketika itu umat Islam masih disibukkan dengan perdebatan hukum menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa lain. Dalam kondisi umat Islam yang seperti itu, dijadikan sebagai kesempatan oleh para

⁵⁹ Yayan Nurbayan, "Pengaruh Struktur Bahasa Arab Terhadap Bahasa Indonesia dalam Penerjemahan Alquran", *Jurnal Arabiyât* Vol. 1, No. 1, Juni 2014, hal. 23

⁶⁰ Benny H. Hoad, "Transparansi dalam Penerjemahan" *Pertemuan Lingusitik Pusat Kajian Bahasa dan Budaya Atma Jaya: Kedelapan Belas*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007, Cet. 1, Edisi 1, hal. 25.

⁶¹ Lawrence Venuti, *The Translaion Studies Reader*, New York: Routledge, 2000, hal. 27.

⁶² Puji Laksono, "Analisis Metode Penerjemahan dalam Menerjemahkan Novel Revolusi di Nusa Damai ke Revolt in Paradise", *Jurnal PPKM UNSIQ I*, 2014, hal. 55.

⁶³ Sofia Rangkuti Hasibuan, *Teori Terjemahan dan Kaitannya dengan Tata Bahasa Inggris*, Jakarta: PT. Dian Rakyat, 1991, hal.1.

Orientalis untuk menerjemahkan al-Qur'an. Pada mulanya, Orientalis menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Latin.⁶⁴

Akan tetapi, terjemahan-terjemahan yang lahir setelahnya tidak menerjemahkan al-Qur'an langsung dari bahasa Arab, tapi justru menjadikan terjemahan Latin itu sebagai rujukan utama. Mereka menerjemahkan dari terjemah versi Latin ke bahasa mereka dan diklaim sebagai terjemahan al-Qur'an. Padahal, terjemah-terjemah itu merupakan terjemahan dari terjemah al-Qur'an. Berangkat dari rasa keprihatinan atas beredarnya terjemahan-terjemahan al-Qur'an yang dilakukan oleh para Orientalis yang justru berisikan cacian dan bantahan terhadap isi al-Qur'an itu sendiri, akhirnya beberapa tokoh Muslim pun terpanggil untuk menerjemahkan al-Qur'an, meskipun sebelumnya para Ulama melarang usaha tersebut.

Pada masa Muwahidin di Spanyol (1142- 1289 M) memerintahkan untuk menghancurkan al-Qur'an yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Barbar. Tetapi sesudah itu kebanyakan para ulama mulai membolehkannya, dan terjemah yang pertama kali dalam bahasa Parsi dilakukan oleh Syekh Sa'adi Asy-Syirazi (1313 M), setelah itu lahir terjemahan dalam bahasa Turki, orang yang kedua menerjemahkan al-Qur'an di India adalah Syekh Waliyullah Dahlawi dan setelah itu semakin banyak terjemah yang muncul.⁶⁵

Hingga pada perkembangan selanjutnya, dilakukan penerjemahan al-Qur'an besar-besaran ke dalam berbagai bahasa dunia oleh *Mujamma` Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd Li Thiba'at al-Mushaf asy-Syarif (King Fahd Complex for Printing the Holy Qur'an)* yang dibagikan kepada para jamaah haji ketika melakukan haji ke tanah suci.

Di Indonesia sendiri yang pertama kali dianggap sebagai penggagas proyek penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia (Melayu) adalah Syekh 'Abd al-Rauf Ibn 'Ali al-Fanshuri (1035-1105 H/1615-1693 M). Penobatan dirinya sebagai Mutarjim al-Qur'an pertama ke bahasa Melayu – Indonesia berdasarkan kepada karyanya yang menggunakan huruf Arab-Melayu.⁶⁶

3. Proses Penerjemahan

Dalam penerjemahan melalui beberapa proses, menurut Nababan, ada tiga tahap proses penerjemahan, yaitu analisis, transfer, dan restrukturisasi. Kegiatan penerjemahan dimulai dengan menganalisis teks bahasa sumber karena penerjemah selalu dihadapkan pada teks bahasa sumber terlebih dahulu.

⁶⁴ Tentang perkembangan penerjemahan al-Qur'an yang dilakukan oleh para Orientalis dan perkembangannya di Eropa, Lihat, Hamam Faizin, "Percetakan al-Qur'an dari Venesia hingga Indonesia," dalam *Jurnal Esensia*, XII no. 1 Januari (2011), hal. 141-144

⁶⁵ Lihat, Abu Bakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, Solo: Ramadhani, 1986, hal. 40.

⁶⁶ Ahmad Izzan, *'Ulûmul Qurân: Telaah Tektualitas dan Kontekstualitas al-Qurân*, Bandung: Humaniora, 2011, hal. 263

Analisis teks bahasa sumber itu diwujudkan dalam kegiatan membaca untuk memahami isi teks.

Langkah selanjutnya yaitu mengalihkan isi, makna, pesan yang terkandung dalam bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran, proses pengalihan ini merupakan proses batin. Setelah isi, makna, dan pesan sudah ada di pikirannya, kemudian diungkapkan dalam bahasa sasaran secara tertulis. Untuk memperoleh terjemahan yang lebih baik sesuai dengan penerjemahan itu sendiri, maka terjemahan harus diselaraskan.⁶⁷

Dalam sebuah tulisan Nababan, pada tahap yang terakhir yakni penyelarasan atau restrukturisasi adalah pengubahan proses pengalihan menjadi bentuk stilistika⁶⁸ yang cocok dengan bahasa sasaran, pembaca, dan pendengar.⁶⁹ Penerjemahan mulai mengatur susunansusunan kalimat secara teliti.⁷⁰ Dengan demikian, pada tahap penyelarasan itu, seorang penerjemah perlu memperhatikan ragam bahasa untuk menentukan gaya bahasa yang sesuai dengan jenis teks yang diterjemahkan.

4. Metode Penerjemahan

Secara harfiah, metode berarti cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan dikehendaki; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yg ditentukan. Terkait penerjemahan, metode berarti rencana dan cara yang sistematis dalam melakukan penerjemahan. Seorang penerjemah haruslah memiliki metode penerjemahan yang jelas, yaitu melakukan penerjemahan sesuai dengan apa yang telah direncanakan. Sebagai contoh, ketika akan menerjemahkan sebuah teks untuk anak-anak, penerjemah sudah merencanakan apakah akan menghilangkan istilah-istilah sulit yang mungkin akan menimbulkan kesulitan bagi pembaca sasaran ataupun tidak. Tentunya pemilihan suatu metode disertai dengan pertimbangan-pertimbangan yang matang mengenai pembaca sasaran, jenis teks, keinginan dan maksud pengarang teks, dan tujuan penerjemahan teks tersebut. Adapun metode-metode penerjemahan Al-Qur'an diantaranya:⁷¹

1. Penerjemahan Kata demi kata (*Word-for-word Translation*);

Satuan lingual pada penerapan metode ini ialah pada tingkatan kata. Satu demi satu kata diterjemahkan secara urut, tanpa

⁶⁷ M. Rudolf Nababan, *Teori Menerjemah Bahasa Inggris*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal.25-27

⁶⁸ Dalam KBBI, Stalistika berarti ilmu tentang penggunaan bahasa dan kaya bahasa di dalam karya sastra.

⁶⁹ M. Rudolf Nababa, *Teori Menerjemah Bahasa Inggris*,, h.28.

⁷⁰ Benny Hoedoro Hoed, *Penerjemah dan Kebudayaan*, Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 2006, hal. 11.

⁷¹ Peter Newmark. *A Textbook of Translation*. Hertfordshire: Prentice Hall International English Language Teaching, 1988, hal. 30

memperhatikan konteks. Istilah-istilah budaya dalam BSu pun diterjemahkan secara harfiah (*literal*). Metode ini dapat diterapkan dengan baik apabila struktur BSu sama dengan struktur BSa, atau teks BSu yang hanya berisi kata-kata tunggal--tidak dikonstruksi menjadi frasa, klausa maupun kalimat--sehingga tidak saling bertautan makna. Metode ini juga bisa dipakai ketika menghadapi suatu ungkapan yang sulit, yaitu dengan melakukan penerjemahan awal (*pre-translation*) kata demi kata, kemudian direkonstruksi menjadi sebuah terjemahan ungkapan yang sesuai.

2. Penerjemahan Harfiah (*literal Translation*);⁷²

Metode ini masih sama seperti metode sebelumnya--kata demi kata, yaitu pemadanan masih lepas dari konteks. Metode ini juga dapat dipakai sebagai langkah awal dalam melakukan suatu penerjemahan. Perbedaannya terletak pada konstruksi gramatika BSu yang berusaha diubah mendekati konstruksi gramatika pada BSa.

3. Penerjemahan Setia (*Faithful Translation*);

Penerjemahan dengan metode ini mencoba membentuk makna kontekstual tetapi masih tetap terikat pada struktur gramatika pada BSu. Penerjemahan ini berusaha sesetia mungkin terhadap BSu. Hal ini menimbulkan adanya ketidaksesuaian terhadap kaidah BSa, terutama penerjemahan istilah budaya, sehingga hasil terjemahan seringkali terasa kaku.

4. Penerjemahan Semantik (*Semantic Translation*);

Terkait keterikatan dengan BSu, metode ini lebih luwes dibanding metode penerjemahan setia. Istilah budaya yang diterjemahkan jadi lebih mudah dipahami pembaca. Unsur estetika BSu tetap diutamakan, tetapi disertai kompromi yang masih dalam batas wajar.

5. Adaptasi (*Adaptation*);

Metode ini ialah metode yang paling bebas dalam penerjemahan. Maksudnya, keterikatan bahasa dan budaya terhadap BSu sangatlah tipis, hampir tidak ada, keterikatan justru lebih dekat pada BSa. Unsur-unsur budaya yang terdapat pada BSu diganti dengan unsur budaya yang lebih dekat dan akrab pada pembaca sasaran. Metode ini sering dipakai pada penerjemahan teks drama atau puisi.

⁷² Peter Newmark. *A Textbook of Translation*., ... hal. 30

6. Penerjemahan Bebas (Free Translation);

Metode penerjemahan bebas lebih mengutamakan isi (*content*) BSu daripada bentuk strukturnya. Kebebasan dalam metode ini masih sebatas bebas mengungkapkan makna pada BSa, sehingga masih dibatasi maksud atau isi BSu walaupun bentuk teks BSu sudah tidak dimunculkan kembali. Lebih lanjut, pencarian padanan pun cenderung berada pada tataran teks, bukan kata, frasa, klausa atau kalimat, sehingga akan tampak seperti memparafrasa BSu.

Adapun metode penerjemahan menurut Molina dan Albir yang dikutip dalam *Journal of Linguistics* diklasifikasikan menjadi 18 jenis teknik. Metode atau teknik tersebut adalah teknik peminjaman, *calque*, literal, amplifikasi, reduksi, kompensasi, deskripsi, kreasi diskursif, kesepadanan lazim, generalisasi, partikularisasi, kompresi linguistik, variasi, pelepasan, penambahan, pergeseran, modulasi, dan adaptasi⁷³ yang akan dijelaskan sebagai berikut:

1. Teknik Peminjaman

Teknik penerjemahan yang meminjam kata atau ungkapan dari BSu baik sebagai peminjaman murni (*pure borrowing*) ataupun yang sudah dinaturalisasikan (*naturalized borrowing*) baik dalam bentuk morfologi ataupun pengucapan yang disesuaikan dalam Bsa.⁷⁴

Operasional teknik peminjaman (*borrowing*) dilakukan dengan cara meminjam kata atau ungkapan dari bahasa sumber. Dalam praktiknya boleh jadi peminjaman itu bersifat murni (*pure borrowing*) atau peminjaman alamiah (*naturalized borrowing*) pemakaian teknik peminjaman murni sejatinya mengindahkan tata aturan transliterasi. Sedangkan pemakaian teknik peminjaman alamiah sudah barang tentu harus memperlihatkan kaidah fonotaktik dan morfotaktik yang berlaku dalam bahasa Indonesia. Contoh peminjaman murni, kata *تبليغ* diterjemahkan menjadi “*tabligh*”; adapun contoh peminjaman dinaturalisasi, kata *مصلّى* diterjemahkan menjadi “*musala*”.⁷⁵

⁷³ Anindia Ayu Rahmawati, dkk. “Kajian Teknik Penerjemahan dan Kualitas Terjemahan Ungkapan yang Mengandung Seksisme dalam Novel *The Mistress’s Revenge* dan Novel *the 19th Wife*” *Prasasti: Journal of Linguistics*. Vol. 1, No 2, November 2016, hal. 253

⁷⁴ Novalinda, “Teknik, Metode, Ideologi dan Kualitas Terjemahan Cerita Anak Serial *Erlangga for Kids*” dalam *Tesis*, Program Studi Linguistik, Minat Utama Linguistik Terapan Bidang Terjemahan, Program Pascasarjana, Universitas Sebelas Maret Surakarta, Surakarta, 2011, hal. 33.

⁷⁵ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014, hal. 77.

2. Teknik *Calque*

Jika dalam bahasa sumber terdapat sebuah frase, maka adakalanya diterjemahkan secara literal, teknik ini dinamakan dengan *calque*. Umumnya teknik ini dipakai pada tataran frase, biasanya frase nomina tanpa mengubah susunan kata yang ada. Misalnya frase ajektiva العمل الصالح yang berpola DM (diterangkanmenerangkan) diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan pola yang sama menjadi “amal saleh”.⁷⁶

3. Teknik Literal

Dalam teknik literal (*literal translation*) terjadi penggantian struktur sintaksis bahasa sumber dengan struktur bahasa target. Cara melakukannya, dilakukan dengan menerjemahkan kalimat secara kata per kata.

Sebagian contoh penggalan انّ الذين حقّت عليهم كلمات ربك dalam Surah Yunus (10) ayat 96 diterjemahkan menjadi “*Sesungguhnya orang-orang yang telah pasti terhadap mereka kalimat tuhanmu.*” Bentuk terjemahan ini merupakan hasil dari penggunaan teknik literal.⁷⁷

4. Teknik Amplifikasi

Dengan teknik amplifikasi (*amplification*), penerjemah dapat mengeksplisitkan atau memparafrase suatu informasi implisit yang terdapat dalam bahasa sumber. Contoh dalam bahasa Arab, الله dan kata رب biasa diterjemahkan “Tuhan”. Padahal kedua kata ini memiliki struktur semantik yang berbeda. Kata الله yakni tuhan dalam pengertian yang wajib disembah, sedangkan kata رب yakni Tuhan dalam pengertian memelihara dan mengatur.

5. Teknik Reduksi

Teknik reduksi (*reduction*) merupakan kebalikan dari teknik amplifikasi. Pemakaian ini tampak pada pemadatan informasi teks bahasa sumber dalam bahasa target. Boleh juga dalam bentuk perubahan informasi eksplisit teks bahasa sumber menjadi implisit dalam bahasa target. Konsekuensinya, meski terdapat unsur-unsur linguistik yang dilepaskan dalam bahasa target. Contoh: *the month of fasting* diterjemahkan menjadi Ramadan. Teknik ini mirip dengan penghilangan (*ommission* atau *deletion* atau *subtraction*) atau implisitasi dengan kata

⁷⁶ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia*, ..., hal. 78.

⁷⁷ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia*,, hal. 78.

lain, informasi yang eksplisit dalam teks bahasa sumber dijadikan implisit dalam teks bahasa sasaran.⁷⁸

6. Teknik Kompensasi

Teknik kompensasi (*compensation*), penerjemah memasukkan unsur-unsur informasi atau stilistika teks bahasa sumber di tempat lain dalam teks bahasa target. Ketika menerjemahkan, boleh jadi kehilangan makna, efek suara, efek metafor, atau efek pragmatik tidak terhindarkan dalam bahasa target. Aspek-aspek yang hilang ini kemudian dikompensasikan pada bagian lain, atau dimunculkan pada kalimat yang berdekatan. Contohnya dapat diperlihatkan pada pronomina *you* yang dapat dipadankan dengan *kamu*, *Anda*, *kalian*, *ente*, *elu* yang sesuai dengan kontek sosial dan konteks situasional.⁷⁹

7. Teknik Deskripsi

Teknik ini diterapkan untuk mengganti sebuah istilah atau ungkapan dengan deskripsi baik dalam bentuk maupun fungsinya.⁸⁰ Deskripsi (*description*) merupakan teknik penerjemahan yang dilakukan dengan cara mengganti suatu ungkapan atau istilah tertentu dengan mendeskripsikan bentuk dan fungsinya. Pemadanan bentuk atau fungsi bahasa sumber yang tidak dikenal dalam bahasa target bisa dilakukan dengan menggunakan kata generik sebagai item leksikal disertai dengan modifikasi. Contoh kata حوار bisa diterjemahkan “anak unta yang belum disapih”, kata ابن لبون bisa diterjemahkan “anak unta jantan berumur 2 tahun”, kata بنت لبون bisa diterjemahkan “anak unta betina berumur 2 tahun”, dan sebagainya.⁸¹

8. Teknik Kreasi Diskursif

Penggunaan teknik kreasi diskursif (*diskursive creation*) dimaksudkan untuk menghadirkan kesepadanan yang bersifat sementara. Hal ini diperlukan karena tuntutan teks yang tak terduga atau di luar konteks. Teknik ini bisa digunakan, antara lain, untuk menerjemahkan

⁷⁸ Roswita Silalahi, “Dampak Teknik, Metode, dan Ideologi Penerjemahan Pada Kualitas Terjemahan Teks Medical-Surgical Nursing dalam Bahasa Indonesia” *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, Medan, 2009, hal. 106.

⁷⁹ Arie Ardansyah Isa, “Strategi, Ideologi, Metode, dan Teknik Penerjemahan Ungkapan Sapaan Berbahasa Inggris-Amerika ke dalam Bahasa Indonesia”, *Disertasi*, Sekolah Pascasarjana Universitas Indonesia, Depok, 2005, hal. 18.

⁸⁰ Novalinda, *Teknik, Metode, Ideologi dan Kualitas Terjemahan Cerita Anak Serial Erlangga for Kids*, Jakarta: Cinta Baca, 2016, hal. 34.

⁸¹ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia*, ..., hal. 80

judul buku atau judul film. Misalnya judul novel *Temptation Ridge* diterjemahkan “Mencari Cinta”, *All the Pretty Girls* diterjemahkan “Pencekik dari Selatan”, *Sweet Tea at Sunrise* diterjemahkan “Jalinan Hati”. Jika ungkapan BSu diterjemahkan secara harfiah, tidak ada hubungan antara judul dan isi cerita.⁸²

9. Teknik Kesepadanan Lazim

Teknik kesepadanan lazim (*established equivalent*) diterapkan dengan cara memakai istilah atau ungkapan yang sudah lazim, baik berdasarkan kamus maupun pemakaian sehari-hari. Kata “wujud” lebih lazim dipakai ketimbang diterjemahkan menjadi “ada”, sebab kata ada meniscayakan adanya ruang.⁸³ Teknik kesepadanan lazim adalah penggunaan ungkapan yang dikenal kamus atau pemakaian bahasa sebagai padanan dalam bahasa sasaran, misalnya *agent* diterjemahkan menjadi “agen”, *boss* diterjemahkan menjadi “bos”.⁸⁴

10. Teknik Generalisasi

Penerapan teknik generalisasi (*generalization*) dilakukan dengan cara memilih istilah yang lebih umum atau lebih netral, yakni dari subordinat ke superordinat. Contohnya kata الله dan رب diterjemahkan menjadi “Tuhan”. Makna kata Tuhan ini lebih bersifat umum dan bisa memayungi makna kata الله dan رب. Fitur semantik kata Tuhan terdapat pada kedua kata ini.

11. Teknik Partikulasi

Teknik ini merupakan kebalikan dari teknik generalisasi. Teknik partikulasi (*particularization*) diterapkan dengan cara memilih istilah yang lebih khusus atau lebih presisi, yakni dari superordinat ke subordinat. Misalnya dalam Al-Qur’an dan Terjemahannya, kata الصدقات dalam surah al-Taubah (9) ayat 60 diterjemahkan menjadi “zakat”, bukan “sedekah”. Sebab, makna pertamalah yang dikehendaki oleh ayat tersebut. Di sini pemilihan kata zakat sebagai terjemahan فذهبا mempertimbangkan aspek presisi. Kata sedekah tidak dipilih karena maknanya mencakup sedekah sunnah dan sedekah wajib (zakat).

12. Teknik Kompresi Linguistik

Kompresi linguistik (*linguistic compression*) ialah teknik yang dapat digunakan dalam penerjemahan simultal atau dalam penerjemahan

⁸² Arie Ardansyah Isa, “Strategi, Ideologi, Metode, dan Teknik Penerjemahan Ungkapan Sapaan Berbahasa Inggris-Amerika ke dalam Bahasa Indonesia”, ..., hal. 18

⁸³ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia*, ..., hal. 80

⁸⁴ Arie Ardansyah Isa, “Strategi, Ideologi, Metode, dan Teknik Penerjemahan Ungkapan Sapaan Berbahasa Inggris-Amerika ke dalam Bahasa Indonesia”, ..., hal. 18

teks film. Teknik ini dilakukan dengan cara mensintesis unsur-unsur linguistik dalam teks bahasa target.

13. Teknik Variasi

Penerapan teknik variasi (*variation*) dilakukan dengan cara mengubah unsur-unsur linguistik atau paralinguistik yang memengaruhi variasi linguistik, seperti *tone* tekstual, gaya bahasa, dialek sosial, dialek geografis. Penerjemahan naskah drama, misalnya, biasanya memakai teknik ini.

14. Teknik Pelepasan

Penggunaan teknik pelepasan (*deletion atau omission*) tidak jauh berbeda dengan dengan teknik reduksi. Keduanya sama-sama meniscayakan adanya penghilangan unsur-unsur linguistik yang ada dalam bahasa sumber. Bedanya, pada teknik reduksi penghilangan bersifat parsial, sedang pada teknik pelepasan, informasi yang dihilangkan bersifat menyeluruh. Umumnya, pelepasan unsur linguistik bahasa sumber disebabkan tidak adanya padanan gramatikal yang sesuai dalam bahasa target.

15. Teknik Penambahan

Dalam penerjemahan, penambahan berarti kehadiran satu atau beberapa kata yang dimaksudkan untuk memperjelas pesan penulis teks sumber. Dengan begitu, diharapkan teks terjemahan lebih berterima, mudah dipahami, dan tidak ambigu. Untuk maksud inilah teknik penambahan digunakan dalam penerjemahan. Penerapan teknik ini, misalnya, tampak pada *واضم اليك جناحك من الريح* penggalan penerjemahan yang terdapat pada surah al-Qasas (28) ayat 32.

Penggalan ini diterjemahkan menjadi “*Dan dekapkanlah kedua tanganmu (ke dada)mu bila ketakutan*” (lihat Al-Qur’an dan terjemahan Depag RI). Pada penggalan ayat ini terdapat frase preposisi *اليك* “kepadamu” yang diterjemahkan menjadi “ke (dada)mu”, dalam teks sumber sebenarnya tidak ada kata *صدر* dada” atau semacamnya. Penambahan kata dada dalam teks target dipandang perlu oleh penerjemah demi kejelasan makna.⁸⁵

16. Teknik Pergeseran

Penerjemahan, seperti telah disebutkan, dipandang sebagai dwitindak komunikasi yang melibatkan dua bahasa yang berbeda. Perbedaan ini meliputi aspek struktur dan kultur. Perbedaan inilah

⁸⁵ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia, ...,* hal. 82

sesungguhnya yang menyebabkan korespondensi satu lawan satu sering kali sulit diwujudkan. Oleh karena itu, pergeseran (*shift, transposition*) bisa menjadi solusi untuk menjembatani perbedaan yang ada. Teknik pemadanan berupa pergeseran bentuk ini sebenarnya sudah dikemukakan Zaka dengan istilah shifts, yang meliputi *level shifts* diterjemahkan menjadi “pergeseran level” *structural shifts* diterjemahkan menjadi pergeseran struktur”, dan *category shift* diterjemahkan menjadi “pergeseran kategori.”

Contoh pergeseran kategori bisa dilihat pada penggalan Surah Ali Imrân (3) ayat 86; كيف يهد الله قوما كفروا بعد ايمانهم yang diterjemahkan “*Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman*”. Pada terjemahan ini terdapat pergeseran kategori sintaksis dari nomina (ايمانهم) bahasa sumber menjadi verba (mereka beriman) dalam bahasa target. Alhasil, pergeseran adalah teknik penerjemahan yang dilakukan dengan cara mengubah kategori sintaksis.⁸⁶

17. Teknik Modulasi

Dalam proses penerjemahan, operasionalisasi teknik modulasi dilakukan dengan cara mengubah sudut pandang, fokus atau kategori kognitif dalam kaitannya dengan bahasa sumber. Perubahan sudut pandang ini bisa bersifat leksikal maupun gramatikal. Terdapat dua jenis praktik modulasi, yaitu (1) modulasi wajib berupa perubahan yang mesti dilakukan karena tidak adanya padanan suatu kata, frase, atau struktur. (2) modulasi bebas yang dilakukan karena alasan nonlinguistik, upamanya untuk kepentingan menjelaskan makna.

Penggunaan teknik modulasi bisa dilihat dari terjemahan penggalan اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا yang terdapat dalam Surah Maryam (19) ayat 4. Dalam Alquran dan Terjemahan Depag RI. Penggalan ayat ini diterjemahkan dengan memakai teknik modulasi menjadi “*Sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban*”. Di sini terjadi perubahan sudut pandang dari pola aktif bahasa Arab اشتعل الرأس menjadi pola pasif dalam bahasa Indonesia (kepalaku telah ditumbuhi uban).

18. Teknik Adaptasi

Pemadanan budaya antar dua situasi tertentu bisa dilakukan dengan menggunakan teknik adaptasi (*adaptation*). Adaptasi adalah teknik terjemahan yang memungkinkan penerjemah mengalihkan budaya yang memiliki sifat dan karakteristik yang sepadan dalam bahasa

⁸⁶ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia, ...*, hal. 83

target. Teknik adaptasi bertujuan untuk mengganti unsur budaya yang ada pada B_{Su} ke dalam budaya B_{sa}.⁸⁷

Teknik adaptasi digunakan manakala situasi yang digambarkan dalam bahasa sumber tidak dikenal dalam bahasa target. Penerjemah harus menciptakan situasi dalam bahasa target yang dianggap sepadan. Pengalihan unsur budaya ini mempertimbangkan aspek kedekatan dan keberterimaan di mata pembaca target. Di sinilah perlunya penerjemah mempunyai kompetensi kultural agar bisa menerapkan teknik adaptasi secara tepat. Sebagai contoh, dalam bahasa Arab terdapat ungkapan يقلب كفيه “membolak-balikkan kedua tangan”, sebagaimana termaktub dalam Surah al-Kahfi (18) ayat 42. Ungkapan lazim dipakai untuk mencandrakan penyesalan. Hal ini tentu saja berbeda dengan yang terdapat dalam bahasa Indonesia yang mencandrakan penyesalan dengan ungkapan “mengelus dada”. Walhasil, dengan teknik adaptasi, ungkapan يقلب كفيه bisa diterjemahkan menjadi mengelus dada.⁸⁸

5. Hukum Menerjemahkan Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang menjadi mukjizat Rasulullah Saw yang berisikan pedoman untuk kehidupan umat manusia agar selamat dunia dan akhirat. Berbeda dengan kitab-kitab suci sebelumnya yang diperuntukkan hanya kepada umat Nabi tertentu dan setelahnya akan datang Nabi dan Rasul yang diberikan kitab suci oleh Allah. Walaupun Rasulullah telah wafat, al-Qur'an tetap diamalkan dan sebagai kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi terakhir. Terpilihnya bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an memang mendapat legitimasi langsung dari Allah.⁸⁹

Jika kepentingan bahasa Arab yang diunggulkan dan mengesampingkan tujuan utama al-Qur'an, yaitu sebagai petunjuk, pemberi peringatan dan kabar bagi manusia, maka akan sulit rasanya manusia menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup sepenuhnya, karena tidak semua umat Islam menguasai bahasa Arab. Oleh karena itu, polemik yang muncul di awal sejarah penerjemahan al-Qur'an adalah mengenai hukum menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa lain.

Al-Qur'an turun bukan hanya untuk kalangan bangsa Arab, akan tetapi untuk seluruh umat manusia di penjuru dunia. Untuk memahami dan menggali kandungan serta maksud dari al-Qur'an maka dibutuhkan terjemahan ke

⁸⁷ Novalinda, *Teknik, Metode, Ideologi dan Kualitas Terjemahan Cerita Anak Serial Erlangga for Kids*, ..., hal. 33.

⁸⁸ M. Zaka Al Farisi, *Pedoman Penerjemahan Arab Indonesia*, ..., hal. 85-86

⁸⁹ QS. Yusuf [12]: 2; ar-Ra'du [13]: 37; an-Nahl [16]: 103; Thaahaa [20]: 113; asy-Syu'ara [26]: 195; az-Zumar [39]: 28; al-Fusilat [41]: 3; asy-Syuraa [42]: 7; az-Zukhruf [43]: 3; dan al-Ahqaaf [46]: 12.

berbagai macam bahasa. Kebutuhan akan penerjemahan al-Quran memang dirasakan sebagai upaya agar umat muslim di manapun mereka berada dapat memahami dan mengamalkan ajaran al-Qur'an.

Sebagaimana lazimnya kitab-kitab suci sebelumnya yang diturunkan sesuai dengan bahasa masyarakat kala itu, al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab sebagai medianya. Berbeda dengan kitab-kitab sebelumnya, al-Qur'an berlaku bukan hanya untuk masyarakat Arab ketika zaman Rasulullah Saw hidup saja, tetapi al-Qur'an juga berlaku sebagai pedoman universal bagi umat manusia hingga akhir zaman. Timbullah kesakralan bahasa yaitu terpilihnya bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an. Sehingga kesakralan itu berdampak pada dilarangnya penerjemahan al-Qur'an dan memaksakan pembaca untuk memahami bahasa Arab.

Sebagai Kitab Suci dan pedoman hidup bagi setiap umat Islam, al-Qur'an perlu diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, kendatipun bahasa terjemahan itu tidak dapat mewakili bahasa al-Qur'an. Hal itu menjadi penting karena tidak semua umat Islam dapat menguasai bahasa al-Qur'an, padahal mereka harus membaca, mempelajari, memahami, serta mengamalkan semua isinya. Oleh sebab itu, masyarakat yang awam mengenai bahasa al-Qur'an perlu dibantu melalui terjemahan. Jadi, terjemahan merupakan sarana penyampaian isi kandungan al-Qur'an kepada umat manusia, baik muslim maupun non-Muslim.⁹⁰

Al-Qur'an menjelaskan adanya tuduhan orang Arab yang menyangkal bahwa al-Qur'an bukan wahyu ilahi, melainkan diambil Nabi Muhammad SAW. dari orang Yahudi dan Kristen. Al-Qur'an membantah tuduhan ini dengan menegaskan bahwa al-Qur'an turun dalam bahasa Arab murni (*fusha*), Arab yang jelas (*lisanun 'arabiyyun mubinun*) dan siapapun tidak berbahasa Arab (*a'jamiy*) tidak akan mampu mengajar Muhammad dengan bahasa Arab murni yang jelas.⁹¹

Di satu pihak, para ulama melarang penerjemahan al-Qur'an karena menganggap bahwa dengan menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa lain akan mengurangi kemukjizatan al-Qur'an. Sementara di pihak yang lain, membolehkannya dengan alasan agar pesan al-Qur'an dapat tersampaikan ke seluruh umat manusia dari tiap lapisan masyarakatnya. Pihak yang membolehkan penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa lain juga memberikan kriteria-kriteria dan syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam proses penerjemahan al-Qur'an itu.

Di antara ulama yang membolehkan terjemah al-Qur'an adalah Kasyfu Ghitha, Ayatullah Khu'i, dan Syekh Mushthafa Maraghi. Sedangkan yang

⁹⁰ Kadar M. Yusuf, *Studi al-Qur'an*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 124- 125.

⁹¹ Dadan Rusmana dan Yayan Rahtikawati, *Tafsir Ayat-Ayat Sosial Budaya: Tafsir Maudhu'i terhadap Ayat-Ayat Al-Qur'an yang Berkaitan dengan Budaya, Sejarah, Bahasa, dan Sastra*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, hal. 368.

menentang penerjemahan al-Qur'an yang dilakukan di Mesir adalah Syekh Muhammad Sulaiman (Wakil Ketua Mahkamah Agung), Syekh Muhammad Ahmadi Zhawahiri (Mantan Rektor al-Azhar) yang mengirimkan surat ketidaksetujuannya kepada Ali Mahir Pasya (Mantan Perdana Menteri), dan Syekh Abbas Jamal (Wakil Pembela Syariat). Terlepas dari itu Hadi Makrifat menyuguhkan beberapa dalil untuk mendukung pentingnya penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa dunia, yaitu QS. Ali Imran : 138; QS. al-Furqan: 1; QS. an-Nahl: 44; QS. al-An'am: 19; dan QS. al-Baqarah: 159.⁹²

Di era modern, perdebatan muncul kembali di Mesir pada awal abad kedua puluh dan memuncak pada tahun 1936 antara pemikir liberal dan politisi dengan ulama Al-Azhar. Perdebatan juga diramaikan oleh keinginan penguasa Turki modern di bawah pimpinan Mustafa Kamal Attaturk untuk menerjemahkan beberapa ritual agama, seperti azan ke dalam bahasa Turki. Polemik kembali terjadi pada tahun 1955 ketika Majelis Tertinggi Urusan Agama Islam Mesir bermaksud menerjemahkan al-Qur'an setelah melihat banyaknya kesalahan yang terdapat dalam beberapa terjemahan dalam bahasa asing. Sampai akhirnya para ulama Al-Azhar membuat kesepakatan, dan mewujudkannya dalam bentuk tafsir al-Muntakhab.⁹³

Abu Hanifah mulanya membolehkan penerjemahan al-Qur'an karena ia tidak menganggap bahwa terjemahan al-Quran adalah al-Qur'an, Imam Malik menentang dengan keras penerjemahan al-Qur'an. Asy-Syafi'i mengatakan bahwa menyalin al-Qur'an ke dalam suatu bahasa dengan arti bahwa bahasa yang dipakai itu dapat memenuhi apa yang dimaksud oleh bahasa Arab hingga ia dianggap sebagai al-Qur'an itu tidaklah mungkin. Pandangan ini juga ditegaskan oleh Ibnu Qutaibah. Akan tetapi menerangkan al-Qur'an.

Akan tetapi pada kenyataannya mempelajari bahasa Arab bukanlah perkara mudah. Banyak sekali cabang-cabang ilmu lain yang dijadikan pendukung ketika mempelajari bahasa Arab, dan butuh waktu yang lama. Apalagi jika Islam menyebar ke daerah pinggiran dengan kondisi masyarakat yang terpinggirkan apakah harus memaksa mereka untuk belajar bahasa Arab dahulu baru kemudian mengamalkan isinya? kita mengamalkan nilai-nilai al-Qur'an itu karena mengetahui makna dari sebuah ayat paling tidak melalui terjemahan. Manna al-Qaththan beranggapan bahwa persoalan terjemah al-Qur'an pada dasarnya merupakan bentuk dari kelemahan umat Islam. Jika

⁹² Lihat, M. Hadi Makrifat, *Sejarah Al-Qur'an, terj. dari bahasa Arab oleh Thoha Musawa*, Jakarta: Al-Huda, 2007, hal. 278-288. Terkait dengan penjelasan lebih rinci tentang hukum penerjemahan al-Qur'an, Lihat, Jalal alDin bin al-Thahir al-Alusy, *Ahkam Tarjamah al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1429 H/2008 M, hal.33-34

⁹³ Muchlis. M. Hanafi, "Problematika Terjemahan Al-Qur'an Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Qur'an dan Kasus Kontemporer", dalam *Jurnal Suhuf* 4, no. 2 (2011), hal. 172.

Islam diperuntukkan sebagai agama untuk seluruh manusia, maka bahasanya (bahasa Arab) juga harus seperti itu.⁹⁴

Bahasa Arab memang memiliki keunikan tersendiri dari bahasa-bahasa lain karena kaya dengan kosa kata dan pendalaman makna yang beragam. Meskipun pada akhirnya para ulama membolehkan penerjemahan al-Qur'an, mereka tetap mensyaratkan pemahaman dan penguasaan bahasa Arab yang baik pada diri seorang penerjemah agar memudahkan mereka sendiri dalam menangkap pesan-pesan al-Qur'an.⁹⁵

Penerjemahan al-Qur'an pada akhirnya dianggap sebagai jalan keluar agar masyarakat dunia dari berbagai lapisan dengan mudah dapat memahami dan menggali informasi yang terkandung al-Qur'an melalui terjemahannya, walaupun adakalanya pemahaman itu masih bersifat sementara karena semakin meningkat level seseorang itu maka akan merubah pemahaman orang tersebut tentang pesan-pesan al-Qur'an. Yang terpenting terjemah al-Qur'an itu bertujuan untuk mengenalkan kandungan al-Qur'an agar dipahami oleh manusia dari berbagai Negara.

Terjemah hanyalah untuk menjelaskan maksud ayat-ayat itu ke dalam bahasa orang yang belum menguasai bahasa Arab, karena petunjuk al-Qur'an harus dijadikan pedoman hidup. Terjemah bisa berbeda-beda bunyi perkataan dan kalimatnya. Setiap penterjemah mempunyai gaya bahasa tersendiri, yang perlu dijaga ialah maksud ayat. Maksud ayat harus dapat diungkapkan dengan terang dalam terjemahan.⁹⁶

6. Perbedaan Tafsir dan Terjemahan

Tafsir (تفسير) menurut bahasa adalah penjelasan dan menerangkan, Tafsir berasal dari kata Al-Fasr' yang berarti membuka dan menjelaskan sesuatu yang tertutup. Oleh karena itu dalam bahasa Arab kata tafsir berarti membuka secara maknawi dengan menjelaskan arti yang tertangkap dari redaksional yang eksplisit (tersurat).⁹⁷

Jadi tafsir secara bahasa adalah menyingkapkan, menjelaskan, menerangkan, memberikan perincian atau menampakkan. Dengan kata lain, tafsir Al-Qur'an adalah ilmu yang membahas tentang redaksi-redaksi Al-

⁹⁴ Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 315.

⁹⁵ M. Quraish Shihab mengatakan karena keunikan yang dimiliki oleh bahasa Arab tidak menjadi mustahil menjadi sebab dari terpilihnya bahasa ini sebagai bahasa al-Qur'an. Sangatlah sulit untuk menjelaskan pesan al-Qur'an khususnya bahasa Arab jika yang menyampaikannya tidak menguasai dan memiliki perbendaharaan kosa kata bahasa. Lihat, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2015, hal. 44.

⁹⁶ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: Mutiara, 1984, xiii.

⁹⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 23

Qur'an dengan memperhatikan pengertian untuk mencapai pengetahuan tentang apa yang dikehendaki oleh Allah SWT, sesuai dengan kadar kemampuan manusia.

Adapun terjemah secara etimologi adalah menyalin, mengganti atau memindahkan kalimat dari suatu bahasa ke bahasa lain. Secara terminologi, seperti yang telah dikemukakan oleh Ash-Shabuni, terjemah adalah memindahkan Al-Quran kepada bahasa lain yang bukan bahasa Arab dan mencetak terjemahan ini kedalam beberapa naskah agar dibaca orang yang tidak mengerti bahasa Arab sehingga ia dapat memahami kitab Allah SWT. Dengan perantaraan terjemahan.

Menurut Muhammad Ali As-Shobuni yang dikutip oleh Rina Indri Astuti menjelaskan bahwa menerjemahkan al-Qur'an berarti menukilkan al-Quran ke dalam bahasa lain selain bahasa Arab.⁹⁸

Menurut Husain adz-Dzahabi menerjemahkan al-Quran adalah pertama, mengalihkan atau memindahkan suatu pembicaraan dari suatu bahasa ke bahasa lain tanpa menerangkan makna dari bahasa asal yang diterjemahkan. Kedua, menafsirkan suatu pembicaraan dengan menerangkan maksud yang terkandung di dalamnya dengan menggunakan bahasa lain.⁹⁹

Sederhananya menerjemahkan al-Quran adalah memindahkannya dari bahasa asli al-Quran menjadi bahasa selain bahasa Arab. Dengan demikian secara literal menerjemahkan bisa mencakup berbagai model dan metode, baik menerjemahkan dengan memperhatikan kesesuaian makna ataupun hanya sekedar menyalin ke dalam bahasa lain. Bagian yang kedua bisa jadi hasil penerjemahan tidak mewakili teks asli yang diterjemahkan.

Adapun perbedaan tafsir dengan dan terjemah itu sendiri dapat dijelaskan sebagai berikut:¹⁰⁰

1. Tafsir, menerangkan makna lafadh yang telah diterima, selain itu juga menetapkan apa yang dikehendaki ayat yang dikehendaki Allah SWT, sedangkan terjemah, mengalihkan bahasa Al-Qur'an yang berasal dari bahasa arab kedalam bahasa non arab.
2. Tafsir selalu ada kaitan dengan bahasa asalnya dan tidak mesti adanya perpindahan bahasa, sedangkan terjemah terjadi pemindahan bahasa dari yang pertama(bahasa asli) ke bahasa kedua (bahasa terjemah), bahasa pertama tidak melekat pada bahasa kedua.
3. Tafsir mengandung penguraian luas untuk menjelaskan makna ayat ingin dicapai, sedangkan terjemah tidak boleh menguraikan luas kecuali hanya sekedar memindah bahasa.

⁹⁸ Rina Indri Astuti, *Ikhtisar Ulumul Quran Praktis*, Jakarta:Pustaka amani, 1998, hal. 285.

⁹⁹ Husayn Adzahabi, *At tafsir wal Mufassirin*, ttp.,1996, hal. 23.

¹⁰⁰ Hamdani Anwar, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Fikahati Aneska, ,1995, hal, 14

BAB III

MUHAMMAD THALIB DAN AL-QUR'AN TERJEMAH TAFSHIRIYAH

A. Muhammad Thalib

1. Biografi Muhammad Thalib

Muhammad Abdullah bin Thalib al-Hamdani al-Yamani, yang lebih dikenal dengan Muhammad Thalib. Beliau lahir di Banjarnegara, Jawa Tengah, pada tanggal 30 November 1948. Thalib mendapatkan pendidikan dasar keagamaan langsung dari orang tua dan lingkungannya. Pendidikan tersebut berbasis Nahdhatul Ulama, sedangkan pendidikan formal ia dapatkan dari Sekolah Rakyat Negeri (SRN) Karangandong.¹

Pada tahun 1962-1967, ia melanjutkan pendidikannya ke sebuah pesantren di Bangil, Pasuruan, yang berbasis organisasi masyarakat Persatuan Islam (Persis) dalam asuhan KH. Abdul Qodir Hasan. Pendidikan berikutnya ia tempuh di fakultas syariah Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta. Dan pada tahun 1978 ia meraih gelar kesarjanaan Doktorandus dari perguruan tinggi yang sama.²

¹ Ahmad Isrofiel Mardlatillah, *Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an Karya M. Thalib*, Yogyakarta: (Tesis) UIN, 2017, hal. 13

² Biografi Ustad Muhammad Thalib. (<https://www.youtube.com/watch?v=L2XSPJGWLw8>, diakses pada 30 Desember 2020)

2. Karir Muhammad Thalib

Muhammad Thalib sempat menjadi asisten Guru Besar Abdul Kahar Mudzakir dan mengajar di Fakultas Syariah dan Tarbiyah di almamater tersebut. Pada tahun 1989 M, ia didaulat menjadi Anggota Tidak Tetap Rabithah al-‘Alam al-Islamiy di Makkah sebagai anggota komisi intelektual. Muhammad Thalib termasuk aktif menulis, baik berupa artikel, buku, dan sempat menerjemahkan beberapa karya berbahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia, di antaranya Fiqh al-Sunnah dan Tafsir al-Maraghi.

Maka dari itu tidak mengherankan ketika ia berhasil menerjemahkan keseluruhan Al-Qur’an ke dalam bahasa Indonesia yang ia beri judul Al-Qur’an Al-Karim: Tarjamah Tafsiriyah. Berasistenkan Suripto, ia merampungkannya pada November 2011.

3. Karya-karya Muhammad Thalib

Sebagai intelektual muda yang lahir dari rahim Persis, Muhammad Thalib telah banyak menulis buku keagamaan sejak masa kuliahnya. Selain itu, dialektikanya dengan beragam watak dan “madzhab” pemikiran mahasiswa lain di Yogyakarta semakin memotivasi ia untuk banyak menorehkan pemikiran-pemikirannya dalam bentuk sejumlah artikel, bahkan buku bertemakan politik dan sistem kenegaraan yang sejalan dengan watak ideology Thalib.³

Muhammad Thalib juga terhitung aktif menulis Tafsir Al-Qur’an untuk mengisi rubric “Khazanah Islam/Qur’an Sunnah” dalam majalah *Risalah Mujahidin* yang selaras dengan semangat MMI. Persinggungan Thalib dengan wacana penafsiran sebenarnya telah akrab, terhitung sejak ia berguru pada Mukhtar Yahya, Guru Besar IAIN, (sekarang UIN) Sunan Kalijaga.

Selain itu interaksi Thalib dengan praktik penafsiran Al-Qur’an juga dapat dilihat dari sejumlah upaya alih bahasa produk tafsir klasik ke bahasa Indonesia. Menurut Yahya puncak dari capaian Thalib dalam pergumulannya dengan duna penafsiran Al-Qur’an adalah diterbitkannya *Al-Qur’an Al-Karim: TarjamahTafsiriyah, Memahami Makna Al-Qur’an Lebih Mudah dan Cepat* yang menjadi kebanggaan para pengikutnya.

Selain itu, Muhammad Thalib juga menulis buku khusus yang mengkritik Terjemah Al-Qur’an Kemenag RI dengan judul, “Koreksi Tarjamah Al-Qur’an Kemenag RI, Tinjauan Akidah, Syariah, Sosisal dan Ekonomi pada tahun 2012 M.

³ Ahmad Isrofiel Mardlatillah, *Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur’ān Karya M. Thalib, ...,* hal. 14

Munculnya *Al-Qur'ān Tarjamah Tafsiriyah* (QTT) karya Al-Ustadz Muhammad Thalib di akhir 2011 memicu perhatian banyak kalangan di Indonesia, khususnya akademisi dan para pengkaji Al-Qur'ān juga 'Ulum AlQur'ān, baik lembaga ataupun perguruan-perguruan tinggi di negeri ini. Koreksi *Tarjamah Harfiyah Al-Qur'ān* Kemenag RI yang menjadi satu paket dengan *Tarjamah Tafsiriyah* lebih membuat sensasi kehadiran karya monumental Muhammad Thalib itu, ditambah pula keterkaitan Majelis Mujahidin atas terbitnya 'disertasi'⁴ yang membuka sejarah baru pemaknaan Al-Qur'ān ini yang mengoreksi Al-Qur'ān Terjemah Departemen Agama. Banyak hal yang menarik dari sosok M. Thalib yang belum terungkap. Dulu beliau pernah ingin melanjutkan studinya ke luar negeri, tetapi tidak diaminikan oleh Natsir, bahkan Cak Nur pernah menyuruhnya untuk 'jaga gawang' saja di Indonesia. Mungkin itu yang melatarbelakangi Thalib untuk lebih giat mendalami ilmu di negeri sendiri.

Beliau juga pernah meminta izin dari Prof. Rasyidi untuk diikutkan rombongan ke Timur Tengah. Lagi-lagi permohonannya tak dikabulkan karena beliau kala itu sudah banyak menerjemahkan karya ulama Timur Tengah seperti tafsir Al-Maraghi dan Fiqh Sunnah, "Anda ingin berguru ke siapa, semua karya dosen saya di Al-Azhar sudah Anda terjemah ke bahasa Indonesia." begitu kata Prof. Rasyid.⁵

M. Thalib, berawal dari menerjemahkan kitab-kitab turats karya ulamaulama Timur Tengah yang bukan hanya satu dua jilid, bukan pula pada satu bidang studi, Tafsir, Fiqih, Hadits, Filsafat, semuanya sudah beliau alihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia. Pengalamannya menulis dan menerjemah sejak muda itu mungkin yang membuatnya berani dan percaya diri untuk mulai menerjemahkan Al-Qur'ān Al-Karim ke dalam bahasa Indonesia.

Seorang diri menerjemahkan Al-Qur'ān Al-Karim ke dalam bahasa Indonesia tentu tidaklah mudah, apalagi hanya dengan bergelar Drs. saja. Dua orang Guru Besar di negeri ini misalnya, Prof. M. Quraish Shihab dan Prof. H. Mahmud Yunus, masing-

⁴ Al Qur'ān Tarjamah Tafsiriyah oleh Ustadz Muhammad Thalib ini merupakan 'disertasi' yang membuka sejarah baru pemaknaan Al-Qur'ān. Satu-satunya karya ilmiah yang mengoreksi Al Qur'an Terjemah Departemen Agama, saya kira merupakan kontribusi bagi kehidupan berbangsa yang patut dibaca." (Prof. Dr. Amin Abdullah, mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta) dalam Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'ān Kemenag RI, (Yogyakarta: Penerbit Ma'had An-Nabawy, Edisi III, 2012) hal. 5.

⁵ Ahmad Isrofiel Mardlatillah, *Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'ān Karya M. Thalib*, Yogyakarta: (Tesis) UIN, 2017, hal. 1

masing memiliki terjemah Al-Qur'ān berbahasa Indonesia. Tak heran karena keduanya adalah Guru Besar dalam ilmu Tafsir dan bahasa Arab. Thalib, Drs. M. Thalib, keberaniannya tentu beralasan untuk melahirkan sebuah karya monumental ini, meminjam kata Prof. Amin Abdullah, “sebuah desertasi” yang layak untuk dikaji.

Alasan lain menurut penuturan Thalib adalah, enam orang dari sepuluh tim penerjemah Al-Qur'ān DEPAG kala itu (baca: Kemenag) adalah guru-gurunya. Prof. Muchtar Yahya pernah meminta dari Thalib yang merupakan mahasiswanya di UII kala itu untuk mengoreksi Terjemahan Al-Qur'ān Kemenag, “jika kesulitan ya Anda bikin saja yang baru”.

Ulama-ulama Tafsir zaman dulu menafsirkan Al-Qur'ān sendirian, mulai dari Al-Thabari, Al-Qurthubi, Ibnu Katsir, Ibnu 'Asyur, Sayyid Quthb, As-Sa'di dan seterusnya, kata Thalib, mereka dengan ilmu yang dimiliki mampu untuk menjabarkan Al-Qur'ān, tentu saya juga bisa dengan perangkat-perangkat ilmu yang telah saya pelajari, bisa dan mampu untuk menerjemahkan Al-Qur'ān Al-Karim ini.⁶

M. Thalib dalam menerjemahkan Al-Qur'ān mempunyai standarisasi penerjemahan. Adapun standarisasi yang ditulis oleh M. Thalib dalam pengantar terjemahannya adalah pertama, memperhatikan semua kaidah penafsiran al-Qur'ān seperti tersebut di atas dan memperhatikan perbedaan pola kalimat bahasa Arab dengan bahasa terjemahannya. Kedua, kata ganti (*dhamir*) yang maknanya tidak jelas diterjemahkan dengan kata nama sesuai dengan makna yang dimaksud dalam ayat. Ketiga, apabila terdapat kata perintah dalam suatu ayat, maka siapa yang menjadi sasaran perintah (*mukhathab*) disebutkan dengan jelas dalam terjemahan. Empat, Terjemahan disusun sesuai dengan pola dan logika bahasa terjemahan.⁷

B. Al-Qur'an dan Terjemah Tafshiriyah

1. Pengertian Terjemah Tafshiriyah

Terjemah Tafsiriah ialah alih bahasa tanpa terikat dengan urutan kata atau susunan kalimat bahasa sumber.⁸ Terjemahan

⁶ Al-Thabari, *'Jami' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'ān'*, Al-Qurthubi, *'al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān'*, Ibnu Katsir, *'Tafsir al-Qur'ān al-'Azhim'*, Ibnu 'Asyur, *'Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir'*, Sayyid Quthb, *'Fi Zhilāl al-Qur'ān'*, As-Sa'di, *'Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannān'*.

⁷

⁸ Manna Kholil Al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulumil Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah. 2008, hal. 307.

seperti ini mengutamakan ketepatan makna dan maksud secara sempurna dengan konsekuensi terjadi perubahan urutan kata atau susunan kalimat. Oleh sebab itu, bentuk terjemahan seperti ini disebut juga terjemahan maknawiah, karena mengutamakan kejelasan makna.⁹

Baik Azzarqany maupun Manna alQattan sama-sama menamakan terjemahan tafsiriaah dengan nama maknawiah. Perbedaan pendapat mereka hanya terletak padapemberian keterangan tambahan. Azzarqani menamakan terjemahan tafsiriaah dengan nama maknawiah disertai keterangan, yakni terjemahan tersebut mengutamakan kejelasan makna, sedangkan Manna Al-Qattan tanpa alasan dan keterangan yang jelas.

Pemberian nama pertama, yakni terjemah tafsiriaah oleh Azzarqany bukan tanpa alasan dan keterangan yang logis. Ahli Ilmu al-Qur'an ini menamakannya terjemahan tafsiriaah karenateknik yang digunakan oleh penerjemah dalam memperoleh makna dan maksud yang tepat, mirip dengan teknik penafsiran, meskipun bukan semata-mata tafsir. Teknik terjemah tafsiriaah ialah dengan cara memahamimaksud teks bahasa sumber terlebih dahulu. Setelah benar-benar dipahami, maksud tersebut disusun dalam kalimat bahasa sasaran tanpa terikat dengan urutan kata atau kalimat bahasa sumber.

Selain dari kedua klasifikasi di atas, beberapa Ulama telah membedakan antara terjemah ma'nawiyah dan terjemah tafsiriyah. Terjemah *ma'nawiyah* mengganti suatu kata dengan kata lain yang sinonim dalam pengertian yang global, atau pengertian yang mendekati dengan memperhatikan makna-makna *tib'iyah* (primer) dan *ba'idah* (sekunder) juga memperhatikan ciri khusus dan keistimewaan sebuah kata. Adapun terjemah *tafsiriyah* merupakan terjemah tafsir dari tafsir-tafsir Al-Qur'an.¹⁰

Dengan demikian dapat dikatakan terjemah tafsiriaah lebih mempertimbangkan penafsiran-penafsiran seperti yang terdapat pada kitab-kitab tafsir. Hanya saja tidak menggunakan bahasa Arab. Dengan kata lain menerjemahkan tafsir al-Qur'an berbahasa arab ke berbagai bahasa. Menurut Manna' al-Qattan, bahasa al-

⁹ Ismail Lubis, *Ihwal Penerjemahan Bahasa Arab ke Bahasa Indonesia*, Humaniora, vol:16, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, hal. 98

¹⁰ Sulthan bin 'Abdullah Hamdan. *Tarjamayul Qur'an Dzawabith wa Ahkam*. AlMamlakah Al-'Arabiyyah As Sa'udiyah: Malik Sa'ud University, hal. 6. Keterangan ini dapat dibaca lebih lanjut pada kitab *Manahilul 'Irfan* juz 2 hal 121.; *Mabahits fi Ulumul Qur'an* karya Manna' al-Qattan, *Muassah Risalah*, tt. hal 313; *Itqanul Burhan fi 'Ulumul Qu'an*. Dr. Fadlu Hasan 'abbas. Oman dar al-Furqon. 1997. Juz 2, hal. 293

Qur'an dan juga perkataan orang arab adalah baligh. Terdiri dari makna primer (*ashliyah*) atau sekunder (*tsanawiyah*).¹¹

Makna *ashliyah* yaitu makna-makna yang dapat dipahami sama bagi setiap yang mengetahui tanda-tanda (*madlulat*) kata atau kalimat, dan mengetahui susunannya dengan pengetahuan yang global. Sedangkan makna *tsanawiyah* adalah kekhususan susunan kalimat yang dapat menimbulkan ketinggian makna. Dengan demikian al-Qur'an menjadi mu'jizat.

Makna *ashliyah* terkadang sama dengan perkataan arab begitu juga susunannya namun tidak bisa disamakan dengan bahasa al-Qur'an. Makna *tsanawiyah* inilah yang mungkin bisa menunjukkan kemu'jizatan al-Qur'an dari segi makna dan susunan kata maupun kalimatnya. Zamakhsyari, pengarang tafsir Al-Kasysyaf, menegaskan bahwa sesungguhnya perkataan arab khususnya al-Qur'an, memiliki keistimewaan makna yang tidak mampu diserupai untuk diungkapkan dengan perkataan apapun.

Berkaitan dengan model penerjemahan *tafsiriyah*, Manna' al-Qattan menambahkan penjelasan bahwa model penerjemahan semacam ini merupakan aktifitas menjelaskan makna dari kalimat dengan menggunakan bahasa lain. Beliau juga mengistilahkan dengan terjemah *tafsiril Qur'an*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa beliau pada akhirnya membedakan antara terjemah *maknawiyah* dan terjemah *tafsiriyah*. Terjemah *ma'nawiyah* lebih pada mengupayakan pencarian makna yang sesuai dengan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa lain. Atau dapat diistilahkan dengan menerjemahkan sesuai dengan aslinya. Adapun terjemah *tafsiriah* lebih diartikan dengan penjelasan terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an dari hasil pemahaman.

2. Proses Penulisan dan Penerbitan

Penerjemahan Al-Qur'an banyak dilakukan oleh pakar-pakar al-Qur'an secara mandiri ataupun berkelompok, diantara yang berkontribusi dalam penerjemahan al-Qur'an adalah Muhammad Thalib, beliau salah satu figur pimpinan di Majelis Mujahidin Indonesia.

Beliau berhasil menyelesaikan dan menerbitkan terjemahan yang diklaim sebagai bandingan atau koreksi terhadap terjemahan Al-Qur'an resmi versi Kemenag. Karya tersebut berjudul; “ *al-Qur'an Terjemah Tafsiriyah; Memahami Makna al-Qur'an Lebih Mudah, Tepat dan Mencerahkan*”.

¹¹ Mana' Al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulumil Qura'an*, ..., hal.308.

Kronologi penulisan karya ini disengaja untuk mengoreksi terjemahan al-Qur'an Kemenag RI. Disebutkan dalam pengantar buku bagian kedua, penerjemahan ini telah dimulai sejak tahun 1980-an. Tetapi gagasan ini dikerjakan secara intensif sejak tahun 2000 hingga 2011. Kemudian, upaya koreksi ini kian menemukan momentum dan relevansinya setelah komunitas sekuler dan liberal di Indonesia semakin gigih dan nekad mendiskreditkan kitab suci umat Islam itu. Mereka mengopinionkan, bahwa Al-Qur'an mengandung unsur-unsur kekerasan dan kebencian terhadap non muslim.¹² Selain terjemahan tersebut, beliau juga menulis buku yang lain yang hanya fokus mengoreksi ayat-ayat dalam terjemahan Kemenag yang menurutnya salah.

Kedua karya tersebut memiliki karakteristik masing-masing. Karya yang pertama hampir sama dengan umumnya terjemahan Al-Qur'an. Ustad Thalib menerjemahkan al-Qur'an ayat-per ayat atau dengan tahlili mulai dari surah alfatihah sampai dengan surah An-nas. Selain secara tahlili, menurut pengamatan peneliti, beliau juga memberi tema pada tiap-tiap kumpulan ayat al-Qur'an yang diterjemahkan.

Adapun karya yang kedua lebih sederhana dan jumlah halamannya lebih sedikit. Berjudul: "*Koreksi Terjemah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI*". Pada karya yang kedua ini corak terjemahannya secara tematik (*maudhu'i*). Terdiri dari enam bab. Bab pertama tentang koreksi terjemah harfiyah bidang akidah, kedua koreksi bidang syari'ah, ketiga koreksi bidang mu'amalah, keempat bidang iqtisyadiyah, dan bab kelima dan keenam berisi tentang revisi terjemah ayat-ayat al-Qur'an dan Apologi serta Polemik. Kedua karya tersebut dapat dikatakan sebagai bentuk koreksi terhadap terjemahan al-Qur'an versi Kemenag RI meskipun pada karya pertama tidak disebutkan secara terang-terangan dalam judulnya. Dalam menerjemahkan, Muhammad Thalib tidak murni menggunakan ide dan buah pikirnya sendiri melainkan dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir salaf populer.

3. Karakteristik dan Respon Terhadap Al-Qur'an Terjemah Tafsiriyah

Setiap penerjemahan dalam bentuk apapun baik teks keagamaan maupun bukan harus dapat memperlakukan teks tersebut secara khusus dan obyektif. Perlakuan khusus ini berkaitan dengan ragam teks yang fariatif dan konten yang berbeda-

¹² Muhammad Thalib, *Koreksi Terjemah Al-Qur'an*, ..., hal. 836

beda. Menurut Syihabuddin, Perlakuan ini menyangkut masalah teoretis yang bertalian dengan metode dan prosedur penerjemahan, kualifikasi penerjemah, dan proses penerjemahan. Karena itu, penerjemahan nas keagamaan berbeda dengan penerjemahan nas ilmiah, nas sastra, dan jenis nas lainnya. Perbedaan perlakuan ini terkait erat dengan karakteristik isi dan bahasa yang mengungkapkan isi itu.¹³

Karakteristik isi dan bahasa al-Qur'an sangat istimewa. Al-Qur'an dengan keindahan bahasanya menyimpan makna yang mungkin saja tidak mampu dijangkau oleh penerjemah sehingga lumrah bilamana hasil terjemahan tidak bisa sragam. Meskipun demikian bukan berarti penerjemahan al-Qur'an luput dari kaidah untuk menjaga kebenaran kandungan maknanya. Ada beberapa ketentuan yang telah disepakati oleh Ulama'tentang ragam makna al-Qur'an tersebut. Diantara yang paling baku untuk selalu dijaga adalah terkandungnya makna *ushuli* atau makna primer dan makna *tabi'* atau makna sekunder.

Menurut Imam asy-Syatibi, Ibn Qutaibah dan Syeikh al-Marāgi, alfādz alQur'ān ada yang dapat diterjemahkan secara harfiah dan ada yang tidak, sesuai dengan denotasinya (*dalālah*). Metode yang sama juga pernah dilakukan oleh A. Hassan bin Ahmad dalam Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an, TM. Hasbi Ash Shiddieqy dalam Tafsir Al-Bayaan, dan M. Quraish Shihab dalam Al-Qur'an dan Maknanya.¹⁴

Hal ini dapat dipahami bahwa metode yang dapat digunakan dalam menerjemahkan al-Qur'an jika memungkinkan dengan cara charfi namun jika tidak, maka diterjemahkan sesuai konteks makna yang dimaksud. Dengan kata lain diterjemahkan secara *tafsiriyah*.

Di dalam terjemahan karya Ustad Thalib juga didapati farian-farian tersebut kendati beliau mengklaim bahwa hasil karyanya tersebut merupakan murni terjemah tafsiriah. Sebagai contoh terjemah harfiah yang dilakukan oleh Ustad Thalib seperti pada kutipan berikut ini:

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ،

"Dan Kami tiada membinasakan sesuatu negeri, kecuali sesuai takdirnya". (Q.s. Al-Hijr[15]:4)

¹³ Syihabuddin. *Telaah Ihwal Hukum Menerjemahkan Nas Keagamaan Dilihat Dari Teori Menerjemah*. Ttt., hal. 1.

¹⁴ Muchlis M. Khanafi. *Problematika terjemahan Al-Qur'an*. Suhuf vol. 4. No. 2, 2011, hal. 181.

Ayat di atas diterjemahkan kata perkata dengan mencari padanan makna yang cocok sesuai dengan bahasa sumber, tidak didapati adanya penafsiran. Penerjemahan yang serupa juga dapat ditemukan seperti pada terjemahan al-Qur'an yang diterbitkan Mushaf Sahmalnour. Dalam terjemah Al-Qur'an tersebut, ayat ini diterjemahkan: dan kami tidak membinasakan suatu negeri melainkan sudah ada ketentuan yang ditetapkan baginya.¹⁵

Adapun penggunaan makna *tabi'*, *tib'iyah* ataupun *tsanawiyah* mudah dijumpai pada karya terjemahan Ustad Thalib. Beliau seringkali tidak cukup hanya dengan menggunakan makna aslinya saja. Biasanya beliau menggunakan makna sekunder yang sekiranya cocok dengan yang dikehendaki sebuah ayat, seperti penerjemahan pada ayat berikut ini:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۚ

"Yaitu agama yang diikuti oleh orang-orang yang telah engkau karuniai hidayah Islam sampai mati, bukan agama kaum Yahudi yang dihinakan Allah, dan bukan pula agama kaum Nasrani yang mengingkari kenabian". (Q.s. Al-Fatihah [1]:7)

Dalam keterangannya, Ustad Thalib berpendapat bahwa kata: *"mereka yang dimurkai"* seperti terjemahan Kemenag salah karena yang dimaksud pada ayat tersebut sudah spesifik yaitu kaum Yahudi. Ustad Thalib berpendapat bahwa kata الْمَغْضُوبِ menggunakan kata sandang (*Al-Ma'rifah*) yang maknanya menjadi tertentu. Begitu juga pada lafad الضَّالِّينَ menggunakan kata sandang (*Al-Ma'rifah*) yang berarti khusus yaitu orang-orang Nasrani.

C. Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib Tentang Aurat Perempuan Menopause

1. Pengertian Aurat

Aurat adalah sesuatu yang dapat menimbulkan birahi atau syahwat juga membangkitkan nafsu angkara murka sedangkan ia mempunyai rasa kehormatan, bersamanya dibawa rasa malu supaya ditutup rapi dan terpelihara kehormatan aurat agar tidak mengganggu manusia lainnya yang dapat menimbulkan kemurkaan pada ketentraman hidup dan kedamaian maka hendaknya di jaga sebaik baiknya. Dalam Kamus Bahasa Indonesia kata aurat

¹⁵ Mushaf Sahmalnour,, hal. 262.

diartikan dengan bagian-bagian yang tidak boleh diperlihatkan atau kemaluan sebagai alat perkembangbiakan.¹⁶

Aurat hanya didapatkan pada diri mahluk manusia, sebab manusia itulah mahluk penilai hidup dan mempertimbangkan arti hidup, ia mempunyai rasa dan perasaan. Ia memiliki sifat cemburu, ia diberi hak milik pribadi yang bertugas memelihara kebersihan dan kesucian hidup berkeluarga dan bermasyarakat. Manusia adalah mahluk yang sadar dapat membedakan yang cantik dan yang buruk, dan ia pun memegang peranan dalam menentukan sikap hidup yang dapat diterima menurut ajaran Islam. Manusia adalah mahluk yang mempunyai watak dan naluri yang dapat mengukur ketinggian rasa, kata, dan karya. Maka manusia itu adalah jiwa yang besar pengaruhnya dalam ketentraman hidup dan menjaga kehormatan ahklak dan budi pekerti manusia itu sendiri.

Kata aurat berasal dari bahasa Arab عورة, dan juga memiliki beberapa asal kata yang pertama ialah 'awira artinya hilang perasaan. Kalau dipakai untuk mata maka mata itu hilang cahayanya dan lenyap pandangannya. Pada umumnya kata ini memberi arti yang tidak baik dan dipandang memalukan dan mengecewakan. Kalau sekiranya kata ini menjadi sumber dari kata aurat maka aurat itu adalah sesuatu yang mengecewakan dan tidak dipandang baik. Asal kata aurat yang ke dua adalah 'āra berarti menutup atau menimbun, seperti menutup mata air dan menimbunnya, ini berarti pula bahwa aurat itu adalah sesuatu yang ditutup dan ditimbun hingga tidak dapat dilihat dan dipandang. Sedangkan asal kata aurat yang ketiga 'awara yakni sesuatu yang jika dilihat akan mencemarkan. Dari sinilah terdapat kata aurat yang artinya suatu anggota yang harus ditutupi dan dijaga sehingga tidak menimbulkan kekecewaan dan malu.¹⁷

Pada kalangan ulama Syafi'iyah, pengertian aurat ialah tiap-tiap sesuatu yang memiliki nilai hukum dalam menutupnya.¹⁸ Sedangkan dalam kalangan Hanafiyah, pengertian aurat ialah sesuatu yang wajib ditutupi secara baik dalam segala keadaan sekalipun dalam keadaan sunyi terkecuali ada hajat atau maksud tertentu.¹⁹

¹⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ..., hal. 77.

¹⁷ Mohd.Fachruddin Fuad, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta Pusat: Pedomani ilmu jaya, 1984, hal. 1-2

¹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Wāḥiz Fi al-Fiqh al-Syafi'i*, jilid I, Cet I, Bairut: Darl al-Arqam, 1997, hal. 174.

¹⁹ Muhammad Amin Syahir Ibnu Abidin, *Radd al-Mukhtār Alā al-Dar al-Mukhtar Fī Syarh Tanwīr al-Absār*, jilid II, Riyad Arab Saudi: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2003, hal. 75

Bila kita memahami pengertian aurat di atas dapat dikatakan bahwa aurat itu adalah sesuatu yang sangat dijaga dalam arti ditutupi, karena apabila ia tampak maka dapat merugikan diri sendiri sebab merupakan daerah-daerah kemaluan pada diri manusia secara umum. Meskipun makna kemaluan yang dipahami pada masyarakat ialah kelamin pada manusia tetapi ini bila ditinjau pada segi ke khususannya, sedangkan secara umum yaitu anggota badan yang telah diberi batas oleh agama. Di lain sisi bagi orang beriman aurat merupakan masalah keyakinan, namun perubahan penggunaan pakaian sebagai penutup aurat dipengaruhi oleh sosial, budaya, adat istiadat, serta letak geografis dan ini ditinjau dari universal. Ini dapat kita lihat dalam kehidupan sehari-hari baik secara bersosial ataupun dengan bantuan media elektronik yang menayangkan aktivitas manusia di seluruh belahan dunia.

Ada yang memaknai aurat dengan kata *al-sawah* memiliki arti denotatif maupun konotatif. Secara konotatif kata *assaw'ah* berarti aurat, yaitu bagian tubuh yang tidak boleh dibuka untuk diperlihatkan. Berdasarkan hal ini muncul pendapat bahwa kata tersebut adalah kiasan (*kinayah*) tentang alat kelamin laki-laki dan perempuan yang jika diperlihatkan akan mengganggu pihak lain. Selain itu, kata *as-saw'ah* juga berarti aib (*fadihah*) dan bangkai (*jifah*), seperti dalam firman Allah pada Q.s al-Ma'idah ayat 31:

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ
قَالَ يَوَيْلَ لِيَئِنِّي أَخَعِزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوْءَةَ أَخِي
فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ٣١

"Kemudian Allah menyuruh seekor burung gagak menggali-gali di bumi untuk memperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana seharusnya menguburkan mayat saudaranya. Berkata Qabil: "Aduhai celaka aku, mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini, lalu aku dapat menguburkan mayat saudaraku ini?" Karena itu jadilah dia seorang diantara orang-orang yang menyesal". (Q.s. Al-Ma'idah[5]:31)

Secara denotatif (berkaitan) kata ini berarti keburukan (*al-qubh*), seperti disebutkan dalam hadits: (perempuan yang buruk rupa namun subur lebih baik dari pada perempuan cantik tapi mandul). Kata ini juga berarti *al-baras* (bintik-bintik putih pada kulit). Seperti disebut dalam firman Allah pada (QS.Taha [20]: 22):

وَأَضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ءَايَةً أُخْرَى ۝

“dan kepitkanlah tanganmu ke ketiakmu, niscaya ia ke luar menjadi putih cemerlang tanpa cacad, sebagai mukjizat yang lain (pula)” (Q.S. Taha [20]:22)

Karena rasa berdosa pada seseorang ketika auratnya terbuka merupakan perasaan sosial yang tidak mungkin muncul dalam kondisi sendirian, ketika tidak ada pihak lain yang sengaja melihat dan memperhatikannya. Sebagaimana Ibnu ‘Abbas dan Qatadah yang memaknai libas at-taqwa sebagai “amal soleh”, maka Syahrur memaknai kata *as-saw’ah* dengan pengertian “amal buruk” pada diri seseorang yang tidak ingin diekspos kepada pihak lain, apalagi jika orang tersebut adalah golongan yang ahli taubat. Oleh karena itu, ia menegaskan pendapatnya yang telah disebutkan dalam buku *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah*, bahasan tentang *al-basar wa il-insan*, bahwa ayat *fa badat lahuma sawatuhuma* artinya, maka terlihatlah perbuatan buruk keduanya, bukan kemaluannya.²⁰

Pakar tafsir mengaitkan makna aurat ini dengan kasus ketika Nabi Adam dan isterinya berada di surga yang mana segala kenikmatan ada disana. Hingga akhirnya mereka membuat kesalahan besar yang dilarang oleh Allah yaitu memakan buah terlarang. Syahrur mengandaikan Nabi Adam dan isterinya sebelum dibujuk oleh setan untuk memakan buah terlarang mereka berada dalam kondisi telanjang di surga. Firman Allah pada Qs al-‘A’raf [7]:19 bahwa: “Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya (*badat lahuma sawatahuma*), dan mulailah keduanya menutupi dengan daun-daun surga”. Menurut Syahrur kata al-Libas dan as-Saw’ah memiliki makna majaziakan tetapi pada ayat ini semata-mata menggambarkan kondisi nyata dan tidak mengandung pengertian majazi. Kemudian pada QS.Taha [20]: 118-119 Allah berfirman: “Sesungguhnya kamu tidak akan kelaparan di dalamnya dan tidak akan telanjang, dan sesungguhnya kamu tidak akan merasa dahaga dan tidak pula akan ditimpa panas matahari di dalamnya”. Syahrur menafsirkan kata waw dalam kata “*wa tafiq*” berfungsi sebagai awal kalimat (*al-isti’naf*). Di dalam ayat tersebut tidak ada isyarat sedikitpun yang mengarah pada adanya hubungan sebab akibat

²⁰ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Penjm. Syahiron Syamsudin, Burhanudin, Yogyakarta: elSaQ Press, 2004, hal. 484-485

antara munculnya konsep aurat dan tindakan menutupi tubuh dengan daun surga.²¹

Dalam bahasa Arab kata (*'awrah*) adalah segala sesuatu yang jika diperlihatkan, maka seseorang akan merasa malu. Pengertian ini disepakati oleh ahli bahasa Arab dalam memahami kata "aurat". Dari pengertian inilah Nabi menggunakan kata (*'awrah*) dalam hadis-hadis shahihnya.

Ulama' kontemporer Muhammad Syahrur mengungkapkan Kata (*awrah*) ini tidak ada hubungannya dengan masalah halal ataupun haram. Dari hal ini Nabi saw menuturkan jika seseorang memiliki bagian tubuh tertentu yang tidak ingin diketahui oleh orang lain, maka jangan di dumber. Kata '*awrah* berasal dari konsep rasa malu, yaitu tidak rela seseorang memperlihatkan sesuatu, baik yang ada pada dirinya maupun perilakunya. Rasa malu ini bersifat relatif, dan tidak absolut atau mutlak dan mengikuti tradisi. Ketentuan tentang batasan daerah-daerah intim pada tubuh (*al-juyub*) bersifat tetap, tapi yang berkaitan dengan aurat dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat.²²

2. Dasar Hukum Aurat

Islam telah mengatur masalah aurat secara baik. Dalam Islam, aurat harus dijaga dan dipelihara dengan menutup agar tidak terlihat oleh orang lain yang tidak boleh melihatnya. Dasar hukum perintah menutup aurat adalah ayat Alquran dan hadis Nabi Muhammad SAW. Adapun dasar hukum dari ayat Alquran adalah surat al-Nūr ayat 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ عِبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَنِهِنَّ أَوْ بَنَى إِخْوَنِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا

²¹ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, ..., hal. 486

²² Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qiro'ah Mu'assiroh*, ..., hal. 611

يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ٣١

31. Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (Q.s. An-Nur[24]:31)

Kemudian dipertegaskan Allah kembali dalam Al-Qur'an surat al-Ahzāb ayat ke 59:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ
مِنْ جَلْبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

٥٩

59. Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Qs. Al Ahzab [33]:59)

Dalam surat al-Nūr ayat 31 Allah mengatakan secara umum bagian yang harus ditutupi yang menurut penulis, ini merupakan konsep awal dari bagian tubuh perempuan yang harus dijaga yaitu yang pertama pandangannya, yang ke dua kemaluannya, yang ke tiga perhiasan yang ada padanya, dan yang ke empat hendaklah menjulurkan kain hingga menutupi bagian dadanya. Dan pada terakhir pada ayat tersebut dikatakanlah yang boleh diperlihatkan

hanyalah pada mahramnya sebagaimana yang tertulis pada surat al-Nūr ayat 31. Konsep dasar dalam menggunakan pakaian haruslah memenuhi unsur-unsur yang telah disebutkan dalam ayat tersebut. Dan inilah yang dikatakan dasar hukum dari pada menutup aurat bagi perempuan.

Sedangkan surat al-Ahzāb ayat 59 juga dasar hukum menutup aurat namun ayat ini dipahami dengan bentuk pakaian. Dalam ayat ini berisi perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW untuk mengatakan pada istri, anak-anak perempuan, dan perempuan mukmin, agar mengulurkan kain ke seluruh tubuh mereka agar mudah dikenal dan mereka terbebas dari gangguan. Ayat ini dipahami oleh jumhur ulama sebagai penjelasan tentang batas aurat perempuan yang meliputi seluruh tubuh kecuali wajah dan dua telapak tangan saja yang boleh tampak.

Dasar hukum tentang aurat juga terdapat dalam hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Aisyah ra bahwa Rasulullah SAW, bersabda;

لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار (رواه ابو داود)²³

“Allah tidak menerima shalat wanita (yang sudah) haid kecuali dengan menggunakan kerudung”. (H.R. Abu Daud, No. 4017)

Kemudian dalam hadis lainnya Rasulullah SAW juga bersabda :

إحفظ عورتك إلا من زوجتك أو ماملكت يمينك (رواه البيهقي)²⁴

“Peliharalah auratmu kecuali kepada suami dan budakmu”. (H.R. Baihaqi, No.199)

Dan dalam riwayat lain Rasulullah SAW juga bersabda:

ما هذا يا أسماء؟ إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه (رواه الترمذي)²⁵

“Wahai Asma’, sesungguhnya perempuan apabila sampailah masa haid maka tidak patut dilihat dari padanya kecuali ini dan ini yang boleh terlihat”. (H.R. Tirmidzi, No. 2803)

²³ Abu Daud, Sunan Abi Daud, Jilid 3, Bairut: al-Risalah al-‘Alamiyah, 2009, hal. 478

²⁴ Ahmad bin Hussein bin Ali al-Baihaqi, Sunan Kubra, Jilid 2, Cet 3, Beirut : Darl al- Qutub al-Alamiyah, 2003, hal. 319.

²⁵ Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, al-Jamī’ al-Kabir, Juz 4, Cet 1, Beirut : Darl al-Ghaubi al-Islami, 1996, hal. 492.

Kata ini dan ini dalam hadis di atas, menurut Imam Tirmidzi adalah wajah dan dua telapak tangan. Dan ini yang dikatakan oleh jumbuh ulama yang boleh tampak dari pada seorang perempuan. Secara konsepsi dalam Alquran telah jelas bagian mana saja yang dilarang diperlihatkan juga diperbolehkan untuk diperlihatkan secara umum. Dengan begitu dapat kita katakan ayat-ayat serta hadis di atas merupakan dasar hukum tentang aurat perempuan.

Allah berfirman dalam Qs. Al Ahzab/33: 13

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا
وَيَسْتَعْذِرُونَ مِنْهُمْ الْغَيْبُ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ
بِعَوْرَةٍ أَوْ لَا يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ۚ

13. Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mereka berkata: "Hai penduduk Yatsrib (Madinah), tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu". Dan sebahagian dari mereka minta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata: "Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (tidak ada penjaga)". Dan rumah-rumah itu sekali-kali tidak terbuka, mereka tidak lain hanya hendak lari. (Qs. Al Ahzab[33]:13)

Al-Qurthûbî mengartikan 'awrah dalam ayat ini dengan "yang lepas, yang hilang tidak dipelihara, dan yang memungkinkan pencuri untuk memasukinya karena tidak ada orang". Ibnu Abbâs, Ikrimah, Mujâhid, dan Abu Rajâ' al-Utharidî yang dikutip al-Qurthûbî membacanya dengan 'awrah yang berarti "pendek dindingnya dan terdapat celah". Al-Harawî mengatakan bahwa setiap tempat yang tidak dilarang (masuk) dan tidak ditutup disebut 'awrah.²⁶ Al-Marâghî mengartikan kata 'awrah dengan "terbuka karena tidak ada penjaganya, sehingga dikhawatirkan kemasukan musuh atau para pencuri".²⁷

Menurut al-Qurthûbî, ayat ini bercerita tentang sikap kaum munafik dari Bani Harîsah yang meminta izin untuk kembali ke rumah masing-masing dengan meninggalkan medan pertempuran

²⁶ Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad al-Anshôrî al-Qurthûbî, *Al jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hal. 98. Masih ada beberapa arti awrah dan turunan kata awrah yang pada dasarnya sama artinya yakni tidak dijaga.

²⁷ Ahmad Musthofâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. 7 Beirut: Dâr al Fikr, 1974, hal. 137

dengan alasan mereka adalah rumah mereka yang terbuka dan tidak ada penjaganya.²⁸

Dalam ayat ini, kata *'awrah* bentuk tunggal disebut dua kali yang konteksnya adalah suasana perang di mana para lelaki menyertai Nabi diluar kota Yatsrib. Kata aurat dalam konteks ayat ini berkonotasi pada perlindungan, keselamatan, kerawanan, keamanan, dan privasi yang berkaitan dengan rumah dan tidak digunakan untuk maksud kecacatan atau bagian tubuh wanita.²⁹

Allah berfirman dalam Q.s. An-Nur/24:58:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَتْ ءَذُنُكُمْ أَلَدِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ
وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ
وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ
عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ
عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ
عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥٨

58. Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Qs. An-Nur/24:58)³⁰

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini turun ketika Nabi Muhammad saw memerintahkan seorang anak bernama Mudlij Ibn 'Amr untuk memanggil Umâr Ibn Khaththâb. Hal itu terjadi pada siang hari saat beliau sedang beristirahat dan anak tersebut masuk tanpa izin sehingga mendapatkan Umâr ra dalam keadaan yang

²⁸ Ahmad Musthofâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., hal. 141

²⁹ El-Guidhi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ter. Mujiburrahman, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003, hal. 229

³⁰ Depag, *Al-Qurân dan Terjemahnya*, Jakarta: Depag RI, 2009, hal.548

beliau tidak senangi. Maka ia datang dan menceritakannya kepada Nabi, maka turunlah ayat ini. Riwayat lain menyatakan bahwa ayat tersebut turun menyangkut Asmâ' binti Mursyid yang dimasuki kamarnya oleh seorang budak pada waktu yang tidak tepat.³¹

Dasar dari larangan untuk memasuki ruang privasi pada tiga waktu yang disebutkan dalam Qs. al-Nûr (24): 58 karena pada waktu-waktu tersebut biasanya terlihat aurat 18 atau dalam ungkapan al-Marâghî saat-saat seseorang biasanya sulit menutupi aurat.³² Sedangkan di luar ketiga waktu tersebut, bagi Shihab boleh atau tidak berdosa bagi anak-anak dan budak untuk memasuki ruang privasi tanpa izin. Jadi makna kata aurat di dalam ayat ini merujuk pada konsep privasi dan ruang serta waktu pribadi, yang tidak terkait dengan tubuh perempuan.³³ Allah juga berfirman dalam Qs. An Nur ayat 31;

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^{٣١}

31. Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau

³¹ al-Marâghî, *Tafsîr Al Maraghi* ..., Vol. 6, Jilid XIV, hal. 130, Quraish, *Tafsir Al Misbah*, ..., Vol.9, 394, atau juga Al-Qurthûbî, *al-Jâmi'* ..., Vol. 6, Jilid XII, 199.

³² al-Marâghî, *Tafsîr Al Maraghi* ..., Vol. 6, Jilid XIV, hal. 229

³³ El-Guidhi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ..., hal. 229

saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (Qs. An Nur /24:31)

Harus dipahami bahwa sebelum Islam berkembang, masyarakat Arab Mekah sedang mengalami sebuah transformasi dari masyarakat suku yang berorientasi badui menjadi masyarakat komersil, karena Mekah telah muncul sebagai pusat perdagangan dan keuangan internasional. Situasi ini menciptakan masyarakat kelas borjuis yang menjadikan hedonisme sebagai tujuannya telah menembus tatanan kehidupan masyarakat Mekah. Perempuan dari kelas *the having people* suka pada kebiasaan baru yang semakin mengekspos tubuh mereka.³⁴

Ketika konsumerisme muncul ke permukaan, masyarakat kaya baru menyukai tontonan yang liberal dari tubuh perempuan; daya tarik femininya, serta garis tubuhnya. El Guindi berpendapat bahwa perintah mengulurkan tutup kepala untuk menutup dada adalah sebagai reaksi pada cara-cara wanita di wilayah Arabia-Afrika yang tampaknya telah memakai kain yang memperlihatkan tubuh mereka.³⁵

Al-Marâghî juga mengemukakan adat orang-orang jahiliyah dalam berpakaian. Wanita menutupkan sebagian kerudung ke kepala dan sebagian lagi diulurkannya ke punggung, sehingga tampak pangkal leher dan sebagian dadanya.³⁶ Kain tutup kepala telah dipakai wanita sejak dahulu, hanya saja sebagian mereka tidak menggunakannya untuk menutup tetapi membiarkan melilit punggungnya.³⁷

Menurut El Guindi, Islam menerima laki-laki dan perempuan sebagai makhluk seksual, reproduktif serta membimbing mereka untuk mengatur tingkah laku mereka di tengah publik dengan memilih untuk tidak menyublimasi seksualitas baik secara teologis

³⁴ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ter. Agus Harianto (Yogyakarta : LKIS, 2003), hal. 92

³⁵ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 222.

³⁶ Al-Marâghî, *Tafsir...*, 99

³⁷ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an, ...*,

maupun ideologis. Islam meletakkan tantangan di hadapan para individu muslim, yaitu mengakomodasi dua kualitas manusia seksualitas dan religiusitas sebagai suatu yang normatif. Sementara mereka berusaha untuk memenuhi ideal tertinggi dari perilaku sosio-moral.³⁸

El Guindi mencermati ayat 31 secara terpisah, maka makna yang dimaksud menjadi hilang. Ayat 30 dan 31 mesti dibaca bersama-sama. Ketika ayat 31 dibaca secara tersendiri, maka terjadi bias dalam memandang perempuan, karena ada implikasi bahwa hanya mereka yang dikhususkan untuk “menahan” dan “mengekan” diri. Makna tekstual ayat 30 sebagai berikut:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ
إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ٣٠

30. Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat".

Sedangkan makna secara kontekstual, ayat 30 di atas menekankan perintah (*imperative*) moral terhadap perilaku laki-laki mukmin dengan cara mengendalikan diri dan menutup organ genitalnya. Setelah itu, aturan ini ditujukan pada perempuan dengan memperluas cakupannya.³⁹

Menurut Al-Marâghî, kata *ghadhdha* yang berarti menundukkan atau mengurangi di dalam ayat 30 ini berarti larangan kepada mukmin laki-laki memandang dan melihat apa yang diharamkan Allah. Jika secara tidak sengaja melihat perkara yang diharamkan melihatnya, untuk segera memalingkan pandangannya.⁴⁰ Ayat 31 menjelaskan tentang larangan kepada perempuan mukminah untuk memandang aurat laki-laki dan perempuan yang tidak dihalalkan memandangnya (antara pusat dan lutut).⁴¹

Quraish Shihab menjelaskan maksud *ghaddha* adalah mengalihkan arah pandangan serta tidak memantapkan pandangan dalam waktu yang lama kepada sesuatu yang terlarang atau kurang

³⁸ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 223.

³⁹ Fadwa El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 247-8.

⁴⁰ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*,...,Vol. 4, 92.

⁴¹ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*,...,Vol. 4, 99

baik.⁴² Sementara menurut al-Qurthûbî, diawali dengan menahan pandangan, karena pandangan menuntun kepada hati sebagaimana (sakit) demam menuntun kepada kematian. Maka hal ini berlaku sama terhadap laki-laki maupun perempuan yang beriman.⁴³ Kata min --dalam arti sebagian-- digambarkan berbicara tentang bashar (pandangan-pandangan) dan tidak digunakan ketika berbicara tentang furûj atau kemaluan.⁴⁴

Menurut al-Marâghî, memelihara kemaluan adalah memelihara dari perbuatan yang diharamkan seperti berzina dan menutupinya agar tidak dilihat orang lain.⁴⁵ Sedangkan El Guindi menganalisis bahwa konsep Arab Ghadhdh al-bashar dan hifzh al-furûj merupakan sesuatu yang sentral dalam tingkatan norma (kode etik). Signifikasi ajaran khusus yang disampaikan dalam teks ini terletak pada konteks relasionalnya yang ditujukan pada laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki lebih dulu dikenai (objek) perintah baru kemudian perempuan.⁴⁶ Peraturan berikutnya khusus bagi kaum perempuan adalah larangan menampakkan perhiasan mereka kepada lelaki asing.⁴⁷

Al-Qurthûbî membedakan *zînah* (perhiasan) menjadi dua macam; Pertama, *Khilqiyah* (fisik melekat pada diri seseorang) yakni muka. Kedua, *Muktasabah* (diupayakan) yakni sesuatu yang digunakan perempuan untuk mempercantik dirinya seperti pakaian, celak, dan *khidhab*, sebagaimana firman Allah dalam Qs. al-A'râf (7): 31:

يٰۤاٰدَمُ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَشَرِبُوْا
وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۝۳۱

31. Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.⁴⁸

⁴² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an*, ..., Vol. 9, 325

⁴³ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol 6, Jilid XII (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, 1993) Vol 4, 150-1.

⁴⁴ Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an*..., 324

⁴⁵ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, ..., 99.

⁴⁶ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ..., 220-1.

⁴⁷ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*..., 99

⁴⁸ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*..., 152. Pengertian Khidhab adalah perhiasan dua telapak tangan, dasar kebolehananya berdasar hadits Ibn 'Abbâs: bahwa

Kata *Zînah* (hiasan) diberi pengertian oleh Shihab dengan bagian tubuh yang dapat merangsang laki-laki, kecuali yang biasa nampak darinya atau kecuali yang terlihat tanpa maksud untuk di tampak-tampakkan, seperti wajah dan telapak tangan.⁴⁹ *Kalimat Illâ mâ zhahara minhâ* yang bersambung dengan larangan menampakkan perhiasan (*zînah*), merupakan kata kunci yang kontroversial di dalam interpretasinya yang pada gilirannya melahirkan perbedaan batas-batas aurat perempuan. Pemahaman terhadap ungkapan tersebut akan selalu bersifat kultural-spesifik.⁵⁰

Al-Qurthûbî menurunkan pendapat beberapa ulama mutaqqaddimin antara lain Ibn Mas'ud yang mengartikan perhiasan yang nampak adalah pakaian, Ibn Jubair menambahkan dengan wajah (muka), Said Ibn Jubair Atha' dan al-Auza'î mengatakan; muka, dua telapak tangan, dan pakaian. Sedangkan Ibn 'Abbâs, Qotâdah, dan al-Miswar Ibn Makhramah menjelaskan maksud perhiasan yang nampak adalah celak, gelang tangan, mahendi sampai setengah hasta, anting, dan cincin. Ibn 'Athiyah berpendapat bahwa berdasarkan redaksi ayat, wanita diperintahkan untuk tidak menampakkan dan berusaha menutup segala sesuatu yang berupa hiasan.⁵¹

Al-Qurthûbî menilai pendapat Ibn 'Athiyah tersebut baik. Menurut pendapatnya yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah kecuali wajah dan kedua telapak tangan berdasarkan kebiasaan dan ketentuan ibadah (*'âdah wa 'ibâdah*) dalam sholat dan haji.⁵²

Sementara itu al-Marâghî ternyata juga menerjemahkan pengecualian tersebut dengan kecuali apa yang biasa tampak dan tidak mungkin disembunyikan, seperti cincin, celak mata, dan mahendi. Lain halnya jika perempuan menampakkan perhiasan yang harus disembunyikan seperti gelang tangan, gelang kaki, kalung, mahkota, selempang, dan anting-anting, karena semua perhiasan ini terletak pada bagian tubuh yang tidak boleh untuk

seorang perempuan datang kepada Nabi SAW untuk berbaiat kepada beliau, tetapi dia tidak ber-ikhtidhab, maka beliau tidak mau membaiatnya sampai dia ber-ikhtidhab. Abu Syuqqah, *Busana dan Perhiasan Perempuan Menurut Al-Qur'ân dan Hadits*, terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: al-Bayan, 1995), 232.

⁴⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an* ..., 326.

⁵⁰ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ..., 92.

⁵¹ al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*..., 152.

⁵² al-Qurthûbî, *Al-Jâmi li Ahkâm al-Qur'ân*..., 152.

dipandang, kecuali oleh orang-orang yang dikecualikan di dalam ayat tersebut.⁵³

Shihab menjelaskan kalimat *'Illâ ma zhahâra minha* dengan panjang lebar. Ada yang berpendapat bahwa *illâ* (kecuali) adalah *istisnâ'* *muttashil* yang berarti yang dikecualikan dari yang disebutkan sebelumnya. Ini berarti; “hendaknya jangan menampakkan hiasan (anggota tubuh) mereka kecuali apa yang tampak”. Terdapat tiga pendapat lain guna meluruskan pemahaman terhadap kata *illâ* tersebut; Pertama, kata *illâ* dipahami sebagai *istisnâ'* *munqathi* dalam arti yang dikecualikan bukan bagian atau jenis yang disebut sebelumnya. Ini bermakna, “janganlah mereka menampakkan hiasan mereka sama sekali, tetapi apa yang nampak (secara terpaksa atau tidak disengaja-seperti tertiup angin), mereka itu dapat dimaafkan”. Kedua, menyisipkan kalimat dalam penggalan ayat itu, “janganlah mereka menampakkan hiasan (badan mereka), mereka berdosa jika berbuat demikian, tetapi jika terlihat tanpa disengaja, maka mereka tidak berdosa”. Ketiga, memahami anggapan pengecualian tersebut dalam arti yang biasa dan atau dibutuhkan keterbukaannya sehingga harus tampak. Kebutuhan dalam arti menimbulkan kesulitan bila bagian badan tersebut ditutup. Mayoritas ulama memahami penggalan ayat ini dalam arti ketiga ini. Sebagaimana dikemukakan di atas, al-Qurthûbî dan al-Marâghî termasuk dalam pemahaman yang ketiga ini.⁵⁴

Masalah yang dipertanyakan sekarang adalah apakah “kebiasaan yang dimaksud keterkaitan dengan kebiasaan wanita pada masa turunnya ayat ini, atau kebiasaan wanita di setiap masyarakat muslim dalam masa yang berbeda-beda?” Al-Qurthûbî memahami kebiasaan dimaksud adalah kebiasaan pada masa turunnya al-Qur'an.⁵⁵

Mengutip pendapat Muhammad Asad-Ahli Tafsir Modern-Engineer menjelaskan makna pengecualian bisa diartikan lebih luas, meskipun para eksponer hukum Islam tradisional selama berabad-abad cenderung untuk melarang definisi “apa yang (secara patut) boleh ditampakkan darinya” ditujukan pada wajah, tangan dan kakinya, dan kadang-kadang kurang dari itu. Ketentuan yang sangat penting dari perintah di atas adalah tuntutan, ditujukan dengan istilah yang identik untuk laki-laki dan perempuan agar “merendahkan pandangan dan berhati-hati dengan kesucian

⁵³ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*,...,99.

⁵⁴ Quraish, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an* ..., 329.

⁵⁵ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ... 90

mereka”. Hal ini menentukan sejauh mana, pada waktu kapan pun, bias secara sah sesuai dengan prinsip-prinsip al-Qur’an tentang moralitas social, dianggap “patut” dalam penampilan luar seseorang”.⁵⁶

Selanjutnya karena salah satu hiasan pokok perempuan (*zînah*) adalah dadanya maka ayat ini melanjutkan “dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung mereka ke dada mereka. Hal ini disebabkan pada masa tersebut perempuan apabila memakai penutup kepala, sebagian ditutupkan ke kepala dan sebagian lain diulurkan ke punggung, sehingga tampak pangkal leher dan sebagian dadanya, maka Allah memerintahkan agar mengulurkan kerudung hingga menutup dadanya.

Muhammaad Asad, seperti yang dikutip Engineer, menjelaskan kata benda *khimâr* menunjukkan kebiasaan menutup kepala yang dipakai oleh perempuan Arab sebelum dan setelah perluasan Islam. Karena sesuai dengan model pada masa itu, perintah untuk menutup hingga ke dada dengan maksud untuk *khimâr* tidak berarti berhubungan dengan memakai *khimâr* sedemikian rupa, tetapi lebih berarti untuk membuatnya jelas bahwa dada seorang perempuan tidak termasuk dalam konsep “apa yang boleh ditampilkan” dari tubuhnya dan oleh karena itu tidak boleh ditampilkan.

Kandungan ayat *wal yadhribna bi khumûrihinna _alâ juyûbihinna* berpesan agar dada ditutup dengan kerudung (penutup kepala). Begitu juga kepala (rambut), harus ditutup. Demikian pendapat yang logis, apalagi jika disadari bahwa “rambut adalah mahkota wanita”.⁵⁷ Ungkapan teks di atas bersesuaian dengan Qs. Al-Ahzâb (33): 59 yang memerintahkan istri-istri dan anak-anak nabi dan wanita mukminah untuk mengulurkan jilbab,⁵⁸ Arti tekstual ayat tersebut sebagai berikut:

⁵⁶ Al-Qurthûbî, al-Jâmi ,..., 153 , juga Al-Marâghî,Tafsîr ..., 99, atau Quraish, Tafsir ..., 326

⁵⁷ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur‘ân, Tafsir Maudhu‘î Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2000, 178

⁵⁸ Jilbab merujuk pada pakaian yang panjang dan longgar, tidak mengkonotasikan pada tutup kepala dan tutup muka. Dalam gerakan Islam di Indonesia -dalam pengamatan El Guindi-, jilbab lebih umum digunakan untuk merujuk pada corak pakaian Islam tertentu, tetapi ada juga yang mengartikan sebagai penutup kepala, dan dikatakan sebagai pakaian komplit, lihat El Guindi, *Jilbab* ..., 225.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ
مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

٥٩

59. Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Bagi Shihab, menutup seluruh badan kecuali wajah dan (telapak) tangan bagi perempuan berarti menjalankan bunyi ayat-ayat tersebut. Namun di saat yang sama kita tidak wajar menyatakan terhadap mereka yang tidak memakai kerudung atau yang menampakkan tangannya, bahwa mereka “secara pasti telah melanggar petunjuk agama”. Bukankah al-Qur’an tidak menyebut batas aurat? Para ulama pun berbeda-beda pendapat mengenai hal tersebut.

Ada satu pendapat yang dikutip Quraish Shihab dalam menjawab pertanyaan di atas yakni pendapat Muhammad Thahir bin Asyûr dan ulama besar dari Tunis yang diakui otoritasnya dalam bidang agama. Ia menyatakan bahwa adat suatu kaum yang tidak boleh -dalam kedudukannya sebagai adat- untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan terhadap kaum itu.” Contoh yang ia kemukakan adalah ayat jilbab Qs. al-Ahzâb (33): 59. Ia menyatakan bahwa ayat tersebut adalah ajaran yang mempertimbangkan adat-adat orang Arab sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab tidak memperoleh bagian (tidak berlaku) ketentuan ini. Engineer berkesimpulan bahwa teks al-Qur’an perlu dibaca di dalam konteks sosio-kultural seseorang. Pendapat yang hampir disepakati oleh semua ahli tafsir klasik mengindikasikan bahwa dalam konteks sosio-kultural mereka, membiarkan wajah dan tangan terbuka dianggap boleh.⁵⁹

Al-Qur’an, di samping menjelaskan tentang larangan menampakkan perhiasan terhadap laki-laki asing, juga menjelaskan

⁵⁹ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ter. Agus Harianto, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 93.

tentang kebolehan menampilkan perhiasan kepada orang-orang tertentu. Mereka adalah laki-laki yang telah terikat pernikahan resmi dan kepada orang-orang yang terkena hukum incest (hubungan seksual antar anggota keluarga) yang tabu di antara mereka yaitu para *mahârim*.⁶⁰

Pada teks (ayat 31) di atas, ‘awrah berkonotasi organ genital perempuan. Tidak ada penilaian yang diletakkan pada istilah ini. Tidak ada kesan tidak sempurna atau cacat dalam konteks ini. Kata lain dari aurat yang berkonotasi alat genital adalah kata *sau‘ah*. Quraish Sihab menyamakan makna kedua kata tersebut artinya yaitu buruk, tidak menyenangkan (*saw‘ah*), onar, aib, dan tercela (‘awrah). Keburukan yang dimaksud tidak harus sesuatu yang pada dirinya buruk, tetapi keburukan bisa juga karena adanya faktor lain yang mengakibatkan buruk. Tidak satupun bagian tubuh yang buruk karena semuanya baik dan bermanfaat termasuk ‘awrah. Tetapi bila dilihat orang, maka “keterlihatan” itulah yang buruk.⁶¹

Analisis Abu Syuqqah adalah penting dicatat yaitu mengenai kesalahan pemahaman para Fuqaha Hambali yang mengatakan bahwa aurat ada dua macam; aurat sholat dan aurat pandangan. Misalnya pernyataan Ibnu Taimiyyah dan Ibn al-Qoyyîm mengenai perbedaan aurat di dalam sholat dan pandangan, bahwa bagi perempuan dewasa seluruh badan, kuku, dan rambutnya secara mutlak merupakan aurat, kecuali wajahnya di dalam sholat. Menurut Abu Syuqqah terdapat dua kesalahan dalam pemahaman tersebut; Pertama, dasar bahasa, kata *al-‘awrah* yang digunakan dalam *al-ta‘rîf (definite article)*, yang digunakan untuk *al-ahd, al-dzihnî (promissory)* maksudnya adalah aurat yang dikenal baik bagi laki-laki maupun bagi perempuan; yaitu apa yang tidak baik jika kelihatan sering yakni aurat pandangan; Kedua, dasar fiqih, maka telah menjadi kebiasaan para legislator hukum Islam untuk merumuskan pembahasan dengan syarat-syarat sahnya.

shalat yang salah satunya adalah menutup aurat. Kata *al-‘awrah* disebutkan dalam pembahasan fiqh dengan *dima‘rifatkan* dengan *al-ahadiyah*, artinya aurat yang dikenal dan dijanjikan, yaitu aurat bashar (pandangan). Dengan demikian maka aurat adalah satu. Larangan terakhir dalam ayat ini adalah menampilkan yang

⁶⁰ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 150.

⁶¹ Quraish Shihab, *Wawasan ...*, 161. Sejak semula Adam dan Hawa tidak dapat saling melihat aurat mereka, aurat masing-masing tertutup sehingga mereka pun tidak dapat melihatnya, kemudian setan merayu mereka agar memakan pohon terlarang dan akibatnya aurat yang tadinya tertutup menjadi terbuka sehingga mereka berusaha menutupinya dengan daun-daun surga

tersembunyi dengan melakukan sesuatu yang dapat menarik perhatian laki-laki, misalnya dengan menghentakkan kaki yang memakai gelang atau perhiasan lainnya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan akibat suara yang muncul dari cara mereka berjalan sehingga pada gilirannya merangsang laki-laki yang mendengarkannya.⁶²

Jadi berdasarkan penelusuran makna kata aurat baik secara etimologis dan konteks ayat, maka ada beberapa hal yang perlu dicermati sebagai catatan penting.

Pertama, tidak terdapat konotasi makna kecacatan atau bagian tubuh perempuan dalam Qs. al-Ahzâb (33): 13, ataupun Qs. al-Nûr (24): 58. Aurat dalam kedua ayat tersebut merujuk pada privasi yang berkaitan dengan rumah dan privasi yang berkaitan dengan ruang dan waktu pribadi.

Kedua, secara tekstual ‘awrah di dalam Qs. al-Nûr (24): 31 bermakna bagian tertentu tubuh perempuan, tidak ada kesan cacat dalam konteks ini. Konsep aurat yang terus diperdebatkan rupanya berasal dari penafsiran ayat ini. Hal ini terlihat dari adanya perbedaan-perbedaan penafsiran di antara ketiga mufasir. Al-Qurthûbî dan al-Marâghî termasuk yang mengikuti kelompok “mutaqaddimîn”. Batas aurat perempuan adalah sebagaimana kebiasaan dan tuntunan dalam ibadah, yakni kecuali wajah dan (telapak) tangan, termasuk celak, dan cincin.

Ketiga, terlihat adanya pergeseran penafsiran batas aurat yang dirujuk pada kalimat illâ mâ zhahara minhâ, dengan argumen bahwa adat yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah adat Arab, sementara itu di dalam kultur masyarakat lain bisa jadi berbeda tradisinya. Hal terpenting lainnya dari penjelasan Qs. al-Nûr (24): 31 tersebut, bahwa Islam menghubungkan perilaku sosio-moral, ruang sakral, dan ajaran tentang pakaian. Ghadh al-bashar dan hifzh al-furûj harus selalu diutamakan baik kaum laki-laki maupun perempuan. Larangan memperlihatkan zînah yang tersembunyi seperti gelang kaki karena hal perilaku tersebut termasuk erotisme. Boleh memperlihatkan zînah yang tersembunyi tetapi kepada orang yang telah sah berhubungan seksual dengannya (suami) atau dengan orang yang dilarang untuk itu (mahârim), dan orang yang tidak mungkin untuk itu (anak kecil dan laki-laki aseksual). Sedangkan yang dilarang adalah memamerkan seksualitas di depan umum, seperti memakai pakaian dan gerakan tubuh yang dapat

⁶² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Kerasasiaan Al-Qur‘an ...*,

menimbulkan rangsangan seksual. Termasuk dalam kategori larangan ini adalah pornografi dan pornoaksi dengan apapun bentuk dan sebutannya. Dengan demikian jika kita mengambil semua teks ayat di atas, akan lahir sebuah konteks yang menimbulkan kesan bahwa makna aurat adalah “kerentanan terhadap gangguan”, bukan “cacat”

3. Batasan-batasan Aurat

a. Aurat Laki-laki

Secara umum aurat terbagi pada dua, yang pertama aurat dalam ibadah dan yang kedua di luar ibadah. Dalam beberapa buku fiqh yang kita temui secara umum memberi gambaran aurat laki-laki ialah dimulai dari bawah pusar sampai ke lutut kaki. Meskipun begitu bila kita telusuri lebih lanjut maka kita akan menemukan lebih rinci tentang penjelasan tersebut. Fuqaha sepakat aurat laki-laki ialah anggota badan yang berada di bawah pusar dan di atas lutut, dan pusar dan lutut menurut mereka bukanlah aurat.⁶³ Diriwayatkan Imam Ahmad bin Hambal menyatakan aurat lelaki hanyalah dua kemaluan saja yaitu alat kelamin dan dubur. Pendapat ini juga merupakan pendapat Ibnu Abi Dzi'b, Mazhab Zahiri, dan Mazhab Ja'fari.

Meskipun secara umum fuqaha sepakat tentang aurat laki-laki namun ini terjadi perbedaan pendapat dalam masalah umur dan juga ibadah. Dalam Mazhab Syafi'i para ulama berkata, di dalam shalat aurat anak kecil laki-laki yang sudah termasuk remaja dan belum adalah sama, seperti auratnya orang dewasa dalam shalat. Adapun di luar shalat maka aurat anak laki-laki yang sudah menginjak remaja yaitu sama seperti aurat orang dewasa di luar shalat. Dan bagi yang belum menginjak usia remaja, di luar shalat auratnya seperti auratnya sesama mahram, yaitu jika anak ini sudah bisa mensifati dengan baik aurat yang dilihat tanpa dibarengi dengan syahwat, bila dibarengi dengan syahwat maka auratnya seperti auratnya orang dewasa. Akan tetapi apabila ia belum mensifati aurat maka dia belum lah dianggap mempunyai aurat, namun tetap diharamkan kalau ia melihat kubul dan duburnya.⁶⁴

Menurut Mazhab Maliki anak laki-laki yang berumur 8 (delapan) tahun atau kurang, belumlah mempunyai aurat. Jadi orang perempuan boleh melihat tubuh laki-laki itu selagi ia masih hidup, dan boleh memandikannya ketika meninggal dunia.

⁶³ Abdul Karim Zaidan, *Ensiklopedi Hukum Wanita dan Keluarga*, Jakarta: Robbani Press, 1997, hal. 242

⁶⁴ Maftuh Ahnan dkk, *Risalah Fiqh Wanita*, Surabaya: Terbit Terang, hal. 119

Terhadap anak laki-laki yang berumur 9-12 tahun, perempuan boleh melihat seluruh tubuhnya namun tidak boleh memandikannya. Sedangkan apabila umurnya telah mencapai 13 tahun atau lebih maka auratnya seperti aurat laki-laki dewasa. Dan anak laki-laki yang masih kecil, auratnya dalam shalat adalah kubul dan dubur. Sedangkan tempat tumbuhnya bulu kemaluan, pantat, buah pelir, dan semua itu sunnat untuk ditutupinya.⁶⁵

Berbeda dengan pendapat di atas, Mazhab Hanafi berpendapat, anak kecil baik itu laki-laki maupun perempuan, semuanya belum mempunyai aurat. Anak kecil yang dimaksud disini adalah anak kecil yang baru berumur 4 tahun atau kurang. Terhadap mereka ini orang boleh saja melihat atau menyentuh tubuhnya, selain kubul dan dubur. Karena dua anggota tersebut termasuk aurat, sekalipun pemiliknya masih kecil dan belum lagi membangkitkan syahwat. Dan kalau nanti telah berumur lebih dari 4 tahun dan bisa membangkitkan syahwat maka barulah mereka disamakan dengan aurat dewasa.

Mazhab Hambali berpendapat bahwa anak kecil yang belum mencapai umur 7 tahun, belum bisa dihukumi apa-apa tentang auratnya. Jadi bolehlah orang menyentuhnya dan melihat seluruh tubuhnya. Nanti apabila umurnya sudah 9 tahun, maka bagi anak laki-laki auratnya ialah kubul dan duburnya, baik di dalam maupun di luar shalat. Secara umum dalil yang digunakan oleh jumhur ulama yaitu firman Allah dalam Alquran surat al-Nūr ayat 30 yang berbunyi:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ
إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝۳۰

30. Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat". (Qs. An-Nur [24]:30)

Pendapat yang masyhur adalah aurat laki-laki antara pusat dan lutut. Artinya pusat dan lutut harus ditutupi karena juga termasuk aurat. Hal ini sesuai dengan hadis Nabi Muhammad SAW, riwayat al-Harith bin Abi Usamah dari Abu Sa'id al-Khudri r.a:

⁶⁵ Maftuh Ahnan dkk, *Risalah Fiqh Wanita*,..., hal. 120

عورة المؤمن ما بين سرته إلى ركبته (رواه البيهقي)⁶⁶

“Aurat orang mukmin ialah antara pusat dan lututnya”. (H.R. Baihaqi)

Pendapat berdasarkan hadis di atas merupakan pendapat jumhur ulama yang sama-sama sepakat bahwasannya aurat laki-laki ialah antara pusat dan lututnya.⁶⁷

b. Aurat Perempuan

Tentang aurat perempuan fuqaha sepakat mengatakan yaitu seluruh badan kecuali wajah dan kedua telapak tangan saja. Hal ini secara umumnya dalam shalat atau di luar shalat sama di kalangan fuqaha. Meskipun begitu perbedaan pastilah ada di kalangan fuqaha walaupun banyak hal yang sama-sama disepakati. Seperti dalam Mazhab Syafi'i menambahkan dengan penggunaan penutup wajah yang hanya boleh tampak mata. Perbedaan yang banyak penulis temukan dalam pembahasan fiqh klasik, yaitu persoalan batas aurat perempuan merdeka. Dalam Mazhab Syafi'i, seperti yang dikemukakan oleh al-Nawawi dan al-Khatib al-Syarbini, aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuh dan kedua telapak tangan sampai pergelangan tangan. Al-Muzani menambahkan kedua telapak kaki tidak termasuk aurat yang wajib ditutupi.⁶⁸

Imam al-Marghinani dari Mazhab Hanafi mengatakan bahwa aurat perempuan merdeka adalah seluruh anggota tubuh kecuali muka dan kedua telapak tangan. Dalam Mazhab Maliki ada dua pendapat, yang pertama mengatakan muka dan dua telapak tangan perempuan merdeka bukanlah aurat dan pendapat yang kedua kaki bukanlah termasuk bagian aurat. Menurut Hambali, boleh tampak aurat namun di luar ibadah, yaitu wajah dan telapak tangan saja. Begitu juga dengan Mazhab Hanafi dalam riwayat yang berbeda menyatakan perempuan merdeka yang boleh tampak hanya wajah.⁶⁹

Namun dalam ibadah, secara keseluruhan Mazhab sepakat bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuh, karena itu merupakan syarat sah ibadah shalat. Dalam konteks orang yang

⁶⁶ Ahmad bin Hussein bin Ali al-Baihaqi, *Sunan al-Kubra*, jilid 2, Cet 3, Beirut : Dār al-alamiah, 2003, hal. 226

⁶⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh dan Perundangan Islam*, ter: Syed Ahmad Syed Hussain, jilid 1, Selangor Darul Ehsan : Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002, hal. 608

⁶⁸ Nasaruddin Umar, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, Malang : UIN-Maliki Press, 2011, hal. 80.

⁶⁹ Nasaruddin Umar, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, ...,hal. 81

boleh melihat bagian tubuh atau disebut mahram, ulama Mazhab juga memiliki perbedaan pendapat. Imam Hambali mengatakan bahwa aurat wanita bila terhadap muhramnya yang laki-laki adalah seluruh tubuhnya selain wajah dan ujung-ujung badan, leher, kepala, dua tangan, telapak kaki, dan betis.

Demikian juga terhadap sesama wanita yang beragama Islam, boleh seorang wanita memperlihatkan selain anggota antara pusar dan lutut, baik di waktu sendirian maupun wanita-wanita tersebut berada di sekelilingnya. Para ulama dalam Mazhab Hambali tidak membedakan antara wanita muslimah dan wanita kafir dalam masalah ini. Maksudnya baik di depan wanita muslimat maupun wanita kafir, perempuan boleh membuka tubuhnya selain anggota antara pusar dan lutut. Dan mengenai aurat wanita di hadapan lakilaki yang bukan muhramnya atau wanita non muslim, dalam hal ini ulama Mazhab Hambali berpendapat, aurat wanita itu adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan dua telapak tangan. Karena anggota-anggota ini memang bukan termasuk aurat, jadi boleh diperlihatkan kalau memang dirasa tidak akan menimbulkan fitnah.

Menurut Imam al-Syafi'i, bahwa wajah wanita, seperti kedua belah telapak tangannya di hadapan laki-laki yang bukan muhramnya adalah tetap aurat. Sedangkan di hadapan wanita kafir, bukanlah termasuk aurat. Demikian pula diperbolehkan apabila seorang wanita muslimat memperlihatkan sebagian anggota tubuhnya sewaktu bekerja di rumah, seperti menampakkan leher dan lengan tangan. Demikian pula di hadapan wanita jalang (liar) sama seperti di hadapan wanita kafir, wajah dan telapak tangan bukan aurat.⁷⁰ Salah satu sebab perbedaan ini adalah perbedaan penafsiran mereka tentang maksud firman Allah dalam surah al-Nūr ayat ke 31.

Surat al-Nūr ayat 31, kalimatnya sangatlah jelas, tetapi yang paling banyak menyita perhatian ulama tafsir adalah larangan menampakkan *zīnah* (hiasan) yang dikecualikan ayat dengan menggunakan redaksi *illā mā ḡahara minhā* (kecuali apa yang nampak darinya). Mereka sepakat menyatakan *zīnnah* berarti hiasan (bukan zina yang artinya hubungan seks yang tidak sah). Sedangkan hiasan adalah segala sesuatu yang digunakan untuk mempercantik, baik pakaian penutup badan, emas, dan semacamnya maupun bahan-bahan make up. Tentang pengecualian itu, mereka bahas secara panjang lebar, sekaligus merupakan salah

⁷⁰ Maftuh Ahnan dkk, *Risalah Fiqh Wanita*, ..., hal. 118.

satu kunci pemahaman ayat tersebut. Ada yang berpendapat bahwa kata *illā* adalah *istīsnā'* muttashīl (satu istilah dalam bahasa Arab yang berarti yang dikecualikan merupakan bagian/jenis dari apa yang disebut sebelumnya”), dan dalam penggalan ayat ini adalah *zīnah* atau hiasan. Ini berarti ayat tersebut berpesan “hendaknya janganlah wanita-wanita menampakkan hiasan (anggota tubuh) mereka kecuali yang tampak”⁷¹

Redaksi ini jelas tidak lurus, karena apa yang tampak tentu sudah kelihatan, jadi apa lagi gunanya dilarang, karena itu lahir paling tidak tiga pendapat lain guna meluruskan pemahaman redaksi tersebut. Pertama memahami *illā* dalam arti tetapi atau dalam istilah bahasa Arab *istīsnā' munqathi'*, dalam arti yang dikecualikan bukan bagian/jenis yang disebut sebelumnya. Ini bermakna janganlah mereka menampakkan hiasan mereka sama sekali, tetapi (apa yang nampak secara terpaksa bukan disengaja seperti ditiup angin dan lain-lain) maka itu dapat dimaafkan. Yang kedua, menyisipkan kalimat dimaksud menjadi penggalan ayat itu mengandung pesan lebih kurang “janganlah mereka (wanita-wanita) menampakkan hiasan (badan mereka), mereka berdosa jika demikian, jika hiasan (badan mereka) tampak secara tidak disengaja maka mereka tidak berdosa”. Penggalan ayat jika dipahami dengan beberapa penggalan ayat di atas, tidak menentukan batas bagi hiasan yang boleh ditampakkan, sehingga berarti seluruh anggota badan tidak boleh ditampakkan kecuali dalam keadaan terpaksa.⁷²

Al-Qurthubi, dalam tafsirnya mengemukakan bahwa ulama besar Said bin Jubair, Atha dan al-Auzaiy berpendapat, yang boleh dilihat hanya wajah wanita, kedua telapak tangan dan busana yang dipakainya. Sedangkan sahabat Nabi Ibnu Abbas, Qatadah, dan Miswar bin Makhzumah, berpendapat bahwa termasuk yang boleh dilihat juga adalah celak mata, gelang setengah dari tangan wanita, yang kebiasaan wanita Arab dihiasi/diwarnai dengan pacar (yaitu semacam zat klorofil yang terdapat pada tumbuhan hijau), anting, cincin, dan sebagainya.

Syaikh Muhammad Ali al-Sais, Guru Besar Universitas al-Azhar Mesir, mengemukakan dalam tafsirnya yang menjadi buku wajib pada Fakultas Syariah Islamiah Universitas al-Azhar, bahwa Abu Hanifah berpendapat, kedua kaki, juga bukan aurat. Abu Hanifah mengajukan alasan bahwa ini lebih menyulitkan

⁷¹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung : Mizan, 1997, hal. 174

⁷² Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ..., hal. 176

dibandingkan dengan tangan, khususnya bagi wanita-wanita miskin di pedesaan (ketika itu) seringkali berjalan (tanpa alas kaki) untuk memenuhi kebutuhan mereka. Pakar hukum, Abu Yusuf, bahkan berpendapat, bahkan kedua tangan wanita bukan aurat, bahwa ia menilai kewajiban untuk menutupnya menyulitkan wanita. Dalam ajaran Alquran, menyulitkan merupakan faktor yang menghasilkan kemudahan, secara tegas dalam Alquran mengatakan bahwa Allah *“tidak hendak menjadikan kesulitan bagi kamu sedikitpun”* (Q.S.Al-Mā'idah : 6). *“dan bahwa Allah menghendaki bagi kamu kemudahan bukan kesulitan”* (Q.S.Al-Baqarah : 185).⁷³

Pakar tafsir Ibnu Athiyah sebagaimana dikutip, oleh al-Qurthubi, berpendapat: “menurut hemat saya, berdasarkan redaksi ayat, wanita diperintahkan untuk tidak menampakkan dan berusaha menutupi segala yang berupa hiasan. Pengecualian, menurut hemat saya, berdasarkan keharusan gerak menyangkut (hal-hal) yang mesti, atau untuk perbaikan sesuatu atau semacamnya.” Kalau rumusan Ibnu Athiyah diterima, maka tentunya yang dikecualikan itu dapat berkembang sesuai dengan kebutuhan mendesak yang dialami seseorang. Al-Qurthubi berkomentar: “pendapat (Ibnu Athiyah) ini baik, hanya saja wajah dan kedua telapak tangan seringkali (biasa) tampak baik sehari-hari maupun dalam ibadah ketika shalat dan haji maka sebaiknya redaksi pengecualian “kecuali yang tampak darinya” dipahami sebagai kecuali wajah dan kedua telapak tangan yang biasa tampak”. Menurut Quraish Shihab, pakar hukum mengembalikan pengecualian tersebut, kepada kebiasaan yang berlaku, dan dari sini Alquran dan terjemahannya yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia, menerjemahkan pengecualian itu dengan kecuali apa yang biasa tampak darinya.

Dengan begitu dapat dikatakan meskipun jumhur ulama sepakat bahwa aurat perempuan adalah seluruh badan kecuali wajah dan kedua telapak tangan, namun perbedaan pendapat ini tetap muncul di kalangan fuqaha dan ulama tafsir.

Menurut ulama' kontemporer Aurat dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu aurat yang berat (*mughaladzah*) dan aurat yang ringan (*mukhaffafah*). Menurut Muhammad Syahrur yang dimaksud dengan batasan aurat adalah pertama menahan pandangan (*yaghuddu min Absharihim*). Menurutnya laki-laki dan perempuan agar untuk tidak saling melihat wilayah yang tidak dikehendaki

⁷³ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ..., hal. 176

untuk dilihat, karena misalnya apabila seseorang yang botak bila dilihat oleh orang lain kemudian ia memakai rambut palsu, sebab ia menganggap botak kepalanya sebagai aurat. merasakan malu. Hal ini yang disebut dengan aurat apabila ia merasa malu untuk diperlihatkan maka timbul dosa bagi yang melihatnya. Muhammad Syahrur mengutip hadis rasulullah saw “Barang siapa menutupi aurat mukin, niscaya Allah akan menutupi auratnya.” Yang kedua menjaga kemaluannya (*Hifz al-faraz*). Maksudnya adalah menjaga dari perbuatan zina dari setiap hubungan seksual yang tidak disyari’atkan kecuali terhadap isteri-isteri mereka. Kemudian menjaga kemaluan dari pandangan (*bashar*). Memandang (*al-Bashar*) adalah tugas mata yang berbeda dengan proses melihat (*an-Nazr*) dan menyaksikan (*arRu’yah*) yang terkadang berlangsung di otak tanpa proses memandang terlebih dahulu. Hal ini termasuk dalam kategori batas minimal dalam berpakaian bagi laki-laki.⁷⁴

Adapun batasan aurat perempuan menurut Muhammad Syahrur itu terbagi menjadi dua, pertama bagian tubuh yang terbuka secara alami (*qiam al-Zahirah bi al-Khalq*) Allah berfirman: “Janganlah mereka menampakkan perhiasan mereka kecuali yang biasa tampak darinya.” Dalam ayat ini menjelaskan bahwa dalam tubuh perempuan terdapat perhiasan yang tersembunyi (*zinah makfiyyah*). Perhiasan yang terbuka secara alami yaitu yang diperlihatkan Allah dalam penciptaan tubuh perempuan seperti: kepala, prut, punggung, dua kaki dan dua tangan.

Kedua bagian tubuh yang tidak tampak secara alami (*qism ghayr al-Zahir bi alKhalq*) yaitu yang disembunyikan oleh Allah dalam bentuk dan susunan tubuh perempuan. Bagian yang tersembunyi ini adalah *al-Juyub*. *al-Juyub* berasal dari kata ja-ya-ba seperti dalam perkataan jaytu *al-Qamisa* artinya aku melubangi bagian saku baju. *al-Juyub* adalah bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan, bukan satu tingkat karena pada dasarnya kata ja-ya-ba berasal dari kata ja-wa-ba yang memiliki arti “lubang yang terletak pada sesuatu” dan juga berarti pengembalian perkataan “soal jawab”. Istilah juyb pada tubuh perempuan memiliki dua tingkatan yang secara rinci berupa: bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan, dan pantat. Semua bagian ini adalah yang dikategorikan sebagai *al-Juyub* yang wajib ditutupi oleh kaum perempuan. Dan batas

⁷⁴ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qiro'ah Muassiroh*, ..., hal. 604

maksimal (*Hadd al A'la*) aurat perempuan adalah sebagaimana hadis nabi saw bahwa seluruh tubuh perempuan adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangan yang termasuk dalam kategori "*maa zahara minha*"⁷⁵

Syahrur membuat kategori batas minimal dan batas maksimal. Inilah bentuk aplikasi dari teori hudud. Allah tidak menggunakan gaya ungkapan yang bersifat keras dan mengekang, tetapi Allah menggunakan gaya ungkapan yang mendidik agar supaya membentuk generasi muslim dan muslimah yang mempunyai nilai integrasi tinggi memelihara kesopanan dan menjaga kemaluannya.

4. Batas Aurat Wanita Menurut Imam Madzhab

Aturan Fiqh Islam mengenai aurat wanita termasuk dalam persoalan yang masih dikhtilafkan para Fuqaha. Hal ini merupakan suatu hal yang wajar dikarenakan nash yang dijadikan dalil tentang batas aurat wanita memeberikan beberapa alternatif pemahaman. Karenanya dalam maslah ini akan ditemukan berbagai macam pendapat para fuqaha yang merupakan hasil dari ijtihad atau isyimbath yang mereka lakukan. Pendapat-pendapat yang muncul tidak hanya berbeda antara satu mazhab juga memperlihatkan perbedaan mereka tentang masalah ini. Berikut ini akan kita dapatkan beberapa pendapat para Fuqaha tentang aurat wanita.

a. Batas Aurat Wanita Menurut Al Hanafi

Abu Hanifah merupakan imam pertama dari beberapa imam dan yang paling dahulu lahir juga wafatnya, ia mampu memperoleh kedudukan yang terhormat dalam masyarakat yang menghimpun factor-faktor positif dan factor-faktor negative, sehingga tidak heran ia di juluki Imam A'zham (pemimpin terbesar), ia juga dikenal sebagai fakih irak, dan imam Ar-Ra'y (Imam Aliran Rasional).

Imam Abu Hanifah, pendiri mazhab Hanafi, adalah Abu Hanifah An-Nukman bin Tsabit bin Zufi At-Tamimi. Beliau masih mempunyai pertalian hubungan kekeluargaan dengan Imam Ali bin Abi Thalib ra. Imam Ali bahkan pernah berdo'a bagi Tsabit, yakni agar Allah SWT memberkahi keturunannya. Tak heran, jika kemudian dari keturunan Tsabit ini muncul ulama besar seperti Abu Hanifah. Abu Hanifah dilahirkan pada tahun 80 H/659 M, sebagian para ahli sejarah mengatakan bahwa ia dilahirkan pada

⁷⁵ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, ... hal. 516

tahun 61 H; pendapat ini sangat tidak mendasar, karena yang sebenarnya adalah sesuai dengan pendapat yang pertama.⁷⁶

Selanjutnya beliau menghabiskan masa kecil dan tumbuh menjadi dewasa disana. Sejak kanak-kanak beliau telah mengkaji dan menghafal al-Qur'an. Imam Abu Hanifah hidup pada zaman pemerintahan kerajaan Umayyiah dan pemerintahan Abbasyiah. Dia lahir di sebuah desa di wilayah pemerintahan Abdullah bin Marwan dan meninggal dunia pada masa khalifah Abu Ja'far Al-Mansur.⁷⁷

Ketika hidupnya ia dapat mengikuti bermacam-macam pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan baik di bidang ilmu politik maupun timbulnya agama. Zaman ini juga dikenal sebagai zaman politik, agama dan ideologi.

Imam Abu Hanifah tinggal di kota Kuffah di Irak, kota ini terkenal sebagai kota yang dapat menerima perubahan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Beliau seorang yang bijak dan gemar ilmu pengetahuan. Juga dikenal sebagai orang yang sangat dalam ilmunya, ahli zuhud, tawadhu' dan sangat teguh memegang ajaran agama. Ketika ia menambah ilmu pengetahuan, mula-mula ia belajar sastra bahasa Arab, karena ilmu bahasa tidak banyak dapat digunakan akal (pikiran) ia meninggalkan pelajaran ini dan beralih mempelajari fiqih karena beliau berminat pada pelajaran yang banyak menggunakan pikiran. Abu Hanifah wafat pada tahun 150 H/767 M, pada usia 70 tahun. Dimakamkan di Khizra. Pada tahun 450 H/1066 M, didirikan sebuah sekolah yang diberi nama Jami' Abu Hanifah.

Mazhab abu Hanifah adalah gambaran yang hidup dan jelas bagi relevansi Hukum Islam dengan tuntutan masyarakat, beliau mendasarkan mazhabnya pada:⁷⁸

- 1) Al-Qur'an; Alqur'an merupakan sumber pokok hukum islam sampai akhir zaman.
- 2) Hadits: Hadits merupakan penjelas dari pada Al-Qur'an yang asih bersifat umum.
- 3) *Aqwalus shahabah* (Ucapan Para Sahabat): ucapan para sahabat menurut Imam hanafi itu sangat penting karena

⁷⁶ Sabil Huda, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Madzhab*, diterjemahkan dari kitab Al-Almatul Arba'ah, Hamzah, 2004, hal. 14

⁷⁷ Munawwar Khalil, *Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam Dan Pandangan Imam Empat Madzhab*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2011, hal. 34

⁷⁸ Abdurrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Ala Mazahibul Arba'ah*, Juz I, Bairut: Darul Fikri, t.t, hal. 1

menurut beliau para sahabat merupakan pembawa ajaran rasul setelah generasinya.

- 4) *Qiyas*: beliau akan menggunakan *Qiyas* apa bila tidak ditemukan dalam Nash Al-Qur'an, Hadits, maupun Aqwalus shahabah.
- 5) *Istihsan*: merupakan kelanjutan dari *Qiyas*. penggunaan *Ar-Ra'yu* lebih menonjol lagi, *istihsan* menurut bahasa adalah "menganggap lebih baik", menurut ulama Ushul *Fiqh Istihsan* adalah meninggalkan ketentuan *Qiyas* yang jelas illatnya untuk mengamalkan *Qiyas* yang bersifat samar.
- 6) *Urf*, beliau mengambil yang sudah diyakini dan dipercayai dan lari dalam kebutuhan serta memerhatikan muamalah manusia dan apa yang mendatangkan maslahat bagi mereka. Beliau menggunakan segala urusan (bila tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, As-Sunnah dan Ijma' atau *Qiyas*), beliau akan menggunakan *Istihsan*, jika tidak bisa digunakan dengan *istihsan* maka beliau kembalikan kepada *Urf* manusia.

Al-jaziri menjelaskan batas aurat wanita menurut pemikiran Imam Hanaf yang artinya:

"Para pengikut Imam Hanafi berkata... Batas aurat wanita merdeka adalah seluruh badannya termasuk rambutnya yang memanjang melebihi kedua telinganya. Ini berdasarkan sabda Rasulullah SAW: ((wanita itu adalah aurat)). Kecuali bagian dalam dua telapak tangan, bagian ini tidak termasuk aurat berbeda dengan bagian luarnya yang termasuk aurat. Bagian luar ini tidak termasuk aurat berbeda dengan bagian luar yang termasuk aurat, yaitu selain dari telapak tangan".⁷⁹

Ungkapan pernyataan diatas tidak menjelaskan apakah wajah juga termasuk aurat atau tidak. Tetapi yang umum diketahui dari mazhab ini seperti yang dijelaskan oleh fuqaha-fuqaha hanafi sendiri bahwa wajah tidak termasuk aurat.⁸⁰

Ibnu Abidin dalam Raddul Mukhtar menjelaskan yang artinya: "dan bagi wanita yang merdeka meskipun ia khunsa auratnya adalah seluruh badannya hingga meliputi rambutnya yang

⁷⁹ Abdurrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Ala Mazahibul Arba'ah*, Juz I, Bairut: Darul Fikri, t.t, hal. 189

⁸⁰ Nuraini, *Batas Aurat Wanita*, Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1996, hal. 31

*menjuntai. Dan menurut pendapat yang paling shahih adalah seluruh badan kecuali wajah dan dua telapak tangan”.*⁸¹

Hal yang sama juga dijelaskan oleh Ibn Al-Hummam dalam kitabnya *Fathul Qadir* bahwa aurat wanita adalah seluruh badan kecuali wajah dan kedua telapak tangan. Tetapi nampaknya terjadi sedikit perbedaan pendapat dalam mazhab ini tentang telapak kaki apakah termasuk aurat atau tidak. Dua Fuqaha mazhab ini yang telah penulis sebutkan diatas yaitu Ibnu Abidin dan Ibnu Al-Hummam berpendapat bahwa telapak kaki termasuk aurat bagi wanita, namun ditemakan riwayat lain dalam mazhab ini seperti yang diriwayatkan dan ditulis oleh Ibnu Hamzah, Ibnu Rusyd dan Yusuf maksud dalam buku-buku mereka bahwa Abu Hanafi sendiri menganggap telapak kaki bukan aurat bagi wanita.⁸²

b. Batas Aurat Wanita Menurut Madzhab Malik

Nama lengkapnya adalah Malik bin Annas bin Malik bin Abi Amir bin Amr bin Al-Harits bin Ghaiman bin khutsail bin Amr bin Al-Harits Al-Ashbani Al-Humairi, Abu Abdillah Al-Madani dan merupakan imam Dar Al-Hijrah. Nenek moyang meraka berasal dari Bani Tamim bin Murrah dari suku Quraisy. Malik adalah Sahabat Utsman bin Ubaidillah At-Taimi, saudara Thalhah bin Ubaidillah⁸³.

Imam Malik adalah imam kedua dari imam-imam empat serangkai dalam Islam dari segi umur. Ia dilahirkan tiga belas tahun sesudah kelahiran Abu Hanifah. Imam Malik dilahirkan di suatu tempat yang bernama Zulmar-wah si sebelah utara Al-Madinatul Munawwarah. Kemudian beliau tinggal di Al-Akik buat sementara waktu akhirnya beliau terus menetap di Madinah. Berbagai macam pendapat ahli sejarah tentang tarikh kelahiran Imam Malik. Ada setengah pendapat yang mengatakan pada tahun 90, 94, 95 dan 97 Hijriah. Perselisihan tarikh terjadi sejak masa dahulu. Tapi menurut pendapat yang paling shahih, Imam Malik lahir pada tahun 93 Hijriah, yaitu pada tahun dimana Anas,

⁸¹ Ibnu Abidin, *Raddul Mukhtar*, Juz.I, Bairut: Darul Fikri, t.t, hal. 405

⁸² Ibnu Al-Humam, *Fathul Qadir*, Juz.I, Bairut: Darul Fikri, t.t, hal 324, lihat juga Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Juz.II, Semarang: Usaha Keluarga, 1990, hal. 83, lihat juga Ibnu Hazmin, *Al-Muhalla*, Juz.II, Bairul: Darul Fikri, t.t, hal. 223

⁸³ Masturi Ilham, Asmuni Taman, *60 Biografi Ulama Shalaf*, Terjemahan dari Min A'lam As-Salaf, Jakarta Timur : Pustaka Al-Kausar, 2006, hal. 260

pembantu Rasulullah meninggal. Malik tumbuh di dalam keluarga yang bahagia dan berkecukupan.⁸⁴

Imam Malik hafal al-Qur'an dan hadits-hadits Rasulullah SAW. Ingatannya sangat kuat dan sudah menjadi adat kebiasaannya apabila beliau mendengar hadits-hadits dari para gurunya terus dikumpulkan dengan bilangan hadits-hadits yang pernah beliau pelajari. Pada mulanya, Malik bercita-cita ingin menjadi penyanyi. Ibunya menasehatinya supaya beliau meninggalkan cita-citanya dan meminta beliau supaya mempelajari ilmu fiqh. Beliau menerima nasihat ibunya dengan baik. Ibunya mengetahui beliau bercita-cita sedemikian ibunya memberitahukan padanya : Bahwa penyanyi yang mukanya tidak bagus tidak disenangi oleh orang banyak, oleh karena itu ibunya meminta supaya beliau mempelajari ilmu fiqh saja.⁸⁵

Imam Malik mempelajari bermacam-macam bidang ilmu pengetahuan, seperti ilmu hadits, Ar-Rad ala ahli al-hadith fatwa-fatwa dari para sahabat-sahabat dan ilmu fiqh Ahli Al-Ra'yu (pikir). Malik dianggap sebagai seorang pemimpin (Imam) dalam ilmu hadits. Sandaran-sandaran (Sanad) yang dibawa oleh beliau termasuk salah satu dari sanad yang terbaik dan benar. Karena beliau sangat berhati-hati dalam mengambil hadits-hadits Rasulullah SAW. Beliau orang yang dipercaya adil dan kuat ingatannya, cermat serta halus dalam memilih pembawa hadits (Rawi). Singkatnya Imam Malik tidak diragukan lagi dalam hal ini.

Imam Malik meninggal dunia di Madinah, yaitu pada tanggal 14 bulan Rabi'ul Awwal tahun 179 Hijriah, ada juga pendapat yang mengatakan beliau meninggal dunia pada 11, 13 dan 14 bulan rajab. Sementara An-Nawawi juga berpendapat beliau meninggal dunia pada bulan safar, pendapat pertama adalah lebih masyhur. Malik dikebumikan di tanah perkuburan Al-Baqi', kuburnya di pintu Al-Baqi', semoga Allah meridhainya.⁸⁶

Tampaknya dalam mazhab ini tidak ada perbedaan pendapat Fuqaha, mereka berpendapat bahwa yang bukan aurat adalah wajah dan kedua telapak tangan, selain dari dua hal tersebut adalah aurat bagi wanita. Pendapat seperti ini merupakan pendapat jumhur baik dari golongan tabi'in maupun dari golongan sahabat. Dari kalangan

⁸⁴ Munawwar Khalil, *Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam Dan Pandangan Imam Empat Madzhab*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2011, hal. 41

⁸⁵ Sabil Huda, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Madzhab*, diterjemahkan dari kitab Al-Almatul Arba'ah, Hamzah, 2004, hal. 74

⁸⁶ Masturi Ilham, Asmuni Taman, *60 Biografi Ulama Shalaf*, Terjemahan dari Min A'lam As-Salaf, Jakarta Timur : Pustaka Al-Kausar, 2006, hal. 260

sahabat yang berpendapat bahwa aurat wanita adalah seluruh tubuh kecuali muka dan kedua telapak tangan adalah Ali bin Abi Thalib, Aisyah dan Ibnu Abbas. Sedangkan dari kolompok tabi'in yang berpendapat demikian adalah Atha', Mujahid dan Hasan Bashri.⁸⁷

c. Batas Aurat Wanita Menurut Madzhab Syafi'i

Namanya adalah Muhammad bin Idris bin Al-Abbas bin Utsman bin Syafi'i bin As-Saib bin Ubaid bin Abdi Yazid bin Hasyim bin Al-Muthalib bin Abdi Manaf bin Qushay bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ai bin Ghalil. Nama panggilannya adalah Abu Abdillah. Berdasarkan pendapat yang paling shahih, Imam Asy-Syafi'i dilahirkan di Gaza yang termasuk daerah Syam pada tahun 150 Hijriah pada tahun dimana Imam Abu Hanifah An-Nu'aim meninggal.⁸⁸

Ada juga yang mengatakan beliau dilahirkan di Asqalan, yaitu sebuah wilayah yang jauhnya dari Ghazzah lebih kurang tiga kilometer dan jauh juga dari Baitul Makdis, dan ada juga pendapat yang mengatakan beliau dilahirkan di negeri Yaman.

Pada usia dua puluh tahun Imam Syafi'i meninggalkan Makkah untuk mempelajari ilmu fiqh dari imam Malik, kemudian ia pergi ke Iraq juga mempelajari ilmu fiqh kepada murid Abu Hanifah. Setelah wafar Imam Malik, Imam Syafi'i pergi ke Yaman dan menetap serta mengajarkan ilmunya disana bersama Harun al-Rasyid yang telah mendengar kehebatannya, kemudian Imam Syafi'i diminta untuk datang ke Baghdad, saat itulah Imam Syafi'i menjadi lebih dikenal dan banyak orang yang belajar kepadanya. Dan saat itulah madzhabnya mulai dikenal.⁸⁹

Tak lama setelah itu, Imam Syafi'i kembali ke Makkah dan mengajar rombongan jama'ah haji yang datang dari berbagai penjuru . melalui mereka inilah mazhab Syafi'i menjadi tersebar luas ke penjuru dunia. Pada tahun 180 H, beliau pergi ke negeri Mesir. Beliau mengajar di masjid Amru bin As. Beliau juga menulis kitab Al-Um, Amali Kubra, Risalah, Ushul al-Fiqh.

⁸⁷ Yusuf Maqsud, *Esensi Ibadah dalam Islam*, (terjemahan), Aceh: Majlis Ulama Aceh, 1991, hal. 356

⁸⁸ Masturi Ilham, Asmuni Taman, *60 Biografi Ulama Shalaf*, ... hal. 265

⁸⁹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Khamsah*, diterjemahkan oleh Masykur, Afif Muhammad, Fiqih Lima Mazhab, Jakarta : Lentera, 2005, hal. 29

Adapun dalam hal menyusun kitab Ushul al-Fiqh, Imam Syafi'i dikenal sebagai orang pertama yang mempelopori penulisan dalam bidang tersebut.⁹⁰

Di Mesir inilah akhirnya Imam Syafi'i wafat, setelah menyebarkan ilmu dan manfaat kepada banyak orang. Kitab-kitab beliau hingga kini masih dibaca orang, dan makam beliau di Mesir sampai detik ini masih banyak diziarahi orang. Sedangkan diantara murid-murid beliau yang terkenal adalah Muhammad bin Abdullah bin Al-Hakan, Abu Ibrahim bin Ismail bin Yahya Al-Muzani, Abu Ya'qub Yusuf bin Yahya Al-Buwaiti dan lain sebagainya.

Tampak dalam mazhab ini juga tak terdapat perbedaan pendapat diantara Fuqaha-fuqaha mereka dan semua sepakat bahwa aurat wanita adalah seluruh tubuhnya kecuali wajah dan kedua telapak tangan sama dengan pendapat yang dikemukakan oleh fuqaha mazhab malik.⁹¹

d. Batas Aurat Wanita Menurut Madzhab Hanbali

Nama lengkapnya Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hambal bin Hilal bin Asad bin Idris bin Abdillah bin Hayyan bin Abdillah bin Annas bin Auf bin Qasath bin Mazin bin Syaiban bin Dzahl bin Tsa'labah bin Ukabah bin Sha'b bin Ali bin Bakar bin Wa'il bin Qasith bin Hanab bin Qushay bin Da'mi bin Judailah bin Asad bin Rabi'ah bin Nazzar bin Ma'd bin Adnan. Ahmad bin Hambal dilahirkan di kota Baghdad, pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 164 Hijriah, yaitu setelah ibunya berpindah dari kota "Murwa" tempat tinggal ayahnya.⁹²

Ibnu Hambal hidup sebagai seorang yang rendah dan miskin, karena bapaknya tidak meninggalkan warisan padanya selain dari sebuah rumah kecil yang didiaminya, dan sedikit tanah yang sangat kecil penghasilannya. Oleh karena itu beliau menempuh kehidupan yang susah beberapa lama sehingga beliau terpaksa bekerja untuk mencari kebutuhan hidup, beliau pernah bekerja di kedai-kedai jahit sebagaimana yang diceritakan oleh Ibnu Rajabul Hambali, dan kadangkala beliau memungut sisa-sisa tanaman yang ditinggalkan sesudah musim panen, setelah mendapatkan izin dari pemilik-pemiliknyanya. Di waktu yang lain pula beliau mengambil upah menulis dan mengambil upah menenun kain dan menjualnya.

⁹⁰ Munawwar Khalil, *Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam Dan Pandangan Imam Empat Madzhab*, ... hal. 47

⁹¹ Muhammad Idris Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz I, Bairut: Darul Fikri, t.t, hal. 18

⁹² Sabil Huda, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Madzhab*, .. hal. 191

Semasa dalam perjalanan ke kuffah untuk menuntut ilmu, beliau pernah tidur di sebuah rumah berbantalkan tanah. Beliau selalu bercita-cita ingin mengembara ke kota Ar-Rai untuk belajar kepada Jurair bin Abdul Hamid, tetapi beliau tidak mampu membayar biayanya. Beliau berkata : Jika aku ada uang sebanyak sembilan puluh dirham tentu aku pergi menemui Jurair bin Abdul Hamid di kota Ar-Rai, sebagian dari sahabatku telah pergi tetapi aku tidak mampu karena aku tidak mempunyai uang.⁹³

Ahmad Ibnu Hambal menghafal al-Qur'an dan mempelajari bahasa. Beliau belajar menulis dan mengarang di Diwan, umurnya diwaktu itu adalah empat belas tahun. Beliau hidup sebagai seorang yang cinta kepada menuntut ilmu dan bekerja keras untuknya, sehingga ibunya merasa kasihan padanya karena kegigihannya dalam menuntut ilmu. Pernah terjadi bahwa beliau kadangkala ingin keluar menuntut ilmu sebelum terbit fajar, ibunya memintanya supaya lewatkan sedikit sehingga manusia bangun dari tidur. Dia telah menempuh rihlah ke berbagai negara, seperti ke kuffah, Bashrah, Hijaz, Makkah, Madinah, Yaman, Syam, Tsaghur, daerah-daerah pesisir, Marokko, Al-Jazair, Al-Faratin, Persia, Khurasan, daerah pegunungan serta ke lembah-lembah dan lain sebagainya. Setelah melakukan rihlah yang panjang ini, akhirnya Imam Ahmad pun kembali ke Baghdad hingga pada masanya dia menjadi ulama terkemuka yang diperhitungkan. Dia abdikan ilmu pengetahuannya untuk agama Allah, sehingga ia menjadi salah satu tokoh terkemuka dari sekian banyak imam dalam Islam.

Ahmad bin Hambal tidak pernah kelihatan menulis kitab dan dia juga melarang untuk menulis perkataan dan masalah-masalah dari istinbatnya. Walaupun begitu, dia mempunyai karya yang banyak disamping menelurkan karya Al-Musnad yang di dalamnya terdapat 30.000 (tiga puluh ribu) hadits. Beliau juga mempunyai karya kitab yang lain semisal; At-Tafsir yang memuat 120.000 (seratus dua puluh ribu) hadits; An-Nasikh wa Al-Mansukh; At-Tarikh; Hadits Syu'bah; Al-Muqaddam wa Al-Mu'akhkhar fi Al-Qur'an; Jawabat Al-Qur'an; Al-Manasik; Al-Kabir wa Ash-Shaghbir dan lain-lain. Imam Ahmda Hambali wafat di Baghdad pada usia 77 tahun, atau tepatnya pada tahun 241 H (855 M) pada masa pemerintahan Khalifah Al-Wathiq. Sepeninggal beliau,

⁹³ Munawwar Khalil, *Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam Dan Pandangan Imam Empat Madzhab*, ... hal. 49

madzhab Hambali berkembang luas dan menjadi salah satu madzhab yang memiliki banyak penganut.⁹⁴

Mazhab Hambali dalam masalah ini meriwayatkan beberapa pendapat. Pendapat yang masyhur dikalangan mazhab ini adalah pendapat yang mengatakan bahwa wajah dan kedua telapak tangan saja yang bukan aurat. Pendapat ini juga digunakan oleh Abdurrahman Al-Jazziri dalam mengungkapkan pendapat mazhab hanbal. Tetapi seperti yang ditulis oleh Ibnu Hazim dan Ibnu Rusyd bahwa Imam Ahmad bin Hambal sendiri berpendapat bahwa aurat wanita adalah seluruh tubuhnya tanpa kecuali. Namun Ibnu Qudamah mengatakan bahwa pendapat ini masih memeberikan keringanan terhadap wajah dan dua telapak tangan.⁹⁵

Satu golongan lagi dari mazhab ini berpendapat hanya wajah saja yang bukan aurat sedangkan kedua telapak tangan dan kedua telapak kaki adalah aurat. Jadi, dalam mazhab ini terdapat tiga pendapat yang berbeda mengenai bats aurat wanita yaitu:

- 1) Pendapat yang mengatakan bahwa seluruh tubuh wanita adalah aurat tanpa kecuali.
- 2) Pendapat yang mengatakan hanya wajah saja yang bukan aurat sedangkan bagian tubuh lainnya adalh aurat.
- 3) Pendapat yang mengatakan bahwa yang bukan aurat bagi wanita adalah wajah dan dua telapak tangan

5. Aurat Perempuan Menopuse Menurut Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib

Aurat perempuan menopuse dijelaskan dalam Q.S. al-Nūr ayat 60;

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^{٦٠}

60. Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah

⁹⁴ Munawwar Khalil, *Relevansi Konsep Rujuk Antara Kompilasi Hukum Islam Dan Pandangan Imam Empat Madzhab*, ... hal. 52

⁹⁵ Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Juz.II, Bairut: Darul Fikri, t.t, hal. 610

lebih baik bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana". (Q.s. An-Nur [24]:60)

Terjemah Harfiah Depag: *"Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas dosa meninggalkan pakaian mereka."*

Dalam bahasa Indonesia, kata menanggalkan pakaian memiliki arti telanjang, sedangkan aurat bermakna sebagai kemaluan. Muhammad Thalib mempertanyakan apakah benar ayat ini membolehkan perempuan menopause telanjang di depan umum dengan hanya mengenakan BH dan celana dalam?. Maka dari itu Terjemah Tafsiriyah menurut Muhammad Thalib yang tepat adalah: *"Perempuan-perempuan yang sudah tidak haid dan tidak lagi ingin berhubungan seksual, maka mereka tidak berosa melepaskan kerudung pelengkap pakaian mereka, selama kepala, leher dan dada tetap tertutup. Tetapi jika mereka tetap mengenakan kerudung pelengkap, hal itu lebih baik. Allah Maha Mengetahui niat mereka"*.⁹⁶

6. Hukum Menutup Aurat

Berbicara tentang hukum menutup aurat, tentunya berbicara tentang dalil yang mengharuskan menutup aurat. Secara umum Alquran telah berbicara tentang aurat, meskipun tidak menjelaskan secara detail tentang hal tersebut. Adapun ayat Alquran yang berbicara tentang aurat adalah surat al-Nūr ayat 30-31 dan juga surat al-Ahzāb ayat 59 yang sama-sama juga berbicara tentang aurat dengan redaksi ayat yang berbeda.

Dalam surat al-Nūr ayat 30-31 Allah memerintahkan umat-Nya untuk menjaga pandangan serta auratnya kecuali sesuatu yang biasa tampak. Ayat pertama berbicara tentang aurat laki-laki sedangkan ayat kedua berbicara tentang aurat perempuan. Kemudian dalam surat al-Ahzāb ayat 59 Allah kembali memerintahkan kepada Nabi Muhammad Saw, untuk menyuruh perempuan menutupi dada dengan menjulurkan kain kudungnya. Hal ini ditujukan kepada istri-istri Nabi, anak Nabi dan kepada seluruh istri-istri orang mukmin. Hal ini tentunya mengandung makna perintah yang bermaksud mewajibkan hal tersebut. Dalam sebuah riwayat Abu Daud meriwayatkan dari Aisyah ra bahwa Rasulullah Saw, bersabda;

⁹⁶ Muhammad Thalib, *Al-Qur'anul Karim Terjemah Tafshiriyah*, Yogyakarta: Majlis Mujahidin Indonesia, 2012, hal. 432

لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار (رواه ابو داود)⁹⁷

“Allah tidak menerima shalat wanita (yang sudah) haid kecuali dengan menggunakan kerudung”. (H.R. Abu Daud)

Yang dimaksud dengan haid ialah dalam ayat di atas artinya, shalat perempuan yang sudah baligh dianggap tidak diterima Allah kecuali dengan mengenakan kerudung, yang menutupi seluruh kepalanya. Imam Tirmidzi dalam Jami’nya, setelah meriwayatkan hadis riwayat Aisyah tersebut, bahwa apabila wanita telah baligh dan mukallaf (subjek beban/orang yang sudah dibebani hukum), kemudian dia melakukan shalat dan ada bagian rambutnya yang terbuka, maka shalatnya dianggap tidak sah. Selain diwajibkan menutup rambut dan kepalanya agar shalatnya sah, dia juga diwajibkan untuk menutup aurat atau badannya yang wajib ditutup. Jika tidak ditutup maka tidak sah shalatnya. Aurat wanita dan laki-laki juga wajib ditutupi dengan sesuatu yang tidak berwarna seperti warna kulitnya, yaitu dengan pakaian yang tebal yang dapat menutupi pandangan orang terhadap warna kulitnya. Penutup aurat berupa kain yang tipis dan tembus pandang hingga terlihat hitam dan putihnya kulit orang yang mengenakannya dianggap tidak memenuhi syarat. Demikian pula pakaian tebal tapi berlubang-lubang sehingga terlihat sebagian auratnya dari sela-selanya.⁹⁸

Desain baju merupakan hal yang harus diperhatikan juga agar apa yang dikatakan aurat benar-benar tertutupi dan tidak terlihat oleh orang lain. Terkadang meskipun telah menutupi aurat, bahan kain yang tipis atau tembus pandang juga dapat dikatakan tidak menutupi aurat dengan menyeluruh. Seperti halnya penggunaan pakaian oleh perempuan dengan berbahan kain elastis dan tipis, yang apabila berjalan di teriknya matahari akan membuat kain tersebut tembus pandang, kemudian apabila tertiup angin yang kencang akan membentuk postur tubuh layaknya tidak berpakaian. Makanya desain serta bentuk kain yang baik dan sesuai syar’i menjadi keharusan dalam menggunakannya. Adapun yang penting diingat dalam masalah aurat ini ialah, bahwa wanita dan laki-laki wajib menjaga diri, jangan sampai memperlihatkan auratnya kepada siapapun yang tidak diizinkan untuk diperlihatkannya.

⁹⁷ Abu Daud, Sunan Abi Daud, Jilid 3, Bairut: *al-Risalah al-‘Alamiyah*, 2009, hal. 478

⁹⁸ Abdul Karim Zaidan, *Ensiklopedi Hukum Wanita dan Keluarga*, ..., hal. 245

Kembali kita melihat sejarah yang berkenaan dengan aurat, yaitu pada sejarah Nabi Adam, dari ayat yang menguraikan peristiwa terbukanya aurat Nabi Adam, dan ayat-ayat sesudahnya, para ulama menyimpulkan bahwa pada hakikatnya menutup aurat adalah fitrah manusia yang diaktualkan pada saat ia memiliki kesadaran. Seperti dikemukakan ketika menjelaskan arti tsau'āh manusia pada mula tertutup auratnya. Dalam surat al-A'rāf ayat 20 Allah berfirman:

فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ
مَا نَهَيْكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ
تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ۝

20. Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka yaitu auratnya dan syaitan berkata: "Tuhan kamu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal (dalam surga)". (Q.s. Al-A'raf[7]:20)

Penggalan ayat ini bukan saja mengisyaratkan bahwa sejak semula Nabi Adam dan Hawa tidak dapat saling melihat aurat mereka, melainkan juga berarti bahwa aurat masing-masing tertutup sehingga mereka sendiripun tidak dapat melihatnya. Kemudian setan datang menggangu dan menggoda agar mereka memakan buah dari pohon terlarang, dan akibatnya adalah aurat yang tadi tertutup menjadi terbuka, dan menyadari keterbukaannya, sehingga mereka berusaha menutupinya dengan daun-daun surga. Usaha tersebut menunjukkan adanya naluri pada diri manusia sejak awal bahwa aurat harus ditutup dengan cara berpakaian.

Meskipun pada saat itu pakaian atau pensyariatan penggunaan pakaian belum diterima oleh umat manusia, namun naluri rasa malu untuk memperlihatkan kemaluan telah ada pada manusia. Dan ini merupakan bukti bagi orang yang beriman betapa pentingnya menutup aurat. Dengan demikian aurat merupakan sesuatu yang harus ditutup sebagaimana aurat adalah sebuah keburukan apabila terlihat dan diperlihatkan. Sejak zaman Nabi Adam seperti yang telah dipaparkan diatas pakaian dalam bentuk daun untuk menutupi aurat telah di pergunakan oleh manusia pertama meskipun dengan menggunakan daun-daun di surga. Nabi Adam dan Hawa bukan sekedar mengambil selemba daun dan menutup auratnya, melainkan sekian banyak lembar agar melebar,

dengan cara menempelkan daun selembat di atas selembat lain, sebagai tanda bahwa kain sedemikian tebal, sehingga tidak transparan atau tembus pandang, meskipun pada saat itu tidak ada manusia lainnya. Hal lain yang mengisyaratkan berpakaian merupakan fitrahnya manusia.⁹⁹

Karena itu setelah turun wahyu Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW maka penegasan tentang penggunaan pakaian tertuang dalam Alquran. Menutup aurat itu mutlak wajib (fardhu) sebagaimana dalam surat al-Nūr ayat 31. Menutup aurat adalah dengan menggunakan kain atau pakaian yang berfungsi sebagai penghalang (penghambat) pandangan terhadap aurat terbuka.

Dengan demikian kain yang tipis, tembus pandang, atau yang berlubang sudah barang tentu tidak dapat dikategorikan sebagai menutup aurat. Begitu pula pakaian yang begitu tipis (ketat) sehingga tampak lekuk-lekuk anggota tubuhnya, tidaklah dibenarkan dalam ajaran agama Islam sebagai penutup aurat. Dan menutup aurat adalah ciri khusus umat Islam dengan umat pemeluk agama lain.¹⁰⁰

Tidak hanya umat Islam, manusia primitif pun selalu menutupi apa yang dinilainya sebagai aurat. Dari ayat yang berbicara tentang penutupan aurat, ditemukan isyarat bahwa untuk merealisasikan penggunaan penutup pada aurat tersebut. Menutup aurat tidak sulit karena dapat dilakukan dengan menggunakan bahan apapun yang tersedia, sekalipun selembat daun(asalkan dapat menutupinya).¹⁰¹

Ketika sesuatu diwajibkan maka tentu harus dikerjakan, sebaliknya tidak mengikuti perintah akan menerima ganjaran. Sebagaimana telah diuraikan di atas tentang perintah menggunakan kain untuk menutupi aurat yang mana merupakan kewajiban. Bisa kita katakan tujuan menutup aurat adalah untuk menjaga laki-laki dan perempuan dari fitnah-fitnah dan memberikan rasa aman bagi keduanya. Orang yang menutup aurat tidak perlu khawatir untuk hidup bermasyarakat sebagaimana layaknya naluri manusia sebagai makhluk sosial yang butuh bermasyarakat. Sebab itu Islam dapat juga menjadi seperangkat aturan atau prinsip yang mencegah timbulnya fitnah di antara laki-laki dan perempuan. Islam melarang setiap tingkah laku yang bisa membuat laki-laki tergoda oleh wanita. Karena itu Islam melarang wanita menampakkan aurat dan perhiasannya.

⁹⁹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ..., hal. 158.

¹⁰⁰ Maftuh Ahnan dkk, *Fiqh Wanita*, ..., hlm. 112.

¹⁰¹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ..., hal. 159.

Islam melarang wanita menampakkan perhiasan dengan cara apapun termasuk dengan menghentakkan kaki untuk menghindari keburukan didepan yang tidak pernah diketahui akan terjadi terhadap manusia. Dengan begitu Islam mewajibkan umatnya menutup aurat memiliki alasan yang jelas berikut dengan bukti. Dalam hadis riwayat Muslim, Rasulullah Saw, bersabda :

صَتَقَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ يَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سَيَاطِرُ أَوْنَابٍ الْبَقَرِ
يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَّاتٌ مُمِيلَاتٌ مَائِلَاتٌ
رِيحُهَا رُؤْسُهُنَّ كَأَسْتِمَةِ الْبَخْتِ الْمَائِلَةِ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يَجِدْنَ
وَأَنْ رِيحُهَا لِيُوجِدَ مِنْ مَيْسَرَةٍ كَذَا وَ كَذَا (رواه مسلم)¹⁰²

“Ada dua golongan manusia yang menjadi penghuni neraka, yang sebelumnya aku tidak pernah melihatnya ; yakni yaitu sekelompok orang yang memiliki cambuk seperti ekor sapi yang digunakan untuk menyakiti manusia ; dan wanita yang membuka auratnya dan berpakaian tipis merangsang dan berlenggak-lenggok kepalanya gulung seperti punuk unta. Mereka tidak dapat masuk surga dan mencium baunya. Padahal bau surga dapat tercium dari jarak sekian dan sekian”. (H.R.Muslim)

Dengan begitu sangatlah jelas larangan Islam terhadap orang-orang yang menampakkan aurat. Di hari pembalasan Allah akan memberikan azab yang pedih bagi mereka yang mengingkari perintah Allah. Hadis di atas memiliki makna redaksi yang jelas dan mudah dipahami, merupakan maksud ketika telah diwajibkan oleh Allah maka ganjaran bagi yang tidak mengerjakannya pun telah dijelaskan oleh hadis tersebut.

7. Hikmah Menutup Aurat

Suatu kenyataan jika boleh diakui bahwa ada beragam motivasi seseorang memilih berbusana, bisa untuk menunjukkan status, mengikuti mode, dan dapat juga menjaga tampilan semata. Namun orang islam seharusnya memilih busana berdasarkan pada petunjuk agama. Tidak ada masalah dengan mode atau tampilan modis, atau tampil secara simpel saja, asalkan sesuai syariat, menutup aurat, rapi, dan juga sopan. Pakaian untuk menutup aurat (bagian tubuh tertentu) merupakan fitrah manusia. Umumnya kita akan merasa malu dan risih saat bagian tubuh yang tidak biasa tampak, terlihat oleh orang lain. Bagi muslimah, syariat Islam

¹⁰² Muslim bin Hajāj, *Ṣaḥiḥ al-Muslim*, Jilid 2, Cetakan pertama, Riyadh: Dar al-Thaibah, 2006, hal. 1021.

menguatkan fitrah tersebut dengan perintah mengulurkan jilbab sebagai wujud busana takwa. Jadi jilbab adalah busana syariat yang dianjurkan agama pada kaum muslimah dengan ketentuan yang jelas. Secara sosiologis, busana dapat menunjukkan status (kedudukan) dan peran seseorang dalam masyarakat. Jilbab menjadi simbol status kedudukan seorang muslimah di dalam masyarakat.¹⁰³

Demikian juga pakaian yang digunakan laki-laki muslim harus menutupi auratnya sebagaimana yang telah dijelaskan dalam Alquran surat al-Nūr ayat 30. Secara umum fungsi pakaian adalah untuk melindungi atau identitas yang ada pada diri manusia. Di sisi lain pakaian memberi pengaruh psikologis bagi pemakainya. Kemal Ataturk di Turki, melarang pemakaian tarbusy (sejenis tutup kepala bagi pria), dan memerintahkan untuk menggantikannya dengan topi ala barat, karena tarbusy dianggapnya mempengaruhi sikap bangsanya serta lambang keterbelakangan.

Dalam kehidupan sehari-hari kita dapat merasakan pengaruh psikologis dari pakaian jika kita ke pesta. Apabila mengenakan pakaian yang buruk, atau tidak sesuai dengan situasi, maka pemakainya akan merasa riku, atau bahkan kehilangan percaya diri, sebaliknya pun demikian. Kaum sufi, sengaja memakai shuf (kain wol) yang kasar agar dapat menghasilkan pengaruh positif dalam jiwa mereka. Dengan begitu dapat kita rasakan hikmah dalam aturan agama memberi petunjuk dalam menjaga dan melindungi manusia dari gangguan serta sebagai bentuk identitas dalam sosial masyarakat. Agama mengetahui kebutuhan manusia dan selalu datang dengan maksud yang jelas terhadap pengikutnya. Islam dengan pedoman Alquran melalui Nabi Muhammad SAW, mengangkat harkat martabat manusia dengan menjunjung tinggi nilai universal dalam berkehidupan di dunia dan akhirat.

Adapun hikmah menutup aurat bagi laki-laki dan perempuan adalah:

- a. Terpelihara kemaluan yang merupakan tempat terjadinya keberlangsungan hidup atau perkembangbiakan manusia. Yang nantinya keberlangsungan tersebut direalisasikan melalui pernikahan yang sah.
- b. Terhindar dari kemaksiatan yang muncul dari cara menggunakan pakaian. Hal ini mencegah dari pandangan

¹⁰³ Anton Widyanto dkk, *Menyorot Nanggroe*, Banda Aceh : Yayasan Pena dan Ar-Raniry Press, 2007, hal. 93

yang membangkitkan syahwat pada kaum laki-laki dan sebaliknya laki-laki oleh kaum perempuan.¹⁰⁴ Yang mana gangguan tersebut berupa pelecehan terhadap perempuan dan terhindari laki-laki dari pandangan zina. Hidup bermasyarakat dengan yang selalu memiliki interaksi, menggunakan pakaian dengan tuntutan agama merupakan keharusan.

- c. Tidak menyerupai pakaian laki-laki dengan perempuan dan sebaliknya perempuan tidak menyerupai pakaian laki-laki, setelah menutup aurat penggunaan jilbab pada perempuan juga sebagai bentuk pembeda antara laki-laki dan perempuan sebagaimana fitrah serta perannya masing-masing dalam bermasyarakat.¹⁰⁵
- d. Tidak menyerupai pakaian non muslim, maksudnya ialah merupakan bentuk identitas kita sebagai muslim. Identitas berdasarkan pada perintah agama yang harus dilaksanakan.
- e. Penggunaan jilbab bagi perempuan dapat membawa pengaruh positif untuk perempuan lainnya. Sebagai pengajaran bagi orang yang baligh untuk memperlihatkan pada perempuan yang belum baligh, atau seorang ibu kepada anak untuk menggunakan pakaian yang menutupi aurat. Dengan maksud mendidik dan memberi pengetahuan agama sejak dini kepada anak-anak.
- f. Terhindar dari fitnah dan memberi rasa aman, yaitu baik laki-laki maupun perempuan dapat bebas bergerak tanpa ada rasa takut yang dapat mencelakai atau memfitnah dengan segala keburukan.¹⁰⁶
- g. Perempuan yang menggunakan pakaian yang menutupi aurat turut serta membantu laki-laki menjaga pandangannya.
- h. Sebagai bukti insan yang mencintai agama, penambah nilai-nilai spiritual dalam diri.

Bila kita perhatikan hikmah dari menutup aurat tersebut di atas, maka tidak ada alasan bagi kita umat Islam untuk tidak menggunakan pakaian yang menutupi aurat hingga menyeluruh. Di samping sebagai perintah Allah SWT juga berikut dengan hikmah yang bisa diterima apabila benar-benar mengikuti perintah Allah

¹⁰⁴ Wabih Al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jilid 18, Cet 2, Beirut : Dar al-Fikr, 2003, hal. 549.

¹⁰⁵ Ibrahim bin Fathi bin Abd al-Muqtadir, *Wanita Berjilbab vs Wanita Pesolek*, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2008, hal. 91

¹⁰⁶ Wabih Al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ... hal. 552

SWT. Karena pada akhirnya diri individu manusia itu sendiri yang akan merasakan nikmatnya mengikuti perintah agama.

BAB IV

PROFIL AL-QUR'AN TERJEMAH HARFIYYAH KEMENAG RI

A. Al-Qur'an Terjemah Kemenag Secara Umum

Al-Qur'an dari masa ke masa, sejak periode pewahyuan hingga kini, telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa di dunia yang tak terhingga. Ketika para sahabat Nabi saw hijrah ke Habasyah, mereka diwawancarai oleh Raja Najasyi yang meminta juru bicara di kalangan kaum muhajirin, Ja'far bin Abi alib, untuk menerjemahkan beberapa ayat al-Qur'an yang dibacakan kepadanya ke dalam bahasa Habasyah.¹ Kini terjemahan al-Qur'an sudah ada dalam hampir semua bahasa di seluruh penjuru dunia. Jika bahasa itu belum berkembang, kata-kata bahasa Arab al-Qur'an diambil alih bulat-bulat, karena ingin kata-kata dalam bahasa kedua itu sesuai. Bahkan dalam bahasa-bahasa yang sudah baku sekalipun, seperti bahasa Persia dan Bahasa Turki, memperkenalkan istilah-istilah agama dari bahasa Arab telah membentuk warna tersendiri dalam kata-kata itu yang memang sudah umum di seluruh dunia Islam. Itulah yang memperkuat ikatan ukhuwah Islamiyah yang dilambangkan oleh Ka'bah.²

Pada abad 19 penerjemahan al-Qur'an semakin berkembang. Gustav Flugel menerjemahkan al-Qur'an sejak 1834. JM Rodwell menerbitkan

¹ Maulana Muhammad Ali, *Biografi Muhammad Rasulullah*, terjemah S.A. Syurayuda, Jakarta: Turos, 2015, hal. 89

² Abdullah Yusuf Ali, *al-Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, hal. xx.

terjemahnya pada tahun 1861 dan berusaha menyusun surat-surat berdasarkan urutan turunnya. Sekalipun ia berusaha mengungkapkan dengan jujur, tetapi catatannya menunjukkan pikiran pendeta Kristen yang lebih mementingkan untuk memperlihatkan apa yang menurut pendapatnya kekurangan-kekurangan dalam al-Qur'an daripada menunjukkan penghargaan atau ketinggian al-Qur'an.³

E.H. Palmer, Guru Besar Universitas Cambridge, menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris, terbit tahun 1876. Regis Blechere menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Prancis 1947.²⁰ Terjemah al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris yang dianggap baik oleh Arthur J. Arberry, Guru Besar Universitas Cambridge, seorang anggota redaksi *Encyclopaedia of Islam*, berjudul *e Holy Koran*, diterbitkan 1955.⁴

Banyaknya kekacauan yang disengaja dalam terjemah yang dilakukan penulis-penulis bukan-Muslim dan anti-Islam itu mendorong penulis Muslim terjun ke bidang penerjemahan bahasa Inggris. Muslim pertama yang menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris ialah Muhammad Abdul Hakim Khan, 1905. Maulana Muhammad Ali menerbitkan terjemahnya tahun 1917. Terjemahan Muhammad Marmaduke Pickthall, Muslim Inggris, terbit tahun 1930.⁵ Terjemah Abdullah Yusuf Ali ke dalam bahasa Inggris, *e Holy Quran: Text, Translation and Commentary* mula-mula terbit di Lahore tahun 1934 kemudian diterbitkan di Amerika Serikat, Arab Saudi dan Libanon.

Salah satu ikhtiar untuk memasyarakatkan al-Qur'an di Indonesia adalah dengan menerjemahkan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia. al-Qur'an telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu pada pertengahan abad-17 oleh Abdul Rauf Singkel.²⁴ Sejak awal abad dua puluh tidak kurang dari 20 karya terjemahan dalam bahasa Indonesia dan beberapa bahasa daerah, seperti Al-Quran dan Terjemahnya karya Mahmud Yunus, Al-Furqan karya A. Hassan, Al-Bayan, karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, dan Al-Quran dan Maknanya M. Quraish Shihab.

Pemerintah Indonesia sejak dahulu menaruh perhatian besar terhadap terjemahan Al-Qur'an. Dalam pembangunan nasional semesta berencana tahap pertama, penerjemahan Al-Qur'an termasuk salah satu proyek yang diprioritaskan. Sebagaimana tercantum dalam ketetapan MPRS nomor XI tahun 1960 pasal 2 dan Pola Proyek I Golongan AA 7 Bidang Terjemah Kitab Suci Al-Qur'an. Sebagai tindak lanjut ketetapan MPRS tersebut, pada tahun 1962 Kementerian Agama membentuk Lembaga Penyelenggara Penerjemah kitab suci Al-Qur'an.

³ Kemenag RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hlm. 31.

⁴ Abdullah Yusuf Ali, *Al- Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, hlm. xx

⁵ Ali Audah, "*Pengantar Penerjemah*" dalam Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, hlm. iii.

Lembaga ini berhasil menerbitkan terjemahan Al-Qur'an kementerian agama untuk pertama kalinya pada 17 agustus 1965. Terjemahan Al-Qur'an versi pertama ini diresmikan oleh menteri agama KH. Saifuddin Zuhri, dicetak dalam 3 jilid dan setiap jilid berisi 10 juz. Pada tahun 1971 terjemahan Al-Qur'an edisi tahun 1965 mengalami penyempurnaan kecil pada beberapa bagian. Untuk kemudian dicetak menjadi satu jilid sehingga terlihat cukup tebal, sekitar 1294 halaman. Cetakan edisi ini diberi judul "Al-Qur'an dan Terjemahnya".

Al-Qur'an dan Tafsirnya yang disusun oleh Departemen Agama sejak tahun 1972 menggunakan pendekatan tahlili.⁶ Selanjutnya, Departemen Agama (dalam prosesnya berganti nama menjadi Kementerian Agama) menyusun tafsir kolektif yang berdasar pada tafsir tematik. Adapun untuk melihat lebih jelas bagaimana karya tafsir ini, maka di bawah akan dibahas tentang sejarah penulisan tafsir dan tim penyusunnya.

Latar belakang penulisan Tafsir al-Qur'an Tematik karya Kementerian Agama ini tidak terlepas dari hiruk pikuk kehidupan beragama di Indonesia. Pemerintah sebagai otoritas tertinggi berkewajiban memberikan perhatian besar atas terciptanya kondisi kehidupan beragama yang rukun dan tenteram di Indonesia, sebagaimana amanat pasal 29 Undang-Undang Dasar 1945. Pada era pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, UUD ini dilaksanakan dengan mengeluarkan Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 7 tahun 2005 tentang rencana pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2004-2009.

Salah satu upaya untuk mewujudkannya, maka Lajnah Pentashih al-Qur'an menyusun kitab tafsir ini berdasarkan masukan dan rekomendasi Muker para ulama al-Qur'an di Ciloto, pada tanggal 14-16 Desember 2006, setelah sebelumnya pemerintah juga menerbitkan al-Qur'an dan Terjemahannya serta al-Qur'an dan Tafsirnya. Kehadiran dari tafsir al-Qur'an dalam berbagai model pendekatannya merupakan realisasi program pemerintah untuk memenuhi kebutuhan akan ketersediaan kitab suci bagi umat beragama.⁷ Kemenag berharap bahwa masyarakat muslim dapat meningkatkan kualitas pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Tafsir ini juga sebagai bentuk pengawalan atau tafsir standar terhadap berbagai tafsir

⁶ *Tahlili* adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut. Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, h. 31.

⁷ Tim Penyusun, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, (2014), h. ix.

yang muncul di Indonesia, terutama mereka yang sering melakukan tafsiran terhadap teks-teks agama.⁸

Dengan itu, maka Kementrian Agama merasa terdorong untuk menyusun tafsir tematik. Pada edisi pertama tahun 2007, tema-tema yang diangkat adalah Hubungan antar Umat Beragama, al-Qur'an dan Pemberdayaan Kaum Dhuafa, dan Membangun Keluarga Harmonis.⁹

Adapun tahun 2008 terbit sebanyak lima tema yaitu Pembangunan Ekonomi Umat, Kedudukan dan Peran Perempuan, Etika Berkeluarga, Bermasyarakat dan Berpolitik, Pelestarian Lingkungan Hidup, dan Kesehatan dalam Perspektif al-Qur'an. Pada tahun 2010, tema-tema yang terbit sebanyak lima tema, yaitu Spiritual dan Akhlak, Kerja dan Ketenagakerjaan, Keniscayaan Hari Akhir, Pendidikan, Pembangunan Karakter dan Pengembangan SDM, serta Hukum Keadilan dan HAM.¹⁰

Kemudian, Tafsir tematik Kemenag edisi revisi 2014 ini memiliki beberapa tema dengan 9 jilid, yaitu 1) Hubungan antar Umat beragama, al-Qur'an dan Pembebasan, 2) membangun keluarga harmonis, pembangunan ekonomi umat, 3) kedudukan dan peran perempuan, etika berkeluarga, bermasyarakat, dan berpolitik, 4) pelestarian lingkungan hidup, kesehatan dalam perspektif al-Qur'an, 5) spiritualitas dan akhlak, 6) kerja dan ketenagakerjaan, 7) keniscayaan hari akhir, 8) pendidikan, pembangunan karakter dan pengembangan sumber daya manusia, 9) hukum, keadilan, dan hak asasi manusia. Apabila dilihat dari tema-tema yang disajikan, maka edisi revisi 2014 ini mencakup semua tema dalam edisi sebelumnya, yaitu 2007-2010. Ada beberapa tema yang digabungkan menjadi satu jilid. Seperti pada jilid 1, jilid 2, jilid 3, dan jilid 4. Tafsir tematik ini disusun berdasarkan dinamika masyarakat dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada saat itu, karena masyarakat memerlukan tafsir yang praktis dan mudah dipahami. Hal ini bisa dilihat dari pemilihan tema-tema yang dibahas dalam Tafsir al-Qur'an Tematik ini.

Pada tahun 1989 Kementerian Agama melalui Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an melakukan kajian penyempurnaan Al-Qur'an dan Terjemahnya. Penyempurnaan pertama kali ini tidak menyeluruh, hanya fokus pada penyempurnaan redaksional yang dianggap tidak sesuai dengan bahasa Indonesia ketika itu.

Tim ini dipimpin oleh ketua Lajnah saat itu, Drs. Hafidz A Dasuki, MA. Pada tahun 1990 hasil penyempurnaan ini juga diterbitkan oleh

⁸ Suryadharma Ali, "Sambutan Menteri Agama RI" dalam Kementrian Agama, Tafsir al-Qur'an Tematik: Hukum, Keadilan, dan Hak Asasi Manusia, Jakarta: Kementrian Agama, 2010), h. xi.

⁹ Tim Penyusun, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, h. vxi.

¹⁰ Lihat di www.kemenag.go.id tentang sinopsis tafsir al-Qur'an tematik. Diakses pada 22 Februari 2021

pemerintah Arab Saudi. Mereka membagikan secara gratis Al-Quran dan Terjemahnya kepada jamaah haji Indonesia sebelum kembali ke tanah air. Penyempurnaan kedua dilakukan oleh Kementerian Agama pada tahun 1998 hingga tahun 2002. Penyempurnaan kali ini lebih menyeluruh, sehingga memakan waktu sekitar 4 tahun. Perbaikan yang dilakukan meliputi empat aspek pokok, antara lain: aspek bahasa, aspek konsistensi, aspek substansi/ dan aspek transliterasi yang mengacu pada SKB dua menteri tahun 1987.

Beberapa ulama yang menjadi anggota tim penyempurna antara lain: Prof. Dr. M. Quraish Shihab, MA, Prof. Dr. KH. Sayid Agil Husin al-Munawwar, MA dan Prof. Dr. H. A. Baiquni. Ketika itu Lajnah masih dipimpin oleh Drs. H. A. Dasuki, MA. Finalisasi kajian tersebut dilakukan pada masa Lajnah dipimpin oleh Drs. H. Fadhal Bafadal, M.Sc dengan anggota tim antara lain: Dr. KH. Ahsin Sakha Muhammad, MA, (alm) Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA dan lainnya.

Al-Qur'an dan Terjemahnya edisi tahun 2002 terlihat lebih tipis dibandingkan edisi tahun 1990. Dari 1294 halaman menjadi 924 halaman, berkurang 370 halaman. Selain karena sistem terjemahan edisi 2002 lebih singkat, juga ada beberapa bagian yang dihilangkan, seperti bagian pembukaan dan footnote. Setelah 14 tahun berlalu, menindaklanjuti rekomendasi Mukernas Ulama Al-Qur'an tahun 2015, Kementerian Agama melalui Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an melakukan kajian penyempurnaan ke-3 pada tahun 2016.

Kajian penyempurnaan ke-3 ini diketuai langsung oleh kepala lajnah, Dr. KH. Muchlis M Hanafi, MA. Berbeda dengan kajian-kajian penyempurnaan sebelumnya, pada penyempurnaan ke-3 ini ada lima instrument penyempurnaan yang ditetapkan untuk menghasilkan hasil terjemahan yang lebih baik. Lima instrumen tersebut antara lain: Pertama, konsultasi publik secara offline. dilaksanakan di Jawa tengah, Jakarta, Padang dan Malang. Kedua, penelitian lapangan penggunaan terjemahan Al-Qur'an di masyarakat. Ketiga, membentuk tim yang terdiri dari 15 orang pakar: Al-Qur'an, Tafsir/ Bahasa Arab dan pakar Bahasa Indonesia. Keempat, konsultasi publik online. Untuk menjangkau usulan dan aspirasi masyarakat secara online melalui website Portal Konsultasi Publik. Kelima, Mukernas Ulama Al-Quran tahun 2018. Dan Ijtima Ulama Al-Qur'an tahun 2019.

Menurut Muchlis M. Hanafi, terjemah tidak luput dari sejumlah persoalan.¹¹ Penerjemah dituntut memelihara kejujuran dalam mengalihkkan makna yang terkandung dalam teks sumber ke dalam bahasa sasaran. Ia dituntut memilih kata atau ungkapan yang indah dalam bahasa sasaran.

¹¹ Muchlis M. Hanafi menulis, "*Problematika Terjemahan Al-Quran: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Quran dan Kasus Kontemporer*" dalam Suhuf, Jurnal Kajian Al-Quran dan Kebudayaan, Vol 4, No 2, 2013, hal. 169

Kesulitan itu semakin rumit ketika yang diterjemahkan adalah al-Qur'an, karena ia bukan karya manusia dan bukan pula buku cerita atau puisi, melainkan kalam Allah swt. Problematika terjemahan, masih menurut Muchlis M. Hanafi, terletak pada dua hal pokok: pertama, ketidaksesuaian antara bahasabahasa, yakni antara bahasa sumber dan bahasa sasaran dari berbagai segi. Kedua, kesenjangan antara penerjemah dengan penulis, yakni penerjemah teks dan produsennya. Kekayaan bahasa al-Qur'an dan keunikannya serta kekhasannya yang tiada batas juga mempersulit seseorang yang akan menerjemahkan untuk mengetahui semuanya. Terjemah harfiyah tidak mungkin dapat dilakukan terhadap keseluruhan al-Qur'an, tetapi sebagian ayat al-Qur'an mungkin diterjemahkan harfiyah, dan sebagian lain tidak. Ayat-ayat yang tidak dapat diterjemahkan secara harfiyah tentu harus diterjemahkan secara tafsiriyah.¹²

Kementerian Agama RI menerbitkan dan memublikasikan Al-Quran dan Terjemahnya dalam satu jilid yang disusun oleh sebuah tim yang terdiri dari beberapa orang pakar pada 1 Maret 1971. Ketua Yayasan Penyelenggara Penterjemahan/Pentafsir al-Qur'an, Prof. R. H.A. Soenarjo, S.H, dalam kata pengantarnya menyatakan bahwa karya tersebut disusun oleh tim dalam delapan tahun dengan melalui bermacam-macam kesulitan. Dewan Penerjemahnya Prof. T.M. Hasbi Ashshiddiqi, Prof. H. Butami A. Gani, Prof. H. Muchtar Jahya, Prof. H. M. Toha Jahya Omar, Dr. H. A. Mukti Ali, Drs. Kamal Muchtar, H. Gazali Thaib, K.H. A. Musaddad, K.H. Ali Maksun, dan Drs. Busjairi Madjidi.¹³

Buku terjemah ini diawali dengan muqaddimah yang terdiri atas enam bab sebagai berikut. Bab satu, sejarah al-Qur'an, terdiri atas empat sub bab, yakni, apakah al-Qur'an itu; sejarah pemeliharaan kemurnian al-Qur'an; Tafsir al-Qur'anul Karim; dan penterjemahan al-Qur'an. Bab dua, Nabi Muhammad saw, meliputi sub bab perlunya al-Qur'an diturunkan dan sejarah ringkas Nabi Muhammad saw. Bab tiga, kandungan al-Qur'an, meliputi percaya kepada yang ghaib, beriman kepada malaikat, percaya kepada wahyu yang diturunkan oleh Allah swt, percaya kepada adanya akhirat, beriman kepada Nabi-nabi dan percaya kepada qadar serta rukun Islam, yakni mengucapkan dua kalimat syahadat, shalat, shaum atau puasa, zakat dan haji. Bab empat, al-Qur'an sebagai mukjizat. Bab kelima, al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Bab enam keutamaan membaca al-Qur'an dan cara membacanya.¹⁴

¹² Muchlis M. Hanafi menulis, "*Problematika Terjemahan Al-Quran: Studi pada Beberapa Penerbitan Al-Quran dan Kasus Kontemporer*" dalam Suhuf, Jurnal Kajian Al-Quran dan Kebudayaan, Vol 4, No 2, 2013, hal. 176

¹³ Kemenag RI, Al-Quran dan Terjemahnya, hlm. 9-10.

¹⁴ Kemenag RI, Al-Quran dan Terjemahnya, hal. 36

Tafsir al-Qur'an Tematik Kementrian Agama ini, apabila diperhatikan model tematik yang digunakan adalah model tematik Abu Hayy al-Farmawi. Hal ini dapat dilihat kecenderungan model tematik Abu Hayy al-Farmawi, sebagaimana dijelaskan di atas dan dapat dilihat dari langkah yang digunakan dalam menafsirkan, yaitu:¹⁵

1. Menentukan topik atau tema yang akan dibahas.
2. Menghimpun ayat-ayat yang menyangkut
3. Menyusun urutan ayat sesuai masa turunnya
4. Memahami korelasi antar ayat.
5. Memperhatikan asbab nuzul untuk memahami konteks ayat
6. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis dan pendapat ulama
7. Mempelajari ayat-ayat secara mendalam
8. Menganalisis ayat-ayat secara utuh dan komprehensif dengan jalan mengkompromikan antara yang 'am dan khas, mutlaq, muqayyad.
9. Membuat kesimpulan dari masalah yang dibahas.

Adapun karakteristik dari tema-tema tafsir kemenag ini adalah setiap tema diawali dengan judul persoalan yang mendasar, baru kemudian diikuti dengan pembahasan sub judul yang terkait, dan beberapa tema di pertengahan atau diakhir dikaitkan dengan peran negara atau konteks ke-Indonesiaan. Misalnya dalam tema Kerja dan Ketenagakerjaan diawali dengan pemaparan pengertian kerja dan urgensinya, kemudian mengarah pada hak, kewajiban, dan etika kerja. Setelah itu tema ini membahas pada peran pemerintah dalam tanggung jawabnya dalam pembangunan ketenagakerjaan. Sebagaimana pula dalam tema al-Qur'an dan pemberdayaan *Kaum Dhu'afa* juga dimasukkan konteks ke-Indonesiaan.¹⁶ Namun, di sisi lain, mungkin ini adalah aplikasi pendekatan yang dipakai oleh tafsir ini, yaitu pendekatan deduktif-induktif, sebagaimana dijelaskan dalam kata pengantar.¹⁷

Apabila melihat dari nuansa tafsir, Tafsir al-Qur'an Tematik ini dapat dilihat bahwa nuansa tafsir yang dibangun adalah sosial-kemasyarakatan.¹⁸ Dan apabila lebih didalami lagi mengenai tema-tema yang diangkat bahwa tafsir tematik ini sangat erat kaitannya dengan program-program kerja

¹⁵ Tim Penyusun, Tafsir al-Qur'an Tematik, h. xxi.

¹⁶ Lihat dalam Tim Penyusun, Tafsir al-Qur'an Tematik, jilid 1

¹⁷ Kata Pengantar Muchlish M. Hanafi, "*Kata Pengantar Ketua Tim Penyusun Tafsir*", dalam Tim Penyusun, Tafsir al-Qur'an Tematik, h. xxvii-xviii

¹⁸ Meminjam istilah dari Isiah Gusman yang memetakan beberapa nuansa tafsir, yaitu kebahasaan, sosial-kemasyarakatan, teologis, sufistik, priologis, fikih. Lihat dalam Isiah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia...*, hal. 235. Ada tiga segi yang dititikberatkan dalam nuansa sosial-kemasyarakatan ini, yaitu 1) segi ketelitian redaksinya, 2) menyusun kandungan ayat-ayat tersebut dalam suatu redaksi dengan tujuan utamanya memaparkan tujuan-tujuan al-Qur'an, aksentuasi yang menonjol pada tujuan utama yang diuraikan al-Qur'an, 3) penafsiran ayat dikaitkan dengan sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat

pemerintahan yang sedang digalakkan dan respon pemerintah terhadap problem-problem aktual yang berkembang di masyarakat.¹⁹

Penyusunan Al-Quran dan Terjemahnya menggunakan kepustakaan kitab-kitab tafsir al-Qur'an dan ilmu-ilmu al-Qur'an antara lain: *Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil* karya 'Abd Allah ibn Ahmad ibn Mahmud al-Nasafi; *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya 'Abd Allah ibn 'Umar al-Baidawi, *The Holy Quran* karya Abdullah Yusuf Ali; *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya Abu 'Ali Fadl ibn al-Hasan al-Tabarisi; *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* karya Mahmud Yunus; *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* karya al-Zarqa; *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* karya Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi; *Mahasin al-Ta'wil* karya Jamal al-Din al-Qasimi; *Tafsir Al-Bayan* dan *Tafsir al-Quran al-Majid An-Nur* karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy.

Menurut Muhammad Ali AsShobuni bahwa menerjemahkan al-Qur'an berarti menukulkan al-Quran ke dalam bahasa lain selain bahasa Arab.²⁰ Menurut Husain adz-Dzahabi menerjemahkan al-Qur'an adalah pertama, mengalihkan atau memindahkan suatu pembicaraan dari suatu bahasa ke bahasa lain tanpa menerangkan makna dari bahasa asal yang diterjemahkan. Kedua, menafsirkan suatu pembicaraan dengan menerangkan maksud yang terkandung di dalamnya dengan menggunakan bahasa lain.²¹ Sederhananya menerjemahkan al-Quran adalah memindahkannya dari bahasa asli al-Quran menjadi bahasa selain bahasa Arab. Dengan demikian secara literal menerjemahkan bisa mencakup berbagai model dan metode, baik menerjemahkan dengan memperhatikan kesesuaian makna ataupun hanya sekedar menyalin ke dalam bahasa lain. Bagian yang kedua bisa jadi hasil penerjemahan tidak mewakili teks asli yang diterjemahkan. Terjemah Al-Qur'an Kemenag merupakan bagian dari terjemah harfiyah.

Dari beberapa uraian di atas, maka dapat dilihat bahwa tafsir di Indonesia semakin berkembang dan semakin kreatif. Sebagaimana tafsir Kemenag ini. Tafsir tematik satu satunya yang diterbitkan oleh pemerintahan. Dengan adanya tafsir ini, maka dapat dijadikan acuan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kekinian yang sedang dihadapi bangsa Indonesia. Tafsir yang beraliran moderat ini dapat menjadi tonggak semangat dalam terus melakukan penafsiran al-Qur'an secara kontekstual dan jargon al-Qur'an

¹⁹ Pemerintahan Indonesia membuat suatu target kerja yang menjadi program kerja tahun pemerintahan saat ini, yaitu membereskan masalah kemiskinan, ketanaga kerjaan, dan dalam bidang pendidikan adalah kurikulum pendidikan karakter. Sebagaimana dalam Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2012 tentang Ketenagakerjaan, Peraturan Pemerintah Nomor 87 2014 tentang Membangun Keluarga Harmonis.

²⁰Muhammad Ali As Shobuni, *Ikhtisar Ulumul Quran Praktis, Terjemahan Muhammad Qodiru nur*. 1998. Jakarta:Pustaka Amani, hal. 285.

²¹ Husayn Adzahabi, *At tafsir wal Mufasssir*,1996., hal. 23.

yang *shalih li kulli zaman wa makan* akan menjadi bukti kemukjizatan al-Qur'an.

Ada beberapa metode penerjemahan al-Qur'an yang bisa dipraktikkan. Menurut Az-Zarqoni dalam penerjemahan al-Qur'an terdapat dua metode:

1. Terjemahan *Harfiah*

Terjemah Harfiah juga disebut dengan terjemah Lafziah atau Musawiyah. Yaitu pengalihan bahasa sesuai dengan urutan kata bahasa sumber. Tatacara penerjemahan ini tidak ubahnya dengan sekedar mencari padanan kata.

Terjemahan Harfiah dilakukan dengan cara memahami terlebih dahulu arti kata demi kata yang terdapat dalam teks. Setelah benar-benar dipahami, dicarilah padanan kata dalam bentuk bahasa sasaran dan disusun sesuai dengan urutan kata bahasa sumber meskipun maksud kalimat menjadi tidak jelas. Sebenarnya terjemah harfiah dalam pengertian urutan kata dan cakupan makna persis seperti bahasa sumber, tidak mungkin dilakukan sebab, masing-masing bahasa (bahasa sumber dan bahasa sasaran) selain mempunyai cirikhas sendirisendiri dalam urutan kata, juga adakalanya masing-masing ungkapan mempunyai makna yang mengandung nuansa tersendiri.²²

2. Terjemahan Tafsiriah atau Maknawiah

Terjemah Tafsiriah ialah alih bahasa tanpa terikat dengan urutan kata atau susunan kalimat bahasa sumber.²³ Terjemahan seperti ini mengutamakan ketepatan makna dan maksud secara sempurna dengan konsekuensi terjadi perubahan urutan kata atau susunan kalimat. Oleh sebab itu, bentuk terjemahan seperti ini disebut juga terjemahan maknaiah, karena mengutamakan kejelasan makna.²⁴ Baik Azzarqany maupun Manna al-Qattan sama-sama menamakan terjemahan tafsiriah dengan nama maknaiah. Perbedaan pendapat mereka hanya terletak pada pemberian keterangan tambahan. Azzarqany menamakan terjemahan tafsiriah dengan nama maknaiah disertai keterangan, yakni terjemahan tersebut mengutamakan kejelasan makna, sedangkan Manna Al-Qattan tanpa alasan dan keterangan yang jelas. Pemberian nama pertama, yakni terjemah tafsiriah oleh Azzarqany bukan tanpa alasan dan keterangan yang logis. Ahli Ilmu al-Quran ini menamakannya terjemahan tafsiriah karena teknik yang digunakan

²² Ismail Lubis, ..., 2004, h. 97.

²³ Manna Kholil Al-Qattan, *Mabahits fi Ulumil Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah. 2008, h. 307

²⁴ Ismail Lubis, ..., 2004, h. 97.

oleh penerjemah dalam memperoleh makna dan maksud yang tepat, mirip dengan teknik penafsiran, meskipun bukan semata-mata tafsir. Teknik terjemah tafsiriah ialah dengan cara memahami maksud teks bahasa sumber terlebih dahulu. Setelah benar-benar dipahami, maksud tersebut disusun dalam kalimat bahasa sasaran tanpa terikat dengan urutan kata atau kalimat bahasa sumber.

Selain dari kedua klasifikasi di atas, beberapa Ulama telah membedakan antara terjemah ma'nawiyah dan terjemah tafsiriyah. Terjemah ma'nawiyah mengganti suatu kata dengan kata lain yang sinonim dalam pengertian yang global, atau pengertian yang mendekati dengan memperhatikan makna-makna *tib'iyah* (primer) dan *ba'idah* (sekunder) juga memperhatikan ciri khusus dan keistimewaan sebuah kata. Adapun terjemah tafsiriyah merupakan terjemah tafsir dari tafsir-tafsir Al-Qur'an.²⁵

Dengan demikian dapat dikatakan terjemah tafsiriah lebih mempertimbangkan penafsiran penafsiran seperti yang terdapat pada kitab-kitab tafsir. Hanya saja tidak menggunakan bahasa Arab. Dengan kata lain menerjemahkan tafsir al-Qur'an berbahasa arab ke berbagai bahasa. Menurut Manna' al-Qattan, bahasa al-Quran dan juga perkataan orang arab adalah baligh. Terdiri dari makna primer (*ashliyah*) atau sekunder (*tsanawiyah*).

Makna *ashliyah* yaitu makna-makna yang dapat dipahami sama bagi setiap yang mengetahui tanda-tanda (madlulat) kata atau kalimat, dan mengetahui susunannya dengan pengetahuan yang global. Sedangkan makna *tsanawiyah* adalah kekhususan susunan kalimat yang dapat menimbulkan ketinggian makna. Dengan demikian Al-Quran menjadi mu'jizat.²⁶

Makna *ashliyah* terkadang sama dengan perkataan arab begitu juga susunannya namun tidak bisa disamakan dengan bahasa al-Quran. Makna *tsanawiyah* inilah yang mungkin bisa menunjukkan kemu'jizatan al-Quran dari segi makna dan susunan kata maupun kalimatnya. Zamakhsyari, pengarang tafsir Al-Kasasyaf, menegaskan bahwa sesungguhnya perkataan arab khususnya al-Quran, memiliki keistimewaan makna yang tidak mampu diserupai untuk diungkapkan dengan perkataan apapun.

²⁵ Sulthan bin 'Abdullah Hamdan. *Tarjamayul Quran Dzawabith wa Ahkam*. Al-Mamlakah Al-'Arabiyyah As Sa'udiyyah: Malik Sa'ud University. Hal. 6. Keterangan ini dapat dibaca lebih lanjut pada kitab Manahilul 'Irfan juz 2 hal 121.; Mabahits fi Ulumul Qur'an karya Manna' al-Qattan, Muassah risalah, tt. hal 313; Itqanul Burhan fi 'ulumil Qu'an. Dr. Fadlu Hasan 'abbas. Oman dar al-Furqon. 1997. Juz 2, hal. 293

²⁶ Mana' Al-Qattan, *Mabahits fi 'ulumil Qura'an*, ..., hal.308.

Berkaitan dengan model penerjemahan *tafsiriyah*, Manna' al-Qattan menambahkan penjelasan bahwa model penerjemahan semacam ini merupakan aktifitas menjelaskan makna dari kalimat dengan menggunakan bahasa lain. Beliau juga mengistilahkan dengan terjemah tafsiril Qur'an. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa beliau pada akhirnya membedakan antara terjemah maknawiyah dan terjemah *tafsiriyah*. Terjemah ma'nawiyah lebih pada mengupayakan pencarian makna yang sesuai dengan al-Quran dengan menggunakan bahasa lain. Atau dapat diistilahkan dengan menerjemahkan sesuai dengan aslinya. Adapun terjemah tafsiriyah lebih diartikan dengan penjelasan terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an dari hasil pemahaman.

B. Terjemah Harfiyyah Kemenag Tentang 'Aurat Perempuan Menopause.

1. Pemaknaan Aurat dalam Al-Qur'an

a) 'Aurat artinya kerawanan dalam Q.s. Al Ahzab(33);13

Allah berfirman dalam Qs. Al Ahzab/33: 13

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا
وَيَسْتَعْزِمُونَ أَنَّهُمْ قَائِلُونَ أَنَّا نُبَيِّنُ عَوْرَةَ وَمَا هِيَ
بِعَوْرَةٍ إِن يَرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ۚ

13. Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mereka berkata: "Hai penduduk Yatsrib (Madinah), tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu". Dan sebahagian dari mereka minta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata: "Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (tidak ada penjaga)". Dan rumah-rumah itu sekali-kali tidak terbuka, mereka tidak lain hanya hendak lari. (Qs. Al Ahzab[33]:13)

Al-Qurthûbî mengartikan 'awrah dalam ayat ini dengan "yang lepas, yang hilang tidak dipelihara, dan yang memungkinkan pencuri untuk memasukinya karena tidak ada orang". Ibnu Abbâs, Ikrimah, Mujâhid, dan Abu Rajâ' al-Utharidî yang dikutip al-Qurthûbî membacanya dengan 'awirah yang berarti "pendek dindingnya dan terdapat celah". Al-Harawî mengatakan bahwa setiap tempat yang tidak dilarang (masuk) dan tidak ditutup disebut

‘awrah.²⁷ Al-Marâghî mengartikan kata ‘awrah dengan “terbuka karena tidak ada penjaganya, sehingga dikhawatirkan kemasukan musuh atau para pencuri”.²⁸

Menurut al-Qurthûbî, ayat ini bercerita tentang sikap kaum munafik dari Bani Harîsah yang meminta izin untuk kembali ke rumah masing-masing dengan meninggalkan medan pertempuran dengan alasan mereka adalah rumah mereka yang terbuka dan tidak ada penjaganya.²⁹

Dalam ayat ini, kata ‘awrah bentuk tunggal disebut dua kali yang konteksnya adalah suasana perang di mana para lelaki menyertai Nabi diluar kota Yatsrib. Kata aurat dalam konteks ayat ini berkonotasi pada perlindungan, keselamatan, kerawanan, keamanan, dan privasi yang berkaitan dengan rumah dan tidak digunakan untuk maksud kecacatan atau bagian tubuh wanita.³⁰

b) ‘Aurat artinya Privasi, Ruang, dan Waktu Pribadi, Qs. an-Nûr (24): 58

Allah berfirman dalam Q.s. An-Nur/24:58:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَتْ ءَذُنُكُمْ أَلَدِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ
وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَوةِ الْفَجْرِ
وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَوةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ
عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّفُونَ
عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ
عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥٨

58. Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika

²⁷ Abû Abdillâh Muhammad bin Ahmad al-Anshôrî al-Qurthûbî, *Al jâmi li Ahkâm al-Qur‘ân*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hal. 98. Masih ada beberapa arti awrah dan turunan kata awrah yang pada dasarnya sama artinya yakni tidak dijaga.

²⁸ Ahmad Musthofâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. 7 Beirut: Dâr al Fikr, 1974, hal. 137

²⁹ Ahmad Musthofâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, ... hal. 141

³⁰ El-Guidhi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ter. Mujiburrahman (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hal. 229

kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (Qs. An-Nur/24:58)³¹

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini turun ketika Nabi Muhammad saw memerintahkan seorang anak bernama Mudlij Ibn 'Amr untuk memanggil Umâr Ibn Khaththâb. Hal itu terjadi pada siang hari saat beliau sedang beristirahat dan anak tersebut masuk tanpa izin sehingga mendapatkan Umâr ra dalam keadaan yang beliau tidak senangi. Maka ia datang dan menceritakannya kepada Nabi, maka turunlah ayat ini. Riwayat lain menyatakan bahwa ayat tersebut turun menyangkut Asmâ' binti Mursyid yang dimasuki kamarnya oleh seorang budak pada waktu yang tidak tepat.³²

Dasar dari larangan untuk memasuki ruang privasi pada tiga waktu yang disebutkan dalam Qs. al-Nûr (24): 58 karena pada waktu-waktu tersebut biasanya terlihat aurat 18 atau dalam ungkapan al-Marâghî saat-saat seseorang biasanya sulit menutupi aurat.³³ Sedangkan di luar ketiga waktu tersebut, bagi Shihab boleh atau tidak berdosa bagi anak-anak dan budak untuk memasuki ruang privasi tanpa izin. Jadi makna kata aurat di dalam ayat ini merujuk pada konsep privasi dan ruang serta waktu pribadi, yang tidak terkait dengan tubuh perempuan.³⁴

c) 'Aurat yang berarti Bagian Tubuh Perempuan, Qs. al-Nûr (24): 31

Allah berfirman dalam Qs. An Nur ayat 31;

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ

³¹ Depag, *Al-Qurân dan Terjemahnya*, Jakarta: Depag RI, 2009, hal.548

³² al-Marâghî, *Tafsîr Al Maraghi* ..., Vol. 6, Jilid XIV, hal. 130, Quraish, *Tafsir Al Misbah*, ..., Vol.9, 394, atau juga Al-Qurthûbî, *al-Jâmi'* ..., Vol. 6, Jilid XII, 199.

³³ al-Marâghî, *Tafsîr Al Maraghi* ..., Vol. 6, Jilid XIV, hal. 229

³⁴ El-Guidhi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan* ..., hal. 229

بُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بُنَىٰ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ
 مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ
 الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا
 يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ
 تُفْلِحُونَ ٣١

31. Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (Qs. An Nur /24:31)

Harus dipahami bahwa sebelum Islam berkembang, masyarakat Arab Mekah sedang mengalami sebuah transformasi dari masyarakat suku yang berorientasi badui menjadi masyarakat komersil, karena Mekah telah muncul sebagai pusat perdagangan dan keuangan internasional. Situasi ini menciptakan masyarakat kelas borjuis yang menjadikan hedonisme sebagai tujuannya telah menembus tatanan kehidupan masyarakat Mekah. Perempuan dari kelas *the having people* suka pada kebiasaan baru yang semakin mengekspos tubuh mereka.³⁵

Ketika konsumerisme muncul ke permukaan, masyarakat kaya baru menyukai tontonan yang liberal dari tubuh perempuan; daya tarik femininya, serta garis tubuhnya. El Guindi berpendapat bahwa perintah mengulurkan tutup kepala untuk menutup dada

³⁵ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ter. Agus Harianto, Yogyakarta: LKIS, 2003, hal. 92

adalah sebagai reaksi pada cara-cara wanita di wilayah Arabia-Afrika yang tampaknya telah memakai kain yang memperlihatkan tubuh mereka.³⁶

Al-Marâghî juga mengemukakan adat orang-orang jahiliyah dalam berpakaian. Wanita menutupkan sebagian kerudung ke kepala dan sebagian lagi diulurkannya ke punggung, sehingga tampak pangkal leher dan sebagian dadanya.³⁷ Kain tutup kepala telah dipakai wanita sejak dahulu, hanya saja sebagian mereka tidak menggunakannya untuk menutup tetapi membiarkan melilit punggungnya.³⁸

Menurut El Guindi, Islam menerima laki-laki dan perempuan sebagai makhluk seksual, reproduktif serta membimbing mereka untuk mengatur tingkah laku mereka di tengah publik dengan memilih untuk tidak menyublimasi seksualitas baik secara teologis maupun ideologis. Islam meletakkan tantangan di hadapan para individu muslim, yaitu mengakomodasi dua kualitas manusia seksualitas dan religiusitas sebagai suatu yang normatif. Sementara mereka berusaha untuk memenuhi ideal tertinggi dari perilaku sosio-moral.³⁹

El Guindi mencermati ayat 31 secara terpisah, maka makna yang dimaksud menjadi hilang. Ayat 30 dan 31 mesti dibaca bersama-sama. Ketika ayat 31 dibaca secara tersendiri, maka terjadi bias dalam memandang perempuan, karena ada implikasi bahwa hanya mereka yang dikhususkan untuk “menahan” dan “mengekan” diri. Makna tekstual ayat 30 sebagai berikut:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ
إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ٣٠

30. *Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat".*

Sedangkan makna secara kontekstual, ayat 30 di atas menekankan perintah (*imperative*) moral terhadap perilaku laki-laki mukmin dengan cara mengendalikan diri dan menutup organ

³⁶ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 222.

³⁷ Al-Marâghî, *Tafsir...*, 99

³⁸ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an, ...*, 327.

³⁹ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 223.

genitalnya. Setelah itu, aturan ini ditujukan pada perempuan dengan memperluas cakupan aturannya.⁴⁰

Menurut Al-Marâghî, kata *ghadhdha* yang berarti menundukkan atau mengurangi di dalam ayat 30 ini berarti larangan kepada mukmin laki-laki memandang dan melihat apa yang diharamkan Allah. Jika secara tidak sengaja melihat perkara yang diharamkan melihatnya, untuk segera memalingkan pandangannya.⁴¹ Ayat 31 menjelaskan tentang larangan kepada perempuan mukminah untuk memandang aurat laki-laki dan perempuan yang tidak diharamkan memandangnya (antara pusat dan lutut).⁴²

Quraish Shihab menjelaskan maksud *ghaddha* adalah mengalihkan arah pandangan serta tidak memantapkan pandangan dalam waktu yang lama kepada sesuatu yang terlarang atau kurang baik.⁴³ Sementara menurut al-Qurthûbî, diawali dengan menahan pandangan, karena pandangan menuntun kepada hati sebagaimana (sakit) demam menuntun kepada kematian. Maka hal ini berlaku sama terhadap laki-laki maupun perempuan yang beriman.⁴⁴ Kata *min* --dalam arti sebagian-- digambarkan berbicara tentang bashar (pandangan-pandangan) dan tidak digunakan ketika berbicara tentang *furûj* atau kemaluan.⁴⁵

Menurut al-Marâghî, memelihara kemaluan adalah memelihara dari perbuatan yang diharamkan seperti berzina dan menutupinya agar tidak dilihat orang lain.⁴⁶ Sedangkan El Guindi menganalisis bahwa konsep Arab *Ghadhdh al-bashar* dan *hifzh al-furûj* merupakan sesuatu yang sentral dalam tingkatan norma (kode etik). Signifikasi ajaran khusus yang disampaikan dalam teks ini terletak pada konteks relasionalnya yang ditujukan pada laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki lebih dulu dikenai (objek) perintah baru kemudian perempuan.⁴⁷ Peraturan berikutnya khusus bagi kaum perempuan adalah larangan menampakkan perhiasan mereka kepada lelaki asing.⁴⁸

Al-Qurthûbî membedakan *zînah* (perhiasan) menjadi dua macam; Pertama, *Khilqiyah* (fisik melekat pada diri seseorang)

⁴⁰ Fadwa El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 247-

⁴¹ al-Marâghî, *Tafsîr ...*, Vol. 4, 92.

⁴² al-Marâghî, *Tafsîr ...*, Vol. 4, 99

⁴³ Shihab, *Tafsir ...*, Vol. 9, 325

⁴⁴ al-Qurthûbî, *al-Jâmi ...*, Vol 4, 150-1.

⁴⁵ Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an...*, 324

⁴⁶ al-Marâghî, *Tafsîr ...*, 99.

⁴⁷ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 220-1.

⁴⁸ al-Marâghî, *Tafsîr ...*, 99

yakni muka. Kedua, *Muktasabah* (diupayakan) yakni sesuatu yang digunakan perempuan untuk mempercantik dirinya seperti pakaian, celak, dan *khidhab*, sebagaimana firman Allah dalam Qs. al-A'râf (7): 31:

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَشَرُّوْا
وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ ۝۳۱

31. Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.⁴⁹

Kata *Zînah* (hiasan) diberi pengertian oleh Shihab dengan bagian tubuh yang dapat merangsang laki-laki, kecuali yang biasa nampak darinya atau kecuali yang terlihat tanpa maksud untuk di tampak-tampakkan, seperti wajah dan telapak tangan.⁵⁰ *Kalimat Illâ mâ zhahara minhâ* yang bersambung dengan larangan menampakkan perhiasan (*zînah*), merupakan kata kunci yang kontroversial di dalam interpretasinya yang pada gilirannya melahirkan perbedaan batas-batas aurat perempuan. Pemahaman terhadap ungkapan tersebut akan selalu bersifat kultural-spesifik.⁵¹

Al-Qurthûbî menurunkan pendapat beberapa ulama mutaqqaddimin antara lain Ibn Mas'ud yang mengartikan perhiasan yang nampak adalah pakaian, Ibn Jubair menambahkan dengan wajah (muka), Said Ibn Jubair Atha' dan al-Auza'î mengatakan; muka, dua telapak tangan, dan pakaian. Sedangkan Ibn 'Abbâs, Qotâdah, dan al-Miswar Ibn Makhramah menjelaskan maksud perhiasan yang nampak adalah celak, gelang tangan, mahendi sampai setengah hasta, anting, dan cincin. Ibn 'Athiyah berpendapat bahwa berdasarkan redaksi ayat, wanita diperintahkan untuk tidak menampakkan dan berusaha menutup segala sesuatu yang berupa hiasan.⁵²

⁴⁹ al-Qurthûbî, *al-Jâmi'* ..., 152. Pengertian Khidhab adalah perhiasan dua telapak tangan, dasar kebolehan berdasar hadits Ibn 'Abbâs : bahwa seorang perempuan datang kepada Nabi SAW untuk berbaiat kepada beliau, tetapi dia tidak ber-ikhtidhab, maka beliau tidak mau membaiatnya sampai dia ber-ikhtidhab. Abu Syuqqah, Busana dan Perhiasan Perempuan Menurut Al-Qur'ân dan Hadits, terj. Mudzakir Abdussalam (Bandung: al-Bayan, 1995), 232.

⁵⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur'an* ..., 326.

⁵¹ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ..., 92.

⁵² al-Qurthûbî, *al-Jâmi'* ..., 152.

Al-Qurthûbî menilai pendapat Ibn ‘Athiyah tersebut baik. Menurut pendapatnya yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah kecuali wajah dan kedua telapak tangan berdasarkan kebiasaan dan ketentuan ibadah (*‘âdah wa ‘ibâdah*) dalam sholat dan haji.⁵³

Sementara itu al-Marâghî ternyata juga menerjemahkan pengecualian tersebut dengan kecuali apa yang biasa tampak dan tidak mungkin disembunyikan, seperti cincin, celak mata, dan mahendi. Lain halnya jika perempuan menampakkan perhiasan yang harus disembunyikan seperti gelang tangan, gelang kaki, kalung, mahkota, selempang, dan anting-anting, karena semua perhiasan ini terletak pada bagian tubuh yang tidak boleh untuk dipandang, kecuali oleh orang-orang yang dikecualikan di dalam ayat tersebut.⁵⁴

Shihab menjelaskan kalimat *‘Illâ ma zhahâra minha* dengan panjang lebar. Ada yang berpendapat bahwa *illâ* (kecuali) adalah *istisnâ‘ muttashil* yang berarti yang dikecualikan dari yang disebutkan sebelumnya. Ini berarti; “hendaknya jangan menampakkan hiasan (anggota tubuh) mereka kecuali apa yang tampak”. Terdapat tiga pendapat lain guna meluruskan pemahaman terhadap kata *illâ* tersebut; Pertama, kata *illâ* dipahami sebagai *istisnâ‘ munqathi‘* dalam arti yang dikecualikan bukan bagian atau jenis yang disebut sebelumnya. Ini bermakna, “janganlah mereka menampakkan hiasan mereka sama sekali, tetapi apa yang nampak (secara terpaksa atau tidak disengaja-seperti tertiuip angin), mereka itu dapat dimaafkan”. Kedua, menyisipkan kalimat dalam penggalan ayat itu, “janganlah mereka menampakkan hiasan (badan mereka), mereka berdosa jika berbuat demikian, tetapi jika terlihat tanpa disengaja, maka mereka tidak berdosa”. Ketiga, memahami anggapan pengecualian tersebut dalam arti yang biasa dan atau dibutuhkan keterbukaannya sehingga harus tampak. Kebutuhan dalam arti menimbulkan kesulitan bila bagian badan tersebut ditutup. Mayoritas ulama memahami penggalan ayat ini dalam arti ketiga ini. Sebagaimana dikemukakan di atas, al-Qurthûbî dan al-Marâghî termasuk dalam pemahaman yang ketiga ini.⁵⁵

Masalah yang dipertanyakan sekarang adalah apakah “kebiasaan yang dimaksud keterkaitan dengan kebiasaan wanita pada masa turunnya ayat ini, atau kebiasaan wanita di setiap

⁵³ al-Qurthûbî, *al-Jâmi’* ..., 152.

⁵⁴ al-Marâghî, *Tafsîr* ..., 99.

⁵⁵ Quraish, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur‘an* ..., 329.

masyarakat muslim dalam masa yang berbeda-beda?” Al-Qurthûbî memahami kebiasaan dimaksud adalah kebiasaan pada masa turunnya al-Qur’an.⁵⁶

Mengutip pendapat Muhammad Asad-Ahli Tafsir Modern-Engineer menjelaskan makna pengecualian bisa diartikan lebih luas, meskipun para eksponer hukum Islam tradisional selama berabad-abad cenderung untuk melarang definisi “apa yang (secara patut) boleh ditampakkan darinya” ditujukan pada wajah, tangan dan kakinya, dan kadang-kadang kurang dari itu. Ketentuan yang sangat penting dari perintah di atas adalah tuntutan, ditujukan dengan istilah yang identik untuk laki-laki dan perempuan agar “merendahkan pandangan dan berhati-hati dengan kesucian mereka”. Hal ini menentukan sejauh mana, pada waktu kapan pun, bias secara sah sesuai dengan prinsip-prinsip al-Qur’an tentang moralitas social, dianggap “patut” dalam penampilan luar seseorang”.⁵⁷

Selanjutnya karena salah satu hiasan pokok perempuan (*zînah*) adalah dadanya maka ayat ini melanjutkan “dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung mereka ke dada mereka. Hal ini disebabkan pada masa tersebut perempuan apabila memakai penutup kepala, sebagian ditutupkan ke kepala dan sebagian lain diulurkan ke punggung, sehingga tampak pangkal leher dan sebagian dadanya, maka Allah memerintahkan agar mengulurkan kerudung hingga menutup dadanya.

Muhammaad Asad, seperti yang dikutip Engineer, menjelaskan kata benda *khimâr* menunjukkan kebiasaan menutup kepala yang dipakai oleh perempuan Arab sebelum dan setelah perluasan Islam. Karena sesuai dengan model pada masa itu, perintah untuk menutup hingga ke dada dengan maksud untuk *khimâr* tidak berarti berhubungan dengan memakai *khimâr* sedemikian rupa, tetapi lebih berarti untuk membuatnya jelas bahwa dada seorang perempuan tidak termasuk dalam konsep “apa yang boleh ditampakkan” dari tubuhnya dan oleh karena itu tidak boleh ditampakkan.

Kandungan ayat *wal yadhribna bi khumûrihinna ʿalâ juyûbihinna* berpesan agar dada ditutup dengan kerudung (penutup kepala). Begitu juga kepala (rambut), harus ditutup. Demikian pendapat yang logis, apalagi jika disadari bahwa “rambut adalah

⁵⁶ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ... 90

⁵⁷ Al-Qurthûbî, *al-Jâmi’*..., 153, juga Al-Marâghî, *Tafsîr* ..., 99, atau Quraish, *Tafsir* ..., 326

mahkota wanita”.⁵⁸ Ungkapan teks di atas bersesuaian dengan Qs. Al-Ahzâb (33): 59 yang memerintahkan istri-istri dan anak-anak nabi dan wanita mukminah untuk mengulurkan jilbab,⁵⁹ Arti tekstual ayat tersebut sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ
مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَٰلِكَ أَذْنٰى أَنْ يُعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۖ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

٥٩

59. *Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Bagi Shihab, menutup seluruh badan kecuali wajah dan (telapak) tangan bagi perempuan berarti menjalankan bunyi ayat-ayat tersebut. Namun di saat yang sama kita tidak wajar menyatakan terhadap mereka yang tidak memakai kerudung atau yang menampakkan tangannya, bahwa mereka “secara pasti telah melanggar petunjuk agama”. Bukankah al-Qur’an tidak menyebut batas aurat? Para ulama pun berbeda-beda pendapat mengenai hal tersebut.

Ada satu pendapat yang dikutip Quraish Shihab dalam menjawab pertanyaan di atas yakni pendapat Muhammad Thahir bin Asyûr dan ulama besar dari Tunis yang diakui otoritasnya dalam bidang agama. Ia menyatakan bahwa adat suatu kaum yang tidak boleh -dalam kedudukannya sebagai adat- untuk dipaksakan terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan terhadap kaum itu.” Contoh yang ia kemukakan adalah ayat jilbab Qs. al-Ahzâb (33): 59. Ia menyatakan bahwa ayat tersebut adalah ajaran yang mempertimbangkan adat-adat orang Arab sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab

⁵⁸ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’ân, Tafsir Maudhu’î Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2000, 178

⁵⁹ Jilbab merujuk pada pakaian yang panjang dan longgar, tidak mengkonotasikan pada tutup kepala dan tutup muka. Dalam gerakan Islam di Indonesia -dalam pengamatan El Guindi-, jilbab lebih umum digunakan untuk merujuk pada corak pakaian Islam tertentu, tetapi ada juga yang mengartikan sebagai penutup kepala, dan dikatakan sebagai pakaian komplit, lihat El Guindi, *Jilbab ...*, 225.

tidak memperoleh bagian (tidak berlaku) ketentuan ini. Engineer berkesimpulan bahwa teks al-Qur'an perlu dibaca di dalam konteks sosio-kultural seseorang. Pendapat yang hampir disepakati oleh semua ahli tafsir klasik mengindikasikan bahwa dalam konteks sosio-kultural mereka, membiarkan wajah dan tangan terbuka dianggap boleh.⁶⁰

Al-Qur'an, di samping menjelaskan tentang larangan menampakkan perhiasan terhadap laki-laki asing, juga menjelaskan tentang kebolehan menampakkan perhiasan kepada orang-orang tertentu. Mereka adalah laki-laki yang telah terikat pernikahan resmi dan kepada orang-orang yang terkena hukum incest (hubungan seksual antar anggota keluarga) yang tabu di antara mereka yaitu para *mahârim*.⁶¹

Pada teks (ayat 31) di atas, 'awrah berkonotasi organ genital perempuan. Tidak ada penilaian yang diletakkan pada istilah ini. Tidak ada kesan tidak sempurna atau cacat dalam konteks ini. Kata lain dari aurat yang berkonotasi alat genital adalah kata *sau'ah*. Quraish Sihab menyamakan makna kedua kata tersebut artinya yaitu buruk, tidak menyenangkan (*saw'ah*), onar, aib, dan tercela ('awrah). Keburukan yang dimaksud tidak harus sesuatu yang pada dirinya buruk, tetapi keburukan bisa juga karena adanya faktor lain yang mengakibatkan buruk. Tidak satupun bagian tubuh yang buruk karena semuanya baik dan bermanfaat termasuk 'awrah. Tetapi bila dilihat orang, maka "keterlihatan" itulah yang buruk.⁶²

Analisis Abu Syuqqah adalah penting dicatat yaitu mengenai kesalahan pemahaman para Fuqaha Hambali yang mengatakan bahwa aurat ada dua macam; aurat sholat dan aurat pandangan. Misalnya pernyataan Ibnu Taimiyyah dan Ibn al-Qoyyîm mengenai perbedaan aurat di dalam sholat dan pandangan, bahwa bagi perempuan dewasa seluruh badan, kuku, dan rambutnya secara mutlak merupakan aurat, kecuali wajahnya di dalam sholat. Menurut Abu Syuqqah terdapat dua kesalahan dalam pemahaman tersebut; Pertama, dasar bahasa, kata *al-'awrah* yang digunakan dalam *al-ta'rif (definite article)*, yang digunakan untuk *al-ahd, al-*

⁶⁰ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, ter. Agus Harianto (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal. 93.

⁶¹ El-Guindi, *Jilbab: Antara Kesalehan, Kesopanan, dan Perlawanan ...*, 150.

⁶² Shihab, *Wawasan ...*, 161. Sejak semula Adam dan Hawa tidak dapat saling melihat aurat mereka, aurat masing-masing tertutup sehingga mereka pun tidak dapat melihatnya, kemudian setan merayu mereka agar memakan pohon terlarang dan akibatnya aurat yang tadinya tertutup menjadi terbuka sehingga mereka berusaha menutupinya dengan daun-daun surga

dzihnî (*promissory*) maksudnya adalah aurat yang dikenal baik bagi laki-laki maupun bagi perempuan; yaitu apa yang tidak baik jika kelihatan sering yakni aurat pandangan; Kedua, dasar fiqih, maka telah menjadi kebiasaan para legislator hukum Islam untuk merumuskan pembahasan dengan syarat-syarat sahnya.

shalat yang salah satunya adalah menutup aurat. Kata al-‘awrah disebutkan dalam pembahasan fiqh dengan *dima’rifatkan* dengan *al-ahadiyah*, artinya aurat yang dikenal dan dijanjikan, yaitu aurat bashar (pandangan). Dengan demikian maka aurat adalah satu. Larangan terakhir dalam ayat ini adalah menampakkan yang tersembunyi dengan melakukan sesuatu yang dapat menarik perhatian laki-laki, misalnya dengan menghentakkan kaki yang memakai gelang atau perhiasan lainnya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan akibat suara yang muncul dari cara mereka berjalan sehingga pada gilirannya merangsang laki-laki yang mendengarkannya.⁶³

Jadi berdasarkan penelusuran makna kata aurat baik secara etimologis dan konteks ayat, maka ada beberapa hal yang perlu dicermati sebagai catatan penting.

Pertama, tidak terdapat konotasi makna kecacatan atau bagian tubuh perempuan dalam Qs. al-Ahzâb (33): 13, ataupun Qs. al-Nûr (24): 58. Aurat dalam kedua ayat tersebut merujuk pada privasi yang berkaitan dengan rumah dan privasi yang berkaitan dengan ruang dan waktu pribadi.

Kedua, secara tekstual ‘awrah di dalam Qs. al-Nûr (24): 31 bermakna bagian tertentu tubuh perempuan, tidak ada kesan cacat dalam konteks ini. Konsep aurat yang terus diperdebatkan rupanya berasal dari penafsiran ayat ini. Hal ini terlihat dari adanya perbedaan-perbedaan penafsiran di antara ketiga mufasir. Al-Qurthûbî dan al-Marâghî termasuk yang mengikuti kelompok “mutaqaddimîn”. Batas aurat perempuan adalah sebagaimana kebiasaan dan tuntunan dalam ibadah, yakni kecuali wajah dan (telapak) tangan, termasuk celak, dan cincin.

Ketiga, terlihat adanya pergeseran penafsiran batas aurat yang dirujuk pada kalimat *illâ mâ zhahara minhâ*, dengan argumen bahwa adat yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah adat Arab, sementara itu di dalam kultur masyarakat lain bisa jadi berbeda tradisinya. Hal terpenting lainnya dari penjelasan Qs. al-Nûr (24): 31 tersebut, bahwa Islam menghubungkan perilaku sosio-moral, ruang sakral, dan ajaran tentang pakaian. Ghadh al-bashar dan

⁶³ Shihab, *Tafsir Al-Misbâh, Kesan, Pesan dan Keserasiaan Al-Qur‘an ...*, 327

hifzh al-furûj harus selalu diutamakan baik kaum laki-laki maupun perempuan. Larangan memperlihatkan zînah yang tersembunyi seperti gelang kaki karena hal perilaku tersebut termasuk erotisme. Boleh memperlihatkan zînah yang tersembunyi tetapi kepada orang yang telah sah berhubungan seksual dengannya (suami) atau dengan orang yang dilarang untuk itu (mahârim), dan orang yang tidak mungkin untuk itu (anak kecil dan laki-laki aseksual). Sedangkan yang dilarang adalah memamerkan seksualitas di depan umum, seperti memakai pakaian dan gerakan tubuh yang dapat menimbulkan rangsangan seksual. Termasuk dalam kategori larangan ini adalah pornografi dan pornoaksi dengan apapun bentuk dan sebutannya. Dengan demikian jika kita mengambil semua teks ayat di atas, akan lahir sebuah konteks yang menimbulkan kesan bahwa makna aurat adalah “kerentanan terhadap gangguan”, bukan “cacat”

2. Aurat Wanita Menopause dalam Terjemah Kemenag tahun 2002-2019

Kata aurat berasal dari bahasa Arab عورة , dan juga memiliki beberapa asal kata yang pertama ialah ‘awira artinya hilang perasaan. Kalau dipakai untuk mata maka mata itu hilang cahayanya dan lenyap pandangannya. Pada umumnya kata ini memberi arti yang tidak baik dan dipandang memalukan dan mengecewakan. Kalau sekiranya kata ini menjadi sumber dari kata aurat maka aurat itu adalah sesuatu yang mengecewakan dan tidak dipandang baik. Asal kata aurat yang ke dua adalah ‘ōra berarti menutup atau menimbun, seperti menutup mata air dan menimbunnya, ini berarti pula bahwa aurat itu adalah sesuatu yang ditutup dan ditimbun hingga tidak dapat dilihat dan dipandang. Sedangkan asal kata aurat yang ketiga ‘awara yakni sesuatu yang jika dilihat akan mencemarkan. Dari sinilah terdapat kata aurat yang artinya suatu anggota yang harus ditutupi dan dijaga sehingga tidak menimbulkan kekecewaan dan malu.⁶⁴

Pada kalangan ulama Syafi’iyah, pengertian aurat ialah tiap-tiap sesuatu yang memiliki nilai hukum dalam menutupnya.⁶⁵ Sedangkan dalam kalangan Hanafiyah, pengertian aurat ialah sesuatu yang wajib

⁶⁴ Mohd.Fachruddin Fuad, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta Pusat: Pedomani ilmu jaya, 1984, hal. 1-2

⁶⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Wājiz Fi al-Fiqh al-Syafi’i*, jilid I, Cet I, Bairut: Darl al-Arqam, 1997, hal. 174.

ditutupi secara baik dalam segala keadaan sekalipun dalam keadaan sunyi terkecuali ada hajat atau maksud tertentu.⁶⁶

Bila kita memahami pengertian aurat di atas dapat dikatakan bahwa aurat itu adalah sesuatu yang sangat dijaga dalam arti ditutupi, karena apabila ia tampak maka dapat merugikan diri sendiri sebab merupakan daerah-daerah kemaluan pada diri manusia secara umum. Meskipun makna kemaluan yang dipahami pada masyarakat ialah kelamin pada manusia tetapi ini bila ditinjau pada segi ke khususannya, sedangkan secara umum yaitu anggota badan yang telah diberi batas oleh agama. Di lain sisi bagi orang beriman aurat merupakan masalah keyakinan, namun perubahan penggunaan pakaian sebagai penutup aurat dipengaruhi oleh sosial, budaya, adat istiadat, serta letak geografis dan ini ditinjau dari universal. Ini dapat kita lihat dalam kehidupan sehari-hari baik secara bersosial ataupun dengan bantuan media elektronik yang menayangkan aktivitas manusia di seluruh belahan dunia.

Ada yang memaknai aurat dengan kata *al-sawah* memiliki arti denotatif maupun konotatif. Secara konotatif kata *assaw'ah* berarti aurat, yaitu bagian tubuh yang tidak boleh dibuka untuk diperlihatkan. Berdasarkan hal ini muncul pendapat bahwa kata tersebut adalah kiasan (*kinayah*) tentang alat kelamin laki-laki dan perempuan yang jika diperlihatkan akan mengganggu pihak lain. Selain itu, kata *as-saw'ah* juga berarti aib (*fadihah*) dan bangkai (*jifah*), seperti dalam firman Allah pada Q.s al-Ma'idah ayat 31:

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ
يُوَيْلَتَى أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ
مِنَ النَّادِمِينَ ۝۳۱

“Kemudian Allah menyuruh seekor burung gagak menggali-gali di bumi untuk memperlihatkan kepadanya (Qabil) bagaimana seharusnya menguburkan mayat saudaranya. Berkata Qabil: "Aduhai celaka aku, mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini, lalu aku dapat menguburkan mayat saudaraku ini?" Karena itu jadilah dia seorang diantara orang-orang yang menyesal”. (Q.s. Al-Ma'idah[5]:31)

⁶⁶ Muhammad Amin Syahir Ibnu Abidin, *Radd al-Mukhtār Alā al-Dar al-Mukhtar Fī Syarh Tanwīr al-Absār*, jilid II, Riyad Arab Saudi: Dār al-Kutub al-'Alamiyah , 2003, hal. 75

Secara denotatif (berkaitan) kata ini berarti keburukan (al-qubh), seperti disebutkan dalam hadits: (perempuan yang buruk rupa namun subur lebih baik dari pada perempuan cantik tapi mandul). Kata ini juga berarti al-baras (bintik-bintik putih pada kulit). Seperti disebut dalam firman Allah pada (QS.Taha [20]: 22):

وَأَضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ

“dan kepitkanlah tanganmu ke ketiakmu, niscaya ia ke luar menjadi putih cemerlang tanpa cacad, sebagai mukjizat yang lain (pula)” (Q.S. Taha [20]:22)

Karena rasa berdosa pada seseorang ketika auratnya terbuka merupakan perasaan sosial yang tidak mungkin muncul dalam kondisi sendirian, ketika tidak ada pihak lain yang sengaja melihat dan memperhatikannya. Sebagaimana Ibnu ‘Abbas dan Qatadah yang memaknai libas at-taqwa sebagai “amal soleh”, maka Syahrur memaknai kata *as-saw’ah* dengan pengertian “amal buruk” pada diri seseorang yang tidak ingin diekspos kepada pihak lain, apalagi jika orang tersebut adalah golongan yang ahli taubat. Oleh karena itu, ia menegaskan pendapatnya yang telah disebutkan dalam buku *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah*, bahasan tentang *al-basar wa il-insan*, bahwa ayat *fa badat lahuma sawatuhuma*” artinya, maka terlihatlah perbuatan buruk keduanya, bukan kemaluannya.⁶⁷

Pakar tafsir mengaitkan makna aurat ini dengan kasus ketika Nabi Adam dan isterinya berada di surga yang mana segala kenikmatan ada disana. Hingga akhirnya mereka membuat kesalahan besar yang dilarang oleh Allah yaitu memakan buah terlarang. Syahrur mengandaikan Nabi Adam dan isterinya sebelum dibujuk oleh setan untuk memakan buah terlarang mereka berada dalam kondisi telanjang di surga. Firman Allah pada Qs al-‘A’raf [7]:19 bahwa: “Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya (*badat lahuma sawatuhuma*), dan mulailah keduanya menutupi dengan daun-daun surga”. Menurut Syahrur kata al-Libas dan as-Saw’ah memiliki makna majaziakan tetapi pad ayat ini semata-mata menggambarkan kondisi nyata dan tidak mengandung pengertian majazi. Kemudian pada QS.Taha [20]: 118-119 Allah berfirman: “Sesungguhnya kamu tidak akan kelaparan di dalamnya dan tidak akan telanjang, dan sesungguhnya kamu tidak akan merasa dahaga dan tidak pula akan ditimpa panas matahari di dalamnya”. Syahrur menafsirkan

⁶⁷ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Penjm. Syahiron Syamsudin, Burhanudin, Yogyakarta: elSaQ Press, 2004, hal. 484-485

kata waw dalam kata “*wa tafiqa*” berfungsi sebagai awal kalimat (*al-isti'naf*). Di dalam ayat tersebut tidak ada isyarat sedikitpun yang mengarah pada adanya hubungan sebab akibat antara munculnya konsep aurat dan tindakan menutupi tubuh dengan daun surga.⁶⁸

Dalam bahasa Arab kata (*'awrah*) adalah segala sesuatu yang jika diperlihatkan, maka seseorang akan merasa malu. Pengertian ini disepakati oleh ahli bahasa Arab dalam memahami kata “aurat”. Dari pengertian inilah Nabi menggunakan kata (*'awrah*) dalam hadis-hadis shahihnya. Ulama' kontemporer Muhammad Syahrur mengungkapkan Kata (*awrah*) ini tidak ada hubungannya dengan masalah halal ataupun haram. Dari hal ini Nabi saw menuturkan jika seseorang memiliki bagian tubuh tertentu yang tidak ingin diketahui oleh orang lain, maka jangan di dumber. Kata '*awrah* berasal dari konsep rasa malu, yaitu tidak rela seseorang memperlihatkan sesuatu, baik yang ada pada dirinya maupun perilakunya. Rasa malu ini bersifat relatif, dan tidak absolut atau mutlak dan mengikuti tradisi. Ketentuan tentang batasan daerah-daerah intim pada tubuh (*al-juyub*) bersifat tetap, tapi yang berkaitan dengan aurat dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat.⁶⁹

Allah membuat peraturan untuk manusia sesungguhnya tidak untuk menyulitkan kehidupan manusia, tetapi justru mempunyai nilai-nilai yang baik bagi tatacara kehidupan manusia sendiri. Orang Islam hendaknya memiliki sifat-sifat yang menonjol di dalam segala bidang. Sebab Islam adalah agama yang menyeluruh di dalam segala bentuk hidup dan penghidupan.

Di dalam menjalani kehidupan wanita selalu berhadapan dengan lawan jenis sehingga dikhawatirkan akan timbul daya tarik antara wanita dengan pria. Islam telah menetapkan batas-batas tertentu untuk aurat laki-laki dan perempuan. Karena Islam menghendaki agar ummatnya menutup aurat-aurat tersebut sehingga menghalangi timbulnya fitnah.

Disamping itu, menutup aurat dikehendaki oleh kesopanan dan adab, dimana orang menutup auratnya mencerminkan ketinggian adab dan kesopanan yang dimilikinya. Semakin tinggi kesopanan dan adab seseorang semakin merasa malu hatinya bila orang melihat tubuhnya. Keadaan seperti ini sangat dikehendaki oleh Islam. Karena itu jelasnya Islam menghendaki wanitanya berpakaian dengan pantas dan menutup aurat.

⁶⁸ Muhammad Syahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, ..., hal. 486

⁶⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qiro'ah Mu'assiroh*, ..., hal. 611

Aurat hanya didapat pada diri manusia sebab manusia merupakan makhluk yang mempunyai pertimbangan terhadap nilai-nilai kehidupan dan mempunyai watak serta naluri yang mengukur rasa. Dan pertimbangan nilai-nilai yang dilakukan oleh manusia sangat besar pengaruhnya dalam menjaga dan menumbuhkan ketentraman hidup, kehormatan, akhlak serta budi pekerti.

Salah satu jalan untuk menjaga kehormatan dan budi pekerti yang baik adalah dengan menutup aurat. Sekarang ini banyak kita lihat orang wanita suka memamerkan auratnya untuk memancing lawan jenis dan untuk kepentingan lainnya. Tetapi Islam menjaga aurat dengan jiwa agama dan ruh Islam.

Para Fuqaha sependapat bahwa selain muka, telapak tangan dan telapak kaki adalah termasuk aurat bagi kaum wanita yang tidak boleh dilihat oleh laki-laki yang bukan muhrimnya baik dalam sholat maupun di luar sholat.⁷⁰

Perempuan umumnya mengalami masa menopause pada kisaran usia 50 tahun. Seiring bertambahnya usia, wanita tidak hanya masuk pada fase menopause, tetapi juga mengalami gejala-gejala penuaan lainnya seperti fisik yang semakin melemah dan keriput, penurunan daya ingat, dan sebagainya, yang mana sudah tidak memiliki daya tarik lagi bagi lawan jenis. Dalam hal ini aurat perempuan menopause sudah tidak disamakan lagi dengan sebelum menopause dalam hal hukumnya. Sebagaimana firman Allah dalam Q.s. Nur ayat 60:

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^{٦٠}

60. Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana” (Q.s. Nur/24:60)

⁷⁰ Ibramim Muhammad Al-Jamal, *Fiqh Wanita (terjemahan)*, Semarang: Asy-Syifa, 2011, hal. 72

Sekilas berdasarkan firman Allah tentang aurat perempuan pada ayat ini, dimana perempuan menopause dibolehkan untuk membuka aurat, namun nyatanya hukum perempuan menopause membuka aurat dalam Islam adalah tidak boleh berdasarkan pengkajian tafsir Al-Qur'an.

Terjemah Harfiyah Depag: *“Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas dosa menanggalkan pakaian mereka...”*. (Maksudnya pakaian luar yang kalau dibuka tidak menampakkan aurat). Dalam terjemah depag menambahi catatan bahwa pakaian yang boleh ditanggalkan atau dilepas adalah pakaian luar. Sehingga tetap dalam artian perempuan menopause tidak boleh menampakkan aurat sebagaimana batasan aurat laki-laki, akan tetapi hanya mendapatkan kebolehan menanggalkan atau mencopot pakaian luar seperti kerudung dan menyisakan dalaman kerudung (*ciput atau bergo*) dan sebagainya sebagaimana yang dapat kita lihat pada perempuan-perempuan tua zaman dahulu yang hanya menggunakan dalaman kerudung.

Salah satunya tafsir Qur'an oleh Imam Al-Alusi, seorang ahli tafsir Al-Qur'an yang terkenal dengan kitabnya *Ruhul Al Ma'ani*. Al-Alusi menyebutkan bahwa makna pakaian yang boleh ditanggalkan berdasarkan Surat An-Nur ayat 60 ini adalah pakaian luaran. Pakaian luaran yang dimaksud merupakan pakaian yang ketika dilepas tidak menyebabkan aurat terbuka.⁷¹ Contoh pakaian luaran kategori ini meliputi kerudung luaran, jilbab luaran, atau kain penutup yang berada di atas pakaian.

Penafsiran mengenai tidak bolehnya wanita menopause membuka aurat juga diperkuat dengan kalimat *“dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan”*. Kalimat ini menunjukkan seorang wanita menopause tidak akan berdosa jika tidak sengaja membuka auratnya, dalam kata lain tidak sengaja tersingkap atau wanita tersebut tidak merasa auratnya terbuka.

Selain tafsir Imam Al-Alusi, tafsir *Ahkam Al-Qur'an* Al-Jashas juga memberikan penafsiran mengenai hukum membuka aurat bagi wanita menopause. Al-Jashas menerangkan bahwa tidak ada perbedaan pendapat ulama mengenai tidak diperbolehkannya wanita tua dan wanita yang masih muda dalam membuka aurat di depan orang yang bukan mahramnya. Terkait sholatnya pun, wanita tua tetap batal

⁷¹ Syihabuddin As-Sayyid al-Lusi, *Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, jilid 14, Beirut: Maktabah Mus'ab bin Amr Al-Islamy, 2009, hal. 11.

sholatnya apabila auratnya terbuka seperti terbukanya aurat wanita muda. Wanita yang menampakkan auratnya akan memperoleh dosa bahkan azab tidak menutup aurat karena perbuatannya ini.

Al-Jashas kemudian menegaskan, *“Wanita tua boleh melepaskan kerudung luarnya di depan laki-laki lain, dengan tetap menutup kepalanya. Ia pun boleh membuka wajah dan tangannya karena sudah tidak memiliki daya tarik lagi.”*⁷²

Meski diperbolehkan menanggalkan pakaian luar, wanita menopause yang menampakkan wajah dan tangan, tetap harus menghindari diri dari niat *tabbaruj* karena Islam pun telah mengatur mengenai cara mempercantik diri yang benar. Wanita menopause tidak perlu menampakkan wajah dan tangan dengan riasan berlebihan untuk mengundang perhatian non mahramnya. Itulah penjelasan mengenai hukum wanita menopause membuka aurat dalam Islam. Wanita muda maupun wanita menopause harus berlaku sopan dengan menutup aurat sebagai salah satu caranya, karena berlaku sopan adalah lebih baik bagi wanita.

Dalam tafsiran Kemenag dijelaskan bahwa wanita-wanita tua yang telah mengalami menopause dan tidak hamil lagi karena sudah tua, yang tidak ingin menikah lagi, mereka tiadakah berdosa jika menanggalkan sebagian pakaian mereka seperti selendang dan cadar dengan tidak bermaksud menampakkan perhiasan tersembunyi yang diperintahkan untuk disembunyikan. Dan apabila mereka tidak menanggalkan sebagian pakaian tersebut maka itu lebih baik bagi mereka sebagai bentuk kesungguhan dan kehati-hatian yang lebih dalam menutup diri dan menjaga kesucian. Dan Allah Maha Mendengar apa yang kalian ucapkan, lagi Maha Mengetahui apa yang kalian kerjakan, tiada sesuatupun yang tersembunyi bagi-Nya, dan Dia pasti akan memberi kalian ganjaran atasnya.⁷³

Bila sebelumnya Allah melarang para perempuan secara umum untuk menampakkan hiasan mereka, maka pada ayat ini Allah memberi pengecualian kepada perempuan tua. Dan para perempuan tua yang telah berhenti dari haid dan hamil, yang tidak ingin menikah lagi, maka tidak ada dosa bagi mereka untuk menanggalkan pakaian luar yang biasa mereka pakai di atas pakaian lain yang menutup aurat mereka,

⁷² Abdul Halim Hasan, *Tafsir Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 196.

⁷³ <https://tafsirweb.com/6188-quran-surat-an-nur-ayat-60.html>, diakses tanggal 23/2/2021.

asalkan hal itu dilakukan dengan tidak ditujukan untuk menampakkan perhiasan yang tersembunyi pada anggota tubuh yang wajib ditutup; tetapi memelihara kehormatan dengan memakai pakaian lengkap adalah lebih baik bagi mereka daripada menanggalkannya. Allah maha mendengar, maha mengetahui.

Usai memberi kemudahan kepada perempuan tua dalam hal berpakaian, pada ayat ini Allah menjalankan prinsip kemudahan kepada orang yang memiliki halangan tertentu. Tidak ada halangan, yakni tidak ada dosa dan tidak pula menjadi kemaksiatan bagi orang buta, tidak pula bagi orang pincang, tidak pula bagi orang sakit, dan tidak pula bagi dirimu untuk makan bersama mereka di rumah kamu atau di rumah bapak-bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kamu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara-saudara bapak kamu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara-saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara ibu kamu yang perempuan, demikian juga di rumah yang kamu miliki atau dititipi kuncinya, atau di rumah kawan-kawan kamu, karena seorang kawan tentu tidak berkeberatan menjamu kawannya. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri. Apabila kamu memasuki rumah-rumah hendaklah kamu memberi salam kepada penghuninya, yang itu berarti kamu memberi salam kepada dirimu sendiri, dengan salam yang penuh berkah dan baik dari sisi Allah, bukan seperti salam pada masa jahiliah. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya bagimu agar kamu mengerti, menghayati, dan mengamalkannya dengan baik.

BAB V

ANALISIS TERJEMAH MUHAMMAD THALIB DENGAN TERJEMAH KEMENAG TENTANG AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE

A. Makna Dari “*Perempuan Menopause*” dan “*Yadla’na Tsiyabahunna*” (Melepaskan Pakaian) dalam Al-Qur’an Surat an-Nur ayat ke-60

Firman Allah Q.s. An-Nur ayat 60 menjelaskan tentang aurat perempuan menopause, dimana Allah berfirman:

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

60. Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana. (Q.s. An-Nur/24:60)

Dari ayat ini, menopause diartikan sebagai perempuan tua yang telah terhenti dari haid dan mengandung. Menopause berasal dari bahasa Yunani yaitu *men* (month) dan *pausis* (cessation). Masa peralihan antara siklus

ovarium yang normal menuju kemunduran fungsi ovarium disebut sebagai masa perimenopause.¹

Menopause menurut WHO didefinisikan sebagai berarti berhentinya siklus menstruasi untuk selamanya bagi wanita yang sebelumnya mengalami menstruasi sebagai akibat dari hilangnya aktivitas folikel ovarium.²¹ Menopause diartikan sebagai tidak dijumpainya menstruasi selama 12 bulan berturut-turut dimana ovarium secara progresif telah gagal dalam memproduksi estrogen. Jumlah folikel yang mengalami atresia terus meningkat, hingga pada suatu ketika tidak tersedia lagi folikel yang cukup.

Produksi estrogen berkurang dan haid tidak terjadi lagi. Setelah memasuki usia menopause selalu ditemukan kadar FSH yang tinggi (>35 mIU/ml). Pada awal menopause kadang-kadang kadar estrogen rendah. Bila seorang wanita tidak haid selama 12 bulan dan dijumpai kadar FSH >35 mIU/ml dan kadar estradiol < 30 pg/ml, maka wanita tersebut dapat dikatakan telah mengalami menopause.

Premenopause adalah masa sekitar usia 40 tahun dengan dimulainya siklus haid yang tidak teratur, memanjang, sedikit, atau banyak, yang kadang-kadang disertai dengan rasa nyeri. Pada wanita tertentu telah muncul keluhan vasomotorik atau keluhan sindroma prahaid. Dari hasil analisis hormonal dapat ditemukan kadar FSH dan estrogen yang tinggi atau normal. Kadar FSH yang tinggi dapat mengakibatkan terjadinya stimulasi ovarium yang berlebihan sehingga kadang-kadang dijumpai kadar estrogen yang sangat tinggi. Keluhan yang muncul pada fase premenopause ini ternyata dapat terjadi baik pada keadaan sistem hormon yang normal maupun tinggi, sedangkan keluhan yang muncul pasca menopause umumnya disebabkan oleh kadar hormon yang masih normal maupun tinggi, hingga kini belum diketahui.

Menopause adalah tidak terjadinya periode menstruasi selama 12 bulan akibat dari tidak aktifnya folikel sel telur. Periode transisi menopause dihitung dari periode menstruasi terakhir diikuti dengan 12 bulan periode amenorea (tidak mendapatkan siklus haid) atau bagian dari periode transisi perubahan masa reproduktif ke masa tidak reproduktif. Usia rata-rata menopause berkisar 43 – 57 tahun namun tidak ada cara yang pasti untuk memprediksi kapan seorang wanita akan memasuki masa menopause.²

Berhentinya haid dapat didahului oleh siklus haid yang lebih panjang, dengan perdarahan yang berkurang. Faktor fisik dan psikis mempengaruhi kapan terjadinya menopause. Demikian juga dengan adanya penyakit tertentu, operasi indung telur, stres, obat-obatan, dan gaya hidup merupakan contoh faktor yang mempengaruhi cepat lambatnya terjadi menopause.

¹ Ali Baziad, *Menopause dan Andropause*. Cetakan Pertama, Ed. Pertama, Jakarta : Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawirohardjo, 2003, hal. 5

² Ali Baziad. *Menopause dan Andropause*,..., hal. 29

Berbagai gejala yang dirasakan pada masa menopause berdasarkan MRS (*Menopause Rating Scale*) dari Greene yang dikutip oleh Iswayuni, yang dikenal dengan istilah Skala Klimakterik Greene, dapat dikelompokkan sebagai gejala psikologik seperti jantung berdebar, perasaan tegang atau tertekan, sulit tidur, mudah tersinggung, mudah panik, sukar berkonsentrasi, mudah lelah, hilangnya minat pada banyak hal, perasaan tidak bahagia, mudah menangis. Selain itu yakni gejala somatik seperti perasaan kepala pusing, atau badan terasa tertekan, sebagian tubuh terasa tertusuk duri, sakit kepala, nyeri otot atau persendian, tangan atau kaki terasa sakit, dan kesukaran bernapas, serta gejala vasomotor yaitu Gejolak panas (*hot flashes*) dan berkeringat di malam hari.³

Allah berfirman tentang kondisi penuaan dalam al Qur'an surat Ar Ruum ayat 54 :

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ۝﴾

54. Allah, Dialah yang menciptakan kamu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan (kamu) sesudah keadaan lemah itu menjadi kuat, kemudian Dia menjadikan (kamu) sesudah kuat itu lemah (kembali) dan beruban. Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya dan Dialah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa. (Qs. Ar-Ruum[30]:54)

Sayyid Quthb mengemukakan penafsiran ayat ini pada Tafsir fii Zhilalil Qur'an, pada penggalan kalimat "...kemudian Dia menjadikan (kamu) sesudah kuat itu lemah (kembali) dan beruban..." maknanya adalah kelemahan dalam tubuh manusia seluruhnya sebab usia tua merupakan fase penurunan ke arah kondisi anak – anak dengan semua bentuknya. Bisa pula disertai dengan kelemahan jiwa yang timbul dari kelemahan kehendak sehingga seorang tua renta berlaku seperti anak – anak. Bersamaan dengan ketuaannya adalah tumbuhnya uban yang disebut dalam gambaran tervisualkan kondisi ketuaan. Fase – fase inilah yang pasti dilewati oleh setiap manusia yang fana ini dan pasti dirasakan oleh orang yang diberi usia panjang. Fase – fase ini menjadi bukti bahwa ia berada dalam genggamannya Allah Yang Maha Mengatur, menciptakan apa yang Dia kehendaki. Juga menentukan bagi setiap makhluk ajalnya, kondisinya, dan fase kehidupannya sesuai dengan penetapan yang cermat.

Pada Q.s. An Nur ayat 60 dijelaskan lagi tentang perempuan yang tidak diharap nikah lagi, yang disebut Qawa'id, perempuan yang telah duduk, tidak

³ Iswayuni, N. *Pemberian Ekstrak Plasenta Meningkatkan Estradiol dan FSH serta Mengurangi Gejala Menopause*. Denpasar: Puri Jaya, 2011, hal. 3

haidh lagi, artinya tidak ada lagi tarikan kelamin (sex) karena telah padam nyalanya. Tidak tergiur lagi nafsu syahwat laki-laki memandangnya dan dia sendiri pun tidak ingat lagi akan hal itu, maka mereka tidaklah mengapa jika tidak berpakaian lengkap, artinya tidak mengapa jika ditanggali pakaian luarnya untuk menutupi tarikan tubuhnya.

Sebagaimana ulama mengatakan bahwa seluruh tubuh perempuan itu aurat, artinya seluruhnya membawa daya tarik. Sebab itu hendaklah dia berpakaian yang dapat menutupi nafsu syahwat orang yang memandangnya, artinya yang sopan. Ada pakaian luar dan ada pakaian dalam untuk dipakai di rumah. Umumnya wanita Islam di Indonesia jika keluar memakai selendang penutup kepala. Jangan memakai pakaian yang dengan model Barat sekarang ini, dimana setiap segi dari guntingan itu memang sengaja buat menimbulkan syahwat, maka bagi wanita yang telah mulai tua, tidak haidh lagi, tidak dipakainya pakaian luarnya di sekeliling rumahnya itu tidaklah mengapa, asal kemuliaannya sebagai orang tua yang dihormati tetap dijaganya. Karma amatlah buruk rupa, dan salah Ganda kalau seorang perempuan yang telah dituakan dan dihormati masih raja berlagak sebagai orang muda, yang beralian berhias-hias dan bersolek sehingga buruk dipandang orang. Dan diperingatkan pula bahwa sikap yang sopan dan tahu akan harga diri adalah suatu yang sebaik-baiknya bagi perempuan yang telah dituakan itu.

Peringatan ini amat penting bagi wanita yang telah menuju gerbang tua itu. Ada suatu saat yang kaum wanita mendapat tekanan ganjil di dalam batin, yang bisa menjadi penyakit yaitu saat orang perempuan masih sayang kepada mudanya, padahal tua telah datang dengan beransur. Dia hendak melawan keriput kening dengan pupur tebal, menentang uban yang telah berserak dengan cat rambut, bersikap genit menonjolkan din, padahal telah menjadi tertawaan. Dia belum mau mengakui bahwa dia telah mulai tua, sebab itu dia hendak bertahan terus. kadang-kadang berlombalah dia dengan anaknya yang masih muda mempersolek din. kadang-kadang tingkah laku perangnya membosankan orang yang melihat. Hanyalah pendidikan iman kepada Tuhan yang diterima sejak muda yang akan menolong perempuan itu dalam saat yang demikian, yaitu saat "pancaroba" yang kedua. Sebab itu Tuhan menutup baik ayat 59 ataupun ayat 60 dengan: "*Dan Tuhan (Allah) Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui akan tingkah lakumu, gerak-gerikmu.*"⁴

Maka di dalam ayat ini dijelaskan bahwa soal pakaian teratur sebagai keluar rumah, atau mantel (baju luar) sebagai yang terpakai di Eropa, atau Tanah Arab, selendang penutup kepala atau baju-baju lain tidak perlu lagi memberati kepada wanita apabila dia telah memasuki gerbang tua, tidak ada

⁴ Departemen Agama RI. *al-Qur'an dan Tafsirnya* (Edisi yang Disempurnakan). Jakarta: Departemen Agama RI., 2009, hal. 324

harapan beranak lagi ataupun berhaidh, yang penting baginya untuk masa demikian ialah menjaga sikap hidup, kewibawaan dan menjaga sikap diri dan jiwa supaya tetap terhormat, menjadi contoh teladan yang disegani oleh anak cucunya dalam rumahtangga apatah lagi bagi orang lain.

Dalam Tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab ayat ini merupakan pengecualian dari ayat 31 surah ini yakni “Dan janganlah mereka menampakkan hiasan mereka kecuali yang nampak darinya” sampai firman-Nya: “Atau anak-anak yang belum mengerti tentang auraturat wanita.” Kalau ayat 31 mengharuskan wanita-wanita tidak menampakkan hiasan mereka, maka di sini dikecualikan wanita-wanita yang telah tua. Ayat ini menyatakan: Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti dari haid yakni yang biasanya tidak berhasrat lagi menikah, tidaklah ada dosa atas mereka menanggalkan pakaian luar yang biasa mereka pakai diatas pakaian yang lain yang menutupi aurat mereka selama itu dilakukan dengan tidak bermaksud menampakkan perhiasan yakni anggota tubuh yang diperintahkan Allah untuk ditutup, dan memelihara diri dengan sungguh-sungguh dengan menjaga kesucian yakni tidak meanggalkan pakaian luar sebagaimana kewajiban wanita-wanita yang belum tua, adalah lebih baik bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.⁵

Kata (القواعد) *al-qawā'id* adalah bentuk jamak dari kata (قاعد) *qā'id* yang menunjuk kepada perempuan yang telah tua. Kata tersebut mulanya digunakan dalam arti duduk. Wanita yang telah tua di namai Qā'id karena dia terduduk di rumah, tak mampu lagi berjalan, atau karena terduduk karena tidak lagi dapat melahirkan akibat ketuaan.

Firman-Nya (التي لا يرجون نكاحا) *allātī lā yarjūna nikāhan/* (wanita-wanita) yang tidak berhasrat lagi menikah, bukanlah syarat tambahan dari ketuaan, tetapi ia adalah penjelasan tentang sifat yang biasanya melekat pada wanita tua. (ثياب)

Kata الثياب *ats-tsiyāb* di sini adalah sebagian dari pakaian mereka, antara lain kerudung yang menutup kepala mereka, atau pakaian atas yang longgar yang menutupi pakaian yang dipakai untuk menutup aurat. Izin ini bukan saja disebabkan karena wanita-wanita tua telah mengalami kesulitan dalam memakai aneka pakaian, tetapi lebih-lebih karena memandangnya tidak lagi menimbulkan rangsangan birahi. Kata *mutabarrijāt* terambil dari kata *tabarruj* yaitu keterbukaan. Larangan ber-*tabarruj* di sini berarti larangan menampakkan “perhiasan” dalam pengertiannya yang umum yang biasanya tidak dinampakkan oleh wanita baik-baik, atau memakai sesuatu yang tidak wajar dipakai. Seperti ber-*make up* secara berlebihan, atau berjalan dengan berlenggak lenggok dan sebagainya. Menampakkan sesuatu

⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati., 2000, hal. 398

yang biasanya tidak dinampakkan, - kecuali kepada suami – dapat mengundang decak kagum pria lain yang pada gilirannya dapat menimbulkan rangsangan atau mengakibatkan gangguan dari yag usil.

Larangan ayat ini tertuju kepada wanita-wanita tua, sehingga tetu saja yang muda lebih terlarang lagi. Kebiasaan dalam konteks ini, mempunyai peranan yang sangat besar dalam menetapkan batas-batas yang boleh dan tidak boleh. Ada juga yang memahami larangan ber-tabarruj itu dalam arti larangan keluar rumah dengan pakaian yang terbuka yakni tanpa kerudung dan semacamnya. Adapun kalau di dalam rumah, maka hal tersebut dibolehkan, walaupun ada selain mahram yang melihatnya.

Dalam Tafsir Ibnu Katsir karya Muhammad Nasib ar-Rifa'i firman Allah Ta'ala: *"Dan perempuan-perempuan yang telah terhenti," yaitu para wanita yang menopause dan tidak melahirkan lagi," dan tidak menginginkan kawin", yaitu mereka tidak lagi memiliki keinginan untuk menikah, maka "tidak ada dosa atas mereka menanggalkan pakaian mereka tanpa menampakkan perhiasan".* Yakni, mereka boleh menanggalkan jilbab atau selendang, namun penanggalan jilbab itu tidak dimaksudkan untuk mempertontonkan perhiasannya. Firman Allah Ta'ala: *"Dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka."* Yakni, walaupun penanggalan pakaian itu dibolehkan, namun yang lebih baik dan utama bagi mereka ialah tidak menanggalkannya. *"Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".*⁶

Dalam kitab Tafsir al-Maraghi karya Ahmad Mustafa Al-Maraghi ayat ini menjelaskan bahwa para wanita yang tidak dapat melahirkan lagi karena usianya yang sudah lanjut dan tidak mempunyai keinginan untuk kawin, maka tidak berdosa untuk menanggalkan pakaian luarnya seperti mantel dan jilbab, dengan syarat tidak menampakkan perhiasan tersembunyi seperti rambut, dada bagian atas dan betis kepada maharam maupun bukan mahramnya. Jika mereka memelihara kehormatan dengan tetap mengenakan jilbab dan selendangnya, maka hal itu lebih baik bagi mereka daripada menanggalkannya, karena akan jauh dari tuduhan buruk. Allah Maha Mendengar perkataan yang berlangsung antara mereka dan para lelaki, serta Maha Mengetahui maksud mereka, tidka sedikit pun di antara perkara mereka yang tidak Dia ketahui. Oleh sebab itu, berhati-hatilah agar tidak terbujuj oleh setan untuk melanggar perintah dan larangan-Nya.⁷

Dari beberapa penafsiran menurut para mufassir tersebut penulis lebih condong pada kitab Tafsir Al-Misbah karya M. Quraish Shihab, dijelaskan bahwa wanita yang telah lanjut usia dan telah berhenti dari haidnya diberi keringanan untuk meninggalkan pakaian luarnya yang biasa ia pakai, seperti

⁶ Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir ad-Dimasyqi, *Terjemah Tafsir Ibnu Katsir*. Juz 1, Bandung: Sinar Baru al-Gensindo, 2002., hal. 522

⁷ Ahmad Musthafa, *Tafsir Al-Maraghi*, terj. Anshori Umar Sitanggal, dkk., Semarang: Karya Toha Putra, cet. Ke-2, 1993, juz 11, hal. 240

jilbab/kerudung. Penjelasan ini merupakan pengecualian dari ayat sebelumnya yakni ayat 31. Izin ini bukan saja disebabkan karena wanita-wanita tua telah mengalami kesulitan dalam memakai aneka pakaian, tetapi karena memandangnya tidak lagi menimbulkan rangsangan birahi. Kemudian dijelaskan juga tentang larangan untuk menampakkan “perhiasan” atau sesuatu yang tidak wajar dipakai, seperti berdandan secara berlebihan, berjalan dengan berlenggak lenggok dan sebagainya.

Pokok kandungan dalam QS. an-Nur ayat 60:

1. Hukum islam yang fleksibel, akan berubah sesuai dengan kondisi, sebagaimana ayat ini yang meringankan masalah jilbab bagi wanita lanjut usia.
2. Tidak berlebih-lebihan dalam segala hal. Seperti berhias, berpakaian secara berlebihan serta berjalan dengan berlenggak lenggok. Karena hal ini akan menimbulkan madharat.

B. Kriktik Muhammad Thalib Terhadap Al-Qur'an Terjemah Kemenag Pada Surat An Nur ayat 60

Pemerintah Indonesia berhadapan dengan dinamika masyarakat yang mayoritas dari mereka adalah muslim. Mencoba menjadi *ulil al-amr* dalam sebuah komunitas besar Indonesia, Departemen Agama ikut ambil bagian dalam sosialisasi syari'at Islam. Melalui Depag, pemerintah memperjuangkan teologi Islam dengan karya al-Qur'an dan Terjemahnya dan al-Qur'an dan Tafsirnya. Karya ini kemudian menjadi rujukan utama menerjemahkan al-Qur'an dalam buku-buku, internet, software al-Qur'an dan sebagainya. Sehingga karya terjemahan dan tafsir ini paling banyak dipergunakan oleh masyarakat Indonesia. Johns Wansbrough sebagai mana yang dikutip oleh Moch. Nur Ichwan menyebutkan bahwa tidak heran karya terjemahan Depag mendapat otoritas tinggi dalam pemahaman al-Qur'an di Indonesia.⁸

Kedua karya pemerintah baik Al-Qur'an dan Terjemahnya dan Al-Qur'an dan Tafsirnya merupakan karya yang ditulis dalam naungan Departemen Agama yang dimulai pada tahun 1967. Hal ini menjadi bukti bahwa Negara memperjuangkan nilai keislaman di Indonesia. Setidaknya terdapat empat tujuan yang dilakukan oleh pemerintah melalui dua karya tersebut. Pertama, karya itu menjadi bukti bahwa Pemerintah terlibat dalam pembentukan Negara dengan nilai keislaman; kedua, karena akademisi Institut Agama Islam ikut terlibat dalam proses penulisannya, sehingga memperlihatkan eksistensi, kemampuan serta kecakapan dari para sarjana Indonesia; ketiga, bertujuan menjadikan “standar” khusus dalam pemaknaan al-Qur'an; keempat, sebagian dari inside dan outside pemerintahan

⁸ Moch. Nur Ichwan, “*Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi alQur'an di Indonesia*” dalam *Sejarah Terjemah di Indonesia dan Malaysia*, ed. Henri Chambert-Loir (Jakarta: KPG Kepustakaan Populer Gramedia), 2009, hal. 64

menampilkan identitas sebagai “muslimnasionalis” yang menampilkan ideologi tertentu.⁹

Sekitar tahun 2010 Majelis Mujahidin Indonesia yang dipelopori oleh Ustad Muhammad Thalib (selanjutnya disebut Ustad Thalib) telah menyelesaikan terjemahan al-Quran versi mereka. Mereka menyebutnya “Terjemahan Al-Qur’an Tafsiriyah”.¹⁰ Beliau berhasil menyelesaikan dan menerbitkan terjemahan yang diklaim sebagai bandingan atau koreksi terhadap terjemahan Al-Qur’an resmi versi Kemenag. Karya tersebut berjudul; *“al-Qur’an Terjemah Tafsiriyah; Memahami Makna al-Qur’an Lebih Mudah, Tepat dan Mencerahkan”*.

Kronologi penulisan karya ini disengaja untuk mengoreksi terjemahan al-Qur’an Kemenag RI. Disebutkan dalam pengantar buku bagian kedua, penerjemahan ini telah dimulai sejak tahun 1980-an. Tetapi gagasan ini dikerjakan secara intensif sejak tahun 2000 hingga 2011. Kemudian, upaya koreksi ini kian menemukan momentum dan relevansinya setelah komunitas sekuler dan liberal di Indonesia semakin gigih dan nekad mendiskreditkan kitab suci umat Islam itu. Mereka mengopinionkan, bahwa Al-Qur’an mengandung unsur-unsur kekerasan dan kebencian terhadap non muslim. Selain terjemahan tersebut, beliau juga menulis buku yang lain yang hanya fokus mengoreksi ayat-ayat dalam terjemahan Kemenag yang menurutnya salah.

Kedua karya tersebut memiliki karakteristik masing-masing. Karya yang pertama hampir sama dengan umumnya terjemahan Al-Qur’an. Ustad Thalib menerjemahkan al-Qur’an ayat-per ayat atau dengan tahlili mulai dari surah alfatihah sampai dengan surah An-nas. Selain secara tahlili, menurut pengamatan peneliti, beliau juga memberi tema pada tiap-tiap kumpulan ayat al-Qur’an yang diterjemahkan.

Penyusunan karya Al-Qur’an dan Terjemahnya ini, seperti diakui oleh ketua mereka pada saat itu R.H.A. Soenarjo menyebutkan bahwa karya ini dilakukan seliterat mungkin. Pemahaman secara harfiah dilakukan ketika tidak ditemukan kecocokan dengan menggunakan pemahaman literal. Penambahan catatan juga dilakukan oleh Depag sebagai cara menanggulangi kesulitan dalam memahami teks al-Qur’an tersebut. Hal ini dilakukan atas keyakinan dan kesadaran penyusun dan penerjemah al-Qur’an yang tidak mungkin bisa mengungkap makna al-Qur’an sepenuhnya. Karena kata-kata yang digunakan oleh manusia dirasa masih terlalu minim dalam mengungkap pesan Tuhan.

Penerjemahan atau pemaknaan yang dilakukan oleh Depag tidak dimaksudkan untuk penerjemahan secara harfiah. Pemaknaan yang dimaksud

⁹ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literatur of The Qur’an*, hal. 64-65.

¹⁰ Muhammad Thalib, *Koreksi terjemah al-Quran*,..., hal. 836.

oleh Depag adalah “terjemah makna al-Qur’an,” bukan terjemah dalam arti pengalih bahasa yang menggantikan posisi teks al-Qur’an yang menampung semua pesan yang disampaikan oleh maksud ayat. Oleh karena itu, karya Depag ini menampung dua pesan dengan menggunakan metode terjemah harfiah dan tafsiriah sekaligus. Teks yang dirasa cukup hanya diterjemahkan secara harfiah saja maka akan dimaknai secara literal, sedangkan yang tidak mudah dipahami akan digunakan metode tafsiriah dengan catatan kaki.

Adapun karya yang kedua lebih sederhana dan jumlah halamannya lebih sedikit. Berjudul; Koreksi Terjemah Harfiah Al-Qur’an Kemenag RI. Pada karya yang kedua ini corak terjemahannya secara tematik (maudhu’i). Terdiri dari enam bab. Bab pertama tentang koreksi terjemah harfiah bidang akidah, kedua, koreksi bidang syari’ah, ketiga koreksi bidang mu’amalah, keempat bidang iqtisadiyah, dan bab kelima dan keenam berisi tentang revisi terjemah ayat-ayat al-Qur’an dan Apologi serta Polemik. Kedua karya tersebut dapat dikatakan sebagai bentuk koreksi terhadap terjemahan alQuran versi Kemenag RI meskipun pada karya pertama tidak disebutkan secara terang-terangan dalam judulnya. Dalam menerjemahkan, Ustad Thalib tidak murni menggunakan ide dan buah pikirnya sendiri melainkan dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir salaf populer.

Terjemahan Al-Qur’an Muhammad Thalib berbeda dengan produk terjemahan al-Qur’an yang telah ada sebelumnya. Munculnya produk terjemahan baru ini memancing polemik di kalangan para ulama. Betapa tidak, Ustad Thalib sebagai penerjemah mengklaim bahwa terjemahan terbitan Kemenag yang beredar saat ini terdapat banyak kesalahan. Menurutnya ada ribuan ayat yang penerjemahannya tidak tepat. Bahkan menurutnya bisa menyesatkan.

Muhammad Thalib menjelaskan bahwa sebagian besar karya yang ia tulis tidak terlepas dari langkah reaktif dan korektif terhadap karya Al-Qur’an dan Terjemahnya Depag dalam Al-Qur’an dan Terjemahnya. Karya pemerintah dalam terjemahan al-Qur’an yang beredar dianggap sebagian besarnya keliru, sehingga kerap kali pesan yang ingin disampaikan dalam ayat-ayat tersebut membawa pesan radikal. Walaupun sebagian besar alasan Thalib merupakan langkah korektif, tidak dipungkiri juga berdasarkan hal lain. Oleh karena itu, setidaknya alasan Thalib menulis karya Tarjamah Tafsiriah dapat digambarkan pada beberapa hal:¹¹

1. Kesalahan Terjemahan Depag yang terlalu banyak hingga mencapai 3229 ayat. Persoalan ini sampai menyentuh penafsiran dalam bidang akidah, syari’ah, sosial dan ekonomi.

¹¹ Muhammad Thalib, *Al-Qur’anul Karim Tarjamah Tafsiriah: Memahami Makna al-Qur’an lebih Mudah*,, xiv, x

2. Larangan terjemahan secara harfiah oleh Lembaga Riset Ilmiah dan Fatwa Arab Saudi. Larangan ini terdapat dalam Fatwa nomor 833, jilid 4, halaman 132.
3. Langkah reaktif teologis menyangkut adanya sisipan ideologi misionaris dan orientalis dalam terjemahan al-Qur'an. Alasan ini merujuk pada alasan Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an ke dalam bahasa di dunia yakni Lajnah Tafsir Al-Qur'an al-Karim dari Majelis *A'la li al-Su'un al-Islamiyah* Mesir.

Thalib meyakini bahwa yang dimaksud dengan Tarjamah Tafsiriyah adalah menerjemahkan makna ayat-ayat al-Qur'an dengan bahasa lain dengan menggunakan pola-pola bahasa terjemahan, tanpa terikat oleh susunan dan urutan teks asli, dan juga tidak mengikuti pengertian literal yang terkandung dalam teks asli. Keyakinan ini kemudian diikuti dengan beberapa prinsip yang wajib diperhatikan dalam proses pemaknaan. Pertama, memperhatikan semua kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an (memperhatikan pola bahasa Arab dan bahasa terjemah); kedua, kata ganti (*dhamir*) yang maknanya tidak jelas diterjemahkan dengan kata nama sesuai dengan maksud ayat; ketiga, sasaran perintah (*mukhatab*) dalam suatu ayat berkenaan perintah harus disebutkan dengan jelas; keempat, terjemah disusun berdasarkan pola dan logika bahasa terjemahan. Meskipun, si pengarang tidak memungkiri akan adanya kekurangan dalam proses pemaknaan. Berpedoman dengan prinsip Islam "Membenarkan yang benar, dan menyalahkan yang salah"¹²,

Thalib berkeyakinan bahwa merupakan tugas seorang muslim untuk membenarkan kesalahan yang telah lama terjadi di Indonesia terkait persoalan pemaknaan al-Qur'an. Keyakinan akan sakralitas al-Qur'an sangat kental dalam pemahaman Muhammad Thalib. Keyakinan kesalahan yang kerap terjadi dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya yang berafiliasi dengan pemerintah ini, sampai pada justifikasi bahwa terjemahan Depag sebagai pemicu terorisme dan legalisasi perzinahan di Indonesia.¹³ Persoalan terjemahan ini juga menyentuh pada persoalan dekadensi moral masyarakat. Setidaknya ini yang diyakini oleh Muhammad Thalib dalam penulisan karya Tarjamah Tafsiriyah.

Laman situs www.voa-islam.com yang diakses pada tanggal 29 Februari 2021 merilis sebuah berita yang berjudul; "Ditemukan 3.229 Kesalahan Terjemah Al-Quran Versi Kemenag RI".¹⁴ Dalam berita itu

¹² Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*, ..., hal. 17.

¹³ Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiah Al-Qur'an Kemenag RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*, ..., hal. 19

¹⁴ VoA-Islam, Ditemukan 3.229 Kesalahan Terjemah Al-Quran Versi Kemenag RI. Diakses pada tanggal 29 Februari 2021 jam 10:14 WIB

disebutkan bahwa Ustad Thalib Amīr Majelis Mujahiddin Indonesia mengklaim terjemahan al-Qur'an versi Kemenag RI memuat sebagian kecil dari 3.229 jumlah kesalahan. Hal itu tahun 2010 bertambah menjadi 3.400 ayat. Lebih lanjut beliau menjelaskan bahwa ayat-ayat salah terjemah itu berkaitan dengan masalah akidah, syariah, dan mu'amalah. Khususnya menyangkut problem terorisme, liberalisme, dekadensi moral, aliran sesat dan hubungan antar umat beragama. Kesalahan-kesalahan tersebut menurut MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) dapat memengaruhi perilaku beragama. Bahkan lebih dari itu aksi teror akhir-akhir ini salah satunya dipicu oleh kesalahan dalam memahami terjemahan al-Qur'an Kemenag.

Sebagai contoh, beliau menyebutkan, diantara ayat al-Qur'an yang dianggap berpotensi radikal adalah Surah al-Baqarah ayat 191. Terjemah Charfiyah Kemenag: *dan bunuhlah mereka dimana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Makkah)*. Kalimat *bunuhlah mereka dimana saja kamu jumpai mereka*, seolah oleh ayat ini membenarkan untuk membunuh musuh di luar zona perang. Hal ini, tentu sangat berbahaya bagi ketentraman dan keselamatan kehidupan masyarakat. Karena pembunuhan terhadap musuh di luar zona perang sudah pasti menciptakan anarkisme dan teror, suatu keadaan yang tidak dibenarkan oleh syariat Islam. Maka terjemah tafsiriyahnya adalah: "Wahai kaum mukmin, perangilah musuhmusuh kalian di manapun kalian temui mereka di medan perang dan dalam masa perang."¹⁵

Untuk mengoreksi terjemahan al-Qur'an terbitan Kemenag selain menerbitkan terjemahan al-Qur'an versi MMI, Ustad Thalib juga menulis sebuah buku dengan tujuan untuk mengklarifikasi. Dalam buku tersebut ia menjelaskan bahwa penerjemahan al-Quran yang dilakukan dengan menggunakan metode tafsiri. Menurutnya, metode ini adalah satu-satunya metode yang tepat dan boleh dalam menerjemahkan al-Qur'an. Sedangkan terjemahan versi Kemenag menurutnya menggunakan metode harfi. Metode inilah yang menurut Ustad Thalib tidak boleh diterapkan dalam menerjemahkan al-Qur'an.

Setiap penerjemahan dalam bentuk apapun baik teks keagamaan maupun bukan harus dapat memperlakukan teks tersebut secara khusus dan obyektif. Perlakuan khusus ini berkaitan dengan ragam teks yang fariatif dan konten yang berbeda-beda. Menurut Syihabuddin, Perlakuan ini menyangkut masalah teoretis yang bertalian dengan metode dan prosedur penerjemahan, kualifikasi penerjemah, dan proses penerjemahan. Karena itu, penerjemahan nas keagamaan berbeda dengan penerjemahan nas ilmiah, nas sastra, dan

¹⁵ Daoud Mohammad Nassimi. *A Thematic Comp Ara Tive Review Of Some English Translations Of The Qur'an*, The University of Birmingham, Tesis, 2008, hal. 46

jenis nas lainnya. Perbedaan perlakuan ini terkait erat dengan karakteristik isi dan bahasa yang mengungkapkan isi itu.¹⁶

Karakteristik isi dan bahasa al-Quran sangat istimewa. Al-Qur'an dengan keindahan bahasanya menyimpan makna yang mungkin saja tidak mampu dijangkau oleh penerjemah sehingga lumrah bilamana hasil terjemahan tidak bisa sragam. Meskipun demikian bukan berarti penerjemahan al-Quran luput dari kaidah untuk menjaga kebenaran kandungan maknanya. Ada beberapa ketentuan yang telah disepakati oleh Ulama'tentang ragam makna al-Qur'an tersebut. Diantara yang paling baku untuk selalu dijaga adalah terkandungnya makna ushuli atau makna primer dan makna tabi' atau makna sekunder.

Menurut Imam asy-Syatibi, Ibn Qutaibah dan Syeikh al-Marāgi, alfādz alQur'ān ada yang dapat diterjemahkan secara harfiah dan ada yang tidak, sesuai dengan denotasinya (dalālah). Metode yang sama juga pernah dilakukan oleh A. Hassan bin Ahmad dalam Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an, TM. Hasbi Ash Shiddieqy dalam Tafsir Al-Bayaan, dan M. Quraish Shihab dalam Al-Qur'an dan Maknanya.¹⁷ Hal ini dapat dipahami bahwa metode yang dapat digunakan dalam menerjemahkan al-Qur'an jika memungkinkan dengan cara charfi namun jika tidak, maka diterjemahkan sesuai konteks makna yang dimaksud. Dengan kata lain diterjemahkan secara tafsiriyah.

Di dalam terjemahan karya Ustad Thalib juga didapati farian-farian tersebut kendati beliau mengklaim bahwa hasil karyanya tersebut merupakan murni terjemah tafsiriah. Sebagai contoh terjemah harfiah yang dilakukan oleh Ustad Thalib pada Q.s. Al Hijr ayat 4:

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ ،

4. Dan Kami tiada membinasakan sesuatu negeripun, melainkan ada baginya ketentuan masa yang telah ditetapkan. (Q.s. Al Hijr/15:4)

Ayat di atas diterjemahkan kata perkata dengan mencari padanan makna yang cocok sesuai dengan bahasa sumber, tidak didapati adanya penafsiran. Kata وَمَا أَهْلَكْنَا diartikan dengan (kami tidak akan membinasakan), kemudian kata مِنْ قَرْيَةٍ diartikan dengan suatu negeri, إِلَّا (kecuali), وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ (sesuai takdirnya). Penerjemahan yang serupa juga dapat ditemukan seperti pada terjemahan alQuran yang diterbitkan

¹⁶ Syihabuddin. Telaah Ihwal Hukum Menerjemahkan Nas Keagamaan Dilihat Dari Teori Menerjemah. Ttt.,h. 1.

¹⁷ Muchlis M. Khanafi. 2011. Problematika terjemahan Al-Quran. Suhuf vol. 4. No. 2, h. 181

Mushaf Sahmalnour. Dalam terjemah Al-Quran tersebut, ayat ini diterjemahkan — dan kami tidak membinasakan suatu negeri melainkan sudah ada ketentuan yang ditetapkan baginya.¹⁸

Adapun penggunaan makna *tabi'*, *tib'iyah* ataupun *tsanawiyah* mudah dijumpai pada karya terjemahan Ustad Thalib. Beliau seringkali tidak cukup hanya dengan menggunakan makna aslinya saja. Biasanya beliau menggunakan makna sekunder yang sekiranya cocok dengan yang dikehendaki sebuah ayat, seperti penerjemahan pada ayat berikut ini:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝

Yaitu agama yang diikuti oleh orang-orang yang telah engkau karuniai hidayah Islam sampai mati, bukan agama kaum Yahudi yang dihinakan Allah, dan bukan pula agama kaum Nasrani yang mengingkari kenabian. (Q.s. Al-Fatihah/1:7)

Dalam keterangannya, Ustad Thalib berpendapat bahwa kata —mereka yang dimurkai seperti terjemahan Kemenag salah karena yang dimaksud pada ayat tersebut sudah spesifik yaitu kaum Yahudi. Ustad Thalib berpendapat bahwa kata menggunakan kata sandang (*Al-Ma'rifah*) yang maknanya menjadi tertentu. Begitu juga pada lafad menggunakan kata sandang (*Al-Ma'rifah*) yang berarti khusus yaitu orang-orang Nasrani.

Selain pada ayat-ayat diatas, M. Thalib juga mengkritik terjemah al-Qur'an versi kemenag dalam Q.S. Nur ayat 60 tentang aurat perempuan menopause. Perempuan umumnya mengalami masa menopause pada kisaran usia 50 tahun. Seiring bertambahnya usia, wanita tidak hanya masuk pada fase menopause, tetapi juga mengalami gejala-gejala penuaan lainnya seperti fisik yang semakin melemah dan keriput, penurunan daya ingat, dan sebagainya, yang mana sudah tidak memiliki daya tarik lagi bagi lawan jenis. Dalam hal ini aurat perempuan menopause sudah tidak disamakan lagi dengan sebelum menopause dalam hal hukumnya.

Sebagaimana firman Allah dalam Q.s. Nur ayat 60:

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝

60. *Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana" (Q.s. Nur/24:60)*

¹⁸ Mushaf Sahmalnour, h. 262

Sekilas berdasarkan firman Allah tentang aurat perempuan pada ayat ini, dimana perempuan menopause dibolehkan untuk membuka aurat, namun nyatanya hukum perempuan menopause membuka aurat dalam Islam adalah tidak boleh berdasarkan pengkajian tafsir Al-Qur'an.

Terjemah Harfiah Depag: *“Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas dosa menanggalkan pakaian mereka...”*. (Maksudnya pakaian luar yang kalau dibuka tidak menampakkan aurat).

Dalam bahasa Indonesia, kata menanggalkan pakaian memiliki arti telanjang, sedangkan aurat bermakna sebagai kemaluan. Muhammad Thalib mempertanyakan apakah benar ayat ini membolehkan perempuan menopause telanjang di depan umum dengan hanya mengenakan BH dan celana dalam?. Dengan demikian terjemah harfiah kemenag ini pasti salah, sekalipun telah diberi penjelasan pada catatan kaki yang ternyata masih sulit difahami. Karena ada istilah “pakaian luar” yang tidak dikenal dalam bahasa Indonesia.

Maka dari itu Terjemah Tafsiriyah menurut Muhammad Thalib yang tepat adalah: *“Perempuan-perempuan yang sudah tidak haid dan tidak lagi ingin berhubungan seksual, maka mereka tidak berosa melepaskan kerudung pelengkap pakaian mereka, selama kepala, leher dan dada tetap tertutup. Tetapi jika mereka tetap mengenakan kerudung pelengkap, hal itu lebih baik. Allah Maha Mengetahui niat mereka”*.¹⁹

Hal itu beliau ambil dari tafsir bahasa Arab Al Muntahab:

لا موءاخذة عليهن اذا تخففن من بعض الملابس بحيث تكون غير مظهرات
زينة امر الله باخفائها من اجسامهن ولكن استعفافهن بالاستتار الكامل خير
لهن من التخفف.

Salah satunya tafsir Qur'an oleh Imam Al-Alusi, seorang ahli tafsir Al-Qur'an yang terkenal dengan kitabnya Ruhul Al Ma'ani. Al-Alusi menyebutkan bahwa makna pakaian yang boleh ditanggalkan berdasarkan Surat An-Nur ayat 60 ini adalah pakaian luaran. Pakaian luaran yang dimaksud merupakan pakaian yang ketika dilepas tidak menyebabkan aurat terbuka.²⁰ Contoh pakaian luaran kategori ini meliputi kerudung luaran, jilbab luaran, atau kain penutup yang berada di atas pakaian.

Penafsiran mengenai tidak bolehnya wanita menopause membuka aurat juga diperkuat dengan kalimat *“dengan tidak (bermaksud) menampakkan*

¹⁹ Muhammad Thalib, Koreksi Tarjamah Al-Qur'an Kemenag RI, Tinjauan Akidah, Syari'ah, Sosial dan Ekonomi. Yogyakarta: Qolam Mas, 2012, hal. 129-130

²⁰ Syihabuddin As-Sayyid al-Lusi, Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim, jilid 14, Beirut: Maktabah Mus'ab bin Amr Al-Islamy, 2009, hal. 11.

perhiasan”. Kalimat ini menunjukkan seorang wanita menopause tidak akan berdosa jika tidak sengaja membuka auratnya, dalam kata lain tidak sengaja tersingkap atau wanita tersebut tidak merasa auratnya terbuka.

Selain tafsir Imam Al-Alusi, tafsir Ahkam Al-Qur'an karya Al-Jashas juga memberikan penafsiran mengenai hukum membuka aurat bagi wanita menopause. Sesuai yang dikutip oleh Abdul Halim Hasan bahwa Al-Jashas menerangkan:

“Tidak ada perbedaan pendapat ulama mengenai tidak diperbolehkannya wanita tua dan wanita yang masih muda dalam membuka aurat di depan orang yang bukan mahramnya. Terkait sholatnya pun, wanita tua tetap batal sholatnya apabila auratnya terbuka seperti terbukanya aurat wanita muda. Wanita yang menampakkan auratnya akan memperoleh dosa bahkan azab tidak menutup aurat karena perbuatannya ini. Wanita tua boleh melepaskan kerudung luarnya di depan laki-laki lain, dengan tetap menutup kepalanya. Ia pun boleh membuka wajah dan tangannya karena sudah tidak memiliki daya tarik lagi.”²¹

Meski diperbolehkan menanggalkan pakaian luar, wanita menopause yang menampakkan wajah dan tangan, tetap harus menghindarkan diri dari niat *tabbaruj* karena Islam pun telah mengatur mengenai cara mempercantik diri yang benar. Wanita menopause tidak perlu menampakkan wajah dan tangan dengan riasan berlebihan untuk mengundang perhatian non mahramnya. Itulah penjelasan mengenai hukum wanita menopause membuka aurat dalam Islam. Wanita muda maupun wanita menopause harus berlaku sopan dengan menutup aurat sebagai salah satu caranya, karena berlaku sopan adalah lebih baik bagi wanita.

Dalam tafsiran Kemenag dijelaskan bahwa wanita-wanita tua yang telah mengalami menopause dan tidak hamil lagi karena sudah tua, yang tidak ingin menikah lagi, mereka tiadaklah berdosa jika menanggalkan sebagian pakaian mereka seperti selendang dan cadar dengan tidak bermaksud menampakkan perhiasan tersembunyi yang diperintahkan untuk disembunyikan. Dan apabila mereka tidak menanggalkan sebagian pakaian tersebut maka itu lebih baik bagi mereka sebagai bentuk kesungguhan dan kehati-hatian yang lebih dalam menutup diri dan menjaga kesucian. Dan Allah Maha Mendengar apa yang kalian ucapkan, lagi Maha Mengetahui apa

²¹ Abdul Halim Hasan, *Tafsir Ahkam Al-Qur'an*, Jilid 5, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 196.

yang kalian kerjakan, tiada sesuatupun yang tersembunyi bagi-Nya, dan Dia pasti akan memberi kalian ganjaran atasnya.²²

Bila sebelumnya Allah melarang para perempuan secara umum untuk menampakkan hiasan mereka, maka pada ayat ini Allah memberi pengecualian kepada perempuan tua. Dan para perempuan tua yang telah berhenti dari haid dan hamil, yang tidak ingin menikah lagi, maka tidak ada dosa bagi mereka untuk menanggalkan pakaian luar yang biasa mereka pakai di atas pakaian lain yang menutup aurat mereka, asalkan hal itu dilakukan dengan tidak ditujukan untuk menampakkan perhiasan yang tersembunyi pada anggota tubuh yang wajib ditutup; tetapi memelihara kehormatan dengan memakai pakaian lengkap adalah lebih baik bagi mereka daripada menanggalkannya. Allah maha mendengar, maha mengetahui.

Usai memberi kemudahan kepada perempuan tua dalam hal berpakaian, pada ayat ini Allah menjalankan prinsip kemudahan kepada orang yang memiliki halangan tertentu. Tidak ada halangan, yakni tidak ada dosa dan tidak pula menjadi kemaksiatan bagi orang buta, tidak pula bagi orang pincang, tidak pula bagi orang sakit, dan tidak pula bagi dirimu untuk makan bersama mereka di rumah kamu atau di rumah bapak-bapak kamu, di rumah ibu-ibu kamu, di rumah saudara-saudara kamu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara kamu yang perempuan, di rumah saudara-saudara bapak kamu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara bapak kamu yang perempuan, di rumah saudara-saudara ibu kamu yang laki-laki, di rumah saudara-saudara ibu kamu yang perempuan, demikian juga di rumah yang kamu miliki atau dititipi kuncinya, atau di rumah kawan-kawan kamu, karena seorang kawan tentu tidak berkeberatan menjamu kawannya. Tidak ada halangan bagi kamu makan bersama-sama mereka atau sendiri-sendiri. Apabila kamu memasuki rumah-rumah hendaklah kamu memberi salam kepada penghuninya, yang itu berarti kamu memberi salam kepada dirimu sendiri, dengan salam yang penuh berkah dan baik dari sisi Allah, bukan seperti salam pada masa jahiliah. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya bagimu agar kamu mengerti, menghayati, dan mengamalkannya dengan baik.

C. Sebab dan Dampak Perbedaan Penerjemahan Muhammad Thalib Dan Kemenag RI

Dalam mengoreksi terjemahan al-Qur'an terbitan Kemenag selain menerbitkan terjemahan al-Qur'an versi MMI, Ustad Thalib juga menulis sebuah buku dengan tujuan untuk mengklarifikasi. Dalam buku tersebut ia

²² <https://tafsirweb.com/6188-quran-surat-an-nur-ayat-60.html>, diakses tanggal 23/2/2021.

menjelaskan bahwa penerjemahan al-Quran yang dilakukan dengan menggunakan metode tafsīri. Menurutnya, metode ini adalah satu-satunya metode yang tepat dan boleh dalam menerjemahkan al-Qur'an. Sedangkan terjemahan versi Kemenag menurutnya menggunakan metode charfi. Metode inilah yang menurut Muhammad Thalib tidak boleh diterapkan dalam menerjemahkan al-Qur'an.

Hasil terjemahan ini mendapat respon yang beragam dari berbagai kalangan dan Ulama. Menurut Ahsin Sakho Muhammad dalam wawancarnya dengan media Hidayatullah, menilai, menerjemahkan al-Qur'an merupakan bagian ijtihad. Di dunia pesantren, tradisi menerjemahkan al-Qur'an di luar versi Kemenag sudah menjadi hal yang biasa dalam proses belajar mengajar. Yunahar Ilyas, Guru Besar Ilmu Tafsir Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, dan Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga sependapat. Ketika MMI mempersoalkan terjemah harfiah-nya Kemenag, menurutnya boleh menerjemahkan secara harfiah, tapi untuk kata-kata tertentu harus mengikuti tafsir. Abu Bakar Baasyir menilai, memang ada kekurangan dalam terjemah Kemenag tetapi tidak sebanyak dan separah yang diklaim oleh Thalib. Ia juga mengatakan, terjemahan Kemenag terhadap ayat-ayat tentang jihad dalam al-Qur'an juga sudah benar.²³ Berdasarkan latar belakang inilah penulis merasa perlu untuk menelusuri dan mengungkap hasil terjemahan al-Qur'an tafsīriyyah karya Ustad Thalib. Termasuk dikategorikan jenis terjemahan yang bagaimana dan bagaimana pola karakteristik penerjemahannya.

Muhammad Thalib bukanlah satu-satunya orang yang mengkritik terjemah Al-Qur'an Kemenag RI. Misalnya Ruslan Adjun menulis makalah "Pembahasan Terhadap Terjemahan al-Qur'an dan Tafsirnya Departemen Agama Republik Indonesia."²⁴ Ia menyarankan terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dengan menekankan padan katanya, seperti terjemah atas QS. Al-Maidah/5:93, dan mengajukan koreksi terhadap terjemah Kementerian Agama berdasarkan tata bahasa Arab, sehingga kalimat terjemahannya tidak lazim dalam struktur bahasa Indonesia.

Kata sambutan Syaikh Shalih ibn 'Abd al-'Aziz ibn Muhammad al-Syaikh, Menteri Agama, Wakaf, Da'wah dan Bimbingan Islam Saudi Arabia, dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya cetakan Lembaga Percetakan al-Qur'an Raja Fahd mengatakan bahwa Lembaga Percetakan al-Qur'an Raja Fahd di

²³ Prof. Dr. Yunahar Ilyas, 2012. menerjemahkan-al-quran-tidak-bolehsambarang <http://majalah.hidayatullah.com/>

²⁴ Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemahan Al-Quran Departemen Agama* Edisi 1990 Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001, hal. 43

Madinah mempersembahkan terjemah al-Qur'an dalam bahasa Indonesia yang telah disahkan oleh Kementarian Agama RI dan telah diteliti oleh Lembaga Persetakan al-Qur'an Raja Fahd. Hal ini dalam rangka memberikan perhatian yang tinggi terhadap Kitabullah dan melancarkan penyebaran dan pembagiannya di kalangan umat Islam di seluruh penjuru dunia, serta penafsiran dan penerjemahan maknanya dalam berbagai bahasa di dunia, guna memudahkan dalam memahami al-Qur'an.²⁵

Terjemah al-Qur'an, bagaimanapun telah dilakukan dengan saksama, namun tetap akan ada kekurangan dalam membawakan makna yang agung yang terkandung dalam nash al-Qur'an yang penuh dengan mukjizat. Sebagai hasil usaha manusia terjemah ini tidak lepas dari kesalahan dan kekurangan. Karenanya setiap pembaca diharapkan menyampaikan segala bentuk kesalahan, kekurangan ataupun tambahan yang didapatinya guna perbaikan dalam cetakan-cetakan berikutnya.

Mengacu pada tulisan di Majalah Panji Masyarakat No 719 edisi 11-20 Mei 1992, Rosihon Anwar menulis, bahwa organisasi Nahdatul Ulama akan merevisi kembali Terjemahan al-Qur'an versi Depag RI.²⁶ Dia mempertanyakan dampak projek itu bagi umat. Kelahiran edisi revisi Terjemahan al-Qur'an akan mendorong organisasi lain melakukan hal yang sama. Terjemahan al-Qur'an berbagai versi akan mengancam kesatuan dan membingungkan umat. Untuk itu diperlukan tim penerjemah non-sektarian yang otoritatif; menjaga martabat kualitas literernya dengan gaya yang baik dan idiom yang dapat dimengerti setiap umat Islam.

Terkait dengan Tarjamah Tafsiriyah; setelah beberapa dasawarsa dari penerbitan Al-Quran dan Terjemahnya Kementerian Agama RI tersebut, lahirlah Al-Quran Tarjamah Tafsiriyah karya Muhammad Thalib yang dimaksudkan sebagai koreksi terjemah harfiyah al-Qur'an Kementerian Agama RI. Penerbitan Al-Quran Tarjamah Tafsiriyah tersebut didampingi buku Koreksi Terjemah harfiyah al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah.²⁷ Pada edisi revisi buku koreksi tersebut disatukan ke dalam Al-Quran Tarjamah Tafsiriyah.

Berkenaan dengan Al-Quran Tarjamah Tafsiriyah tersebut, Shabbarin Syakur, Sekretaris Umum Majelis Mujahidin, menyatakan, "Al-Quran

²⁵ Kemenag RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, hal. 6

²⁶ Rosihon Anwar dalam *Pengantar Ulumul Quran*, Bandung: Pustaka Setia, 2009, hlm. 298-301

²⁷ Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Quran Kemenag RI Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*, Yogyakarta: Ma'had An-Nabawi Markaz Pusat Majelis Mujahidin, 2011, hal. ix

Tarjamah Tafsiriyah cara praktis memahami makna al-Qur'an dengan mudah, tepat, dan mencerahkan pikiran! Telah terbit "Quran Tarjamah Tafsiriyah", bukan sekadar kata perkata, tapi mengartikan makna al-Qur'an sesuai dengan pemahaman yang dibenarkan para ulama; mudah dipahami, enak dibaca, jelas dan tidak mengambang. Bak membaca novel petunjuk kehidupan... Eksklusif dan Revolusioner! Sekaligus Koreksi terhadap kesalahan terjemahan yang banyak beredar di pasaran. Sebuah Karya Monumental "*Revolution of Views*".

Latar belakang penyusunan Al-Quran Tarjamah Tafsiriyah, bahwa penelaahan selama bertahun-tahun terhadap Al-Quran dan Terjemahnya Departemen Agama RI sejak 1965 dan mengalami beberapa tahap revisi hingga 2010, menyentak kesadaran betapa selama ini ajaran al-Qur'an ternodai oleh salah terjemah yang sangat banyak. Dalam Al-Quran dan Terjemahnya tersebut terdapat 3229 kesalahan terjemah, sementara pada edisi revisi tahun 2010 terdapat kesalahan terjemah 3400 ayat. Terjemah harfiyah al-Qur'an Kemenag ini mengubah maksud ayat al-Qur'an yang sebenarnya yang dapat menyimpangkan manusia dari jalan Allah.²⁸

Muhammad Thalib, Amirul Mujahidin, berpendapat bahwa pada Februari 2010 Kemenag telah menerbitkan terjemahan baru al-Qur'an yang membawa misi menyesatkan: deradikalisasi al-Qur'an. Revisi terjemah al-Qur'an versi terbaru Kemenag tersebut mengindikasikan deislamisasi (pendangkalan akidah Islam), sebab, menggunakan metode terjemah hafiyyah yang diharamkan para ulama dan terbukti sesat dan menyesatkan.

Seperti halnya terjemahan yang diterbitkan oleh Depag RI, terjemahan ini juga menarik para pemehrhati al-Qur'an untuk melakukan kajian lebih lanjut. Mohamad Yahya menulis tesis "Analisis Genetik Objektif atas Al-Quranul Karim Tarjamah Tafsiriyah karya Muhammad Thalib". Ia ingin mengetahui konstruksi metodologis Muhammad Thalib dalam menerjemahkan al-Qur'an dan kemungkinan bias ideologi dalam Al-Quran Tarjamah Tafsiriyah serta kualitas terjemahannya. Ia berkesimpulan, bahwa basis konstruksi metodologis Muhammad Thalib dalam menerjemahkan al-Qur'an adalah teori penerjemahan al-Dzahabi. Dalam pandangannya, metode terjemah al-Qur'an yang dapat digunakan hanyalah terjemah tafsiriyah, sedangkan terjemah harfiyah haram. Dilihat dari struktur redaksinya, kualitas terjemahan Muhammad Thalib lebih baik daripada terjemahan Kementerian

²⁸ Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Quran Kemenag RI Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*, Yogyakarta: Ma'had An-Nabawi Markaz Pusat Majelis Mujahidin, 2011, hal. 10

Agama, namun di dalamnya masih terdapat terjemahan yang kurang tepat, kurang jelas, bahkan tidak wajar.²⁹

Pada dasarnya tidak terdapat perbedaan yang signifikan antara terjemah harfiyah Kemenag dan terjemah tafsiriyah Muhammad Thalib. Perbedaan keduanya sebatas titik tekan terjemah masing-masing. Terjemah Kemenag berorientasi pada alih bahasa secara setia, sedangkan terjemah Muhammad Thalib berorientasi pada terjemah tafsiriyah. Masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangan tersendiri. Tidak satu ayat pun terjemah Kemenag yang dapat dinilai salah sebagaimana komentar Muhammad Thalib. Kesalahan terjemah justru terdapat pada terjemah Muhammad Thalib atas bagian ayat-ayat tertentu. Untuk sebagian ayat, terjemah Muhammad Thalib memang lebih jelas daripada terjemah Kemenag. Hal itu dapat dimaklumi, karena sesuai dengan orientasi terjemahnya, yakni terjemah tafsiriyah. Tetapi terjemah Kemenag, walaupun dikatakan terjemah harfiyah, tidak dapat dikatakan salah dan tidak pula dapat dikategorikan haram.

²⁹ Mohammad Yahya, “Analisis Genetik-Objektif atas Al-Quranul Karim Tarjamah Tafsiriyah karya Muhammad Thalib”, *Tesis*, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2012, hal. 11-12

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari paparan di atas, maka bisa disimpulkan bahwa;

1. Dalam penerjemahan Al-Qur'an, Kemenag memakai metode terjemah harfiyah, sehingga disesuaikan dengan lafadz dari ayat al-Qur'an, untuk ayat yang memerlukan penjelasan, maka Kemenag memberikan catatan kaki sebagai bentuk penjelasan maknanya. Sebagaimana dalam menerjemahkan Q.s. An Nur ayat 60 tentang Aurat perempuan menopause, mengenai lafadz *أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ* Kemenag mengartikan dengan; *"menanggalkan pakaian."* Kemudian memberikan catatan kaki sebagai penjelasan yaitu; *"pakaian luar yang kalau dibuka tidak menampakkan aurat"*.
2. Sedangkan terjemah Al-Qur'an versi Muhammad Thalib memakai metode terjemah tafsiriyah, sehingga menerjemahkan ayat al-Qur'an dengan memperjelas maknanya. Sebagaimana menerjemahkan Q.s. An Nur ayat 60 tentang Aurat perempuan menopause, mengenai lafadz *ان يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ* Muhammad Thalib menerjemahkannya; *"melepaskan kerudung pelengkap pakaian mereka, selama kepala, leher dan dada tetap tertutup"*

Muhammad Thalib menganggap bahwa terjemah Kemenag kurang tepat, walaupun telah diberi catatan kaki sebagai penjelas. Dalam bahasa Indonesia, kata menanggalkan pakaian memiliki arti telanjang, sedangkan aurat bermakna sebagai kemaluan.

3. Komparasi dalam terjemahan tersebut sangatlah banyak, dari berbagai kritik yang disampaikan oleh Muhammad Thalib kepada Kemenag terlihat hanya beberapa ayat saja yang tidak sefaham. Selain itu, masing-masing dari kedua terjemah tersebut berupaya untuk menjelaskan isi yang terkandung dalam Al-Qur'an. Khusus dalam masalah aurat perempuan menopause ini baik terjemah Kemenag maupun terjemah Muhammad Thalib sama-sama satu titik faham, yaitu kebolehan bagi perempuan menopause membuka pakaiannya hanya sebatas pakaian luar yang tetap tidak boleh menampakkan auratnya, hanya saja Muhammad Thalib dalam terjemahnya lebih menjelaskan secara detail batas kebolehan pakaian yang dilepaskannya. Perempuan menopause tidak boleh menampakkan auratnya sebagaimana perempuan yang masih gadis, hal ini merupakan bagian dari bukti bahwa syariat agama Islam sangat menjaga aurat atau privasi wanita walaupun sudah menopause. Sehingga tidak ada celah buat gerontophilia atau para lelaki yang memiliki ketertarikan seksual terhadap orang berusia lanjut berkembang. Tidak ada terjemahan atau penafsiran al-Qur'an yang mutlak benar, karena penafsiran atau penerjemahan adalah bagian upaya dari manusia yang tentu ada celah kesalahannya. Sehingga dalam perbedaan penerjemah tersebut baik Muhammad Thalib ataupun terjemah Kemenag memiliki sisi keunggulan dan kekurangan masing-masing.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan yang dihasilkan dari penelitian ini maka peneliti memberikan saran yaitu hendaknya dalam hal penerjemahan Al-Qur'an ini, para pengkritik terjemah Al-Qur'an Kemenag diundang untuk hadir saat melakukan revisi penerjemahan, agar bersama-sama dapat bermusyawarah menghasilkan sebuah terjemahan yang lebih baik lagi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Bâqi, Muhammad Fu'âd. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Al-fâdz Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Abdul Majeed, Abu Bakar. *Perubatan Pencegahan Menurut Islam*. Al-Hikmah, Selangor, 1999
- Abdul Syukur Abdul Razaq, *Imam Ad-Darimi*, Jakarta, 2007
- Abdullah al-Na'im, Ubair binti. *Qawâid al-Tarjîh al-Muta'allaqah bil Nâss Inda Ibn Asyûr Fî Tafsîrihî al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Arab Saudi: Dârul al-Tadmuriyah, 2015.
- Abdullah, H. *Membangun Masyarakat Damai*, Bandung: Cita Pustaka Media Perintis, 2003
- Abu Ath-Thayib Muhammad Syamsul Haq Al'Azhim Abadi. *Aunul Ma'bud : Syarah Sunan Abu Daud*. Pustaka Azzam, Jakarta 2008
- Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Jilid 3, Bairut: al-Risalah al-'Alamiyah, 2009
- Abu Hamid al-Ghazali, *al-Wâjiz Fî al-Fiqh al-Syafi'i*, jilid I, Cet I, (Bairut: Darl al-Arqam, 1997.
- Abu Zaid, Nasher Hamid. *Ma'fhum An-Nash Dirâsat Fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqafi Al-'Araby, 1994.
- Adz-Dzahaby, Muhammad Husain, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Mesir: Dâr al-kutub al-Hadîtsah, 1961.
- Al Albani, Muhammad Nashiruddin, *Shahih Sunan Abu Daud* Majid Sa, Pustaka Azzam, Jakarta 2003

- , *Shahih Sunan At-Tirmidzi*, Pustaka Azzam, Jakarta 2003
- Al-Atsqalani, Ibnu Hajar. *Bulûgh al-Marâm*. Riyadh: Dâr al-Falaq, 1424 H.
- , *Fathul Baari: Penjelasan Kitab Shahih al-Bukhari*. Diterjemahkan oleh Ghazirah Abdi Ummah dengan judul asli Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhari. Jakarta: Pustaka Azzam, 2002.
- Al-Jabiri, Mohammad Abid. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab Islam*, terj. M. Nur Ichwan, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Al-Katib, Abdullah Halim. *Kayu Siwak Lebih Dari Sekedar Odol dan Sikat Gigi*
- Al-Najjar, Zaghlul Raghîb. *Buku Induk Mukjizat Ilmiah Hadis Nabi : Menyibak Fakta-Fakta Ilmiah dalam Sabda Rasulullah yang Kebenarannya Baru Tersingkapkan di Era Kemajuan Sains dan Teknologi*. Penerbit Zaman, Jakarta, 2010
- Al-Qaththan, Manna'. *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Ummul Qura', 2016.
- Al-Utsaimin, Muhammad Shalih, dkk, *Syarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah*, Jakarta, 2014
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi ataspemikiran Fazlur Rahman*, Mizan; Bandung. 1996.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, UII Press, Yogyakarta, 2000.
- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in the Modern World*, terj. Machnun Husein, Amarpress, 1991.
- Ardhi, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologis Tafsir*, terj. Oleh Ahmad Akron, Grafika Persada, Jakarta, 1994.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Ashfihâny, Ar-Râghîb. *Mu'jam Mufradat Alfâdz Al-Qur'an*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Ash-Shahabithi, Isham. *Tuhfatul Ahwadzi : Syarah Jami' Tirmidzi*. Pustaka azzam, Jakarta, 2008
- As-Shiddîeqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2013.
- Asyur, Muhammad Thaher Ibn. *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunisia: Dâr Tunisiyah li an-Nasher, t.t.
- , *Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyah*. Tahqîq wa Dirasat Muhammad al-Thaher al-Misâwy. Yordania: Dâran-Nafâ'is, 1999.

- Atsqaîni, Imam Ibnu Hajar. *Nail al-Marâm*, Kairo: Dar at-Turas, 1999.
- At-Thabary, Abi Ja'far Muhammad Bin Jarir. *Jâmi' Al-Bayân Fî Ta'wîl Al-Qur'an*. Cairo; Maktabah Taufiqiyah, 2004.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007.
- , *Tafsîr al-Munîr*. Damaskus: Dâr al-Fikr al-Ma'âshir, 1418 H.
- , *Tafsîr Al-Wasît*. Beirut: Dâr Al-Fikr Al-Ma'âshir, 2006.
- Baghawi, Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud bin Muhammad bin al-Farra'. *Tafsîr Al-Baghâwi*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts, 1420 H.
- Baidan, Nashruddin Dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- , *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yohyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Baihaqi, Abu Bakar Ahmad bin Husain. *Sunan al-Kubr lil-Baihaqi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Barakat, Halim. *The Arab Family and the Challenge of Social Transformation*, Texas: University of Texas Press, 1985.
- Budiman, Hardiman F, *Seni Memahami*, Yogyakarta: PT.Kanisius, 2015
- Bukhâri, Abu Abdillâh Muhammad. *Sahih al-Bukhâri*, Kairo: Dâr al-Matabi' asy-Syabiyah, t.th.
- Damighany, Al-Husain Bin Muhammad. *Qâmus Al-Qur'an*. Beirut: Dâr Al-'Ilm Li Al-Malayin, 1985.
- Dâruquţnî, Abu Husain Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi. *Sunan ad-Dâruquţnî*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Ilmiyah. 2003.
- Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Islam, 2000.
- DEPDIKBUD, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi II, Jakarta, Balai Pustaka, 1995.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Intermasa, 1994.
- , *Suplemen Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Dzahaby, Muhammad Husain, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Mesir: Dâr al-kutub al-Hadîtsah, 1961.
- Efendi, Djohan, *Memikirkan Kembali Asumsi Pemikiran Kita*, dalam kata pengantar bukunya Asqar Ali Engineer, *Islam dan pembebasan alih bahasa Hairus Salim dan Imam Baehaqy*, Yogyakarta: Lkis, cet. 1, 1993.

- El Alami, Dawoud dan Hinchliffe, Doreen. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, London: Kluwer Law International, 1996.
- Endraswara, Suwardi. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan: Ideologi, Epistemologi dan Aplikasi*. Sleman: Pustaka Widyatama, 2006.
- Esposito, John. L., *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*, terj. Eva, Bandung: Mizan, 2002.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.
- , *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Faramâwy, Abdu Al-Hayy. *Al-Bidayah Fi At-Tafsir Al-Maudhu'i*. Cairo: Dâr Al-Kutub Al-Hadîtsah, 1961.
- , *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, Terj. Rosihon Anwar, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2002.
- Faris, Ahmad ibn. *Maqâyis al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Frederick M. Denny, "The Legacy Of Fazlur Rahman", dalam "*The Muslim Of America*", Oxford : Oxford University Press, 1991.
- Fuad, Mohd.Fachruddin, *Aurat dan Jilbab dalam Pandangan Mata Islam*, Jakarta Pusat: Pedoman ilmu jaya, 1984.
- Ghafur, Abdul, Wahyono. *Millah Ibrahim dalam al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an Karya Muhammad Husein al-Taba' Taba'i*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Gray, Jerry D. *Rasulullah is My Doctor*. Sinergi Publishing, Depok 2010
- Grolier International Incorporated, *Negara dan Bangsa Afrika*, Jakarta: Widyadara, 1990.
- Grondin, Jean. *Sejarah Hermeneutik dari Plato sampai Gadamer*, Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia. 2010.
- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*. Jakarta: Bumi Aksara, 2013.
- , *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*. Jakarta: Bumi Aksara, 2013.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1987.

- Haitsami, Nuruddin. *Majma' Al-Zawâid Wa Manba' Al-Fawâid*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, t.th.
- Halim, Mahmud, Mani' Abd, *Metodologi Tafsir*, Jakarta: Grafindo Persada, 2006.
- Hamdi, Asep Saepul dan E. Bahrudin. *Metode Penelitian Kualitatif Dalam Pendidikan*. Yogyakarta: Penerbit Deepublish, 2014.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, t.th.
- Hanbal, Abu Abdillah Ahmad. *Musnad al-Imâm Aḥmad*. Beirut: Dâr Iḥyâ' Turaṣ al'Arabī. 1993.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami : Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Penerbit PT Kanisius, Yogyakarta
- Hasaini, Ismail. *Nazariyyah al-Maqasid Inda al-Imam Muhammad al-Tahir ibn Asyur*, Virginia: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 1995.
- Hayyan, Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf ibn Ali ibn Yusuf ibn. *Al-Bahr al-Muhîṭ*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1420 H.
- Ibn al-Khaujah, Muhammad al-Jaib. *Syeikh al-Islam al-Imâm al-Akbar Muhammad al Thâhir Ibn 'Asyur*, Beirut: Dar Muassasah Manbu' li al-Tauzi', 2004.
- Ibn Mājah, Abu Abdillah Muhammad. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Arabī. t.t.
- Ibnu Asyur, Thahir, Muhammad. *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Tunis: Dar Suhunun li al-Nasyri wa al-Tauzi', 1997.
- , *Maqasid Syari'ah al-Islâmiyah*, Darul Napais, 2001.
- Ibnu Hajar Al Asqalani, Al Imam Al Hafizh, *Fathul bari ; Penjelasan Kitab Shahih Al Bukhari*, Pustaka Azzam, Jakarta, 1997
- Ibnu Katsir. *Tafsir Ibnu Katsir*. Juz 4, terj. Bahrin Abu Bakar & Anwar Abu Bakar. Bandung: Sinar Baru Algesindo. 2000.
- Ichwan, Moch Nur. "Islam, Modernitas dan Kemanusiaan, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- , *Al-Qur'an Sebagai Teks*, Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- Imam An-Nawawi, *Syarah Shahih Muslim*, Pustaka Azzam, Jakarta, 2010
- Imarah, Muhammad. *Al-Imâm Muhammad Abduh: Mujaddid al-Islam*, Beirut: Muassasah al-Arabiyah li al-Nasyr, 1981.
- Imron, Ali. *Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Jaṣṣaṣ. *Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dâr al-Kitab alIslamiyah. t.t..

- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma. 2010.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Mesir: Maktabah Mashr, t.th.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2010.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Paramadina, Jakarta, 1996.
- Krippendorff, Klaus. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, Jakarta Utara: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang & Diklat Kementrian Agama RI Dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), *Tumbuhan Dalam Perspektif Al-Qur'an dan sains*, Jakarta, 2017
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang & Diklat Kementrian Agama RI Dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), *Makanan dan Minuman Dalam Perspektif Al-Qur'an dan sains*, Jakarta, 2017
- M. Lapidus, Ira. *Sejarah Sosial Umat Islam*, terj. Ghufroon A. Mas'adi, Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1999.
- Madjid, Nurcholis dkk. *Fiqh Lintas Agama*, Jakarta: Yayasan wakaf Paramadina dan The Asia Foundation, 2004.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKiS. 1994.
- Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries (History, Text and Comparative Analysis)*, New Delhi: Time Press, 1987.
- Mahmud, Abd al-Halim, Mani'. *Kajian Tafsir Konprehensif Metode Ahli Tafsir*, terj. Faisa Saleh Syahdianur, Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006.
- , *Manâhij al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1978.
- , *Metodologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Paisal Saleh, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Majid Sa'ud al-Ausyan, *Adab dan Akhlak islami*, Darul Haq, Jakarta 2015
- Mandzur, Ibnu. *Lisân al-Arab*. Cairo: Dâr Al-Hadits, 2003.
- Marâghy, Ahmad Musthafa. *Tafsir Al-Marâghy*. Mesir: Al-Halaby, 1946.
- Masud, Khalid, Muhammad. Islamic Modernism. in ed. Muhammad Khalid Masud et.al, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, British: Edinburgh University Press. 2009.
- Mizzi, Al-Hafid. *Tahdīb al-Kamāl*. Beirut: Dār alFikr. 1994.
- Mohammad Yasir Abd Muthalib Lc, Andi Arlin, *Ringkasan Kitab Al Umm*, Pustaka Azzam, Jakarta, 2004

- Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998.
- Mudzhar, M. Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Studi tentang Pemikiran Hukuman Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993
- Muhammad Sayyid sabiq, *Fiqih Sunnah*, Tinta Abadi Gemilang, Jakarta, 2013
- Munawwir, A.W, *Kamus Arab-Indonesia Lengkap*, Cet 11, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997
- Mu'nis , Ali. *Pengobatan Cara Nabi*. Kalam Mulia, Jakarta, 1987
- Muqbil bin Hadi. *Shahih Asbābun Nuzul Latar Belakang Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an*, terj. Agung Wahyu. Depok: Meccah. 1994.
- Muslim bin Al-Hajjaj, Abul Husain, *Sahih Muslim*, Mesir: Maktabah al-Misriyyah, 1924.
- Mu'tiq, Abdullah. *Sehat dengan Siwak*. PT. Aqwam Media Profetika, Solo, 2011
- Muzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Na'im, A, Abdullahi. *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, London: Zed Books Ltd, 2002.
- Nabi, Malik Ibn. *Azh-Zhâhirah Al-Qur'aniyyah*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib, *Sunan an-Nasa'i*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- Nashir, Haedar. *Islam Syariat*. Jakarta: Mizan, 2016.
- Nawawi. Abu Abd al-Mu'thi Muhammad Nawawi ibn Umar, *Shahîh Muslim Bi Syarh An-Nawawi*. Manshurah: Maktabah Al-Iman, t.th.
- , *Marâh Labîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1417 H.
- Nisaburi, Abu Abdillah Muhammad bin Abdullah. *Mustadrak 'ala Şaḥîḥain*. Beirut: Dâr Kitab alIlmiyah. 1990.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Prakosa, Heru, *Fazlur Rahman and His Qura'nic Hermeneutics*. Thesis untuk Studi Agama, Oxford University, 2001.
- Prof. Dr. Hamka, *Tafsir Al Azhar*, Jakarta, 1982
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Perum Balai Pustaka, cet. 7, 1995.
- Qardhawi, Yusuf., *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*. Penerbit Karisma, Bandung, 1997

- Qarni, Aidh. *Tafsir Al-Muyassar*. Diterjemahkan Oleh Tim Qisthi Press Dengan Judul *Tafsir Al-Muyassar*. Jakarta: Qisthi Press, 2008.
- Qasimy, Muhammad Jamal ad-Dîn. *Mahâsin at-Ta'wîl*. t.tp: Dâr Ihya al-kutub al-Arabiyyah, 1376H.
- Qattan, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, Jakarta: Litera Antar Nusa, cet.13, 2010.
- , *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Ummul Qura', 2016.
- Quddamah, Ibnu. *Al-Mughnî Ma'a Syarh Al- Kabîr*. Beirut: Dâr el-Fikr, 1985.
- Qur'an dan Terjemahan, Madinah al-Munawwarah: Muja'mma' al-Malik Fahd li iba'at alMuaf asy-Syarif, 1418 H.
- Qurtubi, Abi Abdillah Muhammad Ibnu Ahmad Al-Ansari, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Hadis, 2002.
- Qutb, Sayyid, *Fi Zilal Al-qur'an*, Kairo: Dâr Al- Masyriq, 1992.
- , *At-Tashwîr al- Fanny fi al-Qur'an*. Cairo: Dâr asy-syurûq, 2004.
- Rafiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum*, Jakarta: Sinar baru Al-Gesindo.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 1998.
- Rahman, Fazlur, *Propecy In Islam : Phylosophy adn Ortodoxy*, London : George Alelen& Unwin Ltd, 1985.
- , *Islam and Modernitas, Transformation of an Intellectual Tradition*, Chichago and London: University Press, 1982.
- Razi, *Tafsir Al-Kabîr wa Mafâtîh Al-Gaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Ridha, Muhammad Rasyid *Al-Qur'an al-Hakim Asy-Syahir bi at-Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar- Fikr, 2007.
- , *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*, Beirut: Dâr al-Kutûb alIlmiyah, 1999.
- , *Tafsir Al-Manâr*. Cairo: Al-Manâr, 1367 H.
- Sabt, Khalid Utsman. *Qawâ'id At-Tafsir Jama' Wa Dirâsat* . Mesir: Dâr Ibn 'Affân, 1421 H.
- Sabuni, Muhammad 'Ali, *Mukhtasar Tafsir Ibnu Kasir*, Kairo: Dâr As-Salâm, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dengan judul asli "*Reading The Qur'an In The Twenty-First Century A Contextualist Approach*". Bandung: Mizan Media Utama, 2014.
- , *Islamic Thought: An Introduction*, USA and Canada: Routledge, 2006.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju. 2002.

- Sahiron Syamsuddin. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.
- Saifuddin. Anwar, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Salahudin ibn Ahmad al-adlabi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, Griya Media Pratama, 2004
- Sarwono, Jonathan. *Pintar Menulis Karangan Karya Ilmiah: Kunci Sukses Dalam Menulis Ilmiah*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2010.
- Sayis, Muhammad 'Ali, *Tafsîr Ayat al-Ahkâm*, Mesir: Maktabah Azhariyyah, 2000.
- Setyosari, Punaji, *Metode Penelitian Pendidikan dan Pengembangan*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- Shâbuny, Muhammad Alî. *At-Tibyan Fî Ulûm Al-Qur'an*. Jakarta: Dinamika Berkas Utama, t.th.
- , *Rawâ'i al-Bayân Tafsîr Ayât Ahkâm min al-Qur'an*. Damaskus: Maktabah al-Ghazali, t.t.
- , *Shafwa At-Thafâsir*. Beirut: Maktabah Al-Ashriyah, 2006.
- Shadily, Hasan, *Ensiklopedi Nasional*, Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1984.
- Shalih, Muhammad, Qadir, Abdul. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-Asr al-Hadis, Arad wa Dirâsah Mufasssalâh, li Ahammi Kutub al-Tafsir al-Ma'âsir*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- Shiddîeqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2017.
- , *Tafsir Al-Qur'an dengan Metode Maudhu'i*, Bandung: Mizan Pustaka. 2007.
- , *Kaidah Tafsir*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung, Mizan, cet. 3, 1996.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah krisis Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta: LKis, 1997.
- Siba'i, Musthafa. *Al-Mar'ah Baina al-Fiqh wa al-Qanûn*, terj. M. Muchson Anasy, Jakarta: Azan, 2002.
- Sibawaihi. *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra. 2007.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Arruz Media. 2008.

- Soejono dan Abdurrahman. *Metode Penelitian Suatu Pemikiran dan Penerapan*. Jakarta: Rineka Cipta dan Bina Adi Aksara. 2005.
- Subrayogo, Imam. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2011.
- Supena, Ilyas. *Hermeneutika AlQur'an Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Penerbit Ombak, 2014
- Surachman, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998.
- Sutrisno, *Fazlur Rahman "Kajian Terhadap Metode, Epistimologi dan Sistem Pendidikan"*, Pustaka Pelajar : Yogyakarta , 2006.
- Suyoto dkk. *Al-Islam 2*, Malang: Pusat Dokumentasi dan Kajian al-Islam–Kemuhammadiyah Universitas Malang, 1992.
- Suyûthi, Jalal ad-din ibn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. *Al-Itqan Fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Maktabah Al-Ashriyah, 2006.
- , *Ad-Dur al-Mantsûr*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- , *Tafsîr al-Qur'an al-Adzîm*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1981.
- Sya'rawy, Muhammad Mutawalli, *Tafsîr asy-Sya'râwy*. t.tp: t.p, 1997.
- , *Al-Mukhtâr Min Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Cairo: Maktabah At-Turats Al-Islami, t.th.
- Syahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dkk Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- , *Al-Kitâb Wa Al-Qur'an*. Damaskus: Al-Ahaly Li Ath-Thibâ'ah Wa An-Nasher, 2000.
- , *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- , *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Syaikh Abu Bakar Jabir al-Jaza'iri, *Minhajul Muslim ; Konsep Hidup Ideal dalam islam*, Darul Haq, Jakarta, 2017
- Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al Khalidi, *Sunan Ad-Darimi*,
- Syaikh, 'Abdullah bin Muhammad bin 'Abdurrahman bin Ishaq Alu, *Lubab at- Tafsir Min Ibni Kasir*, Kairo: Dar Hilal, cet.1, 1994.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, Cet.1, 2008.
- Syâthiby, Abu Ishaq. *Al-Muwâfaqat Fî Ushûl Asy-Syarî'ah*. Tahqîq Abdullah Draz, Cairo: Tijâriyah Al-Kubra, t.th.
- Syinqithi. *Adhwa' al-Bayan*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995

- Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Qur'an*. terj. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1994.
- Ṭabari, Abi Ja'far bin Jarir. *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl ayyi al-Qur'ān*. Kairo: Dār Hijr. 2001.
- , *Tafsir At-Tabari*, Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah, t.th.
- Tafsri, Zaenul Arifin, Komarudin, *Moralitas al-Qur'an dan Tantangan Modernitas*, "Tela'ah atas Pemikiran Fazlur Rahman, Al-Ghazali, dan Ismail Raji al-Faruqi", Gama Media Offset; Yogyakarta, 2002.
- Tamburaka, E. Rustam. *Pengantar Ilmu Sejarah, Teori Filsafat Sejarah, dan IPTEK*, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Thahan, Mahmud. *Ilmu Hadits Praktis*. Pustaka Thariqul Izzah, Bogor 1985
- Tusi, Abi Ja'far Muhammad Ibn Abi Al-Hasan, *Al-Mabsut fi Fiqh Al-Imamiyyah*, Beirut: Dar at-Turas, t.th.
- Ulinnuha, Muhammad. *Metode Kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir ; Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*. PT. Qaf Media Kreativa, jakarta, 2019
- Umar, Muhammad Samih. *Fikih Kesehatan : 500 Fatwa Seputar Kedokteran & Pengobatan Islami*. PT. Aqwam Media Profetika, Solo, 2016
- Watt, William Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge: London, 1988.
- Yaqud, Ali Mustafa. *Cara Benar Memahami Hadis*. Pustaka Firdaus, Jakarta, 2014
- Zahrah, Muhammad ibn Ahmad ibn Musthafa ibn Ahmad Abi. *Ushul Fiqih*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- , *Zahrah at-Tafâsir*. t.tp:Dâr al-Fikr al-Araby, t.t.
- Zaid, Abu, Hamid, Nasr. *Mafhûm an-Nash: Dirasah fî Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: alMarkaz as Saqafi al Araby, 1994.
- Zamakhsyari, Jârullah. *Tafsir Al-Kasysyâf*. Cairo: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Zarkasyi. *Al-Burhân Fî Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Maktabah Al-Ashriyah, 2004.
- Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm Al-Qur'an*, Cairo: Maktabah at-Taufiqiyyah.
- Zuhaili, Wahbah *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2007.
- , *Tafsîr al-Munîr*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991.
- , *Tafsîr Al-Wasîl*, Beirut: Dâr Al-Fikr Al-Ma'âshir, 2006.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Sohیب Syayfi
TTL : Bangkalan, 08 Januari 1986
Istri : Tilkal Jannah
Anak : 1. Dzikra Tzkiya
2. Sarah Taqiyya
3. Solihan Tardloh
4. Dhofiroh Tadzkiroh
Alamat : Jl. Raya Puncak Desa Kuta, Kecamatan
Mega Mendung, Kabupaten Bogor,
Jawa Barat
HP : 085931110773

Pendidikan Formal:

1. SDN Demangan 4 Bangkalan lulus tahun 1998
2. SMP Tahfızh Al Amin Prenduan lulus tahun 2001
3. MA. Tahfızh Al Amin Prenduan lulus tahun 2004
4. S1- Al Amin
5. S1- STINDO Al Aqidah Jakarta lulus tahun 2011
6. S-2 Institut PTIQ Jakarta tahun 2017 - 2021

Pendidikan Non Formal:

1. Madrasah Ibtida'iyah Awwaliyyah Bangkalan
2. Pondok Pesantren Tahfızh Al Amin Prenduan Sumenep.

Pengalaman Kerja:

1. Guru SMP dan SMP di Ponpes Al Amin Prenduan
2. Ketua Yayasan Islamic Center Wadi Mubarak, Bogor.

AURAT PEREMPUAN MENOPAUSE : Studi Komparatif Atas Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI Dan Terjemah Tafsiriyah Muhammad Thalib

ORIGINALITY REPORT

27%

SIMILARITY INDEX

27%

INTERNET SOURCES

8%

PUBLICATIONS

%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	2%
2	repository.uinsu.ac.id Internet Source	2%
3	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	2%
4	media.neliti.com Internet Source	2%
5	journal.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
6	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
7	es.scribd.com Internet Source	1%
8	core.ac.uk Internet Source	1%
9	ejournal.uin-suka.ac.id Internet Source	1%