

**DURASI IDDAH WANITA DALAM AL-QUR'AN DAN
RELEVANSINYA DENGAN PENEMUAN ILMIAH**



MUHAMMAD HAIKAL

NIM: 241006016

**Tesis Ditulis untuk Memenuhi
Sebagian Persyaratan untuk
Mendapatkan Gelar Magister dalam
Program Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH**

2026

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

DURASI IDDAH WANITA DALAM AL-QUR'AN DAN RELEVANSINYA DENGAN PENEMUAN ILMIAH

MUHAMMAD HAIKAL

NIM. 241006016

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Banda Aceh untuk diajukan dalam ujian Tesis.

Menyetujui,

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag.



Dr. Muslim Djuned, M.Ag.

LEMBAR PENGESAHAN

DURASI IDDAH WANITA DALAM AL-QUR'AN DAN RELEVANSINYA DENGAN PENEMUAN ILMIAH

MUHAMMAD HAIKAL

NIM. 241006016

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

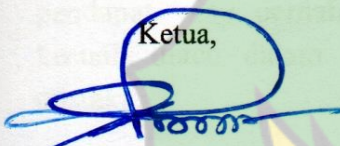
Telah dipertahankan di depan Tim Penguji Tesis Pascasarjana Universitas
Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 22 Juni 2026

6 Muharram 1448 H

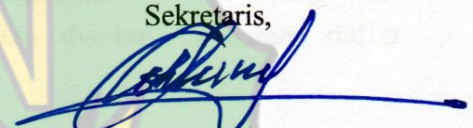
TIM PENGUJI

Ketua,



Dr. Khairizzaman, M.Ag.

Sekretaris,



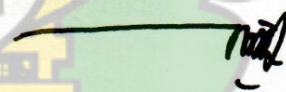
Abdul Manar, S.IP., M.Hum.

Penguji,



Dr. Nurjannah Ismail, M.Ag.

Penguji,



Dr. Jailani, M.Ag.

Penguji,



Dr. Muslim Djuned, M.Ag.

Penguji,



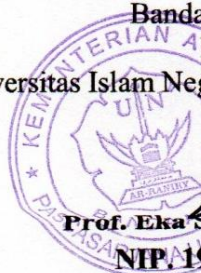
Prof. Dr. Mafzuddin, M.Ag.

Banda Aceh, 9 Juli 2026

Pascasarjana

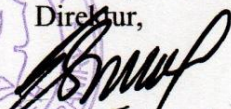
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,



Prof. Eka Srimulyani, M.A., Ph.D.

NIP. 197702191998032001



PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Haikal
Tempat Tanggal Lahir : Aceh Barat, 26 April 2001
NIM : 241006016
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar magister di suatu perguruan tinggi, dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 4 Juli 2026

Yang Menyatakan,



Muhammad Haikal

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertasi. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik di bawah)
ب	B	ظ	Ẓ (titik di bawah)
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	’
ص	Ṣ (titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik di bawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

----- (<i>fathah</i>)	= a misalnya, حدث ditulis <i>hadatha</i>
----- (<i>kasrah</i>)	= i misalnya, قيل ditulis <i>qīla</i>
----- (<i>ḍammah</i>)	= u misalnya, روي ditulis <i>ruwiya</i>

2. Vokal Rangkap

(ي) (<i>fathah</i> dan <i>ya</i>)	= ay, misalnya, هريرة ditulis <i>Hurayrah</i>
(و) (<i>fathah</i> dan <i>waw</i>)	= aw, misalnya, توحيد ditulis <i>tawḥīd</i>

3. Vokal Panjang (*maddah*)

(ا) (<i>fathah</i> dan <i>alif</i>)	= ā, (a dengan garis di atas)
(ي) (<i>kasrah</i> dan <i>ya</i>)	= ī, (i dengan garis di atas)
(و) (<i>ḍammah</i> dan <i>waw</i>)	= ū, (u dengan garis di atas)

misalnya: (معقول توفيق برهان) ditulis *burhān, tawfīq, ma'qūl*.

4. *Ta Marbūṭah* (ة)

Ta Marbūṭah hidup atau mendapat harakat *fathah, kasrah* dan *ḍammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya (الفلسفة الاولى) = *al-falsafat al-ūlā*. Sementara *ta marbūṭah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya: (مناهج) = *Tahāfut al-Falāsifah, Dalīl al-'ināyah, Manāhij al-Adillah*.

5. *Syaddah (tasydid)*

Syaddah yang dalam tulis Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (إِسْلَامِيَّة) ditulis *islāmiyyah*.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan arab dilambangkan dengan huruf ال transliterasinya adalah *al*, misalnya : النفس والكشف ditulis *al-kasyf, al-nafs*.

7. *Hamzah (ء)*

Untuk hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan (’), misalnya: ملائكة ditulis *mala’ikah*, جزئ ditulis *juz’ī*. Adapun hamzah yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab, ia menjadi alif, misalnya: اخترع ditulis *ikhṭirā’*

Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah. Satu-satunya Tuhan. Hanya kepada-Nya kita beribadah dan hanya kepada-Nya pula kita meminta dan memohon pertolongan sehingga kita berusaha meniatkan segala aktivitas kita agar bernilai ibadah kepada-Nya.

Salawat serta salam juga selalu kita usahakan sebanyak mungkin kepada idola terbaik dunia dan akhirat, Nabi Muhammad Saw. Kita sangat berharap kelak mendapatkan syafaat dari beliau dan bisa masuk surga bersama beliau dengan beliau bimbing menuju pintu surga.

Dalam menyelesaikan tesis ini tentu banyak sekali ujian yang dirasakan; menjadi suami yang berkewajiban memenuhi nafkah keluarga hingga perjuangan menuju persalinan istri yang melahirkan anak pertama, Hayyin Shalihah Al Hafizhah Haikal, namun semua itu alhamdulillah bisa penulis lalui dengan berkahnya doa, air mata dan dukungan kedua orang tua dan keluarga, khususnya Ayahanda Thallea Nirfan, S.P., Mama Nilawati, B.Sc. dan Istri setia Rahima Diagra Syarifuddin, S.Psi.

Terima kasih banyak tentunya kepada Penasihat Akademik, Buk Misnawati, S.Ag., M.Ag., Ph.D., Pembimbing I, Ustadz Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag. dan Pembimbing II, Ustadz Dr. Muslim Djuned, M.Ag. yang dengan sabar telah meluangkan banyak waktunya serta membimbing penulis hingga tesis ini berhasil diselesaikan.

Penulis juga berterima kasih kepada Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, Ibuk Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D., Wakil Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, Bapak Prof. Zulfikar, M.Ed., Ph.D., beserta jajarannya, juga kepada Ketua Prodi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Bapak Dr. Khairizzaman, M.Ag. beserta semua dosen yang mengajar penuh akhlak dan ilmu kepada kami.

Juga tidak lupa, ada banyak orang-orang yang luar biasa di balik layar sekitar penulis, baik itu para ustaz, sahabat dan teman-teman yang selalu mendukung, memberi semangat dan masukan untuk penulis agar menjadi lebih baik, khususnya teman seangkatan 2024/2025 Prodi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Ar-Raniry. Hanya Allah lah yang mampu membalas semua orang-orang yang telah penulis sebutkan dengan kebaikan yang banyak, baik rida, rahmat, pahala serta keberkahan dari-Nya di dunia dan akhirat, insya Allah, amin.

Terakhir, yang sekiranya dinilai baik dalam tesis ini semoga bisa diambil manfaatnya serta disebarkan ke orang lain untuk menjadi pahala jariyah bersama di kubur dan akhirat kelak, insya Allah, amin.

Banda Aceh, 4 Juli 2026

Penulis

Muhammad Haikal, S.Ag., M.Ag.

ABSTRAK

Judul Tesis : Durasi Iddah Wanita dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Penemuan Ilmiah
Nama/NIM : Muhammad Haikal/241006016
Pembimbing I : Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag.
Pembimbing II : Dr. Muslim Djuned, M.Ag.
Kata Kunci : *Iddah, Al-Qur'an, Penemuan Ilmiah*

Al-Qur'an menetapkan adanya perbedaan durasi iddah wanita, seperti iddah karena wafat suami dan talak; setelah digauli dan masih mengalami siklus haid, menopause, belum haid serta kehamilan. Perbedaan durasi tersebut kerap dipahami secara normatif; tafsir, hukum dan sosiologis, sementara hikmah rasional dan relevansinya dengan temuan ilmiah belum banyak dikaji secara komprehensif. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang durasi iddah wanita serta mengkaji relevansinya dengan penemuan ilmiah. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan. Data diperoleh dari ayat-ayat Al-Qur'an tentang iddah, kitab-kitab tafsir serta hasil penelitian ilmiah yang relevan dengan kesehatan reproduksi dan kondisi psikologis perempuan. Teknik analisis data menggunakan metode deskriptif-analitis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran durasi iddah dalam Al-Qur'an melahirkan variasi pemahaman, seperti perbedaan makna lafaz *qurū'* antara haid dan suci yang berimplikasi pada fleksibilitas teknis penentuan masa iddah talak wanita setelah digauli dan masih mengalami siklus haid, sementara pada iddah wafat ditetapkan secara pasti selama empat bulan sepuluh hari dengan penekanan pada dimensi berkah, sedangkan bagi wanita yang ditalak dalam kondisi menopause dan belum haid ditetapkan selama tiga bulan sebagai pengganti siklus biologis dan pada wanita hamil berakhir dengan kelahiran. Seluruh ketentuan durasi tersebut berorientasi pada tujuan utama berupa pembersihan rahim, penjagaan nasab, serta pemberian masa transisi psikologis bagi perempuan. Selain itu, ditemukan bahwa ketentuan durasi iddah memiliki relevansi yang kuat dengan penemuan ilmiah modern, baik dalam aspek psikologis—seperti *grief and healing process*—maupun aspek biologis, seperti *amenore*, potensi kehamilan 2-9% wanita menopause dan belum haid, deteksi detak jantung janin pada 18-20 minggu kehamilan hingga pencegahan HIV/AIDS dan kanker serviks pada sistem reproduksi wanita. Dengan demikian, iddah tidak hanya berfungsi sebagai ketentuan normatif, tetapi memiliki dasar biologis dan psikologis yang logis dari sudut pandang penemuan ilmiah.

الملخص

عنوان الرسالة: مدة عدّة المرأة في القرآن الكريم وصلتها بالاكشافات العلمية

الاسم/الرقم الجامعي: محمد هيكّل / ٢٤١٠٠٦٠١٦

المشرف الأول: الأستاذ الدكتور ميز الدين، الماجستير

المشرف الثاني: الدكتور مسلم جنيد، الماجستير

الكلمات المفتاحية: العِدّة، القرآن الكريم، الاكشافات العلمية

قرّر القرآن الكريم اختلاف مُدد العِدّة للمرأة، كعِدّة الوفاة وعِدّة الطلاق للمرأة المدخول بها التي لا تزال تحيض، وكذلك للمرأة اليائسة من الحيض، والتي لم تحض بعد، والحامل. وغالبًا ما فهم هذا الاختلاف في المدة من الجوانب التفسيرية والفقهية والاجتماعية المعيارية، في حين لم تُدرس حِكمتها العقلية وصلته بالاكشافات العلمية الحديثة دراسةً شاملة. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بمُدّد عِدّة المرأة، وبيان مدى ارتباطها بالاكشافات العلمية. واعتمدت الدراسة المنهج الكيفي من خلال البحث المكتبي، حيث جُمعت البيانات من آيات القرآن الكريم المتعلقة بالعِدّة، وكتب التفسير، والدراسات العلمية ذات الصلة بالصحة الإنجابية والحالة النفسية للمرأة، ثم خلّلت باستخدام المنهج الوصفي التحليلي وأظهرت النتائج أن تفسير مُدد العِدّة في القرآن الكريم أفرز تنوعًا في الفهم، من ذلك اختلاف معنى لفظ القروء بين الحيض والظهر، مما ترتب عليه مرونة في تحديد مدة عِدّة المطلقة المدخول بها التي لا تزال تحيض، في حين حُدّدت عِدّة الوفاة بأربعة أشهر وعشرة أيام مع التركيز على بُعد الإحداد، أما المطلقة اليائسة من الحيض والتي لم تحض بعد فقد حُدّدت عدتها بثلاثة أشهر بدلاً من الدورة البيولوجية، وتنتهي عدة الحامل بوضع حملها. وتنتج جميع هذه الأحكام إلى تحقيق مقاصد أساسية تتمثل في براءة الرحم، وحفظ النسب، وإتاحة فترة انتقال نفسي للمرأة. كما كشفت الدراسة عن وجود صلة قوية بين مُدد العِدّة والاكشافات العلمية الحديثة، سواء في الجانب النفسي، مثل الحزن وعملية التعافي، أو في الجانب البيولوجي، مثل انقطاع الطمث، وإمكان حدوث الحمل بنسبة تتراوح بين 2% و9% لدى المرأة اليائسة من الحيض والتي لم تحض بعد، وإمكان الكشف عن نبض قلب الجنين في الأسبوعين الثامن عشر إلى العشرين من الحمل، فضلًا عن الإسهام في الوقاية من فيروس نقص المناعة البشرية وسرطان عنق الرحم في الجهاز التناسلي للمرأة. وبذلك فإن العِدّة ليست مجرد حكم تعبدية معياري، بل تستند أيضًا إلى أسس بيولوجية ونفسية منطقية تؤيدها الاكشافات العلمية الحديثة

ABSTRACT

Thesis Title : The Duration of Women's 'Iddah in the Qur'an
and Its Relevance to Scientific Findings

Name/NIM : Muhammad Haikal / 241006016

Supervisor I : Prof. Dr. Maizuddin, M.Ag.

Supervisor II : Dr. Muslim Djuned, M.Ag.

Keywords : *'Iddah, Qur'an, Scientific Findings*

The Qur'an prescribes different durations of *iddah* for women, including *iddah* due to the husband's death and divorce; for women whose marriages have been consummated and who still experience menstrual cycles, as well as for menopausal women, those who have not yet menstruated, and pregnant women. These variations have commonly been understood from normative, exegetical, legal, and sociological perspectives, whereas their rational wisdom and relevance to modern scientific findings have not been comprehensively examined. This study aims to analyze the interpretation of Qur'anic verses concerning the duration of women's *iddah* and to explore their relevance to scientific discoveries. Employing a qualitative library research approach, the study draws upon Qur'anic verses on *iddah*, classical and contemporary tafsir works, and scientific studies related to women's reproductive health and psychological well-being. Data were analyzed using a descriptive-analytical method. The findings reveal that the interpretation of *iddah* duration in the Qur'an has produced diverse understandings, such as the differing meanings of the term *qurū'* as menstruation or purity, resulting in technical flexibility in determining the *iddah* of divorced women whose marriages have been consummated and who still menstruate. In contrast, the *iddah* of widows is definitively fixed at four months and ten days, emphasizing the dimension of mourning. For divorced menopausal women and those who have not yet menstruated, the *iddah* is set at three months as a substitute for biological cycles, while the *iddah* of pregnant women ends with childbirth. All these prescribed durations are primarily intended to ensure verification that the womb is free of pregnancy, preserve lineage, and provide women with a period of psychological transition. Furthermore, the study finds a strong correlation between the prescribed *iddah* periods and modern scientific discoveries, both in psychological aspects—such as grief and the healing process—and in biological aspects, including amenorrhea, the 2–9% pregnancy potential among menopausal and premenarcheal women, fetal heartbeat detection at 18–20 weeks of gestation, and the prevention of HIV/AIDS and cervical cancer within the female reproductive system. Therefore, *iddah* is not merely a normative legal provision but also possesses logical biological and psychological foundations that are supported by modern scientific findings.

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	ii
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN.....	v
KATA PENGANTAR.....	viii
ABSTRAK.....	x
DAFTAR ISI.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1 Latar Belakang Masalah.....	1
1.2 Rumusan Masalah	5
1.3 Tujuan dan Urgensi Penelitian	5
1.4 Kajian Pustaka.....	6
1.5 Kerangka Teori	14
1.6 Metode Penelitian	18
1.6.1 Jenis Penelitian	20
1.6.2 Sumber Data	20
1.6.3 Teknik Pengumpulan Data	20
1.6.4 Teknik Analisis Data	21
1.6.5 Pedoman Penulisan.....	21
1.7 Sistematika Pembahasan	22
BAB II TINJAUAN UMUM KONSEP IDDAH DALAM	
TAFSIR	24
2.1 Iddah dalam Perspektif Ayat Ahkam	24
2.2 Tafsir Ilmi dan Korelasinya dengan Penemuan Ilmiah	35

2.3 Iddah dalam Perspektif Tafsir Ilmi	56
BAB III ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT TENTANG DURASI IDDAH WANITA DALAM AL-QUR'AN DAN RELEVANSINYA DENGAN PENEMUAN ILMIAH	59
3.1 Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Durasi Iddah Wanita	59
3.1.1 Iddah Talak Wanita yang Telah Digauli dan Masih Mengalami Siklus Haid	59
3.1.2 Iddah Wafat Suami	68
3.1.3 Iddah Talak; Wanita Menopause, Belum Haid, dan Hamil	75
3.2 Relevansi Durasi Iddah Wanita dengan Penemuan Ilmiah	82
3.2.1 <i>Grief dan Healing Process</i> dalam Psikologi Modern...	82
3.2.2 Iddah Talak	87
3.2.3 Iddah Wafat Suami	97
3.3 Sintesis Durasi Iddah Wanita dengan Penemuan Ilmiah dan Implikasinya	105
BAB IV PENUTUP	107
4.1 Kesimpulan	107
4.2 Saran	108
DAFTAR PUSTAKA	110
SK PEMBIMBING TESIS	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam memuat berbagai ketentuan yang berkaitan dengan kehidupan manusia, termasuk persoalan rumah tangga, perceraian, dan masa tunggu atau yang dikenal dengan istilah iddah. Masa iddah sendiri merupakan masa tunggu bagi seorang perempuan setelah terjadinya perceraian atau ditinggal mati oleh suami, sebelum ia diperbolehkan untuk menikah kembali.

Iddah merupakan salah satu ketentuan hukum keluarga Islam yang memiliki kedudukan penting dalam Al-Qur'an, khususnya karena ia berkaitan langsung dengan kehidupan perempuan, relasi keluarga, dan keberlanjutan keturunan. Al-Qur'an tidak menetapkan satu bentuk iddah yang seragam, melainkan menghadirkan variasi durasi sesuai kondisi perempuan, seperti tiga *qurū'*, tiga bulan, empat bulan sepuluh hari, dan hingga melahirkan. Variasi ini menunjukkan bahwa iddah bukan sekadar "masa tunggu" administratif, melainkan bagian dari sistem hukum yang memiliki rasionalitas tertentu.

Al-Qur'an menyebutkan ketentuan masa iddah secara rinci dalam beberapa ayat, di antaranya Allah Swt. berfirman dalam QS. Al-Baqarah (2): 234,

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Orang-orang yang diwafatkan di antara kamu dan meninggalkan istri-istri, hendaklah para istri itu menahan diri (menunggu) selama empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai akhir iddahnya, maka tidak ada dosa bagimu terhadap apa yang mereka lakukan

terhadap diri mereka menurut yang patut. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Allah juga menyampaikan ketentuan durasi iddah lainnya dalam berbagai kondisi wanita di QS. al-Baqarah [2]: 228, QS. al-Baqarah [2]: 240, QS. al-Aḥzāb [33]: 49 dan QS. al-Ṭalāq [65]: 4. Dalam tafsir klasik, al-Qurṭubī menjelaskan bahwa ayat-ayat iddah yang berkenaan dengan iddah talak mengandung hikmah syar’i sekaligus maslahat sosial, di antaranya untuk memastikan tidak adanya kehamilan yang tersembunyi, menjaga kehormatan perempuan, dan memberikan kesempatan bagi pasangan suami-istri untuk berpikir ulang sebelum perpisahan benar-benar final.¹ Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* menambahkan bahwa masa iddah juga berfungsi sebagai bentuk penghormatan kepada ikatan pernikahan sebelumnya bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya.²

Dari perspektif fikih, ulama mazhab berbeda pendapat dalam beberapa rincian terkait masa iddah. Ibn Qudāmah dalam *al-Mughnī* menyebutkan bahwa iddah bagi perempuan hamil berakhir dengan kelahiran anak, meskipun hanya beberapa saat setelah suaminya meninggal atau menceraikannya.³ Ibn Rusyd dalam *Bidāyah al-Mujtahid* bahkan membandingkan secara kritis pandangan empat mazhab besar mengenai lamanya masa tunggu bagi berbagai kondisi perempuan, menunjukkan bahwa persoalan ini bukan sekadar formalitas hukum, melainkan bagian dari mekanisme syariah dalam menjaga keturunan dan martabat keluarga.⁴

¹ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, Juz 3 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), hlm. 120.

² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), hlm. 342.

³ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, juz 9 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), Hlm. 453.

⁴ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), hlm. 75.

Artikel yang ditulis oleh Wahidah Nurulaeni dan Fahmi Hasan Nugroho berjudul *Penentuan Masa Iddah Wanita Hamil Karena Zina Menurut Muhyiddin Al-Nawawi dan Ibn Qudāmah* menghadirkan kajian fikih komparatif. Penelitian ini membandingkan metodologi istinbath hukum antara dua ulama besar: al-Nawawi dari mazhab Syafi'i dan Ibnu Qudāmah dari mazhab Hanbali. Penelitian ini menemukan bahwa Nawawi berpendapat wanita hamil akibat zina tidak memiliki masa iddah, karena ia tidak memiliki kehormatan yang dilindungi hukum. Sebaliknya, Ibnu Qudāmah menegaskan adanya masa iddah, dengan alasan adanya aktivitas rahim yang perlu dipastikan sebelum wanita tersebut dapat menikah kembali. Perbedaan ini menunjukkan perbedaan kerangka ushul fikih yang digunakan masing-masing imam.⁵

Namun, dalam praktik pemahaman masyarakat Muslim kontemporer, khususnya di Indonesia, persoalan iddah sering kali tidak dipahami secara utuh sebagaimana penjelasan para ulama yang telah penulis paparkan. Hal ini akan berimplikasi pada iddah yang dipersepsikan sebagai aturan yang bersifat statis dan normatif semata, tanpa dipahami logika hukum dan pertimbangan rasional yang melatarbelakanginya.

Dalam hal tersebut, ditemukan banyak kasus pelanggaran iddah terjadi karena minimnya pengetahuan masyarakat, sehingga perempuan menikah kembali sebelum selesai masa tunggu. Dari perspektif hukum Islam, tindakan ini termasuk pelanggaran syariat yang berimplikasi pada keabsahan nasab anak. Dari sisi hukum positif Indonesia, hal ini juga dianggap sebagai pelanggaran terhadap Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan. Secara hukum Islam dan hukum positif di Indonesia pernikahan semacam ini dianggap tidak sah.⁶

⁵ Wahidah Nurulaeni dan Fahmi Hasan Nugroho, "Penentuan Masa Iddah Wanita Hamil Karena Zina Menurut Muhyiddin Al-Nawawi dan Ibnu Qudamah," *Jurnal Madzhab*, Vol. 1, No. 1 (2024): 59–72.

⁶ Fatkul Qorib, Iwannudin, dan Ika Trisnawati Alawiya, "Dampak Pelanggaran Masa Iddah dan Akibat Hukumnya Perspektif Hukum Islam dan

Selanjutnya ditemukan data bahwa banyak suami yang enggan memberikan nafkah kepada mantan istrinya dalam masa iddah dengan alasan hubungan perkawinan telah putus. Data diambil dari penelitian di Kecamatan Way Jepara tahun 2020. Dari 10 kasus perceraian, hanya 1 wanita saja yang tetap mendapatkan hak nafkah iddah. Tentu hal ini berimplikasi pada tidak terpenuhinya hak mantan istri yang lain. Padahal, menurut hukum Islam, suami masih memiliki kewajiban memberikan nafkah iddah, kecuali jika wanita tersebut ditinggal wafat suaminya, terjadi talak bain, wanita tersebut nusyuz atau murtad.⁷

Dari sisi fenomena sosial-keagamaan modern, dalam artikel berjudul *Pandangan dan Hukum Islam terhadap Wanita dalam Masa Iddah yang Berhubungan dengan Pria Lain melalui Media Sosial* menilai perilaku perempuan iddah di media sosial, seperti berinteraksi dengan pria lain melalui chatting, unggahan status, atau foto. Hasil penelitian menegaskan bahwa aktivitas tersebut bertentangan dengan ketentuan syariat, karena perempuan dalam masa iddah diwajibkan menjaga diri, tidak bersolek, dan tidak menerima pinangan. Dengan demikian, media sosial menjadi tantangan baru bagi praktik syariat iddah di era digital.⁸

Dari beberapa temuan yang penulis paparkan di atas, terlihat iddah masih sering dipahami dalam bentuk aplikatif tanpa meninjau hikmah rasional yang tak kalah penting untuk dikaji. Tentu hal ini bertabrakan dengan tujuan penetapan syariat dalam Islam yang bukan sekedar untuk diamalkan, tapi juga untuk dipahami secara mendalam pesan-pesan yang terkandung dalam syariat tersebut, baik implisit maupun eksplisit.

Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019,” *Bulletin of Islamic Law*, Vol. 1, No. 1 (2024): 23–32.

⁷ Rofiatun Azizah, *Hak Istri Pada Masa Iddah Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi di Kecamatan Batanghari Lampung Timur)*, Tesis, IAIN Metro, 2021.

⁸ Ibnu Jazari, “Pandangan dan Hukum Islam terhadap Wanita dalam Masa Iddah yang Berhubungan dengan Pria Lain melalui Media Sosial,” *JAS: Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah*, Vol. 1, No. 2 (2019):1-18.

Dari uraian-uraian sebelumnya juga, terlihat bahwa masa iddah memiliki banyak dimensi; aspek normatif dalam tafsir dan fikih, aspek yuridis dalam hukum positif, dan aspek psikologis-sosiologis dalam kehidupan perempuan. Namun, penelitian mengenai relevansi durasi iddah wanita dalam Al-Qur'an dengan penemuan ilmiah masih terbatas, khususnya dalam dimensi biologis-medis. Hal ini semakin memperkuat posisi penelitian ini penting dilakukan untuk mengkaji masa iddah secara mendalam dengan corak tafsir ilmi, sehingga memberikan pemahaman yang lebih komprehensif bagi masyarakat muslim kontemporer dalam menerima ketentuan iddah secara rasional.

1.2 Rumusan Masalah

Agar penelitian ini terarah dan tidak melebar dari fokus kajian, maka perlu ditetapkan rumusan masalah sebagai berikut.

1. Bagaimana penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang durasi iddah dalam berbagai kondisi wanita?
2. Bagaimana relevansi penafsiran durasi iddah wanita dengan penemuan ilmiah?

1.3 Tujuan dan Urgensi Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah ditetapkan, tujuan dan urgensi penelitian ini adalah sebagai berikut:

A. Tujuan Penelitian

1. Untuk menjelaskan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang durasi iddah wanita berdasarkan kitab-kitab tafsir yang relevan, khususnya *Tafsīr al-Munīr* dan *Mafātīḥ al-Ghayb*.
2. Untuk menganalisis relevansi penafsiran durasi iddah wanita dalam Al-Qur'an dengan temuan ilmiah kontemporer, khususnya dari kitab tafsir *al-Mawsū'ah fī al-Tafsīr al-'Ilmī* dan *Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia* serta penemuan atau penelitian yang berkaitan dengan aspek psikologis, biologis dan kesehatan reproduksi perempuan.

B. Urgensi Penelitian

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam pengembangan studi tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam kajian ayat-ayat hukum keluarga yang dibaca dengan pendekatan relevansi keilmuan. Penelitian ini juga diharapkan memperkaya diskursus mengenai tafsir ilmu dengan tetap menjaga batasan metodologis antara teks wahyu dan temuan ilmiah.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai durasi iddah wanita, tidak hanya dari sisi normatif-hukum, tetapi juga dari sisi hikmah dan relevansinya dengan kondisi biologis perempuan. Hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan awal bagi akademisi, mahasiswa, dan pemerhati studi Islam dalam memahami iddah secara proporsional, serta menjadi bahan pertimbangan dalam kajian lanjutan yang bersifat interdisipliner.

1.4 Kajian Pustaka

Kajian pustaka atau penelitian terdahulu merupakan bagian yang sangat penting dalam suatu penelitian. Melalui kajian ini, peneliti dituntut untuk menguraikan keterkaitan, persamaan, dan perbedaan antara penelitiannya dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang sejenis, sekaligus menunjukkan kelebihan dan keterbatasan masing-masing penelitian terdahulu. Selain itu, kajian pustaka berfungsi untuk menegaskan bahwa fokus masalah yang sedang diteliti belum dikaji secara tuntas oleh peneliti sebelumnya, sehingga penelitian yang dilakukan memiliki unsur kebaruan dan keaslian ilmiah. Dengan menelaah penelitian terdahulu secara sistematis, peneliti dapat memetakan posisi penelitiannya serta menentukan kontribusi yang ingin diberikan dalam pengembangan keilmuan.

Berdasarkan beberapa penelitian terdahulu yang telah penulis kaji, dapat disimpulkan bahwa kajian iddah dalam Al-Qur'an umumnya bergerak pada dua klasifikasi utama, yaitu: (1) perspektif tafsir ahkam normatif yang menekankan penetapan hukum, tujuan syar'i, dan kejelasan nasab serta pemetaan pendapat mufassir lintas zaman; dan (2) perspektif kontekstual-maqāsidī yang menyoroti implikasi sosial, psikologis, dan kemaslahatan perempuan dalam pelaksanaan iddah pada konteks modern.

Klasifikasi pertama, ditemukan penelitian dari Khusnul Khotimah yang berjudul *Konsep Iddah Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Ayat Ahkam Karya Ali Ash-Shabuni)*, berupaya menggali penafsiran Ali Ash-Shabuni terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan iddah. Penelitian ini menjadikan ayat-ayat iddah sebagai objek kajian tafsir dengan pendekatan kepustakaan, serta berfokus pada penjelasan ketentuan iddah berdasarkan penafsiran mufassir terhadap ayat-ayat hukum. Hasil penelitian menunjukkan bahwa menurut Ali Ash-Shabuni, pensyariaan iddah bertujuan utama untuk memastikan kebersihan rahim, menjaga kejelasan nasab, serta memberikan masa berkabung bagi perempuan yang ditinggal wafat suaminya. Dengan demikian, iddah dipahami sebagai ketentuan syariat yang memiliki dimensi hukum dan kemaslahatan.⁹

Penelitian relevan lainnya dilakukan oleh Tajul Iflah dan Raihan Putri yang berjudul *Iddah Bagi Perempuan Pasca Perceraian dalam Al-Qur'an (Kandungan Surah Al-Baqarah Ayat 228 Tentang Masa Iddah Bagi Perempuan)*. Penelitian ini berfokus pada analisis tafsir ayat dengan menyoroti pemaknaan lafaz *qurū'* serta implikasinya dalam penentuan masa iddah. Hasil penelitian menunjukkan adanya perbedaan pandangan ulama tafsir dan fikih dalam memahami lafaz *qurū'*, apakah dimaknai sebagai masa suci

⁹ Khusnul Khotimah, *Konsep Iddah Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Ayat Ahkam Karya Ali Ash-Shabuni)*, Skripsi, UIN Raden Intan Lampung, 2020.

atau masa haid, yang berimplikasi langsung pada perbedaan penentuan lamanya iddah bagi perempuan yang ditalak.¹⁰

Berikutnya, penelitian dari Muhammad Rizki yang berjudul *Dinamika Masa Iddah Cerai Mati dalam Al-Qur'an (Analisis Komparatif Tafsir al-Qurthubi dan Wahbah az-Zuhaili)*. Penelitian ini menjadikan ayat-ayat iddah sebagai objek utama analisis tafsir dengan pendekatan kepustakaan, khususnya Surah al-Baqarah ayat 234 dan 240. Berdasarkan penafsiran para mufassir, perbedaan pandangan mengenai hubungan antara Surah al-Baqarah ayat 234 dan ayat 240 terletak pada cara memahami pengaturan durasi dan hak-hak yang menyertai masa iddah bagi perempuan yang ditinggal wafat suaminya. Al-Qurṭubī memahami bahwa ketentuan pemberian tempat tinggal dan nafkah selama satu tahun sebagaimana disebutkan dalam Surah al-Baqarah ayat 240 telah dinasakh oleh Surah al-Baqarah ayat 234, yang secara tegas menetapkan masa iddah wajib selama empat bulan sepuluh hari. Dalam perspektif ini, ayat 234 dipahami sebagai ketentuan final yang menggantikan aturan sebelumnya, sehingga aspek durasi dan hak pendukung iddah disederhanakan dan dibatasi pada masa yang telah ditetapkan secara eksplisit.¹¹

Sementara itu, Wahbah al-Zuhaylī menolak pemahaman nasakh dalam konteks tersebut. Menurutnya, Surah al-Baqarah ayat 240 tidak dihapus keberlakuannya oleh ayat 234, melainkan memiliki fungsi yang berbeda. Ayat 234 menetapkan batas minimal iddah yang bersifat wajib, sedangkan ayat 240 dipahami sebagai ketentuan yang bersifat pilihan atau pemberian hak tambahan bagi perempuan yang ditinggal wafat suaminya. Dengan demikian, kedua ayat tersebut tidak saling bertentangan, tetapi saling

¹⁰ Tajul Iflah dan Raihan Putri, "Iddah Bagi Perempuan Pasca Perceraian dalam Al-Qur'an (Kandungan Surah Al-Baqarah Ayat 228 Tentang Masa Iddah Bagi Perempuan)," *Jurnal Syariah dan Ekonomi Islam*, Vol. 2, No. 1 (2024): 1–17.

¹¹ Muhammad Rizki, *Dinamika Masa Iddah Cerai Mati dalam Al-Qur'an (Analisis Komparatif Tafsir al-Qurthubi dan Wahbah az-Zuhaili)*, Skripsi, UIN Sulthan Syarif Kasim Riau, 2024.

melengkapi dalam mengatur masa iddah dan hak-hak yang menyertainya. Perbedaan ini menunjukkan bahwa perdebatan para mufassir bukan terletak pada kewajiban iddah itu sendiri, melainkan pada cara memahami struktur pengaturan syariat antara ketentuan yang bersifat wajib dan ketentuan yang bersifat anjuran atau keringanan.¹²

Kemudian penelitian dari Ratna Ningsih yang berjudul *Makna al-‘Iddah dalam Tafsir Sunni dan Syi’ah Imamiyah (Kajian Tafsir Ibnu Katsir dan Tafsir Al-Mizan)*. Penelitian ini membahas ayat-ayat iddah dalam Surah al-Baqarah ayat 228 dan 234 serta Surah At-Ṭalāq ayat 4, dengan fokus pada perbedaan konstruksi makna iddah di antara dua tradisi tafsir tersebut. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kedua mufasir sepakat bahwa iddah perempuan hamil, baik karena cerai hidup maupun cerai mati, berakhir dengan melahirkan kandungan.¹³

Namun, keduanya berbeda dalam hal penetapan masa iddah bagi budak. Dalam riwayat yang dinukil oleh Ibn Jarir disebutkan bahwa perempuan budak yang diceraikan memiliki masa tunggu berupa dua kali *qurū’*. Adapun perempuan yang ditinggal wafat suaminya, menurut pendapat Thawus dan Qatadah sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Katsir dalam tafsirnya, masa iddahnya ditetapkan selama dua bulan sepuluh hari. Sementara itu, al-Thabathaba’i berpendapat bahwa ketentuan iddah tersebut tidak dibedakan berdasarkan status sosial, sehingga berlaku sama antara perempuan merdeka dan perempuan budak.¹⁴

Penelitian-penelitian yang telah disebutkan memiliki hubungan erat dengan penelitian penulis karena sama-sama menjadikan ayat-ayat iddah dalam Al-Qur’an sebagai objek kajian tafsir dengan pendekatan kepustakaan. Persamaannya terletak pada penggunaan sumber tafsir sebagai rujukan utama serta perhatian

¹² Muhammad Rizki, *Dinamika Masa Iddah ...*, 2024.

¹³ Ratna Ningsih, *Makna al-‘Iddah dalam Tafsir Sunni dan Syi’ah Imamiyah (Kajian Tafsir Ibnu Katsir dan Tafsir Al-Mizan)*, Skripsi, UIN Raden Intan Lampung, 2019.

¹⁴ Ratna Ningsih, *Makna al-‘Iddah ...*, 2019.

terhadap ketentuan dan perbedaan penetapan iddah berdasarkan kondisi perempuan. Namun, penelitian Khusnul Khotimah lebih menekankan pemaparan normatif tujuan pensyariatan iddah menurut satu mufassir, penelitian Tajul Iflah dan Raihan Putri berfokus pada perdebatan kebahasaan lafaz *qurū'*, penelitian Muhammad Rizki bersifat deskriptif-komparatif dalam memetakan perbedaan pendapat kedua mufassir, sedangkan penelitian Ratna Ningsih menitikberatkan pada perbandingan makna iddah antara tafsir Sunni dan Syi'ah.

Kelebihan penelitian-penelitian tersebut terletak pada ketelitian analisis tafsir, kekayaan rujukan, dan pemetaan perbedaan pandangan ulama, namun keterbatasannya adalah belum menjadikan rasionalitas penetapan perbedaan durasi iddah sebagai fokus utama kajian. Berbeda dari penelitian-penelitian tersebut, penelitian penulis diarahkan secara khusus untuk mengkaji rasionalitas penetapan durasi iddah dalam Al-Qur'an dengan penemuan ilmiah melalui pendekatan tafsir ilmi, sehingga diharapkan mampu melengkapi celah kajian yang belum disentuh oleh penelitian-penelitian terdahulu.

Klasifikasi Kedua, ditemukan tesis dari Dede Mustaqim yang berjudul *Iddah Wanita Karir yang Ditinggal Mati Suami Perspektif Maqashid Syari'ah Ibnu 'Asyur*. Penelitian tersebut menempatkan ayat-ayat iddah, khususnya QS. al-Baqarah ayat 234 dan QS. At-Talāq ayat 4 dalam kerangka kemaslahatan syariat dengan menyoroti kondisi sosial perempuan modern yang aktif di ruang publik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ketentuan iddah wafat selama empat bulan sepuluh hari tidak semata-mata dipahami secara tekstual, melainkan dapat diberi kelonggaran (*rukhsah*) dalam praktik tertentu bagi perempuan karir, selama tidak menabrak prinsip-prinsip dasar syariat. Melalui pendekatan maqāsidī, penelitian ini menegaskan bahwa perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*) dan keberlangsungan hidup perempuan dapat menjadi

pertimbangan sah dalam pelaksanaan iddah, terutama ketika perempuan menjadi penopang ekonomi keluarga.¹⁵

Berikutnya, tesis dari Mhd. Abror yang berjudul *Reinterpretasi Ayat-Ayat 'Iddah dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab)*. Penelitian ini menelaah ayat-ayat iddah yang terdapat dalam Surah al-Baqarah ayat 228 dan 234, Surah al-Ahzab ayat 49, serta Surah At-Talāq ayat 4 dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Quraish Shihab menafsirkan iddah tidak semata-mata sebagai masa tunggu yang bersifat restriktif (pembatasan), melainkan sebagai mekanisme syariat yang mempertimbangkan aspek kemaslahatan perempuan, baik dari sisi psikologis, sosial, maupun perlindungan nasab.¹⁶

Penelitian ini juga menyimpulkan bahwa Tafsir al-Mishbah cenderung memberikan ruang fleksibilitas dalam pelaksanaan iddah selama tidak bertentangan dengan ketentuan nash, terutama dalam konteks perempuan modern yang memiliki aktivitas sosial dan ekonomi, sehingga perempuan dalam masa iddah boleh keluar rumah pada urusan yang darurat untuk memenuhi kebutuhan atau kewajibannya, misalnya untuk menafkahi anak-anaknya, menempuh studi atau ujian yang jika tidak diikuti bisa memberi efek buruk pada diri dan keluarganya. Namun tidak dibenarkan keluar rumah selain pada urusan ini, misalnya untuk kegiatan sukaria, apalagi ditambah dengan bersolek yang jelas dilarang ketika berada di luar rumah.¹⁷

Kedua penelitian tersebut memiliki keterkaitan dengan penelitian penulis karena sama-sama mengkaji ayat-ayat iddah dalam Al-Qur'an melalui pendekatan tafsir dengan perhatian pada

¹⁵ Dede Mustaqim, *Iddah Wanita Karir yang Ditinggal Mati Suami Perspektif Maqashid Syari'ah Ibnu 'Asyur*, Tesis, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2022.

¹⁶ Mhd. Abror, *Reinterpretasi Ayat-Ayat 'Iddah dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab)*, Tesis, UIN Sulthan Syarif Kasim Riau, 2017.

¹⁷ Mhd. Abror, *Reinterpretasi Ayat-Ayat 'Iddah ...*, 2017.

konteks sosial perempuan. Persamaannya terletak pada upaya membaca iddah sebagai ketentuan syariat yang mengandung dimensi kemaslahatan dan tidak semata-mata bersifat tekstual. Namun, kedua penelitian tersebut berbeda dengan penelitian penulis dalam fokus analisis, karena Dede Mustaqim menitikberatkan kajiannya pada penerapan iddah bagi perempuan karir melalui pendekatan maqāṣidī, sedangkan Mhd. Abror berfokus pada reinterpretasi kontekstual ayat-ayat iddah dalam Tafsir al-Mishbah dan implikasi sosial pelaksanaannya.

Kelebihan kedua penelitian tersebut terletak pada kemampuannya menyoroti fleksibilitas pelaksanaan iddah dalam konteks modern serta penguatan dimensi kemaslahatan perempuan, namun keterbatasannya adalah belum dikajinya secara khusus rasionalitas penetapan perbedaan durasi iddah sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an. Berbeda dari itu, penelitian penulis diarahkan pada analisis rasionalitas penetapan durasi iddah dengan penemuan ilmiah saintifik, sehingga menawarkan sudut pandang yang belum disentuh oleh penelitian-penelitian kontekstual-maqāṣidī tersebut.

Berdasarkan keseluruhan telaah penulis terhadap penelitian-penelitian terdahulu, belum ditemukannya penelitian yang secara khusus dan sistematis menjadikan rasionalitas penetapan perbedaan durasi iddah dalam Al-Qur'an dengan penemuan ilmiah sebagai fokus utama kajian tafsir. Oleh karena itu, penelitian ini memiliki ruang untuk mengisi *gap* (celah) kelayakan akademik berupa tesis melalui pendekatan tafsir ilmi yang menelusuri dimensi saintifik sebagai bagian dari hikmah pensyariatan iddah, sekaligus melengkapi khazanah kajian tafsir ahkam yang selama ini lebih dominan bersifat normatif dan kontekstual.

Agar penelitian ini terarah dan tidak melebar dari fokus kajian, maka perlu ditetapkan beberapa batasan penelitian sebagai berikut. Pertama, penelitian ini dibatasi pada pembahasan durasi iddah wanita sebagaimana ditetapkan dalam ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu QS al-Baqarah [2]: 228, QS al-Baqarah [2]: 234, dan QS at-

Ṭalāq [65]: 4. Ayat-ayat tersebut dipilih karena secara eksplisit memuat ketentuan waktu iddah bagi perempuan dalam kondisi talak, wafatnya suami, serta kondisi biologis tertentu seperti kehamilan dan menopause.

Kedua, penelitian ini membatasi sumber penafsiran Al-Qur'an pada empat kitab tafsir utama, yaitu *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaylī, *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Mawsū'ah fī al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Muḥammad Rātīb al-Nābulusī dan Tafsir Ilmi yang diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Keempat kitab tafsir tersebut digunakan bukan untuk dibandingkan secara komparatif, melainkan untuk disajikan secara saling menguatkan dalam menjelaskan makna dan hikmah durasi iddah.

Pemilihan *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaylī didasarkan pada kekuatan tafsir ini dalam menjelaskan ayat-ayat iddah dari sisi fikih dan *adabī ijtīmā'ī*, sehingga membantu mengungkap pendapat para ulama serta aspek psikologis dan sosial yang melatarbelakangi penetapan hukum iddah. Sementara itu, *Mafātīḥ al-Ghayb* dipilih karena kedalaman analisis rasional, kebahasaan, dan filosofisnya yang khas, serta keluasan dalam mengemukakan berbagai pendapat ulama klasik beserta argumentasinya.

Sedangkan alasan pemilihan kitab tafsir *al-Mawsū'ah fī al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Muḥammad Rātīb al-Nābulusī dan *Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia* digunakan karena keduanya merepresentasikan tafsir dengan corak ilmi, yang menautkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan fenomena alam dan temuan ilmiah, sehingga berfungsi sebagai jembatan untuk memahami relevansi durasi iddah dengan penemuan ilmiah kontemporer.

Ketiga, pembahasan mengenai temuan ilmiah dalam penelitian ini dibatasi pada temuan-temuan yang relevan dengan durasi iddah, khususnya yang berkaitan dengan kesehatan reproduksi perempuan, potensi kehamilan, masa tunggu biologis

dan secara psikologis. Temuan ilmiah tersebut digunakan dalam kerangka relevansi, bukan sebagai alat untuk membuktikan kebenaran Al-Qur'an secara empiris ataupun menilai validitas ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan sains modern.

1.5 Kerangka Teori

Untuk mempermudah analisis penulis pada hasil penelitian, maka diperlukan seperangkat kerangka teori sebagai alat bedah proses pemetaan jalannya penelitian.

1.5.1 Teori Tafsir

Secara etimologis, istilah tafsir berasal dari kata kerja bahasa Arab *fassara–yufassiru* yang bermakna menjelaskan, menyingkap, atau memperlihatkan sesuatu yang semula tersembunyi. Akar kata ini berhubungan dengan *al-fasr* yang dalam *Lisān al-‘Arab* digunakan untuk menunjukkan proses membuka sesuatu yang tertutup agar maknanya menjadi jelas. Oleh karena itu, tafsir secara bahasa dapat dipahami sebagai aktivitas intelektual untuk mengungkap maksud yang tidak langsung tampak dari suatu lafaz. Makna ini sejalan dengan penggunaan kata *tafsīran* dalam Al-Qur'an, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Furqan [25]: 33, yang menurut Ibn ‘Abbās kata *tafsīran* tersebut bermakna bahwa Allah memberikan penjelasan terbaik terhadap berbagai persoalan yang diajukan.¹⁸

Beberapa ulama memberikan definisi tafsir dengan beragam dan saling melengkapi. Namun al-Zarkasyī menyimpulkan tafsir sebagai ilmu untuk memahami Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya.¹⁹ Menurut al-Zarkasyī, tafsir tidak hanya berfungsi untuk menjelaskan makna lafaz Al-Qur'an, tetapi juga untuk menyingkap

¹⁸ Amroeni Drajat, *Ulumul Qur'an* (Depok: Kencana, 2017), hlm. 123.

¹⁹ Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. I (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957), jil. 1, hlm. 13.

hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Hikmah dalam konteks ini dipahami sebagai tujuan dan kebijaksanaan syariat yang dapat ditelusuri melalui penalaran ilmiah dan analisis rasional, selama tidak bertentangan dengan nash.

Dalam kaitannya dengan penetapan durasi iddah, definisi ini membuka ruang untuk membaca ketentuan waktu seperti tiga *qurū'*, tiga bulan, empat bulan sepuluh hari, atau hingga melahirkan bukan semata sebagai angka normatif, tetapi sebagai bagian dari hikmah syariat yang memiliki dasar saintifik. Dengan demikian, pengkajian relevansi durasi iddah dengan penemuan ilmiah dapat diposisikan sebagai upaya mengungkap hikmah hukum yang dimaksud al-Zarkasyī.

1.5.2 Teori Relevansi

Istilah relevansi dalam penelitian ini tidak hanya digunakan sebagai ungkapan umum yang menunjukkan adanya hubungan antara ketentuan durasi iddah dan temuan ilmiah, tetapi juga diposisikan sebagai konsep ilmiah yang memerlukan landasan teoretis. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan salah satu teori relevansi *Relevance Theory* yang dikembangkan oleh Dan Sperber dan Deirdre Wilson. Teori ini merupakan salah satu teori pragmatik kognitif yang menjelaskan bagaimana seseorang memperoleh makna melalui proses penalaran (*inferential communication*), yaitu dengan menghubungkan informasi baru dengan pengetahuan yang telah dimiliki sehingga menghasilkan pemahaman yang bernilai.²⁰ Dengan demikian, konsep relevansi dalam penelitian ini dipahami sebagai keterkaitan yang mampu menghasilkan pemahaman baru terhadap suatu fenomena berdasarkan hubungan antara teks dan konteks yang tersedia.

Menurut Sperber dan Wilson, suatu informasi dikatakan relevan apabila mampu menghasilkan efek kognitif positif (*positive*

²⁰ Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance Theory* dalam Laurence R. Horn and Gregory Ward (eds.), *The Blackwell Handbook of Pragmatics* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), hlm. 607–610.

cognitive effects), yaitu memberikan pengetahuan baru, memperkuat keyakinan yang telah ada, mengoreksi pemahaman yang keliru, atau menjawab persoalan tertentu dengan usaha pemrosesan yang relatif kecil (*processing effort*). Semakin besar manfaat pengetahuan yang dihasilkan dan semakin ringan usaha untuk memahaminya, maka semakin tinggi tingkat relevansinya. Dalam proses komunikasi, seseorang tidak hanya memahami makna literal suatu informasi, tetapi juga melakukan inferensi dengan menghubungkan informasi tersebut dengan pengetahuan yang telah dimilikinya. Oleh sebab itu, relevansi tidak sekadar menunjukkan adanya hubungan antara dua hal, melainkan menjelaskan bagaimana hubungan tersebut menghasilkan makna yang lebih komprehensif dan rasional.²¹

Dalam konteks penelitian ini, Teori Relevansi digunakan untuk menjelaskan hubungan antara penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang durasi iddah dengan temuan-temuan ilmiah modern. Ketentuan iddah dalam Al-Qur'an dipahami sebagai ketentuan syariat yang bersifat *ta'abbudī*, sedangkan hasil penelitian ilmiah diposisikan sebagai informasi yang memberikan efek kognitif positif berupa penguatan terhadap hikmah rasional di balik pensyariaan iddah.

Dengan demikian, teori ini menjadi landasan konseptual untuk menunjukkan bahwa temuan ilmiah mengenai kesehatan reproduksi dan psikologi perempuan tidak menggantikan hukum Al-Qur'an, melainkan memperkuat pemahaman terhadap hikmah biologis dan psikologis yang terkandung dalam ketentuan durasi iddah, sehingga relevansi antara keduanya dapat dipahami secara ilmiah tanpa mengubah kedudukan normatif syariat.

1.5.3 Teori Tafsir Ilmi

Tafsir ilmi merupakan salah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan

²¹ Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance Theory* dalam *The Blackwell ...*, hlm. 607–610.

memanfaatkan temuan dan pendekatan ilmu pengetahuan modern, khususnya ilmu-ilmu alam dan sains empiris, tanpa melepaskan diri dari kaidah kebahasaan Arab dan prinsip dasar tafsir. Dalam kerangka ini, Al-Qur'an tidak diposisikan sebagai kitab sains, melainkan sebagai wahyu yang mengandung isyarat-isyarat (*dalālah*) yang dapat dibaca selaras dengan realitas ilmiah yang terverifikasi. Oleh karena itu, tafsir ilmi bertujuan menyingkap hikmah dan ketepatan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an melalui dialog metodologis dengan ilmu pengetahuan, bukan untuk memaksakan teori sains ke dalam teks Al-Qur'an.²²

Para ulama dan sarjana yang membahas tafsir ilmi menetapkan sejumlah syarat ketat agar penafsiran tidak terjebak pada spekulasi ilmiah. Di antara syarat tersebut ialah bahwa: (1) Penafsiran tidak boleh bertentangan dengan kaidah bahasa Arab, (2) tidak menyelisihi riwayat otoritatif yang sahih, (3) memperhatikan konteks pembicaraan ayat, (4) tidak memasuki wilayah akidah yang bersifat *qat'i*, dan (5) temuan ilmiah yang dijadikan dasar penafsiran harus berasal dari hasil penelitian yang mapan, bukan hipotesis sementara. Penetapan syarat-syarat ini menunjukkan kehati-hatian para ulama agar tafsir ilmi tetap berada dalam koridor ilmiah dan keilmuan tafsir yang sah.²³

Secara historis, corak tafsir ilmi berkembang pesat pada awal abad ke-20, seiring dengan meningkatnya kesadaran umat Islam terhadap kemajuan ilmu pengetahuan modern. Hal ini tercermin dalam karya-karya tafsir yang menonjolkan pendekatan saintifik pada ayat-ayat kauniyah, seperti *Tafsir al-Jawāhir* karya Tantawi Jawhari. Sejumlah tokoh pembaru, seperti Zaghlul al-Najjar, Muhammad 'Abduh dan Mustafa al-Maraghi, juga menunjukkan kecenderungan membuka ruang dialog antara wahyu dan sains. Perkembangan selanjutnya ditandai dengan lahirnya

²² Yūsuf al-Qaradāwī, *Mu'āmalah Ma'a al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2000), hlm. 369.

²³ Muḥammad Ṣadiq 'Urjun, *Al-Qur'ān al-'Aẓīm: Hidāyatuhū wa I'jāzuhū* (Kairo: Dār al-Qalam, 1992), hlm. 266–274.

karya-karya ensiklopedis yang tidak hanya menafsirkan ayat, tetapi mengelaborasinya dengan data sains kontemporer secara tematik dan aplikatif, hingga pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 muncul karya seperti *al-Mawsū'ah fī al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Muḥammad Rātib al-Nābulusī, yang merepresentasikan fase pematangan tafsir ilmi modern dengan pendekatan sistematis, tematik, dan berorientasi pada integrasi wahyu dengan penemuan ilmiah mutakhir.²⁴

Posisi tafsir ilmi sebagai bagian dari corak tafsir juga ditegaskan oleh Faḍl Ḥasan 'Abbās. Menurutnya, tafsir ilmi tidak boleh diperlakukan sebagai pendekatan yang otonom dan bebas dari disiplin *ulūm al-Qur'ān*. Sebaliknya, tafsir ilmi harus dipahami sebagai aplikasi pengetahuan ilmiah dalam kerangka metodologi tafsir yang sudah ada. Dengan demikian, tafsir ilmi tetap memerlukan landasan ilmu-ilmu pendukung, seperti ilmu bahasa Arab, *balāghah*, *qirā'āt*, dan pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl*.²⁵

Dalam perspektif ini, tafsir ilmi berfungsi sebagai pendekatan tematik-kontekstual yang memperkaya penafsiran ayat-ayat kauniyah, bukan sebagai paradigma utama yang menggeser orientasi Al-Qur'an sebagai kitab hidayah. Yūsuf al-Qaraḍāwī menegaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan untuk memberikan petunjuk bagi manusia, bukan untuk menjelaskan teori-teori ilmiah secara rinci. Oleh karena itu, tafsir ilmi hanya menempati posisi sebagai sarana untuk menunjukkan keluasan makna Al-Qur'an dan relevansinya dengan realitas alam, selama tidak menjadikan sains sebagai hakim atas makna wahyu.

1.6 Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode tafsir *mauḍū'i*, yaitu suatu metode penafsiran yang mengumpulkan seluruh ayat Al-

²⁴ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Jilid 1 (Damaskus: Dār al-Maktabī, 2005), hlm. 1-24.

²⁵ Faḍl Ḥasan 'Abbās, *al-Tafsīr Asāsiyyātuahu wa Ittijāhātuahu*, hlm. 320–322.

Qur'an yang berbicara tentang suatu tema tertentu, disusun secara sistematis untuk mengkaji konsep iddah wanita dalam Al-Qur'an serta relevansinya dengan temuan ilmiah modern.

Cara kerja metode tafsir *maudū'i* menurut Abd. al-Ḥayy al-Farmawi diawali dengan menentukan tema atau masalah Al-Qur'an yang akan dikaji, kemudian menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tersebut, baik ayat Makkiyyah maupun Madaniyyah. Setelah itu, ayat-ayat disusun berdasarkan kronologi turunya disertai penjelasan mengenai *asbāb al-nuzūl* serta *munāsabah* antar ayat dalam masing-masing surah. Langkah berikutnya adalah menyusun kerangka pembahasan secara sistematis dan utuh, lalu melengkapinya dengan hadis-hadis yang relevan apabila diperlukan agar penafsiran menjadi lebih jelas dan komprehensif. Selanjutnya, seluruh ayat dianalisis secara tematik dan menyeluruh dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki makna serupa, mengompromikan antara lafaz yang umum dan khusus, *muṭlaq* dan *muqayyad*, serta menyelaraskan ayat-ayat yang tampak kontradiktif, termasuk menjelaskan *nāsikh* dan *mansūkh*, sehingga diperoleh pemahaman yang utuh tanpa adanya pertentangan maupun pemaksaan makna yang tidak sesuai.²⁶

Metode penelitian ini dirancang untuk menjawab rumusan masalah secara komprehensif dengan memadukan kajian tafsir, literatur keislaman klasik dan kontemporer, serta hasil-hasil penelitian ilmiah dalam bidang medis dan psikologi. Dengan pendekatan tersebut, penelitian ini berupaya menempatkan teks Al-Qur'an sebagai sumber utama yang dianalisis melalui perspektif tafsir, kemudian dikontekstualisasikan dengan temuan ilmu pengetahuan tanpa menjadikan sains sebagai penentu kebenaran wahyu.

²⁶ Abd. al-Ḥayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i: Sebuah Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 45.

1.6.1 Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan kepustakaan. Penelitian kualitatif dipilih karena objek kajian berupa ayat-ayat Al-Qur'an, penafsiran para mufassir, serta gagasan konseptual yang tidak dapat diukur secara statistik. Pendekatan kepustakaan digunakan untuk menelaah sumber-sumber tertulis, baik berupa kitab tafsir, buku ilmiah, jurnal akademik, maupun dokumen resmi yang relevan dengan tema iddah perempuan. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis, yaitu mendeskripsikan konsep iddah sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an dan tafsir, kemudian menganalisis relevansinya dengan temuan ilmiah secara kritis dan proporsional.

1.6.2 Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer meliputi ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan iddah perempuan, khususnya QS. al-Baqarah [2]: 228 dan 234 serta QS. al-Talāq [65]: 4, beserta kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan utama, seperti tafsir-tafsir bercorak tafsir ilmi dan tafsir tematik kontemporer.

Adapun sumber data sekunder mencakup buku-buku tafsir pendukung, karya ilmiah dalam bidang kedokteran, psikologi, dan kesehatan reproduksi, jurnal ilmiah, skripsi, tesis, serta publikasi resmi lembaga keilmuan yang relevan dengan pembahasan iddah dan aspek biologis maupun psikologis perempuan.

1.6.3 Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui studi dokumentasi dan penelusuran literatur. Penulis mengumpulkan data dengan cara membaca, mencatat, dan mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur'an, penafsiran para mufassir, serta temuan ilmiah yang berkaitan dengan masa iddah. Data dikumpulkan secara tematik sesuai dengan kategori pembahasan,

seperti iddah talak, iddah wafat, aspek biologis, dan aspek psikologis. Seluruh data yang diperoleh kemudian diseleksi berdasarkan relevansinya dengan fokus penelitian agar pembahasan tetap terarah dan sistematis.

1.6.4 Teknik Analisis Data

Analisis data dilakukan dengan metode analisis deskriptif-analitis dan pendekatan interdisipliner. Data yang telah dikumpulkan terlebih dahulu dideskripsikan sesuai konteksnya, kemudian dianalisis dengan mengaitkan antara penafsiran ayat-ayat iddah dan temuan ilmiah yang relevan.

Dalam proses analisis, penulis menempatkan tafsir Al-Qur'an sebagai kerangka utama, sementara temuan ilmiah digunakan sebagai alat bantu untuk menjelaskan hikmah dan relevansi ketentuan iddah. Analisis dilakukan secara kritis dengan tetap menjaga batas epistemologis antara wahyu dan sains, sehingga tidak terjadi reduksi makna keagamaan ke dalam kerangka ilmiah semata.

1.6.5 Pedoman Penulisan

Penulisan tesis mengikuti Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh Tahun Akademik 2019/2020. Teknik penulisan dalam penelitian ini mengikuti kaidah penulisan ilmiah yang berlaku di lingkungan akademik perguruan tinggi, khususnya dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Penulisan dilakukan secara sistematis, argumentatif, dan konsisten dalam penggunaan istilah, transliterasi Arab-Latin, serta rujukan pustaka. Setiap ayat Al-Qur'an yang diterjemahkan dalam penelitian ini mengikuti terjemahan dari Kementerian Agama Republik Indonesia yang berjudul *Al-Qur'an dan Terjemahnya* tahun 2019. Setiap kutipan dari hadis, kitab tafsir, dan literatur ilmiah dicantumkan dengan catatan kaki untuk menjaga keabsahan

akademik. Gaya bahasa yang digunakan bersifat formal-ilmiah dengan tetap memperhatikan kejelasan dan ketepatan makna.

1.7 Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun ke dalam empat bab yang saling berkaitan dan tersusun secara sistematis. Bab I merupakan pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan urgensi penelitian, kajian pustaka, kerangka teoretis, metode penelitian, serta sistematika pembahasan. Bab ini berfungsi sebagai landasan konseptual dan metodologis untuk memahami arah dan fokus penelitian.

Bab II membahas tinjauan umum konsep iddah dalam tafsir. Bab ini diawali dengan pembahasan iddah dalam perspektif ayat *ahkām*, yang meliputi definisi iddah, dasar pensyariatannya—baik iddah wafat suami, maupun iddah talak bagi perempuan menopause, belum haid, dan hamil—serta hak dan kewajiban perempuan selama masa iddah. Selanjutnya, bab ini menguraikan konsep tafsir ilmi secara teoretis, mencakup definisi tafsir ilmi, perbedaannya dengan *i'jāz 'ilmi*, sejarah kemunculannya, kaidah dan syarat penafsirannya. Bab II ditutup dengan pembahasan iddah dalam perspektif tafsir ilmi yang menyoroti aspek biologis, aspek psikologis, serta batasan-batasan tafsir ilmi dalam mengkaji konsep iddah.

Bab III merupakan inti analisis penelitian yang membahas penafsiran ayat-ayat iddah dan relevansinya dengan penemuan ilmiah modern. Bab ini mengkaji secara terperinci relevansi iddah dengan temuan ilmiah dalam dimensi psikologis, biologis, dan medis. Pada bab ini dilakukan analisis integratif antara teks Al-Qur'an, penafsiran tafsir ilmi, dan hasil-hasil penelitian ilmiah, dengan tetap menempatkan wahyu sebagai sumber utama dan sains sebagai alat bantu pemahaman.

Bab IV merupakan penutup yang berisi kesimpulan dari seluruh rangkaian pembahasan serta saran-saran yang bersifat akademik. Kesimpulan merangkum temuan utama penelitian terkait

konsep iddah dalam tafsir dan relevansinya dengan penemuan ilmiah, sementara saran ditujukan bagi pengembangan kajian tafsir dan penelitian lanjutan yang berkaitan dengan hukum keluarga Islam dan ilmu pengetahuan modern.



BAB II

TINJAUAN UMUM KONSEP IDDAH DALAM TAFSIR

2.1 Iddah dalam Perspektif Ayat Ahkam

Ayat ahkam adalah ayat-ayat di Al-Qur'an yang di dalamnya terkandung perintah atau larangan yang menjadi hukum atau beban syariat bagi manusia.¹ Pada bab ini akan dijelaskan konsep umum iddah dalam perspektif ayat ahkam.

2.1.1 Definisi Iddah

Secara etimologis, kata iddah berasal dari bahasa Arab, yaitu dari akar kata عَدَّ – يَعُدُّ – عَدًّا yang bermakna menghitung atau bilangan. Dari akar kata ini pula lahir istilah العَدَّة yang berarti hitungan. Penamaan masa tunggu perempuan pasca-perpisahan perkawinan sebagai iddah berkaitan dengan fakta bahwa masa tersebut ditentukan berdasarkan hitungan tertentu, baik berupa hitungan haid, bulan, maupun hingga melahirkan kandungan.² Ibn Manzūr menjelaskan bahwa iddah secara bahasa menunjuk kepada sesuatu yang dihitung dan dibatasi dengan bilangan tertentu. Oleh karena itu, masa tunggu perempuan setelah talak atau kematian suami disebut iddah karena ia terikat dengan perhitungan waktu yang telah ditetapkan oleh syariat.³

Adapun secara terminologis, Wahbah al-Zuhaylī menjelaskan bahwa iddah adalah masa yang diwajibkan atas perempuan setelah terjadinya perpisahan dengan suaminya baik karena talak, fasakh, maupun kematian suami untuk memastikan kebersihan rahim, menjaga kehormatan ikatan perkawinan, serta

¹ Lilik Ummi Kaltsum dan Abd. Mosith, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* (Ciputat: UIN Press, 2015), hlm. 11.

² Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), jil. 4, hlm. 206.

³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1990, jil. 3, hlm. 191.

sebagai bentuk ketaatan seorang hamba terhadap ketentuan Allah.⁴ Definisi ini memperlihatkan bahwa iddah memiliki dimensi hukum, sosial, dan moral yang saling berkaitan.

Berdasarkan berbagai definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa iddah adalah masa tunggu yang ditetapkan secara syar‘i bagi perempuan setelah terjadinya perpisahan perkawinan, dengan tujuan dan implikasi hukum tertentu yang harus dijalani, sebagai bentuk ketaatan terhadap ketentuan Allah Swt. sekaligus perlindungan terhadap sistem keluarga dalam Islam.

2.1.2 Dasar Pensyariatan Iddah

Pensyariatan iddah memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur’an, Sunnah Nabi Saw., dan ijma‘ para ulama. Al-Qur’an menjelaskan kewajiban iddah dalam beberapa ayat dengan perincian yang berbeda sesuai kondisi perempuan yang menjalaninya.

a. Iddah Talak Wanita yang Telah Digauli dan Masih Mengalami Siklus Haid

Iddah talak adalah masa tunggu yang diwajibkan atas perempuan akibat terjadinya perceraian setelah perkawinan yang sah dan telah terjadi hubungan suami istri. Kewajiban iddah dalam konteks talak tersebut kepada wanita yang masih mengalami siklus haid ditegaskan secara eksplisit dalam Al-Qur’an. Allah SWT berfirman dalam QS. al-Baqarah (2): 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) selama tiga kali qurū’.”

Ayat ini menjadi dasar utama kewajiban iddah bagi perempuan yang ditalak dan masih mengalami siklus haid. Para ulama berbeda pendapat mengenai makna *qurū’*, apakah bermakna

⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), jil. 7, hlm. 624.

haid atau suci, namun perbedaan tersebut tidak memengaruhi prinsip kewajiban iddah itu sendiri. Mazhab Hanafiyyah dan Hanabilah memaknai *qurū'* sebagai haid, sedangkan Syafi'iyah dan Malikiyyah memaknainya sebagai masa suci.⁵ Perbedaan ini berimplikasi pada perhitungan teknis masa iddah, tetapi tetap berada dalam koridor ketentuan syariat.

Dalam konteks perempuan yang ditalak namun belum terjadi hubungan suami istri, Al-Qur'an menegaskan bahwa tidak ada iddah. Allah SWT berfirman dalam QS. al-Aḥzāb (33): 49:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمِنْ تَعَوُّهُنَّ وَسِرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukmin kemudian kamu menceraikan mereka sebelum kamu mencampurnya, maka tidak ada kewajiban iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan.”

Berdasarkan ayat ini, para ulama berpendapat bahwa iddah talak hanya diwajibkan apabila telah terjadi persetubuhan.⁶

b. Iddah Wafat Suami

Berbeda dengan iddah talak, iddah wafat diwajibkan atas perempuan akibat meninggalnya suami, tanpa mempersoalkan apakah telah terjadi hubungan suami istri atau tidak. Dasar pensyariatannya ditegaskan dalam QS. al-Baqarah (2): 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, hlm. 637–640.

⁶ Vivi Kurniawati, *Kupas Habis Masa Iddah Wanita* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019), hlm. 15.

“Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri, hendaklah para istri itu menahan diri (beriddah) selama empat bulan sepuluh hari.”

Ayat ini menunjukkan bahwa iddah wafat memiliki durasi yang pasti dan bersifat *ta‘abbudī*, sehingga tidak bergantung pada ada atau tidaknya kemungkinan kehamilan. Oleh karena itu, iddah wafat tetap diwajibkan meskipun istri belum sempat digauli, belum haid atau telah menopause.⁷

Ketentuan ini ditegaskan pula dalam Sunnah Nabi SAW,

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ مُوسَى ، قَالَ : أَخْبَرَنِي
حُمَيْدُ بْنُ نَافِعٍ ، عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ ، قَالَتْ : لَمَّا جَاءَ نَعْيُ أَبِي سُفْيَانَ
مِنَ الشَّامِ دَعَتْ أُمَّ حَبِيبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بِصُفْرَةٍ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ ، فَمَسَحَتْ
عَارِضِيهَا وَذِرَاعَيْهَا ، وَقَالَتْ : إِنِّي كُنْتُ عَنْ هَذَا لَغَنِيَّةً ، لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحَدِّثَ
عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ ؛ فَإِنَّهَا تُحَدِّثُ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
(رواه بخارى و مسلم)⁸

“Telah menceritakan kepada kami al-Humaidī, telah menceritakan kepada kami Sufyān, telah menceritakan kepada kami Ayyūb bin Mūsā, ia berkata: telah mengabarkan kepadaku Humaid bin Nāfi‘, dari Zainab binti Abī Salamah, ia berkata: Ketika berita wafat Abū Sufyān datang dari Syam, Ummu Ḥabībah r.a. berkata: ‘aku mendengar Nabi ﷺ bersabda: “Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berkabung atas orang meninggal lebih dari tiga hari, kecuali atas suaminya; maka ia berkabung atasnya selama empat bulan sepuluh hari.”’

⁷ Vivi Kurniawati, *Kupas Habis Masa Iddah ...*, hlm. 15.

⁸ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hlm. 78, ḥadīṣ no. 1280; dan Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hlm. 203, ḥadīṣ no. 1486.

c. Iddah Talak; Menopause, Belum Haid dan Hamil

Selain klasifikasi berdasarkan dua sebab sebelumnya, iddah talak juga dibedakan berdasarkan kondisi biologis perempuan. Al-Qur'an memberikan penjelasan rinci dalam QS. al-Ṭalāq (65): 4:

وَالَّتِي يَيْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

“Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan demikian pula perempuan-perempuan yang belum haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu sampai mereka melahirkan kandungannya.”

Ayat ini menunjukkan bahwa syariat iddah bersifat adaptif terhadap kondisi biologis perempuan, namun tetap berada dalam kerangka ketentuan yang tegas. Perempuan menopause dan perempuan belum haid yang ditalak menjalani iddah selama tiga bulan, sedangkan perempuan hamil berakhir iddah-nya dengan kelahiran.

Persoalan yang diperdebatkan para ulama adalah ketika seorang perempuan hamil ditinggal wafat oleh suaminya, lalu anak yang dikandungnya lahir sebelum genap empat bulan sepuluh hari sejak kematian suami. Dalam kondisi ini muncul pertanyaan: apakah masa iddah perempuan tersebut telah selesai dengan kelahiran anaknya, ataukah ia tetap wajib menyempurnakan masa iddah hingga genap empat bulan sepuluh hari?

Menurut pendapat jumhur ulama dari kalangan salaf, masa iddah perempuan tersebut berakhir dengan kelahiran anaknya, meskipun kelahiran itu terjadi sebelum sempurnanya empat bulan sepuluh hari sejak wafatnya suami. Dengan demikian, kelahiran anak menjadi batas akhir iddah, tanpa harus menunggu sisa waktu yang belum terpenuhi. Namun terdapat pula riwayat dari ‘Alī Ibn

Abī Tālib yang menyatakan bahwa perempuan tersebut harus menjalani masa iddah dengan mengambil waktu yang lebih panjang dari dua ketentuan iddah yang ada. Artinya, apabila anaknya lahir sebelum genap empat bulan sepuluh hari, maka iddah-nya harus dilanjutkan hingga mencapai empat bulan sepuluh hari. Sebaliknya, jika empat bulan sepuluh hari telah terpenuhi sementara anaknya belum lahir, maka iddah dilanjutkan sampai kelahiran anak tersebut.⁹

Dengan demikian, klasifikasi iddah dalam Islam memperlihatkan sistem hukum yang terstruktur, berbasis nash yang jelas, dan mempertimbangkan sebab perpisahan serta kondisi perempuan, tanpa melepaskan karakter normatif dan mengikat dari hukum iddah itu sendiri.

d. *Syibh al-‘Iddah*

Dalam fikih Islam, pembahasan mengenai iddah pada umumnya difokuskan kepada perempuan sebagai pihak yang diwajibkan menjalani masa tunggu setelah putusnya perkawinan. Namun demikian, sebagian ulama juga membahas adanya bentuk pembatasan bagi laki-laki yang secara substansial memiliki fungsi serupa dengan iddah, meskipun tidak disebut sebagai iddah secara terminologis. Konsep ini sering dikenal dengan istilah *syibh al-‘iddah* (semi-iddah), yaitu keadaan ketika seorang laki-laki harus menunda pernikahan dalam kondisi tertentu sebagai konsekuensi dari hukum perkawinan.

Hasil kajian menunjukkan bahwa konsep *syibh al-‘iddah* bagi laki-laki hanya berlaku dalam dua keadaan. Pertama, apabila seorang laki-laki menjatuhkan talak raj‘i kepada istrinya, kemudian ingin menikahi perempuan yang memiliki hubungan mahram dengan istrinya, seperti saudara kandung istrinya, maka ia tidak diperbolehkan melangsungkan pernikahan tersebut hingga masa iddah istrinya berakhir seperti yang tertera di ujung QS. Al-Nisā’:

⁹ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2008), hlm. 414-415.

23. Kedua, apabila seorang laki-laki telah memiliki empat orang istri, lalu menceraikan salah seorang di antaranya dan bermaksud menikahi perempuan lain sebagai istri kelima, maka ia wajib menunggu hingga masa iddah istri yang diceraikan selesai terlebih dahulu sebelum akad nikah baru dapat dilaksanakan.¹⁰ Hal ini dikarenakan istri yang ditalak satu atau dua oleh suami pada hakikatnya masih berstatus sebagai istri yang sewaktu bisa kembali dirujuk.

2.1.3 Hak dan Kewajiban dalam Masa Iddah

Wanita yang menjalani masa iddah menempati kedudukan hukum yang khas dalam syariat Islam. Ia tidak lagi berada dalam kondisi kehidupan rumah tangga yang normal, namun juga belum sepenuhnya bebas dari ikatan hukum perkawinan. Kedudukan antara ini melahirkan seperangkat hak dan kewajiban yang harus dijalani selama masa iddah, yang ketentuannya berbeda-beda sesuai dengan jenis iddah yang dijalani, baik iddah talak raj'i, talak bain, maupun iddah wafat suami.

a. Hak Nafkah dalam Masa Iddah

Salah satu hak utama perempuan dalam masa iddah adalah hak nafkah. Dalam iddah talak raj'i, para ulama sepakat bahwa perempuan masih berstatus sebagai istri secara hukum, sehingga suami tetap berkewajiban memberikan nafkah, pakaian, dan tempat tinggal. Hal ini karena dalam talak raj'i, ikatan perkawinan belum terputus secara sempurna dan suami masih memiliki hak rujuk selama masa iddah.¹¹

Dasar kewajiban nafkah tersebut ditegaskan dalam firman Allah SWT QS. at-Talāq (65): 6:

¹⁰ Sartina dan Lilik Andaryuni, "Konsep Syibhul Iddah Bagi Laki-Laki Ditinjau dari Hukum Islam," *Jurnal Tana Mana*, Vol. 3, No. 2 (2022): 288-300.

¹¹ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, hlm. 416.

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِضَيِّقُوا
عَلَيْهِنَّ

“Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka.”

Imam an-Nawawī menegaskan bahwa perempuan dalam iddah raj‘i memiliki hak nafkah dan tempat tinggal sebagaimana istri yang masih dalam ikatan perkawinan, karena talak raj‘i tidak menghapus seluruh konsekuensi hukum perkawinan.¹²

Adapun dalam iddah talak bain, jumhur ulama berpendapat bahwa perempuan tidak berhak memperoleh nafkah dan tempat tinggal, kecuali apabila ia sedang hamil. Pendapat ini didasarkan pada hadis tentang Fāṭimah bint Qays yang ditalak bain oleh suaminya, lalu Rasulullah SAW menetapkan bahwa ia tidak berhak atas nafkah dan tempat tinggal.¹³ Hadis tersebut diriwayatkan sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى ، وَابْنُ بَشَّارٍ ، قَالَا : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ
حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ ، عَنِ الشَّعْبِيِّ ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ ،
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمُطَلَّاقَةِ ثَلَاثًا ، قَالَ " : لَيْسَ لَهَا ،
سُكْنَى ، وَلَا نَفَقَةٌ " (رواه مسلم)¹⁴

Muhammad bin al-Mutsannā dan Ibnu Basyār telah menceritakan kepada kami. Keduanya berkata: ‘Abdurrahmān bin Mahdī telah menceritakan kepada kami; Sufyān telah menceritakan kepada kami; dari Salamah bin Kuhail; dari asy-Sya‘bī; dari Fāṭimah binti

¹² Rusdaya Basri, *Fikih Munakahat 2* (Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2020), hlm. 116.

¹³ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, hlm. 417.

¹⁴ Muḥammad ibn Ismā‘īl Muslim al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Ṭalāq, Bāb al-Muṭallaqah Ṭalāṭan Lā Nafaqata Lahā, hadis no. 1480, juz 4, hlm. 198.

Qays; dari Nabi ﷺ mengenai perempuan yang ditalak tiga. Beliau bersabda: “Tidak ada baginya tempat tinggal dan tidak pula nafkah.”

Namun demikian, apabila perempuan yang ditalak bain dalam keadaan hamil, maka kewajiban nafkah tetap berlaku hingga ia melahirkan, berdasarkan QS. at-Ṭalāq (65): 6 yang memerintahkan pemberian nafkah kepada perempuan hamil hingga selesai masa kehamilannya.¹⁵

b. Hak Tempat Tinggal dalam Masa Iddah

Selain nafkah, perempuan dalam masa iddah juga memiliki hak atas tempat tinggal (*maskan*). Dalam iddah talak raj‘i, perempuan wajib tetap tinggal di rumah suaminya dan tidak diperkenankan keluar kecuali karena kebutuhan yang dibenarkan oleh syariat. Ketentuan ini didasarkan pada firman Allah SWT QS. at-Ṭalāq (65): 1:

لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ

“Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka keluar, kecuali jika mereka melakukan perbuatan keji yang nyata.”

Ayat ini menunjukkan bahwa kewajiban tinggal di rumah selama masa iddah merupakan bagian dari perlindungan syariat terhadap perempuan, sekaligus upaya menjaga kemungkinan terjadinya rujuk antara suami dan istri selama masa iddah raj‘i.¹⁶

Dalam iddah wafat, mayoritas ulama berpendapat bahwa perempuan wajib menjalani iddah di rumah yang sebelumnya ditempati bersama suaminya, kecuali terdapat alasan darurat.¹⁷

c. Kewajiban *Ihdād* dalam Iddah Wafat

¹⁵ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, hlm. 417.

¹⁶ Rusdaya Basri, *Fikih Munakahat 2*, hlm. 116.

¹⁷ Muhammad Rizki, *Dinamika Masa Iddah ...*, 2024.

Kewajiban khusus bagi perempuan dalam iddah wafat adalah kewajiban berkabung (*iḥdād*), yaitu menahan diri dari berhias dan perbuatan yang dapat menarik perhatian laki-laki selama masa iddah. Kewajiban ini ditegaskan dalam hadis Nabi SAW:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ مُوسَى ، قَالَ : أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ نَافِعٍ ، عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ ، قَالَتْ : لَمَّا جَاءَ نَعْيُ أَبِي سُفْيَانَ مِنَ الشَّامِ دَعَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بِصُفْرَةٍ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ ، فَمَسَحَتْ عَارِضِيهَا وَذِرَاعَيْهَا ، وَقَالَتْ : إِنِّي كُنْتُ عَنْ هَذَا لَغَنِيَّةً ، لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ ؛ فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا¹⁸ (رواه بخارى و مسلم)

“Telah menceritakan kepada kami al-Ḥumaidī, telah menceritakan kepada kami Sufyān, telah menceritakan kepada kami Ayyūb bin Mūsā, ia berkata: telah mengabarkan kepadaku Ḥumaid bin Nāfi‘, dari Zainab binti Abī Salamah, ia berkata: Ketika berita wafat Abū Sufyān datang dari Syam, Ummu Ḥabībah r.a. berkata: ‘aku mendengar Nabi ﷺ bersabda: “Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berkabung atas orang meninggal lebih dari tiga hari, kecuali atas suaminya; maka ia berkabung atasnya selama empat bulan sepuluh hari.”’

Para ulama menjelaskan bahwa *iḥdād* tidak dimaksudkan untuk menyiksa perempuan, melainkan sebagai bentuk penghormatan terhadap ikatan perkawinan dan penjagaan martabat perempuan selama masa transisi psikologis pasca wafatnya suami¹⁹

¹⁸ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hlm. 78, ḥadīṣ no. 1280; dan Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hlm. 203, ḥadīṣ no. 1486.

¹⁹ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1960), Juz 9, h. 395.

d. Larangan Menikah dan Menerima Pinangan Terang- Terangan dalam Masa Iddah

Kewajiban utama perempuan dalam masa iddah adalah larangan menikah dengan laki-laki lain hingga masa iddah berakhir. Larangan ini bersifat mutlak dan berlaku untuk seluruh jenis iddah. Selain itu, perempuan juga dilarang menerima pinangan secara terang-terangan selama masa iddah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Baqarah (2): 235,

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

"Tidak ada dosa bagimu atas kata sindiran untuk meminang perempuan-perempuan atau (keinginan menikah) yang kamu sembunyikan dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka. Akan tetapi, janganlah kamu berjanji secara diam-diam untuk (menikahi) mereka, kecuali sekadar mengucapkan kata-kata yang patut (sindiran). Jangan pulalah kamu menetapkan akad nikah sebelum berakhirnya masa idah. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu. Maka, takutlah kepada-Nya. Ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun."

Dalam Tafsir al-Jalalayn diterangkan bahwa Allah membolehkan *ta'rīd* (sindiran) dalam khitbah terhadap perempuan tersebut, yaitu ungkapan tidak langsung yang tidak mengandung janji atau penegasan akad, seperti pujian atau pernyataan umum

tentang ketertarikan, selama masih dalam koridor perkataan yang diakui secara syar‘i. Kebolehan ini didasarkan pada pengetahuan Allah terhadap tabiat manusia yang sulit menahan keinginan, sehingga diberikan keringanan berupa *ta‘rīd* dan niat batin (*iknān fī an-nafs*). Namun demikian, Tafsīr al-Jalālayn menegaskan larangan *muwā‘adah sirran*, yakni membuat janji nikah atau kesepakatan tersembunyi, serta larangan berazam untuk melangsungkan akad nikah sebelum berakhirnya masa iddah.²⁰

Ketentuan ini menunjukkan bahwa meskipun syariat memberikan ruang ekspresi perasaan secara terbatas, namun tetap menjaga kehormatan perempuan, ketertiban hukum perkawinan, dan kepastian status nasab dengan melarang segala bentuk komitmen pernikahan hingga iddah mencapai batas akhirnya.

2.2 Tafsir Ilmi dan Korelasinya dengan Penemuan Ilmiah

Pada subbab ini akan dijelaskan tentang korelasi tafsir ilmi dengan penemuan ilmiah. Hal ini penting dipaparkan karena tafsir ilmi merupakan corak tafsir yang sangat erat kaitannya dengan penemuan ilmiah dan menjadi kerangka teori untuk menjembatani antara ayat Al-Qur‘an dengan penemuan ilmiah.

2.2.1 Definisi dan Perbedaan Tafsir Ilmi dengan I‘jāz Ilmi

Dalam kajian tafsir kontemporer, istilah tafsir ilmi sering kali disamakan atau bahkan dipertukarkan dengan istilah *i‘jāz ‘ilmī*. Padahal, secara konseptual dan metodologis, kedua istilah tersebut memiliki perbedaan mendasar. Ketidakjelasan dalam membedakan keduanya berpotensi menimbulkan kekeliruan metodologis, khususnya ketika Al-Qur‘an diposisikan secara tidak tepat dalam relasinya dengan ilmu pengetahuan modern. Oleh karena itu, penegasan perbedaan antara tafsir ilmi dan *i‘jāz* ilmi menjadi langkah awal yang penting dalam kerangka teoritis penelitian ini.

²⁰ Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, cet. I, t.t.), hlm. 51.

Tafsīr 'ilmī merupakan salah satu pendekatan atau corak dalam penafsiran Al-Qur'an yang memanfaatkan ilmu pengetahuan modern sebagai alat bantu untuk memahami ayat-ayat kauniyah. Fokus utama tafsir ilmi adalah proses penafsiran, yakni usaha manusia dalam menjelaskan makna ayat dengan mempertimbangkan data dan temuan ilmiah yang relevan. Dengan demikian, tafsir ilmi bersifat metodologis dan hermeneutik, karena ia berbicara tentang cara memahami teks Al-Qur'an dalam konteks perkembangan ilmu pengetahuan.

Sebaliknya, *i'jāz 'ilmī* tidak berkaitan langsung dengan metode penafsiran, melainkan dengan doktrin kemukjizatan Al-Qur'an. *I'jāz 'ilmī* bertujuan menunjukkan bahwa kandungan Al-Qur'an memiliki kesesuaian atau keselarasan dengan fakta-fakta ilmiah yang baru ditemukan oleh manusia pada masa modern. Fokus *i'jāz 'ilmī* terletak pada hasil dan klaim kemukjizatan, bukan pada proses penafsiran teks. Oleh karena itu, *i'jāz 'ilmī* lebih dekat dengan diskursus teologis-apologetik yang menegaskan keunggulan Al-Qur'an dibandingkan produk pengetahuan manusia.

Yūsuf al-Qaradāwī secara tegas membedakan kedua istilah tersebut. Menurutnya, perdebatan ilmiah yang sebenarnya bukan terletak pada pengakuan adanya isyarat ilmiah dalam Al-Qur'an, melainkan pada praktik tafsir ilmi yang sering kali memaksakan ayat agar sesuai dengan teori sains tertentu. Ia menegaskan bahwa *i'jāz 'ilmī* berkaitan dengan pembuktian kemukjizatan Al-Qur'an, sedangkan tafsir ilmi adalah bentuk ijtihad penafsiran melalui pengetahuan sains, baik dari ilmu anatomi, geologi, fisika, kimia, biologi dan sejenisnya.²¹ Dengan pembedaan ini, al-Qaradāwī berusaha menjaga agar Al-Qur'an tidak dijadikan sekadar alat legitimasi teori ilmiah yang bersifat sementara.

Dari penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa tafsir ilmi dan *i'jāz 'ilmī* memiliki orientasi yang berbeda. Tafsir ilmi berorientasi pada pemahaman teks melalui pendekatan ilmiah, sedangkan *i'jāz 'ilmī* berorientasi pada penegasan kemukjizatan Al-

²¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Mu'āmalah Ma'a al-Qur'ān*, hlm. 369.

Qur'an melalui isyaratnya dengan fakta ilmiah. Perbedaan ini penting untuk menjaga objektivitas kajian tafsir serta menghindarkan Al-Qur'an dari reduksi makna yang berlebihan akibat dominasi paradigma sains modern.

Dengan demikian, dalam penelitian ini, istilah tafsir ilmi digunakan secara spesifik untuk merujuk pada pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang memanfaatkan ilmu pengetahuan sebagai alat bantu pemahaman. Penegasan ini menjadi landasan konseptual yang penting sebelum memasuki pembahasan lebih lanjut mengenai sejarah, ruang lingkup, serta kaidah-kaidah tafsir ilmi yang diterima dalam pembahasan berikutnya.

2.2.2 Sejarah dan Latar Belakang Kemunculan Tafsir Ilmi

Pembahasan mengenai tafsir ilmi tidak dapat dilepaskan dari konteks historis perkembangan penafsiran Al-Qur'an dan dinamika relasi antara wahyu dan ilmu pengetahuan. Tafsir ilmi bukanlah fenomena yang muncul secara tiba-tiba, melainkan hasil dari proses panjang yang berakar pada tradisi penafsiran klasik dan berkembang seiring perubahan kondisi intelektual umat Islam, khususnya pada era modern. Oleh karena itu, kajian sejarah tafsir ilmi perlu dilihat secara berlapis, mulai dari embrio pemikiran dalam tafsir klasik hingga kemunculannya sebagai corak penafsiran yang lebih sistematis pada masa modern.

a. Isyarat Keilmuan dalam Tafsir Klasik

Dalam tradisi tafsir klasik, para mufassir umumnya menempatkan Al-Qur'an sebagai kitab hidayah yang bertujuan membimbing manusia dalam aspek akidah, ibadah, dan akhlak. Namun demikian, sebagian mufassir klasik telah menunjukkan perhatian terhadap ayat-ayat kauniyah dan fenomena alam, meskipun belum dalam bentuk tafsir ilmi sebagaimana dipahami pada masa modern. Penjelasan mereka lebih bersifat deskriptif dan reflektif, serta masih sangat bergantung pada kerangka yang dikenal pada masanya.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, misalnya, dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* sering menguraikan ayat-ayat kauniyah dengan penjelasan yang melibatkan pengetahuan alam dan filsafat yang berkembang pada era klasik. Meskipun pendekatan al-Rāzī tidak dapat disebut sebagai tafsir ilmi dalam pengertian modern, kecenderungannya untuk mengaitkan ayat Al-Qur'an dengan fenomena alam menunjukkan adanya embrio pemikiran yang kelak berkembang dalam tafsir ilmi.²² Penjelasan semacam ini masih berada dalam batas refleksi rasional dan belum bertumpu pada metode ilmiah modern.

Isyarat serupa juga dapat ditemukan dalam karya-karya mufasssir lain, seperti Abū Ḥāmid al-Ghazālī, yang menekankan keluasan kandungan Al-Qur'an dan kemampuannya mencakup berbagai dimensi pengetahuan. Dalam pandangan al-Ghazālī, Al-Qur'an mengandung prinsip-prinsip universal yang dapat menjadi dasar pengembangan ilmu pengetahuan, meskipun bukan kitab sains dalam arti teknis.²³ Pandangan ini menunjukkan bahwa hubungan antara wahyu dan ilmu pengetahuan telah disadari sejak masa klasik, meski belum diformulasikan sebagai metode tafsir tersendiri.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tafsir klasik menyediakan fondasi konseptual, tetapi belum melahirkan tafsir ilmi sebagai corak penafsiran yang mandiri. Keterbatasan instrumen ilmiah dan paradigma pengetahuan pada masa itu menjadi faktor utama yang membedakan tafsir klasik dari tafsir ilmi modern.

b. Kemunculan Tafsir Ilmi pada Era Modern

Tafsir ilmi sebagai corak penafsiran yang lebih sistematis mulai berkembang pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20,

²² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1999), jil. 1, hlm. 35–37.

²³ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), hlm. 21–23.

seiring dengan meningkatnya interaksi dunia Islam dengan peradaban Barat. Kemajuan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi di Barat, serta dominasi wacana sains modern, mendorong para pemikir Muslim untuk merumuskan kembali hubungan antara Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Dalam konteks inilah tafsir ilmu muncul sebagai respons intelektual terhadap tantangan modernitas.

Salah satu tokoh penting dalam perkembangan tafsir ilmu adalah Ṭaṇṭāwī Jawharī melalui karyanya *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Dalam tafsir tersebut, Jawharī secara eksplisit menempatkan ayat-ayat kauniyah sebagai pintu masuk utama penafsiran dan mengaitkannya dengan berbagai disiplin ilmu alam. Karyanya sering dianggap sebagai representasi paling jelas dari tafsir ilmu pada periode awal kemunculannya.²⁴

Selain Jawharī, sejumlah tokoh pembaru seperti Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā juga memberikan kontribusi penting dalam membuka ruang dialog antara Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Meskipun tidak selalu menafsirkan ayat secara saintifik, gagasan mereka tentang rasionalitas Islam dan keterbukaan terhadap ilmu modern menjadi landasan ideologis bagi berkembangnya tafsir ilmu.²⁵

Perkembangan selanjutnya ditandai dengan lahirnya karya-karya ensiklopedis yang tidak hanya menafsirkan ayat, tetapi mengelaborasinya dengan data sains kontemporer secara tematik dan aplikatif, hingga pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 muncul karya seperti *al-Mawsū'ah fī al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Muḥammad Rātib al-Nābulusī, yang merepresentasikan fase pematangan tafsir ilmu modern dengan pendekatan sistematis, tematik, dan berorientasi pada integrasi wahyu dengan penemuan ilmiah mutakhir.²⁶

²⁴ Ṭaṇṭāwī Jawharī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1931), jil. 1, hlm. 5–7.

²⁵ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), jil. 1, hlm. 12–14.

²⁶ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī ...*, jil. 1, hlm. 1–24.

c. Sejarah Perkembangan Tafsir Ilmi di Indonesia

Diskursus mengenai tafsir ilmi dalam khazanah keislaman modern tidak dapat dilepaskan dari perdebatan panjang terkait relasi antara wahyu dan sains. Terlepas dari perdebatan tersebut, perkembangan tafsir ilmi di Indonesia menunjukkan dinamika yang signifikan, terutama seiring dengan meningkatnya perhatian terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi dalam masyarakat Muslim modern.²⁷

Perkembangan ini tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan melalui proses historis yang panjang. Sejak dekade 1960-an, para sarjana Muslim Indonesia mulai menunjukkan ketertarikan terhadap upaya mengintegrasikan antara al-Qur'an dan sains. Hal ini tampak dari munculnya berbagai karya yang membahas relasi keduanya, baik dalam bentuk tafsir, buku tematik, maupun artikel ilmiah. Secara umum, perkembangan tafsir ilmi di Indonesia dapat diklasifikasikan ke dalam tiga fase utama, yaitu fase pengenalan pada era 1960-an, fase perkembangan pada rentang 1990-an hingga 2000-an, serta fase kontemporer sejak tahun 2010 hingga sekarang.²⁸

Fase pertama, yaitu fase pengenalan, ditandai dengan munculnya karya-karya tafsir yang belum secara eksplisit mengusung corak ilmi, tetapi telah menunjukkan adanya kecenderungan ke arah tersebut, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat kauniyyah. Salah satu karya yang menonjol pada fase ini adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-Madjīd An-Nūr* karya Hasbi Ash-Shiddieqy yang terbit pada tahun 1960. Tafsir ini secara umum dikategorikan sebagai tafsir bercorak umum, namun dalam beberapa bagian, terutama ketika membahas fenomena alam,

²⁷ Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir Al-Nūr hingga Tafsir Salman," *Millatī*, Vol. 2, No. 2 (2017), hlm. 246.

²⁸ Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir 'Ilmi ...", hlm. 246.

terlihat adanya upaya untuk mengaitkan makna ayat dengan pengetahuan ilmiah yang berkembang pada masa itu.²⁹

Dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 164, Hasbi Ash-Shiddieqy memberikan penjelasan yang menarik terkait keteraturan alam semesta. Ia menjelaskan bahwa matahari diikuti oleh sejumlah planet yang masing-masing memiliki ukuran dan garis edar yang berbeda, namun tetap berada dalam orbitnya secara teratur. Keteraturan tersebut, menurutnya, disebabkan oleh adanya “daya tarik-menarik” yang merupakan sunnatullah yang kokoh. Ia menegaskan bahwa tanpa adanya gaya tarik tersebut, maka tatanan kosmos akan mengalami kehancuran.³⁰ Penjelasan ini secara implisit menunjukkan adanya pengaruh konsep gravitasi dalam ilmu fisika modern yang digunakan untuk memperjelas makna ayat.

Masih dalam ayat yang sama, ketika menafsirkan frasa *wa mā anzala Allāhu mina al-samā’i mā’an*, Hasbi menjelaskan proses turunnya hujan dengan merujuk pada teori penguapan. Ia menggambarkan bahwa panas menyebabkan air, khususnya dari lautan, mengalami penguapan. Uap tersebut kemudian naik ke atmosfer, mengalami pendinginan, dan berkumpul menjadi awan. Ketika awan tersebut mencapai kondisi tertentu, maka ia akan mencair kembali dan turun sebagai hujan.³¹ Penjelasan ini menunjukkan bahwa Hasbi berusaha mengintegrasikan pemahaman tekstual dengan penjelasan ilmiah mengenai siklus hidrologi.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dianalisis bahwa pendekatan Hasbi Ash-Shiddieqy belum sepenuhnya mencerminkan tafsir ilmi dalam pengertian metodologis yang matang. Penjelasan ilmiah yang disampaikan masih bersifat deskriptif dan belum dijadikan sebagai kerangka utama dalam

²⁹ Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, “Geliat Tafsir ‘Ilmi ...”, hlm. 246.

³⁰ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Madjied An-Nur* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), juz 2, hlm. 44.

³¹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Madjied ...*, juz 2, hlm. 44.

menafsirkan ayat. Dengan kata lain, sains berfungsi sebagai alat bantu penjelas, bukan sebagai basis epistemologis dalam proses penafsiran. Hal ini menunjukkan bahwa fase ini lebih tepat disebut sebagai tahap awal integrasi antara tafsir dan sains, bukan sebagai bentuk tafsir ilmi yang sistematis.

Selain Hasbi, tokoh lain yang juga menunjukkan kecenderungan penggunaan pendekatan ilmiah adalah Bisyrri Mustafa melalui karyanya *Tafsīr al-Ibrīz li Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*. Tafsir ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon, dan dikenal luas di kalangan masyarakat pesantren. Dalam beberapa penafsirannya, Bisyrri Mustafa tampak memanfaatkan konsep-konsep ilmiah untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ān, khususnya yang berkaitan dengan penciptaan alam semesta.³²

Dalam menafsirkan Q.S. Fuṣṣilat [41]: 11, Bisyrri Mustafa menjelaskan bahwa istilah “*dukhān*” (asap) dalam ayat tersebut dapat dipahami sebagai uap air. Ia menguraikan bahwa pada awal penciptaan, ‘Arsy berada di atas air, kemudian air tersebut mengalami proses tertentu yang menyebabkan munculnya uap dan buih. Buih tersebut kemudian menggumpal dan membentuk benda-benda padat seperti bumi, sementara uapnya naik ke atas dan membentuk lapisan atmosfer.³³ Penjelasan ini menunjukkan adanya upaya untuk memahami proses kosmogoni melalui pendekatan yang mendekati konsep ilmiah.

Dari sini dapat dianalisis bahwa tafsir *al-Ibrīz* menunjukkan tahap perkembangan yang sedikit lebih maju dibandingkan dengan tafsir Hasbi, karena sudah terdapat upaya untuk menjelaskan proses penciptaan alam secara lebih sistematis. Namun demikian, pendekatan yang digunakan masih belum sepenuhnya konsisten dan belum dirumuskan dalam bentuk metodologi yang eksplisit.

³² Bisyrri Mustafa, *Tafsīr al-Ibriz li Ma'rifati Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (Kudus: Menara Kudus, t.t.), jil. 2, hlm. 1714.

³³ Bisyrri Mustafa, *Tafsīr al-Ibriz ...*, jil. 2, hlm. 1714.

Dengan demikian, fase ini tetap dapat dikategorikan sebagai fase embrional dalam perkembangan tafsir ilmi di Indonesia.

Memasuki fase kedua, yaitu periode 1990-an hingga 2000-an, tafsir ilmi di Indonesia mengalami perkembangan yang lebih signifikan. Pada fase ini, kajian mengenai relasi antara al-Qur'an dan sains tidak lagi hanya muncul sebagai bagian kecil dalam tafsir umum, tetapi telah berkembang menjadi karya-karya khusus yang secara eksplisit membahas tema tersebut. Beberapa karya penting yang muncul pada periode ini antara lain tulisan Achmad Baiquni, Wisnu Arya Wardhana, Andi Rosadisastra, dan Agus Purwanto.³⁴

Salah satu tokoh yang paling menonjol dalam fase ini adalah Achmad Baiquni. Ia merupakan seorang ilmuwan fisika nuklir yang memiliki reputasi tinggi, baik di tingkat nasional maupun internasional. Baiquni pernah menempuh pendidikan di University of Chicago dan terlibat dalam berbagai lembaga ilmiah bergengsi, seperti International Centre for Theoretical Physics dan United Nations Scientific Committee on the Effects of Atomic Radiation. Di dalam negeri, ia juga memegang berbagai jabatan strategis, seperti Direktur Jenderal Badan Tenaga Nuklir Nasional (BATAN) dan anggota Dewan Riset Nasional.³⁵

Latar belakang keilmuan Baiquni yang kuat dalam bidang sains memberikan pengaruh yang signifikan terhadap corak penafsirannya. Dalam karyanya *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, ia berupaya menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an melalui pendekatan ilmiah yang sistematis. Ia biasanya memulai pembahasan dengan menguraikan fenomena alam berdasarkan teori sains modern, kemudian mengaitkannya dengan ayat-ayat al-Qur'an yang relevan.³⁶

Sebagai contoh, dalam menjelaskan peristiwa kiamat, Baiquni mengemukakan skenario ilmiah berupa tumbukan komet

³⁴ Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir 'Ilmi ...," hlm. 249.

³⁵ Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1995), hlm. 164–165.

³⁶ Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan ...*, hlm. 61.

besar dengan bumi. Ia menjelaskan bahwa benturan tersebut dapat menyebabkan semburan debu ke atmosfer dalam jumlah besar, yang kemudian menghalangi cahaya matahari dan bintang, sehingga menyebabkan kegelapan global. Setelah menjelaskan fenomena tersebut, ia mengaitkannya dengan sejumlah ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kehancuran alam semesta pada hari kiamat.³⁷

Dari beberapa contoh penafsiran tafsir ilmi di Indonesia yang telah penulis paparkan sejauh ini, penulis mendapati bagian contoh penafsiran terakhir dari Baiquni ini sedikit menyimpang dari kaidah-kaidah yang disusun oleh para ulama terkait syarat-syarat tafsir ilmi yang bisa diterima, salah satunya ialah tidak menyentuh ranah aqidah. Hemat penulis, hari kiamat ialah perkara gaib yang meskipun terdapat banyak dalil dari Al-Qur'an dan hadis yang menceritakan kronologinya, namun tetap saja tidak ada satu pun manusia yang mampu membayangkan kengerian dan kedahsyatan hari akhir tersebut. Oleh karena itu, menafsirkan ayat-ayat tentang kiamat dengan corak tafsir sains ilmiah dirasa tidak tepat karena dapat mengurangi nilai kesakralan Al-Qur'an itu sendiri yang salah satunya berfungsi sebagai peringatan bagi umat manusia.

Namun demikian, Baiquni tidak sepenuhnya tunduk pada sains. Ia tetap menempatkan al-Qur'an sebagai sumber kebenaran utama. Hal ini terlihat dari sikapnya terhadap peristiwa Isrā' dan Mi'rāj, yang tetap diyakininya sebagai mukjizat, meskipun sulit dijelaskan secara ilmiah. Ia menolak pandangan yang menganggap bahwa kebenaran hanya dapat dibuktikan melalui pendekatan empiris dan rasional semata.³⁸

Berdasarkan hal tersebut, dapat dianalisis bahwa pendekatan Baiquni menunjukkan perkembangan yang lebih matang dalam tafsir ilmi, karena telah menggunakan sains secara

³⁷ Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan ...*, hlm. 102-105.

³⁸ Achmad Baiquni, *Al-Qur'an, Ilmu Pengetahuan ...*, hlm. 108.

sistematis dalam proses penafsiran. Pendekatan ini dapat dipandang sebagai bentuk moderasi dalam tafsir ilmi.

Memasuki fase ketiga, yaitu sejak tahun 2010 hingga sekarang, perkembangan tafsir ilmi di Indonesia menunjukkan pola yang semakin sistematis dan terlembagakan. Pada fase ini, tafsir ilmiah tidak lagi sekadar menjadi bagian dari karya tafsir umum atau buku tematik, melainkan telah berkembang menjadi karya tafsir yang utuh dengan pendekatan metodologis yang lebih terstruktur. Selain itu, keterlibatan institusi negara dan kolaborasi lintas disiplin ilmu menjadi ciri khas yang membedakan fase ini dari fase-fase sebelumnya.³⁹

Salah satu representasi penting dari fase ini adalah proyek *Tafsir Ilmi* yang disusun oleh Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, bekerja sama dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Tafsir ini mulai diterbitkan tahun 2011 dalam bentuk tematik, dengan berbagai tema seperti penciptaan alam, air, tumbuhan, dan fenomena kosmik lainnya. Latar belakang penyusunan tafsir ini, sebagaimana disampaikan dalam pengantar resminya, adalah adanya kebutuhan untuk menjelaskan ayat-ayat kauniyyah secara lebih komprehensif dengan melibatkan perspektif ilmu pengetahuan modern.⁴⁰

Penyusunan Tafsir Ilmi ini didasarkan pada kesadaran bahwa dalam al-Qur'an terdapat ratusan ayat yang mengandung isyarat ilmiah, bahkan jumlahnya diperkirakan mencapai antara 750 hingga 1000 ayat. Jumlah ini jauh lebih besar dibandingkan dengan ayat-ayat hukum yang relatif terbatas. Oleh karena itu, diperlukan upaya serius untuk mengkaji dan menjelaskan ayat-ayat tersebut secara ilmiah agar dapat memberikan kontribusi terhadap

³⁹ Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir '...'", hlm. 251.

⁴⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Air dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2011), hlm. x.

penguatan keimanan, khususnya bagi masyarakat modern yang akrab dengan perkembangan sains dan teknologi.⁴¹

Dalam proses penyusunannya, tafsir ini melibatkan dua kelompok besar keilmuan, yaitu kelompok ulama yang memiliki kompetensi dalam bidang ilmu-ilmu keislaman seperti tafsir, bahasa Arab, *asbāb al-nuzūl*, dan *munāsabāt al-āyāt*, serta kelompok ilmuwan yang memiliki keahlian dalam bidang sains seperti fisika, kimia, biologi, dan astronomi. Kolaborasi ini menghasilkan suatu bentuk *ijtihād jamā'ī*, yaitu ijtihad kolektif yang mengintegrasikan dua tradisi keilmuan secara simultan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.⁴²

Sebagai contoh, dalam menafsirkan Q.S. al-Anbiyā' [21]: 30, yang berbicara tentang penciptaan langit dan bumi, tafsir ini menjelaskan ayat tersebut dengan mengaitkannya pada teori *Big Bang*. Dijelaskan bahwa alam semesta pada awalnya merupakan satu kesatuan materi dan energi yang sangat padat, kemudian mengalami ledakan besar yang menyebabkan ekspansi alam semesta. Proses ini berlangsung dalam waktu yang sangat panjang dengan suhu yang sangat tinggi pada tahap awal, kemudian mengalami penurunan suhu seiring dengan perluasan ruang. Penjelasan ilmiah ini kemudian dikaitkan dengan makna ayat yang menyatakan bahwa langit dan bumi pada awalnya merupakan satu kesatuan yang kemudian dipisahkan.⁴³

Selain itu, dalam tema air, tafsir ini menjelaskan secara rinci tentang siklus hidrologi, struktur molekul air, serta peran air dalam kehidupan makhluk hidup. Penjelasan tersebut tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga dilengkapi dengan data ilmiah dan ilustrasi yang memudahkan pembaca memahami hubungan antara ayat al-Qur'an dan fenomena alam.⁴⁴ Pendekatan ini menunjukkan

⁴¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Air ...*, hlm. xi.

⁴² Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Air ...*, hlm. xiv.

⁴³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Air ...*, hlm. xiv.

⁴⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Air ...*, hlm. 14.

bahwa tafsir tersebut berupaya menjadikan sains sebagai sarana untuk memperdalam pemahaman terhadap ayat-ayat kauniyyah.

Secara teknis dan metodologis, Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI disusun dengan pola penafsiran yang diawali oleh pemaparan makna ayat berdasarkan aspek kebahasaan dan konteks Al-Qur'an, kemudian dilanjutkan dengan penjelasan ilmiah sebagai pengayaan pemahaman. Pendekatan ini tampak konsisten dalam karya-karya Tafsir Ilmi Kemenag, seperti *Seksualitas dalam Perspektif Al-Qur'an* dan *Sains dan Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, yang menempatkan sains sebagai alat bantu penjelas, bukan sebagai penentu makna ayat.⁴⁵

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dianalisis bahwa *Tafsir Ilmi Kementerian Agama* merupakan bentuk perkembangan yang cukup maju dalam tradisi tafsir ilmu di Indonesia. Hal ini terlihat dari adanya metodologi yang jelas, keterlibatan multidisiplin, serta upaya menjaga keseimbangan antara tafsir klasik dan sains modern.

Selain *Tafsir Ilmi Kementerian Agama*, karya lain yang juga menonjol pada fase ini adalah *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'Amma* yang disusun oleh tim ilmuwan dari Institut Teknologi Bandung (ITB). Tafsir ini lahir dari inisiatif akademik yang berangkat dari kesadaran bahwa kajian tafsir selama ini lebih banyak berfokus pada aspek sosial dan hukum, sementara aspek kosmologis dan ilmiah relatif kurang mendapatkan perhatian. Oleh karena itu, diperlukan sebuah karya yang dapat menjembatani kebutuhan para ilmuwan Muslim dalam memahami al-Qur'an dari perspektif sains.⁴⁶

Latar belakang penulisan tafsir ini bermula dari diskusi intensif yang dilakukan oleh para ilmuwan ITB sejak tahun 2010. Diskusi tersebut kemudian berkembang menjadi sebuah gerakan intelektual yang menghasilkan tulisan-tulisan dalam bentuk buletin,

⁴⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2016), hlm. vii–x.

⁴⁶ Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'Amma* (Bandung: Mizan Pustaka, 2014), hlm. 3.

yang selanjutnya dihimpun dan disusun menjadi sebuah karya tafsir yang utuh.⁴⁷ Proses ini menunjukkan bahwa tafsir ini lahir dari tradisi akademik yang berbasis riset dan dialog ilmiah, bukan sekadar refleksi individual.

Secara metodologis, *Tafsir Salman* memiliki tahapan penafsiran yang cukup rinci. Dalam menafsirkan suatu ayat, tim penulis memulai dengan analisis kebahasaan terhadap lafaz ayat, kemudian mengkaji pendapat para mufassir, setelah itu melakukan analisis ilmiah berdasarkan temuan sains modern, dan diakhiri dengan penarikan kesimpulan yang bersifat integratif.⁴⁸ Pendekatan ini menunjukkan adanya usaha untuk menggabungkan antara otoritas tradisi klasik dan otoritas ilmu pengetahuan modern dalam satu kerangka penafsiran.

Sebagai contoh, dalam menafsirkan Q.S. al-Naba' [78]: 12, yaitu *wa banaynā fawqakum sab'an syidādan*, tafsir ini terlebih dahulu melakukan analisis kebahasaan terhadap kata *banaynā*, *sab'an*, dan *syidādan*. Kata *banaynā* dijelaskan berasal dari akar kata yang berarti “membangun” atau “mendirikan”, namun juga memiliki makna majaz seperti “menyusun” atau “mengembangkan”. Kata *sab'an* diartikan sebagai “tujuh”, tetapi juga dapat dipahami sebagai simbol banyaknya lapisan. Sementara kata *syidādan* dimaknai sebagai sesuatu yang kuat dan kokoh. Setelah itu, tafsir ini mengemukakan berbagai pendapat mufassir klasik, seperti dalam *Rūḥ al-Ma'ānī* dan *al-Munīr*, yang menjelaskan langit sebagai struktur yang berlapis dan kokoh. Selanjutnya, penafsiran dikembangkan dengan pendekatan ilmiah, di mana langit dipahami sebagai atmosfer bumi yang memiliki berbagai lapisan dengan fungsi tertentu, seperti melindungi bumi dari radiasi dan benda-benda luar angkasa. Penjelasan ini juga mencakup fenomena astronomi seperti pergerakan bumi dan perubahan sistem kalender akibat pergeseran posisi benda langit.⁴⁹

⁴⁷ Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman* ..., hlm. 6.

⁴⁸ Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman* ..., hlm. 28.

⁴⁹ Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman* ..., hlm. 59-68.

Dengan demikian, penafsiran dalam Tafsir Salman tidak hanya berhenti pada aspek linguistik dan tradisional, tetapi juga berupaya menghadirkan pemahaman yang relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Hal ini menjadikan tafsir ini sebagai salah satu contoh konkret dari integrasi antara tradisi tafsir klasik dan pendekatan ilmiah kontemporer.

Dari keseluruhan uraian pada fase ketiga ini, dapat dianalisis bahwa tafsir ilmi di Indonesia telah mengalami transformasi yang cukup signifikan, baik dari segi metodologi maupun kelembagaan. Jika pada fase awal pendekatan ilmiah masih bersifat tidak sistematis, maka pada fase ini telah berkembang menjadi suatu paradigma penafsiran yang terstruktur dan didukung oleh kolaborasi multidisiplin. Namun demikian, tantangan epistemologis tetap ada, terutama dalam menjaga keseimbangan antara otoritas wahyu dan dinamika ilmu pengetahuan modern yang terus berkembang.

Dengan demikian, kemunculan tafsir ilmi pada era modern tidak dapat dilepaskan dari tiga faktor utama: pertama, kemajuan ilmu pengetahuan modern; kedua, tantangan intelektual dan kultural dari Barat; dan ketiga, upaya pembaruan pemikiran Islam. Faktor-faktor ini menjadikan tafsir ilmi sebagai salah satu corak tafsir kontemporer yang berupaya menjembatani wahyu dan realitas ilmiah, meskipun kemudian memunculkan perdebatan metodologis yang luas.

2.2.3 Kaidah dan Syarat Tafsir Ilmi serta Korelasinya dengan Penemuan Ilmiah

Para ulama dan sarjana yang membahas tafsir ilmi menetapkan sejumlah syarat ketat agar penafsiran tidak terjebak pada spekulasi ilmiah. Di antara syarat tersebut ialah bahwa: (1) Penafsiran tidak boleh bertentangan dengan kaidah bahasa Arab, (2) tidak menyelisihi riwayat otoritatif yang sahih, (3) memperhatikan konteks pembicaraan ayat, (4) tidak memasuki wilayah akidah yang bersifat *qat'i*, dan (5) temuan ilmiah yang

dijadikan dasar penafsiran harus berasal dari hasil penelitian yang mapan, bukan hipotesis sementara. Penetapan syarat-syarat ini menunjukkan kehati-hatian para ulama agar tafsir ilmi tetap berada dalam koridor ilmiah dan keilmuan tafsir yang sah.⁵⁰

2.2.4 Tafsir Ilmi dan Hikmah Penetapan Hukum

Pembahasan mengenai tafsir ilmi tidak dapat dilepaskan dari diskursus hikmah penetapan hukum dalam Al-Qur'an. Meskipun tafsir ilmi secara metodologis tidak diarahkan untuk menetapkan hukum syar'i, pendekatan ini sering dimanfaatkan untuk menjelaskan dimensi hikmah di balik ketentuan-ketentuan hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, relasi antara tafsir ilmi dan hikmah penetapan hukum perlu dipahami secara proporsional agar tidak terjadi pergeseran fungsi antara tafsir dan *istinbāt* hukum.

Dalam tradisi keilmuan Islam, para ulama membedakan secara tegas antara penetapan hukum (*tasyri'*) dan penjelasan hikmah hukum. Penetapan hukum bersandar pada dalil syar'i yang bersifat normatif, sedangkan hikmah merupakan penjelasan rasional atas tujuan dan manfaat di balik hukum tersebut. Tafsir ilmi, dalam konteks ini, hanya berperan pada wilayah hikmah, bukan pada wilayah penetapan hukum itu sendiri.

Salah satu kesalahan metodologis yang sering muncul dalam praktik tafsir ilmi adalah pencampuradukan antara hikmah dan *'illat* hukum. *'Illat* merupakan alasan hukum yang bersifat operasional dan menjadi dasar keberlakuan suatu ketentuan, sedangkan hikmah adalah tujuan atau manfaat yang ingin dicapai oleh hukum tersebut. Hikmah bersifat umum dan tidak selalu terukur secara pasti, sementara *'illat* harus bersifat jelas dan teridentifikasi.

Dalam *uṣūl fīqh* telah ditegaskan kaidah fundamental bahwa hukum syar'i berputar bersama *'illat*, bukan hikmah,

⁵⁰ Muḥammad Ṣadiq 'Urjun, *Al-Qur'ān al-'Aẓīm: Hidāyatuhū wa I'jāzuhū* (Kairo: Dār al-Qalam, 1992), hlm. 266-274.

sebagaimana dirumuskan dalam kaidah “*al-hukmu yadūru ma‘a al-‘illati wujūdan wa ‘adaman, wa lā bi hikmah*”, yang berarti bahwa keberlakuan hukum bergantung pada ada atau tidaknya ‘*illat*, bukan pada hikmah atau tujuan di balik hukum tersebut. Para ulama uṣūl fiqh membedakan secara tegas antara ‘*illat* yang bersifat jelas (*ẓāhir*), terukur (*munḍabiṭ*), dan relevan secara syar‘i, dengan hikmah yang sering kali bersifat abstrak, tidak terukur, dan tidak konsisten. Abū Ḥāmid al-Ghazālī menegaskan bahwa hikmah tidak layak dijadikan dasar penetapan hukum karena sifatnya yang tidak pasti dan dapat berubah-ubah, sehingga menggantungkan hukum kepadanya akan menimbulkan ketidakstabilan hukum.⁵¹

Dalam hukum Islam, terdapat sejumlah ketentuan yang keberlakuannya secara jelas mengikuti ‘*illat* yang bersifat objektif dan terukur, sehingga ketika ‘*illat* tersebut hilang, hukum pun tidak lagi berlaku. Contohnya adalah *rukhsah* dalam ibadah yang secara eksplisit dikaitkan dengan kondisi tertentu. Kebolehan tayammum ditetapkan karena tidak adanya air atau tidak mampu menggunakan air, dan hukum tersebut gugur ketika air tersedia atau ia mampu menggunakan air. Demikian pula kebolehan mengqashar dan menjama‘ salat dikaitkan dengan kondisi safar, sementara *rukhsah* berbuka puasa ditetapkan karena sakit atau perjalanan yang menyulitkan; ketika kondisi tersebut berakhir, *rukhsah* tidak lagi berlaku. Hal yang sama berlaku pada kebolehan salat sambil duduk atau hingga berbaring, yang didasarkan pada ketidakmampuan berdiri. Dalam seluruh contoh ini, ‘*illat* hukum bersifat faktual, dapat dipastikan keberadaannya, dan tidak bergantung pada perasaan atau niat subjektif pelaku. Oleh karena itu, ketika ‘*illat* hilang secara nyata, hukum pun kembali kepada ketentuan asalnya.⁵²

⁵¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 332.

⁵² Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, hlm. 290–295; Sayf al-Dīn al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), jil. 3, hlm. 170–174.

Berbeda dengan *'illat*, hikmah merupakan tujuan atau manfaat yang diharapkan dari suatu ketentuan hukum, tetapi bersifat tidak terukur dan dapat berbeda-beda pada setiap individu. Misalnya, hikmah *rukhsah* safar berupa kemudahan. Hikmah-hikmah tersebut dapat dirasakan secara berbeda oleh setiap orang, bahkan dalam kondisi tertentu bisa saja tidak dirasakan sama sekali. Dalam artian jika ada saat seseorang merasa dirinya tidak merasa kesulitan dalam safarnya, maka bukan berarti ia tidak boleh mengqashar dan menjama' salat. Oleh sebab itu, meskipun hikmah suatu hukum tidak tampak atau tidak dirasakan oleh seseorang, ketentuan hukum tetap berlaku selama *'illat*-nya masih ada. Inilah alasan mengapa para ulama membedakan secara tegas antara *'illat* sebagai dasar operasional hukum dan hikmah sebagai tujuan normatif yang tidak menentukan keberlakuan hukum.

Dalam kajian lanjutan ushul fiqh, ada beberapa ibadah yang bersifat *ta'abbudī*, yakni ibadah yang dasar penetapan hukumnya semata-mata bersandar pada perintah Allah dan Rasul-Nya, tanpa keterikatan pada *'illat* rasional yang dapat dijangkau secara pasti oleh akal manusia. Pada jenis ibadah ini, *'illat* hukum bukanlah akal rasional yang dapat diukur, melainkan ketundukan dan kepatuhan terhadap perintah syariat itu sendiri. Contohnya dapat dilihat dalam penetapan jumlah rakaat salat wajib.⁵³

Meskipun para ulama dapat menyebutkan berbagai hikmah salat seperti mengingat Allah di sela kesibukan dunia, mencegah perbuatan keji dan munkar, menjadi pribadi bertakwa atau pelatihan disiplin diri namun hikmah tersebut tidak berfungsi sebagai *'illat* operasional yang menentukan keberlakuan hukum. Oleh karena itu, ibadah *ta'abbudī* tidak mengalami perubahan hukum meskipun hikmahnya tidak dipahami atau dirasakan oleh pelakunya, karena hukum tersebut tidak digantungkan pada sebab rasional yang dapat diuji keberadaannya, melainkan pada nash yang bersifat perintah murni.⁵⁴ Dengan demikian, *'illat* dalam

⁵³ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* ..., hlm. 318–320.

⁵⁴ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt* ..., hlm. 318–320.

ibadah *ta'abbudī* dipahami sebagai ketaatan terhadap perintah Allah, bukan sebagai sebab empiris yang apabila hilang menyebabkan gugurnya hukum. Oleh karena itu, tafsir ilmi hanya berfungsi sebagai sarana ilustratif yang membantu memahami tujuan hukum, bukan sebagai instrumen normatif.

2.2.5 Contoh Penerapan Tafsir Ilmi

Subbab ini menyajikan contoh konkret penerapan tafsir ilmi melalui penafsiran ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan seksualitas dan fenomena kejiwaan manusia. Untuk menjaga pijakan metodologis yang kuat, contoh-contoh berikut disajikan dengan menampilkan penafsiran Fakhr al-Dīn al-Rāzī sebagai representasi tafsir klasik rasional, kemudian diikuti dengan penafsiran Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia sebagai representasi tafsir ilmi kontemporer yang bersifat institusional.

a. Seksualitas dan Ketenangan Jiwa dalam QS. al-Rūm (30): 21

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةَ وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir."

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menafsirkan QS. al-Rūm (30): 21 dengan menekankan bahwa tujuan penciptaan pasangan hidup bukan sekadar pemenuhan kebutuhan biologis, melainkan pencapaian ketenangan jiwa dan keberlangsungan relasi manusia. Al-Rāzī menjelaskan bahwa kata *sukūn* dalam ayat ini menunjuk

pada ketenangan batin, bukan sekadar ketenangan jasmani. Ia membedakan antara ketenangan hati (*sukūn qalbī*) dan ketenangan fisik (*sukūn jismānī*), serta menegaskan bahwa relasi antara laki-laki dan perempuan diarahkan untuk menciptakan kestabilan jiwa. Selanjutnya, al-Rāzī memaknai *mawaddah* dan *rahmah* sebagai dua tahap relasi: *mawaddah* berkaitan dengan ketertarikan dan cinta di tahap awal, sedangkan *rahmah* merupakan ikatan kasih sayang yang lebih mendalam dan berjangka panjang, yang tetap bertahan meskipun dorongan syahwat melemah karena faktor usia atau kondisi tertentu.⁵⁵

Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia menafsirkan QS. al-Rūm (30): 21 dengan pendekatan yang mengaitkan teks Al-Qur'an dengan temuan ilmu biologi dan psikologi modern. Dalam *Seksualitas dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, relasi seksual suami-istri dipahami sebagai bagian dari sistem biologis dan psikologis manusia yang berfungsi untuk menciptakan keseimbangan fisik dan mental. Seksualitas tidak dipandang semata-mata sebagai pemenuhan naluri reproduksi, melainkan sebagai mekanisme pembentukan ketenangan jiwa dan stabilitas emosional. Tafsir ini menjelaskan bahwa kelekatan emosional atau yang dikenal dalam ilmu psikologi dengan *emotional bonding* antara pasangan berperan penting dalam kesehatan mental manusia. Hubungan suami-istri yang sehat secara biologis dan psikologis berkontribusi terhadap regulasi emosi, kestabilan hormon, serta rasa aman yang berdampak langsung pada ketenangan jiwa.⁵⁶

Dari kedua penjelasan kitab tafsir di atas, bisa dilihat bahwa keduanya saling melengkapi dalam perluasan makna ayat. *Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia* memberi nuansa corak penafsiran yang baru dengan mengaitkannya kepada ilmu

⁵⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, jil. 25, hlm. 91–92.

⁵⁶ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Seksualitas dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012), hlm. 33–36.

psikologi tanpa merusak tatanan penafsiran yang dibangun oleh mufasssir klasik seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

b. Fenomena Kejiwaan Manusia dalam QS. al-Shams (91): 7–8

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

“7. Dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaan)-Nya, 8. maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.”

Dalam menafsirkan QS. al-Shams (91): 7–8, Fakhr al-Dīn al-Rāzī memberikan penjelasan yang luas mengenai hakikat *nafs* dan potensi moral manusia. Al-Rāzī menjelaskan bahwa *nafs* dapat dipahami sebagai jasad maupun sebagai jiwa pengatur. Jika dipahami sebagai jasad, penyempurnaannya berkaitan dengan keserasian dan keseimbangan anggota tubuh sebagaimana dikenal dalam ilmu anatomi. Jika dipahami sebagai jiwa, penyempurnaannya berkaitan dengan penganugerahan potensi kejiwaan seperti persepsi, imajinasi, dan daya pikir. Terkait ilham terhadap *fujūr* dan *taqwā*, al-Rāzī menegaskan bahwa kecenderungan moral manusia berada dalam lingkup kehendak dan pengaturan Allah melalui mekanisme taufik dan *khidhlān* (pemberian Allah), sekaligus menjadi dasar tanggung jawab moral manusia.⁵⁷

Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia dalam *Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* menafsirkan QS. al-Shams (91): 7–8 dengan mengaitkan konsep *nafs* dan ilham moral dengan temuan psikologi dan neurosains modern. Potensi *fujūr* dan *taqwā* dipahami sebagai bagian dari struktur kepribadian manusia yang melibatkan interaksi antara faktor biologis, psikologis, dan spiritual. Tafsir ini menjelaskan bahwa konflik batin, kecenderungan moral, dan kemampuan pengendalian diri merupakan fenomena kejiwaan yang

⁵⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 31, hlm. 176–177.

dapat dijelaskan secara ilmiah, misalnya melalui kajian tentang fungsi otak, regulasi emosi, dan proses pengambilan keputusan.⁵⁸

Meskipun demikian, Tafsir Ilmi Kemenag menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak sedang menyusun teori psikologi atau neurosains, melainkan memberikan panduan etik dan spiritual tentang bagaimana manusia memahami dan mengelola potensi kejiwaannya. Penjelasan ilmiah digunakan sebagai sarana untuk memperjelas hikmah ayat, bukan sebagai dasar untuk menentukan makna final teks Al-Qur'an.

Dari kedua contoh penafsiran tersebut, dapat dilihat bahwa tafsir ilmi menjadi sebuah corak penafsiran yang menguatkan makna ayat dengan temuan-temuan saintifik. Pendekatan tafsir ilmi dijadikan sebagai pendukung hikmah dari ayat-ayat Al-Qur'an yang menambah kemuliaan kemukjizatan Al-Qur'an. Dengan demikian, hal ini akan menjadi gambaran analisis penulis secara umum di Bab III.

2.3 Iddah dalam Perspektif Tafsir Ilmi

Subbab ini akan memaparkan aspek-aspek yang difokuskan dalam perspektif tafsir ilmi ketika mengkaji iddah, khususnya mengenai durasi iddah. Hal ini dirasa penting karena aspek dalam kajian tafsir ilmi yang begitu luas meliputi segala cabang ilmu pengetahuan sains. Aspek yang diambil dalam kajian ini adalah aspek biologis dan psikologis.

2.3.1 Aspek Biologis dalam Kajian Tafsir Ilmi tentang Iddah

Salah satu sisi iddah yang kerap dibahas dalam tafsir ilmi adalah aspek biologis perempuan, khususnya yang berkaitan dengan kondisi rahim dan kemungkinan kehamilan. Tafsir ilmi memandang masa iddah sebagai waktu yang memungkinkan terjadinya kejelasan kondisi biologis seorang perempuan setelah

⁵⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2016), hlm. 18–21.

perceraian atau wafatnya suami. Dalam konteks ini, durasi iddah dipahami tidak sekadar sebagai ketentuan waktu yang bersifat administratif, melainkan sebagai bagian dari keteraturan biologis yang diciptakan Allah dalam sistem reproduksi manusia.⁵⁹

Pendekatan tafsir ilmi tidak menjadikan temuan biologi sebagai dasar penetapan hukum iddah, tetapi sebagai sarana untuk membaca kesesuaian antara ketentuan wahyu dan realitas biologis perempuan. Oleh karena itu, pembahasan aspek biologis dalam tafsir ilmi ini bersifat pengantar konseptual, sedangkan analisis ayat-ayat iddah dengan pendekatan ini akan dikaji lebih lanjut pada Bab III.

2.3.2 Aspek Psikologis dalam Tafsir Ilmi tentang Iddah

Selain aspek biologis, tafsir ilmi juga menyoroti iddah sebagai masa transisi psikologis bagi perempuan. Masa iddah dipahami sebagai fase yang memberi ruang bagi perempuan untuk menata kembali kondisi kejiwaan setelah mengalami perpisahan, baik karena perceraian maupun wafatnya suami. Dalam perspektif ini, iddah berfungsi sebagai periode pengendalian emosi, pemulihan mental, dan penyesuaian diri sebelum memasuki fase kehidupan berikutnya.⁶⁰

Tafsir ilmi melihat bahwa ketenangan jiwa dan stabilitas psikologis merupakan bagian dari hikmah di balik penetapan iddah, meskipun Al-Qur'an tidak menjelaskannya secara eksplisit dalam bentuk teori psikologi. Oleh sebab itu, pendekatan ilmi hanya berfungsi untuk membantu memahami sisi kemanusiaan dari ketentuan iddah, tanpa mengubah kedudukannya sebagai hukum syariat yang bersifat mengikat.

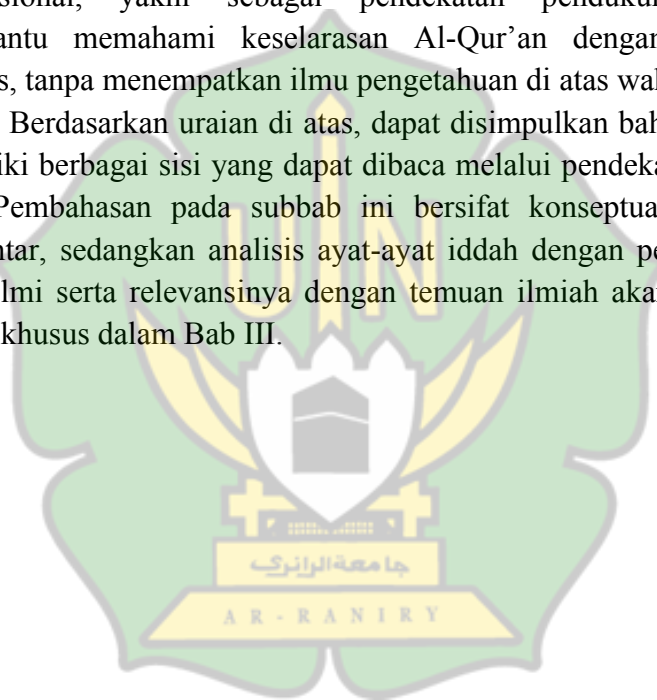
2.3.3 Batasan Tafsir Ilmi dalam Kajian Iddah

⁵⁹ Kementerian Agama RI, *Penciptaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an: Tafsir Ilmi* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2016), hlm. 45–47.

⁶⁰ Kementerian Agama RI, *Fenomena Jiwa ...*, hlm. 112–115.

Meskipun tafsir ilmi memberikan kontribusi dalam membaca dimensi empiris iddah, para ulama menegaskan adanya batasan yang harus dijaga. Tafsir ilmi tidak berwenang menetapkan hukum atau menilai kebenaran wahyu berdasarkan temuan ilmiah yang bersifat dinamis dan berubah. Temuan ilmiah dalam kajian iddah hanya berfungsi sebagai penguat dan sarana refleksi terhadap hikmah syariat, bukan sebagai dasar penetapan hukum. Dengan demikian, tafsir ilmi dalam kajian iddah harus diletakkan secara proporsional, yakni sebagai pendekatan pendukung yang membantu memahami keselarasan Al-Qur'an dengan realitas empiris, tanpa menempatkan ilmu pengetahuan di atas wahyu.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa iddah memiliki berbagai sisi yang dapat dibaca melalui pendekatan tafsir ilmi. Pembahasan pada subbab ini bersifat konseptual sebagai pengantar, sedangkan analisis ayat-ayat iddah dengan pendekatan tafsir ilmi serta relevansinya dengan temuan ilmiah akan dibahas secara khusus dalam Bab III.



BAB III

ANALISIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT TENTANG DURASI IDDAH WANITA DALAM AL-QUR'AN DAN RELEVANSINYA DENGAN PENEMUAN ILMIAH

3.1 Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Durasi Iddah Wanita

Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang durasi iddah wanita dalam bab ini akan ditinjau dalam beberapa aspek utama; iddah talak wanita yang telah digauli dan masih mengalami siklus haid, iddah wafat suami dan iddah talak untuk wanita yang belum haid, menopause serta hamil.

Seluruh ayat tentang durasi iddah dalam Al-Qur'an, seperti QS. al-Baqarah [2]: 228, 234, 240, dan QS. al-Ṭalāq [65]: 4 termasuk kategori ayat Madaniyyah, karena ayat-ayat tersebut berkaitan tentang hukum yang baru disyariatkan secara rinci setelah Rasulullah Saw. hijrah ke Madinah.¹ Fase Madinah merupakan periode turunnya ayat-ayat hukum yang mengatur kehidupan sosial masyarakat Muslim, sehingga pembahasan tentang durasi iddah, hak perempuan, penjagaan nasab, dan ketentuan perkawinan banyak dijelaskan pada periode ini.

3.1.1 Iddah Talak Wanita yang Telah Digauli dan Masih Mengalami Siklus Haid

Ketentuan iddah bagi wanita yang ditalak dan masih mengalami siklus haid secara tegas disebutkan dalam QS al-Baqarah [2]: 228. Allah Swt. berfirman:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ

¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Surakarta: Indiva Pustaka, 2008), jil. 1. hlm. 42 dan 65.

أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) selama tiga kali qurū’. Tidak halal bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan para suami mereka lebih berhak merujukinya dalam masa itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut, tetapi para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Dalam *Tafsīr al-Munīr* dijelaskan bahwa ayat ini turun pada fase awal pembentukan hukum keluarga Islam. Diriwayatkan dari Asmā’ binti Yazīd al-Anṣāriyyah bahwa pada masa Rasulullah Saw., perempuan yang ditalak belum memiliki ketentuan iddah yang baku. Menyikapi kondisi tersebut, Allah Swt. menurunkan ayat ini sebagai penetapan hukum iddah bagi perempuan yang ditalak, sehingga tercipta kepastian hukum dan perlindungan terhadap kehormatan perempuan serta kejelasan nasab.²

Paragraf tersebut menunjukkan bahwa penetapan iddah dalam QS. al-Baqarah: 228 tidak hadir dalam ruang hampa, melainkan sebagai respons normatif terhadap kekosongan hukum pada fase awal pembentukan sistem keluarga Islam. Riwayat Asmā’ binti Yazīd menegaskan bahwa sebelum turunnya ayat ini, belum ada standar baku yang mengatur masa tunggu perempuan setelah perceraian, sehingga berpotensi menimbulkan ketidakpastian status, baik dari sisi kehormatan perempuan maupun kejelasan nasab.

Durasi iddah pada frasa ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ menunjukkan batas waktu iddah bagi perempuan merdeka yang telah digauli dan masih

² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, juz 2 (Damaskus–Beirut: Dār al-Fikr, 1991), hlm. 319.

mengalami siklus haid. Kata *qurū* secara bahasa merupakan lafaz *musytarak* yang dapat bermakna masa suci maupun masa haid. Menurut al-Qurtubī, asal makna kata *qur* adalah waktu. Oleh sebab itu, haid dan suci sama-sama dapat dinamai *qur* karena masing-masing memiliki waktu tertentu. Perbedaan makna inilah yang melahirkan perbedaan pendapat di kalangan fuqaha: mazhab Hanafi dan Hanbali memilih *qurū* sebagai haid, sedangkan mazhab Maliki dan Syafi'i memilih sebagai masa suci.³

Al-Zuhaylī mengatakan dalam kitabnya,

جمع قرء، ويطلق في كلام العرب على الطهر، وعلى الحيض حقيقة، فهو من ألفاظ الأضداد. وأصل القرء: الاجتماع، وسمي الطهر قرءا لاجتماع الدم في البدن، وسمي الحيض قرءا لاجتماع الدم في الرحم، وقد يطلق القرء على الوقت، لمجيء الشيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم، ولإدبار الشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم. ولما كان الحيض معتادا مجيئه في وقت معلوم، سمت العرب وقت مجيئه قرءا. وجاء القرء بمعنى الحيض في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش: «دعي الصلاة أيام أقرئك» لذا قال الحنفية والحنابلة: المراد بالقرء الحيض، وقال المالكية والشافعية: المراد به الطهر. والاعتداد للمطلقات ثلاثة قروء مخصوص بالحرائر⁴

Al-Zuhayli menjelaskan bahwa kata *qurū* adalah bentuk jamak dari *qur*'. Dalam bahasa Arab, kata ini digunakan untuk dua makna sekaligus, yaitu masa suci dan masa haid secara hakiki, sehingga termasuk lafaz yang memiliki makna berlawanan (*al-aḍḍād*). Asal makna *qur*' adalah "berkumpul". Disebut masa suci

³ Muhammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, taḥqīq Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm Aṭfīsh (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, cet. II, 1964), jil. 3, hlm. 113.

⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Taḥfīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 318.

sebagai *qur'* karena darah berkumpul dalam tubuh, dan disebut masa haid sebagai *qur'* karena darah berkumpul di dalam rahim.

Pendekatan ini menunjukkan bahwa Al-Zuhayli tidak hanya mengandalkan riwayat, tetapi juga menggunakan analisis linguistik yang dikaitkan dengan realitas biologis. Ia mencoba menjelaskan makna istilah Al-Qur'an melalui fenomena tubuh manusia, sehingga tafsirnya memiliki dimensi rasional. Hal ini memperlihatkan bahwa penafsiran durasi iddah tidak hanya berbasis teks, tetapi juga mempertimbangkan aspek empiris yang dapat diamati.

Kata *qur'* juga dapat digunakan untuk menunjukkan waktu, yaitu datang atau berlalunya sesuatu yang biasa terjadi pada waktu tertentu. Karena haid merupakan sesuatu yang datang secara rutin pada waktu tertentu, maka orang Arab menamai waktu datangnya haid dengan istilah *qur'*. Penggunaan *qur'* dalam makna haid juga terdapat dalam sabda Nabi Saw. kepada Fāṭimah binti Abī Ḥubaysh yang diriwayatkan dalam *al-kutub al-tis'ah*: دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ ("Tinggalkanlah salat pada hari-hari tertentumu."). Oleh karena itu, ulama Hanafiyah dan Hanabilah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *qur'* adalah haid pasca jatuhnya talak.⁵

Dalam Mafātih al-Ghayb, al-Rāzī memaparkan landasan pendapat Mālikiyyah dan Syāfi'iyyah yang menafsirkan *qurū'* sebagai masa suci melalui sejumlah argumen yang kuat. Ia menguatkan dengan riwayat dari 'Āisyah yang secara tegas menafsirkan *qurū'* sebagai suci, yaitu: هَلْ تَدْرُونَ الْأَقْرَاءَ؟ الْأَقْرَاءُ الْأَطْهَارُ ("Apakah kalian mengetahui apa itu al-qurū'? Al-qurū' adalah masa-masa suci.") serta didukung riwayat dari Ibn 'Umar, Zayd, dan fuqahā' Madinah. Kemudian, dari sisi kaidah hukum, ia menegaskan bahwa pada asalnya manusia tidak boleh ditahan atau dibatasi sehingga masa iddah dipahami dengan makna yang lebih ringan, yaitu suci, bukan haid yang mengakibatkan durasi iddah

⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., hlm. 318.

lebih panjang.⁶ Al-Qurtubī juga menukil pendapat yang menguatkan makna suci karena talak dianjurkan untuk dijatuhkan dalam masa suci sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Talāq ayat 1.⁷

Berdasarkan penafsiran terhadap lafaz *qurū'* sebagai kata *musytarak* antara haid dan suci, perbedaan makna tersebut berimplikasi langsung pada cara menentukan awal dan akhir masa iddah. Apabila *qurū'* dimaknai sebagai haid sebagaimana pendapat Hanafiyah dan Hanabilah, maka perhitungan iddah dimulai dari haid pertama yang terjadi setelah talak dijatuhkan. Dengan demikian, haid yang sedang berlangsung saat talak tidak dihitung, karena iddah adalah masa tunggu pascatalak. Selanjutnya, perempuan menunggu tiga kali haid secara sempurna, dan masa iddah berakhir setelah selesainya haid ketiga.

Sebaliknya, jika *qurū'* dimaknai sebagai masa suci sebagaimana pendapat Malikiyah dan Syafi'iyah, maka perhitungan iddah dimulai sejak terjadinya talak dalam keadaan suci, dan sisa masa suci tersebut dihitung sebagai *qurū'* pertama. Kemudian diikuti oleh masa suci kedua dan ketiga, sehingga iddah berakhir ketika perempuan memasuki haid setelah masa suci ketiga. Perbedaan ini menunjukkan bahwa penafsiran terhadap satu lafaz Al-Qur'an dapat berimplikasi pada perbedaan teknis dalam penentuan durasi iddah, meskipun tujuan utamanya tetap sama, yaitu memastikan kebersihan rahim dan menjaga kejelasan nasab.

Penjelasan ini menunjukkan bahwa durasi iddah tidak hanya ditentukan oleh jumlah siklus, tetapi juga oleh titik awal dan akhir dari setiap fase biologis tersebut. Dengan demikian, iddah merupakan sistem yang sangat detail dan berbasis pada realitas fisiologis perempuan. Hal ini sekaligus memperlihatkan bahwa syariat Islam tidak menetapkan hukum secara abstrak, tetapi

⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999), jil. 6, hlm. 434.

⁷ Muhammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, jil. 3, hlm. 113.

mempertimbangkan kondisi konkret yang dialami perempuan dalam siklus reproduksinya.

Al-Rāzī juga menjelaskan kemungkinan durasi minimal iddah dengan sangat rinci melalui perhitungan biologis, sebagaimana ia menyatakan:

وَهُوَ عَلَى مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ اثْنَانِ وَثَلَاثُونَ يَوْمًا وَسَاعَةً، لِأَنَّهَا طَلَّقَتْ
طَاهِرَةً فَحَاضَتْ بَعْدَ سَاعَةٍ، ثُمَّ حَاضَتْ يَوْمًا وَلَيْلَةً، ثُمَّ طَهَّرَتْ خَمْسَةَ عَشَرَ
يَوْمًا⁸

Artinya menurut mazhab al-Syāfi'ī, iddah dapat berlangsung selama tiga puluh dua hari satu jam, karena ia ditalak dalam keadaan suci lalu mengalami haid setelah satu jam, kemudian haid sehari semalam, lalu suci lima belas hari.

Penjelasan ini menunjukkan bahwa konsep tiga *qurū'* tidak selalu identik dengan durasi panjang, tetapi sangat bergantung pada kondisi biologis perempuan. Al-Rāzī di sini tidak hanya menyampaikan hukum, tetapi juga memaparkan kemungkinan praktis yang dapat terjadi dalam realitas. Hal ini memperlihatkan bahwa durasi iddah bersifat dinamis dalam kerangka syariat, sehingga tidak dapat dipahami sebagai angka kaku, melainkan sebagai sistem yang mengikuti variasi fisiologis perempuan.

Terkait perbedaan makna *qurū'*, al-Rāzī menyatakan:

فَائِدَةُ الْخِلَافِ أَنَّ مُدَّةَ الْعِدَّةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ أَقْصَرُ، وَعِنْدَهُمْ أَطْوَلُ⁹

Artinya manfaat dari perbedaan pendapat ini adalah bahwa masa iddah menurut al-Syāfi'ī lebih pendek, sedangkan menurut yang lain lebih panjang.”

Pernyataan ini menegaskan bahwa perbedaan tafsir terhadap istilah *qurū'* berdampak langsung pada durasi iddah. Dengan kata lain, perbedaan antara haid dan suci bukan sekadar perbedaan terminologis, tetapi memiliki konsekuensi hukum yang nyata. Hal

⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jil. 6, hlm. 434.

⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jil. 6, hlm. 435.

ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memberikan ruang fleksibilitas dalam penetapan durasi tersebut melalui ijtihad ulama, sehingga hukum tetap dapat menyesuaikan dengan pilihan dan kondisi bagi suami dan istri.

Pemilihan makna *qurū'* sebagai masa suci dapat dipahami sebagai pendapat yang memberi peluang lebih cepat berakhirnya masa iddah, khususnya pada kondisi rumah tangga yang secara realistis sudah sulit dipertahankan atau diharapkan kembali. Sebaliknya, pemaknaan *qurū'* sebagai haid mencerminkan sikap yang lebih berhati-hati dalam mengakhiri hubungan pernikahan secara total, karena durasi iddah menjadi lebih panjang sehingga memberikan ruang waktu yang lebih luas bagi suami dan istri untuk merenungkan, mengevaluasi, dan mempertimbangkan kembali keputusan perceraian secara matang sebelum ikatan pernikahan benar-benar berakhir.

Al-Zuhaylī menegaskan bahwa ketentuan tiga kali *qurū'* tidak berlaku bagi semua perempuan. Perempuan yang ditalak sebelum digauli tidak memiliki kewajiban iddah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Aḥzāb [33]: 49. Sedangkan perempuan yang ditalak dalam keadaan hamil iddahnya berakhir dengan melahirkan kandungannya, berdasarkan QS. al-Ṭalāq [65]: 4.¹⁰ Dengan demikian, ayat ini bersifat khusus bagi perempuan yang ditalak dan memungkinkan mengalami haid serta tidak sedang dalam keadaan hamil.

Menurut al-Zuhaylī, tujuan utama pensyariaan iddah talak wanita yang telah digauli dan masih mengalami siklus haid adalah mengetahui kebersihan rahim guna mencegah percampuran nasab. Oleh karena itu, wanita yang sedang menjalani iddah dilarang menyembunyikan kondisi rahimnya, baik berupa kehamilan maupun haid, karena kejujuran dalam hal ini berkaitan langsung dengan hak suami untuk rujuk dan dengan kejelasan keturunan.¹¹ Dalam konteks ini, perempuan diposisikan sebagai pihak yang

¹⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 319-320.

¹¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 319.

dipercaya dan diberi tanggung jawab moral untuk menyampaikan keadaan dirinya secara jujur.

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa iddah, khususnya dalam konteks wanita yang telah digauli dan masih mengalami siklus haid, berorientasi pada aspek biologis, yaitu memastikan tidak adanya kehamilan. Dengan demikian, durasi iddah bukan sekadar masa tunggu yang bersifat ritual, melainkan memiliki fungsi verifikatif terhadap kondisi rahim perempuan. Analisis ini memperkuat bahwa konsep iddah dalam Al-Qur'an dibangun atas dasar realitas empiris, sehingga ketentuan durasinya tidak dapat dilepaskan dari tujuan menjaga kejelasan nasab dan menghindari percampuran garis keturunan.

Selain itu, masa iddah juga berfungsi sebagai ruang refleksi dan penahanan diri, baik bagi perempuan maupun laki-laki. Ungkapan *إِنْ كُنْ يَوْمِنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ* mengaitkan kepatuhan terhadap iddah dengan keimanan, sehingga pelanggaran terhadap ketentuan ini tidak hanya bernilai hukum, tetapi juga bermakna etis dan spiritual. Dengan demikian, iddah tidak sekadar dipahami sebagai masa tunggu biologis, melainkan juga sebagai proses moral dan psikologis.

Dalam kasus talak raj'i, al-Zuhaylī menegaskan bahwa suami memiliki hak untuk merujuk istrinya selama masa iddah, sebagaimana firman Allah Swt.: *وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ* dengan syarat adanya niat perbaikan, bukan untuk menyakiti atau menahan perempuan agar tidak menikah dengan pihak lain. Apabila rujuk dilakukan dengan tujuan merugikan, maka perbuatan tersebut dinilai berdosa meskipun secara hukum rujuknya sah.¹²

Ayat ini juga menegaskan prinsip keseimbangan relasi suami-istri melalui firman-Nya: *وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ* yang menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak-hak yang sebanding dengan kewajiban yang dibebankan kepada mereka. Namun demikian, Allah Swt. memberikan “derajat” kepada laki-laki dalam

¹² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., jil.2, hlm. 320-326.

bentuk tanggung jawab kepemimpinan dan kewajiban nafkah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Nisā' [4]: 34. Derajat ini bukanlah bentuk keistimewaan mutlak, melainkan amanah dan beban tanggung jawab yang lebih besar dalam mengelola kehidupan keluarga.¹³

Berdasarkan pemaparan Tafsir *al-Munīr* dan *Mafātīh al-Ghayb*, dapat dipahami bahwa iddah talak wanita yang telah digauli dan masih mengalami siklus haid tidak hanya berdimensi hukum, tetapi juga mengandung dimensi moral, sosial, dan psikologis. Penetapan durasi tiga kali *qurū'* menunjukkan perhatian syariat terhadap kepastian nasab sekaligus stabilitas keluarga. Dengan memberikan kesempatan rujuk selama masa iddah, Islam membuka ruang rekonsiliasi dan perbaikan relasi suami-istri, tanpa menafikan hak perempuan atas kejelasan status dan kehormatan dirinya.

Kemudian dapat disimpulkan bahwa durasi tiga *qurū'* bukanlah angka yang bersifat kaku, melainkan konsep waktu yang fleksibel dalam batasan syariat. Fleksibilitas ini muncul dari perbedaan penafsiran terhadap *qurū'*, yang berdampak langsung pada panjang-pendeknya masa iddah, serta dari variasi kondisi biologis perempuan. Oleh karena itu, makna durasi iddah tiga *qurū'* tidak hanya dipahami sebagai hitungan matematis, tetapi sebagai sistem temporal yang berfungsi untuk memastikan kebersihan rahim, menjaga kejelasan nasab, dan memberikan ruang sosial bagi kemungkinan rujuk, sekaligus menunjukkan keluasan dan adaptabilitas hukum Islam dalam merespons realitas manusia.

Selain itu, penekanan pada kejujuran perempuan mengenai kondisi rahimnya menunjukkan bahwa syariat menempatkan perempuan sebagai subjek hukum yang memiliki integritas moral. Prinsip keseimbangan hak dan kewajiban yang ditegaskan dalam ayat ini memperlihatkan bahwa pernikahan dalam Islam bukan sekedar relasi dominasi, melainkan kemitraan yang diatur oleh nilai keadilan dan tanggung jawab bersama. Dengan demikian, durasi

¹³ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., jil.2, hlm. 327-329.

iddah talak dapat dipahami sebagai mekanisme syariat yang menjaga keteraturan sosial, kejelasan hukum, dan kemaslahatan keluarga secara menyeluruh.

3.1.2 Iddah Wafat Suami

Ketentuan iddah bagi perempuan yang ditinggal wafat suaminya ditetapkan dalam QS al-Baqarah [2]: 234. Allah Swt. berfirman:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Orang-orang yang diwafatkan di antara kamu dan meninggalkan istri-istri, hendaklah para istri itu menahan diri (menunggu) selama empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai akhir iddahnya, maka tidak ada dosa bagimu terhadap apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut yang patut. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Wahbah al-Zuhaylī dalam tafsirnya memaparkan bahwa mayoritas ulama berpendapat, pada awal Islam masa iddah wafat suami berlangsung selama satu tahun mengikuti tradisi Arab sehingga turunlah ayat QS. Al-Baqarah: 240, kemudian ayat itu dinasakh oleh ayat yang turun setelahnya, yakni QS. Al-Baqarah: 234.¹⁴

Al-Qurtubī menukil pendapat dari al-Ṭabarī yang meriwayatkan dari Mujāhid bahwa ayat tersebut tetap berstatus *muḥkam* dan tidak mengalami nasakh. Menurut Mujāhid, masa iddah perempuan yang ditinggal wafat suaminya tetap ditetapkan selama empat bulan sepuluh hari, sedangkan ketentuan mengenai satu tahun merupakan wasiat yang memberikan hak kepada istri

¹⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 404.

untuk tetap tinggal di rumah suaminya selama sisa waktu, yaitu tujuh bulan dua puluh malam, sehingga genap satu tahun. Hak tinggal tersebut bersifat pilihan; apabila ia berkehendak, ia dapat tetap menetap di rumah berdasarkan wasiat tersebut, dan apabila ia memilih untuk keluar, maka hal itu juga diperbolehkan.¹⁵

Wahbah al-Zuhaylī juga menjelaskan makna **يُتَوَفَّوْنَ** dalam QS. Al-Baqarah: 234 dipahami sebagai kematian yang terjadi karena Allah mengambil dan mencabut ruh manusia, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Zumar [39]: 42.¹⁶ Dengan demikian, wafatnya suami dipahami sebagai ketetapan ilahi yang melahirkan konsekuensi hukum bagi istri yang ditinggalkan.

Diriwayatkan dari Abu al-‘Āliyah bahwa Allah menetapkan masa iddah dengan ukuran ini karena ruh ditiupkan pada janin dalam sepuluh hari setelah empat bulan. Hal ini juga diriwayatkan dari Hasan al-Bashri, sebagaimana dikutip al-Rāzī dalam kitab tafsirnya,

رُوي عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ إِنَّمَا حَدَّ الْعِدَّةَ بِهَذَا الْقَدْرِ لِأَنَّ
الْوَلَدَ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فِي الْعَشْرِ بَعْدَ الْأَرْبَعَةِ، وَهُوَ أَيْضًا مَنْقُولٌ عَنِ الْحَسَنِ
الْبَصْرِيِّ¹⁷

Penjelasan ini menunjukkan bahwa al-Rāzī tidak hanya memahami iddah secara normatif, tetapi juga mencoba menyingkap hikmah di baliknya. Ia mengaitkan durasi iddah dengan fase biologis penciptaan manusia, yaitu peniupan ruh. Ini memberikan dimensi bahwa syariat memiliki keselarasan dengan proses penciptaan manusia.

Ketentuan **أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا** menunjukkan durasi iddah bagi perempuan yang ditinggal wafat suaminya, al-Rāzī menjelaskan makna “4 bulan 10 hari” dengan perincian yang menarik,

¹⁵ Muhammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, jil. 3, hlm. 226.

¹⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr ...*, juz 2, hlm. 367.

¹⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jil. 6, hlm. 466.

إِذَا مَاتَ الزَّوْجُ فَإِنْ كَانَ بَقِيَ مِنْ شَهْرِ الْوَفَاةِ أَكْثَرُ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ
فَالشَّهْرُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَالرَّابِعُ يُؤْخَذُ بِالْأَهْلَةِ سَوَاءً خَرَجَتْ كَامِلَةً أَوْ نَاقِصَةً،
ثُمَّ تُكْمَلُ الشَّهْرَ الْأَوَّلَ بِالْخَامِسِ ثَلَاثِينَ يَوْمًا، ثُمَّ تَضُمُّ إِلَيْهَا عَشْرَةَ أَيَّامٍ، وَإِنْ
مَاتَ وَقَدْ بَقِيَ مِنَ الشَّهْرِ أَقَلُّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ اعْتُبِرَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ بَعْدَ ذَلِكَ
بِالْأَهْلَةِ وَكُمِّلَ الْعَشْرُ مِنَ الشَّهْرِ السَّادِسِ¹⁸

Maksud penjelasan al-Rāzī di sini adalah cara teknis menghitung “4 bulan 10 hari” ketika kematian tidak terjadi di awal bulan. Ia membagi dua kondisi: Jika sisa bulan pertama lebih dari 10 hari maka sisa bulan itu dihitung sebagai bagian dari iddah, lalu dilanjutkan 3 bulan hijriyah (pakai hilal), kemudian sisa hari dilengkapi sampai genap 30 hari + 10 hari tambahan.

Namun jika sisa bulan pertama kurang dari 10 hari, maka sisa bulan itu tidak cukup untuk masuk hitungan utama, maka dihitung 4 bulan penuh setelahnya (pakai hilal), lalu 10 hari disempurnakan di bulan berikutnya. Ini yang membuat tafsir al-Rāzī sangat teknis, sesuatu yang biasanya tidak dijelaskan sedetail ini dalam tafsir lain.

Al-Zuhaylī menjelaskan dalam kitab tafsirnya bahwa tidak ada perbedaan dalam iddah karena wafat antara perempuan yang masih kecil maupun yang sudah dewasa, baik yang telah digauli maupun yang belum digauli, karena pada dasarnya iddah tersebut ditetapkan untuk tujuan berkabung, sedangkan kepastian kebersihan rahim hanya menjadi tujuan sekunder,

ولا فرق في حال الوفاة بين الصغيرة والكبيرة، والمدخول بها وغير

المدخول بها، لأن العدة في الأصل للحداد، وبراءة الرحم تبعاً¹⁹

Al-Qurtubī menjelaskan bahwa jika tujuan penetapan iddah talak adalah memastikan kosongnya rahim, berbeda dengan iddah kematian yang merupakan bentuk ibadah atau berdimensi

¹⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jil. 6, hlm. 467.

¹⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 369.

ta'abbudī.²⁰ Dilihat dari penafsiran al-Zuḥaylī dan al-Qurtubī, iddah wafat memiliki dua tujuan. Pertama, tujuan utamanya sebagai bentuk *ḥidād*, yakni penghormatan dan pengagungan terhadap ikatan pernikahan yang terputus karena kematian. Kedua, tujuan sekunder sebagai sarana *istibrā' al-rahīm*, yakni memastikan apakah perempuan tersebut mengandung janin dari suami yang wafat atau tidak, sehingga tidak terjadi percampuran nasab.

Adapun perempuan hamil, Al-Zuḥaylī berpendapat iddahnya berakhir dengan melahirkan kandungannya, meskipun kelahiran tersebut terjadi satu jam setelah wafat suami, sebagaimana ditegaskan oleh QS. al-Ṭalāq [65]: 4.²¹

Di dalam masa berkabung, para istri dilarang berhias, memakai wewangian, memakai celak, dan keluar dari rumah tanpa kebutuhan mendesak selama masa iddah wafat. Al-Zuḥaylī menegaskan bahwa larangan ini didasarkan pada hadis-hadis sahih yang ia nukil dalam kitabnya,

رواه الشيخان عن زينب بنت أم سلمة قالت: دخلت على أم حبيبة حين توفي أبو سفيان والدها) فدعت بطيب فيه صفرة-خلوق وغيره، فدهنت منه جارية، ثم مست بعارضيتها، ثم قالت: والله ما لي بالطيب من حاجة، غير أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يقول: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا

وقالت زينب: سمعت أمي أم سلمة تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، إن ابنتي توفي زوجها، وقد

²⁰ Muhammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, jil. 3, hlm. 112.

²¹ Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 369.

اشتكت عينها، أفنكحلها؟ فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم: لا، مرتين
 «أو ثلاثاً، كل ذلك يقول: «لا، ثم قال: إنما هي أربعة أشهر وعشر
 والكحل الذي منعه النبي صَلَّى الله عليه وسلّم هو كحل الزينة، لا كحل
 التداوي بدليل حديث الموطأ عن أم سلمة أن رسول الله صَلَّى الله عليه
 وسلّم قال: اجعليه بالليل وامسح به بالنهار (رواه بخارى و مسلم)²²

Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dari Zainab binti Umm Salamah, ia berkata: Aku masuk menemui Ummu Ḥabībah ketika ayahnya, Abū Sufyān, wafat. Lalu ia meminta minyak wangi yang berwarna kuning (seperti khalūq atau lainnya), kemudian ia mengoleskannya pada seorang budak perempuan, lalu mengusap kedua pipinya, kemudian berkata: “Demi Allah, aku tidak membutuhkan wewangian ini, hanya saja aku pernah mendengar Rasulullah Saw. bersabda di atas mimbar: *‘Tidak halal bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk berkabung atas kematian seseorang lebih dari tiga hari, kecuali atas (kematian) suaminya, yaitu selama empat bulan sepuluh hari.’*”

Zainab juga berkata: Aku mendengar ibuku, Ummu Salamah, berkata: Seorang perempuan datang kepada Rasulullah Saw. lalu berkata: “*Wahai Rasulullah, sesungguhnya putriku ditinggal wafat oleh suaminya, sementara matanya sakit. Bolehkah ia bercelak?*” Maka Rasulullah Saw. menjawab: “*Tidak,*” sebanyak dua atau tiga kali, beliau tetap mengatakan: “*Tidak.*” Kemudian beliau bersabda: “*Sesungguhnya masa itu hanyalah empat bulan sepuluh hari.*”

Celak yang dilarang oleh Nabi Saw. menurut al-Zuhaylī adalah celak yang diniatkan untuk berhias, bukan celak untuk pengobatan darurat yang pemulihannya membutuhkan celak, sebagaimana ditunjukkan oleh hadis umum dalam al-Muwatta’ dari Ummu Salamah bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “*Gunakanlah pada malam hari dan bersihkanlah pada siang hari.*”

²² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr ...*, juz 2, hlm. 369.

Dengan melarang akad nikah, berhias dan membatasi interaksi sosial tertentu selama iddah, syariat Islam menempatkan perempuan dalam posisi terlindungi secara moral dan sosial, sekaligus memberikan ruang psikologis untuk proses berduka dan penyesuaian diri.

Terkait keluar rumah, para ulama khususnya mazhab Hanafi dan Maliki membolehkan perempuan yang menjalani iddah wafat untuk keluar rumah pada siang hari guna memenuhi kebutuhan hidup yang mendesak, seperti mencari nafkah, selama ia kembali bermalam di rumah iddah. Kebolehan ini didasarkan pada pertimbangan maslahat dan ketiadaan nafkah dari suami yang telah wafat.²³

Fleksibilitas hukum yang diberikan dalam kondisi darurat seperti kebolehan keluar rumah untuk memenuhi kebutuhan hidup menunjukkan bahwa syariat tidak memandang iddah sebagai bentuk pengekanan, melainkan sebagai mekanisme keseimbangan antara nilai ibadah, kemanusiaan, dan kemaslahatan. Dengan demikian, iddah wafat dapat dipahami sebagai institusi hukum Islam yang mengintegrasikan dimensi spiritual, sosial, dan etis secara harmonis.

Setelah masa iddah wafat berakhir, Allah Swt. menegaskan kebolehan bagi perempuan untuk kembali menjalani kehidupan normal, termasuk menerima lamaran dan menikah kembali, sebagaimana firman-Nya: **فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**. Al-Zuhaylī menafsirkan ayat ini sebagai penghapusan seluruh larangan yang berlaku selama iddah, dengan syarat tetap berada dalam koridor norma syariat dan adat yang *ma'rūf*.²⁴

Larangan akad nikah dan khitbah secara terang-terangan selama iddah wafat ditegaskan kembali dalam QS. al-Baqarah [2]: 235,

²³ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 372-373.

²⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 370-371.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

"Tidak ada dosa bagimu atas kata sindiran untuk memining perempuan-perempuan atau (keinginan menikah) yang kamu sembunyikan dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka. Akan tetapi, janganlah kamu berjanji secara diam-diam untuk (menikahi) mereka, kecuali sekadar mengucapkan kata-kata yang patut (sindiran). Jangan pulalah kamu menetapkan akad nikah sebelum berakhirnya masa iddah. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu. Maka, takutlah kepada-Nya. Ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun."

Namun, syariat memberikan kelonggaran berupa khitbah secara sindiran, selama tidak disertai dengan hal-hal yang melanggar syariat dan janji rahasia atau penetapan akad sebelum berakhirnya iddah.²⁵ Ketentuan ini menunjukkan keseimbangan antara perlindungan terhadap perempuan dan pengakuan atas realitas sosial manusia.

Kesimpulan tentang durasi iddah wafat selama empat bulan sepuluh hari dapat dipahami melalui penjelasan yang saling melengkapi antara Tafsir *al-Munir* dan Tafsir *al-Rāzī*. Dalam Tafsir *al-Munir*, ditegaskan bahwa penetapan waktu ini pada dasarnya berorientasi pada tujuan berkabung sebagai maksud utama, yaitu memberi ruang psikologis dan sosial bagi perempuan

²⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsir al-Munir* ..., juz 2, hlm. 374-375.

untuk menghormati ikatan pernikahan yang telah berakhir karena kematian. Adapun aspek kepastian rahim tetap diakui, tetapi ditempatkan sebagai hikmah sekunder, bukan tujuan pokok, karena durasi tersebut tidak dikaitkan dengan siklus biologis seperti haid, melainkan dengan hitungan waktu yang tetap dan seragam bagi semua perempuan.

Sementara itu, dalam Tafsir al-Rāzī, penekanan lebih diarahkan pada dimensi rasional-hikmah biologis, di mana tambahan sepuluh hari setelah empat bulan dipahami sebagai penyempurna untuk memastikan kondisi rahim, bahkan dikaitkan dengan riwayat tentang fase meniupan ruh setelah empat bulan. Dengan demikian, jika dirangkum, keduanya memberikan gambaran utuh tentang makna empat bulan sepuluh hari dalam iddah wafat.

3.1.3 Iddah Talak; Wanita Menopause, Belum Haid, dan Hamil

Ayat tentang iddah talak bagi wanita yang tidak mengalami haid dan wanita hamil, Allah Swt. berfirman dalam QS. al-Ṭalāq [65]: 4,

وَالَّتِي يَبْسُنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

“Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu, jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; demikian pula perempuan-perempuan yang belum haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang siapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya.”

Menurut al-Zuhaylī, ayat ini turun sebagai respons atas pertanyaan para sahabat mengenai perempuan-perempuan yang belum tercakup dalam ketentuan iddah sebelumnya. Riwayat dari Ubay bin Ka‘b menyebutkan bahwa setelah turunnya ayat iddah dalam Surah al-Baqarah, para sahabat bertanya tentang iddah talak perempuan kecil, perempuan tua yang telah berhenti haid, dan perempuan hamil. Maka turunlah QS. al-Ṭalāq ayat 4 sebagai penjelasan yang bersifat komprehensif. Riwayat lain menyebutkan bahwa Khalid bin al-Nu‘mān atau Mu‘adz bin Jabal mengajukan pertanyaan serupa kepada Rasulullah Saw., sehingga ayat ini diturunkan untuk menghilangkan keraguan dan menyempurnakan sistem hukum iddah dalam Islam. Al-Zuhaylī meriwayatkan dalam kitabnya,

أخرج ابن جرير وإسحاق بن راهويه والحاكم والبيهقي عن أبي بن كعب قال: لما نزلت الآية التي في سورة البقرة في عدد من عدد النساء، قالوا: قد بقي عدد من النساء لم يذكرن: الصغار والكبار اللاتي قد انقطع عنهن الحيض، وأولات الأحمال، فأُنزلت: {وَاللَّاتِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ} الآية.

وأخرج مقاتل في تفسيره: أنه لما ذكر قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} قال خلاد بن النعمان: يا رسول الله، فما عدّة التي لم تحض، وعدة التي انقطع حيضها، وعدة الجبلى؟ فنزلت: {وَاللَّاتِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ} يعني قعدن عن المحيض. وقيل: إن معاذ بن جبل سأل عن عدّة الكبيرة التي يئست، فنزلت الآية²⁶

Wahbah al-Zuhaylī menjelaskan bahwa ayat ini merupakan penyempurna penjelasan hukum iddah yang sebelumnya telah diuraikan dalam Surah al-Baqarah, khususnya terkait perempuan yang mengalami haid dan perempuan yang ditinggal wafat

²⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 279.

suaminya. Ayat ini secara khusus mengatur kelompok perempuan yang tidak dapat dijangkau oleh indikator haid, yaitu perempuan yang telah menopause, perempuan yang belum mengalami haid, dan perempuan yang sedang hamil.

Pada frasa **وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ** merujuk kepada perempuan yang telah terputus haidnya karena faktor usia lanjut. Al-Zuhaylī menegaskan bahwa ketiadaan haid pada kelompok ini bukan bersifat temporer, melainkan permanen, sehingga pengukuran iddah tidak mungkin lagi didasarkan pada siklus biologis.²⁷ Oleh karena itu, syariat menetapkan iddah talaknya selama tiga bulan, sebagai pengganti tiga kali *qurū'* yang berlaku bagi perempuan yang masih mengalami siklus haid.

Demikian pula frasa **وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ** mencakup perempuan-perempuan yang belum mencapai usia baligh dan belum mengalami menstruasi. Al-Zuhaylī menjelaskan,

{وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ} أي الصغيرات، فعدتهن ثلاثة أشهر أيضا
وكلاهما في غير المتوفى عنهن أزواجهن، أما هن فعدتهن كما في آية
أخرى [البقرة ٢٣٤ / ٢] أربعة أشهر وعشر²⁸

Dalam hal ini, kesamaan *'illat* antara perempuan menopause dan perempuan yang belum haid terletak pada ketiadaan darah haid sebagai indikator, sehingga keduanya disatukan dalam ketentuan iddah talak tiga bulan, hal ini berlaku dalam kasus selain perempuan yang ditinggal wafat oleh suaminya. Adapun perempuan yang ditinggal wafat oleh suaminya, maka masa iddah mereka—sebagaimana disebutkan dalam ayat lain (QS. al-Baqarah: 234)—adalah empat bulan sepuluh hari.²⁹

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa jika perempuan yang belum haid atau menopause ditinggal wafat oleh suaminya, maka iddahnya mengikuti QS. al-Baqarah: 234. Secara

²⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 279.

²⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 279.

²⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 279.

tidak langsung ketentuan iddah bagi perempuan yang belum haid dan menopause dalam QS. al-Talāq 4 hanya berlaku pada kasus perceraian.

Adapun frasa *وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ* Al-Zuḥaylī menegaskan bahwa iddah perempuan hamil, baik karena talak maupun wafat suami berakhir dengan kelahiran janin menurut jumhur ulama. Al-Zuḥaylī menekankan bahwa ketentuan ini bersifat umum dan berlaku tanpa pengecualian, meskipun persalinan terjadi tidak lama setelah perceraian atau kematian suami. Ketentuan tersebut diperkuat oleh hadis Subay‘ah al-Aslamiyyah yang melahirkan tidak lama setelah wafat suaminya dan diizinkan Nabi Saw. untuk menikah kembali sebagaimana dikutip Al-Zuḥaylī,

روى أحمد وأصحاب الكتب الستة عن المسور بن مخرمة أن سبيعة بنت الحارث الأسلمية توفي عنها زوجها: سعد بن خولة، وهي حامل، فلم تمكث إلا ليالي (١)، حتى وضعت، فلما تعلّت-شفيت-من نفاسها خطبت، فاستأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النكاح، فأذن لها أن تنكح، فنكحت وفي لفظ: أنه دخل عليها أبو السنابل، فقال: ما لي أراك متجملة؟ لعلك ترجين النكاح، إنك والله ما أنت بناكح، حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر

قالت سبيعة: فلما قال لي ذلك، جمعت علي ثيابي، حين أمسيت فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألته عن ذلك، فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزوج إن بدا لي (رواه الكتب الستة و أحمد)³⁰

Hal ini berdasarkan riwayat dari Ahmad dan *al-kutub al-sittah* dari al-Miswar bin Makhramah, bahwa Subai‘ah binti al-

³⁰ Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 280.

Ḥārith al-Aslamiyyah ditinggal wafat oleh suaminya, Sa'd bin Khawlah, dalam keadaan hamil. Ia tidak menunggu lama, hanya beberapa malam, hingga ia melahirkan. Setelah ia suci dari nifasnya, ia dipinang, lalu ia meminta izin kepada Rasulullah Saw. untuk menikah, maka beliau mengizinkannya, lalu ia pun menikah. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Abū al-Sanābil masuk menemuinya dan berkata: *“Mengapa aku melihatmu berhias? Barangkali engkau ingin menikah? Demi Allah, engkau tidak boleh menikah hingga berlalu empat bulan sepuluh hari.”* Subai'ah berkata: *“Ketika ia mengatakan hal itu kepadaku, aku mengumpulkan pakaianku pada sore hari, lalu aku mendatangi Rasulullah Saw. dan menanyakan hal tersebut. Maka beliau memberikan fatwa bahwa aku telah halal (selesai iddah) ketika aku melahirkan kandunganku, dan beliau memerintahkanku untuk menikah jika aku menghendaknya.”*

Hadis ini menjadi dalil kuat bahwa waktu biologis kehamilan merupakan penentu utama iddah dalam kasus perempuan hamil. Di sisi lain, penulis berpendapat bahwa hal ini juga sebagai indikasi kuat adanya penopang aspek psikologis bagi wanita tersebut, di mana secara umum wanita yang baru melahirkan tentu membutuhkan sosok suami pendamping untuk mendukung, menemani, mengayomi serta menafkahi lahir dan batin wanita tersebut dalam proses pemulihan pasca melahirkan, menyusui hingga membesarkan anaknya.

Al-Zuhaylī juga menjelaskan pendapat sebagian pendapat yang didasarkan pada riwayat dari Ali dan Ibnu ‘Abbās r.a. yang berpendapat bahwa perempuan hamil yang ditinggal wafat suaminya menjalani iddah dengan mengambil waktu yang lebih lama di antara dua ketentuan, yaitu antara melahirkan kandungan atau empat bulan sepuluh hari, sebagai upaya mengamalkan ayat ini dan ayat dalam Surah al-Baqarah sekaligus.³¹

Al-Rāzī mengutip pendapat dari Ibn Mas'ūd yang berpendapat bahwa firman Allah *“dan perempuan-perempuan yang hamil”* cakupannya meliputi seluruh jenis iddah. Pendapat ini diperkuat oleh hadis tentang Subai'ah binti al-Harith, yang melahirkan lima belas hari setelah wafat suaminya, lalu Rasulullah

³¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 281.

Saw. memerintahkannya untuk menikah kembali jika ia menghendakinya. Hal ini menunjukkan bolehnya menikah sebelum berlalu empat bulan sepuluh hari, dan menjadi dalil bahwa iddah perempuan hamil berakhir dengan melahirkan dalam semua kondisi.³²

Sementara itu, Al-Hasan berpendapat bahwa jika seorang perempuan melahirkan salah satu dari dua bayi kembar, maka iddahnya telah selesai, dengan berdalil pada redaksi ayat “hingga mereka melahirkan kandungannya” (bentuk tunggal), bukan “kandungan-kandungan mereka”. Namun pendapat ini dinilai tidak tepat, karena terdapat qira’ah lain yang membaca dalam bentuk jamak (أحمالهن), yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah seluruh kandungan.³³

Analisis dari dua mufasir ini menunjukkan bahwa keduanya membangun penafsiran dengan pendekatan yang komprehensif dan berbasis dalil hadis serta qira’ah sehingga argumentasi tentang iddah semakin kuat. Hal ini tentunya semakin membantu penerapan iddah yang akan lebih diterima masyarakat disebabkan pensyariatannya yang tegas secara naqli dan aqli.

Jawharī menyoroti batas usia menopause menurut para ulama diperkirakan berkisar antara lima puluh lima hingga enam puluh tahun, meskipun terdapat perbedaan pandangan di kalangan fuqahā’.³⁴ Mazhab Hanābilah menetapkan pada usia 50 tahun, Hanafiyyah 55 tahun, Syāfi’iyyah 62 tahun, dan Mālikiyyah hingga 70 tahun. Perbedaan ini didasarkan pada kemungkinan biologis masih terjadinya haid pada sebagian perempuan di usia lanjut.³⁵

Bagi perempuan yang sebelumnya mengalami haid namun kemudian berhenti sebelum mencapai usia menopause, Jawharī mencatat adanya perbedaan pendapat ulama. Sebagian ulama seperti Mālikiyyah yang mengikuti riwayat dari ‘Umar bin al-

³² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jil. 30, hlm. 467.

³³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jil. 30, hlm. 467.

³⁴ Ṭanṭāwī Jawharī, *Tafsīr al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Jil. 12 (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 193.

³⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr ...*, juz 28, hlm. 282.

Khaṭṭāb berpendapat bahwa perempuan tersebut menunggu selama sembilan bulan sebagai masa antisipasi kehamilan, lalu ditambah tiga bulan sebagai iddah, sehingga totalnya satu tahun.³⁶ Sedangkan Ḥanafīyyah memperkirakannya dengan perhitungan tujuh bulan, dan Syāfi‘īyyah serta Ḥanābilah menyamakannya dengan perempuan menopause, yakni tiga bulan.³⁷

Dalam kasus perempuan hamil, Jawharī menegaskan bahwa selama masa kehamilan tersebut, suami tetap berkewajiban memberikan nafkah dan tempat tinggal hingga perempuan keluar dari masa iddahnya.³⁸ Di samping itu, ayat-ayat iddah juga menegaskan dimensi etis dan spiritual, yakni bahwa ketakwaan dalam menaati hukum Allah akan membawa kemudahan, penghapusan dosa, dan ganjaran yang besar di sisi-Nya.³⁹ Penegasan ini menunjukkan bahwa hukum-hukum iddah bukan sekadar aturan biologis atau administratif, melainkan merupakan perintah syar‘i yang mengandung nilai moral, sosial, dan spiritual, yang diturunkan Allah untuk menjaga kemaslahatan individu dan masyarakat serta menjamin kejelasan nasab dan kehormatan perempuan.

Berdasarkan penjelasan para ulama tersebut, iddah talak bagi perempuan menopause, belum haid, dan hamil menunjukkan bahwa durasi iddah dalam Islam tidak diseragamkan, melainkan disesuaikan dengan kondisi biologis perempuan. Hal ini menegaskan bahwa syariat tidak memaksakan satu ukuran tunggal, tetapi menetapkan standar yang proporsional sesuai realitas fisiologis.

Penetapan tiga bulan bagi perempuan yang tidak mengalami haid mencerminkan pendekatan *ta‘abbudī* karena fungsinya menggantikan *qurū’* yang tidak dapat diterapkan. Sementara itu, iddah perempuan hamil sepenuhnya berbasis pada indikator

³⁶ وقال عمر رضي الله عنه: يتربص تسعة أشهر فإن لم تحض تعد ثلثة أشهر, Lihat di Ṭanṭāwī Jawharī, *al-Jawāhir*, Jil. 12, hlm. 193.

³⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 282-283.

³⁸ Ṭanṭāwī Jawharī, *Tafsīr al-Jawāhir*..., Jil. 12, hlm. 193.

³⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 28, hlm. 283.

biologis yang objektif, yakni kelahiran, sehingga memiliki relevansi kuat dengan aspek medis dan ilmiah.

Dengan demikian, ayat ini memperlihatkan integrasi antara wahyu dan realitas biologis manusia. Iddah tidak hanya berfungsi sebagai ketentuan hukum formal, tetapi juga sebagai instrumen perlindungan terhadap perempuan, anak, dan tatanan sosial, sekaligus membuka ruang dialog antara teks Al-Qur'an dan temuan ilmiah tentang reproduksi manusia yang akan menjadi fokus pembahasan pada bagian selanjutnya.

3.2 Relevansi Durasi Iddah Wanita dengan Penemuan Ilmiah

Pembahasan mengenai iddah dalam kajian tafsir klasik umumnya ditempatkan dalam kerangka hukum dan ibadah, dengan penekanan pada dimensi ketaatan terhadap perintah Allah dan perlindungan terhadap nasab. Namun, perkembangan ilmu pengetahuan modern khususnya dalam bidang psikologi, kedokteran reproduksi dan biologi membuka ruang untuk membaca kembali ketentuan iddah dari sudut pandang hikmah dan relevansinya dengan realitas psikologis dan biologis perempuan. Pendekatan ini tidak dimaksudkan untuk menilai atau mengoreksi hukum syariat dengan sains, melainkan untuk menunjukkan keselarasan antara ketentuan wahyu dan fakta ilmiah yang ditemukan kemudian.

3.2.1 Grief dan Healing Process dalam Psikologi Modern

Dimensi psikologis seperti duka, berkabung, bahkan potensi tekanan mental seperti depresi pada hakikatnya tidak hanya melekat pada iddah wafat, tetapi juga dapat hadir dalam seluruh bentuk iddah, termasuk iddah talak. Namun demikian, dalam konstruksi hukum Islam sebagaimana tergambar dalam karya-karya tafsir, aspek berkabung tampak lebih dominan dan eksplisit pada iddah wafat melalui konsep *ihdād*, sementara pada iddah talak walaupun dimensi ini tidak dijadikan tujuan utama, perceraian juga merupakan pengalaman kehilangan yang mengguncang kondisi

emosional seseorang, sehingga membutuhkan masa transisi untuk pemulihan jiwa.

Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia: Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains memberikan perhatian khusus pada hubungan erat antara kondisi psikologis manusia dan kesehatan fisik. Dalam perspektif ini, stres, kesedihan mendalam, dan tekanan emosional dipahami sebagai faktor yang mampu memengaruhi sistem biologis tubuh, termasuk sistem hormonal, imun, dan saraf. Tafsir Ilmi ini menjelaskan bahwa peristiwa yang bersifat traumatis atau sangat emosional cenderung tersimpan kuat dalam memori jangka panjang dan dapat menimbulkan dampak psikologis berkepanjangan apabila tidak dikelola dengan baik.⁴⁰ Dalam konteks kehilangan pasangan hidup, baik karena perceraian maupun kematian dapat menimbulkan kesedihan yang mendalam berpotensi memicu gangguan kecemasan, depresi, bahkan gejala stres pascatrauma atau yang dikenal dalam ilmu psikologi dengan *post-traumatic stress disorder*.⁴¹

Analisis terhadap tafsir ilmi Kementerian Agama dan teori psikologi modern menunjukkan bahwa kehilangan pasangan merupakan salah satu stresor terbesar dalam kehidupan manusia, yang berpotensi memicu gangguan kecemasan, depresi, bahkan trauma psikologis. Dalam konteks ini, durasi iddah dapat dipahami sebagai fase adaptasi awal yang memungkinkan perempuan memproses duka secara bertahap, sebelum kembali memasuki peran sosial yang baru.

Masa iddah dapat dipahami sebagai fase adaptasi emosional yang terstruktur, yang memberi ruang bagi perempuan untuk menjalani proses berkabung secara wajar tanpa tekanan sosial untuk segera kembali ke peran-peran baru. Tafsir Ilmi Kemenag

⁴⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2016), hlm. 71.

⁴¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Fenomena Kejiwaan ...*, hlm. 95.

menegaskan bahwa stabilisasi kondisi mental memerlukan waktu, karena tekanan emosional yang berlarut-larut dapat berdampak pada ketidakseimbangan fisiologis, seperti gangguan hormon dan sistem kekebalan tubuh.⁴²

Oleh karena itu, ketentuan iddah tidak hanya berfungsi sebagai aturan normatif keagamaan, tetapi juga selaras dengan prinsip kesehatan mental modern, yakni memberikan waktu yang cukup bagi pemulihan psikis sebelum individu kembali berinteraksi secara penuh dalam kehidupan sosial.

Proses berkabung atau yang lebih dikenal dalam dunia psikologi modern dengan *grief* ialah respons alamiah terhadap kehilangan signifikan, terutama kehilangan pasangan hidup. Salah satu model yang paling dikenal adalah teori tahapan duka dari Elisabeth Kübler-Ross, yang menjelaskan bahwa individu yang berduka umumnya melewati fase penyangkalan (*denial*), kemarahan (*anger*), tawar-menawar (*bargaining*), depresi (*depression*), dan penerimaan (*acceptance*). Meskipun tahapan ini tidak selalu bersifat linear dan dapat berbeda pada setiap individu, penelitian menunjukkan bahwa fase-fase awal duka umumnya berlangsung dalam rentang beberapa bulan pertama setelah kehilangan, sebelum individu mencapai tingkat penerimaan awal dan stabilisasi emosi.⁴³

Sejumlah studi psikologi klinis menegaskan bahwa rentang waktu tiga hingga enam bulan merupakan fase krusial dalam proses pemulihan awal dari kesedihan mendalam yang dikenal dengan *healing process*. Pada periode ini, individu mulai menata ulang emosi, membangun mekanisme koping untuk mengelola stres, dan menyesuaikan diri dengan realitas baru tanpa pasangan.⁴⁴

⁴² Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Fenomena Kejiwaan ...*, hlm. 98.

⁴³ Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969), hlm. 38–55.

⁴⁴ John Bowlby, *Loss: Sadness and Depression* (New York: Basic Books, 1980), hlm. 85–110.

Temuan psikologi tentang proses *grief* dan *healing process* yang umumnya berlangsung dalam rentang tiga hingga enam bulan memperkuat relevansi dengan durasi iddah wafat yang berada dalam rentang waktu yang secara ilmiah dikenal sebagai fase pemulihan awal, meskipun tidak dimaksudkan untuk menghapus kesedihan secara total. Dengan kata lain, iddah menyediakan ruang aman yang protektif bagi perempuan untuk berduka tanpa tekanan sosial untuk segera beradaptasi atau menikah kembali.

Jill M. Hooley dan koleganya menjelaskan bahwa stres kronis yang berlangsung selama beberapa bulan seperti kehilangan pasangan dapat meningkatkan risiko depresi mayor, terutama pada perempuan, namun risiko tersebut dapat menurun seiring berjalannya waktu apabila individu mendapatkan ruang adaptasi emosional yang memadai.⁴⁵ Dengan kata lain, waktu merupakan faktor penting dalam meredakan intensitas duka dan mencegah gangguan psikologis yang lebih berat.

Dalam konteks ini, kecenderungan ruminasi—yaitu merenungkan kehilangan secara berulang tanpa resolusi—menjadi salah satu faktor yang memperpanjang kesedihan. Penelitian Susan Nolen-Hoeksema menunjukkan bahwa perempuan lebih rentan mengalami ruminasi dibanding laki-laki, dan ruminasi yang berkepanjangan berkorelasi dengan durasi depresi yang lebih lama.⁴⁶

Oleh karena itu, periode jeda sosial dan emosional yang terstruktur sangat penting agar individu tidak terjebak dalam lingkaran kesedihan yang abnormal. Ketentuan iddah, dengan pembatasan aktivitas tertentu dan larangan menikah dalam masa tertentu, secara tidak langsung menciptakan ruang psikologis yang

⁴⁵ Jill M. Hooley, James N. Butcher, Matthew K. Nock, dan Susan Mineka, *Psikologi Abnormal*, terj. (Jakarta: Salemba Humanika, 2018), hlm. 239.

⁴⁶ Susan Nolen-Hoeksema, *Gender Differences in Depression* (Stanford: Stanford University Press, 1990), hlm. 112–130; lihat juga Hooley dkk., *Psikologi Abnormal*, hlm. 245.

aman bagi perempuan untuk menjalani proses berduka tanpa tekanan untuk segera pulih atau membangun relasi baru.

Temuan psikologi sosial lapangan juga menunjukkan bahwa perempuan yang ditinggal wafat suaminya mengalami tekanan sosial yang kompleks, mulai dari stigma masyarakat hingga perubahan identitas sosial. Penelitian lapangan di Desa Sipange Godang mengenai kondisi psikologis janda menunjukkan bahwa bulan-bulan awal setelah kematian pasangan merupakan fase paling berat secara emosional, ditandai dengan kesedihan intens, kecemasan, dan kebutuhan tinggi akan dukungan sosial. Seiring berjalannya waktu, terutama setelah beberapa bulan, sebagian perempuan mulai menunjukkan penyesuaian psikologis yang lebih stabil, meskipun proses duka tidak sepenuhnya hilang.⁴⁷ Hal ini sejalan dengan konsep iddah wafat sebagai fase pemulihan awal, bukan penghapusan total kesedihan.

Pada kasus perceraian, hasil penelitian lapangan menunjukkan bahwa 52,2% perempuan di Kabupaten Sumenep cenderung lebih rentan mengalami kecemasan dan ketakutan terhadap masa depan pasca perceraian, terutama pada fase dewasa awal, terlebih ketika telah memiliki anak usia sekolah sehingga beban psikologis menjadi semakin nyata dalam kehidupan sehari-hari. Kondisi ini memunculkan stres pasca perceraian yang ditandai dengan ketidakstabilan emosi seperti rasa tegang, gelisah, dan ketakutan yang bersifat subjektif akibat situasi yang dirasakan mengancam. Lebih lanjut, tekanan psikologis tersebut tidak hanya berdampak pada aspek mental, tetapi juga dapat memengaruhi kesehatan fisik, khususnya sistem reproduksi wanita, seperti gangguan menstruasi dan keputihan, yang dalam banyak kasus berkaitan dengan faktor psikosomatik. Perceraian juga dapat menimbulkan dampak lanjutan berupa depresi, perasaan tidak berharga, serta gangguan relasi sosial dalam keluarga, yang

⁴⁷ Anisa Nurhaflah, *Kondisi Psikologis Wanita Setelah Kematian Suami di Desa Sipange Godang*, Skripsi (Padangsidempuan: UIN Syekh Ali Hasan Ahmad Addary, 2023).

semuanya menunjukkan adanya keterkaitan kompleks antara aspek hormonal, psikologis, dan sosial dalam diri perempuan pasca perceraian.⁴⁸

Dengan demikian, dari perspektif psikologi modern, durasi iddah dapat dipahami sebagai mekanisme yang selaras dengan prinsip *healing process*, yaitu memberikan waktu yang cukup bagi pemrosesan kehilangan, stabilisasi emosi, dan pencegahan gangguan psikologis jangka panjang. Ketentuan durasi iddah tidak dimaksudkan untuk meniadakan duka, melainkan menyediakan kerangka waktu minimal yang aman agar perempuan dapat melewati fase kritis berkahubung sebelum kembali menjalani kehidupan sosial dan emosional secara lebih seimbang.

Iddah dapat dipahami sebagai mekanisme syar'ī yang juga menekankan perlindungan psikologis, pengelolaan duka, serta kesiapan mental dan sosial perempuan sebelum memasuki fase kehidupan baru. Penekanan ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak semata-mata berorientasi pada aspek fisik, tetapi juga memperhatikan kondisi kejiwaan manusia secara mendalam dan realistis.

3.2.2 Iddah Talak

Dalam konteks iddah talak, Al-Qur'an menetapkan beberapa kategori durasi iddah berdasarkan kondisi biologis perempuan, seperti perempuan yang masih haid, yang telah menopause, yang belum haid, serta yang sedang hamil. Variasi durasi ini sejak awal menunjukkan bahwa syariat Islam memperhatikan realitas tubuh perempuan secara objektif, bukan semata-mata simbolik. Oleh karena itu, subbab ini akan memfokuskan kajian pada relevansi iddah talak dengan temuan ilmiah modern.

⁴⁸ Moh. Hamim Jazuli, *Hubungan Tingkat Stres Selama Proses Perceraian dengan Gangguan Kesehatan Reproduksi Wanita (Studi di Pengadilan Agama Kabupaten Sumenep)*, Skripsi (Jombang: STIKes Insan Cendekia Medika, 2018).

a. Konsep *Barā'ah al-Rahim*

Salah satu konsep kunci yang sering dikaitkan dengan hikmah penetapan iddah adalah *barā'ah al-rahim*, yaitu kepastian bahwa rahim seorang perempuan telah bersih dari kehamilan. Konsep ini tidak hanya berfungsi sebagai mekanisme perlindungan nasab, tetapi juga memiliki implikasi biologis yang berkaitan dengan kesehatan reproduksi perempuan. Konsep pembersihan rahim dalam pembahasan ini dirujuk dalam *Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia* dan *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Muḥammad Rātib al-Nābulusī.

Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia secara eksplisit menempatkan iddah dalam kerangka kesehatan, tanpa mengeluarkannya dari fondasi syar'ī yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an. Dalam *Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI* dijelaskan bahwa iddah berkaitan dengan kesehatan hubungan seksual selanjutnya, di samping secara syar'ī berhubungan dengan *barā'ah al-rahim*.⁴⁹

Artinya, masa tunggu yang diwajibkan kepada perempuan pasca perceraian tidak semata-mata bertujuan untuk memastikan ketiadaan kehamilan, tetapi juga memberikan waktu pemulihan bagi organ reproduksi sebelum memasuki fase relasi seksual yang baru. Penegasan ini menunjukkan bahwa syariat memperhatikan aspek biologis perempuan secara komprehensif, jauh sebelum ilmu kedokteran modern berkembang.

Lebih lanjut, *Tafsir Ilmi Kemenag* menegaskan bahwa hubungan seksual memiliki konsekuensi biologis yang tidak selalu dapat dideteksi secara instan. Dalam kondisi tertentu, seperti gangguan hormonal atau keterlambatan haid, kehamilan tidak dapat dipastikan hanya dengan satu kali siklus haid atau pemeriksaan awal. Oleh karena itu, penetapan masa iddah—baik dalam bentuk

⁴⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur'an*, hlm. 21-22.

tiga *qurū'*, tiga bulan, maupun hingga melahirkan—dapat dipahami sebagai bentuk kehati-hatian syariat dalam memastikan kondisi rahim benar-benar berada dalam keadaan aman dan jelas.⁵⁰

Konsep *barā'ah al-raḥim* dalam Tafsir Ilmi Kemenag juga menegaskan bahwa Islam tidak memandang tubuh perempuan secara reduktif. Rahim tidak diperlakukan semata sebagai wadah biologis, melainkan sebagai bagian dari sistem kehidupan yang memiliki ritme pemulihan alami. Masa iddah memberikan ruang bagi tubuh perempuan untuk menstabilkan kembali kondisi hormonal dan fisiologisnya setelah mengalami perubahan akibat hubungan pernikahan atau kehamilan.

Dengan demikian, Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI memperlihatkan bahwa iddah talak memiliki relevansi yang kuat dengan prinsip-prinsip kesehatan reproduksi modern. Penetapan masa tunggu bukanlah ketentuan yang bersifat arbitrer, melainkan memiliki dasar hikmah yang sejalan dengan temuan ilmiah tentang tubuh perempuan. Pemahaman ini menjadi landasan penting bagi pembahasan selanjutnya, yaitu penelusuran lebih jauh tentang bagaimana tafsir ilmiah dan temuan kedokteran modern memperkuat makna kehati-hatian biologis yang telah diletakkan Al-Qur'an dalam ketentuan iddah talak.

Penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat iddah dalam Al-Qur'an juga menemukan relevansi yang kuat dalam karya Muḥammad Rātīb al-Nābulusī melalui *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, khususnya pada pembahasan tentang penciptaan manusia, kehamilan, dan fungsi biologis rahim. Dalam menjelaskan konsep *barā'ah al-raḥim*, al-Nābulusī menegaskan bahwa rahim bukanlah sekadar ruang biologis pasif, melainkan sistem aktif yang mengalami tahapan fisiologis yang kompleks sebelum dapat dipastikan bebas dari kehamilan.⁵¹ Hal ini sejalan

⁵⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur'an*, hlm. 21-22.

⁵¹ Muḥammad Rātīb al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Damaskus: Dār al-Maktabī, 2005), jil.1, hlm. 97.

dengan ketentuan syariat yang tidak mencukupkan satu kali haid atau tanda tunggal sebagai indikator ketiadaan kehamilan, melainkan mensyaratkan durasi tertentu, seperti tiga *qurū'* bagi perempuan yang masih haid.

Al-Nābulusī menjelaskan bahwa proses awal kehamilan tidak selalu dapat terdeteksi secara langsung melalui terhentinya haid, karena dalam praktik medis terdapat kasus-kasus langka di mana perempuan tetap mengalami perdarahan menstruasi pada fase awal kehamilan. Oleh sebab itu, ketentuan Al-Qur'an yang mewajibkan masa tunggu tiga *qurū'* berfungsi sebagai mekanisme verifikasi biologis yang lebih aman dan pasti dalam memastikan *barā'ah al-raḥim*.⁵² Dengan demikian, iddah tidak hanya berfungsi secara normatif-hukum, tetapi juga selaras dengan prinsip kehati-hatian medis (*medical precaution*).

Lebih lanjut, al-Nābulusī mengaitkan ayat وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ dengan fakta embriologis bahwa kehamilan baru dapat dipastikan secara klinis setelah melalui beberapa siklus biologis yang stabil. Menurutnya, masa tiga *qurū'* memberikan rentang waktu yang cukup bagi tubuh perempuan untuk menampakkan tanda-tanda kehamilan secara nyata dan teramati, baik melalui perubahan fisiologis, hormonal, maupun struktural pada rahim.⁵³

Dalam perspektif tafsir ilmi, al-Nābulusī juga menegaskan bahwa rahim memiliki sistem protektif yang sangat kompleks, sebagaimana tergambar dalam konsep *qarār makīn* (tempat yang kokoh). Rahim dilengkapi dengan jaringan pembuluh darah yang padat, sistem hormonal yang presisi, serta mekanisme biologis yang memastikan embrio hanya berkembang apabila kondisi benar-benar memungkinkan.⁵⁴ Masa iddah berfungsi sebagai periode

⁵² Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī ...*, hlm. 97.

⁵³ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī ...*, hlm. 97-99.

⁵⁴ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī ...*, hlm. 90-91.

observasi biologis alami, yang dalam terminologi medis modern dapat disepadankan dengan masa pemantauan fungsi reproduksi pasca-hubungan seksual atau pasca-kehamilan potensial.⁵⁵

Oleh karena itu, proses pembersihan rahim pasca-perceraian bukanlah proses instan, melainkan memerlukan waktu agar rahim kembali pada kondisi fisiologis yang stabil dan aman. Melalui pendekatan kedua tafsir ilmi ini memperkuat pemahaman bahwa ketentuan iddah dalam Al-Qur'an tidak bertentangan dengan ilmu kedokteran modern, bahkan justru mendahuluinya secara konseptual. Dengan demikian, iddah tidak dapat direduksi hanya sebagai aturan hukum atau simbol moral, melainkan memiliki dimensi kesehatan reproduksi yang nyata.

b. Indikator Medis *Amenore*

Salah satu indikator medis yang paling awal dan paling sering digunakan untuk mendeteksi kehamilan adalah *amenore*, yaitu kondisi berhentinya menstruasi pada perempuan dalam jangka waktu tiga bulan atau lebih. Dalam ilmu kedokteran, *amenore* dipahami sebagai tanda penting yang dapat mengarahkan diagnosis kehamilan, meskipun tidak selalu bersifat final dan pasti.⁵⁶ Oleh karena itu, keterkaitan antara *amenore* dan ketentuan iddah menjadi penting untuk dianalisis dalam perspektif tafsir ilmi.

Secara medis, *amenore* didefinisikan sebagai tidak terjadinya haid pada perempuan yang sebelumnya mengalami siklus menstruasi normal. Menurut Icesmi Zukarni, *amenore* merupakan salah satu tanda awal kehamilan, dan apabila kondisi ini berlangsung selama tiga bulan atau lebih, maka secara klinis kondisi tersebut memiliki makna diagnostik yang signifikan terhadap kemungkinan adanya kehamilan. Namun demikian, dunia

⁵⁵ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī ...*, hlm. 84-86.

⁵⁶ Icesmi Zukarni, *Kehamilan, Persalinan dan Nifas* (Yogyakarta: Nuha Medika, 2013), hlm. 70.

medis juga mengakui bahwa *amenore* tidak selalu disebabkan oleh kehamilan, melainkan dapat dipengaruhi oleh berbagai faktor lain, seperti gangguan hormonal, stres psikologis, kelelahan, penyakit tertentu, maupun perubahan berat badan yang ekstrem.⁵⁷

Temuan medis ini memiliki relevansi yang kuat dengan ketentuan iddah dalam Al-Qur'an, khususnya pada iddah perempuan yang ditalak. Al-Qur'an menetapkan bahwa perempuan yang dicerai setelah digauli dan masih mengalami siklus haid wajib menunggu selama tiga *qurū'*, adapun bagi perempuan yang dicerai dalam kondisi menopause atau belum haid maka wajib menunggu selama tiga bulan sebagai pengganti hitungan *qurū'*.

Dalam konteks ini, masa iddah memberikan waktu yang cukup agar tanda-tanda kehamilan berkembang secara lebih jelas dan terdeteksi secara medis. Jika *amenore* berlangsung hingga tiga bulan atau lebih, maka secara klinis kemungkinan kehamilan dapat dikonfirmasi dengan tingkat kepastian yang lebih tinggi melalui pemeriksaan lanjutan. Sebaliknya, jika haid kembali terjadi secara normal setelah masa tunggu tersebut, maka dapat dipastikan bahwa rahim berada dalam kondisi tidak hamil. Dengan demikian, iddah berfungsi sebagai periode observasi biologis yang sejalan dengan prinsip diagnostik dalam ilmu kebidanan.

Lebih lanjut, tafsir ilmu juga menekankan bahwa ketentuan iddah tidak menutup kemungkinan adanya variasi biologis pada tubuh perempuan. Al-Qur'an bahkan secara eksplisit menyebutkan kondisi perempuan yang tidak mengalami haid atau mengalami keterlambatan haid, sebagaimana dalam QS. al-Talāq: 4. Ayat ini menunjukkan bahwa syariat Islam sejak awal telah mengakui adanya kondisi biologis yang tidak seragam pada perempuan, sehingga penetapan masa iddah disesuaikan dengan realitas tersebut.

Dengan demikian, keterkaitan antara *amenore* dan iddah talak memperlihatkan bahwa ketentuan iddah talak bukan sekadar aturan normatif, tetapi memiliki basis rasional dan biologis yang

⁵⁷ Icesmi Zukarni, *Kehamilan, Persalinan ...*, hlm. 70.

kuat. Masa iddah talak memberi ruang bagi tubuh perempuan untuk menampakkan kondisi reproduktifnya secara lebih jelas, sekaligus melindungi kepastian nasab dan kesehatan reproduksi. Dalam kerangka tafsir ilmi, hal ini memperkuat pandangan bahwa syariat Islam hadir sebagai sistem yang memperhatikan realitas biologis manusia dan sejalan dengan prinsip-prinsip ilmiah modern.

c. Potensi Hamil Wanita Menopause dan Belum Haid

Dalam kajian medis kontemporer, ketiadaan menstruasi baik pada fase awal kehidupan reproduksi (perempuan yang belum haid) maupun pada fase akhir (menopause) tidak selalu dapat dimaknai sebagai hilangnya potensi kehamilan secara absolut. Sejumlah penelitian menunjukkan bahwa ovulasi masih mungkin terjadi tanpa didahului atau diikuti menstruasi, meskipun peluangnya kecil dan bersifat tidak terprediksi. Temuan ini memiliki implikasi penting dalam memahami rasionalitas syariat Islam dalam penetapan masa iddah bagi perempuan yang tidak mengalami haid.

Pada perempuan yang belum pernah mengalami menstruasi atau dalam ilmu medis dikenal dengan istilah *amenore primer*, dunia kedokteran mencatat bahwa ovulasi pertama dapat terjadi sebelum menstruasi pertama muncul. Secara biologis, menstruasi merupakan akibat dari siklus ovulasi yang tidak diikuti pembuahan, bukan syarat terjadinya ovulasi itu sendiri. Oleh karena itu, dalam kondisi tertentu, khususnya pada fase pematangan sistem hormonal, ovulasi dapat terjadi secara sporadis tanpa disertai menstruasi, sehingga kehamilan tetap mungkin terjadi apabila terjadi hubungan seksual.⁵⁸ Fakta ini menjelaskan bahwa ketiadaan haid pada remaja tidak serta-merta menandakan ketiadaan fungsi reproduksi secara total.

Fenomena serupa juga ditemukan pada perempuan usia lanjut, khususnya pada fase *perimenopause*, yaitu masa transisi

⁵⁸ Hector Chapa et al., "Is It Possible to Get Pregnant Without Having a Period?", *Femia Health*, Vol. 18, No. 7 (2024).

menuju menopause. Penelitian Eka Martalia dan Liyanovitasari menunjukkan bahwa menopause tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan melalui tahapan bertahap yang ditandai dengan fluktuasi hormon estrogen dan ketidakteraturan siklus menstruasi. Dalam fase ini, ovulasi memang menurun secara signifikan, tetapi belum sepenuhnya berhenti, sehingga peluang kehamilan masih ada walaupun sangat kecil. Merujuk data *United Kingdom National Health Service* (NHS) yang dikutip dalam penelitian tersebut, peluang kehamilan pada perempuan usia 40–42 tahun masih berada pada kisaran 9%, menurun menjadi 3% pada usia 43–44 tahun, dan sekitar 2% pada usia di atas 44 tahun.⁵⁹ Data ini menegaskan bahwa menopause bukanlah indikator final kemandulan secara instan, melainkan suatu proses biologis yang tetap menyisakan kemungkinan kehamilan dalam batas tertentu.

Temuan-temuan ilmiah ini memberikan penjelasan rasional terhadap ketentuan iddah tiga bulan bagi perempuan yang tidak mengalami haid sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Ṭalāq: 4. Ketentuan tersebut bukanlah pengganti hukum iddah secara umum, melainkan mekanisme kehati-hatian syariat untuk memastikan kebersihan rahim dalam kondisi biologis yang tidak pasti.

Dalam konteks ini, syariat Islam sejalan dengan prinsip medis modern yang mengakui adanya kemungkinan biologis kehamilan meskipun indikator menstruasi tidak tampak. Penelitian medis terdahulu membuktikan bahwa kondisi belum haid dan menopause tidak menutup kemungkinan kecil bahwa kehamilan bisa terjadi. Hal ini menegaskan bahwa iddah bukanlah aturan kaku yang mengabaikan realitas biologis, melainkan sistem hukum yang adaptif tanpa kehilangan prinsip dasarnya.

Dengan demikian, baik pada perempuan yang belum haid maupun perempuan menopause, penetapan iddah menunjukkan

⁵⁹ Eka Martalia dan Liyanovitasari, Gambaran Konsep Diri Ibu Menopause di Desa Sumur, *Journal of Holistics and Health Sciences*, Vol. 5, No. 2 (2023), hlm. 267–268. Merujuk data *United Kingdom National Health Service* (NHS).

bahwa Islam tidak mendasarkan hukum pada asumsi biologis yang sederhana, melainkan pada pendekatan preventif dan protektif terhadap nasab, kesehatan reproduksi, dan ketertiban sosial. Ketentuan iddah justru memperlihatkan sensitivitas syariat terhadap kompleksitas tubuh perempuan yang baru sepenuhnya dipahami oleh ilmu kedokteran modern.

d. Pencegahan Penyakit Menular Seksual (HIV/AIDS)

Dalam perspektif tafsir ilmi, ketentuan iddah tidak hanya berkaitan dengan dimensi hukum keluarga dan penjagaan nasab, tetapi juga memiliki relevansi yang kuat dengan perlindungan kesehatan reproduksi dan pencegahan penyakit menular seksual. Salah satu penyakit yang penting dikaji dalam konteks ini adalah HIV/AIDS, yang secara medis diketahui memiliki pola penularan erat melalui hubungan seksual dan pertukaran cairan tubuh.

Penyakit HIV/AIDS (*Human Immunodeficiency Virus/Acquired Immunodeficiency Syndrome*) merupakan penyakit yang menyerang sistem kekebalan tubuh manusia dengan merusak sel darah putih, sehingga tubuh kehilangan kemampuan untuk melawan infeksi. Penyakit ini menyerang baik laki-laki maupun perempuan, dan penularannya terjadi melalui darah serta cairan kelamin.⁶⁰ *Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia* menjelaskan bahwa virus HIV dapat menyebar melalui kontak badan, khususnya melalui persetubuhan, dan pada konteks modern juga banyak ditemukan pada pengguna narkoba akibat penggunaan jarum suntik secara bersama-sama.⁶¹

Dalam konteks inilah, masa iddah dapat dipahami sebagai mekanisme perlindungan yang selaras dengan prinsip kesehatan modern. Iddah secara fungsional menghentikan kemungkinan

⁶⁰ Hasdianah Hasan, *Kesehatan Reproduksi* (Malang: Intimedia, 2017), hlm. 42.

⁶¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Jasad Renik dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015), hlm. 79.

terjadinya hubungan seksual secara langsung dan berurutan tanpa jeda waktu yang memadai.

Karakteristik utama HIV adalah masa inkubasi yakni masa sejak virus masuk ke dalam tubuh hingga munculnya gejala klinisnya yang panjang dan sering kali tanpa gejala. Direktur *Programme for Ethical Academic and Cultural Enterprises* di Saharanpur, India Javed Jamil mengatakan, dalam kasus AIDS, masa inkubasi dapat berlangsung antara lima hingga sepuluh tahun. Namun demikian, dalam pemeriksaan medis, tes darah HIV umumnya baru menunjukkan hasil positif setelah sekitar tiga bulan sejak terjadinya paparan virus.⁶² Kondisi ini menunjukkan bahwa seseorang dapat berada dalam keadaan terinfeksi tanpa menyadari status kesehatannya, sehingga berpotensi menularkan virus kepada pasangan seksual berikutnya.

Javed Jamil menegaskan bahwa hubungan seksual merupakan sumber infeksi yang sesungguhnya dalam penyebaran penyakit menular seksual, termasuk HIV/AIDS, dan pengenalan masa iddah dapat mengakhiri kemungkinan terjadinya kontak seksual secara bersamaan yang berisiko tinggi.⁶³

Lebih jauh, masa iddah menyediakan ruang waktu yang cukup bagi perempuan maupun laki-laki untuk melakukan klarifikasi kondisi kesehatan, termasuk pemeriksaan darah guna mendeteksi kemungkinan infeksi HIV. Setelah berakhirnya masa iddah, seseorang dapat memastikan status kesehatannya sebelum memasuki hubungan pernikahan baru. Apabila hasil pemeriksaan menunjukkan hasil negatif, maka kemungkinan penularan penyakit kepada pasangan atau keturunan selanjutnya dapat diminimalkan secara signifikan.⁶⁴ Dengan demikian, iddah berfungsi sebagai waktu penyangga biologis dan sosial yang sangat penting dalam konteks pencegahan penyakit menular.

⁶² Javed Jamil, "Extraordinary Importance of Iddah in Family Health," *Journal Islam and the Modern Age*, Vol. 3 (2000), hlm. 41.

⁶³ Javed Jamil, "Extraordinary Importance of Iddah ...", hlm. 41.

⁶⁴ Javed Jamil, "Extraordinary Importance of Iddah ...", hlm. 41.

Tafsir Ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia menegaskan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an yang berkaitan dengan relasi seksual dan keluarga tidak dapat dilepaskan dari dimensi kesehatan manusia. Penyebaran penyakit melalui persetubuhan menunjukkan bahwa hubungan seksual memiliki implikasi biologis yang luas, sehingga diperlukan mekanisme pengendalian dan pembatasan yang bijak. Dalam kerangka ini, iddah dapat dipahami sebagai salah satu bentuk regulasi preventif yang menjaga kesehatan individu dan masyarakat, meskipun Al-Qur'an tidak secara eksplisit menyebutkan penyakit HIV/AIDS.

Oleh karena itu, iddah tidak semata-mata berfungsi sebagai ketentuan hukum ritual atau tradisi sosial, melainkan sebagai sistem yang bekerja sejalan dengan logika medis dan biologis. Ketentuan ini menunjukkan bahwa syariat Islam memperhitungkan risiko yang mungkin terjadi dalam hubungan seksual dan memberikan solusi berbasis waktu yang mampu melindungi individu, pasangan, dan keturunan, sekaligus menjaga stabilitas kesehatan sosial secara lebih luas. Dengan demikian, masa iddah dapat dipahami sebagai salah satu mekanisme perlindungan kesehatan dalam perspektif tafsir ilmi yang relevan dengan temuan ilmiah modern.

3.2.3 Iddah Wafat Suami

Secara prinsip, iddah dalam Islam memiliki ragam karakter sesuai dengan sebab terjadinya perpisahan. Pada iddah talak, dimensi yang paling menonjol adalah dimensi biologis, yaitu kepastian kebersihan rahim dari kehamilan, sehingga durasi iddah dikaitkan langsung dengan siklus haid, kehamilan, atau kondisi biologis perempuan. Sebaliknya, pada iddah wafat, tujuan utama tidak lagi berpusat pada kepastian biologis semata, melainkan pada dimensi psikologis dan sosial, yakni fase *tarabbus* (menahan diri) sebagai masa berkabung dan penataan ulang kondisi kejiwaan

perempuan pascakehilangan suami.⁶⁵ Hal ini tampak jelas dari penetapan durasi yang bersifat tetap, yaitu empat bulan sepuluh hari, tanpa dikaitkan langsung dengan siklus haid atau kondisi rahim secara rinci.

Kendati demikian, dimensi biologis tidak sepenuhnya ditiadakan dalam iddah wafat. Unsur kehati-hatian terhadap kemungkinan kehamilan tetap diperhitungkan. Pada subbab ini akan dipaparkan penemuan-penemuan ilmiah berdimensi biologis yang relevan dengan iddah wafat.

a. Detak Jantung dan Gerakan Janin sebagai Kepastian Kehamilan

Dalam tafsir ilmi yang dikembangkan oleh Muḥammad Rātib al-Nābulusī, ayat-ayat Al-Qur'an tentang penciptaan manusia tidak hanya dipahami secara teologis, tetapi juga dijelaskan melalui pendekatan ilmiah yang selaras dengan pengetahuan kedokteran modern. Al-Nābulusī menaruh perhatian besar pada tahapan biologis kehamilan, terutama fase awal yang masih berada dalam wilayah dugaan sebelum mencapai kepastian. Dalam konteks ini, rentang waktu iddah empat bulan sepuluh hari dipandang sebagai fase krusial yang menandai peralihan dari ketidakpastian biologis menuju kepastian kehamilan yang dapat dibuktikan secara klinis oleh fakta medis dalam 126 hari.⁶⁶

Al-Nābulusī menjelaskan bahwa Al-Qur'an menggunakan struktur bahasa yang sangat presisi dalam menggambarkan tahapan penciptaan manusia, seperti perbedaan penggunaan huruf *thumma* dan *fa* dalam QS. al-Mu'minūn [23]: 12–14. Menurutnya, penggunaan *thumma* pada perpindahan dari *nutfah* ke *'alaqah* menunjukkan adanya jeda waktu dan proses adaptasi biologis yang relatif lebih lambat, terutama fase penanaman embrio pada dinding rahim. Fase ini merupakan masa paling rentan dalam kehamilan,

⁶⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* ..., juz 2, hlm. 369.

⁶⁶ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī* ..., hlm. 92-93.

karena embrio belum berkembang secara stabil dan tubuh perempuan masih melakukan penyesuaian hormonal yang intens.⁶⁷

Dalam penjelasan tafsir ilminya, al-Nābulusī juga menyinggung gejala-gejala awal kehamilan, khususnya mual dan muntah pada pagi hari (*morning sickness*), sebagai tanda biologis yang muncul akibat perubahan hormonal, terutama peningkatan hormon kehamilan. Ia menjelaskan bahwa gejala ini sering kali muncul pada fase awal kehamilan, namun tidak dapat dijadikan indikator kepastian kehamilan, karena gejala serupa juga dapat muncul akibat gangguan psikologis, stres berat, atau ketidakseimbangan hormonal yang tidak berkaitan langsung dengan kehamilan. Oleh sebab itu, mual pagi diposisikan sebagai tanda dugaan, bukan tanda kepastian.⁶⁸

Lebih lanjut, al-Nābulusī mengaitkan pembahasan ini dengan penetapan durasi iddah wafat selama empat bulan sepuluh hari sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah: 234. Menurutnya, masa ini secara implisit selaras dengan tahapan biologis kehamilan, karena pada rentang waktu tersebut janin—jika memang ada—telah mencapai fase perkembangan yang memungkinkan munculnya tanda-tanda kehidupan yang lebih pasti, baik melalui gerakan, detak jantung, maupun perubahan fisik yang dapat diamati secara medis.⁶⁹ Dengan demikian, masa iddah wafat tidak hanya berfungsi sebagai ruang berkabung secara psikologis, tetapi juga mengandung unsur kehati-hatian biologis yang rasional.

Melalui pendekatan tafsir ilmi ini, al-Nābulusī menunjukkan bahwa syariat Islam tidak bertentangan dengan realitas biologis, melainkan justru memperhitungkan kompleksitas tubuh dan jiwa perempuan. Penetapan durasi iddah wafat mencerminkan kebijaksanaan syariat dalam menjaga kejelasan

⁶⁷ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī ...*, hlm. 86-87.

⁶⁸ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī ...*, hlm. 92-93.

⁶⁹ Muḥammad Rātib al-Nābulusī, *Mawsū'at al-I'jāz al-'Ilmī ...*, hlm. 92-95.

nasab, kesehatan perempuan, serta stabilitas psikologis setelah kehilangan pasangan, tanpa menjadikan aspek biologis sebagai satu-satunya dimensi penentu.

Dalam ilmu kebidanan, salah satu tanda pasti kehamilan atau dikenal dengan *positive sign of pregnancy* adalah terdeteksinya detak jantung janin. Literatur kedokteran menyebutkan bahwa detak jantung janin dapat didengar dengan alat bantu seperti Doppler, stetoskop Delee, atau teramati secara visual melalui *fetal ultrasound echoscopy* ketika usia kehamilan mencapai sekitar 126 hari atau 18 minggu. Pada fase ini, denyut jantung janin tidak hanya dapat direkam oleh tenaga medis, tetapi juga sering kali disertai dengan gerakan janin yang mulai dirasakan oleh ibu, sehingga kehamilan tidak lagi berada pada wilayah dugaan, melainkan kepastian klinis.⁷⁰

Secara kronologis, usia kehamilan 18-20 minggu hampir bertepatan dengan durasi empat bulan sepuluh hari yang ditetapkan syariat Islam dalam iddah wafat. Hal ini menunjukkan bahwa masa iddah tersebut mencakup rentang waktu yang secara medis cukup untuk memastikan ada atau tidaknya kehamilan secara objektif, bukan sekadar berdasarkan gejala awal yang bersifat ambigu seperti mual, *amenore*, atau perubahan hormonal. Dengan demikian, dimensi biologis dalam iddah wafat berfungsi sebagai unsur kehati-hatian terhadap kemungkinan kehamilan, terutama terkait kepastian nasab.

Pendekatan ini juga sejalan dengan corak tafsir ilmi yang dikembangkan oleh Muḥammad Rātib al-Nābulusī, yang menekankan bahwa tahapan biologis kehamilan—termasuk fase-fase awal pembentukan janin—mengalami perkembangan bertahap dan baru mencapai kejelasan tertentu setelah melewati waktu yang cukup. Al-Nābulusī menyinggung bahwa banyak tanda awal kehamilan dapat menyerupai kondisi fisiologis biasa, sehingga kepastian biologis membutuhkan waktu, bukan keputusan instan.

⁷⁰ Icesmi Zukarni, *Kehamilan, Persalinan ...*, hlm. 70.

Dalam konteks ini, masa iddah wafat mencerminkan kehati-hatian syariat yang sejalan dengan realitas biologis perempuan.

Dengan demikian, temuan medis mengenai detak jantung janin pada usia sekitar 18-20 minggu memperkuat pemahaman bahwa penetapan iddah wafat selama empat bulan sepuluh hari memiliki relevansi ilmiah yang rasional. Namun, relevansi tersebut bersifat saling melengkapi, bukan membatasi. Syariat tidak membangun iddah wafat semata-mata di atas kepastian biologis kehamilan, melainkan menjadikannya sebagai bagian dari ketaatan kepada perintah Allah yang mengandung sistem perlindungan menyeluruh terhadap perempuan—baik secara psikologis, sosial, maupun biologis.

b. Pencegahan Gangguan Reproduksi dan Kanker Serviks

Kajian ilmiah yang sering dikaitkan dengan dimensi biologis masa iddah berasal dari penelitian Robert Guilhem, seorang pakar genetika yang disebut berasal dari Albert Einstein College. Dalam penelitian yang kemudian mengantarkannya pada ketertarikan mendalam terhadap Islam, Guilhem mengemukakan bahwa hubungan biologis antara laki-laki dan perempuan meninggalkan jejak atau *biological imprint* pada tubuh perempuan. Jejak ini, menurut penelitiannya, tidak bersifat metaforis, melainkan berupa rekam biologis yang tersimpan dalam sistem imun dan jaringan reproduksi perempuan, khususnya pada rahim.⁷¹

Guilhem menyimpulkan bahwa setiap hubungan suami istri meninggalkan sidik biologis tertentu yang dapat terdeteksi dalam tubuh perempuan, dan sidik tersebut tidak langsung hilang ketika hubungan biologis berhenti. Berdasarkan pengamatannya, sidik biologis ini berkurang secara bertahap sekitar 25–30 persen setiap bulan, hingga akhirnya menghilang secara sempurna dalam rentang

⁷¹ Moh Rizal, Suraya Attamimi, dan Muhammad Syarief Hidayatullah, “Consistency of Implementation of Islamic Law in The Digital Era,” *Proceeding of International Conference on Islamic and Interdisciplinary Studies*, Vol. 2 (2023): 365.

waktu sekitar empat bulan.⁷² Temuan ini menjadi menarik ketika dikaitkan dengan ketentuan masa iddah dalam Islam, khususnya empat bulan sepuluh hari pada iddah wafat, yang secara empiris berada dalam rentang waktu yang sama dengan proses penghapusan jejak biologis tersebut.

Dalam penelitian lapangannya di komunitas Muslim dan non-Muslim di Amerika, Guilhem menemukan perbedaan signifikan. Pada komunitas Muslim yang menjalankan ketentuan iddah, perempuan yang hamil hanya menunjukkan sidik biologis dari satu laki-laki, yaitu suaminya. Sebaliknya, pada komunitas non-Muslim ditemukan kasus perempuan hamil yang membawa sidik biologis dari dua hingga tiga laki-laki berbeda. Guilhem menafsirkan fenomena ini sebagai indikasi bahwa ketentuan iddah berfungsi sebagai mekanisme perlindungan biologis dan sosial, terutama dalam menjaga kejelasan nasab serta stabilitas sistem reproduksi perempuan. Temuan inilah yang, menurut laporan tersebut, mendorong Guilhem untuk memeluk Islam.⁷³

Penelitian Guilhem diperkuat oleh kajian Javed Jamil yang menjelaskan bahwa sistem reproduksi perempuan memiliki mekanisme imun yang mampu “mengenal” genetik sperma yang masuk bertahan ke dalam rahim sampai 120 hari. Setiap sperma membawa DNA khas yang berinteraksi dengan jaringan terdalam dalam rahim yang dikenal dengan endometrium. Jika sperma tersebut telah dikenali, respons imun cenderung stabil. Namun, masuknya sperma dengan genetik yang berbeda dalam waktu yang berdekatan dapat memicu respons imun berupa peradangan yang dalam ilmu medis dikenal dengan inflamasi. Dalam jangka panjang, peradangan berulang ini berpotensi melemahkan sistem

⁷² Moh Rizal, Suraya Attamimi, dan Muhammad Syarief Hidayatullah, “Consistency of Implementation ...”: 366-367.

⁷³ Moh Rizal, Suraya Attamimi, dan Muhammad Syarief Hidayatullah, “Consistency of Implementation ...”: 367-368.

imun lokal dan memicu gangguan patologis pada jaringan reproduksi.⁷⁴

Dalam kajian ginekologi modern, mekanisme ini dikenal melalui konsep *secret handshake*, yakni proses pengenalan antara DNA sperma dan reseptor imun pada endometrium. Sperma yang tidak dikenali dapat diperlakukan sebagai *foreign body*, sehingga memicu respons inflamasi. Apabila kondisi ini terjadi berulang tanpa jeda biologis yang memadai, risiko terjadinya peradangan kronis meningkat. Peradangan kronis inilah yang dalam literatur medis dikenal sebagai salah satu faktor risiko berkembangnya tumor dan kanker pada organ reproduksi perempuan, termasuk kanker serviks.⁷⁵

Pada titik inilah relevansi masa iddah dengan isu kanker serviks dapat dipahami secara proporsional. Kanker serviks tidak muncul secara instan, melainkan merupakan hasil dari proses panjang yang melibatkan infeksi, gangguan imun, dan peradangan kronis pada jaringan serviks. Stres biologis dan psikologis yang berkelanjutan diketahui juga dapat menurunkan daya tahan sistem imun, termasuk imunitas lokal pada serviks. Oleh karena itu, masa jeda biologis yang cukup menjadi salah satu faktor protektif dalam menjaga kesehatan jaringan reproduksi perempuan.

Temuan Guilhem dan Javed membuka ruang diskusi penting tentang hubungan antara masa jeda biologis, sistem imun reproduksi perempuan, dan kesehatan jangka panjang organ reproduksi. Dalam konteks ini, iddah dapat dipahami sebagai periode *biological reset*, yakni fase jeda yang memungkinkan tubuh perempuan memulihkan keseimbangan *imunologis* dan hormonal setelah fase hubungan biologis sebelumnya sehingga “sidik biologis” mantan suami hilang total untuk pencegahan kanker serviks pada perempuan tersebut. Hal ini membuktikan

⁷⁴ Javed Jamil, “Extraordinary Importance of ‘Iddah ...”, hlm. 41.

⁷⁵ Muhammad Syafiq Fajar Nugroho dan Yeti Dahliana, *Hikmah Masa ‘Iddah terhadap Kesehatan Reproduksi Perempuan (Analisis Ayat-Ayat ‘Iddah dalam Perspektif Ginekologi)*, Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2023.

syariat iddah bersifat preventif struktural dan protektif jangka panjang. Syariat Islam tidak merumuskan iddah sebagai terapi medis, namun menetapkan durasi yang secara empiris sejalan dengan prinsip pemulihan biologis dan stabilisasi imun yang dikenal dalam ilmu kedokteran modern.



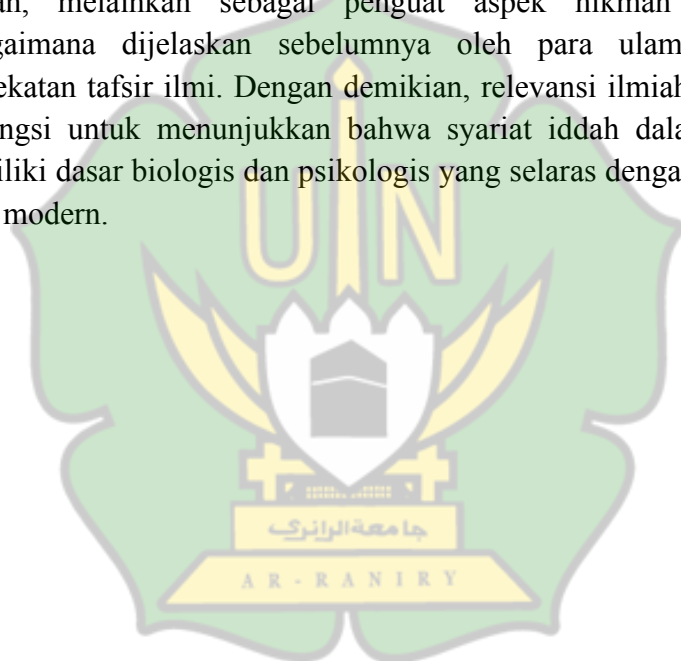
3.3 Sintesis Durasi Iddah Wanita dengan Penemuan Ilmiah dan Implikasinya

DURASI IDDAH WANITA			
A.		Iddah Talak:	
	1.	Wanita yang Telah Digauli dan Masih Mengalami Siklus Haid = 3 kali quru' (tiga kali suci atau haid).	Dalilnya QS. Al-Baqarah: 228.
	2.	Wanita Menopause = 3 bulan.	Dalilnya QS. Al-Talaq: 4.
	3.	Perempuan Belum Haid = 3 bulan.	Dalilnya QS. Al-Talaq: 4.
	4.	Wanita Hamil = Sampai melahirkan.	Dalilnya QS. Al-Talaq: 4.
B.		Iddah Wafat Suami:	
	1.	Tidak Hamil saat Suami Wafat = 4 bulan 10 hari.	Dalilnya QS. Al-Baqarah: 234.
	2.	Hamil saat Suami Wafat = Sampai melahirkan walau hanya beberapa saat setelah suami wafat.	Dalilnya QS. Al-Talaq: 4 dan HR. Kutub al-Sittah.
Hikmah Semua Durasi Iddah:			
	1.	Pembersihan Rahim dan Menjaga Kepastian Nasab.	
	2.	Pemulihan Psikologis.	
Relevansi Durasi Iddah dengan Penemuan Ilmiah:			
A.		Semua Iddah = Grief (Berduka) dan Healing Process dalam Studi Klinis Psikologi Modern.	
B.		Iddah Talak:	
	1.	Amenore = Indikasi awal kehamilan dengan berhentinya haid selama 3 bulan.	
	2.	Potensi Kehamilan 2-9% pada Wanita Menopause dan Perempuan yang Belum Haid.	
	3.	Pencegahan HIV/AIDS dalam 3 Bulan Menurut Studi Klinis Medis.	
C.		Iddah Wafat Suami:	
	1.	Detak Jantung dan Gerakan Janin pada Usia Kehamilan 18-20 Minggu sebagai Kepastian Kehamilan dalam Studi Klinis Kedokteran.	
	2.	Perlindungan dari Kanker Serviks dalam Sistem Imun Reproduksi Wanita selama Rentang 120 Hari sebagai Proses Eliminasi "Sidik Biologis" Mantan Suami Pasca Berhubungan Badan Suami-Istri Sebelumnya.	

Ketentuan iddah tetap wajib dijalankan oleh setiap wanita karena ayat-ayat tentang iddah memiliki dimensi *ta'abbudī* yang bersifat mengikat secara syar'ī sebagaimana dijelaskan para ulama.

Oleh sebab itu, meskipun terdapat wanita yang secara psikologis berada dalam kondisi stabil atau telah dipastikan secara medis tidak hamil melalui pemeriksaan dokter, hal tersebut tidak menggugurkan kewajiban menjalani masa iddah dan tidak menjadikannya boleh menikah kembali sebelum iddah berakhir. Larangan menikah selama masa iddah ditegaskan secara jelas dalam QS. al-Baqarah [2]: 235.

Dalam konteks ini, penemuan ilmiah yang dikaitkan dengan iddah tidak diposisikan sebagai pengganti ketentuan hukum Al-Qur'an, melainkan sebagai penguat aspek hikmah rasional sebagaimana dijelaskan sebelumnya oleh para ulama dalam pendekatan tafsir ilmi. Dengan demikian, relevansi ilmiah tersebut berfungsi untuk menunjukkan bahwa syariat iddah dalam Islam memiliki dasar biologis dan psikologis yang selaras dengan temuan sains modern.



BAB IV PENUTUP

4.1 Kesimpulan

Kesimpulan penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang durasi iddah tidak bersifat tunggal, melainkan terbentuk melalui dialektika antara pendekatan linguistik, riwayat, dan pertimbangan rasional-biologis. Pada iddah talak wanita yang telah digauli dan masih mengalami siklus haid, terjadi perbedaan pemilihan makna *qurū'* sebagai kata *musytarak*, di mana Hanafiyyah dan Hanabilah memaknainya sebagai haid, sedangkan Malikiyyah dan Syafi'iyah memaknainya sebagai masa suci, yang berimplikasi langsung pada perbedaan teknis penentuan awal dan akhir iddah. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memberikan ruang fleksibilitas dalam penetapan durasi tersebut melalui ijtihad ulama, sehingga hukum tetap dapat menyesuaikan dengan pilihan dan kondisi bagi suami dan istri. Pada iddah wafat, dimensi berkabung menjadi tujuan utama sebagai bentuk penghormatan terhadap ikatan pernikahan, sementara aspek biologis menjadi tujuan yang mengikuti. Dengan demikian, variasi durasi iddah talak—baik tiga *qurū'*, tiga bulan pada iddah talak wanita menopause dan belum haid sebagai pengganti indikator siklus haid, sampai melahirkan pada wanita hamil serta empat bulan sepuluh hari pada iddah wafat suami menunjukkan bahwa syariat tidak menetapkan hukum secara kaku, melainkan menghadirkan ketentuan yang sarat hikmah, seperti kepastian pembersihan rahim, menjaga kejelasan nasab, serta memberikan masa jeda bagi stabilitas kondisi psikologis perempuan.

Adapun relevansi penafsiran durasi iddah dengan penemuan ilmiah menunjukkan bahwa ketentuan syariat memiliki keselarasan yang kuat dengan aspek psikologis dan biologis manusia. Dalam perspektif psikologi modern, masa iddah sejalan dengan fase *grief* dan *healing process* yang umumnya berlangsung dalam rentang

tiga sampai enam bulan, sehingga memberikan ruang aman bagi perempuan untuk berduka, menstabilkan emosi, dan menghindari tekanan sosial. Dalam aspek biologis, konsep *barā'ah al-rahim* pada iddah talak selaras dengan prinsip kehati-hatian medis dalam memastikan ketiadaan kehamilan melalui observasi siklus reproduksi *amenore*, potensi kehamilan 2-9% pada perempuan yang belum haid maupun yang memasuki fase menopause serta pencegahan penyakit menular seksual HIV/AIDS selama rentang tiga bulan. Selain itu, masa iddah wafat juga memiliki relevansi dalam aspek biologis seperti deteksi klinis detak jantung dan gerakan janin pada usia kehamilan 18-20 minggu serta perlindungan dari kanker serviks dalam sistem imun reproduksi wanita selama rentang 120 hari sebagai proses eliminasi “sidik biologis” mantan suami pasca berhubungan badan suami-istri sebelumnya.

Dengan demikian, ketentuan iddah tidak hanya berfungsi sebagai aturan normatif, tetapi juga sebagai mekanisme perlindungan biologis dan psikologis yang rasional dan selaras dengan prinsip-prinsip ilmiah modern. Syariat tidak hanya menjaga aspek normatif seperti kejelasan nasab dan kehormatan perempuan, tetapi juga mengakomodasi dimensi psikologis dan kesehatan reproduksi secara komprehensif. Hal ini menegaskan bahwa ketentuan iddah bukan sekadar kewajiban hukum, melainkan sistem yang sarat hikmah, adaptif, dan relevan sepanjang zaman, serta menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang mampu berdialog dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern.

4.2 Saran

Penulis menyadari bahwa penelitian ini telah diupayakan secara maksimal sesuai dengan kemampuan akademik, waktu, dan sumber rujukan yang tersedia. Namun demikian, penelitian ini tentu masih memiliki keterbatasan dan kekurangan, baik dari sisi penulisan, kedalaman pembahasan, rujukan, maupun pemanfaatan

temuan ilmiah yang digunakan sebagai bahan analisis. Oleh karena itu, penulis dengan lapang dada menerima segala bentuk kritik dan saran yang bersifat membangun demi penyempurnaan kajian ini di masa mendatang.

Secara akademik, penelitian ini diharapkan dapat menjadi kontribusi tambahan dalam kajian tafsir ayat-ayat iddah, khususnya dalam membaca relevansi penetapan durasi iddah dengan penemuan ilmiah kontemporer. Penulis menyadari bahwa penelitian ini belum mengkaji seluruh kemungkinan perspektif yang ada, oleh karena itu penulis menyampaikan saran-saran untuk peneliti selanjutnya sebagai berikut:

Pertama, penelitian yang melibatkan lebih banyak mufasir klasik dan kontemporer dari berbagai latar mazhab, sehingga diperoleh gambaran penafsiran yang lebih utuh dan komparatif, misalnya penelitian kajian iddah dalam pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* secara lebih mendalam, atau analisis sosial-budaya tentang praktik iddah di berbagai komunitas Muslim. Celah-celah tersebut terbuka luas untuk diteliti lebih lanjut oleh peneliti berikutnya.

Kedua, kajian tafsir ilmu dalam penelitian ini masih dapat dikembangkan dengan memperluas rujukan pada karya-karya tafsir ilmu kontemporer, penelitian medis dan psikologis lainnya. Penelitian selanjutnya diharapkan tetap memperkuat pendekatan interdisipliner antara tafsir dan ilmu pengetahuan. Penegasan batas antara penafsiran teks dan pemanfaatan temuan ilmiah sangat penting untuk menjaga objektivitas dan kehati-hatian ilmiah dalam kajian Al-Qur'an.

Akhirnya, penulis berharap penelitian ini dapat memberikan manfaat, baik secara akademik maupun praktis, serta menjadi pemantik diskusi ilmiah lanjutan mengenai iddah sebagai ajaran syariat yang tidak hanya normatif, tetapi juga sarat dengan hikmah perlindungan bagi perempuan. Semoga penelitian ini menjadi bagian kecil dari ikhtiar memahami Al-Qur'an secara lebih mendalam dan bertanggung jawab.

DAFTAR PUSTAKA

Kitab Para Ulama:

Al-Āmidī, Sayf al-Dīn. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid III. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001.

Al-Farmawī, Abd. al-Ḥayy. *Metode Tafsir Maudhu’i: Sebuah Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Jawāhir al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Tafsir Al-Qur’anul Madjied An-Nur*, Juz II. Jakarta: Bulan Bintang, 1965.

Ibn Fāris, Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah, Jilid IV. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Ibn al-Ḥajjāj, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid II. Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1991.

Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid III. Beirut: Dār Ṣādir, 1990.

Ibn Qudāmah. *Al-Mughnī*, Juz IX. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

Ibn Rusyd. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

- Jawharī, Ṭanṭāwī. *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1931.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Air dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2011.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2016.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Jasad Renik dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2016.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Ilmi: Seksualitas dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012.
- Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad dan Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, cet. I, t.t.
- Mustafa, Bisyri. *Tafsir al-Ibriz li Ma‘rifati Tafsīr al-Qur'ān al-‘Azīz*. Jilid II. Kudus: Menara Kudus, t.t.
- Al-Nābulusī, Muḥammad Rātib. *Mawsū‘ah al-I‘jāz al-‘Ilmī fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Damaskus: Dār al-Maktabī, 2005.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Mu‘āmalah Ma‘a al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2000.

- Quraish Shihab, M. *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Al-Qurtubī, Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Tahqiq Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm Aṭfaysh. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, cet. II, 1964.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*, Jilid I. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*, Jilid II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid I. Surakarta: Indiva Pustaka, 2008.
- Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz ‘Ammah*. Bandung: Mizan Pustaka, 2014.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, cet. I, Jilid I. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz IX. Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1991.
- ‘Abbās, Faḍl Ḥasan. *al-Tafsīr Asāsiyyātuhu wa Ittijāhātuhu*. Amman: Dār al-Nafā’is, 1997.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1960.

‘Urjun, Muḥammad Ṣadiq. *Al-Qur’ān al-‘Azīm: Hidāyatuhū wa I’jāzuhū*. Kairo: Dār al-Qalam, 1992.

Buku:

Baiquni, Achmad. *Al-Qur’an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*. Yogyakarta: Dana Bakti Prima Yasa, 1995.

Basri, Rusdaya. *Fikih Munakahat 2*. Parepare: IAIN Parepare Nusantara Press, 2020.

Bowlby, John. *Loss: Sadness and Depression*. New York: Basic Books, 1980.

Drajat, Amroeni. *Ulumul Qur’an*. Depok: Kencana, 2017.

Hasan, Hasdianah. *Kesehatan Reproduksi*. Malang: Intimedia, 2017.

Hooley, Jill M., James N. Butcher, Matthew K. Nock, dan Susan Mineka, *Psikologi Abnormal*, terj. Jakarta: Salemba Humanika, 2018.

Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019.

Kementerian Agama Republik Indonesia, *Kesehatan dalam Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2009.

Kurniawati, Vivi. *Kupas Habis Masa Iddah Wanita*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019.

Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. New York: Macmillan, 1969.

Parsons, Talcott & Robert F. Bales. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe: Free Press, 1955.

Rasjid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2008.

Sperber, Dan and Deirdre Wilson, *Relevance Theory* dalam Laurence R. Horn and Gregory Ward (eds.). *The Blackwell Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Ummi Kaltsum, Lilik dan Abd. Mosith. *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*. Ciputat: UIN Press, 2015.

Zukarni, Icesmi. *Kehamilan, Persalinan dan Nifas*. Yogyakarta: Nuha Medika, 2013.

Jurnal/Artikel:

Chapa, Hector, et al., “Is It Possible to Get Pregnant Without Having a Period?”, *Femia Health*, Vol. 18, No. 7 (2024).

Iflah, Tajul dan Raihan Putri. “Iddah Bagi Perempuan Pasca Perceraian dalam Al-Qur’an (Kandungan Surah Al-Baqarah Ayat 228 Tentang Masa Iddah Bagi Perempuan).” *Jurnal Syariah dan Ekonomi Islam*, Vol. 2, No. 1 (2024).

Jamil, Javed, “Extraordinary Importance of Iddah in Family Health.” *Journal Islam and the Modern Age*, Vol. 3 (2000). 41.

Jazari, Ibnu. “Pandangan dan Hukum Islam terhadap Wanita dalam Masa Iddah yang Berhubungan dengan Pria Lain melalui Media Sosial.” *JAS: Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah*, Vol. 1, No. 2 (2019).

- Martalia, Eka dan Liyanovitasari, “Gambaran Konsep Diri Ibu Menopause di Desa Sumur, *Journal of Holistics and Health Sciences*, Vol. 5, No. 2 (2023).” Merujuk data *United Kingdom National Health Service* (NHS).
- Muchlisin, Annas Rolli, dan Khairun Nisa, “Geliat Tafsir ‘Ilmi di Indonesia dari Tafsir Al-Nūr hingga Tafsir Salman.” *Millatī*, Vol. 2, No. 2 (2017).
- Nurulaeni, Wahidah, dan Fahmi Hasan Nugroho. “Penentuan Masa Iddah Wanita Hamil Karena Zina Menurut Muhyiddin Al-Nawawi dan Ibnu Qudāmah.” *Jurnal Madzhab*, Vol. 1, No. 1 (2024).
- Qorib, Fatkul, Iwannudin dan Ika Trisnawati Alawiya. “Dampak Pelanggaran Masa Iddah dan Akibat Hukumnya Perspektif Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019.” *Bulletin of Islamic Law*, Vol. 1, No. 1 (2024).
- Rizal, Moh, Suraya Attamimi, and Muhammad Syarief Hidayatullah. “Consistency of Implementation of Islamic Law in the Digital Era.” *Proceeding of International Conference on Islamic and Interdisciplinary Studies*, Vol. 2 (2023).
- Sartina dan Lilik Andaryuni. “Konsep Syibhul Iddah Bagi Laki-Laki Ditinjau dari Hukum Islam.” *Jurnal Tana Mana*, Vol. 3, No. 2 (2022).

Skripsi/Tesis:

- Abror, Mhd. *Reinterpretasi Ayat-Ayat 'Iddah dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab)*. Tesis, UIN Sulthan Syarif Kasim Riau, 2017.
- Azizah, Rofiatun. *Hak Istri Pada Masa Iddah Dalam Perspektif Hukum Islam (Studi di Kecamatan Batanghari Lampung Timur)*. Tesis, IAIN Metro, 2021.
- Jazuli, Moh. Hamim. *Hubungan Tingkat Stres Selama Proses Perceraian dengan Gangguan Kesehatan Reproduksi Wanita (Studi di Pengadilan Agama Kabupaten Sumenep)*. Skripsi. STIKes Insan Cendekia Medika, 2018.
- Khotimah, Khusnul. *Konsep Iddah Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Ayat Ahkam Karya Ali Ash-Shabuni)*. Skripsi, UIN Raden Intan Lampung, 2020.
- Mustaqim, Dede. *Iddah Wanita Karir yang Ditinggal Mati Suami Perspektif Maqashid Syari'ah Ibnu 'Asyur*. Tesis. UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2022.
- Ningsih, Ratna. *Makna al-'Iddah dalam Tafsir Sunni dan Syi'ah Imamiyah (Kajian Tafsir Ibnu Katsir dan Tafsir Al-Mizan)*. Skripsi, UIN Raden Intan Lampung, 2019.
- Nugroho, Muhammad Syafiq Fajar, dan Yeti Dahliana. *Hikmah Masa Iddah terhadap Kesehatan Reproduksi Perempuan (Analisis Ayat-Ayat Iddah dalam Perspektif Ginekologi)*. Skripsi, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2023.
- Nurhaflah, Anisa. *Kondisi Psikologis Wanita Setelah Kematian Suami di Desa Sipange Godang*. Skripsi, UIN Syekh Ali Hasan Ahmad Addary, 2023.

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 921/Un.08/Ps/11/2025

Tentang:
PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang :**
1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
 2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.
- Mengingat :**
1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
 3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
 4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
 5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
 6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan :**
1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Ganjil Tahun Akademik 2025/2026, pada hari Kamis tanggal 30 Oktober 2025.
 2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Senin tanggal 10 November 2025.

MEMUTUSKAN:

- Menetapkan :**
- Kesatu :**
- Menunjuk:
1. Prof. Dr. Maizuddin, M. Ag
 2. Dr. Muslim Djuned, M. Ag

Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:

N a m a : Muhammad Haikal
NIM : 241006016
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Konsep Iddah Wanita dalam Al-Qur'an : Kajian Tafsir Ayat Ahkam dengan Pendekatan 'Ilmi

- Kedua :** Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.
- Ketiga :** Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat :** Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima :** Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2028 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh
Pada tanggal 10 November 2025
Direktur

Eka Smitulyani

Tembusan Rektor UIN Ar-Raniry di Banda Aceh;

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

IDENTITAS DIRI

Nama : Muhammad Haikal
Tempat/Tanggal Lahir : Meulaboh/26 April 2001
NIM : 241006016
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Alamat : Baet, Kabupaten Aceh Besar

KELUARGA

Ayah : Thallea Nirfan, S.P.
Ibu : Nilawati, B.Sc.
Istri : Rahima Syarifuddin, S.Psi.
Anak : Hayyin Shalihah
Al-Hafizhah Haikal

PENDIDIKAN

TK : TK Pembina (Meulaboh, 2007)
SD : MIN Meulaboh (Meulaboh, 2013)
SMP : MTsN Model Meulaboh (Meulaboh, 2016)
SMA : MAN 1 Aceh Barat (Meulaboh, 2019)
S1 : UIN Ar-Raniry (Banda Aceh, 2023)
S2 : UIN Ar-Raniry (Banda Aceh, 2026)

KARYA ILMIAH

1. Buku “Jalan Sunyi Menuju Terang”, Mei 2025.
<https://qrcbn.com/check/62-6099-5141-701>
2. Jurnal Basha’ir STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh,
“Fenomena *Tikrār* dalam Surah Al-Mursalat”, Desember
2025. <https://ejournal.staindirundeng.ac.id/index.php/bashair/article/view/5904/1492>
3. Skripsi “Persepsi Siswa SMPIT Nurul Ishlah Banda Aceh
terhadap Kemudahan Menghafal Al-Qur’an”, Januari 2023.
<https://repository.ar-raniry.ac.id/27543/>