

**ANALISIS WACANA KRITIS NORMAN FAIRCLOUGH ATAS  
WACANA AURAT DALAM TAFSIR AMALY**

**TESIS**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat

guna Memperoleh Gelar Magister

dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

**MUIZZATUS SAADAH**

1904028014

**Program Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**

**Fakultas Ushuluddin dan Humaniora**

**UIN WALISONGO SEMARANG**

**2022**

## KATA PENGANTAR

*Al-hamdulillāhi rabbi al'ālamīn*, segala puji hanya bagi Allah, Tuhan semesta alam, yang atas segala limpahan rahmat, taufik, hidayah, serta inayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis ini. Shalawat dan salam senantiasa tercurahkan keharibaan Nabi SAW beserta keluarga, sahabat, serta seluruh umatnya. Semoga kelak, kita mendapatkan pertolongannya. *Amīn*.

Selesainya tesis ini tentu tidak lepas dari pihak-pihak yang, secara langsung ataupun tidak, telah membantu proses penulisannya. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini, penulis menghaturkan penghargaan dan rasa terima kasih kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Prof. Dr. Imam Taufiq, M.Ag.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag
3. Pembimbing, Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag dan Dr. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag, yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk membimbing penulis dengan sepenuh hati dan senantiasa memberikan masukan, arahan serta motivasi selama proses penulisan tesis ini.
4. Ketua dan Sekretaris program studi magister monodisiplin Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora serta para dosen di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
5. Seluruh Dosen dan Staff Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, khususnya Fakultas Ushuluddin dan Humaniora.
6. Kepada Pengasuh PP. Darul Falah Besongo, yang telah memberi doa dan support kepada penulis.

7. Kepada kedua orang tua penulis, Ibu tercinta, *Allāhu yarham* Nur Afifah dan ayah terkasih *Allāhu yarham* Badjuri Said yang telah memberikan cinta, kasih sayang, dan seluruh hidupnya demi kehidupan anak-anaknya.
8. Saudara dan saudari penulis, Mas Ifan Syafiuddin sekeluarga, Mas Miftahus Surur sekeluarga, Neng Laili Rahmatul Hidayah sekeluarga, Mas Fauzan Arif sekeluarga, dan adikku Muhammad Muhafidzin yang tidak berhenti memberi fasilitas, dorongan, doa dan semangat kepada penulis.
9. Guru-guru penulis, terkhusus kepada beliau Dr. Ahmad Tajuddin Arafat, MSI, Dr. Zainul Adzfar, M.Ag, yang meluangkan waktunya untuk memberi masukan kepada penulis berkenaan dengan penelitian ini.
10. Teman-teman Pascasarjana IAT 2019 semester genap, terkhusus kepada Kak Nuri, Mas Bro Luthfi faiz, Bu Nyai Aeni, dan Mas Ichwan yang setia menemani *ngobrol* dan *ngopi* di waktu luang.
11. Sahabat-Sahabat, terkhusus untuk Mas Rizqi, Mas Aldian, Dek Faiq, Dek A'yun, Ning Dina, Dek Aini, yang dengan sabar dan ikhlas menemani penulis dalam menyelesaikan penelitian ini.
12. Serta seluruh pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu tanpa mengurangi rasa hormat sedikit pun.

Semarang, 02 Juli 2022

Muizzatus Saadah

1904028014



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
FAKULTAS USHULUDDIN dan HUMANIORA  
Jl. Prof. Dr.Hamka Semarang 50189 Telp. (024)-760129

Website : [www.fuhum.walisongo.ac.id](http://www.fuhum.walisongo.ac.id), E-mail : [fuhum@walisongo.ac.id](mailto:fuhum@walisongo.ac.id)

### PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama : Muizzatus Saadah  
NIM : 1904028014  
Judul Tesis : ANALISIS WACANA KRITIS NORMAN FAIRCLOUGH ATAS WACANA AURAT DALAM TAFSIR AMAL

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 30 Juni 2022 dan dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan

Dr. H. Sulaiman, M.Ag

Ketua Sidang/Penguji

Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag

Sekretaris Sidang/Penguji

Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag

Pembimbing/Penguji

Dr. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag

Pembimbing/Penguji

Sukendar M.Ag, M.A, Ph.D

Penguji I

Dr. Zainul Adzfar, M.Ag

Penguji II

Tanggal \_\_\_\_\_ dan tanda tangan

29/7/2022

28/2022

17

29-juli-2022



Yi

[Signature]

[Signature]

[Signature]

## Abstrak

Kontroversi wacana aurat menjadi isu sosial maupun keagamaan. Terdapat ketidakberesan semiotik pada wacana aurat dalam Tafsir Amaly karya Kyai Qayyim. Maka perlu adanya penelitian kritik dengan menggunakan analisis wacana kritis Norman Fairclough. Peneliti menggunakan analisis wacana kritis Norman Fairclough untuk membongkar ideologi Kyai Qayyim dalam Wacana Aurat. Analisis ini dilakukan dengan melihat dimensi teks, praktik, diskursif dan praktik sosial kemudian menggunakan empat langkah dalam melakukan analisis wacana kritis. Setelah diteliti, peneliti mendapati kesimpulan sebagai berikut: (1) wacana aurat dalam Tafsir Amaly merupakan ketidakberesan sosial dalam semiotiknya sebab mengandung ketidaksetaraan dan membatasi kebebasan. Kyai Qayyim berpendapat dalam tafsir karyanya, bahwa membuka aurat adalah sebab terjadinya perkosaan. Maka menutup aurat merupakan upaya menghindari kerusakan dan menjaga keamanan negara dari perzinahan. Hal ini berbeda jika dihadapkan pada pendapat tokoh yang mengedepankan moralitas bukan aurat sebagai kunci keamanan, ketertiban masyarakat. (2) Wacana aurat yang disimbolkan dengan teks dalam tafsir amaly serta peraturan berbusana santri didapati berbeda dengan umumnya berbusana masyarakat *nahdhiyyin* Jombang, sebagai organisasi yang mendominasi di Jombang. (3) Pertimbangan atas kekhawatiran Kyai Qayyim pada hal negatif yang diyakini terjadi sebab membuka aurat, serta kurangnya kesadaran masyarakat dalam menjaga dari terjadinya tindak kejahatan seksual menjadikan ketidakberesan sosial dalam wacana aurat tafsir amaly dibutuhkan oleh tatanan masyarakat. (4) kendati berbeda dengan wacana aurat yang dipraktekkan kaum NU Jombang. Kyai Qayyim dengan langkah progresif tetap menggaungkan wacana aurat yang diyakini melalui tafsir amaly, sya'ir serta disertai istrinya yang disarankan untuk mengkaji soal perempuan. Dari beragam analisis tadi, didapati juga wacana aurat bukan lagi soal identitas muslim semata, namun dimaknai oleh Kyai Qayyim sebagai usaha mencegah dari perkosaan, perzinahan yang dapat merusak dan tidak menjaga keamanan negara.

Kata kunci: Wacana Aurat, Ketidakberesan Sosial, Analisis Wacana Kritis.

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Dalam tesis ini, penyusunan penerjemahan literasi huruf-huruf Arab Latin menggunakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987 dengan ketentuan sebagai berikut:

### Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada tabel berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	S a	S	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	H{a	H{	Ha (dengan titik di atas)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Z al	Z	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan ye
ص	S{ad	S{	Es (dengan titik di bawah)
ض	D{ad	D{	De (dengan titik di bawah)
ط	T{a	T{	Te (dengan titik di bawah)

ظ	Z{a	Z{	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘ _	Apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	_ ’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

### Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	<i>Fath}ah</i>	A	A
إ	<i>Kasrah</i>	I	I
أ	<i>D}ammah</i>	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

<b>Tanda</b>	<b>Nama</b>	<b>Huruf Latin</b>	<b>Nama</b>
آي	<i>Fath}ah dan ya</i>	Ai	A dan I
أو	<i>Fath}ah dan wau</i>	Iu	A dan U

### **Maddah**

*Maddah* atau vocal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

<b>Harakat dan Huruf</b>	<b>Nama</b>	<b>Huruf dan Tanda</b>	<b>Nama</b>
آ   اِ	<i>Fath}ah dan alif atau ya</i>	a>	a dan garis di atas
إِ	<i>Kasrah dan ya</i>	i>	i dan garis di atas
أُ	<i>D}ammah dan wau</i>	u>	u dan garis di atas

## DAFTAR ISI

Halaman Judul .....	i
Kata Pengantar .....	ii
Halaman Pengesahan .....	iv
Abstrak .....	vi
Pedoman Transliterasi.....	vi
Daftar Isi .....	ix

### **Bab I: Pendahuluan**

A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	7
D. Penelitian Terdahulu yang Relevan .....	7
E. Kerangka Teori.....	12
F. Metode Penelitian .....	22
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian .....	22
2. Sumber Data .....	23
3. Metode Pengumpulan Data .....	23
4. Fokus Penelitian.....	24
5. Teknik Analisa Data .....	24
G. Sistematika Penulisan .....	26

### **Bab II: Gambaran Wacana Aurat**

A. Wacana Wajib Menutup Seluruh Tubuh .....	28
B. Wacana Tidak Wajib Menggunakan Jilbab .....	32
C. Analisis Wacana Kritis sebagai Langkah Kritik Tafsir.....	40

### **Bab III: Profil Tafsir dan Wacana Aurat dalam Tafsir ‘Amaly Karya KH. Qayyim Ya’qub**

A. Biografi KH. Muhammad Qoyyim Ya'qub.....	51
B. Profil dan Wacana Aurat Tafsir Amaly .....	58
C. Kondisi Sosial dan Masyarakat Bulurejo Jombang .....	67

**Bab IV: Analisis Wacana Kritis Norman Faiclough atas Wacana Aurat dalam tafsir Amaly**

A. Ketidakberesan Sosial dalam Wacana Aurat Tafsir Amaly Berdasar Semiotiknya .....	71
B. Identifikasi Hambatan dalam Mengatasi Ketidakberesan .....	81
C. Mempertimbangkan Kebutuhan Tatanan Sosial atas Ketidakberesan .....	85
D. Identifikasi Cara untuk Mengatasi Hambatan .....	90

**Bab V: Penutup**

A. Kesimpulan .....	91
B. Saran .....	92

**Daftar Pustaka .....93**

Lampiran.....	101
---------------	-----

**BAB I  
PENDAHULUAN**

**A. Latarbelakang Masalah**

Dinamika tafsir Indonesia sebagaimana ditulis Islah Gusmian dalam bukunya, hadir dengan berbagai macam kajian, karekteristik, sistematika penyajian, gaya bahasa, corak keilmuwan penafsir, dan keberagaman lainnya. Keragaman tafsir dimulai dari kemunculan tafsir pertama yang disinyalir sudah ditulis sejak abad ke-16.

Terbukti dengan ditemukannya naskah tafsir surah al-Kahfi yang masih belum diketahui penulisnya.<sup>1</sup>

Secara fungsional, tafsir merupakan langkah pondasi dalam membumikan al-Qur'an. Sebagaimana bisa dilihat dari asal mula kata tafsir yang berarti penjelasan atau penampakan makna. Ahmad Ibnu Faris dalam karyanya al-Maqāyis fī al-Lughah mengungkap asal kata tafsir yang terdiri dari tiga huruf, yakni fa'-sin-ra' berarti menampilkan makna keterbukaan dan kejelasan. pengertian tersebut dapat ditarik makna bahwa tafsir merupakan penjelasan atas pesan firman Allah sesuai dengan kapasitas kemampuan manusia.<sup>2</sup> Selain itu, tafsir al-Qur'an sebagai produk budaya<sup>3</sup>, membawa fungsi bukan sekedar praktik memahami pesan al-Qur'an namun juga menjadi media yang menggambarkan pandangan penafsir terhadap realitas sosial-politik yang mereka hadapi, serta menjadi ruang bagi penafsir untuk membangun wacana yang diinginkan.<sup>4</sup> Termasuk dalam membahas wacana aurat.

Wacana aurat merupakan salah satu wacana yang banyak diperbincangkan oleh ulama' tafsir. sebab kajian aurat berhubungan dengan kajian jilbab atau hijab yang tidak luput dari dinamika budaya dan masyarakat yang melingkupi. Penelitian berkenaan aurat memiliki fokus yang beragam. Mulai dari perdebatan terkait dengan batasan, hukum menutup aurat, kriteria busana atau jilbab yang digunakan hingga studi wacana yang disangkutkan pada wacana aurat.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta:LKiS), 2013, 41

<sup>2</sup> Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 9.

<sup>3</sup> Penafsiran al-Qur'an dalam kacamata budaya yang mengadopsi beragam kearifan dalam beragama memegang pengaruh dan pembentukan peradaban guna mencapai misi profetik Islam. Lihat selengkapnya di Zuly Qodir, *Gerakan Sosial Dalam Islam: Manifesto Kaum Beriman* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 58.

<sup>4</sup> Islah Gusmian, *Tafsir al-Qur'an & Kekuasaan di Indonesia* (Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan wacana), (Yogyakarta: Salwa), 2019, 25

<sup>5</sup> Muhammad Mukhtar S., Mardia, "Aurat dan Pakaian Perempuan", *Al-Maiyyah*, Vol.12 No.2, 2019, 73

Wacana aurat dalam tafsir lekat dengan pembahasan latarbelakang dan konteks sosial mufasir. Muhammad Malik dalam tesisnya menemukan keterkaitan antara wacana aurat yang ditulis mufasir dengan latarbelakang sosial dan budaya masyarakat dimana tafsir tersebut lahir. Malik menyebutkan bahwa Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah dalam menyebutkan wacana aurat tidak wajib namun hanya anjuran semata. Hal ini sebab terpengaruh adat busana orang makassar.

Wahbah Zuhaili dalam karyanya *tafsīr al-Munīr* memaparkan bahwa aurat perempuan seluruh anggota badan selain wajah dan telapak tangan. Gagasan ini dipengaruhi oleh sosial-budaya Syuria yang mengharamkan penggunaan niqob di setiap universitas. Berbeda dengan Quraish Shihab dan Wahbah Zuhaili, Nashr bin Sa'di dalam *tafsir al-karīm ar-Rahman fī Tafsīr Kalām al-Mannān* menyebutkan bahwa aurat perempuan muslim adalah seluruh tubuhnya. Ini selaras dengan sosial budaya masyarakat arab yang mewajibkan niqab atau burqa di tempat umum.<sup>6</sup>

Hasil penelitian diatas mendukung pernyataan Amin al-Khuli. Ia berpendapat bahwa praktik penafsiran al-Qur'an dipengaruhi dan diwarnai oleh unsur-unsur ilmu pengetahuan, kontekstual sosial-politik, dan aktivitas penafsir.<sup>7</sup> Gagasan diafirmasi dengan pendapat Karl Mannheim dalam buku *Ideology and Utopia: Introduction to the Society of Knowledge* yang dinukil oleh Islah. Mannheim menyatakan bahwa pengetahuan manusia tidak bisa lepas dari subjektivitas individu yang mengetahuinya. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua unsur yang tidak bisa dipisahkan. Sebab latarbelakang sosial dan psikologis subjek yang mengetahui memiliki keterkaitan dengan proses terjadinya pengetahuan. Melalui dua pandangan tersebut dapat dipahami

---

<sup>6</sup> Muhammad Malik, Tesis, *Relasi Sosial-Budaya dengan penafsiran dal-Qur'an dakan batas aurat perempuan: Perbandingan Tafsīr Al-Misbāh, At-Tafsīr Al-Munīr, dan Taisīr Al-Karīm Ar-Rahmān Fī Tafsīr Kalām AlMannān*, Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2016, 1

<sup>7</sup> Amīn al-Khūlī, *Manāhij at-Tajdīd fī an-Nahwi wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adāb*, (Dar al-Ma'rifah), 1961, 296-297

bahwa penafsiran lekat dengan basis sosial-politik, geneologi keilmuan, latarbelakang, komunitas dan paradigma penafsir.<sup>8</sup> Masuknya unsur-unsur tersebut membuktikan posisi tafsir sebagai produk budaya.

Salah satu tafsir yang membahas tentang wacana aurat Tafsir ‘Amaly. Tafsir Amaly merupakan karya Muhammad Qayyim Ya’qub. Tafsir ini tergolong dalam tafsir bernuansa sufistik sekaligus sosial-kemasyarakatan. Dimana Kyai Qayyim kerap kali membawa sebuah wacana keagamaan kepada kemasyarakatan. Salah satunya yakni wacana aurat. Beliau membawa wacana aurat direlasikan dengan keamanan negara<sup>9</sup>, atau menutup aurat sebagai upaya berbuat kerusakan di bumi.<sup>10</sup> Bahkan direlasikan dengan usaha memutus lingkaran kesalahan dengan menutup aurat. Wacana auarat yang direlasikan dengan memutus dari lingkaran kesalahan ditampilkan pada tafsir QS. Al-Baqarah (2): 81).<sup>11</sup>

**Wa ahaathat bihii:** Kita menghindari masuk dalam lingkaran kesalahan. Contoh: seseorang berbohong satu kali, maka akan bertambah bohong yang lainnya. Contoh lain: gara-gara tidak menutup aurat maka diperkosa, gara-gara diperkosa maka jadi pelacur, gara-gara jadi pelacur maka hamil, gara-gara hamil maka membunuh anak, gara-gara membunuh anak maka dipenjara maka dia gila, gara-gara gila maka dia bunuh diri, gara-gara bunuh diri maka dia masuk neraka tanpa hisab. **Khotii’atuhuu:** kita menghindari dosa meliputi, atau melingkar dari dosa (rangkaiannya). **Faulaika ash-haabu an-naari:** Kita takut ancaman Allah menjadi penghuni neraka. **Hum fiha khooliduuna:** Kita banyak ingat bahwa neraka kekal sedangkan dunia sementara.

Penafsiran Kyai Qayyim direlasikan dengan wacana menutup aurat diatas kiranya perlu dikaji lebih lanjut. Sebab jika dikorelasikan dengan tafsir lain pada ayat yang sama terdapat perbedaan. Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya al-Munir menjelaskan QS. Al-Baqarah (2): 81 dengan makna syirik. Pada penafsiran kalimat “*Wa ahāthat bihī Khoḥī’atuhū*” Wahbah memberi penjelasan dengan kesalahan yang menguasai dan

---

<sup>8</sup> Islah Gusman, *Tafsir al-Qur’an & Kekuasaan di Indonesia (Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan wacana)*, (Yogyakarta: Salwa), 2019, 20

<sup>9</sup> Muhammad Qayyim Ya’qub, *Tafsir Amaly*, (Jombang: IPDI), 57

<sup>10</sup> Muhammad Qayyim Ya’qub, *Tafsir Amaly*. 28

<sup>11</sup> Ya’qub, *Tafsir Amaly*. 36

menyelubungi dari setiap sisi, yakni mati dalam keadaan syirik.<sup>12</sup> Gagasan senada juga disebut oleh Ibnu Katsir dalam tafsir *al-Qur'an al-'Adhim*.<sup>13</sup>

Lebih dalam, gagasan Kyai Qayyim dalam tafsirnya diatas berbeda dengan pendaoat Nazira Zein-ed Din. Nazira memandang bahwa tidak tepat jika wacana jilbab sebagai penutup aurat disampaikan dengan argumen yang mengimplikasikan ketidakmampuan perempuan untuk melindungi dirinya sendiri. Nazira meyakini baik laki-laki maupun perempuan harus mencapai moralitas tertinggi sebagaimana diinginkan Allah melalui dukungan kepada perempuan atas otoritas dirinya. Bukan dengan cara menempatkan perempuan dalam stigma negatif dan mengurungnya dalam pingitan sebagaimana yang dikatakan oleh Qasim Amin.<sup>14</sup>

Wacana aurat yang diusung dalam tafsir Amaly oleh Kyai Qayyim Ya'qub tidak lepas dari peran kuasa beliau sebagai pengasuh pondok sekaligus mursyid tarekat Syadziliyyah al-Mas'udiyah. Hal ini yang menjadikan wacana aurat yang beliau sampaikan tergolong bentuk kekuasaan jika dibaca dengan Foucault. Sebab kekuasaan adalah akibat langsung dari ketidaksamaan, pemisahan dan ketidakseimbangan.<sup>15</sup> Bagi Foucault kekuasaan bukan hanya berupa subyektif searah dimana kemampuan seseorang atau kelompok untuk memaksakan kehendaknya kepada yang lain. Namun lebih dari itu, kekuasaan yakni strategi kompleks yang dalam suatu masyarakat, yang dijalankan dengan teknik dan mekanisme tertentu. Maka kekuasaan lebih digambarkan dalam tatanan disiplin yang dihubungkan dalam sejumlah jaringan.<sup>16</sup> Kyai Qayyim menyebarkan gagasannya secara masive. Selain menulis wacana aurat dalam tafsir, beliau juga mensarikan gagasan tersebut dalam syair, yang dilagukan oleh santrinya disela adzan dan iqomah.<sup>17</sup>

Foucault memandang bahasa sebagai alat untuk mengartikulasikan kekuasaan. Hal ini terjadi pada saat kekuasaan harus mengambil bentuk pengetahuan.

---

<sup>12</sup> Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Fi Aqidah wa as-Syari'ah wa al-Manhaj*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, (Jakarta: Gema Insani), 2013, 158

<sup>13</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al'Adhim*, (Libanon: Darul Ilmi, 2004), 118

<sup>14</sup> Charlez Kurzman, *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. *Liberal Islam a Source Book* oleh Bahrul Ulum dan Junaidi, (Jakarta: Paramadina), 2003, 137-18

<sup>15</sup> Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian*, (Yogyakarta: PT. Kanisius), 2016, 12

<sup>16</sup> Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian*, 13-15

<sup>17</sup> Hasil wawancara dengan Masykuri Amar pada 10 Mei 2022.

sebab ilmu terumus dalam pernyataan-pernyataan.<sup>18</sup> Maka tafsir al-Qur'an dalam pandangan bahasa, oleh Islah Gusmian diposisikan sebagai praktik sosial dimana penafsir menyuarakan kepentingan dan gagasannya.<sup>19</sup> Terkait dengan upaya menggambarkan wacana yang dibangun serta strategi Kyai Qayyim dalam mengkontestasikan wacana aurat. Maka diperlukan *critical linguistics*, yakni dengan menggunakan analisis wacana kritis Norman Fairclough.

Analisis wacana kritis Norman Fairclough menyuguhkan analisis yang berupaya mencari hubungan antara teks yang sejatinya mikro dengan konteks masyarakat yang makro, dan tentunya konteks masyarakat serta ideologi penulis. Analisis ini berusaha mengupas bagaimana nilai ideologi pemakai bahasa masuk dalam teks.<sup>20</sup> Pandangan Fairclough bahasa sebagai praktek sosial sejatinya menimbulkan implikasi, yakni pertama, wacana merupakan bentuk tindakan dimana bahasa direpresentasikan untuk melihat realitas yang terjadi. Kedua, sebuah model mengindikasikan adanya hubungan timbal balik antara wacana yang terancang dalam teks dengan struktur sosial. Maka Fairclough menyusun analisis wacana kritis ini dengan tiga dimensi, yakni *text*, *discourse practice*, dan *sociocultural practice*.<sup>21</sup>

Kemudian ketiga dimensi tersebut digunakan untuk melakukan empat langkah penelitian analisis wacana kritis yang dirumuskan Fairclough: pertama memfokuskan pada ketidakberesan sosial dalam aspek semiotiknya (*focus upon a social wrong, in its semiotics aspect*). Kedua mengidentifikasi hambatan dalam mengatasi ketidakberesan tersebut (*identify obstacles to addressing the social wrong*). Ketiga mempertimbangkan tatanan sosial tersebut membutuhkan ketidakberesan tersebut ataukah tidak (*consider whether the social order 'needs' the social wrong*). Keempat mengidentifikasi cara yang mungkin untuk mengatasi hambatan yang terjadi (*identify possible ways past the obstacles*).<sup>22</sup>

Metode ini jika diaplikasikan pada kajian tafsir, dapat mengkonstruksi sejauh mana keterpengaruhannya ideologi, konteks sosial dan politik yang dituangkan oleh

---

<sup>18</sup> Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian*, 17

<sup>19</sup> Islah Gusmian, *Tafsir al-Qur'an & Kekuasaan di Indonesia (Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan wacana)*, (Yogyakarta: Salwa), 2019, 26

<sup>20</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS), 2001, 285.

<sup>21</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS), 286.

<sup>22</sup> Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis (The Critical Study of Language)*, (New York: Routledge), 2013, 235

penafsir dalam tafsirnya. Selain itu juga membongkar dominasi wacana yang dilakukan oleh Kyai Qayyim. melalui kritik tafsir dapat menyelamatkan dari keaburan makna yang dapat menimbulkan *wahm* (dugaan yang bersifat negatif) serta menghindarkan dari runtuhnya ke-obyektifan penafsir sebagaimana pendapat Mustaqim.<sup>23</sup> Penelitian ini ingin mengelaborasi wacana aurat dalam Tafsir Amaly dengan menggunakan analisis wacana kritis Norman Fairclough.

## **B. Rumusan Masalah**

Dari latarbelakang yang sudah dipaparkan diatas, peneliti mengangkat rumusan masalah yakni : Bagaimana Analisis Wacana Kritis Terhadap Wacana Aurat dalam Tafsir Amaly?

## **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Dari permasalahan yang diangkat, peneliti mendapati tujuan penelitian dengan menggunakan analisis wacana kritis pada wacana aurat dalam tafsir ‘Amaly yakni untuk mengetahui bagaimana wacana aurat dalam Tafsir ‘Amaly dikonstruksi serta meneliti ideologi yang dibekukan dalam bahasa, sebagaimana tujuan analisis wacana kritis.<sup>24</sup> Disamping tercapainya tujuan tersebut, penelitian ini diharapkan memberikan manfaat, baik manfaat secara teoritis maupun praktis. Manfaat secara teoritis yang diharapkan melalui penelitian ini yakni dapat menambah wawasan serta khazanah dalam kajian penafsiran. Dimana wacana tafsir lokal memiliki segudang khazanah yang belum digali maka penelitian ini bermaksud menambah kepustakaan atas kajian-kajian tafsir lokal sebagai usaha membumikan al-Qur’an.

Selain itu penelitian ini bermaksud memberi masukan dan penjelasan atas wacana aurat yang dilakukan oleh Kyai Qoyyim dalam Tafsir Amaly. Yakni dengan memberi manfaat secara praktis melalui galian informasi lebih

---

<sup>23</sup> Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2008, 4.

<sup>24</sup> Haryatmoko, *Analisis Wacana Kritis*, 14

komprehensif atas wacana aurat dalam Tafsir Amaly, sehingga menjadi penambah kekayaan khazanah berkenaan Tafsir Amaly.

#### **D. Penelitian Terdahulu yang Relevan**

Tafsir ramai dikaji mulai dari metodologi, hingga proses reinterpretasi yang dilakukan oleh mufassir. Penelitian tentang aurat telah banyak dilakukan, namun belum ada yang meneliti wacana aurat dalam Tafsir ‘Amaly. Meski sejatinya Tafsir ‘Amaly sudah dikaji oleh beberapa peneliti sebelumnya. Maka untuk mengetahui fokus dan distingsi tesis ini dengan penelitian lainnya maka perlu untuk dipaparkan penelitian terdahulu, sebagaimana berikut.

Wacana aurat sudah banyak diteliti. Diantaranya yakni tesis Muhammad Malik yang berjudul “Relasi Sosial-Budaya dengan penafsiran dal-Qur’an dakan batas aurat perempuan: Perbandingan *Tafsīr Al-Misbāh*, *At-Tafsīr Al-Munīr*, dan *Taisīr Al-Karīm Ar-Rahmān Fī Tafsīr Kalām AlMannān*”. Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2016. Penelitian ini memiliki irisan tema dan kajian. Tema aurat yang diangkat oleh Muhammad Malik tentu sama dengan penelitian ini. Obyek kajian berupa tafsir yang diambil juga sama, kendati beliau mengambil fokus pada tiga kitab yakni *Tafsīr Al-Misbāh*, *At-Tafsīr Al-Munīr*, dan *Taisīr Al-Karīm Ar-Rahmān Fī Tafsīr Kalām AlMannān*.

Selain itu, Muhammad Nasir juga mengambil tema yang sama dengan judul “Fikih Aurat Wanita (Studi Kritis Nalar Fikih Feminis Muslim Tentang Hijab)”. Tesis ini berfokus untuk membahas pandangan tokoh-tokoh feminis muslim seperti Muhammad Said a-Asymawi, Muhammad Syahrur, Nasaruddin Umar, dan Quraish Shihab atas wacana aurat dan hijab.<sup>25</sup> Penelitian yang dilakukan Nasir bersinggungan dengan tesis yang diajukan

---

<sup>25</sup>Muhammad Nasir, *Fikih Aurat Wanita (Studi Kritis Nalar Fikih Feminis Muslim Tentang Hijab)*, Tesis UIN Alaudin Makassar, 2014, 15

peneliti. Dimana dalam peneliti juga memasukkan wacana aurat yang dipaparkan oleh beberapa tokoh feminis, sebagai wacana bandingan.

Tema yang sama juga diteliti oleh Maria Ulpah. Judul tesisnya yakni Aurat Wanita Prespektif Ibnu ‘Asyur dan Muhammad Sa’id al- Asymawi (Analisis terhadap *Tafsir at-Tahrīr wa at-tanwīr dan Kitab Haqīqāt al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadīs*). Tesis ini rilis pada tahun 2020 di program pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur’an Jakarta. Tesis ini berfokus menggali konsep aurat yang dimiliki oleh Ibnu ‘Asyur dan Muhammad Sa’id al- Asymawi, dan menyimpulkan bahwa konsep dua tokoh ini tidak relevan dengan masyarakat Indonesia sebab dapat menimbulkan kebingungan dan kebablasan dalam menentukan batas aurat.<sup>26</sup> Penelitian yang dilakukan oleh Maria Ulpah mempunyai irisan dengan penelitian tesis ini pada tema yang diangkat yakni wacana aurat, namun berbeda obyek analisisnya.

Penelitian berkenaan tentang Tafsir Amaly, sudah pernah ditulis dalam jurnal *Akademika* Vol.14, Juni 2018 dengan judul “Unsur Lokalitas dalam Tafsir Sufi Amaly” oleh Arif Iman Mauliddin dan Mahmud Hibatul Wafi, Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>27</sup> Arif Iman dan Mahmud Hibatul Wafi meneliti dimensi lokalitas yang dimiliki Tafsir Amaly. Latarbelakang tasawuf yang dimiliki oleh KH. Qayyim Ya’qub dan kelihaihan beliau dalam mensinergikan nuansa sosial budaya membuat tafsir ini layak diteliti dari segi lokalitas. Sebagaimana Ahmad Baidowi dalam jurnal karyanya mendukung penggunaan unsur lokal sebagai langkah memahami al-Qur’an lebih mudah dalam masyarakat.<sup>28</sup> Pada penelitian yang ditulisnya, berusaha menganalisis penafsiran Kyai Ya’qub yang menggunakan pemaknaan dan

---

<sup>26</sup> Maria Ulpah, *Aurat Wanita Prespektif Ibnu ‘Asyur dan Muhammad Sa’id al- Asymawi (Analisis terhadap Tafsir at-Tahrīr wa at-tanwīr dan Kitab Haqīqāt al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadīs)*. Tesis Institut Ilmu al-Qur’an, 2020, h. iv

<sup>27</sup> Mahmud Hibatul Mauluddin, Arif Iman, Wafi, “Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Amaly,” *Akademika* 14, no. 1 (n.d.): 74–75.

<sup>28</sup> Ahmad Baidhowi, “Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklil Fi Ma’ani Al-Tanzil,” *NUN* 1, no. 1 (2015): 60.

pemisalan lokal, sebagaimana yang dicontohkan dalam jurnalnya yakni tafsir QS. Ali Imrān (3): 105. Kyai Ya'qub memberikan penafsiran atas perintah tidak bercerai berai dengan nalar tasawuf yang dimaknai dengan jangan cerai berai dan berselisih sebab cinta dunia. Kemudian menganalogikan dengan keinginan memiliki sawah yang lebih disukai untuk dinikmati sendiri bukan untuk kepentingan Agama Allah. Arif Iman dan Wafi menganalisis penganalogian sawah sebagai langkah memasukkan unsur lokalitas, dimana Jombang merupakan salah satu kota lumbung pangan di Jawa Timur.

Penelitian tentang tafsir ini, bukan hanya mengupas hal ihwal instrinsik tafsir namun juga pengamalan tafsir dalam lembaga pendidikan. Penelitian ini ditulis oleh Ilfiana dan Qurrotul Ainiyah yang merupakan mahasiswa Urwatul Wutsqo, dengan judul jurnal “Urgensi Pembelajaran Tafsir Amaly dalam Pembinaan Akhlak Siswa Di MA Al-Urwatul Wutsqo Jombang”. Jurnal membahas pentingnya pengamalan Tafsir Amaly dalam pembelajaran, utamanya dalam pembelajaran akhlak melalui tafsir Qs. Al-Ikhlās, dimana Tafsir Amaly memberi penekanan tauhid sebagai salah satu hal yang menjadi ciri khas tafsir yang lahir dari seorang ulama thoriqoh. Penelitian ini menyimpulkan bahwa dengan pembelajaran tafsir ini dapat membentuk karakter, santri menjadi pribadi berakhlak mulia ditengah perkembangan globalisasi saat ini.<sup>29</sup>

Sedangkan kajian tafsir melalui analisis wacana kritis model norman fairclough bukan sesuatu yang baru, ada beberapa penelitian tafsir yang menggunakan pisau analisis ini. Pertama, yakni tesis karya Hasanah Khuluqi, dengan judul “Tafsir Sosial Term Kafir pada Arrahmah.com (Studi Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough pada Artikel Bertema Toleransi). Penelitian ini berbeda dari objek material, dimana tesis ini menganalisis artikel bertajuk toleransi pada media arrahmah.com untuk menemukan makna term kafir yang

---

<sup>29</sup> Ilfiana and Qurrotul Ainiyah, “Urgensi Pembelajaran Tafsir Amaly Dalam Pembinaan Akhlak Siswa Di MA Al-Urwatul Wutsqo Jombang,” *Irsyaduna* I, no. 1 (2021): 74.

dibangun dalam arrahmah.com. penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa term kafir dalam arrahmah.com condong kepada penyerangan sosial, sedangkan praktik wacana term kafir dimaknai dengan demakrasi negoisiasu yang ditumbulkan sebab dialektika ideologi arrahmah.com dengan konteks sosial yang diniali semakin liberal dan rasional. Namun hadirnya ideologi arrahmah.com yang cenderung konservatif dan tertutup memberikan pengetahuan bagi non-muslim tentang beragamnya pemikiran Islam.<sup>30</sup>

Selain tesis, ada juga Artikel Jurnal yang ditulis oleh M. Munawan, dengan judul “Critical Discourse Analysis Kajian Tafsir Al-Qur’an: Studi Tafsir Al Azhar Karya Hamka” yang terbit di jurnal *Tajdid*, UIN Walisongo, Semarang. Penelitian fokus pada kajian manhaj Tafsir al-Azhar menggunakan pisau analisis wacana kritik sehingga ditemukan bahwa tafsir karya Hamka ini diwarnai oleh corak pemikiran dan penafsiran modern yang bersumber Tafsir Al-Manār dan Fī Żilāl al-Qur’an yang keduanya bercorak sosial kemasyarakatan.<sup>31</sup> Penelitian ini tentu memiliki distingsi dengan tesis ini, sebab objek material yang berbeda, kendati sama-sama menggunakan analisis wacana kritis model Norman Fairclough.

Analisis wacana kritis Norman Fairclough dapat digunakan untuk menganalisis wacana perempuan. Sebagaimana yang ditulis oleh Rif’atul Mahmudah. Ia menulis “Penggambaran Perempuan Arab Saudi oleh Media Daring (Analisis Wacana Kritis Fairclough pada Media Al-Jazirah Online dan Al-Madina). Kajian ini menjadi penguat bahwa analisis wacana kritis dapat

---

<sup>30</sup> Hasanal Khuluqi, “Tafsir Sosial Tern Kafir Pada Arrahmah.com (Studi Analisis Wacana Kritis Nornab Fairclough Pada Artikel Bertema Toleransi),” in *Tesis* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017), 21.

<sup>31</sup> Muhammad Munwan, “Critical Discourse Analysis Dalam Kajian Tafsir Al-Qur’an: Studi Tafsir Al-Azhar Karya Hamka,” *Tajdid* 25, no. 2 (2018): 155.

mengkaji wacana perempuan. Sebagaimana penelitian ini yang mengambil wacana aurat untuk dianalisis dengan analisis wacana kritis.<sup>32</sup>

Hal serupa juga ditampilkan oleh Sri Pamungkas dalam artikelnya. Ia menulis artikel dengan judul “Potrer Perempuan dalam Novel Hati Suhita Karya Khilma Anis Kajian Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough”. Artikel ini memiliki irisan fokus kajian dengan tesis ini. Artikel ini melihat bagaimana isu perempuan digambarkan oleh Khilma Anis. Sedangkan tesis ini berusaha melihat dan membongkar bagaimana isu perempuan berupa wacana aurat dituliskan oleh Kyai Qayyim dalam Tafsir Amaly.

Sebagaimana yang sudah dipaparkan, dapat diketahui sisi kebaruan dan irisan kesamaan dalam penelitian tesis ini. Tesis ini akan membahas lebih jauh tentang wacana aurat yang ditampilkan oleh Muhammad Qayyim Ya’qub dalam Tafsir Amaly. Penggunaan metode analisis wacana kritis model Norman Fairclough untuk mengetahui pengaruh ideologi penafsir, latarbelakang mufassir maupun sosial politik yang melingkupinya.

#### **E. Kerangka Teori**

Analisis wacana kritis berangkat dari bahasa yang tidak lepas dari kontruksi sintaksis dan semiotiknya. Bahasa memiliki dialektika dengan fenomena dan praksis sosial yang terjadi. Maka metode analisis wacana kritis merupakan pisau untuk menggali hubungan-hubungan semiosis bahasa dengan praktis sosial yang melingkupinya.<sup>33</sup>

Analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) lahir pada Januari 1991 sebagai metode baru dalam kajian ilmu-ilmu sosial dan budaya.

---

<sup>32</sup> Rif’atul Mahmudah, Tesis, Penggambaran Perempuan Arab Saudi oleh Media Daring (Analisis Wacana Kritis Fairclough pada Media Al-Jazirah Online dan Al-Madina), Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

<sup>33</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, ed. Hafis Zaskuri (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2017), 5

Namun, menurut M. Wetherell yang dikutip oleh Haryatmoko dalam bukunya, metode analisis wacana kritis atas bahasa sejatinya diilhami dari teori Marxisme yang sudah lebih dulu menyoroiti dimensi kehidupan sosial dan aspek-aspek budaya, dimana terjadi dominasi bahkan eksploitasi yang terjadi melalui corong ideologi dan budaya.<sup>34</sup>

Kendati begitu yang menjadi berbeda yakni menjadikan bahasa sebagai objek, hal ini sejalan dengan prespektif hegemoni Gramsci, yang juga turut memberi sumbangsih pada lahirnya metode ini. Sebab melalui metode ini dapat diketahui relasi kuasa yang terkandung dalam teks. Gramsci membuka kemungkinan penjelas bagaimana wacana yang dikembangkan dapat menggiring khalayak secara halus. Selain itu, analisis wacana kritis juga berutang budi pada madzhab Franfrurt berkenaan dengan gagasan kritis<sup>35</sup>, juga pada Louis Althusser yang memiliki pandangan berkenaan dengan peranan ideologi sebagai praktik sosial yang konkret.

Metode ini digodok dan didiskusikan oleh beberapa tokoh yang terdiri dari Teun A Van Dijk, Norman Fairclough, G. Kress, T. Van Leeuwen, dan R. Wodak untuk mempertegas titik persamaan dan distingsi disetiap teori yang diusung berkenaan dengan teori analisis wacana kritis ini. Pertemuan mereka dianggap sebagai langkah peresmian teori ini. Para tokoh kemudian memberikan tiga asumsi dasar berkenaan dengan analisis wacana kritis. Pertama, pendekatan yang dilakukan merujuk pada masalah sosial, sehingga terbuka atas pendekatan lintas keilmuan. Kedua,

---

<sup>34</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, ed. Hafis Zaskuri (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2017), 6.

<sup>35</sup> Madzhab Fankfrut mengakui bahwa proses budaya sejatinya membawa dampak terhadap kehidupan sosial, dan di dalamnya terlingkup perjuangan untuk meng-counter dominasi maupun ketidakadilan yang terjadi. (dinukil dari Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, 3)

berangkat dari adanya upaya demistifikasi ideologi dan kekuasaan melalui kajian semantik maupun semiotik atas teks baik berupa tulisan, lisan maupun visual. Ketiga, senantiasa reflektif pada proses penelitian yang dilakukan yakni mengambil jarak untuk memeriksa nilai dan ideologi peneliti.<sup>36</sup>

Penelitian analisis wacana kritis dimulai dari wacana<sup>37</sup> yang merupakan sistem pengetahuan untuk mengantarkan informasi berkenaan dengan teknologi sosial dan teknologi memerintah yang nantinya dapat membentuk sebuah kekuasaan dalam masyarakat modern. Tokoh-tokoh pioner, seperti Fairclough, Teun A Van Dijk, Leeuwen, dan Wodak menyatakan secara terang bahwa analisis wacana kritis tidak lepas dari konsep ‘wacana’ yang sejatinya berasal dari pemikiran Foucault yang melihat wacana sebagai bahasa dalam praksis sosial ataupun sebaliknya yakni bahasa menjadikan munculnya peristiwa sosial.

Menurut Haryatmoko dalam bukunya menyebutkan bahwa praksis sosial tidak akan lepas dari pemaknaan yang tentunya bergantung pada bahasa yang menginterpretasikan, sedangkan hadirnya makna di sisi lain juga mempertajam dan tentunya dapat mempengaruhi berjalanya dinamika sosial, hal inilah yang menjadikan praktik sosial tidak akan lepas dari dimensi wacana. Wacana bisa hadir dalam bentuk interaksi simbolis yang

---

<sup>36</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, 1–2.

<sup>37</sup> Terungkapnya peran wacana melalui bahasa mampu mendefinisikan bahkan menghasilkan objek pengetahuan. Ricoeur mendefinisikan wacana memiliki empat unsur yakni, adanya subjek yang menyatakan, kepada disampaikannya, dunia yang ingin di-display, temporalitas atau konteks apa yang mengiringi. (Haryatmoko, 5)

tertuang dalam pembicaraan, tulisan, iklan, gambar, diagram film, musik maupun simbol-simbol lainnya.<sup>38</sup>

Selain membahasakan wacana sebagai praksis sosial, wacana yang didalamnya adalah bahasa, menurut J. L Austin memiliki tiga aspek yang menentukan pemaknaanya. Pertama adalah aspek *locutinary*, bahasa yang bertujuan untuk menganalisis makna dan maksud wacana, kedua yakni aspek *illocutionary*, bahasa yang menyatakan bahwa setiap bahasa memiliki implikasi subjek terhadap pembicara seperti meminta, membujuk, memerintah maupun menuduh atau melarang. Ketiga adalah aspek *perlocutionary*, yang berfokus pada efek pembaca, lawan bicara, pendengar yang diidentifikasi dengan rasa haru, semangat, sedih, bahagia, dan lainnya, kemudian juga memperhatikan bagaimana wacana mampu menciptakan realitas.<sup>39</sup>

Analisis wacana kritis ini bekerja sebagaimana prespektif post-strukturalis yang tidak berhenti pada bahasa menetapkan sebuah makna, melainkan aspek diluar bahasa turut berkontribusi atas penentuan makna. Maka tujuan yang ingin dicapai melalui analisis wacana kritis yakni pertama, menganalisis praktik wacana yang mengkonstruksi masalah sosial; kedua, mengamati bagaimana ideologi dibekukan dalam bahasa atau bagaimana mencairkan ideologi yang mengikat bahasa atau kata; ketiga, meningkatkan kesadaran atas hal yang bersifat dominatif atau bahkan diskriminatif. Maka hadirnya analisis wacana kritis dibutuhkan untuk membongkar hubungan bahasa dan ideologi dengan memperlihatkan

---

<sup>38</sup> Haryatmoko, 3

<sup>39</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, 6.

bagaimana bahasa ditampilkan dalam hubungan kuasa dan hubungan sosial.

Analisis wacana kritis tergolong dalam paradigma kritis, analisis ini memiliki pandangan khusus yakni bagaimana teks harus dipahami secara keseluruhan, yang menyangkut juga dalam proses produksi dan struktur sosial yang melingkupi teks. Gagasan kritis ini sejatinya terpengaruh dengan ide Marxis dimana ia melihat masyarakat sebagai satu sistem kelas, yang didalamnya terdapat dominasi, maka media, dan beragam teks lainnya lahir sebagai salah satu bagian dari sistem dominasi.<sup>40</sup>

Analisis ini lahir dan diprakarsai oleh beberapa tokoh sebagaimana yang sudah disebut pada bahasan lalu, dan salah satunya yakni Norman Fairclough. Seorang profesor linguistik di Lancaster University yang lahir pada 3 April 1941.<sup>41</sup> Ia masuk dalam salah satu tokoh yang meresmikan teknik analisis ini. Berangkat dari kegelisahan yang senada dengan Teun A Van Dijk, Norman Fairclough mendasari munculnya analisis wacana kritis dengan pertanyaan besar bagaimana menghubungkan teks yang mikro dengan konteks masyarakat yang sejatinya makro. Fairclough berusaha menciptakan suatu model analisis wacana yang diimpikan mampu berkontribusi dalam analisis sosial dan budaya. Maka, ia memadukan analisis teks sebagai tradisi yang melihat teks sebagai ruang tertutup dengan konteks masyarakat yang luas. Fairclough menumpukan perhatian untuk melihat bahasa sebagai praktik kekuasaan dalam analisis wacana kritis yang dibangunnya. Melalui analisis ini digunakan untuk melihat

---

<sup>40</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana (Pengantar Analisis Teks Media)* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2011), 22.

<sup>41</sup> [https://en-wikipediaorg.translate.goog/wiki/norman\\_fairclough?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=id&\\_x\\_tr\\_pto=tc,sc](https://en-wikipediaorg.translate.goog/wiki/norman_fairclough?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=id&_x_tr_pto=tc,sc)

bagaimana pemakai bahasa membawa nilai ideologis maka perlu kajian yang luas lebih dari sekedar teks semata.<sup>42</sup>

Norman Fairclough menyebutkan bahwa dalam analisis wacana kritis perlu memperhatikan tiga dimensi, yakni teks, praksis diskursif, praksis sosial. Dimana ketiga dimensi tersebut memiliki cakupan analisisnya. *Pertama*, teks, yaitu semua yang mengarah pada wicara, tulisan, grafik maupun segala jenis bentuk linguistik teks. Pada analisis teks ini memperhatikan bagaimana pemilihan perbendaharaan kata yang dipilih dan keterkaitanya dengan makna tertentu. Penggunaan istilah dan metafora juga perlu diteliti yang sejatinya mengacu pada makna maupun mengarah pada tindakan tertentu. Selain dari segi diksi kata, analisis teks juga meneliti pada tata bahasa yang didalamnya menganalisis kata kerja transitif, tema dan modalitisnya. Hal ini menjadi bagian yang penting sebab analisis tema diperlukan untuk mengetahui fungsi tekstual, kemudian modalitas berhubungan dengan fungsi interpersonal teks. Kajian atas kohesi juga harus dilakukan, yakni mengkaji keterpaduan antara kalimat dan pemaknaan kata. Sedangkan yang terkait dengan struktur teks dianalisis bagaimana logika argumen yang disusun dan disistematisasi oleh penulis sebagai argumen pembenaran.<sup>43</sup>

Elya Munfarida menyebut dalam dimensi teks Fairclough membedakan empat nilai yang ada dalam bentuk formal, yakni nilai eksperimental, nilai relasional, nilai ekspresif, dan nilai konektif. Nilai eksperimental terkandung dalam kosakata yang digunakan, taraf ini digunakan untuk mengidentifikasi makna relasi makna dalam teks.

---

<sup>42</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana (Pengantar Analisis Teks Media)*, 285.

<sup>43</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, 21.

kemudian berupaya menspesifikasi basis ideologi yang mendasarinya. Nilai eksperimental sangat terkait dengan gramatikal bahasa yang menandai relasi sosial seseorang.<sup>44</sup>

Nilai relasional merupakan *tracking* jejak relasi sosial yang ditampilkan dalam teks. hal ini berkaitan dengan bagaimana pemilihan kata dapat menciptakan relasi sosial diantara para partisipan. Sedangkan nilai ekspresif merupakan evaluasi produser teks entang realitas yang terkait. Nilai ini berelasi dengan subjek dan identitas sosial yang diperankannya. Yang terakhir yakni nilai konektif. Nilai ini adalah nilai yang menghubungkan bagian-bagian internal teks mulai dari penggunaan kata hubng, referensi yang dirujuk, maupun kohesi kalimat satu dengan yang lainnya.<sup>45</sup>

*Kedua*, analisis praksis diskursif meliputi segala bentuk produksi dan konsumsi teks. Pada dimensi ini terdapat proses menghubungkan produksi dan konsumsi teks atau sudah ada interpretasi. Tahap ini mengarahkan fokus pada bagaimana pengarang teks memilih wacana dan genre yang diinginkan melalui kajian bagaimana hubungan kekuasaan dimainkan oleh pengarang. Praktik diskursif ingin menganalisis dan melihat sejauh mana kekuatan dari pernyataan yang dapat mendorong tindakan atau dalam kekuatan afirmatifnya. Maka dalam proses ini akan dianalisa koherensi atas teks-teks yang diinterpretasikan, tahap ini intertektualitas sudah mendapat perhatian.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Elya Munfarida, "Analisis Wacana Kritis dalam Prespektif Norman Fairclough", *Komunika*, Vol. 8, No.1, 2014, 10

<sup>45</sup> Elya Munfarida, "Analisis Wacana Kritis dalam Prespektif Norman Fairclough", *Komunika*, Vol. 8, No.1, 2014, 10-11

<sup>46</sup> Haryatmoko, 23.

Tahap ini jika dipakai dalam penelitian tafsir, maka melihat *dirāsāt mā hawl al-Qur'an* sebagaimana yang diusulkan oleh Amīn al-Khūlī. Melihat bagaimana keterhubungan teks dalam proses melakukan produksi makna, dan sejauh mana teks terdapat mendorong maupun memberi afirmasi kepada masyarakat.

*Ketiga*, dimensi praksis sosial. Praksis sosial terdapat dalam tujuan, jaringan dan praksis budaya sosial yang luas. Pada analisis ini, mulai masuk kajian teks secara intertekstual, peristiwa sosial akan menggambarkan bagaimana sebuah teks dibentuk oleh dan membentuk praksis sosial masyarakat.<sup>47</sup> Intertekstualitas dalam kajian teks yang dicanangkan oleh Fairclough merupakan sebuah istilah dimana sebuah teks atau ungkapan sejatinya dibentuk oleh teks yang datang sebelumnya, saling menanggapi dan salah satu bagian dari teks tersebut mengantisipasi lainnya.<sup>48</sup> Eriyanto mengulas bahwa Fairclough mengutip dari Michael Bakhtin tentang intertekstual<sup>49</sup>, yakni bahwa setiap ungkapan dihubungkan dengan rantai komunikasi, sebab semua ungkapan sejatinya didasarkan oleh ungkapan lain, baik secara eksplisit maupun implisit. Fairclough menyitir teori intertekstualitas ini untuk menggambarkan bahwa penulis dalam memproduksi teks sejatinya mengalami hal yang sama dengan apa yang disebut oleh Bahktin untuk sastra. Intertekstual ini dalam analisis wacana kritis berusaha menghadirkan pergulatan suara wacana, serta bagaimana

---

<sup>47</sup> Haryatmoko, 23.

<sup>48</sup> Pemikiran Fairclough berkenaan dengan gagasan intertekstual dalam analisis wacana kritis dipengaruhi oleh pemikiran Michael Bahktin, dimana teori intertekstual ini dikembangkan oleh Julia Kristeva.

<sup>49</sup> Bakhtin memandang bahwa wacana itu bersifat dialogis, penulis teks pada dasarnya tidak berbicara pada dirinya sendiri ataupun menyarakan dirinya sendiri, sejatinya ia sedang berhadapan dengan suara lain.

pengarang menampilkan suara dan pandangan yang lahir dari beragam pihak dihadapkan dengan suara pengarang yang dituangkan dalam teks.<sup>50</sup>

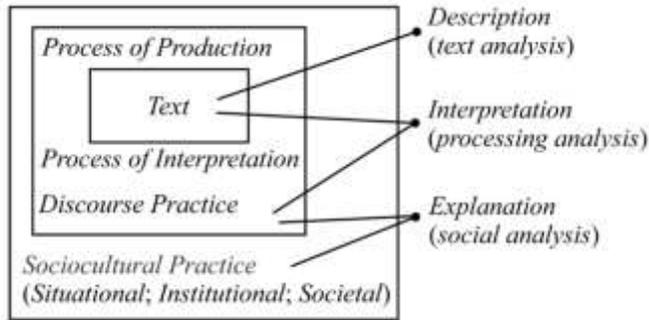
Selain intertekstualitas, melalui dimensi praksis sosial ini akan tergambar aktivitas sosial dalam praksis, seperti bagaimana seorang pengarang menjalankan perannya dalam arti profesi seperti seorang guru, pelayan, dokter, politisi maupun yang lainnya yang terdeteksi oleh bahasa khusus. Pergulatan wacana tidak selalu tampak hanya dalam analisis bahasa, sebab wacana juga selalu berkelindan sesuai dengan tingkatannya dalam situasi, dan instansi maupun organisasi yang luas pada tingkatan masyarakat.<sup>51</sup>

Pada tahap ini, jika digunakan sebagai pisau analisis tafsir, maka dimensi akan berfokus ada bagaimana seorang penafsir menjalankan praksis sosialnya, selain itu, wacana yang terkandung dalam tafsir, harus diusut lebih jauh dalam keterkaitannya pada sebuah instansi maupun organisasi masyarakat yang memiliki tingkatan di dalamnya. Selain itu intertekstualitas atas gagasan dan wacana yang ditampilkan dalam teks dihadapkan dengan teks-teks lainnya untuk memperoleh sejauh mana dialog wacana yang terjadi, dan pilihan dominasi wacana apa yang akhirnya ditampilkan oleh pengarang dalam teks.

---

<sup>50</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana (Pengantar Analisis Teks Media)*, 306.

<sup>51</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, 21–22.



setelah ketiga tahap dilakukan, selanjutnya yakni melakukan interpretasi dengan eksplanasi yang ditujukan untuk menggambarkan praktik sosial dan menunjukkan determinasi diskursus terhadap struktur sosial dan serta efek reproduktifitasnya terhadap struktur-struktur tersebut. Baik berupa menguatkan keamanan maupun mengubah struktur.<sup>52</sup>

Ketiga dimensi analisis wacana tersebut mengarahkan dan membentuk tatanan wacana tertentu yang didalamnya meliputi dimensi semiotika, konfigurasi *genres* dan *styles* serta strukturasi sosial. Dimensi semiotika merupakan jaringan praktik sosial yang membentuk arena sosial, institusi sosial, dan organisasi sosial. Konfigurasi *genres* dan *styles* dapat mengungkapkan makna berbeda dengan tujuan yang beragam pula. Strukturasi sosial, perbedaan semiotika, dan penataan khusus hubungan sosial dari berbagai macam pembentukan *genres*, wacana dan *styles*, maka didapati bahwa teks merupakan dimensi semiotika dari peristiwa, termasuk juga teks tafsir.

Kemudian ketiga dimensi tersebut digunakan untuk melakukan empat langkah penelitian analisis wacana kritis yang dirumuskan Fairclough: pertama memfokuskan pada ketidakberesan sosial dalam aspek semiotiknya (*focus upon a social wrong, in its semiotics aspect*). Ketidakberesan sosial merupakan sistem sosial,

---

<sup>52</sup> Elya Munfarida, "Analisis Wacana Kritis dalam Prespektif Norman Fairclough", *Komunika*, Vol. 8, No.1, 2014, 12

bentuk dan tatanan yang merugikan atau merusak kesejahteraan. Ketidakberesan sosial bisa berbentuk ketidaksetaraan, diskriminasi, rasisme atau kurangnya kebebasan. Langkah analisis ini fokus untuk memilih topik penelitian kemudian mengkonstruksi objek penelitian dengan menteorisasi topik yang dipilih.

Langkah kedua, mengidentifikasi hambatan dalam mengatasi ketidakberesan tersebut (*identify obstacles to addressing the social wrong*). Pada langkah ini terdapat tiga tahap, pertama yakni menganalisis hubungan dialektik semiosis dan unsur sosial, kemudian yang kedua yakni menyeleksi dan memfokuskan serta mengelompokkan teks sesuai dengan tujuannya dalam membentuk objek penelitian. Kemudian dilanjutkan dengan analisis teks.

Setelah melakukan langkah kedua dengan beberapa tahap di atas, selanjutnya yakni langkah ketiga. Langkah ketiga dalam analisis wacana kritis yakni mempertimbangkan tatanan sosial tersebut membutuhkan ketidakberesan tersebut ataukah tidak (*consider whether the social order 'needs' the social wrong*). Keempat mengidentifikasi cara yang mungkin untuk mengatasi hambatan yang terjadi (*identify possible ways past the obstacles*).<sup>53</sup>

## **F. Metode Penelitian**

### **1. Jenis dan Pendekatan Penelitian**

Penelitian ini mendasarkan pada data yang bersumber pada buku, naskah, dokumen, foto, artikel dan lain-lain. Hal ini menjadikan penelitian ini termasuk pada jenis penelitian kepustakaan atau *library research*.<sup>54</sup> Selanjutnya, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dimana penelitian menggunakan langkah pengamatan dan penelaahan dokumen yang didapat. Sebab, Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang bertujuan memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian berupa persepsi, tindakan, motif, latarbelakang, dan lainnya.<sup>55</sup>

Penelitian ini menggunakan analisis wacana kritis model Norman Fairclough sebagai langkah mengungkap lebih jauh melalui wacana yang terdapat dalam bahasa teks. Analisis ini tidak hanya sekedar penggambaran

---

<sup>53</sup> Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis (The Critical Study of Language)*, (New York: Rautledge), 2013, 235-238

<sup>54</sup> Nasirudin Baidan and Ernawati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 28.

<sup>55</sup> Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009), 6.

bahasa saja, namun berusaha menghubungkan dengan konteks yang melingkupi lahirnya teks, dalam artian bagaimana bahasa itu digunakan sebagai media menuju tujuan tertentu.<sup>56</sup> Fairclough menyusun analisis wacana kritis ini dengan tiga dimensi, yakni *text*, *discourse practice*, dan *sociocultural practice*.<sup>57</sup> Dengan ini peneliti berusaha mengelaborasi Tafsir Amaly lebih jauh berkenaan dengan keterpengaruhannya ideologi yang mewarnai penafsir dalam menyampaikan wacana aurat dalam tafsirnya, dan juga bagaimana konteks sosial yang terbaca yang mempengaruhi hadirnya teks.

## 2. Sumber Data

Data merupakan hal penting dalam sebuah penelitian, dimana sebuah penelitian berangkat darinya. Menurut Ahmad Tanzeh dalam bukunya menyebutkan bahwa data adalah catatan, fakta maupun keterangan yang diolah dalam sebuah penelitian. Berdasarkan sumbernya, data dibagi menjadi dua jenis, yakni data primer dan sekunder.<sup>58</sup> Data primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah Tafsir Amaly karya KH. Muhammad Qoyyim Ya'qub, buku *Critical Discourse Analysis (The Critical Study of Language)* karya Normain Fairclough, yang kemudian dilengkapi dengan analisis wacana kritis karya Haryatmoko. Tafsir al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana karya Islah Gusmian, dan buku tentang wacana Aurat. Kemudian data sekunder yakni semua data, dokumen, artikel maupun, berita yang membahas aurat, Tafsir 'Amaly, analisis wacana kritis dan berbagai hal yang mendukung data penelitian ini. Selain itu, Penulis juga melakukan wawancara kepada warga desa Bulurejo dan Nyai Qurratul Ainiyah, istri Kyai Qayyim Ya'qub sebagai data tambahan.

## 3. Metode Pengambilan Data

---

<sup>56</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana (Pengantar Analisis Teks Media)*, 7–8.

<sup>57</sup> Eriyanto, 286.

<sup>58</sup> Ahmad Tanzeh, *Metodologi Penelitian Praktis* (Yogyakarta: Teras, 2011), 80.

Tesis ini menggunakan metode pengambilan data dokumenter, yakni metode dokumenter atau juga bisa disebut dengan dokumentasi merupakan metode yang digunakan menggali data secara historis yang terekam dalam dokumen. Baik berupa rekaman, foto, laporan, maupun lainnya.<sup>59</sup> Selain itu literatur-literatur ilmiah, dan buku-buku yang berkaitan juga termasuk dalam dokumen.<sup>60</sup> Melalui teknik pengumpulan data ini, akan didapati beberapa rekaman tafsir, foto dan dokumen biografi penafsir, dan juga laporan-laporan berkenaan dengan keadaan sosial-historis masyarakat Jombang melalui penelusuran online berdasar pada berita, dan data faktual yang dapat menggambarkan fenomena sosial.

Selain itu, peneliti juga menggunakan metode wawancara yang bertujuan untuk menggali lebih jauh aspek historis lahirnya tafsir, kemudian untuk mengetahui kondisi sosial masyarakat dimana mufassir tinggal serta sebagai data tambahan berkenaan cara pandang masyarakat maupun mufassir tentang wacana aurat. Pengambilan data melalui wawancara ini, peneliti mewawancarai Nyai Quratul Ainiyyah, dan sebagian kecil warga desa Bulurejo.

#### 4. Fokus Penelitian

Penelitian ini berfokus pada ayat-ayat yang membahasa wacana aurat. Wacana aurat ditafsirkan dalam beberapa ayat yakni QS. Al-Baqarah (2): 27, 60, 81, 126, dan ayat 138. Kelima ayat tersebut juga akan didukung dengan ayat lain yang berkaitan. Dari kumpulan wacana aurat dalam Tafsir ‘Amalu kemudian dianalisis menggunakan Analisis wacana Kritis Norman Fairclough. Selain lima ayat tersebut, peneliti menambahkan Penelitian ini diharapkan mampu mengkontruksi sejauh mana keterpengaruhan ideologi dan relasi kuasa yang dituangkan oleh penafsir dalam tafsirnya.

#### 5. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menggunakan analisis wacana kritis model Norman Fairclough, dimana Fairclough menyusun analisis wacana kritis ini dengan tiga dimensi, yakni *text*, *discourse practice*, dan *sociocultural practice*.<sup>61</sup> Kajian

---

<sup>59</sup> Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, Dan Ilmu Sosial Lainnya* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), 111–12.

<sup>60</sup> Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998), 133.

<sup>61</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana (Pengantar Analisis Teks Media)*, 286.

teks dilakukan melalui kajian linguistik yang melibatkan analisis kosa kata, semantik, koherensi, kohesifitas, gramatika, struktur metafora, retorika dan lainnya.<sup>62</sup> Selanjutnya yakni kajian pada praktik diskursif (*discourse practice*), langkah ini berusaha melihat dari segi bagaimana sebuah teks diproduksi dan dikonsumsi. Proses ini berfokus pada bagaimana pengarang membentuk sebuah wacana, serta sejauh mana pengaruhnya. Selanjutnya, Fairclough melakukan analisis praksis sosial (*sociocultural practice*) yang terkandung dalam tujuan, jaringan dan praktek budaya secara luas. Pada dimensi ini menunjuk bagaimana peristiwa sosial disaat teks dibentuk, yang kemudian membentuk praksis sosial.<sup>63</sup>

Ketiga kajian dimensi teks, praktik diskursif serta praktik sosial di atas menjadi elemen penting dalam melakukan langkah penelitian analisis wacana kritis model Norman Fairclough. Norman memprakarsai empat langkah penelitian analisis wacana kritis: pertama memfokuskan pada ketidakberesan sosial dalam aspek semiotiknya. Kedua mengidentifikasi hambatan dalam mengatasi ketidakberesan tersebut. ketiga mempertimbangkan tatanan sosial tersebut membutuhkan ketidakberesan tersebut ataukah tidak. Keempat mengidentifikasi cara yang mungkin untuk mengatasi hambatan yang terjadi.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Menurut Halliday linguistik sejatinya digunakan untuk melihat tiga unsur, yakni pertama, ideasional (*ideational*) yang merujuk pada keinginan atas dominasi representasi tertentu yang ingin ditampilkan dalam teks. Kedua, interpersonal (*interpersonal*) berusaha mengkonstruksi relasi penulis dengan pembaca, dan orang ketiga yang berada dalam teks. Ketiga, teks (*text*) yakni mengungkap bagaimana penulis menyusun sebuah pesan yang dituangkan dalam teks. (Norman Fairclough, 73)

<sup>63</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*, ed. Hafis Zaskuri (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2017), 23–24.

<sup>64</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Pers), 2017, 19

<b>Struktur Analisis</b>	<b>Elemen yang diamati</b>
Teks	Pemilihan judul tafsir, Latarbelakang ditulisnya tafsir, sistematika penulisan, penggunaan, pemilihan kata, dan penyusunan argumen kalimat dalam tafsir. Menguak ekspresi dan penekanan atas pesan yang disampaikan dalam tafsir meliputi wacana aurat.
Praktik Diskursif	Menganalisis pandangan Kyai Qoyyum dalam wacana-wacana aurat dan menghadapkan pada pandangan lain serta konteks sosial santri masyarakat Jombang, serta meneliti tingkat afirmasinya
Praksis Sosial	Peran sosial Kyai Qayyim dalam melancarkan usaha pewacanaan aurat.

### G. Sitematika Penelitian

Tesis ini akan dipaparan dalam lima bab, yang tersistematika sebagai berikut. Bab satu, merupakan pondasi awal penelitian yang menyuguhkan ulasan berkenaan dengan masalah yang akan diangkat. Bab ini diisi dengan latarbelakang yang didalamnya menjelaskan *gap* penelitian dengan menjelaskan dimana wacana aurat yang ditulis oleh Kyai Qayyim dalam tafsirnya berbeda dengan beberapa mufasir dan pandangan feminis. kemudian menjelaskan keterkaitan lahirnya Tafsir Amaly yang lekat dengan ideologi penafsir, sosial, budaya dan politik masyarakat dimana mufasir tinggal. Kemudian, juga dipaparkan juga rumusan masalah yang ingin diangkat dalam penelitian. Dilengkapi juga dengan tinjauan pustaka terdahulu untuk menampakkan distingsi penelitian. Penjelasan atas metode penelitian dan juga teknik pengumpulan data dijelaskan pada bab ini. Penelitian ini menggunakan teknik pengumpulan data dokumenter dan wawancara, dan menggunakan

pendekatan kualitatif yang dilengkapi dengan pendekatan analisis wacana kritis sebagai pisau analisis.

Bab kedua, peneliti membahas tentang beragam wacana aurat mulai dari pendapat yang mewajibkan menutup aurat seluruh tubuh, mewajibkan hijab hingga yang tidak mewajibkan hijab.

Bab ketiga, akan disuguhkan beragam data yang didapat oleh peneliti. Mulai dari gambaran biografi Kyai Qoyyim, perjalanan pendidikan dan peran sosial yang dimilikinya. Kemudian membahas deskripsi Tafsir ‘Amaly. Bab ini juga menyuguhkan data ayat-ayat yang memiliki wacana aurat dalam Tafsir ‘Amaly dan beberapa data lainnya.

Setelah disuguhkan beragam data, bab empat akan ditampilkan analisis atas data yang telah di-*display* sebelumnya. Langkah pertama peneliti akan mengidentifikasi ketidakberesan sosial yang ada dalam wacana aurat Tafsir ‘Amaly. Pada sub bab ini dilakukan analisis bahasa untuk mengetahui dominasi dan ketidakberesan wacana aurat. Kedua mengidentifikasi hambatan dalam mengatasi ketidakberesan tersebut. ketiga mempertimbangkan tatanan sosial tersebut membutuhkan ketidakberesan tersebut ataukah tidak. Keempat mengidentifikasi cara yang mungkin untuk mengatasi hambatan yang terjadi.

Penelitian ini diakhiri dengan bab lima yang berisi kesimpulan dan saran penelitian.

## BAB II

### GAMBARAN WACANA AURAT

#### A. Wacana Wajib Menutup Seluruh Tubuh

Kata aurat dalam bahasa Arab berasal dari *al-aratu* yang artinya aurat manusia. kata *al-aratu* berakar kata *al-'aru* yang berarti aib. Jelasnya, aib yang tersingkap pada manusia yakni perilaku tercela. Menukul dari artikel Ahmad Murtadza, dkk menyebutkan bahwa aurat perempuan dimaknai dengan situasi keadaan yang menjadikan perempuan tidak boleh membuka auratnya.<sup>65</sup> Selain berasal dari kata *al-'aru* yang dimaknai aib. Kata aurat juga dibahasakan dengan kata *al-saw'ah* yang berasal dari kata *sā'a, yasū'u*, dimana bermakna buruk atau tidak menyenangkan. Maksud dari keburukan yakni keburukan dalam diri sebagai faktor yang mengakibatkan dinilai buruk. Makna ini diambil berdasar pada asas tidak ada bagian tubuh manusia yang buruk, semua baik dan memiliki kemanfaatan termasuk bagian yang masuk dalam kategori aurat. Namun apabila terlihat maka dinilai buruk.<sup>66</sup>

Menurut Ibnu Rusyd dan Asyawkani pendapat ulama tentang aurat berkenaan terkhusus aurat perempuan merujuk pada QS. An-Nur ayat 31.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِزْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasanya (auratnya) kecuali yang (biasa) terlihat. Dan

<sup>65</sup> Ahmad Murtaza, Dkk, "Epistemologi Tafsir Aurat Perempuan Menurut Hussein Muhammad", *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Mu'amalah*, Vol. 10 No. 1, 2022, 57

<sup>66</sup> Muhammad Mukhtar, S dan Mardia, "Aurat dan Pakaian Perempuan", *Al-Maiyyah*, Vol 12, No. 2, 2019, 74.

hendaklah mereka menutup aurat kain kerudung ke dada-nya, dan janganlah menampakkan perhiasanya (auratnya). Kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak punya keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.”

Dari ayat diatas para ulama berbeda pendapat memahami *illā mā zahara minhaa* (kecuali yang biasa tampak terbuka). ada yang memahami bahwa aurat kecuali yang biasa tampak dimaknai tidak wajib memakai hijab, atau juga beberapa ulama yang memaknai justru sebaliknya dengan mewajibkan menutup aurat seluruh tubuh. Hal tersebut tidak lepas dari aurat sebagai aib atau sesuatu yang harus ditutup, dan apabila tidak dapat menimbulkan hal yang negatif.

Hal tersebut senada dengan yang ditulis oleh al-Biqai, bahwa umumnya mufassir berpendapat bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya kecuali bagian muka dan telapak tangannya. Mereka berpandangan bahwa, jika bagian-bagian yang dilarang itu dibiarkan terbuka maka dapat mengundang kejahatan —seksual bagi perempuan. Kemudian perempuan dapat diganggu oleh para lelaki hidung belang, yang mengira bahwa perempuan-perempuan tersebut adalah para budak sahaya. Jika seorang perempuan keluar rumah dengan mengenakan jilbab, maka hal itu menunjukkan keutamaan dan kehormatan dirinya.

Al-Biqai menyebutkan beberapa pendapat tentang makna jilbab. Antara lain: baju yang longgar, kerudung penutup kepala wanita, pakaian yang menutupi baju, kerudung yang dipakainya, dan semua pakaian yang menutupi badan wanita. Jika yang dimaksud jilbab adalah baju, maka ia adalah pakaian yang menutupi tangan dan kakinya. Jika yang dimaksudkan adalah kerudung, maka perintah mengulurkannya adalah menutup wajah dan lehernya. Jika

maknanya pakaian yang menutupi baju, maka perintah mengulurkannya adalah membuatnya longgar hingga menutupi semua badan dan pakaian.<sup>67</sup>

Selain al-Biqa'i wacana aurat juga sudah diabahas oleh ulama' ahli fiqh. Wacana aurat perempuan dalam prespektif fiqh terbagi menjadi dua kelompok, yakni perempuan merdeka (*al-hurrah*) dan perempuan hamba (*al-amah*). Menukil dari gagasan Kyai Husein Muhammad yang mengambil beberapa pendapat ulama fiqh. Beliau mengambil pendapat madzhab Syafi'i yang diungkapkan oleh Imam an-Nawawi dan al-Khatib as-Syibrini. Dimana keduanya menyatakan bahwa aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan sampai pergelangan tangan. Pendapat tersebut kemudian ditambahkan oleh al-Muzani bahwa telapak kaki tidak dimasukkan dalam aurat yang wajib tutup.<sup>68</sup>

Masih selaras dari pendapat sebelumnya, Imam al-Marghinani yang bermadzhab Hanafi, berpendapat bahwa aurat perempuan merdeka ialah seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan. Namun pendapat paling *ashoh* kedua telapak kaki juga tidak termasuk dalam aurat yang wajib ditutup. Abu Yusuf bahkan mentolelir batas aurat kaki hingga hampir separuh betis kaki, selain itu lengan tangan perempuan juga tidak termasuk dalam aurat. Pendapat Madzhab Maliki sejatinya masih senada dengan umumnya pendapat para tokoh madzhab Syafi'i dan Madzhab Hanafi yang mengatakan muka dan telapak tangan serta menambahkan telapak kaki sebagai anggota tubuh perempuan yang bukan aurat. Namun Imam Muhammad bin Abdullah al-Maraghibi yang berpendapat apabila seorang perempuan khawatir akan terjadi fitnah kepadanya maka ia harus menutup muka dan kedua telapak tanganya.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Ibrahim ibn Umar Al-Biqa'i, *Nazhm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar: Juz 15* (Mesir: Dar al-Kitab al-Islami, t.t.), 411–12.

<sup>68</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: IrCisod, 2020), 126

<sup>69</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: IrCisod, 2020), 126-127

Berbeda dengan madzhab Syafi'i dan Maliki, Madzhab Hanbali berpendapat bahwa aurat perempuan merdeka adalah seluruh tubuh tanpa terkecuali. Terbukanya wajah dan telapak tangan hanya diperbolehkan ketika melaksanakan sholat, selain itu maka tetap wajib menutup seluruh anggota tubuh. Abu Bakar menambahkan bahwa kuku perempuan juga masih termasuk aurat.<sup>70</sup>

Gagasan batasan menutup aurat melahirkan pendapat tentang wajibnya memakai jilbab. Salah satunya yang diungkap oleh Imam Mutawali al-Sya'rawi. Ia mewajibkan wanita untuk berjilbab sebagai cara seseorang menutupi aurat. Sya'rawi melihat permasalahan tentang jilbab tidak hanya dalam perspektif hukum, tetapi konteks sosial, keimanan dan etika menjadi hal yang sangat penting untuk dipertimbangkan.<sup>71</sup> Pemahaman dalam QS. *Al-Ahzab* [33]: 59 yang memerintahkan untuk berjilbab memang hanya ditujukan kepada istri dan putri Nabi. Tetapi Sya'rawi memahami ini sebagai salah satu landasan awal, sebab Nabi menyeru umatnya untuk mencontoh Nabi Muhammad SAW dan keluarga. Menurutnya, perintah berjilbab merupakan hal mutlak atau sebuah kewajiban dan perkara *rabaniyah* yang berkaitan dengan ketuhanan.<sup>72</sup> Dalam pandangan Sya'rawi berjilbab bukan hanya sekadar menutupi kepala dengan sehelai kain tetapi menutupi seluruh tubuh wanita selain telapak tangan dan wajah. Namun ketika ia merasa khawatir terjadi fitnah diwajibkan memakai penutup wajah dan telapak tangan.<sup>73</sup>

## **B. Wacana Tidak Wajib Menggunakan Jilbab**

Wacana aurat termasuk wacana yang menarik banyak perhatian, termasuk golongan liberalis. Wacana aurat salah satunya dibahas oleh Nazira Zein-ed-Din. Dimana ia melempar fenomena jilbab dengan membandingkan jumlah muslimah yang berjilbab dan tidak. Nazira mengungkap bahwa jumlah muslimah yang memakai jilbab tidak lebih dari beberapa juta yang tinggal di perkotaan. Sedangkan muslimah yang

---

<sup>70</sup> Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, juz I, 349-350

<sup>71</sup> Muhamad Hisyam, dkk. *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural*, (LIPI Press: Jakarta, 2019), 34

<sup>72</sup> Muhamad Hisyam, dkk. *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural*, 34-35

<sup>73</sup> Qabila Salsabila, Dkk, "Penafsiran Ayat-Ayat tentang Aurat Perempuan Menurut Syahrur", *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.2, No.2, 2017, 180

tinggal di pedesaan lebih dari 1700 juta memilih tidak menggunakan jilbab. Maka menurut Nazira Zein-ed-Din tidak tepat jika dengan dasar ini lalu mengatakan bahwa golongan yang berjilbab lebih terhormat dibanding satu setengah milyar jiwa di dunia yang memilih tidak berjilbab. Padahal kenyataannya banyak dari mereka yang memilih tidak berjilbab lebih maju moral dan pengetahuannya.

Maka tidak tepat jika merasa paling sempurna dan mengklaim bahwa kebiasaan yang dipercaya sebagai pilihan terbaik dalam setiap waktu. Kemudian Nazira mengajak untuk berfikir untuk berhenti menjadi pembela kehormatan sementara jilbab yang menjadi tamengnya. Namun bergerak memahami sebagaimana orang lain yang berpendapat bahwa kehormatan berakar dari hati dan berasal dari kesucian bukan berasal dari sehelai kain yang ditempel di wajah.<sup>74</sup>

Nazira mengatakan bahwa kewajiban seorang wanita untuk berjilbab atau tidak bukan dijadikan tolak ukur bagi kehormatan perempuan, pernyataan ini mengutip dari sabda Nabi *innamā bu'istu li utamima makārima akhlāq*. Berdasarkan Hadis tersebut, Nazira berpendapat bahwa moralitas tertinggi itu dilihat dari jiwa seseorang bukan berdasarkan dari sehelai kain yang menutupi wajahnya, dalam hal ini menutupi wajah dengan kain atau berjilbab bukanlah menjadi ukuran moralitas.<sup>75</sup> Nazira menekankan bahwa wanita berjilbab dan maupun tidak harus sama-sama menjunjung moralitas dalam dirinya. Ukuran moralitas disini hanya bisa diukur dalam dirinya sendiri.

Selain Nazira, tokoh lain yang senada yaitu Muhammad Said Al-'Asymawi. Al-'Asymawi dengan berani mengatakan bahwa jilbab bukanlah suatu kewajiban. Menurutnya, ayat-ayat yang berbicara tentang jilbab hanya dikhususkan untuk para istri Nabi. Adanya kausalitas atas *asbab an-nuzul* yang melatarbelakangi turunnya QS. An-Nur [24]:31. Ayat ini dilatarbelakangi oleh kondisi dimana wanita pada masa Nabi Muhammad SAW, menggunakan penutup kepala dengan kerudung yang menjulang ke punggung mereka. sehingga bagian atas dan dada mereka terlihat. Oleh sebab itu, untuk membedakan dengan wanita mukmin maka diperintah menjulurkan kerudung ke arah depan sehingga tertutup sempurna. Menurut al-Asymawi argumen jilbab untuk

---

<sup>74</sup> Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina), 2003, 135

<sup>75</sup> Islam Liberal, *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, 137

membedakan perempuan mukminah dengan budak sudah tidak relevan maka akibat dari ketidakadanya alasan hukum, maka ketetapan hukum tersebut menjadi batal.<sup>76</sup>

Selain itu prinsip al-Qur'an dalam QS. Al-Baqarah (2): 256 disebut "lā ikrāha fiddīn.." dimaknai oleh Sa'id al-Asymawi sebagai tidak ada keterpaksaan dalam beragama. Hal ini mengandung maksud penegasan atas penolakan atau paksaan dalam agama. Maka, lebih dari itu pengimplementasian hukum-hukum atau kewajiban-kewajibannya. Bagi al-Asymawi, sanksi atas penerapan dan tidak diterapkannya hanyalah dosa agamis, yang menyangkut urusan manusia dan Tuhan-nya. Ia mencontohkan dalam kaidah hukum *hudūd* yakni 'tidak ada sanksi atas orang yang bertaubat' (*lā hadd 'ala at-tāib*). Al-Asymawi memberi penjelasan keteladanan Nabi dalam kasus hukum rajam atas perempuan. Menurut al-Asymawi apabila pelaku kejahatan ingin terlepas dari sanksi maka hendaknya masyarakat memberinya peluang untuk itu, dalam arti lain sanksi tidak ditegakkan kecuali atas keinginan pelaku yang bersikeras ingin mensucikan dirinya. Prinsip inilah yang diterapkan untuk memandang boleh tidaknya pemaksaan perempuan atas penggunaan jilbab.

Al-Asymawi berpendapat jika prinsip Islam dan kaidah al-Qur'an sebagaimana disebut di atas, maka pemaksaan perempuan untuk memakai pakaian tertentu baik menggunakan paksaan yang bersifat fisik (dengan menggunakan kekerasan) maupun mental (dengan tuduhan kafir) tidak diperbolehkan. Al-Asymawi mempertegasnya dengan pernyataan apabila itu terjadi maka pihak pemaksa menjadi berdosa, karena menggunakan metode yang tidak Qur'any.<sup>77</sup>

Sebab Said al Asymawi berpandangan bahwa kurang lebih 200 ayat atau kira-kira satu-pertigapuluh dari sekitar 6000 ayat al-Qur'an yang memiliki aspek hukum termasuk ayat yang dinasakh, menunjukkan bahwa sasaran utama al-Qur'an adalah moral dengan penekananan rasa bersalah dalam jiwa mukmin, menggugah kesadaran dan moralitasnya untuk senantiasa berada dalam jalur syari'ah yang dipahami sebagai jalan menuju Tuhan. Hal ini terlihat juga dalam pemberlakuan hukum yang ada dalam al-Qur'an harus dalam konteks keimanan dan keadilan, yang menjauhkan dari sikap penyimpangan peradilan. Asymawi mendapati bahwa norma yuridisial bersifat lokal.

---

<sup>76</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 158

<sup>77</sup> Muhammad al-Asymawi, *Haqīqātul Hijāb wa Hujjiyatul Hadis*, terj. Novriantoni Kahar, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal and The Asia Fondation), 2003, 18-19

Dimana kerap kali Allah menyerahkan suatu perkara untuk kemudian manusia memperinci pengerjaannya. Gagasan ini sekaligus memberi kebebasan untuk mengulas dan membuka kemungkinan untuk masuknya pandangan lain, yang dapat memenuhi kebutuhan masing-masing zaman dan wilayah.<sup>78</sup>

Di Indonesia ada sosok Bu Sinta Nuriyah (Istri dari Abdurrahman Wahid), menyampaikan pandangannya bahwa jilbab bukan lah suatu kewajiban. Dia menilai jika al-Qur'an dimaknai dengan tepat dan kontekstual, semua muslimah tidak harus mengenakan jilbab, Seketika itu, dia menjadi sorotan publik atas penyampaianya tersebut. Beberapa diantaranya ada yang menentang keras atas pendapatnya tersebut. Mereka menganggap bahwa pandangan ini liberal dan tidak sesuai dengan ajaran Islam. Sebagian yang lain justru menilai bahwa Islam merupakan agama yang toleran dan luas terkait dengan isu-isu masa kini.<sup>79</sup>

Padahal jika diperhatikan kembali pandangan bu Sinta sejalan dengan Quraish Shihab yang berpendapat bahwa di dalam al-Qur'an tidak ada aturan batasan aurat secara jelas. Maka menurut Quraish Shihab batasan aurat merupakan *khilafiyah*. Hasilnya hukum Islam tidak menunjukkan batas aurat yang wajib di tutup dan keinginan berjilbab menjadi pilihan yang sesuai dengan situasi, kondisi, dan kebutuhan seseorang.<sup>80</sup>

Quraish Shihab dalam memandang QS. An-Nur:30-31 dengan penafsiran yang berbeda. Lafal “*yaghdhdhu*” diambil dari kata *ghadhdha* yang memiliki arti menundukkan atau mengurangi potensi maksimalnya. Maknanya adalah mengalihkan arah pandangan, serta tidak memantapkan pandangan dalam waktu yang lama kepada sesuatu yang terlarang atau kurang baik. Selain itu, penggunaan kata “*min*” pada ayat diatas dimunculkan ketika berbicara tentang pandangan-pandangan. Namun tidak menggunakan kata “*min*” ketika berbicara tentang kemaluan. Kata *min* tersebut memberikan pandangan kepada para ulama' bahwa aurat perempuan tidak termasuk wajah dan telapak tangan. Agama memberikan kelonggaran kepada laki-laki untuk melihat wajah dan

---

<sup>78</sup> Islam Liberal, *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, 44

<sup>79</sup> <https://www.viva.co.id/amp/berita/nasional/1196045-sinta-nuriyah-kenang-pernyataan-gus-dur-muslimah-tak-harus-berjilbab> diakses pada 02 Juni 2022, pukul 22.09.

<sup>80</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 64

telapak tangan wanita. Berbeda halnya dengan kemaluan yang sama sekali tidak ada toleran untuk melihatnya kecuali dengan pasangan yang sah. Jika aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya, tentu tidak ada perintah untuk menundukkan pandangan atau mengalihkannya.<sup>81</sup> Hal ini menunjukkan ketidaksetujuan Quraish Shihab kepada pendapat yang mewajibkan menutup seluruh tubuh wanita.

Senada dengan Quraish Shihab yang memandang parameter batas menutup aurat berdasar pada kebutuhan, situasi dan kondisi dimana seseorang berada. Muhammad Syahrur yang mendekati konsep aurat dengan konsep *hudud*.<sup>82</sup> Teori *Hudud* ini dikenal juga dengan teori batas.<sup>83</sup> Pemahaman tentang wacana batas aurat oleh Syahrur dikolerasikan dengan teori batasan aurat wanita. Syahrur mendekonstruksi batasan aurat wanita dengan pemahamannya tentang *hudud*, Syahrur memahami *hudud* dengan menggunakan batas minimal dan maksimal.<sup>84</sup>

Pandangan Syahrur tentang aurat wanita berdasar pada QS. Al-A'raf [7]: 19, dimana berkaitan dengan kisah Nabi Adam dan Siti Hawa yang mana ketika di surga dalam kondisi telanjang. Kemudian dalam potongan ayat tersebut dijelaskan ketika Adam dan Hawa memakan buah terlarang, nampaklah bagi keduanya auratnya, dan mulailah keduanya menutupi dengan daun-daun surga.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* (Tangerang: Lentera Hati, 2012), 100-105.

<sup>82</sup> *Hudud* adalah bentuk jamak dari bentuk mufradnya *had*, yang berarti batasan atau hukuman-hukuman kejahatan yang ditetapkan oleh Allah Swt. *hudud* ini dapat dikategorikan ke dalam konsep batas yang mana batasan ini baik secara maksimal, minimal atau bahkan berlaku keduanya.

<sup>83</sup> Teori batas disini digambarkan sebagai perintah Allah yang tercantum dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi dimana di dalamnya mengatur ketentuan batasan-batasan maksimal dan minimal perbuatan manusia. Syahrur dalam teori batasnya mengemukakan ada enam model ketentuan teori batas yang salah satunya yaitu membahas tentang teori batasan aurat wanita.

<sup>84</sup> Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah Fi al-Daulah Wa al-Mujtama'* (Damaskus: Dirasat Islamiyyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama', 1994), 26

<sup>85</sup> Qabila Salsabila, Reza Pahlevi dan Ali Masrur, "Penafsiran Ayat-ayat Tentang Aurat Perempuan Menurut Muhammad Syahrur", *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.2, No. 1 (Juni 2017), 181

Syahrur memaknai bahwa menutup auratnya Nabi Adam dan Hawa setelah diturunkan di bumi merupakan salah satu dari perasaan berdosa. Oleh sebab itu, Syahrur dalam bukunya yang berjudul *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqhi al-Islami* berpendapat bahwa memahami aurat tidak lepas dari rasa malu seorang laki-laki dan perempuan. Menutup aurat merupakan salah satu tindakan sosial yang mungkin darinya muncul ketika ada perasaan berdosa terhadap seseorang ketika auratnya terlihat walaupun hanya sebagian.<sup>86</sup>

Adapun batasan aurat wanita menurut konsep teori batas Syahrur dibagi menjadi dua kategori: *pertama*, bagian tubuh yang terbuka secara alami seperti batasan aurat wanita secara syar'i. *Kedua*, bagian tubuh yang tidak terlihat secara alami atau bagian yang tersembunyi (*al-Juyub*)<sup>87</sup>. Bentuk aplikasi dari pemahaman *hudud* menurut konsep teori batas Syahrur yaitu pada batas maksimal dan minimal. Batas maksimal aurat wanita adalah seluruh tubuh kecuali wajah dan tangan, hal ini sebagaimana hadis nabi. Sedangkan batas minimalnya yaitu bagian tubuh tertentu yang jika terlihat menimbulkan rasa tidak nyaman atau merasa malu. Kondisi seperti ini yang dimaksudkan oleh Allah untuk tidak saling memperlihatkan bagian yang tidak dikehendahi untuk dilihat.<sup>88</sup>

Sebab konsep Syahrur menutup aurat merupakan tindakan yang bisa menyembunyikan rasa malu dan aurat sendiri adalah bagian tubuh yang tidak boleh diperlihatkan dan jika diperlihatkan akan menimbulkan seseorang merasa

---

<sup>86</sup> Sefri Auliyana, Hidayatul Azizah Gazali, "Meninjau Ulang Dekonstruksi Konsep Aurat Wanita dalam Batas Ala Muhammad Syahrur", *Mashdar: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, Vol.2 No.1 2020 (37-60), 47, lihat lebih jauh pada Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah Fi al-Daulah Wa al-Mujtama'*.

<sup>87</sup> *Al-Juyub* artinya melubangi saku baju. Istilah *Juyub* bagi wanita memiliki dua tingkatan. *Pertama*, bagian yang wajib di tutupi oleh wanita seperti bagian sua payudara dan bagian dibawahnya yang termasuk dibawah ketiak, Qubul dubur atau disebut sabilain. *Kedua*, seluruh tubuh perempuan merupakan aurat bagi wanita itu sendiri kecuali bagian wajah dan telapak tangan.

<sup>88</sup> Qabila Salsabila, Reza Pahlevi dan Ali Masrur, Penafsiran Ayat-ayat Tentang Aurat Perempuan Menurut Muhammad Syahrur, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 2, 1 (Juni 2017), 186-187

malu dan berdosa. Bagian tubuh yang tidak boleh diperlihatkan ini dapat dikiaskan dengan alat kelamin laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, Syahrur dalam Teori Batasnya memahami aurat ini berlandaskan konsep rasa malu. Walaupun demikian, rasa malu yang timbul tidak bisa dijadikan ukuran yang mutlak untuk memahami aurat karena penafsirannya tidaklah terbatas.<sup>89</sup>

Argumentasi berkenaan dengan beragam wacana aurat mulai dari yang mewajibkan menutup keseluruhan anggota, ataupun menutup seluruhnya selain wajah dan telapak tangan, adanya perbedaan perintah menutup aurat bagi perempuan merdeka dan perempuan hamba, serta perbedaan pendapat kewajiban menutup aurat ketika salat dan diluar salat semakin menguatkan bahwa wacana aurat sangat kaya dan memang terjadi perbedaan pendapat. Muhammad Ali as-Shābuni seorang ulama kontemporer menjustifikasi pendapat mayoritas ulama tentang aurat perempuan hamba, dimana beliau menyatakan;

“perempuan hamba sebagai perempuan pekerja banyak keluar rumah dan pulang pergi ke pasar untuk melayani dan memenuhi segala keperluan tuannya, apabila diperintahkan untuk berpakaian serba tertutup ketika keluar adalah suatu hal yang merepotkan (*haraj*) dan memberatkannya (*masyaqqah*). Hal ini berbeda dengan perempuan merdeka yang memang diperintahkan untuk tetap di dalam rumah dan tidak keluar kecuali karena keperluan mendesak, maka ia tidak ada kerepotan atau keberatan seperti yang dialami oleh perempuan hamba.”

Pendapat as-Shābuni di atas, dipandang oleh Husein Muhammad sebagai bukti bahwa teks-teks aurat tidak lepas dari realitas yang berkembang. Argumen demi keperluan (*talbiyat al-hajah*) dan menolak keberatan (*daf'an li al-haraj*) menunjukkan keterkaitan dengan kehidupan manusia yang relatif, berbeda dari waktu ke waktu maupun dari tempat ke tempat. Beliau menambahkan apabila disetujui bahwa unsur ‘keberatan’ dan ‘keperluan’ menjadi penentu dalam memahami teks aurat, maka aurat bukan hanya terminologi agama melainkan juga terminologi sosial budaya yang sangat relatif berbeda. Husein Muhammad menempatkan perintah menutup aurat adalah dari agama, namun batasan mengenai aurat ditentukan oleh pertimbangan kemanusiaan dalam segala aspek.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Sefri Auliyana, 48-49

<sup>90</sup> Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: IrCisod, 2020), 143-144

Terlepas dari wacana aurat berkenaan dengan batasan dan kewajiban menutupinya. Menutup aurat juga menjadi perbincangan apakah bisa menjadi barameter kesalehan seorang perempuan. Ada beberapa kejadian yang melahirkan pemahaman bahwa menutup aurat bukan hanya perihal kewajiban namun dipengaruhi kepercayaan eksistensial. Sebagaimana yang diungkap oleh Junaeman, ia berangkat dari teori Fowler dalam bukunya *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest for Meaning*. Kepercayaan eksistensial merupakan konsep multidimensional yang mengelilingi kegiatan menciptakan makna. Sehingga kepercayaan eksistensial sangat erat dengan kebutuhan manusia dalam mencari dan menciptakan makna.

Wacana menutup aurat yang tidak lepas dari pembahasan jilbab, Junaeman menemukan bahwa perempuan yang memakai jilbab atau tidak memakai jilbab secara khusus senantiasa memiliki relasi dengan aspek kepercayaan eksistensial. Jika ditarik dalam konteks menutup aurat dengan jilbab, maka kepercayaan eksistensialnya yakni fungsi simbolis dari jilbab itu sendiri. Meski begitu pemakaian perempuan muslim atas gagasan tersebut tidak lepas dari aspek kepercayaan eksistensial yakni: logika, prespektif sosial, pertimbangan moral, batas-batas kesadaran sosial, koherensi dunia subjek dan lainnya.

Setelah meneliti subjek, Juneman menemukan bahwa menutup aurat dengan jilbab diyakini oleh sebagian perempuan muslim adalah jati diri. Sebagian lainnya memakai menutup dirinya dengan jilbab hanya sebagai busana yang bersifat kondisional, dan tidak terkait dengan keimanan. Kemudian sebagian muslimah menggunakan makna keduanya, yakni menutup aurat dengan jilbab sebab memandang hal tersebut adalah jati diri muslimah, namun tidak sepakat jika terjadi pemaksaan untuk memakai jilbab.<sup>91</sup>

### **C. Analisis Wacana Kritis Sebagai Langkah Kritik Tafsir**

---

<sup>91</sup> Safitri Yulikhah, "Jilbab Antara Kesalehan dan Fenomena Sosial", *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 36, No.1, 2016, 104

Tafsir merupakan proses ijtihad guna mendapat dan menyampaikan pesan al-Qur'an. Namun, dalam mendekati teks al-Qur'an tentu setiap mufassir tidak bisa dipisahkan dari latarbelakang kepentingan, tujuan dan motivasi yang mengarah pada sebab tafsir tersebut hadir. Sebagaimana yang disebut oleh Adang Kuswaya dalam artikel jurnalnya menyebut bahwa konflik penafsiran sejatinya bukan konflik teori, melainkan konflik sosio-politik. Teori sejatinya digunakan untuk menutup dari segi epistemologi. Ia memberikan pemisalan dengan apa yang kerap terjadi, yakni sikap kelompok konservatif yang cenderung untuk mempertahankan, dan berbeda dengan kelompok revolusioner yang berniat mengubah *status quo*. Hal ini lah yang menjadi salah satu sebab ragamnya penafsiran tersedia. Al-Qur'an sebagai teks sejatinya tidak bisa berbicara sendiri, maka kemudian mufassir mengisinya dengan berdasar pada kondisi historisitas spesifik masyarakat yang memilih solusi partikular diantara begitu banyak solusi dalam menjawab persoalan.<sup>92</sup>

Pengkultusan tafsir sebagai teks yang benar, dan mapan justru menimbulkan kemandekan. sebagaimana juga disebut oleh Nashr Hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa kebanyakan ulama menganggap bahwa ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*) merupakan ilmu yang sudah matang (*nadjaha wa ihtaraqa*), sehingga berdampak pada generasi lanjutan tentang apa yang diusahakan generasi ulama masa lalu, namun generasi sekarang hanya sekedar mengulang.<sup>93</sup>

Uraian tersebut sejatinya mengharapkan adanya pembaharuan, mempertanyakan ulang hasil ulama terdahulu, ataupun koreksi. Sebab,

---

<sup>92</sup> Adang Kuswaya and MK Ridwan, "Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran," *Epsteme* 13, no. 1 (2018),17.

<sup>93</sup> Kuswaya and Ridwan, 6.

seakurat apapun tafsir yang disuguhkan masih memiliki dimensi “manusiawi” yang tidak bisa disamakan dengan *absolute*-nya kalam Allah. Dimensi manusiawi yang melekat dalam tafsir memiliki keterpengaruhannya dari latarbelakang penafsir, unsur ideologis dan kuasa yang dimiliki penafsir.

Pendominasian ideologi-ideologi yang ingin disampaikan oleh mufassir harus diketahui untuk menghindari simpulnya suatu kebenaran, dan akhirnya menimbulkan ketidakadilan bahkan kesalahan pengambilan makna. Sebagaimana yang ditulis oleh Muhammad Ulinuha dalam disertasinya, beliau memberikan contoh masuknya ideologi yang kuat pada *Tafsir al-Ṣaghīr* karya Bashīr al-Dīn Mahmūd (1889-1965 M) yang menafsirkan kata *rajul* QS. Al-Qaṣaṣ ayat 20 sebagai Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908 M). Ulinuha menyebut penafsiran tersebut lahir dari prakonsepsi mufassir yang meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah mujaddid sekaligus nabi yang datang dari ujung negeri (*min aqṣā al-madīnah*).<sup>94</sup> Masuknya ideologi dalam tafsir sebagaimana yang sudah dicontohkan, tentunya memerlukan kritik agar tidak terjadi keburaman makna.

Tradisi kritik tafsir bukan lagi sesuatu yang baru. Istilah kritik dalam bahasa Arab dikenal dengan “*al-naqd*” yang berasal dari kata *naqada-yanqudu-naqdan* yang digunakan dalam makna beragam, diantaranya yakni membayar dengan kontan, memilih atau membedakan sesuatu, mengintai sesuatu atau mengkritik dengan menyatakan baik dan buruk.

---

<sup>94</sup> Muhammad Ulinuha, “Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir: Studi Buku Al-Dhakhil Karya Fayed (1936-1999 M),” in *Disertasi* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2015), 2–3.

Kiranya makna terakhirlah makna yang sesuai dengan makna kritik yang diinginkan dalam kritik tafsir.<sup>95</sup>

Ali Hārb memberi penjelasan yang lebih luas tentang pengertian kritik yang dimaksud dalam analisis wacana kritis tafsir. Kritik yang dimaksud yakni kritik dalam arti modern sebagaimana yang dilakukan oleh Kant (1724-1804) hingga masa setelahnya yakni Nietzsche (1844-1900) sampai para pengikut madzhab kritis. Makna kritik yang diinginkan bukanlah berusaha membongkar kebohongan periwayatan, pernyataan, atau mengungkapkan kerancuan, namun berusaha membedah institusi, struktur, dan tradisi yang memberikan peluang untuk munculnya berbagai wacana dan menghegemoni pengetahuan. Arti singkatnya, kritik dalam pengertian modern yakni membaca teks dan berbagai eksperimen guna menerobos ketidakjelasan, kemungkinan dan kesimpulannya. Bukan bermakna sebagai kritik yang mencoba mengkritik madzhab, aliran, dan ideologi, kemudian membedakan yang benar dan salah ataupun lainnya.<sup>96</sup> Sehingga kritik dalam tafsir tidak digunakan sebagai justifikasi kesalahan ataupun kebenaran.

Muhammad Arkoun (1928-2010) merupakan salah satu tokoh yang mendorong untuk melakukan kritik al-Qur'an sebab penafsir klasik melupakan analisis kritik atas teks, ia juga menilai bahwa tafsir klasik mengabaikan cara pembacaan modern yang kontekstual. Lebih lanjut Arkoun berpendapat bahwa dasawarsa belakangan ini, aturan berkenaan dengan kewenangan menjadi penafsir telah hilang, sehingga siapapun boleh menjadi mufassir. Maka ia menyimpulkan bahwa penafsiran teks

---

<sup>95</sup> Kuswaya and Ridwan, "Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran," 8.

<sup>96</sup> Ali Harb, "*Kritik Nalar Al-Qur'an*", ed. Faisol Fatawi and Fuad Mustafid, Terjemahan (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), 309.

al-Qur'an dibayang-bayangi oleh persoalan mendasar, yakni penafsir klasik yang menafsirkan sesuai dengan praktek keagamaan yang dilakukannya, selain itu para aktifis pergerakan Islam meninggalkan tanda ketuhanan dan pra-syarat penafsiran yang sejatinya harus diketahui dalam proses menafsirkan.<sup>97</sup>

Senada dengan Arkoun, 'Ali al-Harb memandang kritik atas teks penting dilakukan sebab teks bukanlah sekedar sebuah susunan tanda yang berdiri diatas seorang aktor, namun teks memiliki kebenaran dan perannya sendiri, sebab dalam logika kritik, teks terlepas dari pengarangnya untuk menyuguhkan dunia wacana yang memiliki kebenaran dan keadilan dari semua yang ada. Teks adalah wacana yang sempurna setelah diresmikan, kendati begitu tidak semua wacana membentuk sebuah teks. Maka teks bukanlah sebuah realitas dan bukan sekedar cermin realitas, melainkan teks berkuat pada di sekitar apa yang sedang atau yang mungkin diharuskan terjadi. Teks tidak ditemukan dalam realitas yang ditemukan dalam arah dan tempatnya, namun pada kejadian dan peristiwa yang tidak dipisahkan oleh pembacaan dan penafsiran yang ditundukkan.<sup>98</sup>

Jika wacana yang dilahirkan dalam teks yang bertabiat menutupi atau menghalangi realitas maka usaha untuk mengkaitkan teks dengan realitas justru jatuh pada menutupi penghalang (*hijbu li al-hijābi*)<sup>99</sup>. Dapat

---

<sup>97</sup> Muhammad Arkoun, "Al-Fikr Al-Islami; Naqd Wa Ijtihad" (al-Jazair: al-Mu'assasah al-Wathaniyyah li al-Kitab, 1988), 90.

<sup>98</sup> Ali Harb, "Kritik Nalar" Al-Qur'an, 7-9.

<sup>99</sup> Menurut Ali Harb, teks memiliki kekuatan teks yang tercantum pada strategi teks dimana teks berpijak pada sejumlah permainan dengan mekanismenya dalam mengubah, mengganti, maupun menghalangi. Dengan begitu, maka melakukan kajian atas teks sejatinya membuka apa yang terhalangi (*al-mahjūb*). Yang dimaksud terhalangi yakni membongkar apa yang tersembunyi dibalik pendapat. Hal ini juga terjadi pada teks tafsir, dimana di dalamnya tentu ada wacana-wacana yang

disimpulkan bahwa teks bukan hanya menciptakan realitas namun sekaligus menguasai kerealitasan. Kendati begitu, kerja kritik tidak sedang membicarakan tentang kebenaran yang ada dalam teks, melainkan wacana dari tekslah yang menetapkan kemampuan dan menciptakan kebenarannya sendiri. sehingga kritik adalah proses perpindahan dari teks kebenaran (*naṣṣ al-haqīqah*) menuju kebenaran teks (*haqīqah al-naṣṣ*).<sup>100</sup>

Namun sebelum melihat bagaimana kritik tafsir terjadi, agaknya harus diketengahkan berkenaan dengan pemahaman al-Qur'an sebagai teks. Aksin Wijaya berpendapat bahwa al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui Jibril sejatinya menunjuk pada pemahaman bahwa turunnya al-Qur'an melalui sebuah proses komunikasi. Maka dalam teori komunikasi proses tersebut diartikan bahwa Allah adalah "Tuhan yang berbicara pada hamba-Nya", dimana Tuhan sebagai komunikator aktif, dan Nabi Muhammad menjadi pihak pasif, yang disampaikan atau dibicarakan melalui medium bahasa, dimana di dalamnya tentu terdapat unsur linguistik bahasa.

Menurut Aksin penempatan al-Qur'an sebagai teks, bukan untuk meletakkan al-Qur'an setara dengan teks yang lainnya, namun tetap ditempatkan pada teks yang sakral dengan kearaban yang melekat dalam teks dan menjadi keniscayaan bahasanya. Maka bentuk komunikasinya juga bukanlah komunikasi yang sama dengan bagaimana manusia berkomunikasi. Namun melalui konsep al-Qur'an ini membantu manusia untuk memahami pesan yang dibawa al-Qur'an. Aksin menambahkan bahwa lahirnya karya tafsir yang sudah mulai pada abad kedua Hijriyah

---

didalamnya terdapat keterhalangan yang bisa dipecahkan melalui kritik tafsir. selengkapnya baca Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, 17

<sup>100</sup> Ali Harb, "Kritik Nalar" *Al-Qur'an*, 10–11.

merupakan bukti bagaimana al-Qur'an sebagai proses komunikasi dan teks memungkinkan untuk dikaji melalui analisis ilmiah, sebagaimana sudah dikumpulkan dan dipetakan oleh beberapa ilmuwan seperti Goldziher dengan karyanya *Die Richtungen der Islamischen Karanausleug*, Leiden, 1920, dan Huseyn al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Kairo, 1961, dan karya lainnya.<sup>101</sup>

Tradisi kritis dalam tafsir, sejatinya sudah dikelompokkan oleh Abdul Mustaqim, yang dinukil dalam artikel Ahmad Soleh Sakni, Mustaqim mengatakan bahwa kritik atas tafsir al-Qur'an sudah dilakukan secara periodik dan berkelindan sesuai dengan era yang dihadapi. Abdul Mustaqim membagi periode pengkajian tasfir menjadi tiga era, yakni: era formatif, era afirmatif dan era reformatif.<sup>102</sup>

Era formatif disebut sebagai era mula yang diduduki oleh para sahabat, tabi'in dan generasi selanjutnya,<sup>103</sup> berusaha mengkoreksi penafsiran pada masa dengan fungsi sebagai kolektor atas perkataan, perbuatan, ketetapan, maupun sikap Nabi dalam masa diturunkan al-Qur'an. Tafsir pada masa klasik banyak merekam nalar-nalar mistis yang berdasar pada periwayatan (*tafsir bi al-ma'sur*) dan kental akan nalar *bayani*. Hasil penalaran atas teks al-Qur'an bermodal periwayatan semata,

---

<sup>101</sup> Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan (Kritik Atas Nalar Tafsir Gender)*, ed. Zainal Abidin (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), x–xi.

<sup>102</sup> Ahmad Soleh Sakni, "Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam," *Jurnal JIA* 15, no. 2 (2013): 71.

<sup>103</sup> Pada masa sahabat dan tabi'in menurut Muhammad Ulinnuha dalam disertasinya terdapat dua golongan dalam menilai kualitas penafsiran pada masa Nabi. Ulinnuha menukil pendapat Ibn Taimiyah yang berpendapat bahwa semua isi al-Qur'an telah ditafsirkan oleh Nabi Muhammad, maka langkah penafsiran atas al-Qur'an telah berhenti. Berbeda dengan itu, dinukil dari pendapat al-Suyuti bahwa Rasulullah hanya menjelaskan sebagian saja dari al-Qur'an, maka pintu ijtihad penafsiran harus dilanjutkan oleh umat Islam. Perdebatan ini tertulis dalam al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān

menyebabkan nalar mistisme menguat dan melemahkan nalar kritisme dalam menerima sebuah penafsiran. Proses berfikir ini, menyebabkan segala sesuatu yang berasal dari nabi, dan ijtima' sahabat maupun tabi'in dianggap sebagai sumber mitos dalam tafsir, dan produk tafsir berfungsi sebagai hakim atas realitas yang terjadi.<sup>104</sup>

Berbeda dengan era sebelumnya, era afirmatif lahir pada abad pertengahan. Dimana muncul nalar yang berbasis pada ideologis. Nalar ini muncul sebagai respon atas ketidakpuasan pada tafsir di masa klasik. Pada masa ini, tafsir dengan pendekatan periwayatan (*bi al-ma'sur*) dianggap kurang memadai dengan alasan belum lengkapnya penafsiran. Maka munculah nalar al-Qur'an yang berdasar pada rasio, tradisi ini yang disebut dengan *tafsir bil-ra'yi*. Kendati ini proses ini sudah muncul koreksi atas penafsiran sebelumnya, era ini memunculkan sikap fanatisme, otoritarianisme dan cenderung mengeluarkan klaim kebenaran atas hasil penafsiran salah satu pihak, dan menyalahkan pihak yang lain.<sup>105</sup>

Era selanjutnya yakni tafsir era reformatif, begitu sebutan Abdul Mustaqim untuk menggambarkan kondisi penafsiran yang mulai menggunakan nalar kritis. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya tokoh kontemporer seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karya *Tafhim al-*

---

<sup>104</sup> Hal tersebut terjadi sebab pada masa Nabi Muhammad, maka akan didapati segala yang menjadi keresahan dan kebingungan berkenaan pemahaman al-Qur'an langsung ditanyakan kepada beliau. Namun pasca Nabi Muhammad wafat estafet kenabian ditanggungkan kepada pada sahabat, dimana mereka menggunakan pengalaman mereka yang langsung terlibat dalam peristiwa *tasyri'* al-Qur'an melalui *asbāb nuzūl*-nya. Pemahaman kebahasaan hanya ditempatkan sebagai pembenaran saja atau sebagai sumber sekunder yang digunakan hanya ketika menemukan kontroversi al-Qur'an. Maka hal yang lumrah ketika Umar bin Khathāb mengambil *maqasid syari'ah* melalui *maqasid lughah* al-Qur'an, kemudian menomorsatukan kemashlahatan daripada normatif teks terjadi kontroversi di kalangan sahabat

<sup>105</sup> Sakni, "Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam," 71.

*Qur'an*, disusul dengan Muhammad Abduh yang berkolaborasi dengan rasyid Ridho dengan karyanya *al-Manar* yang mengkritisi atas produk tafsir terdahulu. Tradisi kritik tafsir ini kemudian semakin berkembang dengan muncul tokoh-tokoh lain seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Syahrur, dan lainnya. Munculnya tokoh tersebut bukan lagi tampil untuk memberikan kritik atas tafsir, namun juga membangun epistemologi tafsir yang mampu berinteraksi dengan perkembangan dan kemajuan zaman.<sup>106</sup> Era ini disebut oleh Ignaz Goldziher<sup>107</sup> sebagai era kebangkitan Islam.

Abd al-Salam dalam kitabnya *Naqd al-Ṣahabah wa al-Ṭabi'īn lī al-Tafsīr: Dirasah Naẓariyah Taḥbiqiyah* juga memiliki pendapat yang selaras, melalui kajian historis ia menilai bahwa sejatinya tradisi kritik sudah dimulai sejak masa Nabi Muhammad. Hal ini dibuktikan dengan adanya respon kritis oleh Nabi terhadap penafsiran sahabat yang tidak tepat terhadap suatu ayat. Kemudian tradisi kritik ini dilakukan pada masa selanjutnya yakni masa sahabat, *ṭabi'īn* dan generasi selanjutnya. Bentuk kritik pada masa ini asih cenderung sederhana. Sebagaimana kritisme yang dilakukan oleh al-Tūsī kepada model penafsiran yang bersifat linguistik sebagaimana yang dilakukan oleh al-Farrāj. Atau kritik yang dilakukan oleh Abu Hayyān al-Andālūsī yang mengkritisi model penafsiran bernuansa gramatik, usul fikih dan ushuluddin. Selain itu ada juga kritik atas penafsiran yang bernuansa sufistik, kalam, dan filosofis yang dilakukan oleh Ṣadr al-Dīn al-Syahrāzī. Dan begitu juga ulama

---

<sup>106</sup> Sakni, "Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam," 72.

<sup>107</sup> Seorang Cendekiawan kelahiran 22 Juni 1850, yang memiliki fokus pada kajian Islam yang berasal dari Hogaria. Bersama Theodor Nöldeke, Namanya disebut sebagai pendiri kajian Islam Modern di Eropa. Diambil dari [https://id.m.wikipedia.org/wiki/Ign%C3%A1c\\_Goldziher](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Ign%C3%A1c_Goldziher) diakses pada tanggal 19 Oktober 2021, 10:32.

lainnya. Kendati masih belum memiliki metodologi kritik yang mapan, dan masih ditendensi oleh beragam ideologi.<sup>108</sup>

Pada masa modern, mulai lahir benih kritisme pada tafsir yang fokus pada penafsiran yang sekterian dan berbau ideologis, kritik ini dilakukan oleh Amīn al-Khūlī (1895-1996) dalam karyanya, *al-Tafsīr: Naṣ'atuh, Tadarrujuh, Taṭawwuruh*. Setelah beliau juga mengusulkan kritisme tafsir melalui pendekatan sastra, beliau menyediakan dua prinsip metodologis, yakni kajian atas apa yang mengitari teks (*dirāsāt mā hawl al-Qur'an*) dan penelitian atas teks al-Qur'an itu sendiri (*dirāsāt mā fī al-Qur'an nafsih*).

Menurut Islah Gusmian, analisis wacana kritis dengan penekanan atas konstasi kekuatan yang meliputi dalam proses produksi dan reproduksi makna dapat menyingkap berbagai kepentingan yang terselip dibalik praktik bahasa penulisan tafsir di Indonesia. Selain itu, sebagaimana yang dijelaskan terdahulu, analisis wacana kritis juga melihat bagaimana proses antara tekstualitas tafsir dengan budaya, konteks sosial dan kesejarahan dimana penafsir berada, kemudian mengungkap keterpengaruhannya dengan sejarah. Sebagai mana digagaskan oleh Arkoun bahwa kontruksi analisis teks tidak hanya dalam bentuk vertikal (*al manhajiyah al'amūdiyyah*), linier, kronologis namun juga melihat secara horisontal dimana suatu objek memiliki keterkaitan dan keterpengaruhan dalam ruang sosial tertentu.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Ulinuha, "Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir: Studi Bku Al-Dhakhil Karya Fayed (1936-1999 M)," 5.

<sup>109</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013), 13.

Maka kritik teks dengan menggunakan analisis wacana kritis model Norman Fairclough melalui langkah yang memperhatikan kebahasaan, apa yang terikat pada teks, termasuk di dalamnya realitas, kuasa, dan lainnya untuk menganalisis praktik wacana yang mengkonstruksi sosial serta meneliti ideologi yang dibekukan dalam bahasa sejatinya tidak jauh dari apa yang dituju dalam kritik al-Qur'an, sebagaimana yang juga dipraktikkan oleh tokoh-tokoh Muslim yang telah dijelaskan lalu.

Analisis kritik Norman Fairclough dengan disiplin keilmuan yang ada di dalamnya mampu membantu meraup informasi yang luas sehingga muncul beragam wacana yang ingin dilahirkan oleh penafsir melalui tafsirnya. Sehingga dapat dipahami secara mendalam, maksud, dan wacana apa yang diinginkan disampaikan. Sejauh mana latarbelakang mufassir berpengaruh dalam wacana tersebut. sehingga kritik tafsir melalui analisis wacana kritis dapat menggali sebab mengapa wacana aurat itu dicantumkan dalam tafsir, bagaimana latar belakang sosial yang dihadapi, dan sejauh apa tafsir memiliki pengaruh dalam turut serta membangun peradaban melalui teks.

### BAB III

## PROFIL TAFSIR DAN WACANA AURAT DALAM TAFSIR 'AMALY KARYA KH. QAYYIM YA'QUB

### A. Biografi Muhammad Qayyim Ya'qub

Kyai Muhammad Qayyim Ya'qub merupakan putra dari pasangan KH. Ya'qub Husein dan NY. Hj. Mukhsinah yang lahir di Desa Bulurejo Diwek Jombang pada Juni 1965. Kyai Qayyim merupakan anak ke tujuh dari sepuluh bersaudara.<sup>110</sup> Ayah Kyai Qayyim Ya'qub, KH. M. Ya'qub Husain merupakan santri KH. Hasyim Asy'ari. Beliau mulai menimba ilmu kepada KH. Hasyim Asy'ari selepas menyelesaikan pendidikan dasarnya di Sekolah Rakyat Desa Blimbing Kecamatan Gudo. Masa remaja hingga dewasa beliau habiskan untuk menimba ilmu di pesantren Tebuireng Jombang, hingga kemudian beliau diangkat menjadi kepala sekolah atau sebagai *mantri guru* (sebutan pada masa itu) di Madrasah Salafiyah Syafi'iyah Tebuireng. Pada tahun 1946, setelah kemerdekaan Indonesia, KH. Hasyim Asy'ari memerintahkan kepada seluruh muridnya, termasuk KH. Ya'qub Husain untuk mendirikan lembaga pendidikan di daerah asalnya, yakni desa Gebeng, nama desa Bulurejo dahulu.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Mahmud Hibatul Mauluddin, Arif Iman, Wafi, "Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Amaly," *Akademika* 14, no. 1, 75

<sup>111</sup> Pada tahun 1955, KH Ya'qub mendirikan lembaga pendidikan yang dimulai dari mengadakan pengajian di musholah. Setelah sepuluh tahun, tepatnya tahun 1965, mushollah berganti fungsi menjadi masjid, dan beliau mendirikan lembaga pendidikan formal pertamanya di sekitar wilayah masjid dekat rumahnya. Beliau mendirikan Madrasah Ibtidaiyah al-Urwatul Wutsqo. Selanjutnya, pada tahun 1980 Kh. Ya'qub Husain mendirikan Madrasah Mu'allimin, dimana saat itu dikenal sebagai sekolah guru, yang memiliki jenjang pendidikan selama 4 tahun. Berjalanya waktu, madrasah muallimin ini beralih fungsi menjadi Madrasah Tsanawiyah pada tahun 1999, dan pada tahun yang sama, beliau mendirikan Madrasah Aliyah al-

Berbeda dengan ayahnya, Kyai Qayyim menuntaskan pendidikannya sebagian besar pada lembaga yang dirintis oleh ayahnya sendiri yakni Pondok Pesantren al-Urwatul Wutsqo. Pondok ini berdiri pada tahun 1946. Kyai Qayyim menyelesaikan pendidikan kanak-kanak hingga Madrasah aliyahnya disana. Beliau menyelesaikan pendidikan Madrasah Aliyah atau yang selaras dengan pendidikan Sekolah Menengah Atas pada tahun 1983, kemudian beliau melanjutkan pendidikannya di Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya, dan berhasil lulus pada tahun 1987.<sup>112</sup>

Kyai Qayyim yang memiliki kecintaan dan pengabdian kepada ilmu menjadikan beliau dipercaya untuk mengajar al-Qur'an di Masjid al-Hasan dan Masjid al-Huda yang bertempat di Karah Surabaya. Beliau juga mengajar di beberapa rumah penduduk yang ingin belajar kepadanya. Selain itu, beliau berhasil membentuk organisasi keislaman seperti Remaja Masjid, Forum Silaturrahmi al-Qur'an (FOSIPA) tingkat provinsi Jawa Timur, dan beliau menjabat sebagai sekretaris jendralnya. Pengabdianya kepada ilmu berlanjut bukan hanya di Surabaya dan di kota kelahiran, Kyai Qayyim mengajar al-Qur'an di masjid-masjid yang berada di Provinsi Kalimantan, kurang lebih tiga bulan, dan kemudian ke Pemekasan Madura selama tiga Bulan pula, sebelum kemudian melanjutkan perjuangan ayahnya untuk melanjutkan tonggak kepemimpinan Pondok Pesantren al-Urwatul Wutsqo.

Selain riwayat pendidikan formal beliau yang sebagian besar ditempuh pada lembaga milik ayahnya, Kyai Qayyim belajar ilmu

---

Urwatul Wutsqo. Diambil dari <https://pesantren.id/kyai-yaqub-husein-murid-kesayangan-hadratussyaikh-kh-hasyim-asyari-806/>

<sup>112</sup> Mahmud Hibatul Mauluddin, Arif Iman, Wafi, "Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Amaly," *Akademika* 14, no. 1 (n.d.): 75.

tarekat di pesantren yang berada di Malang. Beliau belajar kepada Kyai Akhyari yang berasal dari Malang, beliau belajar tentang ilmu tasawuf, meski tidak lama. Kemudian Kyai Qayyim melanjutkan pembelajaran tarekatnya kepada KH. Mas'ud Thaha di Bojonegoro dan Magelang. Disana beliau belajar tentang ilmu bahasa seperti nahwu, shorof, dan juga keilmuan lainnya seperti fiqh, uşul fiqh, hadis dan tasfir, dan lain sebagainya. Kyai Qayyim menghabiskan setidaknya tujuh tahun untuk belajar tasawuf dan tarekat Syažiliyyah kepada Kyai Mas'ud yang dimulai pada tahun 1990-1997. Setelah pembelajarannya usai, Kyai Mas'ud memerintahkan Kyai Qayyim untuk berkhalwat selama 41hari di kaki gunung Andong<sup>113</sup> yang terletak di Desa Girirejo Ngablak Magelang. Namun, masa khalwat beliau bertambah menjadi 5 bulan hingga beliau dinyatakan lulus oleh guru beliau, dan diperintah pulang ke Jombang kemudian diberi wewenang mendirikan tarekat Syažiliyyah.<sup>114</sup>

Tarekat Syažiliyyah yang beliau pilih secara umum menekankan ajarannya pada sifat bathiniyyah. Namun bukan berarti lalai terhadap profesi di dunia. Nasrullah merangkum ajaran tarekat syažiliyyah dalam beberapa poin. Pertama, tarekat syažiliyyah menganjurkan kepada murid-muridnya untuk tidak meninggalkan

---

<sup>113</sup> Kyai Mas'ud ketika memberi perintah kepada Kyai Qayyim memberi pesan sebagai berikut: "Lawase petang puluh siji dino. Patang pulu siji dino iku Yum, nomere yuyu. Yuyu iku maju yo iso, mundur yo iso. Nong endi wae nggon mesti enek banyu, yuyu maju yo oleh banyu, mundhur yo oleh banyu". Yang kemudian dijelaskan oleh Kyai Qayyim ketika diwawancari oleh Nida Kholidiyyah yang ditulis dalam penelitiannya, bahwa makna pesan tersebut adalah maksud dari 41 hari adalah empat tambah satu menjadi ilma, dan lima adalah ilmunya sholat. Sedangkan air adalah lambang dari ilmu, maka jika kurang dari empat puluh satu hati juga tetap dapat ilmu, lebih dari itu juga dapat ilmu, namun beliau menyelesaikan khalwat selama 5 bulan. Selengkapnya baca di Skripsi, Nida Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly Karya KH. Muhammad Qoyyim Ya'qub (Kajian Surat Al-Muthaffifin)* (Semarang: UIN Walisongo Semarang, 2018).

<sup>114</sup> Kholidiyah, 37–38.

profesi dunia mereka. kedua, berhati-hati, agar tidak melakukan keteledoran dalam menjalankan syariat Islam. Penekanan ini dilatarbelakangi oleh imam al- syazili yang menempuh jalur tasawuf berlandaskan al-Qur'an dan sunnah. Ketiga, ajaran zuhud, ajaran zuhud yakni mengosongkan dari sesuatu selain Allah. Namun hal ini bukan berarti menjauhi perihal duniawi, yang dihilangkan adalah dunia yang dapat melengahkan dan memperbudak manusia. keempat, dari pengamalan yang ketiga, ditekankan pula dalam tarekat syaziliyyah bahwa tidak ada larangan bagi salik untuk menjadi manusia yang kaya. Asalkan tidak menggantungkan hatinya pada harta kekayaan yang dimilikinya. Ajaran kelima, berusaha merespon problematika yang dapat mengancam umat. Hal ini sebab Imam al-syazili berusaha menawarkan tasawuf positif yang mana berusaha keras dalam mencari ridho Allah namun juga mampu beraktivitas sosial dengan baik dan mashlahat. Keenam, kaitanya dengan ma'rifah, Imam al- syazili berpendapat bahwa tujuan tasawuf dapat diperoleh dengan dua jalan. Yakni mewahibkan atau *'ain al-jud* (dari sumber kemurahan Tuhan), artinya Tuhan yang memberikan tanpa usaha. Selain itu ada juga cara kedua yakni dengan memakاسبkan atau *badzi al-majhud* yang diperoleh dengan usaha keras, riyadzah, multazamah dzikr dan lainnya.<sup>115</sup>

Kehadiran tarekat Syaziliyyah yang dibawa Kyai Qayyim Ya'qub tidak lepas dari peran Kyai Muhsin. Menurut keterangan Zaenu Zuhdi dalam artikelnya, keberadaan tarekat Syaziliyyah tidak bisa dipisahkan dari suksesi pilihan kepada desa Bulurejo. Dimana pada waktu itu Kyai Qayyim maju sebagai calon kepada desa, dan

---

<sup>115</sup> Muhammad Nasrullah, "Tarekat Syadziliyyah dan Pengaruh Ideologi Awaja di Indonesia", *Jurnal Islam Nusantara*, Vol. 04, No. 2, 2020, 242-243

Kyai Muhsin membantu Kyai Qayyim untuk bertemu kepada guru tarekatnya, yakni Kyai Mas'ud Toha, yang mana beliau seorang mursyid tarekat Syaziliyyah Magelang.

Kemudian Kyai Qayyim berguru pada Kyai Mas'ud Toha dan dari beliau-lah kewenangan sebagai mursyid tarekat Syaziliyyah didapat oleh Kyai Qayyim. Sehingga beliau menamakan tarekat yang dijalaninya dengan tarekat Syaziliyyah al- Mas'udiyah, dengan menyandarkan sanad guru beliau. Tarekat yang dilakukan oleh Kyai Qayyim memiliki asal sanad yang berasal dari Nabi Muhammad SAW, kemudian kepada Sayyidina Ali bin Abu Thalib, setelah itu kepada cucu Nabi yakni Sayyidina Hasan bin Ali, hingga sampai kepada Hadrotus Syaikh Abu al-Hasan Ali Al-Syadzili<sup>116</sup>, kemudian sampai di bumi nusantara melalui, Hadrotus Syaikh Muhammad Ilyas, kemudian dilanjutkan Hadrotus Syaikh Abdul Hamid al-Bantani, Hadrotus Syaikh Abdul Halim al-Bantani, Hadrotus Syaikh Muhammad Dimiyati al-Bantani, kemudian Hadrotus Syaikh Mas'ud bin Thoha magelang, dari KH. Mas'ud Thoha-lah KH. Muhammad Qoyyim Ya'qub tersambung sanadnya.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Imam Abu al-hasan as-Syadzili dilahirkan di desa Ghumara. Lebih tepatnya diwilayah dekat Ceuta. Wilayah ini sekarang berada di utara Maroko pada tahun 573 H, pada saat Dinasti Al-Muwahhidun sampai dengan beliau wafat. Nasrullah dalam artikelnya menyebut bahwa tarekat Syadziliyah merupakan tarekat yang tersebar luas di seluruh dunia Islam. Hal ini karena ajaran tarekat Syadziliyah yang sesuai dengan realita kehidupan. Imam abu al-Hasan al-Syadzili lebih menekankan ajaran tarekat padanya *musyaqqah al abdan*. Yakni dengan menekankan pada pengelolaan rasa senang (al-Farh), rela (Al-Ridha), dan selalu bersyukur (al- Syukr) atas nikmat Allah SWT. Lihat lebih lanjut pada Muhammad Nasrullah, "Tarekat Syadziliyah dan Pengaruh Ideologi Aswaja di Indonesia", *Jurnal Islam Nusantara*, Vol. No. 02, 2020, 240

<sup>117</sup>Muhammad Qayyim Ya'qub, *Istighotsah Tarekat Syaziliyyah Al-Mas'udiyah* (Jombang: IPDI, n.d.).

Melalui riwayat pendidikan formal dan spiritual yang sudah Kyai Qayyum jalani, beliau dipercaya sebagai mursyid tarekat dan memiliki jama'ah. Tarekat yang beliau sebar, diberi nama tarekat syaziliyyah al-mas'udiyah, yang dinisbahkan kepada gurunya yakni KH. Mas'ud. Dedikasi kyai Qayyim juga dituangkan dalam melanjutkan kepemimpinan pondok pesantren al-Urwatul Wutsqo. Beliau juga mendirikan pengajian dan perkumpulan jam'iyah tarekat, serta mengadakan kajian tafsir, yang dikemudian hari di bukukan dan diberi nama *Tafsir Amaly*.

Keprihatinan beliau pada metode pembelajaran al-Qur'an menjadikan beliau menciptakan metode sistem Qur'any yang berisi cara cepat belajar al-Qur'an dan ilmu bahasa Arab. Buku ditulis beliau menjadi 6 jilid yang di dalamnya juga kemudian terdapat pembagian jilid lagi. Belum berhenti disitu selain itu juga menulis buku Imtaqisasi Sains dan Qasidah Ilmu.<sup>118</sup> Dimana Qasidah ilmu tersebut juga mengandung penafsiran beliau yang disampaikan melalui lantunan qasidah yang dilantunkan santri-santrinya selepas adzan menuju iqamah.<sup>119</sup>

Kyai Qoyyim dalam tatanan sosial memiliki peran penting dalam kegiatan keberagaman masyarakat. Beliau mengadakan majlis dzikir yang kemudian dilanjut dengan pengajian rutin. Kegiatan ini dilakukan setiap Kamis sore setelah sholat Aşar bagi jamaah perempuan. Untuk jamaah laki-laki dilakukan pada malam Jum'at. Selain pengajian rutin, Kyai Qayyim juga mengadakan kegiatan selapanan yang diadakan setiap malam Ahad Legi. Pengajian ini

---

<sup>118</sup> Mauluddin, Arif Iman, Wafi, "Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Amaly," 76.

<sup>119</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

merupakan rangkaian kegiatan ketarekatan, yakni tarekat Syāziliyyah al-Mas'udiyah. Pengikut kajian dan tarekat ini bukan hanya berasal dari Jombang saja, namun ada beberapa daerah lainya, seperti Tuban, Bojonegoro, Ngawi, Mojokerto, Blitar, Indramayu, Banjarnegara, Sumenep dan beberapa kota lainya.<sup>120</sup> Hal ini menyebabkan Kyai Qayyim memiliki peran sosial dalam keberagaman masyarakat, kendati jamaah yang mengikutinya lebih banyak yang berasal dari luar kota Jombang.

Selain melakukan syi'ar dengan mengembangkan Pondok Pesantren al-Urwatul Wutsqo. Kyai Qayyim melebarkan sayap dakwahnya melalui santri-santrinya. Beliau mengirim para santri senior yang dinilai sudah mampu untuk dikirim ke berbagai wilayah luar jawa, seperti Sulawesi dan Kalimantan. Program ini merupakan hasil kerjasama Kyai Qayyim dengan Pemerintahan Kabupaten Jombang. Hal ini menandakan adanya relasi yang baik antara Kyai Qayyim dengan pemerintah masa itu dalam melancarkan misi keagamaan.<sup>121</sup> Program dakwah ini tergolong berhasil, terbukti dengan banyaknya santri yang mukim justru berasal dari luar Jombang bahkan dari luar jawa.

Penerimaan dakwah dan gagasan Kyai Qayyim didominasi oleh masyarakat luar Jombang. Hal ini berkaitan dengan pada masa awal Kyai Qayyim meneruskan perjuangan ayahnya, beliau mendapat pengusiran dan fitnah menyebar ajaran sesat oleh masyarakat.<sup>122</sup> wacana-wacana yang kerap kali berbeda dengan cara pandang orang

---

<sup>120</sup> Zaenu Zuhdi, "Afiliasi Madzhab Fiqh Tarekat Syadziliyyah di Jombang", *Teosofi*, Vol. 4, No. 1, 2014, 9-10

<sup>121</sup> Zaenu Zuhdi, "Afiliasi Madzhab Fiqh Tarekat Syadziliyyah di Jombang", *Teosofi*, Vol. 4, No. 1, 2014, 10

<sup>122</sup> Zaenu Zuhdi, "Afiliasi Madzhab Fiqh Tarekat Syadziliyyah di Jombang", *Teosofi*, Vol. 4, No. 1, 2014, 7-8

lain. Menggiring masyarakat pada prasangka bahwa Kyai Qayyim telah menyebar ajaran sesat. Tetapi tuduhan itu tidak terbukti salah di kemudian hari. Hal ini juga dapat diketahui bahwa Kyai Qayyim cenderung memiliki pemikiran yang berbeda dari pada umumnya.

## **B. Profil dan Wacana Aurat dalam *Tafsir Amaly***

Sebelum menampilkan ayat-ayat yang berbicara tentang wacana aurat, sebelumnya perlu dibahas gambaran umum tentang *Tafsir Amaly*. *Tafsir Amaly* ditulis oleh KH. Qayyim Ya'qub sebagian pada tahun 1997, dan yang berhasil dibukukan baru juz 1 dan 30. Nama *Tafsir Amaly* sejatinya berasal dari *Tafsir al-Qur'an min Haiṣul 'Amal* yang bermakna tafsir Al-Qur'an dari segi amal (pengamalan). Kyai Qayyim kemudian merangkumnya dan memaknai kata *Amaly* dalam tafsir tersebut sebagai amaliyah orang awam untuk menuju tasawuf, baik amal batin maupun lahir. Maka tafsir ini memang ditulis dengan tujuan sebagai penekanan al-Qur'an dalam dimensi pengamalan, dan dikemas dengan nuansa tarekat sebab pengamalan tarekat sejatinya bersumber dari al-Qur'an.<sup>123</sup>

Menurut penuturan Bunyai Qurratul Ainiyyah istri dari Kyai Qayyim Ya'qub, bahwa tafsiran ini digarap dan dibubukan pada kisaran tahun 2000-an. Dimana penulisan *Tafsir Amaly* ini menjadi penyampai gagasan atau dakwah beliau. Nyai Qurratul Ainiyyah mengungkapkan bahwa lahirnya *Tafsir 'Amaly* termotivasi dari kebutuhan menjawab problematika santri.<sup>124</sup> Sistematis yang disuguhkan oleh Kyai Qayyim dalam *Tafsir Amaly* dikemas satu juz dalam satu jilid. Beliau tidak memberi kata pengantar dalam tafsirnya

---

<sup>123</sup> Mauluddin, Arif Iman, Wafi, "Unsur Lokalitas Dalam *Tafsir Amaly*," 76.

<sup>124</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

layaknya mufassir tafsir yang lain. Tafsir ini ditulis sesuai dengan urutan mushaf secara global atau *ijmāli*. Menurut Quraisy Shihab metode *ijmāli* yakni metode yang menguraikan makna umum yang dikandung oleh al-Qur'an, dalam metode ini, mufassir tidak menampilkan *asbāb nuzūl*, apalagi menampilkan uraian panjang berkenaan dengan kosakata makna dan keindahan bahasa al-Qur'an. Namun metode ini langsung menampilkan kandungan secara umum berkenaan dengan hukum atau hikmah yang terkandung.<sup>125</sup> Maka dengan definisi diatas, *Tafsir Amaly* menggunakan metode *ijmāli*, yang fokus pada pengamalan dan menyampaikan hikmah atau pesan yang terdapat dalam ayat al-Qur'an.

Metode Tafsir dalam *Tafsir Amaly* ditulis dengan sistematika berikut:

1. Menyebutkan nama surat, dan juga artinya.
2. Menampilkan ayat satu persatu diawali dengan memberikan nomor ayat. Kemudian melakukan transliterasi dan memberi terjemah disamping tambilan ayat sesuai dengan terjemahan mufassir, sebab dalam pandangan Kyai Qoyyum, terjemahan Kementrian Agama dipandang kurang tepat.
3. Menafsirkan ayat dengan memotong kalimat atau kata yang ingin ditafsirkan dengan bahasa yang mudah dan cenderung aplikatif.
4. Menonjolkan Nuansa sufistik dalam tafsirnya, sehingga *Tafsir Amaly* tergolong dalam tafsir sufi yang maknanya berorientasi pada akhirat, dan mengajak pada *tazkiyāt an-nafs*.<sup>126</sup> Kendati dalam wacana perempuan cenderung bias gender.

---

<sup>125</sup> Quraisy Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 381.

<sup>126</sup> Ya'qub, *Tafsir Amaly*.

Tafsir yang mengandung nuansa sufistik disebut dengan *tafsir isyāri* atau tafsir *ṣūfi*. Quraish Shihab mendefinisikan *tafsir isyāri* yakni makna-makna yang ditarik dari ayat-ayat al-Qur'an yang tidak diperoleh dari bunyi lafadz ayat, melainkan dari kesan yang ditimbulkan oleh lafadz tersebut dalam benak penafsirnya, yang memiliki kejernihan hati dan pikiran tanpa membatalkan makna lafadznya. Oleh sebab itu, *tafsir isyāri* banyak dilahirkan dari tokoh ahli tasawuf.<sup>127</sup>

Pandangan lain berkenaan dengan kontak teks al-Qur'an dengan tafsir dilihat dari dua varian utama tasawuf yang terbagi dalam dua ragam, yakni tasawuf *naẓari* dan tasawuf *amali*. tasawuf *naẓari* adalah ajaran tasawufnya mengembangkan pemikiran dan analisis rasional, sehingga *tafsir isyāri* yang lahir dari kategori ini cenderung memberikan tafsiran yang aneh dan jarang diungkapkan oleh ulama' tafsir lainnya.

Sedangkan kategori yang kedua yakni tasawuf *amali* yang memusatkan pada sikap hidup, seperti zuhud, syukur, dan senantiasa menunjukan hidupnya semata-mata kepada Allah. Produk tafsir yang lahir pada kategori ini, menonjolkan aspek-aspek pengamalan yang sejatinya lumrah dalam tasawuf. Kelompok tafsir ini berfokus pada amaliah dan kurang antusias dengan pengamalan sehingga melahirkan kaum tarekat yang kemudian beragam bentuk dan alirannya.<sup>128</sup> Tafsir 'Amaly karya Kyai Qayyim Ya'qub tergolong pada tafsir sufi amali.

Selanjutnya Husain al-Dzahābi membagi tafsir yang bernuansa tasawuf dalam dua kelompok yakni *tafsir ṣūfi naẓari* yang menafsirkan

---

<sup>127</sup> Shihab, *Kaidah Tafsir*, 369.

<sup>128</sup> Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur'an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)", *Jurnal Farabi*, Vol.12, No.1, 2015. 111

dengan menggunakan analisis falsafi, seperti Ibn ‘Arabi dalam kitab *Futūhāt al-Makiyyah* dan *tafsir šūfī fayḍī* atau juga disebut dengan *tafsir isyāri*, yang mendekati al-Qur’an berangkat dari kesucian batin dan jiwa, namun tetap mengakui makna lahiriyah lafaz.<sup>129</sup> Menurut Asep Nurul dalam artikelnya kategori *šūfī fayḍī* merupakan hasil tasawuf *amali*.<sup>130</sup>

*Tafsir Amaly* termasuk tafsir yang lahir dari kajian ceramah, yang Kyai Qayyim sampaikan dalam pengajian rutin pada hari kamis setelah asar dan malam jum’at. Model tafsir yang lahir dari ceramah sejatinya bukan yang pertama, sebagaimana yang dilakukan oleh Hamka dalam tafsir al-Azhar. *Tafsir Amaly* juga cenderung memiliki kemiripan dengan model penafsiran yang disuguhkan dalam Tafsir al-Hijri, yakni dengan memulai tafsir dengan ayat dan terjemahan, kemudian langsung memberikan poin-poin yang dinilai penting oleh mufasir dengan global dan ringkas. Tafsir ini juga tidak mengurai tentang konteks sabab nuzul ayat, maupun konteks sosio-historis yang meliputi ayat.<sup>131</sup> Kendati *Tafsir Amaly* karya Kyai Qoyyum memiliki banyak kesamaan dalam model penafsiran namun juga memiliki perbedaan dalam penyajian tafsir. *Tafsir al-Hijri* disusun dengan pola tematik, sedangkan *Tafsir Amaly* secara urut mushaf.

Muhammad Qayyim Ya’qub memasukkan wacana aurat dalam Tafsir ‘Amaly. Wacana aurat beliau jelaskan dalam lima ayat, yakni QS. Al-Baqarah (2): 27 dan QS. Al-Baqarah (2): 81, QS. Al-Baqarah

---

<sup>129</sup> Muhammad Husayn al- Dzahābi, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, III (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1962), 5.

<sup>130</sup> Asep Nahrul Musadad, “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur’an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)”, *Jurnal Farabi*, Vol.12, No.1, 2015. 114

<sup>131</sup> Islah Gusmian, 196–98.

(2): 126, QS. Al-Baqarah (2): 60 dan QS. Al-Baqarah ayat (2): 138. Lima ayat ini dapat dikategorikan menjadi empat sesuai dengan wacana aurat yang diangkat.

- a. Wacana aurat direlasikan dengan menghindari kerusakan di Bumi. Wacana ini terdapat dalam dua ayat yakni QS. Al-Baqarah (2): 27 dan QS. Al-Baqarah (2): 60

الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

Artinya: (yaitu), orang-orang yang melanggar perjanjian Allah setelah (perjanjian itu) diteguhkan, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah untuk disambungkan, dan mereka berbuat kerusakan di bumi ini. Mereka itulah orang-orang yang rugi.

Kyai Qoyyum Menafsirkan sebagai berikut:

**Alladziina yanqudluuna ‘ahdallah:** 1. Kita menghindari melanggar perjanjian Allah SWT dengan cara banyak iman dan amal sholeh. 2. Kita memperbanyak ingat dan berusaha menjalankan perjanjian kita pada Allah yaitu berjanji untuk selalu menghamba pada-Nya. **Min Ba’di miitsaqihi:** Kita berusaha menepati janji, termasuk janji kita pada Allah yaitu selalu menghamba. **Wa yaqtho’uuna:** Kita menghindari menjadi orang yang memutuskan silaturrahmi. **Maa amaro Allahu bihi:** kita utamakan melaksanakan apa yang diperintah Allah saja, tidak yang lainnya. **An yuushola:** Kita berusaha untuk menyambung tali silaturrahmi kepada keluarga, guru, Kyai dan sebagainya. **Wa yufsiduuna fii al ardhi:** Kita hindari membikin kerusakan di bumi. Termasuk membuat kerusakan di bumi adalah mengumbar aurat dan sebagainya. **Ulaaika humu al khoosiruuna:** 1. Kita meyakini bahwa yang dimaksud “mereka itu”, dalam ayat ini adalah termasuk kita. 2. Kita berusaha menghindari menjadi termasuk golongan “mereka”, yaitu orang-orang yang rugi, dengan cara berusaha menepati janji kita kepada Allah yaitu untuk selalu menghamba kepada-Nya. (QS. Al-Baqarah (2): 27)<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Ya’qub, *Tafsir Amaly*. 15

Penafsiran yang senada juga dituangkan dalam QS. Al-Baqarah (2): 60.

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُلُّوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

Artinya: Dan (ingatlah) ketika Musa memohon air untuk kaumnya lalu kami berfirman, “pukullah batu itu dengan tongkatmu!”. Maka memancarlah darinya dua belas mata air. Setiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah dari rezeki (yang diberikan) Allah dan janganlah kamu melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan.

Kyai Qayyim Ya'qub memasukkan wacana aurat pada tafsirnya sebagai berikut:

**Wa idzi istasqoo muusaa:** 1. Kita banyak ingat cerita Nabi Musa dan Nabi-nabi yang lain untuk kita ambil pelajaran. 2. Kita mencontoh Nabi Musa yang minta dunia (air) bukan untuk dirinya tapi untuk orang lain (kaumnya). 3. Kita mencontoh Nabi Musa yang minta segala sesuatu hanya pada Allah. Bukan pada yang lain. **liqoumihi:** 1. Kita mencontoh Nabi Musa yang memperhatikan dan memikirkan kaumnya. 2. Kita mencontoh Nabi Musa yang punya kaum. 3. Kita berusaha mencari kaum dengan cara mengajak orang untuk mondok, setelah di pondok maka diajak mengaji, amal sholeh dan sebagainya. **Faqulnaa:** 1, Kita hanya memperhatikan firman Allah saja, tidak pada yang lain. 2. Kita merespon permintaan kaum, sebagaimana Allah merespon Nabi Musa yang minta air. **Idrib bi'ashooka al-hajaro:** 1. Kita menjalankan usaha hanya karena perintah Allah, sebagaimana Nabi Musa yang memukul batu hanya karena menjalankan perintah Allah. 2. Kita berbuat sesuatu tidak orientasi pada hasil. **Fanfajarat minhu itsnataa 'asyarota 'ainan:** Kita menyadari bahwa hasil berupa memancarnya dua belas mata air adalah karena Allah, bukan karena dipukulnya tongkat ke batu. Sebagaimana Nabi Musa diperintah Allah untuk memukul batu, lalu dari batu tersebut memancarkan dua belas mata air. **Qad 'alima kullu unaasin masyrobahum:** Kita menggunakan manajemen dalam beramal sholeh dengan orang banyak, sebagaimana Allah memberi karunia dua belas mata air sehingga

tidak menyebabkan berebut. **Kuluu wayrobuu**: cara amal sama dengan ayat 57. **Min rizqi Alloohi**: 1. Kita hanya makan dan minum yang datangnya dari Allah saja, tidak dari yang lain. Ciri yang datangnya dari Allah adalah cara mencari dan barangnya halal, tidak berlebihan dan sebagainya. 2. Kita meyakini Allah SWT memberi rizki yang tidak disangka-sangka. 3. Kita menyadari bahwa apa yang kita makan atau minum ada;ah rizki dari Allah. **Wa laa ta'tsau fii al ardhi mufsiidiina**: Kita menghindari menjadi perusak di bumi sekecil apapun. Misalnya dengan membuka aurat. (QS. Al-Baqarah (2): 60).<sup>133</sup>

- b. Tidak membuat lingkaran kesalahan dengan pemisalan sebab tidak menutup aurat.

Kyai Qayyim dalam tafsirnya menjelaskan usaha menghindari masuk dalam lingkaran kesalahan salah satunya dengan menutup aurat. Beliau menjelaskannya dalam tafsir (QS. Al-Baqarah (2): 81)

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya: Bukan demikian! Barangsiapa berbuat keburukan dan dosanya telah menenggelamkannya maka mereka penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.

Kyai Qayyim memasukkan wacana aurat dalam tafsirnya sebagai berikut:

**Balaa**: Kita berani menyampaikan yang benar hanya datangnya dari Allah, meskipun berlawanan pendapat. **Man**: Kita menjawab permasalahan secara keseluruhan walaupun permasalahannya adalah ahli kitab, maka kita jawab secara umum yaitu siapa saja. Misalnya: seorang murid melakukan pelanggaran yang berakibat buruk, maka diambil pelajaran untuk semuanya. **Kasaba sayyiatan**: Kita menghindari berupaya berbuat jahat bukan hasil dari kejahatan. **Wa ahaathat bihi**: Kita menghindari masuk dalam lingkaran kesalahan. Contoh: seseorang berbohong satu kali, maka akan bertambah bohong yang lainnya. Contoh lain: gara-gara tidak menutup aurat maka diperkosa, gara-gara diperkosa maka jadi pelacur, gara-gara jadi pelacur maka hamil,

---

<sup>133</sup> Ya'qub, *Tafsir Amaly*. 28

*gara-gara hamil maka membunuh anak, gara-gara membunuh anak maka dipenjara maka dia gila, gara-gara gila maka dia bunuh diri, gara-gara bunuh diri maka dia masuk neraka tanpa hisab. Khotii'atuhuu: kita menghindari dosa meliputi, atau melingkar dari dosa (rangkaiannya). Faulaika ash-haabu an-naari: Kita takut ancaman Allah menjadi penghuni neraka. Hum fiha khooduuna: Kita banyak ingat bahwa neraka kekal sedangkan dunia sementara. (QS. Al-Baqarah (2): 81).<sup>134</sup>*

- c. Wacana aurat digandengkan dengan usaha menjaga keamanan negara.

Menjaga keamanan negara merupakan kewajiban bagi seluruh warga negaranya. Kyai Qayyim memandang bahwa menutup aurat adalah salah satu usaha untuk menjaga keamanan negara melalui tafsiran QS. Al-Baqarah (2): 126

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Artinya: Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berdoa. “Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri Mekkah) ini negeri yang aman dan berikanlah rezki berupa buah-buahan kepada penduduknya, yaitu diantara mereka yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, “Dia (Allah) berfirman, “Dan kepada orang kafir akan Aku beri kesenangan sementara, kemudian akan Aku paksa dia ke dalam azab neraka dan itulah seburuk-buruknya tempat kembali”.

Kyai Qayyim menafsirkan sebagai berikut:

**Wa idz:** cara amal sama dengan ayat 124.<sup>135</sup> **Qoola ibroohiimu rabbi ij'al haadzaa baladan aaminan:** 1. Kita mencoba mencontoh Nabi Ibrahim yang mendo'akan negerinya agar aman. 2. Kita berusaha menjaga keamanan negara dengan menutup aurat, karena hal tersebut dapat menimbulkan kerusakan. Misalnya perzinaan dan lain-lain. **Wa urzuq ahlahuu**

<sup>134</sup> Ya'qub, *Tafsir Amaly*. 36

<sup>135</sup> Beliau memberi keterangan cara pengamalan yang sama dengan ayat 124 yakni berupa, *wa idz:* Kita berusaha mengambil pelajaran dari cerita-cerita al-Qur'an.

*ats-tsamarooti man aamana minhum bi Allohi wa alyaumi al aakhiri: 1. Kita mencontoh Nabi Ibrahim yang berdoa pada Allah untuk orang yang beriman pada Allah dan hari akhir, bukan orang kafir. 2. Kita menghindari mendoakan orang kafir walaupun orang tua sendiri. 3. Kita mencontoh Nabi Ibrahim yang berdoa minta duniawi (buah-buahan) bukan untuk dirinya, tapi untuk orang banyak yaitu orang yang beriman pada Allah dan hari akhir. Qoola wa man kafaro fa'umatti'uhuu qaliilan: 1. Kita menghindari menjadi orang kafir yang diberi kesenangan sementara dan diancam dengan neraka yaitu dengan cara kita beriman kepada Allah dan hari akhir. 2. Kita selalu ingat dan tidak iri terhadap orang kafir, karena orang kafir hanya diberi kesenangan yang sementara. 3. Kita yakini dunia sangat sedikit. Tsumma adlthorruhuu ilaa 'adzaabi an-naari wa bi'sa al-mashiiru: 1. Kita takut ancaman Allah berupa siksa neraka. 2. kita takut temoat terburuk dan tempat kembali adalah neraka. oleh karena itu, kita berusaha tidak memasukinya dengan menghindari yang haram. QS. Al-Baqarah (2): 126.<sup>136</sup>*

- d. Wacana menutup aurat sebagai usaha menenggelamkan diri pada agama Allah.

Kyai Qayyim Ya'qub merelasikan wacana menutup aurat sebagai usaha menenggelamkan diri pada agama Allah dengan menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat (2): 138

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

Artinya: *Şibgha Allah*<sup>137</sup>, siapa yang lebih baik dari *şibghah*-nya daripada Allah? Dan kepadanya kami menyembah.

Kyai Qayyim menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

***Şhibghota Allah:*** Kita berusaha tenggelam pada Allah secara total (habis-habisan) Misalnya: Masalah ekonomi, maka kita akan memakai asas ekonomi dengan hukum Islam, masalah pakaian maka kita sesuaikan dengan al-Quran yaitu menutup aurat, longgar dan tidak menyerupai lawan jenis. ***Wa man ahsanu mina Allohi şhibhotan:*** Kita yakin tidak ada celupan

<sup>136</sup> Ya'qub, *Tafsir Amaly*. 57

<sup>137</sup> Şibgha Allah artinya celupan Allah, maksudnya Allah.

*agama yang lebih baik daripada cekupan Allah. Celupan lain adalah isinya dunia yaitu harta, tahta, keluarga, dan asmara. Wa nahnu lahuu ‘aabiduuna; 1. Kita menyatakan secara lahir menjadi orang yang menghamba kepada Allah. 2. Kita hanya menghamba pada Allah saja. QS. Al-Baqarah ayat (2): 138,<sup>138</sup>*

Kelima ayat tersebut menurut pendapat istri Kyai Qayyim saling berkaitan. Sebab pada masa penulisan wacana ini, Nyai Qurratul Ainiyah turut berdiskusi dengan Kyai Qayyim sebelum menulis Tafsir Amaly. Wacana aurat yang direlasikan dengan usaha menjaga dari kerusakan, menjaga negara, bahkan usaha terlepas dari lingkaran kesalahan adalah bentuk penghormatan kepada perempuan.<sup>139</sup>

### **C. Kondisi Sosial Masyarakat Bulurejo**

Pembahasan tentang tafsir tidak bisa lepas dari ruang sosial yang melingkupinya. sebagaimana disebut oleh Adang Kuswaya dan MK Ridwan dalam artikelnya bahwa tafsir sebagai hasil ijtihad dan karya seorang mufassir tentu mustahil lepas dari latarbelakang keilmuan, ideologi, dan kondisi sosial penafsir.<sup>140</sup>

Desa Bulurejo Jombang merupakan wilayah dimana Kyai Qayyim menulis Tafsir ‘Amaly. Desa ini berada di kabupaten Jombang yang terkenal sebagai desa agraris, dengan wilayah dan sektor perekonomian digerakkan oleh pertanian sebesar 50% penduduknya. Selain terkenal dengan wilayah agrarisnya, desa ini juga tergolong desa agamis jika dilihat dari keberadaan beberapa pondok serta lembaga pendidikan yang ada di dalamnya.<sup>141</sup> Desa Bulurejo dulu disebut dengan Desa Gebang. Menurut penuturan Nyai Qurratul

---

<sup>138</sup> Ya’qub, *Tafsir Amaly*. 62

<sup>139</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

<sup>140</sup> Adang Kuswaya and MK Ridwan, “Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran,” *Epsteme* 13, no. 1 (2018): 16.

<sup>141</sup> <https://bulurejo-profile.blogspot.com/> diakses pada 2 Juni pukul 08.00.

Ainiyyah, desa ini ditempati oleh orang ‘abangan’ yang bermakna bukan dari golongan orang faham agama.<sup>142</sup>

Kepulangan KH. Ya’qub Husein ke Bulurejo membangun pola keberagamaan dan pendidikan masyarakat. Hal ini-lah yang menjadikan Kyai Ya’qub Husein beserta keluarganya menjadi tokoh agama di masyarakat Bulurejo. Perjuangan Ya’qub Husein dilanjutkan oleh putra-putranya, salah satunya yakni Kyai Qayyim Ya’qub.

Kyai Qayyim Ya’qub juga memiliki peran sosial di Bulurejo bahkan sampai ke masyarakat wilayah lain dengan mengadakan pengajian dan majlis dzikir tarekat syāziliyyah.<sup>143</sup> Kharisma yang diwariskan ayahnya, menguat seiring keberhasilan beliau dalam mengembangkan lembaga pendidikan dan pondok pesantren tinggalan ayahnya, al-Urwatul Wusqo. Melalui kurikulum keagamaan dan pendidikan gratis yang dicanangkan berhasil meraup perhatian masyarakat. Supraptini menambahkan bahwa sebab banyaknya minat masyarakat pada lembaga pendidikan al-Urwatul Wutsqo, beberapa sekolah negeri sempat sepi peminat.<sup>144</sup>

Dari beragam bentuk peran yang dilakoni Kyai Qayyim menjadikan masyarakat memilih Kyai Qayyim sebagai guru spritual. Jika melihat lebih jauh pada profil kota Jombang yang dijuluki sebagai ‘Kota Santri’ kehadiran pesantren memiliki pengaruh dan peran Kyai kuat dalam sebuah masyarakat. Pondok pesantren dijadikan sebagai acuan dan kiblat keagamaan maupun relasi sosial

---

<sup>142</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

<sup>143</sup> Zaenu Zuhdi, “Afiliasi Madzhab Fiqh Tarekat Syadziliyyah di Jombang”, *Teosofi*, Vol. 4, No. 1, 2014, 9-10

<sup>144</sup> Hasil wawancara dengan Ibu Supraptini selaku kepala Desa Bulurejo Jombang, pada 10 Mei 2021.

dalam bermasyarakat. Karena, pesantren dipandang bukan sekedar lembaga pendidikan dan sosial keagamaan semata, namun juga sebagai subkultur. Pesantren sebagai subkultur berperan secara strategis untuk menjaga dan membentuk kebudayaan setempat.<sup>145</sup>

Doktrin Kyai dan Pesantren yang dilakukan oleh Kyai Qayyim ikut andil dalam membangun struktur sosial. Sebab pesantren memiliki fungsi sebagai subkultur yang berperan secara strategis untuk menjaga dan membentuk kebudayaan setempat.<sup>146</sup>

Kyai merupakan simbol ideologis dan pengetahuan yang dalam. Ia memiliki kekuatan untuk melakukan pembenaran maupun penaklukan di masyarakat. Tingginya kekuatan laki-laki dalam arti Kyai, memberi pengaruh kepada keluarganya<sup>147</sup>, dan seluruh masyarakatnya dalam konstruksi sosial. Maka konsep aurat yang diwacanakan oleh Kyai dan pesantren sangat berpotensi menjadi identitas kultural dan multidimensi-identitas.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Abd Hannan, "Gender dan Fenomena Patriarki dalam Sosial Pendidikan Pesantren (Studi tentang hegemoni Kiai Pesantren terhadap Sosial Pendidikan Bias Gender)", *Seminar Nasional Gender & Budaya Madura III, Madura : Perempuan, Budaya dan Perubahan*, 229-230, artikel ini bisa diakses <http://lpm.trunojoyo.ac.id/budayamadura/download>

<sup>146</sup> Abd Hannan, "Gender dan Fenomena Patriarki dalam Sosial Pendidikan Pesantren (Studi tentang hegemoni Kiai Pesantren terhadap Sosial Pendidikan Bias Gender)", *Seminar Nasional Gender & Budaya Madura III, Madura : Perempuan, Budaya dan Perubahan*, 229-230, artikel ini bisa diakses <http://lpm.trunojoyo.ac.id/budayamadura/download>

<sup>147</sup> Pengaruh Kyai Qayyim diperkuat melalui dorongan Kyai Qayyim kepada istrinya dalam menulis penelitian akhir ketika menempuh studi. Nyai Qurratul Ainiyyah mengatakan bahwa seluruh gagasan yang ia tulis dalam penelitian tesis dan disertasinya adalah hasil usulan serta diskusi dengan suaminya. Tema yang diangkat adalah tema-tema perempuan, sebagaimana diminta suaminya. Kyai Qayyim juga mewanti-wanti agar hasil penelitiannya jangan sampai berdasar pada nafsu yang dapat menghilangkan pesan al-Qur'an melalui hukum yang sudah jelas.

<sup>148</sup> Dadi Ahmadi dan Nova Yohana, "Konstruksi Jilbab sebagai Simbol Keislaman", *Mediator*, Vol. 8, no.2, 2007, 236

Kendati begitu, Kyai Qayyim dalam menyebarkan gagasan beragamanya kerap kali menggunakan wacana yang berbeda, sehingga mengundang kontroversi. Hal ini terbukti dengan wacana sholat tiga waktu yang pernah beliau sebarkan kepada masyarakat melalui stiker, yang membuat KEMENAG Jombang menarik paksa stiker tersebut dari masyarakat umum. Sebab dapat membawa dampak kesalahfahaman masyarakat.<sup>149</sup> Selain itu, pendapatnya juga berbeda dengan pendapat Nahdhatul Ulama sebagai organisasi yang dominan. Kendati begitu, beberapa masyarakat masih berguru kepada Kyai Qayyim yang dipandang alim, sufi dan kharismatik. Hal ini diafirmasi oleh Masykuri, yang menyatakan bahwa dirinya masih *ngaji* ke Kyai Qayyim meski tidak semua gagasan beliau ia sependapat.<sup>150</sup>

Wacana aurat yang digaungkan Kyai Qayyim tidak lepas dari kekhawatiran beliau akan terjadinya perzinahan maupun perkosaan sebab terbukanya aurat. Meski hal ini diilhami oleh kejadian santri yang dahulunya pernah melakukan perzinahan sebab terbukanya aurat. Wacana ini menurut Kyai Qayyim dan istrinya harus direspon, sebab apa yang terjadi di skala kecil, dimungkinkan terjadi di skala besar.<sup>151</sup>

Melalui tradisi ‘manut Kyai’ oleh santri dan masyarakat Jombang termasuk desa Bulurejo, Kyai Qayyim menyampaikan wacananya, kendati terdapat perbedaan dengan cara menutup aurat mayoritas penduduk Jombang yang didominasi organisasi keagamaannya adalah Nahdhatul Ulama’.

---

<sup>149</sup> <https://kominfo.jatimprov.go.id/read/umum/43702> diakses pada 29 Juni 2022, pukul 07.44

<sup>150</sup> Hasil wawancara dengan Masykuri Amar selaku warga dan perangkat Desa Bulurejo Jombang, pada 10 Mei 2021

<sup>151</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

## BAB IV

### ANALISIS WACANA KRITIS ATAS WACANA AURAT DALAM TAFSIR AMALY

#### E. Latarbelakang Lahirnya Wacana Aurat dalam Tafsir Amaly

Wacana aurat tidak lepas dari wacana jilbab. Fenomena menutup aurat bukan hanya sekedar simbol keagamaan maupun upaya menghindari dari perzinahan semata, namun juga politik. Terbukti, di Indonesia muncul isu larangan penggunaan jilbab di lembaga pendidikan yang terjadi di akhir tahun 1980-an. Dimana departemen pendidikan mengeluarkan SK/052/C/Kep/D/82 yang mengatur penggunaan seragam di lembaga pendidikan negeri. Hal ini berimbas pada siswi yang teguh ingin menutup aurat dengan jilbab terancam keluar dari sekolah atau mendapat teguran dari pihak sekolah. Peraturan ini berasal dari ketakutan pemerintah pada golongan yang menggunakan jilbab sebagai simbol perlawanan pada pemerintahan Soeharto.<sup>152</sup>

Bukan hanya itu, fenomena menutup aurat dengan jilbab justru digunakan untuk melancarkan tindak kejahatan maupun penipuan. Sebagaimana yang disebutkan Safitri Yuliah dalam artikelnya yang memberi contoh kasus jilbab digunakan untuk meminta sumbangan yang tidak jelas nama lembaga yang menaunginya.<sup>153</sup> Maka jilbab harus meliputi dua dimensi, yakni materi dan rohani. Jilbab dalam dimensi materi diartikan sebagai usaha menutup aurat. Sedangkan

---

<sup>152</sup> <https://www.republika.co.id/berita/q0bmat385/pelarangan-jilbab-1980an-dikeluarkan-sekolah-jilbab-beracun> diakses pada 03 Juni 2022 pukul 11.00

<sup>153</sup> Safitri Yulikhah, "Jilbab Antara Kesalehan dan Fenomena Sosial", *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 36, No.1, 2016, 103

jilbab rohani adalah pencegahan dari penyimpangan dari kemrosotan akhlak.<sup>154</sup>

Wacana aurat juga disampaikan dalam tafsir Amaly. Tafsir Amaly karya Kyai Qayyim Ya'qub lahir dan dibukukan pada tahun 2000-an. Ketepatan tahun ini tidak bisa diidentifikasi betul oleh keluarga Kyai Qayyim. Nyai Qurrotul Ainiyyah menyebut tafsir karya suaminya ini hadir di awal-awal mengembangkan pondok peninggalan ayah mertuanya, yakni al-Urwatul Wutsqo.<sup>155</sup>

Nyai Qurrotul Ainiyyah memberikan penjelasan bahwa motivasi Kyai Qayyim untuk menulis tafsir sebab ingin menjawab problematika yang dialami para santrinya. Dimana pada masa awal, santri yang masuk ke pondok al-Urwatul Wutsqo sebagiannya pernah melakukan perzinaan. Setelah diusut asal mula perzinaan tersebut sebab tidak menutup aurat. Maka Kyai Qayyim memutuskan untuk melakukan penafsiran dan memasukkan wacana aurat dalam tafsirnya. Nyai Ainiyyah mendeskripsikan keresahan beliau dengan menyebut “beliau melihat suatu kasus itu terjadi di skala kecil itu maka sangat mungkin itu akan terjadi di skala lebih besar”.<sup>156</sup>

Latarbelakang yang telah diterangkan Nyai Ainiyyah tentu hanya menerangkan sebab secara khusus, dan masih dalam wilayah kecil. Guna membongkar latarbelakang penulisan Tafsir Amaly secara mendalam, perlu diperhatikan situasi sosial politik yang terjadi di Indonesia. Hal ini penting, sebab menurut Amin al-Khūli, praktik

---

<sup>154</sup> Safitri Yulikhah, “Jilbab Antara Kesalehan dan Fenomena Sosial”, *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 36, No.1, 2016, 103

<sup>155</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

<sup>156</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

penafsiran al-Qur'an dipengaruhi dan diwarnai oleh unsur-unsur ilmu pengetahuan, kontekstual sosial-politik, dan aktivitas penafsir. Hal ini diafirmasi juga dengan pendapat Karl Mannheim dalam buku *Ideology and Utopia: Introduction to the Society of Knowledge* yang menyatakan bahwa pengetahuan manusia tidak bisa lepas dari subjektivitas individu yang mengetahuinya. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua unsur yang tidak bisa dipisahkan sebab latarbelakang sosial dan psikologis subjek yang mengetahui terkait dengan proses terjadinya pengetahuan. Melalui dua pandangan tersebut dapat dipahami bahwa penafsiran basis sosial-politik, geneologi keilmuan, latarbelakang, komunitas dan paradigma penafsir.<sup>157</sup>

Wacana aurat yang digaungkan oleh Kyai Qayyim tidak bisa dilepaskan dari perdebatan wacana aurat dalam pemikiran Islam liberal. Jaringan Islam liberal sudah berkembang sejak era 1970-an, dan masih terus berkembang hingga saat ini. Salah satu punggawa dan aktivis yang memotori adalah pemikir seperti Nur Cholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib dan lainnya.<sup>158</sup> Ketakutan akan paham liberalisme tertangkap dari ketidaksetujuan Nyai Qurrotul Ainiyyah pada konsep jilbab yang digaungkan Bu Sinta Nuriyyah. Kendati beliau mengakhiri ketidaksetujuan tersebut dengan pemakluman akan perbedaan pemahaman.<sup>159</sup>

Wacana aurat yang diusung oleh Kyai Qayyim tergolong dalam wacana aurat kelompok konservatif. Dimana kewajiban

---

<sup>157</sup> Islah Gusmian, *Tafsir al-Qur'an & Kekuasaan di Indonesia (Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan wacana)*, (Yogyakarta: Salwa), 2019, 20

<sup>158</sup> Ahmad Luthfi dan Muhibbudin, "Liberalisasi Pemikiran Islam dan Kritik terhadap Islam Liberal", *Tahdzib al-Akhlak*, vol.4, No. 2, 2021, 84

<sup>159</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

menutup aurat dengan memakai jilbab adalah pasti. Adapun ayat yang sering digunakan sebagai dasar menutup aurat dan wajibnya berjilbab adalah firman Allah QS. An-Nur:30-31.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۗ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۗ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۗ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۗ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنَ زِينَتِهِنَّ ۗ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

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

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

*kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (31)*

Maksud dari ayat di atas kurang lebihnya adalah sebagai berikut: Wahai Nabi, katakanlah kepada orang-orang Mukmin sesuatu yang mengingatkan mereka akan perbuatan yang dapat mengarahkan kepada perzinaan dan menimbulkan tuduhan. Sesungguhnya mereka diperintahkan untuk tidak melihat sesuatu yang diharamkan, seperti aurat wanita dan anggota tubuh tempat meletakkan perhiasan pada wanita. Juga agar menjaga kemaluan mereka dengan cara menutupnya dan tidak melakukan hubungan yang dilarang. Etika seperti itu akan membuat mereka lebih terhormat, tersucikan dan terhindar dari perbuatan maksiat dan tuduhan. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala apa yang mereka lakukan dan membalas itu semua.<sup>160</sup>

Pemahaman umum mufassir terkait ayat jilbab yakni bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya kecuali bagian muka dan telapak tangannya. Mereka berpandangan bahwa, jika bagian-bagian yang dilarang itu dibiarkan terbuka maka dapat mengundang kejahatan —seksual bagi perempuan. Kemudian perempuan dapat diganggu oleh para lelaki hidung belang, yang mengira bahwa perempuan-perempuan tersebut adalah para budak sahaya. Jika seorang perempuan keluar rumah dengan mengenakan jilbab, maka hal itu menunjukkan keutamaan dan kehormatan dirinya.

---

<sup>160</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* (Tangerang: Lentera Hati, 2012), 91–92.

Al-Biqā'i menyebut beberapa pendapat tentang makna jilbab. Antara lain: baju yang longgar, kerudung penutup kepala wanita, pakaian yang menutupi baju, kerudung yang dipakainya, dan semua pakaian yang menutupi badan wanita. Jika yang dimaksud jilbab adalah baju, maka ia adalah pakaian yang menutupi tangan dan kakinya. Jika yang dimaksudkan adalah kerudung, maka perintah mengulurkannya adalah menutup wajah dan lehernya. Jika maknanya pakaian yang menutupi baju, maka perintah mengulurkannya adalah membuatnya longgar hingga menutupi semua badan dan pakaian.<sup>161</sup>

Berbeda dengan pendapat ulama konservatif yang mewajibkan memakai jilbab dengan menutupi seluruh tubuhnya kecuali tangan dan wajah, kelompok Islam liberal seperti Said al-Asymawi mengungkapkan pendapat ketidakwajiban menutup aurat seluruh tubuh. Berdasar pada *ratio legis* atas tiga ayat yakni QS. Al-Ahzab ayat 53 dan 59, serta QS. Al-Nūr ayat 31. Al-Asymawi menyimpulkan bahwa yang menjadi landasan argumentasi pada ketiga ayat tersebut telah tiada, maka jilbab merupakan produk budaya yang menjadi *trend* dan adat masyarakat waktu itu, serta dapat dimodifikasi dengan beragam mode jika berada dalam wilayah masyarakat yang lain.<sup>162</sup>

Pendapat yang senada juga diungkap oleh Quraish Shihab dalam memandang QS. An-Nur:30-31 dengan penafsiran yang berbeda. Lafal “*yaghadhdhu*” diambil dari kata *ghadhdha* yang memiliki arti menundukkan atau mengurangi potensi maksimalnya. Maknanya adalah mengalihkan arah pandangan, serta tidak

---

<sup>161</sup> Ibrahim ibn Umar Al-Biqā'i, *Nazhm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar: Juz 15* (Mesir: Dar al-Kitab al-Islami, t.t.), 411–12.

<sup>162</sup> Udin Safala dan Rodli Makmun, “Jilbab dalam Pandangan Muhammad Sa'id al-Asymawi”, *Al-Tahrir*, Vol. 13, No.2, 2013, 432

memantapkan pandangan dalam waktu yang lama kepada sesuatu yang terlarang atau kurang baik. Selain itu, penggunaan kata “*min*” pada ayat diatas dimunculkan ketika berbicara tentang pandangan-pandangan. Namun tidak menggunakan kata “*min*” ketika berbicara tentang kemaluan. Kata *min* tersebut memberikan pandangan kepada para ulama’ bahwa aurat perempuan tidak termasuk wajah dan telapak tangan. Agama memberikan kelonggaran kepada laki-laki untuk melihat wajah dan telapak tangan wanita. Berbeda halnya dengan kemaluan yang sama sekali tidak ada toleran untuk melihatnya kecuali dengan pasangan yang sah. Jika aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya, tentu tidak ada perintah untuk menundukkan pandangan atau mengalihkannya.<sup>163</sup>

Selain Qurais Shihab, di Indonesia ada sosok Bu Sinta Nuriyah (Istri dari Abdurrahman Wahid), menyampaikan pandangannya bahwa jilbab bukan lah suatu kewajiban. Dia menilai jika al-Qur’an dimaknai dengan tepat dan kontekstual, semua muslimah tidak harus mengenakan jilbab, Seketika itu, dia menjadi sorotan publik atas penyampaianya tersebut. Beberapa diantaranya ada yang menentang keras atas pendapatnya tersebut. Mereka menganggap bahwa pandangan ini liberal dan tidak sesuai dengan ajaran Islam. Sebagian yang lain justru menilai bahwa Islam merupakan agama yang toleran dan luas terkait dengan isu-isu masa kini.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer* (Tangerang: Lentera Hati, 2012),100-105.

<sup>164</sup> <https://www.viva.co.id/amp/berita/nasional/1196045-sinta-nuriyah-kenang-pernyataan-gus-dur-muslimah-tak-harus-berjilbab> diakses pada 02 Juni 2022, pukul 22.09.

Ketidaksetujuan Nyai Qurratul Ainiyyah pada keputusan Ibu Sinta Nuriyah yang memilih menggunakan jilbab sebatas kerudung selempang. Bagi beliau kurang relevan dengan zaman sekarang yang mana budaya jilbab sudah tidak lagi kerudung selempang. Beliau menandakan perintah berjilbab yakni menutup aurat sebagaimana mestinya, yakni sesuai dengan yang dikonsepsikan oleh Kyai Qayyim serta ulama' konservatif lainnya.

Hal ini menjadi bukti bahwa latarbelakang hadirnya wacana aurat dalam tafsir Amalu. Melalui penegasan wacana aurat dengan menyangkutkan problem perzinahan. Kemudian merelasikan aurat dengan keamanan negara dan cara agar tidak menimbulkan kerusakan. Tidak terlepas dari latarbelakang keinginan menjawab problematika santri, kemudian keinginan untuk mendakwahkan gagasannya sebab merasa problematika yang dialami santri bisa jadi di masyarakat lainnya yang lebih luas. Selain itu, penekanan tersebut juga dimungkinkan sebab kekhawatiran beliau pada paham Islam liberal yang tidak mewajibkan memakai jilbab.

#### **F. Analisis Norman Fairclough atas Wacana Aurat dalam Tafsir Amaly**

Norman Fairclough menggagas empat langkah penelitian analisis wacana kritis: pertama memfokuskan pada ketidakberesan sosial dalam aspek semiotiknya. Kedua mengidentifikasi hambatan dalam mengatasi ketidakberesan tersebut. Ketiga mempertimbangkan tatanan sosial tersebut membutuhkan ketidakberesan tersebut atau tidak. Keempat mengidentifikasi cara yang mungkin untuk mengatasi

hambatan yang terjadi.<sup>165</sup> Penulis akan melakukan analisis dengan keempat langkah yang ditawarkan oleh Norman Fairclough. Ke empat langkah tersebut terbagi dalam dua sub bab. Sebagai berikut:

### **1. Ketidakberesan Sosial dalam Wacana Aurat Tafsir Amaly**

Kajian analisis wacana kritis model Norman Fairclough berangkat dari ketidakberesan sosial. Ketidakberesan sosial merupakan aspek-aspek sistem sosial, bentuk dan tatanan yang merugikan atau merusak kesejahteraan bersama, yang bisa diperbaiki meski harus melalui perubahan yang radikal dari sistem.<sup>166</sup> Teks merupakan dimensi awal yang harus diperhatikan. Analisis ini digunakan sebagai identifikasi wacana yang terdapat dalam tafsir. Analisis ini mengarah pada penggunaan perbendaharaan kata, penggunaan istilah dan metafora. Penelitian atas perbendaharaan kata tidak luput dari makna kata yang beragam tergantung pada konteksnya. Sedangkan penggunaan istilah dapat mengidentifikasi dan menetapkan kepercayaan seorang mufassir pada pembaca.

Tata bahasa yang disusun mufassir meliputi kata kerja transitif, tema dan juga modalitasnya perlu dikaji. Tema lekat dengan fungsi tekstual. Sedangkan modalitas atau keterangan sikap mufassir berhubungan dengan fungsi interpersonal. Kemudian kohesi memperhatikan keterpaduan kalimat. Sedangkan struktur teks mengkaji bagaimana logika argumen yang disistematisasi oleh mufassir.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Pers), 2017, 19

<sup>166</sup>Haryatmoko, *Analisis Wacana Kritis ;Landasan, Teori, Metodologi dan Penerapan*, 19-20

<sup>167</sup> Haryatmoko, *Analisis Wacana Kritis ;Landasan, Teori, Metodologi dan Penerapan*, 24

Penggunaan istilah yang dipakai Kyai Qayyim dalam judul tafsir yakni '*Tafsir Amaly*'. Judul tafsir yang dipilih Kyai Qayyim menandakan fungsi tekstual tafsir ini. Kata tafsir yang terambil dari kata *fasara* yang memiliki makna kesungguhan membuka atau keberulangan dalam melakukan upaya membuka. Quraish Shihab memberikan definisi tafsir sebagai penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia.<sup>168</sup> Kemudian penyebutan '*amaly*' yang disandingkan setelah kata tafsir menunjukkan fungsi teks tafsir ini, yakni sebagai tuntunan amaliyah. *Tafsir Amaly* sejatinya berasal dari *Tafsir al-Qur'an min Haisul 'Amal* yang bermakna tafsir Al-Qur'an dari segi amal (pengamalan). Hal ini semakin menguatkan fungsional teks yang terkandung dalam tema yang ditulis oleh Kyai Qayyim.

Maka pemberian judul tafsir dengan istilah '*Tafsir Amaly*'. Menggambarkan bahwa tafsir ini bertujuan sebagai ajaran yang menekankan pada pembinaan moral dalam upaya *taqarrub* kepada Allah. Kemudian untuk mencapai itu seseorang harus memiliki ketaatan kepada agama dengan menjalankan amalan lahir maupun batin, yang disebut dengan *ṭariqah*.<sup>169</sup>

Wacana aurat yang ada dalam tafsir *Amaly* terdapat pada lima ayat, sebagai berikut: QS. Al-Baqarah (2): 81, QS. Al-Baqarah ayat 138, QS. Al-Baqarah (2): 126, QS. Al-Baqarah (2): 60, QS. Al-Baqarah (2): 27. Dari kelima ayat tersebut, Kyai Qayyim Ya'qub memberikan penjelasan wacana aurat dihubungkan pada wacana lain.

---

<sup>168</sup> Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. (Tangerang:Lentera Hati),2013, 9

<sup>169</sup> Nia Indah Purnamasari, Tasawuf '*Amaly* sebagai Model Tasawuf Sosial, Mukammil: Jurnal Kajian Keislaman, Vol.1, No. 2, 2018, 179-180

Wacana aurat digandeng dengan argumen menghindari kerusakan, ini terdapat pada QS. Al-Baqarah (2): 60 dan QS. Al-Baqarah (2): 27. Kemudian wacana aurat juga digandeng dengan argumen menjaga keamanan negara, hal ini tertuang dalam QS. Al-Baqarah (2): 126. Kemudian wacana aurat direlasikan dengan menghindari membuat lingkaran kesalahan pada tafsir QS. Al-Baqarah (2): 81, dan wacana aurat dihubungkan dengan usaha menenggelamkan diri pada Allah terdapat dalam QS. Al-Baqarah ayat 138.

Wacana aurat yang ditafsirkan oleh Kyai Qayyim merupakan modalitas atau sikap mufassir yang tidak lepas dari peran Kyai Qayyim dalam menyampaikan gagasan beragama di masyarakat. Dimana beliau merupakan mursyid tariqah syadziliyyah al-mas'udiyah dan pengasuh Pondok Pesantren al-Urwatul Wustsqo. Berupaya menegakkan doktrin menutup aurat sebagai upaya melindungi dantri dan jamaah perempuannya. Sebagaimana diungkap oleh Istri Kyai Qayyim yang menegaskan pilihan menutup aurat sebagai langkah penjagaan kepada para santri dan masyarakat perempuan.<sup>170</sup>

Pada wacana aurat, Kyai Qayyim dengan penyebutan kata aurat sebanyak 5 kali kemudian, disandingkan dengan upaya menghindari kerusakan sebanyak 2 kali. Setelah itu direlasikan dengan usaha menghindari lingkaran kesalahan sebanyak 1 kali, dan digandeng dengan usaha menenggelamkan diri sebanyak 1 kali. Dan memasukkan kata perzinaan sebanyak 1 kali, pemerkosaan 1 kali, serta argumentasi penekanan pada perempuan untuk menutup aurat. Menggambarkan upaya pemarginalan perempuan yang tidak menutup dalam peranya melindungi diri.

---

<sup>170</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

Kyai Qayyim dalam menyebarkan gagasan beragamanya kerap kali menggunakan wacana yang tidak biasa, sehingga mengundang kontroversi. Hal ini terbukti dengan wacana sholat tiga waktu yang pernah beliau sebarkan kepada masyarakat melalui stiker, yang membuat KEMENAG Jombang menarik paksa stiker tersebut dari masyarakat umum. Sebab dapat membawa dampak kesalahfahaman masyarakat.<sup>171</sup> Jika menarik peran Kyai Qayyim secara luas dalam kawasan pesantren di Jombang, peran yang diberikan Kyai Qayyim tidak jauh lebih besar dibanding beberapa pondok pesantren lain.

Kyai Qayyim membungkus wacana aurat dengan menambahkan beberapa kalimat metafora yang berfungsi untuk meyakinkan dan membujuk pembaca agar mengikuti wacana beliau. Kata ‘menghindari kerusakan sekecil apapun’ pada tafsir QS. Al-Baqarah (2): 60 merupakan kata metafora yang diharapkan memberi penekanan pada pembaca untuk menutup aurat sehingga tidak melakukan kerusakan bahkan dalam hal yang terkecil, dan tidak masuk dalam lingkaran kesalahan hanya sebab membuka aurat.

Kata ‘tenggelam pada Allah’ untk mengawali wacana aurat yang dapat mendorong bahwa menutup aurat adalah cara berislam yang sempurna. Pemilihan kata tenggelam ini mendorong pembaca untuk melakukannya. Dan berpandangan meninggalkannya maka Islam-nya seakan-akan belum sempurna. Hal ini mendorong pembaca untuk mengikuti wacana yang ditulis oleh Kyai Qayyim.

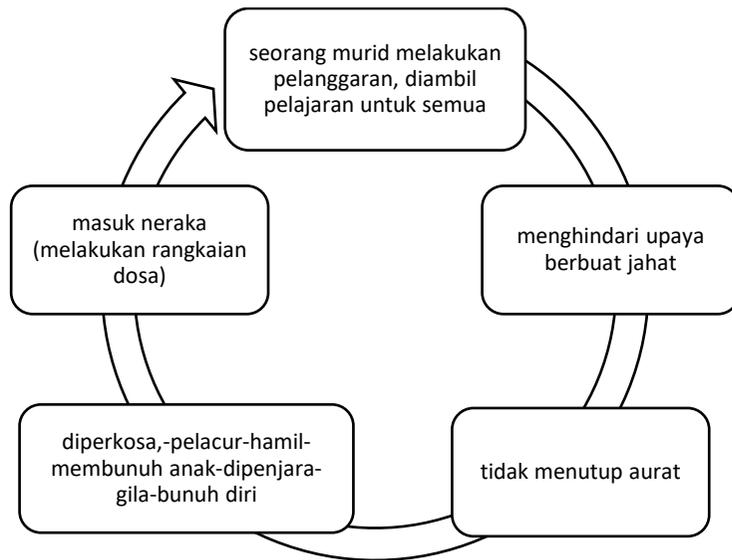
Selain mengulik berkenaan dengan pemilihan kata, tema, modalitas, serta metafora yang digunakan. Analisis teks dalam kajian analisis wacana kritis juga melihat bagaimana struktur teks yang

---

<sup>171</sup> <https://kominfo.jatimprov.go.id/read/umum/43702> diakses pada 29 Juni 2022, pukul 07.44

disusun oleh mufassir dalam rangka membangun logika argumen.<sup>172</sup> Kyai Qayyim menyusun logika argumentasi atas wacana aurat sebagai berikut:

Tafsir QS. Al-Baqarah (2): 81.<sup>173</sup>



Argumentasi yang diusung oleh Kyai Qayyim pada QS. Al-Baqarah (2): 81 terlihat bias gender. Bias gender adalah pemihakan terhadap suatu pihak secara tidak adil.<sup>174</sup> Dimana Kyai Qayyim menempatkan perempuan pada *stereotype* atau pelebelan negatif, dengan menyebut akibat menutup aurat diperkosa dan seolah-olah yang menanggung kesalahan adalah perempuan sebab tidak menutup aurat. Pemikiran semacam ini justru menempatkan perempuan sebagai manusia yang seakan tidak mampu melindungi dirinya sendiri tanpa jilbab. Selain itu, juga bisa berimplikasi secara

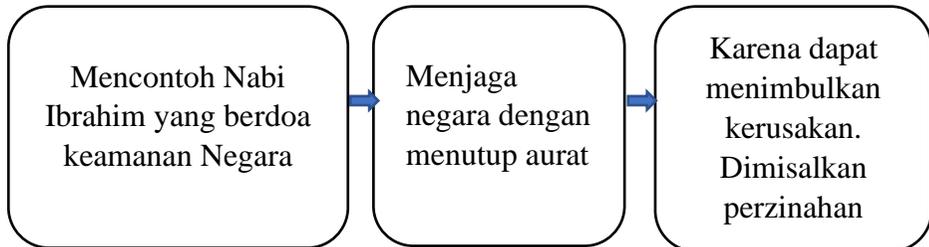
<sup>172</sup> Haryatmoko, 24

<sup>173</sup> Ya'qub, *Tafsir Amaly*. 36

<sup>174</sup> Sri Isnani, "Bias Gender dalam Verba: Sebuah Kajian Leksikon dalam Bahasa Inggris", *Sawwa*, Vol.11 No.1. 2015, 30

tidak langsung mengatakan bahwa laki-laki sebagai penghianat dan pencuri kehormatan.<sup>175</sup>

Tafsir QS. Al-Baqarah (2): 126.<sup>176</sup>



Selain itu argumentasi yang disusun oleh Kyai Qayyim pada QS. Al-Baqarah (2): 126, ditandakan kembali oleh Nyai Quratul Ainiyyah dalam wawancara bahwa wacana ini berangkat dari pandangan bahwa menutup aurat dapat menghindarkan dari perzinahan yang membawa ketidakamanan pada negara.<sup>177</sup> Gagasan ini jika dilihat dalam pandangan Foucault tergolong dalam bentuk bio-pouvoir yang merupakan kekuasaan bio-politik. Dimana kontrol masyarakat terhadap individu sebagaimana wacana aurat yang digaungkan untuk kontrol keamanan negara tidak hanya pada tingkatan kesadaran atau ideologi, tetapi juga dalam tubuh dan tubuh.<sup>178</sup> Pada pandangan ini menempatkan tubuh perempuan adalah realitas politik, dan wacana aurat adalah strategi politik. Jika dilihat dari struktur argumen yang ditulis oleh Kyai Qayyim, ia telah masuk pada wacana pengaturan subjek melalui wacana aurat. Dimana para santri digiring untuk

---

<sup>175</sup> Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina), 2003, 138.

<sup>176</sup> Ya'qub, *Tafsir Amaly*. 57

<sup>177</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

<sup>178</sup> Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian; Pemikiran Kritis Post Strukturalis*, (Yogyakarta: PT. Kanisius), 2016, 30

menutup aurat sesuai dengan yang diwacanakan Kyai Qayyim, dengan tujuan mencegah dari perzinaan, tidak terlingkar dari kesalahan dan upaya keamanan negara. Padahal negara dan Islam tidak mengatur secara pasti berkenaan dengan batas-batas aurat. Santri semakin kuat untuk mengikuti norma dan nilai yang ditulis Kyai Qayyim dalam tafsirnya, namun di sisi lain wacana aurat tersebut juga cenderung membatasi kebebasan individu dalam mengekspresikan keagamaanya, serta dapat menjerumuskan stigma negatif pada mereka yang tidak mengikuti sesuai wacana yang diinginkan.

Hal ini termasuk dalam praktik *bio-povior*, dimana konsekuensinya masyarakat cenderung mengutamakan norma dari pada hukum. Foucault memberikan contoh *bio-povior* dengan *medical report* yang berfungsi memudahkan identifikasi penyakit dan menghindarkan dari salah pengobatan, namun dengan adanya *medical report* sekaligus dapat membatasi kiprah pasien.<sup>179</sup> Kedua argumen yang diwacanakan oleh Kyai Qayyim diatas membawa pada ketidakberesan sosial dimana membawa perempuan pada posisi yang dimarginalkan.

Selain itu, jika dilihat dari kaca mata Nazira kemajuan negara dan kemandirian negara berasal dari moralitas tinggi yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan. Sebab dengan memiliki moral yang tinggi dapat mendukung laki-laki maupun perempuan untuk lebih bijaksana. Memiliki kebajikan dan kehormatan dan martabat beralih dari motivasi menghindari kejahatan dan hukuman kepada kesadaran untuk tidak

---

<sup>179</sup> Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian; Pemikiran Kritis Post Strukturalis*, 31

menjerumuskan dirinya maupun orang lain untuk terjerembab dalam tindakan yang rendah.<sup>180</sup>

Berikut adalah rangkuman analisis kosakata yang digunakan Kyai Qayyim untuk membahas wacana aurat dalam tafsirnya.

Klasifikasi	Prespektif	Pertarungan Wacana	Dominasi/Marginalisasi
-Menutup aurat (2x) versus kerusakan di bumi (2x)	- usaha mencegah kerusakan dengan menutup aurat	-penafsiran ini berbeda dengan tafsir yang lain	-Argumentasi perempuan diperkosa dan menelan
-Menutup aurat (1) versus usaha menghindari lingkaran kesalahan (1x)	(2) - mencegah kerusakan berupa perzinaan	- termasuk dalam bio-povioour melalui wacana aurat.	banyak kesalahan sebab tidak menutup aurat.
- Menutup aurat (1x) versus menenggelamkan diri pada Allah (1x)	dengan menutup aurat (1x)	-Kyai Qayyim memiliki peran dan kuasa sebagai pengasuh dan mursyid tarekat.	- menjadikan wacana aurat jadi wacana negara, yang merupakan kekerasan <i>bio-povioour</i>
-menutup aurat (1) versus perzinaan (1)	lingkaran kesalahan sebab menutup aurat	-kasus pelecehan dan kekerasan seksual	Maka wacana aurat yang diangkat memarginal-
-tidak menutup aurat (1) versus diperkosa (1x)	kemudian mengalami pemerkosaan		kan

<sup>180</sup> Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* 137.

	dilanjut dengan dosa lainnya. (1x)	meninggi tiap tahun di Jombang. -struktur masyarakat Jombang yang menjadikan jilbab sebagai identitas kultural.	perempuan, dengan cara menstigma perempuan.
--	---------------------------------------	--	---

Wacana aurat yang ditulis oleh Kyai Qayyim disarikan dalam syair Lagu Qur'any.<sup>181</sup> Lagu Qur'any dibaca oleh para santri di masjid-masjid dalam wilayah pondok al-Urwatul Wutsqo di Desa Bulurejo. Berikut adalah lirik lagu Qur'any yang menegaskan dan mensarikan pemikiran Kyai Qayyim pada wacana aurat dengan judul wanita dan jilbab:<sup>182</sup>

**Wanita**

(Khobbiri)

Wanita-wanita 3x

Kau mulya dihadapan

Tuhan jika kau sholihah

**Jilbab**

(Ahlan Wa Sahlan bin Nabi)

Jilbab Julurkan ke dada

Tutupilah lekuk tubuh

Lihatkan wanita baik

Agar terhindar godaan 2x

---

<sup>181</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022

<sup>182</sup> Muhammad Qayyim Ya'qub, Lagu Qur'any, (Surabaya: IPdI), 50-51

**Bait:**

Taati suami 2x  
 Chawa' tidak taat Adam  
 Bahkan ajak yang terlarang  
 Tuhan usir dari surga  
 Hingga turun ke dunia

Aurat tutupi 2x  
 Auratlah pertama syetan 2x  
 Godakan Adam dan Chawa'  
 Dengan makan buah terlarang  
 Auratnya jadi terbuka

**Bait:**

'Sebaiknya 'slalu di kamar  
 Dzikir dan pahami al-Qur'an  
 Di dunia rizki mulya  
 Akhirat surga 'slamanya

Jika terpaksa keluar  
 Hindari berdandan jahat  
 Hindari celana pensil  
 Pakaian dan kaos ketat  
 Tutupi tubuh selain  
 Wajah dan telapak tangan  
 Aurat ringan 'tuk tertentu  
 Jangan samai lelaki 2x

Langkah mensya'irkan paham Kyai Qayyim kepada santri dan masyarakat merupakan kekerasan simbolik, yang mana memperkuat dominasi wacana perempuan sehingga membuat orang mengenali, mempercayai, memperkuat, dan mengubah pandangan mengenai dunia.<sup>183</sup> Melalui penggunaan lagu, simbol-simbol dan ideologi yang terkandung dalam bahasa dapat disemai secara perlahan dan tidak kentara.

## 2. Relasi Wacana Aurat dalam Tafsir Amaly dengan Tatanan Sosial Masyarakat

---

<sup>183</sup> Musdawati, "Kekerasan Simbolik dan Pengalaman Perempuan Berpolitik di Aceh", Jurnal Justisia, Vol.2, No.2, 2017, 9

Setelah identifikasi ketidakberesan sosial dalam wacana yang didominasi. Langkah selanjutnya yakni menganalisis hambatan-hambatan dalam menangani ketidakberesan tersebut sekaligus mengetahui kebutuhan sosial atas ketidakberesan tersebut.<sup>184</sup>

Salah satu hambatan dalam menangani ketidakberesan wacana aurat yang dilakukan Kyai Qayyim yakni kuasa pesantren dan tarekat yang dimiliki Kyai Qayyim. Jika melihat lebih jauh pada profil kota Jombang. Jombang dijuluki sebagai ‘Kota Santri’ sebab keberadaan pesantren yang memiliki pengaruh dan peran yang begitu kuat dalam masyarakat. Pondok pesantren dijadikan sebagai acuan dan kiblat keagamaan maupun relasi sosial dalam bermasyarakat. Karena, pesantren dipandang bukan sekedar lembaga pendidikan dan sosial keagamaan semata, namun juga sebagai subkultur. Pesantren sebagai subkultur berperan secara strategis untuk menjaga dan membentuk kebudayaan setempat.<sup>185</sup>

Fenomena ini terjadi di Desa Bulurejo. Dimana pesantren dan lembaga pendidikan al-Urwatul Wutsqo yang digawangi oleh Kyai Qayyim Ya’qub turut andil dalam membentuk kultur pendidikan dan beragama masyarakat. Pengaruh peran yang ditampilkan Kyai Qayyim menggiring masyarakat untuk beragama sesuai dengan hasil ijtihad beliau. Kendati dalam beberapa gagasan kontroversi masyarakat memilih diam jika merasa tidak pas.

---

<sup>184</sup> Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis): Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Pers), 2017, 19

<sup>185</sup> Abd Hannan, “Gender dan Fenomena Patriarki dalam Sosial Pendidikan Pesantren (Studi tentang hegemoni Kiai Pesantren terhadap Sosial Pendidikan Bias Gender)”, *Seminar Nasional Gender & Budaya Madura III, Madura : Perempuan, Budaya dan Perubahan*, 229-230, artikel ini bisa diakses <http://lpm.trunojoyo.ac.id/budayamadura/download>

Perilaku memilih diam dan ikut dengan dominasi yang diwacanakan oleh Kyai Qayyim sejatinya menurut Bourdie juga merupakan kekerasan simbolik. Sebab kekerasan simbolik dapat diartikan sebagai suatu bentuk kekuasaan yang diberlakukan atas individu tanpa menggunakan kekangan fisik apapun. Bourdieu menjelaskan bahwa tindakan individu yang tidak menolak, malah justru mengikuti atau tidak mempertanyakan mengapa sebuah aturan dan kebiasaan itu berlaku adalah sebuah kekerasan simbolik.<sup>186</sup>

Tindakan yang diambil oleh Masykuri dan beberapa masyarakat lainnya untuk mengikuti bahkan tidak mempertanyakan kembali gagasan Kyai Qayyim adalah kekerasan simbolik. Hal ini berdasar pada konsep habitus Bourdieu. Sebab pilihan dan tindakan akan menjadi pengetahuan dan pengalaman bagi semua orang. Kekuatan sosial inilah menjadi habitus dan menguat menjadi struktur sosial.<sup>187</sup>

Pesantren dengan kekuatan pengaruhnya kerap kali disebut memiliki hubungan erat dengan patriarki.<sup>188</sup> Hal ini tidak lepas dari struktur hirarki pesantren. Sehingga tradisi dan gagasan yang menopangnya mengisyaratkan ketundukan masyarakat kepada

---

<sup>186</sup> Muhammad Hisyam, dkk, *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural*, (Jakarta: LIPI Press), 2019, 12

<sup>187</sup> Muhammad Hisyam, dkk, *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural*, (Jakarta: LIPI Press), 2019, 12

<sup>188</sup> Menurut Sahal Mahfudh berpendapat bahwa sulitnya mewujudkan cara pandang antara perempuan dan laki-laki yang setara berdasar pada tiga asumsi dasar, yakni pertama asumsi dogmatis yang menempatkan perempuan pada posisi pelengkap. Kedua, adanya keyakinan dogmatis yang memandang bahwa bakat moral etik perempuan lebih rendah dibanding laki-laki. Ketiga, pandangan matrealistik yang diwariskan oleh ideologi masyarakat pra Islam Mekkah yang memandang rendah peran perempuan. Selengkapnya liat di Dina Martiany, "Presepsi Kalangan Pesantren Terhadap Relasi Perempuan dan Laki-Laki (Studi di Jawa Timur dan Jawa Tengah)", *Aspirasi*, Vol. 8, No.1, Juni 2017, 32.

komunitas pesantren. Selain itu, hirarki pesantren juga melahirkan kebenaran yang disandarkan pada satu sosok tunggal yakni Kyai.<sup>189</sup>

Kyai merupakan simbol ideologis dan pengetahuan yang dalam. Ia memiliki kekuatan untuk melakukan pembenaran maupun penaklukan di masyarakat. Tingginya kekuatan laki-laki dalam arti Kyai, memberi pengaruh kepada keluarganya<sup>190</sup>, dan seluruh masyarakatnya dalam konstruksi sosial. Maka konsep aurat yang diwacanakan oleh Kyai dan pesantren sangat berpotensi menjadi identitas kultural dan multidimensi-identitas.<sup>191</sup>

Cara pandang Kyai Qayyim dalam wacana menutup aurat sebagai langkah menyelamatkan perempuan dari lingkaran kesalahan. Atau sebagai bentuk upaya menenggelamkan diri kepada agama Allah serta usaha agar tidak berbuat kerusakan sejatinya tidak lepas dari problematika santri yang mengaku sebelum mondok pernah terjerembab dalam perzinaan. Nyai Qurratul Ainiyyah memberi keterangan bahwa faktor perzinaan terjadi berawal dari tidak menutup aurat.<sup>192</sup> Cara pandang ini kemudian mendorong

---

<sup>189</sup> Abd Hannan, "Gender dan Fenomena Patriarki dalam Sosial Pendidikan Pesantren (Studi tentang hegemoni Kiai Pesantren terhadap Sosial Pendidikan Bias Gender)", *Seminar Nasional Gender & Budaya Madura III, Madura : Perempuan, Budaya dan Perubahan*, 230, artikel ini bisa diakses <http://lpm.trunojoyo.ac.id/budayamadura/download>

<sup>190</sup> Pengaruh Kyai Qayyim diperkuat melalui dorongan Kyai Qayyim kepada istrinya dalam menulis penelitian akhir ketika menempuh studi. Nyai Qurratul Ainiyyah mengatakan bahwa seluruh gagasan yang ia tulis dalam penelitian tesis dan disertasinya adalah hasil usulan serta diskusi dengan suaminya. Tema yang diangkat adalah tema-tema perempuan, sebagaimana diminta suaminya. Kyai Qayyim juga mewanti-wanti agar hasil penelitiannya jangan sampai berdasar pada nafsu yang dapat menghilangkan pesan al-Qur'an melalui hukum yang sudah jelas.

<sup>191</sup> Dadi Ahmadi dan Nova Yohana, "Konstruksi Jilbab sebagai Simbol Keislaman", *Mediator*, Vol. 8, no.2, 2007, 236

<sup>192</sup> Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

masyarakat memandang bahwa tidak menutup aurat sebagai sebab terjadinya pemerkosaan atau pelecehan kepada perempuan.

Terlepas dari itu, jika melihat fakta yang disuguhkan oleh Jombang *Women Care Center*. Predikat kota santri yang disematkan pada kota Jombang menurut *Women Care Center WCC* tidak serta merta menjadikan penduduknya sadar akan menghargai sesama. ini terbukti dengan meningkatnya jumlah korban kekerasan dari tahun ke tahun. Berdasar pada himpunan data yang dikelompokkan oleh WCC pada pelaku tindak kekerasan yang terjadi di Jombang tidak memandang usia, status sosial maupun profesi yang dilakoni.<sup>193</sup>

Melihat kondisi masyarakat yang sangat terpengaruh dengan wacana apapun yang diberikan kyai dan pesantren, serta kondisi meningkatnya tindak kekerasan di Jombang, maka ketidakberesan sosial wacana aurat yang dicanangkan oleh Kyai Qayyim justru dibutuhkan oleh santri al-Urwatul Wutsqo.

Sebab kecaman yang dilakukan Kyai Qayyim kepada perempuan sesuai berdasar pada kondisi sosial dan pertimbangan etika masyarakat Bulurejo.<sup>194</sup> Hal ini disebabkan pemberlakuan menutup aurat secara longgar dan tidak menyerupai lawan jenis<sup>195</sup> yang dicanangkan oleh Kyai Qayyim Ya'qub menimbulkan rasa kenyamanan dan menghindarkan dari rasa malu sebab konstruk budaya santri dan menutup aurat masyarakat Jombang. Maka pengambilan hadd al'ala (mengambil istilah Syahrur) yang dilakukan oleh Kyai Qayyim dapat dibenarkan dalam kacamata

---

<sup>193</sup> <http://www.wccjombang.org/2018/12/kota-santri-mendorong-disahkannya-ruu.html?m=1>. Diakses pada 29 Juni 2022 jam 16.36.

<sup>194</sup> Muhamad Hisyam, dkk. *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural*, (LIPI Press: Jakarta, 2019), 34

<sup>195</sup> QS. Al-Baqarah ayat (2): 138 lihat di Muhammad Qayyim Ya'qub, *Tafsir Amaly*. 62

Syahrur. Quraish Shihab juga menekankan berjilbab menjadi pilihan yang sesuai dengan situasi, kondisi, dan kebutuhan seseorang.<sup>196</sup>

Kendati ketidakberesan sosial dalam wacana aurat Tafsir Amaly dapat dibenarkan dalam tatanan masyarakat Bulurejo Jombang. Namun sejatinya ada cara yang lebih bijak dan menghindarkan prespektif bias pada perempuan. Yakni dengan meningkatkan kesadaran dan moralitas masyarakat sebagaimana yang diusulkan oleh Nazira.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 64

<sup>197</sup> Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina), 2003, 137.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasar hasil analisis wacana kritis Norman Fairclough yang terdapat empat langkah analisis. Didapati bahwa wacana aurat yang dibawakan oleh Kyai Qayyim berbeda dengan pendapat beberapa tokoh seperti Nazira ed-Dien serta Said al-Asymawi. Dimna Kyai Qayyim melalui tafsir amaly menggagas pentingnya menutup aurat sebagai upaya menjaga keamanan negara, usaha menenggelamkan diri pada agama Allah, menghindari kerusakan dan menjadikan membuka aurat sebagai sebab terjadinya perkosaan maupun perzinahan. Padahal menurut Nazira dan tokoh lain, poin pentingnya adalah moralitas. Hal ini menjadikan terjadinya ketidakberesan sosial dalam aspek semiotiknya yakni berupa ketidaksetaraan dan pembatasan kebebasan. Selain itu, tatacara menutup aurat yang diusung oleh Kyai Qayyim berbeda dengan tatacara berbusana muslim atau muslimah Nahdhatul Ulama' Jombang, dimana organisasi tersebut yang mendominasi di kalangan masyarakat Jombang.

Ketidaksetujuan Nyai Qurratul Ainiiyyah terhadap cara berkerudung Bu Sinta Nuriyah, kemudian dikuatkan dengan peraturan berbusana pada santri yang cukup tegas serta sesuai dengan wacana Kyai Qayyim. Menunjukkan perbedaan cara menutup aurat atau berbusana umumnya masyarakat golongan *nahdhiyyin*, termasuk beberapa tokoh perempuan NU. Dimana NU sebagai organisasi keagamaan yang mendominasi di Jombang tidak mewacanakan aurat seketat apa yang diwacanakan Kyai Qayyim dalam tafsir, syair, serta peraturan santri. Meski dari simbol kegiatan keberagaman, pondok pesantren al-Urwatul Wutsqo masih mengamalkan tradisi agama ala NU dengan diadakanya kegiatan *Diba'* dalam wacana aurat, Kyai Qayyim berani berbeda.

Wacana aurat yang tertuang dalam tafsir amaly, tidak lepas dari kekhawatiran Kyai Qayyim atas hal negatif yang terjadi sebab membuka aurat. Hal ini sesuai dengan hasil pemaparan Jombang *Women Care Center* yang menyatakan bahwa predikat kota santri yang disematkan pada kota Jombang menurut *Women Care Center* (WCC) tidak serta

merta menjadikan penduduknya sadar akan menghargai sesama. Ini terbukti dengan meningkatnya jumlah korban kekerasan dari tahun ke tahun. Berdasar pada himpunan data yang dikelompokkan oleh WCC pada pelaku tindak kekerasan yang terjadi di Jombang tidak memandang usia, status sosial maupun profesi yang dilakoni. Dari kekhawatiran serta fenomena yang terjadi di santri dan masyarakat, maka ketidakberesan sosial dalam aspek semiotiknya dibutuhkan oleh tatanan masyarakat.

Kemudian, dalam melancarkan penyebaran wacana aurat serta keberbedaan dengan wacana yang dominan. Kyai Qayyim menggunakan media tafsir amaly dan dikuatkan dengan penulisan disertasi istrinya Nyai Qurratul Ainiyyah, yang diminta untuk mengulas tema perempuan. Disertasi tersebut berjudul “Keadilan Gender dalam Islam: Konvensi PBB dalam Prespektif Madzhab Syafi’i”. Hasil analisis beliau lekat dengan nuansa tarekat.

#### **B. Saran**

Peneliti sadari bahwa penelitian ini masih banyak kekurangan dan membutuhkan kritik serta saran dari berbagai pihak. Namun peneliti mengharapkan adanya kajian lanjut atas penelitian ini.

### **DAFTAR PUSTAKA**

Abd Hannan, “Gender dan Fenomena Patriarki dalam Sosial Pendidikan Pesantren (Studi tentang hegemoni Kiai Pesantren terhadap Sosial

- Pendidkan Bias Gender)”, *Seminar Nasional Gender & Budaya Madura III, Madura : Perempuan, Budaya dan Perubahan*, 229-230, artikel ini bisa diakses <http://lpm.trunojoyo.ac.id/budayamadura/download>
- Achidsti, Sayfa Auliya, (2015) *Kiai dan Pembangunan Institusi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ahmadi, Dadi dan Nova Yohana, (2007), “Konstruksi Jilbab sebagai Simbol Keislaman”, *Mediator*, Vol. 8, no.2,
- Ainiyyah, Qurratul, (2015), *Keadilan Gender dalam Islam: Konvensi PBB dalam Perspektif Madzhab Syafi’i*, Malang: Kelompok Intrans Publishing.
- Al- Dzahābi, Muhammad Husayn, (1962), *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, III, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah,.
- Al-Asymawi, Muhammad, (2003), *Haqīqātul Hijāb wa Hujjiyatul Hadis*, terj. Novriantoni Kahar, Jakarta: Jaringan Islam Liberal and The Asia Fondation
- Al-Biqā’i, Ibrahim ibn Umar, *Nazhm al-Durar fī Tanasub al-Ayat wa al-Suwar: Juz 15* Mesir: Dar al-Kitab al-Islami
- Al-Khūlī, Amīn, (1961), *Manāhij at-Tajdīd fī an-Nahwi wa al-Balāghah wa at-Tafsīr wa al-Adāb*, Dar al-Ma’rifah
- Arkoun, Muhammad, (1988) "*Al-Fikr Al-Islami; Naqd Wa Ijtihad*" (al-Jazair: al-Mu’assasah al-Wathaniyyah li al-Kitab.
- Auliyana, Sefri dan Hidayatul Azizah Gazali, (2020) “Meninjau Ulang Dekonstruksi Konsep Aurat Wanita dalam Batas Ala Muhammad Syahrur”, Mashdar: *Jurnal Studi al-Qur’an dan Hadis*, Vol.2 No.1.
- Baidan, Nasirudin and Ernawati Aziz, (2016.) *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Baidhowi, Ahmad, (2015)“Aspek Lokalitas Tafsir Al-Iklil Fi Ma’ani Al-Tanzil,” *NUN* 1, no. 1
- Bungin, Burhan, (2007), *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, Dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group
- Eriyanto, (2001), *Analisis Wacana; Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS

- Fairclough, Norman, (2013) *Critical Discourse Analysis (The Critical Study of Language)*, New York: Routledge.
- Fealy, Greg “Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU” dalam Faely,Greg danBarton, Greg, 2007, terj. Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdhatul Ulama-Negara, (Yogyakarta:LKIS)
- Gusmian, Islah, (2013), *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta:LKiS
- \_\_\_\_\_, ( 2019), *Tafsir al-Qur’an & Kekuasaan di Indonesia (Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan wacana)*, Yogyakarta: Salwa
- Harb, Ali, (2003), "*Kritik Nalar Al-Qur’an*", ed. Faisol Fatawi and Fuad Mustafid, Terjemahan ,Yogyakarta: LKiS Yogyakarta
- Haryatmoko, (2016) *Membongkar Rezim Kepastian*, Yogyakarta: PT. Kanisius
- \_\_\_\_\_, (2017), *Analisis Wacana Kritis ;Landasan, Teori, Metodologi dan Penerapan*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada
- Hibatul Mauluddin, Mahmud Arif Iman, Wafi, “Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Amaly,” *Akademika* 14, no. 1 .
- Hisyam, Muhamad,dkk.( 2019) *Fesyen Muslimah dan Transformasi Kultural*,, LIPI Press: Jakarta,
- Ibnu Qudamah, (1997), *al-Mughni*, juz I, Dar ‘alam al Kutub
- Ilfiana dan Qurrotul Ainiyah, (2021), “Urgensi Pembelajaran Tafsir Amaly Dalam Pembinaan Akhlak Siswa Di MA Al-Urwatul Wutsqo Jombang,” *Irsyaduna*" I, no. 1.
- Katsir, Ibnu, (2004) *Tafsir Al-Qur’an al’Adhim*, Libanon: Darul Ilmi
- Kholidiyah, Nida , (2018) *Epistemologi Tafsir Amaly Karya KH. Muhammad Qoyyim Ya’qub (Kajian Surat Al-Muthaffifin)*, Semarang: UIN Walisongo Semarang
- Khuluqi, Hasanah, (2017),“Tafsir Sosial Tern Kafir Pada Arrahmah.com (Studi Analisis Wacana Kritis Nornab Fairclough Pada Artikel Bertema Toleransi),” in *Tesis* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.

- Kurzman, Charlez, (2003), *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. *Liberal Islam a Source Book* oleh Bahrul Ulum dan Junaidi, Jakarta: Paramadina.
- Kuswaya, Adang and MK Ridwan, (2018) “Mentradisikan Kritik Tafsir: Upaya Meretas Mata Rantai Absolutisme Penafsiran,” *Epsteme* 13, no. 1.
- Malik, Muhammad, (2016) Tesis, *Relasi Sosial-Budaya dengan penafsiran dal-Qur’an dakan batas aurat perempuan: Perbandingan Tafsir Al-Misbāh, At-Tafsir Al-Munir, dan Taisir Al-Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalām AlMannān*, Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
- Mauluddin, Mahmud Hibatul dan Arif Iman, Wafi, “Unsur Lokalitas Dalam Tafsir Amaly,” *Akademika* 14, no. 1
- Moleong, Lexy J, (2009), *Metodologi Penelitian Kualitatif* , Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Muhammad, Husein, (2020) *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: IrCisod, 2020
- Mukhtar S, Muhammad., Mardia, (2019) “Aurat dan Pakaian Perempuan”, *Al-Maiyyah*, Vol.12 No.2,
- Munawan,Muhammad, (2018) “Critical Discourse Analysis Dalam Kajian Tafsir Al-Qur’an: Studi Tafsir Al-Azhar Karya Hamka,” *Tajdid* 25, no. 2
- Munfarida, Elya, (2014), “Analisis Wacana Kritis dalam Prespektif Norman Fairclough”, *Komunika*, Vol. 8, No.1
- Murtaza, Ahmad, Dkk, (2022), “Epistemologi Tafsir Aurat Perempuan Menurut Hussein Muhammad”, *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Mu’amalah*, Vol. 10 No. 1, 2022
- Musadad, Asep Nahrul, (2015), “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur’an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)”, *Jurnal Farabi*, Vol.12, No.1
- Mustaqim, (2008) *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

- Nasir, Muhammad, (2014), Tesis, *Fikih Aurat Wanita (Studi Kritis Nalar Fikih Feminis Muslim Tentang Hijab)*, UIN Alaudin Makassar.
- Nasrullah, Muhammad, (2020), “Tarekat Syadziliyyah dan Pengaruh Ideologi Awaja di Indonesia”, *Jurnal Islam Nusantara*, Vol. 04, No. 2
- Purnamasari, Nia Indah, (2018) “Tasawuf ‘Amaly sebagai Model Tasawuf Sosial”, *Mukammil: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol.1, No. 2
- Qayyim Ya’qub, Muhammad *Istighotsah Tarekat Syaziliyyah Al- Mas’udiyah* (Jombang: IPDI, n.d.).
- \_\_\_\_\_, *Tafsir Amaly*, Jombang: IPDI
- Qodir, Zuly, 2009, *Gerakan Sosial Dalam Islam: Manifesto Kaum Beriman*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Rif’atul Mahmudah, Tesis, Penggambaran Perempuan Arab Saudi oleh Media Daring (Analisis Wacana Kritis Fairclough pada Media Al-Jazirah Online dan Al-Madina), Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Sakni, Ahmad Sholeh, (2013) “Model Pendekatan Tafsir Dalam Kajian Islam,” *Jurnal JIA* 15, no. 2.
- Salsabila, Qabila, Dkk, (, 2017), “Penafsiran Ayat-Ayat tentang Aurat Perempuan Menurut Syahrur”, *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir*, Vol.2, No.2
- Shihab, Quraish , (2013) *Kaidah Tafsir* , Tangerang: Lentera Hati.
- \_\_\_\_\_, (2009), *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu & Cendekiawan Kontemporer*, Jakarta: Lentera Hati
- \_\_\_\_\_, (2013), *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati.
- Syahrur, Muhammad, (1994), *Dirasat Islamiyyah Mu’asirah Fi al-Daulah Wa al-Mujtama’* Damaskus: Dirasat Islamiyyah Mu’asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama’,
- Tanzeh,Ahmad, (2011), *Metodologi Penelitian Praktis* ,Yogyakarta: Teras).
- Ulinnuha, Muhammad, (2015), “Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir: Studi Buku Al-Dhakhil Karya Fayed (1936-1999 M),” in *Disertasi* , Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.

- Ulpah, Maria, (2020), Tesis, *Aurat Wanita Prespektif Ibnu 'Asyur dan Muhammad Sa'id al-Asymawi (Analisis terhadap Tafsir at-Tahrir wa at-tanwir dan Kitab Haqiqat al-Hijab wa Hujjiyat al-Hadis)*. Institut Ilmu al-Qur'an, Jakarta
- Wijaya, Aksin, (2015), *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*, Yogyakarta: Nadi Pustaka
- \_\_\_\_\_, (2004), *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan (Kritik Atas Nalar Tafsir Gender)*, ed. Zainal Abidin Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004
- Yulikhah, Safitri, (2016), "Jilbab Antara Kesalehan dan Fenomena Sosial", *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 36, No.1
- Zuhaili, Wahbah, (2013) *Tafsir al-Munir: Fi Aqidah wa as-Syari'ah wa al-Manhaj*, terj. Hayyie al-Kattani, Abdul dkk, (2001), *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani
- Zuhdi, Zaenu, (2014), "Afiliasi Madzhab Fiqh Tarekat Syadziliyyah di Jombang", *Teosofi*, Vol. 4, No. 1

#### **Sumber Wawancara**

- Hasil wawancara dengan Ibu Supraptini selaku kepala Desa Bulurejo Jombang, pada 10 Mei 2021.
- Hasil wawancara dengan Masykuri Amar selaku warga dan perangkat Desa Bulurejo Jombang, pada 10 Mei 2021
- Hasil wawancara dengan Nyai Dr. Qurrotul Ainiyyah, pada 26 Juni 2022 Pukul 13.00

#### **Sumber Online**

- <http://www.wccjombang.org/2018/12/kota-santri-mendorong-disahkannya-ruu.html?m=1>. Diakses pada 29 Juni 2022 jam 16.36.
- <https://bulurejo-profile.blogspot.com/> diakses pada 2 Juni pukul 08.00.
- [https://en-wikipediaorg.translate.google/wiki/norman\\_fairclough?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_hl=id&\\_x\\_tr\\_pto=tc,sc](https://en-wikipediaorg.translate.google/wiki/norman_fairclough?_x_tr_sl=en&_x_tr_hl=id&_x_tr_pto=tc,sc)

[https://id.m.wikipedia.org/wiki/Ign%C#&A1c\\_Goldziher](https://id.m.wikipedia.org/wiki/Ign%C#&A1c_Goldziher) diakses pada tanggal 19 Oktober 2021, 10:32.

<https://kominfo.jatimprov.go.id/read/umum/43702> diakses pada 29 Juni 2022, pukul 07.44

<https://pesantren.id/kyai-yaqub-husein-murid-kesayangan-hadratussyaiikh-kh-hasyim-asyari-806/>

<https://www.viva.co.id/amp/berita/nasional/1196045-sinta-nuriyah-kenang-pernyataan-gus-dur-muslimah-tak-harus-berjilbab> diakses pada 02 Juni 2022, pukul 22.09.

<https://youtu.be/Haix-xabNHw> diakses pada 27 Juni 2022

<https://youtu.be/WugPUXMDLEQ> diakses pada 27 Juli 2022

NU Online, “Nahdhiyyin Jatim Inginan Gubernur NU” dalam <https://www.nu.or.id/post/read/43062/nahdliyin-jatim-inginkan-gubernur-nu> di akses pada 27 Juli 2022.

## LAMPIRAN

Lampiran 1



Dokumentasi Wawancara dengan Pak Masykuri dan Bu Supraptini

Lampiran 2



Dokumentasi wawancara dengan Nyai Qurratul Ainiyyah

Lampiran 3

**PERATURAN SANTRI PUTRI  
PONDOK PESANTREN AL URWATUL WUTSQQ**

1. **Keluar pondok**

a. Wajib izin pada ketua kelompok → wakil ustadzah → pendamping/ ustadzah

b. Batasan keluar pondok

1) **Batas waktu**

NO	WAKTU	
1	Pagi	07:00-10:00
2	Siang	11:30-13:00
3	Sore	17:00-17:30
4	Malam	20:30-20:50

2) **Batas tempat/ daerah**

NO	Batasan Terdekat		Batasan Terjauh	
1	Depan barat pondok	Pendopo/ MI	Depan barat pondok	Makam Abah Ya'qub/ Dam
2	Depan timur pondok	Toko Hijau	Depan timur pondok	Milan FC, Butik Fatik, Toko Bima Sakti
3	Belakang barat pondok	Rumah Budhe	Belakang barat pondok	Jahitan bu Izah
4	Belakang timur pondok	Mak Kah	Belakang timur pondok	TPKU

c. Keluar-masuk santri hanya melalui satu pintu, yaitu pintu selatan

d. Pintu perbatasan hanya untuk kepentingan sekolah santri MTs

e. Pintu keluar-masuk dijaga oleh petugas

2. **Membawa alat elektronik:**

a. **HP**

1) Semua santri dilarang membawa HP tanpa izin

2) Perizinan membawa HP dengan ketentuan;

- a) Diperlukan untuk amal sholeh, misalnya untuk amal sholeh ndalem, HP kelas/ semester untuk komunikasi dengan wali santri
  - b) Santri boleh pinjam HP kelas/ semester untuk memberi kabar wali santri menjemput liburan, malam 27 Ramadhan, tidak untuk curhat tidak krasan di pondok.
  - c) Santri dilarang meminjam HP pada wali santri/ santri alumni tanpa seizing ustadzah.
- 3) Santri yang membawa HP dari rumah diperbolehkan, tetapi ketika di pondok HP dititipkan pada ustadzah penanggung jawab kelas/ semester dan boleh dimanfaatkan untuk kepentingan amal sholeh dan penelitian.
  - 4) HP yang dipinjam untuk amal sholeh maka dibawa di tempat amal sholeh saja. Jika terpaksa keluar, maka atas sepengetahuan penanggung jawab amal sholeh.
  - 5) HP yang dipinjam untuk penelitian, maka atas izin ustadzah semester, diberikan ketika akan berangkat disesuaikan dengan jadwal penelitian, harus dikembalikan setelah pulang penelitian.
  - 6) HP boleh dipinjam untuk anak yang dirawat diluar pondok, misalnya di puskestrean atau di rumah sakit.
  - 7) HP boleh dipinjam juga untuk kepentingan sekolah/ kuliah seperti: class room, zoom, seminar online atau webinar
  - 8) Santri yang belum lulus tapi sudah menikah, diperbolehkan membawa HP untuk kepentingan dirinya sendiri dan amal sholeh. Bukan untuk dipinjamkan santri lain untuk kepentingan santri lain tersebut.
  - 9) HP untuk santri yang menjadi guru mulok dan diniyah harus dalam pengawasan ustadzah semesternya dengan ketentuan diambil ketika berangkat dan dikembalikan setelah pulang, maksimal pukul 16:00.

**b. Laptop**

Laptop hanya boleh dipinjam oleh santri tarbiyah atau yang amal sholeh. Pemakaian laptop pada jam di luar kegiatan ngaji dan amal sholeh yang banyak berhubungan dengan alat elektronik.

**c. MP3 dan Musik Box**

Diizinkan hanya untuk memperdengarkan materi ngaos Abah, pelatihan Qur-any, lagu Qur-any, tartil al-Qur'an atau materi kuliah dan sekolah.

**d. Lain-lain**

- 1) Perizinan membawa selain a,b,c yang diperbolehkan hanyalah stopkontak untuk keperluan amal sholeh atau sekolah/kuliah
- 2) Jadi, tidak diizinkan membawa setrika maupun kompor portable

**DENGAN CATATAN: SEMUANYA HARUS ATAS KOORDINASI USTADZAH KELAS/ SEMESTER**

**3. Penampilan**

a. Pakaian Putri

- 1) Mengaji dan keluar harus menggunakan rok, bukan sarung
- 2) Tidak boleh menggunakan baju lengan pendek, sebab Abah memerintahkan membiasakan menggunakan pakaian yang menutup aurat meskipun di dalam kamar
- 3) Sebisa mungkin membawa baju tidak terlalu banyak, amanahnya Abah maksimal lima
- 4) Ketentuan pakaian yang menutup aurat: tidak transparan, longgar, jilbab dijulurkan menutupi dada dan mengkondisikan agar rambut tidak terlihat, baju atasan panjangnya minimal  $\frac{1}{2}$  paha, dan panjang bawah harus menutupi mata kaki, juga menggunakan dalaman celana panjang (sebaiknya warna hitam), lebih sempurna dengan menggunakan kaos kaki terlebih ketika sekolah atau kuliah
- 5) Diwajibkan selalu bermasker ketika keluar
- 6) Berpakaian tidak menyerupai laki-laki

b. Pakaian Putra

- 1) Dilarang menggunakan celana pensil
- 2) Dilarang menggunakan kemeja/kaos bermotif metal, gambar tengkorak, racun yang berbau punk, lebih baik polos
- 3) Ketentuan pakaian yang menutup aurat: tidak transparan, longgar, dan panjang
- 4) Sebaiknya santri menggunakan peci berwarna putih, lebih sempurna lagi jika memakai sorban, sebab malaikat itu bersorban, setan tidak bersorban
- 5) Berpakaian tidak menyerupai perempuan

c. Make up (Khusus perempuan)

- 1) Dilarang menggunakan eye shadow, blush on, alis, lipstick, dan lip gloss berwarna
- 2) Dilarang menggunakan soft lens berwarna, kecuali sebagai pengganti kaca mata
- 3) Sebaiknya tidak menggunakan henna, dan pewarna kuku

- 4) Tidak menggunakan minyak wangi secara berlebihan, sebaiknya menggunakan penghilang bau badan berupa tawas
  - 5) Wajib mengikuti konsep di pondok, yaitu natural, cukup menggunakan bedak satu lapis
  - 6) Dilarang membebani orangtua dengan membeli perawatan wajah yang mahal, maksimal seharga Rp.30.000
- d. Potongan rambut (khusus laki-laki)
- 1) Potongan rambut tipis, rapi, seperti TNI/Polri
  - 2) Dilarang gondrong/ menyerupai perempuan
  - 3) Dilarang berpotongan punk

#### 4. **Barang berharga**

##### a. Uang dan ATM

- 1) Santri wajib menitipkan uang dan ATM nya pada ustadz/ustadzah unit/semester nya, misal Ana smt 4 wajib menitipkan uang dan ATM nya ke Bu Isah ustadzah pengurus semester 4, bukan Bu Rufa ustadzah pengurus semester 6
- 2) Uang boleh diminta untuk kepentingan sehari-hari dan keperluan sekolah/kuliah saja, tidak untuk bergaya hedon atau bermewah-mewahan, misal beli soft lens, baju baru yang tidak dibutuhkan, bulpen mahal, jam tangan mahal, HP dll.
- 3) Sebaiknya tidak membawa ATM, sehingga pengiriman uang santri melalui rekening ustadzah
- 4) ATM santri yang dititipkan pada ustadz/ustadzah, maka sebaiknya ustadz/ustadzahnya yang mengambilkan, jika santri sendiri yang mengambil uangnya, maka harus jujur dengan membuat surat pernyataan kejujuran

##### b. Perhiasan

- 1) Sebaiknya tidak membawa perhiasan ke pondok
- 2) Jika terpaksa membawa perhiasan, sebaiknya dititipkan pada ustadz/ustadzah, jika tidak maka tanggung sendiri akibatnya

##### c. Kendaraan

- 1) Sebaiknya santri tidak membawa kendaraan, kecuali diperintah atau meminta izin dan diizinkan oleh pengasuh

- 2) Santri yang diberi izin membawa motor minimal santri Tarbiyah, sedangkan sepeda ontel minimal santri Tsanawiyah
- 3) Tempat parkir sementara kendaraan santri putra di depan masjid dan putri di MI
- 4) Jika santri terpaksa membutuhkan kendaraan, sebaiknya beli *second* dibantu oleh ustadz penanggungjawab pembelian kendaraan santri
- 5) Kendaraan hanya boleh digunakan untuk kepentingan amal sholeh, misalnya: beli konsumsi guru, diperintah ndhalem, laporan administrasi sekolah ke diknas/kemenag, bukan diperintah teman dan bukan untuk ke sekolah/kuliah, mengajar sesuai dengan perintah Abah, seperti pelatihan Qur-any, mengisi jam ke-nol ke sekolah-sekolah dll, mengajar mulok, KKN, PPL, PPM, penelitian skripsi
- 6) Larangan menggunakan dan/atau meminjamkan kendaraan untuk berboncengan lawan jenis non mahrom, meskipun guru atau pun dosen
- 7) Santri dilarang iri dengan ustadz/ustadzah apalagi keluarga ndhalem
- 8) Kunci kendaraan wajib ditiptkan pada ustadz/ustadzah unit/semester nya

**Semua ini dilakukan untuk meminimalisir kehilangan uang dan barang berharga santri selama berada di pesantren**

#### Lampiran 4

Abstrak Disertasi Nyai Qurratul Ainiyyah.

#### Abstrak

Kuatnya pemahaman Islam dipandang menimbulkan bias gender dan nilai patriarkhi, dan tuduhan Islam sebagai sumber masalah atas terjadinya pelanggaran ketidakadilan di masyarakat, termasuk ketidakadilan dalam pola relasi laki-laki dan perempuan atau ketidakadilan gender (Gender Inequality). Lahirnya CEDAW (Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan) oleh PBB bertujuan membantu negara untuk penjaminan perempuan dari segala bentuk Diskriminasi melalui pembuatan undang-undang dan pengawasannya. Disertasi ini menjawab pertanyaan: 1. Bagaimana pemikiran fikih Madhhab Shafi'i masalah mahar, wali nikah dan poligami?, 2. Bagaimana isi CEDAW khususnya dalam hal mahar, wali nikah dan poligami? dan 3. Bagaimana tinjauan fikih madhhab Shafi'i terhadap konsep CEDAW tentang mahar, wali nikah dan poligami ?

Penelitian ini menggunakan metode Deskriptif dan Hermeneutik. Dari sisi paradigmanya, pendekatan (sebagai pisau analisis) yang dipergunakan adalah : 1. Undang-undang, 2. Sejarah, dan 3. Sosiologis. Sedangkan Teknik Pengumpulan Data adalah murni studi kepustakaan (library research). Untuk Analisis Data adalah metode/cara pandang kualitatif dengan ciri-ciri; hasil penelitian bersifat deskriptif analitik, latar belakangnya bersifat ilmiah, peneliti termasuk instrumen kunci, pengambilan kunci bersifat induktif, Deduktif dan Komparatif.

Hasil Penelitian adalah 1. Dalam Madhhab Shafi'i, Shari'at Islam telah mewadahi segala permasalahan yang ada di bumi dengan memberi ketentuan prinsipil dan Universal, mampu menjawab permasalahan dengan mengaplikasikan melalui Ijtihad atau Qiyas. Aqidah/Tauhid adalah pondasi dari seluruh penghambaan pada Allah. Shari'at dibangun di atas Aqidah. Pelaksanaan shari'at tidak bisa dipisahkan dari Aqidah. Manusia tunduk pada hukum Allah dalam rangka mengagungkan dan mentauhidkan Allah. Hal itu juga berlaku syarat mahar dan wali nikah bagi perempuan serta kebolehan poligami. 2. Pasal 16 CEDAW menyatakan hak yang sama bagi perempuan dan laki-laki dalam per kawinan mengandung pemahaman antara perempuan dan laki-laki punya hak yang sama. Adanya mahar, wali nikah atas perempuan dan kebolehan poligami bagi laki-laki merupakan perlakuan yang berbeda di hadapan hukum yang bertentangan dengan HAM dan CEDAW.3. Mahar, wali nikah dan poligami adalah ketentuan Allah dalam al Qur'an dan as Sunnah yang memberikan penghormatan pada perempuan. Mahar bukan pembelian. Syarat wali nikah bukan berarti perempuan lemah. Kondisi yang dapat menimbulkan asumsi adanya diskriminatif bukan terletak pada tatanan hukum Islam yang harus dirubah, tapi pada implikasi pada masyarakat/tatanan pelaku yang harus diluruskan niat dan tujuan. Pertimbangan kemaslahatan, Maqashid al shari'ah, akal publik, kearifan lokal dan sebagainya tidak boleh bertentangan dengan esensi tujuan diyariatkan hukum Islam yaitu ibadah/penghambaan kepada Allah SWT dan kebahagiaan kehidupan di alam akhirat yang selama-lamanya