



## Analisis Tentang Kepemimpinan, Hak dan Kewajiban serta Sanksi Anggota Organisasi Keluarga dalam QS. An-Nisa (4): 34

Endin Lininillah

e-mail: [dinlidya@gmail.com](mailto:dinlidya@gmail.com)

Universitas Islam KH. Ruhiat Cipasung Tasikmalaya

### Abstrak

Penelitian ini bertujuan mengeksplorasi kontradiksi antara Pasal 5 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga dengan QS. An-Nisa (4): 34 dalam konteks tindakan kekerasan terhadap perempuan di Indonesia. Permasalahan muncul karena Pasal 5 melarang kekerasan fisik, sementara QS. An-Nisa: 34 secara tekstual seakan membolehkan pemukulan, membentuk konflik interpretasi. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif analitis dan teknik analisis metode penafsiran serta analisis jender. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pembacaan terhadap QS. An-Nisa (4): 34 menghasilkan kesimpulan yang berbeda tergantung pada metode penafsiran yang digunakan. Penafsiran parsial dan tekstual mengarah pada konsep kepemimpinan laki-laki sebagai kodrat dan pembernanar pemukulan, sementara penafsiran tematis dan kontekstual menyatakan bahwa kepemimpinan laki-laki bukan kodrat melainkan fungsional dalam menciptakan keluarga "samawa". Pemukulan pada isteri dianggap sebagai tahapan keberangsuran (tadarruj) yang kompromistik terhadap realitas sosial dan kultural, dengan tujuan mencapai kesetaraan gender dalam tugas sebagai abdullah dan khalifah. Penelitian ini membuka wawasan terhadap kompleksitas interpretasi terhadap teks agama dalam konteks isu-isu gender dan memberikan kontribusi pada pemahaman terhadap reformasi sikap terhadap perempuan.

Kata Kunci: Keluarga, Kepemimpinan, Hak dan Kewajiban, Nusyuz.

**Abstract**

*This research aims to explore the contradiction between Article 5 of Law Number 23 of 2004 concerning the Elimination of Domestic Violence and QS. An-Nisa (4): 34 in the context of violence against women in Indonesia. The issue arises as Article 5 prohibits physical violence, while QS. An-Nisa: 34, in its textual form, seems to allow beating, creating an interpretative conflict. The study adopts a qualitative approach with descriptive-analytical methods and uses interpretative analysis and gender analysis techniques. The results indicate that the interpretation of QS. An-Nisa (4): 34 leads to different conclusions depending on the interpretation method used. Partial and textual interpretations lean towards the concept of male leadership as inherent and justify physical punishment. In contrast, thematic and contextual interpretations state that male leadership is not inherent but functional in creating a "samawa" family. Beating one's wife is considered a gradual process (tadarruj) compromising with social and cultural realities, with the aim of achieving gender equality in the roles of being a servant of Allah and a vicegerent. This research sheds light on the complexity of interpreting religious texts in the context of gender issues and contributes to understanding the reform of attitudes towards women.*

**Keywords:** Family, Leadership, Rights and Obligations, Nusyuz.

---

**Submitted : 12-11-2023 | Accepted : 28-11-2023 | Published : 30-11-2023**

---

**PENDAHULUAN**

Perbedaan laki-laki dan perempuan dapat dibedakan menjadi dua, seks dan jender (Fakih, 1999: 8); Soeroso, 2012: 14). Seks adalah perbedaan laki-laki dan perempuan yang bersifat biologis, bawaan sejak lahir dan merupakan kodrat. Seks tidak bisa berubah, tidak bisa dipertukarkan, berlaku di mana saja. Seperti laki-laki punya penis, jakun serta memproduksi sperma. Perempuan mempunyai payudara dan rahim serta memproduksi ovum. Sedangkan jender adalah perbedaan laki-laki dan perempuan hasil kontruksi sosial dan kultural yang bisa berubah, bisa dipertukarkan dan berlaku tidak di semua tempat. Seperti laki-laki pemimpin perempuan yang dipimpin, laki-laki rasional perempuan emosional, laki-laki kuat perempuan lemah, laki-laki subjek perempuan objek.

Perbedaan jender sesungguhnya tidak menjadi masalah sepanjang tidak menimbulkan ketidakadilan. Namun yang menjadi persoalan, ternyata perbedaan jender tersebut telah melahirkan berbagai ketidakadilan, baik bagi kaum laki-laki dan terutama bagi kaum perempuan. Ketidakadilan jender termanifestasikan dalam pelbagai bentuk yang menimpa kaum perempuan, seperti marginalisasi, subordinasi, stereotype, kekerasan, beban kerja ganda (*double burden*).

Terkait dengan subordinasi sebagai salah satu bentuk ketidakadilan jender adalah adanya anggapan bahwa perempuan itu irrasional atau emosional sehingga perempuan tidak bisa tampil memimpin, berakibat munculnya sikap yang menempatkan perempuan pada posisi yang tidak penting (Fakih, 1999: 15). Perempuan diletakkan dibawah subordinasi laki-laki, perempuan harus tunduk pada

sesama manusia, yakni kaum laki-laki, perempuan hanya boleh menjadi makmum saja. Perempuan boleh menjadi pemimpin hanya terbatas pada kaumnya saja, seperti di Dharma wanita, muslimat, Aisyiah, Fatayat dan sebagainya yang fungsinya adalah mendukung kegiatan utama laki-laki (Mas`udi, 1997: 55).

Terkait dengan kekerasan sebagai salah satu bentuk ketidakilan jender, tingkat kekerasan terhadap perempuan di Indonesia sangat tinggi. Menurut data Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (Kemen-PPPA), dalam periode 1 Januari-14 Nopember 2023 ada 23.648 kasus kekerasan yang tercatat di seluruh Indonesia. Dari seluruh kasus kekerasan tersebut, 20.870 orang korban merupakan perempuan, dan 4.878 korban berjenis kelamin laki-laki. Berdasarkan tempat kejadiannya, paling banyak terjadi di rumah tangga (14.443). Sisanya terjadi di fasilitas umum, sekolah, tempat kerja, dan lainnya.

Jenis kekerasan yang dialami korban paling tinggi adalah kekerasan seksual (10.462), disusul kekerasan fisik, psikis, *trafficking*, penelantaran, eksplorasi dan lainnya. Sedangkan pelaku kekerasan berdasarkan hubungan dengan korban yang paling tinggi adalah pacar/teman, suami/isteri, guru, orang tua, rekan kerja, majikan, keluarga/saudara, dan lainnya. (<https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan>).

Penyebab terjadinya kekerasan di atas dapat dianalisis melalui teori etiologi kriminal atau teori sebab kejahatan. Ada tiga madzhab tentang penyebab kejahatan (Soeroso, 2012: 74). *Pertama*, mazhab biologis yang digagas Cesare Lombroso yang menyatakan sebab-sebab timbulnya adalah penyebab dari dalam diri, yang bersumber pada bentuk-bentuk jasmaniah, watak, dan rohani seseorang. *Kedua*, mazhab sosiologis yang digagas Manouvrier dan Lacassagne yang menyatakan faktor utama penyebab kejahatan adalah tingkatan penjahat dan lingkungan yang tidak menguntungkan. *Ketiga*, mazhab biososiologis (gabungan mazhab biologis dan sosiologis) yang digagas Ferry dan Van Bemmelem yang menyatakan timbulnya kejahatan dipengaruhi sederatan faktor-faktor dimana watak dan lingkungan seseorang banyak berperan. Faktor-faktor tersebut antara lain: sifat, bakat, watak, intelek, pendidikan, suku bangsa, seks, umur, kebangsaan, agama, ideologi, pekerjaan, keadaan ekonomi, dan keluarga.

Dengan demikian, faktor pendorong terjadinya kekerasan dalam rumah tangga dapat disebabkan oleh adanya berbagai faktor tersebut. Artinya dapat dipengaruhi oleh faktor dari luar atau lingkungan, tetapi dapat juga dipicu karena adanya faktor dari dalam diri pelaku sendiri. Menurut LKBH UWK (Untuk Wanita dan Keluarga), penyebab terjadinya KDRT ada dua. *Pertama*, faktor internal. Faktor ini menyangkut kepribadian dari pelaku kekerasan yang menyebabkan ia mudah sekali melakukan tindak kekerasan bila menghadapi situasi yang menimbulkan kemarahan atau frustasi. *Kedua*, faktor eksternal. Mereka yang tidak tergolong memiliki tingkah laku agresif dapat melakukan tindak kekerasan bila berhadapan dengan situasi yang menimbulkan frustasi, misalnya kesulitan ekonomi yang berkepanjangan, penyelewengan suami atau istri, keterlibatan anak dalam kenakalan remaja dan obat-obat terlarang. Faktor lingkungan lain seperti stereotipe bahwa laki-laki adalah tokoh yang dominan, tegar dan agresif. Adapun perempuan harus bertindak pasif, lemah lembut dan mengalah. Hal ini menyebabkan banyaknya tindak kekerasan yang dilakukan oleh suami. Adanya perubahan pada tingkat pendidikan dan jenis

pekerjaan yang dimiliki oleh perempuan, khususnya di kota-kota besar juga menambah beban pada kaum laki-laki yang secara normatif diposisikan sebagai kepala keluarga penanggungjawab nafkah. Keadaan ini menimbulkan perasaan tersaingi dan tertekan pada kaum laki-laki yang dapat menimbulkan KDRT.

Secara lebih detail, faktor-faktor pendorong tindak kekerasan adalah: masalah keuangan, cemburu, masalah anak, masalah orang tua, masalah saudara, masalah sopan santun, masalah masa lalu, masalah salah paham, masalah tidak memasak, suami mau menang sendiri (Soeroso, 2012:77-80).

Banyaknya tindakan kekerasan terhadap perempuan di Indonesia, terutama yang terjadi dalam rumah tangga, mendorong LBH APIK bersama dengan LSM lainnya yang tergabung dalam Jaringan Kerja Advokasi Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Jangka PKTP) menyusun RUU KDRT dan mendesak pemerintah dan DPR membuat legislasi untuk mengatur berbagai hal terkait kekerasan tersebut (Martha, 2015: 54). Maka lahirlah UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga yang terdiri dari 10 bab dan 56 pasal. Disamping didasari fakta meningkatnya statistik kasus KDRT dalam berbagai bentuknya, kelahiran UU ini juga dikarenakan peraturan perundang-undangan yang ada (KUHP dan KUHAP) senyatanya belum dapat menyentuh persoalan-persoalan kasus-kasus KDRT dan melindungi para korban.

Muatan materi UU ini antara lain tentang jenis kekerasan, hak-hak korban, kewajiban pemerintah dan masyarakat, perlindungan terhadap korban, pemulihan korban dan ketentuan pidana. Terkait dengan jenis kekerasan, pasal 5 UU ini menyatakan:

*"Setiap orang dilarang melakukan kekerasan dalam rumah tangga terhadap orang dalam lingkup rumah tangganya, dengan cara:*

- a. Kekerasan fisik;*
- b. Kekerasan psikis;*
- c. Kekerasan seksual;*
- d. Penelantaran rumah tangga."*

Ketentuan pada pasal 5 UU No. 23 tahun 2004 di atas menarik untuk dikomparasikan dengan ketentuan nusyuz dalam hukum Islam yang salah satu sumbernya adalah QS. An-Nisa (4): 34

الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ  
وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصِّلْحُ قُلْ قُلْ قَنِيتُ حَفِظْتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ  
اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ

وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهَا كَبِيرٌ

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya, Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar" (QS. An-Nisa (4): 34).

Pembacaan secara tekstual terhadap kedua ketentuan di atas, yakni antara pasal 5 UU No. 23 tahun 2004 dengan QS. An-Nisa (4): 34 menunjukan sesuatu yang berlawanan. Pasal 5 secara tegas melarang melakukan kekerasan fisik, sedangkan QS. An-Nisa: 34 membolehkan pemukulan yang merupakan salah satu bentuk kekerasan fisik.

Pertanyaannya, apakah mungkin Islam sebagai agama yang mengajarkan kedamaian sesuai namanya lalu membolehkan kekerasan, apalagi kekerasannya terhadap istri sendiri? apakah mungkin Islam yang sangat memuliakan wanita sampai "surga dibawah telapak kaki ibu", lalu Islam membolehkan suami memukul istri yang merupakan ibunya anak-anak? Apakah ketentuan ini tidak kontradiktif dengan sikap nabi yang sangat memuliakan istri-istrinya? Kalau pun istri menyeleweng, apakah cara memperbaikinya harus ada fase dengan pukulan, tidak cukupkah dengan pembicaraan dan sikap, dan fase akhirnya dengan talak?

Ketentuan tentang pemukulan terhadap isteri oleh suami sebagai bagian dari langkah menghadapi isteri yang nusyuz tidak bisa dilepaskan dari posisi suami yang ditetapkan sebagai pemimpin. Oleh karena itu kajian terhadap nusyuz harus didahului oleh kajian kepemimpinan suami dalam organisasi keluarga. Betulkah kepemimpinan laki-laki itu kodrat atau hanya konstruksi sosial kultural saja sehingga pada kondisi tertentu bisa berubah dimana isteri yang menjadi pemimpin organisasi keluarga?.

Pertanyaan-pertanyaan tentang kepemimpinan dan kekerasan dalam rumah tangga tersebut tentu akan terjawab dengan cara melakukan kajian terhadap QS. An-Nisa (4): 34 di atas secara mendalam dari berbagai perspektif, baik perspektif sosiologis, historis, psikologis, astropologis, dan sudab barang tentu membedah penasiran para mufassirin terhadap ayat tersebut.

Berdasarkan latar belakang penelitian yang telah diuraikan di atas, penulis merumuskan masalah penelitian yaitu bagaimana konsep kepemimpinan organisasi keluarga menurut QS. An-Nisa (4): 34; bagaimana konsep hak dan kewajiban suami isteri menurut QS. An-Nisa (4): 34 ; bagaimana sanksi bagi pasangan suami isteri yang

melanggar kewajiban menurut QS. An-Nisa (4): 34; bagaimana penafsiran pemukulan terhadap isteri yang melanggar kewajiban menurut QS An-Nisa (4): 34.

## **METODE PENELITIAN**

Dilihat dari tempat pengambilan data, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), karena data-data atau bahan yang diperlukan dalam menyelesaikan penelitian berasal dari perpustakaan, baik berupa buku, ensiklopedi, kamus, jurnal, dokumen, majalah dan lain sebagainya (Hadi, 1990: 10). Salah satu bentuk penelitian kepustakaan dalam studi keislaman adalah penelitian kewahyuan, yaitu penelitian yang dilakukan terhadap teks-teks Al-Qur`an mengenai masalah tertentu (Harahap, 2014). Dalam penelitian ini masalah yang ingin dicari jawabannya dari Al-Qur`an adalah masalah kepemimpinan dalam keluarga, hak dan kewajiban suami isteri serta sanksi terhadap pelanggarnya. Ayat Al-Qur`an yang berkaitan dengan masalah tersebut adalah QS. An-Nisa (4): 34. Kajian terhadap QS. An-Nisa (4): 34 tersebut kemudian dikaitkan dengan analisis jender.

Dari segi sifatnya, penelitian ini termasuk penelitian kualitatif dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, yaitu upaya memecahkan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan keadaan objek, yang dalam hal ini adalah QS. An-Nisa (4): 34, kemudian dianalisis melalui berbagai metode penafsiran dan teori jender.

Objek penelitian ini adalah QS. An-Nisa (4): 34 tentang kepemimpinan dalam organisasi keluarga, yang kemudian disambungkan dengan pembahasan mengenai hak dan kewajiban suami isteri serta sanksi bagi para pelanggarnya. Pengumpulan data dilakukan secara literer, yakni dengan meneliti buku-buku dan sumber-sumber yang memiliki kaitan dengan penelitian ini. Adapun pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah bahan primer yang meliputi kitab-kitab tafsir, baik yang dikarang ulama klasik maupun ulama kontemporer. Disamping itu juga buku-buku yang berkaitan dengan jender dan teori-teori jender. Bahan sekunder meliputi hasil studi terhadap QS. An-Nisa (4): 34 tentang kepemimpinan dalam organisasi keluarga, hak dan kewajiban suami isteri serta sanksi bagi para pelanggarnya yang memakai analisis jender.

Analisis data merupakan suatu cara yang dipakai untuk menganalisa, mempelajari, serta mengolah data tertentu, sehingga dapat diambil suatu kesimpulan yang konkret tentang permasalahan yang diteliti dan dibahas (Arikunto, 1993: 202). Dalam menganalisis dan menginterpretasikan data yang telah terkumpul, penyusun menggunakan cara berfikir komparasi. Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair (1990: 71) menjelaskan bahwa "komparasi yaitu membandingkan sebuah pendapat dengan pendapat lain tentang hal yang sama (kajian QS. An-Nisa (4): 34), baik yang memiliki nuansa pemikiran yang hampir sama atau bahkan yang sangat bertentangan." Dalam penelitian ini, berbagai penafsiran tentang QS. An-Nisa (4): 34 yang diutarakan baik mufassir klasik maupun kontemporer dikomparasikan dengan memakai pisau analisis berbagai metode tafsir dan ditambah dengan analisis jender.

## **HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN**

### **Asbab al-Nuzul dan Makna QS. An-Nisa (4): 34**

Dewasa ini, studi tentang al-Qur`an memiliki trend baru dalam pembahasan Sabab al-Nuzul, yaitu dengan masuknya varian Sabab al-Nuzul makro sebagai pelengkap dari Sabab al-Nuzul mikro. Tidak diketahui dengan pasti siapa pencetus istilah mikro makro. Istilah ini diduga merupakan terjemahan bahasa Indonesia dari apa yang disebut al-`amm (yang umum) dan al-khass (yang khusus) (Qadafy, 2015: 88). ). Al-Dihlawi (t.th.: 31) lah yang pertama kali mencetuskan istilah sabab al-nuzul al-khass dengan menyandingkannya dengan sabab al-nuzul al-haqiqi, bukan dengan al-`amm. Dalam definsi al-Dihlawi sabab al-nuzul al-khass adalah sabab al-nuzul dalam bentuk riwayat-riwayat mengenai kejadian-kejadian partikular sebagaimana yang lazim terdapat dalam kitab-kitab tafsir. Sedangkan sabab al-nuzul al-haqiqi adalah sabab al-nuzul sebenarnya yang berupa kondisi sosial masyarakat Arab ketika al-Qur`an turun dan pesan moral al-Qur`an. Barangkali dua istilah inilah yang oleh pemerhati al-Qur`an belakangan disebut dengan yang mikro dan makro.

Istilah makro juga pernah disebutkan oleh Fazlurrahman (1982: 6) dalam bukunya, Islam and Modernity. Dalam penjelasannya mengenai *double movement*, Rahman memperkenalkan istilah *macrosituation* (situasi makro), yaitu sejarah yang tidak hanya meliputi orang-orang di sekitar turunnya al-Qur`an, tetapi seluruh situasi yang punya kemungkinan memiliki keterkaitan dengan munculnya ayat tersebut. Barangkali, definisi inilah yang sekilas mewakili makna sabab al-nuzul makro. Yang dimaksud sabab al-nuzul mikro adalah riwayat-riwayat mengenai turunnya ayat-ayat al-Qur`an. Sedangkan sabab al-nuzul makro adalah sabab al-nuzul yang memiliki cakupan yang lebih luas yang tidak hanya terpaku pada riwayat-riwayat para sahabat saja (Qadafy, 2015: 89).

#### **a. Sabab al-Nuzul Mikro QS. An-Nisa (4): 34**

Menurut `Ali al-Wahidi (1411 H: 155-156), dengan mendasarkan kepada riwayat Muqatil, ayat ini turun berkenaan dengan Sa`ad bin Rabi, dia termasuk salah seorang pemimpin kaum, dan istrinya Habibah binti Zaid bin Abu Zuhair. Keduanya merupakan golongan anshar. Habibah binti Zaid telah nusyuz (durhaka), kemudian Sa`ad bin Rabi menamparnya. Kemudian pergila bapaknya (Zaid) bersama Habibah kepada Nabi SAW. Zaid berkata: "aku telah memberikan anakku kepadanya untuk menjadi teman tidurnya (Sa`ad), lalu dia menempelengnya." Nabi SAW bersabda: "Biarlah dia (habibah) mengqisas suaminya". Maka pergila Habibah bersama bapaknya untuk mengqisas suaminya. Kemudian Nabi SAW bersabda: "Kembalilah, ini Jibril datang kepadaku". Allah menurunkan ayat ini, lalu Nabi SAW membacanya. Nabi SAW bersabda: "Aku menghendaki suatu perkara, dan Allah menghendaki sesuatu perkara, sedangkan apa yang dikehendaki Allah itu lebih baik". Nabi kemudian mencabut qisas.

Sebab turunnya ayat ini juga didasarkan riwayat dari Said bin Muhammad bin Ahmad az-Zahid dengan matan sebagai berikut:

،أَنَّ رَجُلًا لَطَمَ امْرَأَتَهُ فَخَاصَمَتْهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَ مَعَهَا أَهْلُهَا فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ فُلَانًا لَطَمَ صَاحِبَتَنَا. فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ يَقُولُ: الْقِصَاصُ الْقِصَاصُ. وَلَا يَقْضِي قَضَاءً، فَنَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَدْنَا أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّهُ غَيْرَهُ

Sebab turunnya ayat ini juga berdasarkan riwayat dari Abu Bakar al-Harisi dengan matan sebagai berikut:

،لَمَّا نَزَّلَتْ آيَةُ الْقِصَاصِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ لَطَمَ رِجْلُ امْرَأَتَهُ فَانْطَلَقَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ زَوْجِي لَطَمَنِي فَالْقِصَاصُ، قَالَ: الْقِصَاصُ، فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ فَقَالَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَدْنَا أَمْرًا فَأَبَى اللَّهُ تَعَالَى [إِلَّا غَيْرَهُ]. خُذْ أَيْهَا الرَّجُلُ بِيَدِ امْرَأِتِكَ

Ketiga riwayat tersebut mempunyai kesamaan alur cerita dimana ada seorang istri yang ditampar suaminya, kemudian istri tersebut mengadu kepada Nabi SAW, lalu Nabi SAW menyuruh untuk membalaunya dengan pembalasan yang setimpal (qisas), tetapi kemudian turun ayat ini dan Nabi SAW pun mencabut perintah untuk melakukan pembalasan setimpal tersebut (qisas). Karenanya menurut al-Suyuti (t.th.: 56: ), riwayat -riwayat terkait asbabun nuzul ayat ini merupakan syawahid, sehingga menguatkan satu sama lain. Riwayat-riwayat asbanun nuzul ayat ini merupakan atsar dari para tabiin, seperti Hasan dan Qatadah, dan dari orang-orang setelah tabiin (tabi` ut tabi` in) seperti al-Sadi, Ibnu Juraij, Muqotil dan al-Kalabi (al-Wahidi, 1430 H: 485).

b. Sabab al-Nuzul Makro QS. An-Nisa (4): 34

Pada periode pra Islam, kesatuan masyarakat adalah suku. Kelompok kekeluargaan mengklaim keturunannya dari seorang nenek moyang bersama. Kepada suku secara keseluruhan seorang individu memberikan kesetiaan, dan dari suku secara keseluruhan ia mendapat perlindungan bagi pribadi dan kekayaannya (N.J.Coulson, 1964: 8). Bangsa Arab yang nomaden dipaksa stagnan yang sebagai konsekwensinya harus bersandar pada kebiasaan-kebiasaan di sekitar mereka sebagai sebuah pengulangan terus-menerus dari perbuatan tertentu yang dilakukan oleh sejumlah besar anggota masyarakat yang bertindak bersama atau minimal bertindak dalam cara yang sama. Ritual-ritual mereka tidak dilahirkan dari perasaan agama, tetapi sebagai kebiasaan tradisional yang diwarisi dari nenek moyang mereka (Goldziher, t.th: 18). Sebagaimana yang dikatakan Coulson, suku itu diikat oleh lembaga hukum yang tidak tertulis yang berkembang sejalan dengan pertumbuhan sejarah suku itu sendiri sebagai manifestasi dari jiwa dan karakternya (Coulson, 1964: 8).

Menurut Schact, masyarakat Arab beserta hukum-kukumnya menunjukkan ciri-cirinya yang profan dan magis. Hukum itu berciri magis mengingat kaidah-kaidah untuk penyidikan dan pembuktian yang dikuasai oleh prosedur-prosedur sakral, seperti ramalan, sumpah dan kutuk. Dan berciri profan mengingat hukum pidana pun diperempit menjadi masalah ganti rugi dan pembayaran. Hukum keluarga, kewarisan dan keseluruhan hukum pidana didominasi oleh sistem kesukuan kuno. Sistem itu menyatakan tidak langsung ketiadaan perlindungan hukum bagi individu di luar sukunya. Ketiadaan konsep keadilan kriminal yang maju dan pengelompokan tindakan-tindakan kriminal menurut kerugian-kerugian, tanggung jawab kelompok suku atas tindakan-tindakan anggota sukunya yang karenanya timbul balas dendam yang terbatas atas pembunuhan, dengan membayar tebusan (Schacht. 1964: 541)..

Mengingat tidak adanya lembaga legislatif, maka tidaklah mengherankan bila tidak ada pula organisasi resmi yang menangani pelaksanaan hukum. Pelaksanaan hukum diserahkan sepenuhnya secara pribadi kepada pihak yang dirugikan atau menjadi korban pihak lain. Kabilah Arab memiliki harga diri yang kuat bahkan berlebihan. Manakala terjadi perselisihan antar kabilah, maka bentuk penyelesaian yang biasanya ditempuh ialah melalui kekuatan senjata. Cara lain yang juga biasanya diambil ialah menunjuk seorang juru pisah yang dikenal dengan sebutan hakam dari masing-masing kabilah yang bersengketa. Hanya saja untuk tugas ini, tidak ada pejabat resmi. Jadi bila terjadi perselisihan (lalu disepakati untuk diselesaikan lewat juru pisah), para anggota kabilah memilih salah seorang diantara mereka sebagai juru pisah ad hoc. Pilihan populer untuk menjadi hakam jatuh pada kahin, yaitu pendeta pemuja pagan yang mengklaim punya kekuasaan super natural ilahiyyah (Coulson, 1964: 10).

Masyarakat yang menghuni kota Mekah telah memiliki hukum perdagangan, sedangkan penduduk Madinah memiliki hukum pemilikan tanah. Mekah merupakan pusat perdagangan. Menurut H. Lammens, Mekah merupakan surga bagi broker broker keturunan menegah dan para bankir (Lammens, H, 1929: 15)). Di sana nampak telah ada sebuah sistem administrasi hukum sebagai jabatan-jabatan publik.

Masyarakat Mekah mempunyai hubungan dagang dengan Arabia Selatan, Bizantium, Syria, Irak Sasani. Sedangkan Madinah merupakan kota pertanian utama. Hukum perdagangan yang didasarkan pada tradisi Mekah dilaksanakan oleh para pedagang dalam pola yang mirip sekali dengan yang dilakukan oleh hukum perdagangan di Eropa. Ada sejumlah jejak kontrak-kontrak pertanian yang juga di postulasikan untuk Medinah (Schacht. 1964: 7).

Menjelang kehadiran Islam, hubungan seks dan status anak ditengah masyarakat Arab tidak jelas. Bentuk perkawinan yang sudah lama ada kehilangan kesatuan, dan seorang Arab dibebolehkan untuk mengawini ibu tirinya, di samping ia bebas untuk melepaskan diri dari ikatan perkawinan kapan saja dia mau. Adopsi menjadi model. Hak untuk mengadopsi tidak dibatasi oleh syarat apapun, juga mengenai usia anak yang diadopsi. Mengubur hidup bayi-bayi wanita merupakan pemandangan umum dan perbudakan merupakan kebiasaan yang diperbolehkan.

Peminjaman dikembangkan dan dikenai bunga dengan nama riba. Penyusunan perjanjian harta tidak terbatas, jika seorang Arab meninggal dunia, maka hartanya beralih kepada ahli waris pria yang mampu memgangkat senjata. Semua ahli waris wanita dan anak kecil disingkirkan (Muslehuddin, 1996: 50).

c. Makna Mufrodat QS. An-Nisa (4): 34

1. **هذا قيّم المرأة وقوامها**, artinya pemimpin seperti dikatakan (ini adalah pemimpin wanita) apabila laki-laki menjalankan urusan dan menjaga wanita (al-Maraghi, 1946: 26)). Makna **قوامونَ عَلَى النِّسَاءِ** adalah berkuasa untuk mendidik dan memegang kedua tangannya (kebebasannya) (al-Wahidi, 1430 H: 485).
2. **بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**, artinya menurut Ibnu Abbas adalah kelebihan laki-laki atas wanita. Mereka mengatakan kelebihan itu berupa akal, ilmu, cicitra, kekuatan dalam tasarruf, jihad, kesaksian, warisan.
3. **وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**, maksudnya adalah mahar dan nafkah yang diberikan kepada istri. Suami mempunyai kelebihan atas istrinya karena suami memberikan mahar dan nafkah.
4. **فَالصَّالِحَاتُ الْقَنُوتُ قَانِتَاتُ**, artinya ketenangan dan ketaatan kepada Allah dan suami. Menurut al-Juzaj maksudnya istri-istri yang taat kepada suaminya. Menurut al-Juzaj maksudnya istri-istri yang memenuhi hak-hak suaminya.
5. **الحافظات للغيب**, artinya wanita-wanita yang memelihara apa-apa yang tidak tampak oleh manusia. Menurut Ibnu Abbas maksudnya adalah tidak memasukan

- ke dalam rumahnya orang yang dibenci, dan tidak memasukan ke kamarnya selain suaminya, memelihara dirinya, dan hak-hak suaminya.
- 6. **بِمَا حَفَظَ اللَّهُ**, artinya terhadap apa-apa yang telah dijaminkan oleh Allah kepada mereka, berupa kewajiban suami memberikan mahar dan nafkah.
  - 7. **تَخَافُونَ**, artinya kalian mengira.
  - 8. **نَشَرَتِ الْأَرْضُ** artinya seperti ungkapan **نشرت الأرض** yang berarti tanah lebih tinggi dari tanah di sekitarnya. Maksud di sini adalah durhaka dan membesarcan diri terhadap suami (al-Maraghi, 1946: 26). Makna nusuz di sini adalah maksiat kepada suami dalam ungkapan umum.
  - 9. **فَعِظُوهُنَّ**, menurut al-Kalabi, nasihatil mereka dengan al-Qur'an, ingatkanlah mereka kepada Allah dan apa yang diperintahkan Allah.
  - 10. **وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ**, menurut Ibnu Abbas artinya tidak mencampurinya, memalingkan punggungnya di tempat tidur dan tidak berbicara kepadanya. Menurut al-Sya`bi, Mujahid dan Ibrahim maksudnya adalah pisahlah antara kamu dan istrimu di tempat tidur.
  - 11. **وَاضْرُبُوهُنَّ**, artinya pukulan yang tidak memayahkan (al-Wahidi, 1430: 493).
  - 12. **الْبَغْيِ**, artinya berbuat zalim dan melampaui batas.

d. Munasabah ayat sebelumnya dengan QS. An-Nisa (4): 34

Pada ayat sebelumnya Allah melarang masing-masing dari kaum laki-laki dan kaum wanita untuk iru hati terhadap kelebihan yang diberikan Allah kepada pihak lain, kemudian memberikan petunjuk agar di dalam masalah rizki mereka bersandar kepada kemampuan mereka di dalam berusaha. Selanjutnya Allah memerintahkan kepada mereka memberikan bagian-bagian kepada para ahli waris. Di dalam pembagian tersebut tampak dengan jelas kelebihan kaum lelaki atas wanita. Di dalam ayat ini akan disajikan sebab-sebab Allah melebihkan kaum laki-laki (al-Maraghi, 1946: 26-27).

4. Makna Ijmaly QS. An-Nisa (4): 34

QS. An-Nisa (4): 34 di atas menurut Ali al-Sayis (2002: 282) menunjukkan beberapa hal, yaitu:

- 1. Keutamaan laki-laki atas perempuan dalam kedudukan dan kemuliaan.
- 2. Hak suami untuk mendidik dan melarang istrinya keluar rumah.

3. Hal laki-laki untuk melarang istrinya menggunakan hartanya, istri tidak boleh menggunakan harta itu kecuali dengan izin suaminya, karena Allah telah menjadikan suami sebagai pemimpin terhadap istrinya.
4. Kewajiban suami memberikan nafkah kepada istrinya.
5. Kewajiban istri taat kepada suaminya kecuali dalam hal maksiat kepada Allah.
6. Hak bagi istri untuk fasakh nikah ketika suami sukar member nafkah atau pakaian.

Sedangkan al-Maraghi memerinci ayat ini ke dalam tiga topik, yaitu sebab-sebab kaum laki-laki memimpin kaum wanita, cara yang lurus dalam memperlakukan istri, ancaman bagi yang berbuat dhalim terhadap istri (al-Maraghi, 1946: 27-29).

### **Kepemimpinan Organisasi Keluarga**

Mayoritas ulama berpendapat bahwa kepemimpinan organisasi keluarga diserahkan kepada laki-laki (suami) berdasarkan kalimat:

الرَّجُلُ فَرَأَوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Departemen Agama RI (2005:145)menerjemahkan potongan ayat itu sebagai berikut:

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka” (QS. An-Nisa (4): 34)

Pendapat mayoritas ulama ini didasarkan pada pendekatan bahasa. Pertama, mereka menafsirkan kata فَرَأَوْنَ dengan pemimpin. Kedua, kata ganti (dhamir) هُمْ dalam kalimat بَعْضَهُمْ dipahami merujuk kepada laki-laki. Sehingga kalimat بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ dalam ayat ini diartikan “oleh karena yang diberikan Allah kepada sebagian mereka (yaitu laki-laki) atas sebagian yang lain (yaitu wanita)” (Sopyan dan Sulaeman,2014: 126 ).

Berdasarkan analisis bahasa, disimpulkan bahwa kepemimpinan dibebankan kepada kaum laki-laki karena kelebihan yang mereka miliki. Menurut al-Zamakhsyari (w.538 H) kelebihan ini terletak pada akal, keteguhan hati, kemauan keras, kekuatan fisik, dan keberanian atau ketangkasan. Oleh karena itu , kenabian, keulamaan, kepemimpinan nesar yang bersifat publik dan jihad hanya diberikan kepada laki-laki (al-Zamakhsyari, 1977: 523-524). Senada dengan al-Zamakhsyari, al-Alusi (w. 1270 H) mengemukakan dua kelebihan laki-laki, yaitu *wahbi* dan *kasbi*. Kelebihan pertama didapat dengan sendirinya berupa pemberian dari tuhan, sedangkan kelebihan kedua digapai dengan jalan usaha (al-Alusi, t.th.: 2)).

Menurut al-Razi -wafat 606 H- (1990: 88), kelebihan laki-laki atas perempuan meliputi dua hal, yaitu ilmu pengetahuan dan kemampuan fisik. Akal dan pengetahuan laki-laki, menurutnya, melebihi akal dan pengetahuan perempuan. Oleh karena itu, untuk pekerjaan-pekerjaan keras laki-laki lebih pantas. Dengan redaksi yang berbeda, al-Tabataba'i -w. 1981 M- (1991: 351) mengungkapkan hal senada bahwa laki-laki memiliki kelebihan dalam kekuatan intelektual sehingga laki-laki

lebih tahan dan tabah dalam menghadapi tantangan hidup dan kesusahan. Sementara kehidupan perempuan adalah kehidupan emosional yang dibangun di atas sifat kelembutan dan kehalusan.

Berdasarkan pendapat dan interpretasi mayoritas ulama di atas, maka terjemahan QS. An-Nisa (4): 34 di atas secara lengkap adalah:

*"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka".*

Penyerahan kepemimpinan organisasi keluarga kepada laki-laki dengan mendasarkan kepada QS. An-Nisa (4): 34 di atas ditolak oleh kaum feminis, karena interpretasi mengabaikan aspek historis dan analisa bahasa secara mendalam (Sopyan dan Sulaeman,2014: 128 ) Dalam kitab *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, karangan al-Suyuthi (w. 911 H) disebutkan bahwa Ibnu Abi Hatim dari al-Hasan berkata: Seorang wanita datang kepada Nabi. Ia melapor karena ditampar oleh suaminya. Nabi berkata: "Balas saja". Kemudian turun ayat ini. Akhirnya wanita ini pulang, sedang ia tak membalas tamparan suaminya. Masih dalam kitab ini, Ibnu Jarir al-Thabari (w. 310 H) meriwayatkan melalui al-Hasan bahwa ada seorang Anshar memukul istrinya. Lalu istrinya datang kepada Nabi. Ia datang untuk menuntut balas (qishas) suaminya. Lalu turunlah ayat ini. Kedua riwayat di atas menyebutkan istri wanita Anshar datang menemui Nabi. Sementara dalam riwayat Ibnu Mardiwih dari `Ali menyebutkan seorang laki-laki Anshar yang datang kepada Nabi dengan istrinya. Istrinya berkata: "Suamiku memukulku hingga melukai wajahku". Suami menjawab: "Tidak Nabi". Lalu Nabi berkata: "Tidak pantas kamu berbuat begitu". Lalu turunlah ayat ini (al-Suyuthi, t.th.: 56).

Siapa nama suami-istri tersebut, dan mengapa sang suami menampar muka istrinya? Ketiga riawayat tersebut tidak menyebutkannya. Tetapi dalam kitab *Asbab Nuzul al-Qur'an* karya Ali bin Ahmad al-Wahidi menyebutkannya bahwa ayat An-Nisa 34 di atas turun berkenaan dengan kasus istri Sa`ad bin Rabi` , seorang pembesar golongan Anshar. Istrinya bernama Habibah binti Zaid bin Abu Zuhair diajak berhubungan badan, tetapi menolak. Lalu Sa`ad menamparnya. Atas perlakuan Sa`ad istrinya mengadukannya kepada Nabi. Kepada Habibah, Nabi memerintahkan agar ia menjauhi suaminya, dan terhadap Sa`ad akan diberikan hukuman qishas atas sikap kesewenangannya. Akan tetapi, begitu Habibah beserta ayahnya mengayunkan beberapa langkah untuk melaksanakan qishas, tiba-tiba Nabi memanggil keduanya seraya berkata: "Jibril datang kepadaku. Allah menurunkan firmanNya, yang artinya:"kaum laki-laki itu qawwan bagi kaum wanita". Selanjutnya beliau bersabda: "Aku menginginkan sesuatu, tetapi Allah berkehendak lain" (al-Wahidi, 1411 H: 155-156).

Berdasarkan sabab nuzul di atas, maka konteks ayat di atas bukan berkenaan dengan kepemimpinan. Sebaliknya, secara kontekstual ayat itu justru berhubungan dengan kasus rumah tangga. Bahkan lebih khusus lagi, berkaitan dengan kebutuhan biologis suami. Hal ini dipahami dari sebab penamparan suami atas penolakan istrinya untuk berhubungan badan. Oleh karena itu, pernyataan ayat itu bukan bersifat normatif yuridis, melainkan pernyataan sosiologis, karena ia turun berkenaan dengan urusan rumah tangga. Dalam bahasa Sa`id Agil Siraj, ayat ini adalah ayat "ranjang",

(Siraj, 1999: 8) dan karenanya tidak dapat dijadikan alasan keharaman kepemimpinan perempuan dalam rumah tangga, apalagi ditarik ke wilayah keharaman kepemimpinan publik perempuan.

Tidak berlebihan jika kemudian Ibnu Hajar al-Asqalani (w. 852 H) menandaskan bahwa pemimpin wanita bukanlah *mani`* (penghalang) dalam hukum Islam. Pendapat ini kemudian dikuatkan oleh sebagian ulama Malikiyah dalam memberikan legitimasi Ratu Syajaratu al-Dur di Mesir (al-Asqalani, 1379 H: 55-56). Oleh karena itu, menurut kaum feminis, mengartikan kata *rijal* dengan laki-laki kurang tepat. Terjemahan yang tepat adalah para suami, sedangkan untuk kata *An-Nisa* diartikan dengan istri, bukan wanita (Sopyan dan Sulaeman, 2014:130.).

Selain itu dari struktur kalimat, kata *al-rijal* adalah berbentuk *ma`rifah* dengan adanya partikel *al* yang dalam gramatika Arab disebut *lam al-ma`rifah*. Yaitu *lam* atau partikel *al* yang berfungsi menunjukkan bahwa kata tersebut sudah dikenal dan diketahui. Jika demikian, siapa laki-laki dewasa yang dimaksud kan ayat di atas? Dengan merujuk pada sebab turunnya ayat, diketahui bahwa kata *al-rijal* kembali kepada Sa`ad bin Rabi, suami Habibah binti Zaid. Dengan demikian, makna konotatif kata *rijal* adalah suami.

Demikian juga dengan kata قَوْمُونَ, mayoritas ulama memaknainya dengan pemimpin. Sementara kelompok feminis memaknainya dengan pengayom atau pelindung dengan merujuk pada sabab nuzul ayat. Oleh karena ayat tersebut turun bukan dalam konteks sosial politik, melainkan dalam konteks kehidupan rumah tangga. Karena itu memaknai kata *Qawwamun* dengan pemimpin dan apalagi mengaitkannya dengan konteks politik atau kepemimpinan publik adalah kurang tepat.

Dengan demikian, dalam perspektif jender, terjemahan al-Qur'an versi Departemen Agama RI tersebut mengesankan superioritas laki-laki dan inferioritas kaum wanita. Sebab yang disebut pertama sebagai pemimpin, sedangkan yang kedua sebagai bawahan yang dipimpin. Terjemahan itu dipandang kurang tepat karena dua hal. *Pertama*, ketika Nabi SAW berkata kepada Sa`ad bin Rabi, suami Habibah binti Zaid,: "Tidak pantas kamu berbuat begitu" sebagaimana tersebut dalam sabab nuzul di atas, seakan Nabi menegaskan bahwa suami yang baik adalah yang baik dalam memperlakukan istrinya. Diantara tanda suami yang baik adalah menjadi pelindung dan pengayom istrinya. Oleh karena itu, secara konotatif kata *qawwamun* berarti pembimbing, pelindung, dan pengayom. *Kedua*, secara leksikal, kata *qawwamun* berarti penjamin dan penjaga urusan wanita (Ibnu Mandzur, 1990: 503). Makna leksikal ini sejalan dengan makna konotatif sabab nuzul. Meskipun secara denotatif, kata *qawwamun* berarti penanggungjawab.

Dengan demikian, terjemahan tepat kalimat الرَّجَلُ قَوْمُونَ عَلَى الِّسَّاءِ adalah "Para suami adalah pelindung istri-istrinya". Terjemahan ini menegaskan bahwa pendapat yang memutlakan laki-laki menjadi pemimpin adalah tidak tepat. Sebab kepemimpinan tidak ditentukan oleh faktor biologis, tetapi oleh kemampuan dan keahlian. Hal ini berlaku, untuk kepemimpinan domestik rumah tangga maupun kepemimpinan publik.

Lalu bagaimana dengan hadis yang menyatakan bahwa "Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan kepemimpinan kepada perempuan"? Hadis

tersebut diucapkan Nabi ketika puteri kaisar Kisra menggantikan ayahnya. Demikian tersurat secara lengkap dalam hadis tersebut sebagai berikut (al-Bukhari, 1987: 1610):

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهِيْثَمٍ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَحْقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ (كِدْتُ أَحْقُ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلُ) مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْا أَمْرَهُمُ امْرَأً<sup>ً</sup>

“...telah meriwayatkan kepada Kami Ustamah bin haitsam, telah meriwayatkan kepada kami `Awf dari al-Hasan dari Abu Bakrah, ia berkata: “Sungguh, Allah telah member manfaat kepadaku lantaran kalimat yang saya dengar dari Rasulullah SAW pada perang Jamal. Selanjutnya ia berkata ketika berita bahwa orang-orang Persia telah mengangkat putrid Kaisar sebagai ratu sampai kepada Rasul. Beliau bersabda: “Tidak akan bahagia suatu kaaum yang menyerahkan urusan mereka kepada wanita”. (H.R. Bukhari)

Dengan demikian, dilihat dari sabab wurud-nya, secara kontekstual hadis ini berkaitan dengan putri Kisra, penguasa Persia yang menjabat kepala negara waktu itu. Ibnu Hajar al-Asqalani -w. 862 H- (al-`Asqalani, 1379 H: 56), dalam kitab *Fath al-Bari*-nya menjelaskan bahwa hadis tersebut bermula dari kisah `Abdullah Ibn Hudzaifah. Terdapat laporan dari kurir Rasulullah yang menyampaikan surat ajakan masuk Islam kepada Kisra Anusyirwan, penguasa Persia yang beragama Majusi. Ajakan tersebut ditanggapi sinis dengan merobek-robek surat Nabi. Ketika itu Nabi berdoa kepada Allah agar kerajaan tersebut dihancurkan sehancur-hancurnya. Allah mengabulkan doa nabi sehingga negeri itu dilanda perang saudara. Pada suatu saat, tak lama setelah merobek surat dari Rasul, Kisra dibunuh oleh anak laki-lakinya. Anak itu juga membunuh saudara-saudaranya. Lalu ia menjadi raja, dan akhirnya mati diracun. Ketika itulah kekuasaan kerajaan berada di tangan anak perempuaninya yang bernama Nahran. Mendengar realitas politik negeri Persia seperti demikian,

Rasul berkomentar: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْا أَمْرَهُمُ امْرَأً<sup>ً</sup>. Komentar Rasul ini sangat argumentatif. Disamping akibat dari doa Rasul yang dikabulkan Allah sebelumnya, juga karena kapabilitas Nahran lemah di bidang kepemimpinan. Jadi, hadis itu tidak

menunjukkan seorang pemimpin itu harus laki-laki dan tidak boleh perempuan. Tetapi menunjukkan siapapun pemimpinnya, entah laki-laki ataupun perempuan, kalau tidak mempunyai kompetensi maka dipastikan masyarakat yang dipimpinnya akan menderita.

Berbeda dengan pandangan para feminis, penulis berpandangan ayat ini berbicara tentang kepemimpinan, tetapi terbatas kepada kepemimpinan domestik rumah tangga. Karena kalau dikorelasikan dengan ayat lain, maka ayat ini merupakan salah satu bagian dimana Allah menata organisasi keluarga agar mencapai tujuan pernikahan, yaitu mewujudkan keluarga yang “samawa” (*sakinah, mawaddah wa rahmah*) seperti yang dijelaskan dalam QS. Ar-Rum (30): 21.

وَمِنْ أَيْتِهِ ۝ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ آنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوهَا  
إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۝ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَتِ لِقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ

*“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”*

Asbab Nuzul QS. An-Nisa (4): 34 sendiri subtansinya adalah pemberian wewenang oleh Allah kepada suami sebagai pemimpin organisasi keluarga untuk menindak anggota keluarganya, dalam hal ini istrinya, ketika tidak melaksanakan kewajibannya (nusyuz).

Keluarga merupakan organisasi karena memenuhi definsi dan unsur organisasi. Definisi oragnisasi adalah sekumpulan orang (2 orang atau lebih) yang saling berinteraksi dan bekerjasama untuk mencapai tujuan organisasi. Dalam keluarga ada suami dan istri daan ditambah dengan anak, ketiganya saling berinteraksi untuk mewujudkan tujuan keluarga. Karenanya keluarga merupakan organisasi.

Sedangkan unsur organisasi terdiri dari

1. Kumpulan 2 orang atau lebih;
2. Berinteraksi dan bekerjasama;
3. Mencapai tujuan bersama.

Pendapat lain tentang unsur organisasi:

1. Adanya persekutuan dua orang atau lebih yang kemudian terderivasi menjadi pengurus dan anggota (atasan atau bawahan);
2. Adanya kerja sama (cooperative yang berstruktur dari sekelompok orang);
3. Adanya tujuan ;
4. Adanya program kerja;

5. Adanya keterikatan format dan tata tertib yang harus ditaati;
6. Adanya pendelegasian wewenang dan koordinasi tugas-tugas.

Ketika seseorang menikah, maka secara otomatis ia telah masuk ke wilayah organisasi. Tujuan keluarga telah ditentukan dalam QS. Ar-Rum (30): 21 diatas, maka al-Qur`an dalam ayat ini mengatur kepemimpinan dalam organisasi, hak dan kewajiban anggota organisasi serta sanksi bagi pelanggarnya. Kepemimpinan dalam organisasi, termasuk keluarga, sangat penting untuk mengarahkan aktifitas anggota keluarga mencapai tujuan bersama, yaitu "samawa". Sekaligus mencegah aktifitas-aktifitas anggota keluarga yang keluar dari tujuan bersama.

Nabi sendiri telah menandaskan pentingnya seorang pemimpin dalam suatu kumpulan 3 orang melalui hadis (Abu Daud, t,th: 340):

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ إِذَا كَانَ  
ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤْمِرُوا أَحَدَهُمْ

"Dari Abu Hurairah r.a. Rasulullah SAW bersabda: Jika kamu bertiga dalam perjalanan, maka hendaklah pilihlah salah seorang dari kamu menjadi pemimpin". (H.R. Abu Daud)

Terkait dengan siapa yang berhak menjadi pemimpin organisasi keluarga, QS. An-Nisa (4): 34 di atas memang menyerahkannya kepada suami, karena memang struktur sosial Arab yang patriarkal waktu itu lebih memungkinkan tercapainya tujuan keluarga kalau kepemimpinan diserahkan kepada laki-laki yang dalam konteks keluarga adalah suami. Menurut penulis, pemilihan suami sebagai pemimpin organisasi keluarga bukan dikarenakan pertimbangan seks, berupa karena suami jenis kelaminnya laki-laki dengan seperangkat kelebihan seperti yang diungkapkan sebagian para mufassir di atas, tetapi semata-mata lebih didasarkan kepada pertimbangan jender bahwa pada saat itu masyarakat Arab merupakan *male society* (masyarakat yang dikuasai laki-laki) yang karenanya secara sosiologis perempuan kurang tepat untuk memimpin keluarga karena akan menyulitkan pencapaian tujuan organisasi keluarga itu sendiri.

Kalau kita inventarisir kelebihan-kelebihan laki-laki yang dikemukakan para mufassir yang kemudian menjadi basis legitimasi kepemimpinan laki-laki semuanya bersifat jender, bukan seks.

Tabel 1  
Kelebihan laki-laki atas perempuan menurut sebagian mufassir

No	Nama Ulama	Jender	Seks
1	Al-Zamakhsyari	Kemampuan akal	
		Keteguhan hati	
		Kemauan keras	
		Kekuatan fisik	
		Keberanian	
		Ketangkasan	
2	Al-Razi	Kemampuan ilmu	
		Kekuatan fisik	
3	Al-Thabathab`i	Kekuatan intelektual	
		Lebih rasional	
4	Al-Maraghi	Proses penciptaan	
		Kemampuan member nafkah	
		Pemberian mahar	

Oleh karena basisnya adalah jender, maka kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga bukan merupakan kodrat. Karena bukan kodrat, maka kepemimpinan itu bisa saja berubah dipegang perempuan ketika struktur sosial masyarakat berubah, tidak lagi patriarkal atau *male society*, sehingga kepemimpinan perempuan akan bisa membawa kepada tujuan rumah tangga, menciptakan keluarga yang sakinhah, mawaddah wa rahmah.

#### **Hak dan Kewajiban Suami Istri Serta Sanksi Bagi Pelanggar**

Setelah menetapkan suami sebagai *leader* dalam organisasi keluarga melalui ungkapan الرّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ، maka QS. An-Nisa (4): 34 ini menetapkan

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ أَمْوَالِهِمْ

disamping mengetengahkan argumentasi penunjukan suami sebagai pemimpin berupa adanya "kelebihan suami secara seksual yang koheren dengan kontruksi sosial saat itu" dan adanya tanggungjawab material yang harus dipikul suami berupa mahar dan nafkah, kalimat ini juga secara tidak langsung menetapkan kewajiban suami yang bersifat material, yaitu mahar dan nafkah.

Setelah penetapan kewajiban terhadap suami, maka QS. An-Nisa (4): 34 ini menetapkan hak suami yang merupakan kewajiban istri melalui kalimat:

فَالصَّلَاحَاتُ قَاتِنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفَظَ اللَّهُ

*"Sebab itu maka wanita yang salah, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka)".*

Kewajiban istri yang pertama adalah القوت, artinya ketenangan dan ketaatan kepada Allah dan suami (al-Maraghi, 1946: 26). فالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ, artinya istri-istri yang taat kepada suaminya. Menurut al-Juzaj maksudnya istri-istri yang memenuhi hak-hak suaminya. Kewajiban istri yang kedua adalah memelihara diri ketika suami tidak ada. Menurut Ibnu Abbas maksudnya adalah tidak memasukan ke dalam rumahnya orang yang dibenci, dan tidak memasukan ke kamarnya selain suaminya, memelihara dirinya, dan hak-hak suaminya (al-Wahidi, 1430: 485). Dua kewajiban di atas ini yang kemudian dipakai penyusun Kompilasi Hukum Islam (KHI) ketika merumuskan pasal tentang kewajiban istri dengan bunyi:

#### Bagian VI Kewajiban istri

- (1) Kewajiban utama bagi seorang isteri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam yang dibenarkan oleh hukum islam.
- (2) Isteri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya.

Kewajiban istri ini sebagai bentuk keseimbangan atas kewajiban suami yang telah ditetapkan Allah untuk para istri, baik kewajiban yang bersifat material maupun non material. Allah mengungkapkannya melalui kalimat: **بِمَا حَفَظَ اللَّهُ** (Allah telah memelihara mereka dengan menetapkan hak-hak istri yang merupakan kewajiban suami).

Setelah menjelaskan kewajiban suami dan istri, QS. An-Nisa (4): 34 ini kemudian menjelaskan sanksi terhadap pelanggar kewajiban yang sudah ditetapkan di atas. Dalam ayat ini hanya dibicarakan sanksi terhadap istri yang melanggar kewajibannya yang kemudian dikenal dengan istilah nusyuz. Ada tiga tahapan sanksi yang diberikan oleh suami sebagai pemimpin organisasi keluarga ini bagi istri yang melanggar kewajiban, yaitu:

**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُزْهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ  
وَاضْرِبُوهُنَّ**

*"Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka".*

Jadi ada tiga tahapan sanksi menurut ayat ini yang diberikan suami kepada istri yang melanggar kewajiban:

1. Pemberian nasihat, yang dalam bahasa organisasi sekarang adalah teguran.
2. Memisahkan mereka di tempat tidur, yang dalam bahasa organisasi sekarang di “nonjobkan”.
3. Dipukul

Al-Maraghi (1946: 27) memberikan penafsiran ayat ini dari perspektif lain, yaitu dari perspektif edukatif. Menurutnya, substansi ungkapan:

فَالصَّالِحَاتُ قَاتِنَاتُ حَافِظَاتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ  
تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ

adalah berbicara tentang tipe istri dan cara suami dalam mendidiknya. Menurutnya, ada dua keadaan (tipe) istri yang dikemukakan ayat ini.

#### 1. Isteri yang solehah

Indikator istri solehah adalah mereka yang taat kepada suami mereka dan menjaga hubungan-hubungan yang biasa, berlaku antara mereka di waktu berdua-duaan, seperti *rafas* (hubungan badaniyah) dan urusan-urusan khusus yang berkenaan dengan suami. Mereka tidak mengizinkan seorang lelakipun untuk melihat-lihat kepadanya, meski ia kerabatnya, dan lebih-lebih hendaknya memelihara kehormatan dari jamahan tangan, pandangan mata, atau pendengaran telingan yang khianat.

Indikator lainnya adalah istri yang tidak menyebarkan rahasia suami isteri, memelihara harta suami dan hal-hal yang berhubungan dengan hak itu dari kehilangan. Al-Maraghi mempergunakan sebuah hadist untuk menggambarkan isteri yang baik, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dan Baihaqi dari Abu Hurairah.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ «خَيْرُ النِّسَاءِ الَّتِي إِذَا نَظَرْتَ إِلَيْهَا سُرْتَكَ، وَإِذَا  
أَمْرَتَهَا أَطَاعْتَكَ، وَإِذَا غَبَتْ عَنْهَا حَفَظْتَكَ فِي مَالِكٍ وَنَفْسِهَا، وَقَرَأَ  
«الآية»

*“Sebaik-baik dari isteri yang apabila engkau memandangnya, maka ia menyenangkammu (good looking), apabila engkau menyuruhmu maka ia menaatimu, dan apabila engkau tidak ada di sisinya maka ia memelihara terhadap hartamu dan dirinya-lalu dibacakanlah ayat ini.”*

Menurut al-Maraghi (1946: 28) terhadap isteri semacam ini, suami tidak mempunyai kekuasaan untuk mendidiknya, karena tidak ada hal yang mengharuskan dia memberikan pendidikan kepadanya.

#### 2. Isteri buruk

Isteri-isteri buruk ini indikatornya adalah mereka yang dihawatirkan akan bersikap sompong dan tidak menjalankan hak-hak suami isteri menurut yang diridhai suami. Pola edukasi yang harus diterapkan suami kepada isteri tipe ini ada tiga tahapan, yaitu:

- a. Suami memberikan nasihat. Nasihat ini diharapkan yang bisa menyentuh hati. Sebab diantara kaum wanita ada yang cukup dengan diingatkan akan hukuman dan kemurkaan Allah. Diantara mereka ada hatinya tersentuh oleh ancaman dan peringatan akan akibat yang buruk di dunia, seperti ditahan untuk mendapatkan beberapa kesenangannya, misalnya pakaian, perhiasan, dan sebagainya. Orang yang berakal tidak akan kekurangan nasihat yang mempunyai tempat tertinggi di kalbu isterinya. Tetapi jika pemberian nasihat tidak berguna bagi isterinya, maka suami mencoba cara kedua.
- b. Memisahkan diri dari tempat tidur dengan sikap berpaling. Adat telah berlaku, bahwa berkumpul di pembarungan dapat menggerakan perasaan-perasaan suami isteri, sehingga jiwa masing-masing merasa tenang dan hilanglah berbagai goncangan jiwa yang terjadi sebelum itu. Perlakuan suami seperti ini akan menarik isteri untuk bertanya tentang sebab-sebab suami meninggalkannya dari tempat tidur. Tetapi jika cara ini tidak berhasil, maka suami boleh menggunakan cara berikutnya.
- c. Memukul isteri. Menurut al-Maraghi, suami boleh memukul isteri asalkan pukulan itu tidak menyakiti atau melukainya , seperti memukul dengan tangan atau dengan tongkat kecil.

al-Maraghi kemudian memperkuat kebolehan suami memukul isteri dengan mempergunakan sabab nuzul ayat ini yang diriwayatkan dari muqatil sebagaimana dikemukakan di atas.

Tidak cukup dengan sabab nuzul, al-Maraghi juga memperkuat argumen kebolehan memukul isteri tersebut dengan mengetengahkan praktek-praktek seperti itu di masyarakat non Arab, yaitu Perancis. Menurutnya, sebagian kaum muslimin pengikut tradisi Perancis enggan menerima syaruat tentang memukul isteri bila isteri melakukan nusyuz. Akan tetapi mereka tidak enggan bila isteri mereka melakukan nusyuz dan sompong. Dalam keadaan seperti itu, suami yang sebenarnya kepala keluarga itu diinjak dan dijadikan orang yang dipimpin, isteri terus berlaku nusyuz, sehingga ia tidak lunak lagi dengan nasihat suaminya dan tidak peduli suaminya berpaling meninggalkannya. Jika hal itu telah terasa berat bagi suami, maka ketahuilah bahwa orang-orang Perancis sendiri memukul isteri mereka yang terpelajar dan berpendidikan. Bahkan hal ini dilakukan oleh orang-orang bijaksana, kaum cendekia, para raja dan pemerintahan mereka.

Berdasarkan hal itu, al-Maraghi kemudian berpandangan bahwa memukul isteri itu suatu perlakuan yang sangat penting, terutama di dalam agama bagi seluruh lapisan masyarakat, baik di desa maupun di kota. Bagaimana mungkin hal ini akan dihindari, sedangkan akal dan fitrah menyerukannya, apabila lingkungan telah rusak, dekadensi moral telah merajalela, suami tidak mempunyai cara lain selain memukul, dan isteri tidak dapat meninggalkan nusyuznya kecuali dengan pukulan.

Walaupun berpandangan boleh memukul isteri yang nusyuz, al-Maraghi kemudian menekankan kewajiban suami bersikap lembut terhadap isterinya

sebagaimana yang diperintahkan Nabi SAW. Sehingga ketika isterinya mau mendengarkan nasihat atau menjadi baik setelah dipisahkan dari tenmat tidurnya, pukulan dilakukan sebagai alternatif terakhir.

Salah satu hadis yang dikutip al-Maraghi tentang keharusan bersikap lembut terhadap isteri adalah hadis yang diriwayatkan Bukahri dan Muslim dari Abdullah bin Jam`ah.

عن عبد الله بن زمعة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أي ضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد ثم يضاجعها في آخر اليوم»

*"Apakah salah seorang diantara kalian memukul isterinya seperti seorang hamba dipukul, kemudian ia menudurinya di waktu malam?"*

Menurut al-Maraghi, maksud hadis di atas bahwa suami membutuhkan hubungan yang khusus dengan isterinya, dan itu merupakan fitrah, yaitu hubungan sosial yang paling kuat antara dua jenis manusia. Setelah itu, betapa tidak pantasnya suami menjadikan isterinya yang merupakan belahan jiwanya itu sebagai hamba yang dipukulinya dengan tangan atau cambuk. Suami yang mulia tentu tidak akan melakukan hal seperti itu. Memukul, menurutnya, merupakan tindakan perbaikan yang pahit yang tidak dikehendaki oleh suami yang baik dan mulia. Akan tetapi tindakan ini tidak bisa dihilangkan dari kehidupan suami isteri kecuali jika memang suami isteri telah terdidik dan masing-masing mengetahui hak-haknya.

Menurut al-Maraghi, jika isteri telah mentaati suami dengan salah satu diantara tiga tahapan mendidik di atas, maka suami tidak boleh berlaku anaiaya dan melampaui batas seperti yang diperintahkan dalam kalimat:

فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

Apabila suami berlaku anaiaya dan melampaui batas, maka Allah mengancamnya dengan kalimat:

إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهِ أَكْبِرًا

Dalam kalimat itu Allah mengingatkan para hamba-Nya akan kekuasaanNya atas mereka, agar mereka takut kepadaNya dalam memperlakukan isteri. Seakan dia berfirman kepada para suami, sesungguhnya kekuasaanNya atau suami melebihi kekuasaan suami atas isteri. Maka jika suami berbuat anaiaya terhadap isteri , Allah akan menyiksa para suami, dan jika suami memaafkan kesalahan isteri, niscaya Allah akan menghapuskan kesalahan suami (al-Maraghi, 1946: 30)).

Pandangan al-Maraghi yang merupakan mufassir kontemporer tentang kebolehan suami memukul isteri pada tahapan ketiga dari tahapan edukasi ketika isteri nusyuz, juga senada dengan pandangan mufassir klasik. Ibnu Abbas misalnya

menjelaskan **وَاضْرِبُوهُنَّ** dengan pukulan yang tidak keras dan tidak menyebabkan cacat (al-Khusyt, 1995: 78), Menurut Muhammad Abdurrahman, sebagaimana dikutip al-Khusyt, disyari`atkannya memukul wanita bukanlah persoalan yang irrasional atau tidak wajar sehingga membutuhkan penakwilan. Justru ini adalah langkah yang amat dibutuhkan terutama dalam keadaan lingkungan yang rusak dan menggeloranya dekadensi moral.

Menurut al-Khusyt (1995: 80), suami mempunyai hak memukul isteri dalam empat kondisi:

1. Isteri meninggalkan berhias sedang suami menginginkannya;
2. Isteri tidak memenuhi panggilan suami ke tempat tidur;
3. Meninggalkan shalat (dalam satu riwayat juga mandi);
4. Keluar rumah tanpa izin suami, kecuali demi alasan syar`i

Dari uraian di atas terlihat bahwa baik mufassir terdahulu maupun yang belakangan ada dalam satu pandangan bahwa memukul isteri adalah sesuatu yang sah. Tentu pandangan ini menyulitkan nalar kaum muslimin saat ini ketika mereka dihadapkan pada arus besar HAM yang secara legal sudah diterima oleh negara-negara muslim, termasuk Indonesia yang dengan jelas melarang praktik kekerasan dalam rumah tangga melalui UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT.

Untuk mencari jalan keluar terhadap masalah tersebut, setidaknya ada dua pemecahan. *Pertama*, mencari argumentasi dari berbagai perspektif untuk menguatkan pandangan ulama terdahulu dan belakangan yang membolehkan memukul isteri dengan dasar QS. An-Nisa (4): 34 di atas. Dengan kata lain, memperkuat penafsiran dengan argumentasi yang diterima publik internasional bahwa memukul isteri bukan suatu hal yang melanggar HAM dan bukan suatu kejahatan. *Kedua*, mencari argumentasi untuk mengcounter pandangan mufassir yang membolehkan memukul isteri dengan menafsirkan ulang QS. An-Nisa(4): 34 di atas dengan berbagai metode penafsiran kontekstual seperti yang ditawarkan Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, Amina Wadud, Muhammad Arkoun dan yang lainnya.

Penulis sendiri berada pada posisi menolak pemukulan terhadap isteri sekalaipun dia nusuz. Argumentasinya karena pemukulan itu bertentangan dengan spirit besar al-Qur`an yang sangat menghormati perempuan. Kebolehan memukul isteri dalam QS. An-Nisa di atas harus dibaca dalam konteks *tadarruj al-hukmi* yang belum tuntas dilakukan Nabi SAW sekitan dengan kompromi Nabi terhadap situasi kultural dan sosial waktu itu dimana masyarakat Arab adalah masyarakat parialkal dan male society. Untuk merubahnya tidak bisa sekaligus, tetapi harus secara bertahap.

Kompromi Al-Qur`an dengan kondisi sosial saat itu terlihat dari ketentuan ketika yang nusyuz itu suami, dimana tidak ada tahapan dimana isteri dibolehkan memukul suami, yang ada justru saran perdamaian. Ini logis, karena kalau itu dilakukan akan berhadapan sekaligus akan mendapatkan resistensi kuat dari masyarakat yang patriarkal dan *male society* tersebut. Mari kita lihat QS. An-Nisa (4): 128 di bawah ini.

وَإِنْ امْرَأٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا  
أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصَّلْحُ خَيْرٌ وَأَخْسَرَتِ  
الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَقْرُبُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ  
**خَيْرٌ**

*"Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan"*

Menurut terjemahan versi Departemen Agama RI, nusyuz dari pihak suami ialah bersikap keras terhadap isterinya; tidak mau menggaulinya dan tidak mau memberikan haknya. Ketika itu terjadi, maka yang dilakukan adalah mengadakan perdamaian dengan sebenar-benarnya yang salah satu bentuknya adalah isteri bersedia beberapa haknya dikurangi asal suaminya mau baik kembali.

## SIMPULAN

- a. Pembacaan terhadap QS. An-Nisa (4): 34 di atas akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda tergantung metode penafsiran yang dipakainya. Kalau penafsirannya parsial, tekstual dan hanya mendasarkan pada sabab nuzul mikro (situasi spesifik berupa pertanyaan atau kejadian ketika ayat al-Qur`an tertentu diturunkan), maka akan menghasilkan kesimpulan bahwa kepemimpinan laki-laki di ranah dosemtik rumah tangga adalah kodrat akibat seperangkat kelebihan yang diberikan Allah kepada laki-laki yang juga dinilai sebagai kodrat dan bawaan sejak lahir. Begitu juga pemukulan terhadap isteri merupakan konsekwensi dari berbagai kelebihan laki-laki yang berimbang pada kodrat laki-laki sebagai pemimpin dimana punya wewenang untuk menghukum isteri sebagai bentuk tanggungjawab kepemimpinannya.
- b. Berbeda dengan metode penafsiran yang tematis, kontekstual dan lebih mendasarkan pada sabab nuzul makro (setting sosial masyarakat Arab secara umum ketika al-Qur`an diturunkan), maka akan menghasilkan kesimpulan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam ranah domestik rumah tangga bukan kodrat, tetapi kepemimpinan fungsional yang lebih dikarenakan mempertimbangkan setting soial saat itu dimana kalau kepemimpinan rumah tangga diserahkan pada laki-laki akan lebih mendekati perwujudan tujuan pernikahan membentuk keluarga

“samawa”. Ketika kepemimpinan itu bukan kodrat, maka dalam setting sosial yang berbeda, isteri bisa menjadi pemimpin rumah tangga dengan pertimbangan “samawa” akan terwujud berbasis setting sosial tersebut. Dengan metode penafsiran yang sama, pemukulan terhadap isteri dipandang bukan sesuatu yang final, tetapi diletakkan sebagai tadarruj (tahapan keberangsuran) yang bersifat kompromistik terhadap realitas sosial dan kultural yang ada di depan mata, dalam kerangka reformasi sikap terhadap perempuan yang berujung pada kesetaraan, sebagaimana perempuan dan laki-laki setara dalam kejadian, tugasnya sebagai Abdullah dan tugasnya sebagai khalifah

## **DAFTAR PUSTAKA**

- Fakih, Mansor. (1999). Analisis Jender dan Transformasi Sosial. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Soerooso, Moerti Hadiati. (2012). Kekerasan Dalam Rumah Tangaa Dalam Perspektif Yuridis-Victimologis, Jakarta: Sinar Grafika
- Mas`udi, Masdar F. “Perempuan dalam Wacana Keislaman”, dalam Smita Notosusanto dan E. Kristi Poerwandari (Peny.). (1997). Perempuan dan Pemberdayaan: Kumpulan Karangan untuk Menghormati Ulang Tahun ke-70 Ibu Saparinah Sadli, Jakarta: Obor.
- Martha, Aroma Elmina. (2015). Hukum KDRT. Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- Echols, John. M dan Hasan Shadily. (1983). Kamus Inggris Indonesia, Jakarta: Gramedia.
- Umar, Nasaruddin. (1999). Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an. Jakarta: Paramadina.
- Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita. (1992). Buku III: Pengantar Tekhnik Analisis Jender. Jakarta: Sekretariat Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita.
- Mosse, Julia Cleves. (1993). Half The world Halj A Change: An Introduction To Gender and Development. Oxford: Oxfam.
- Wood, Julia T. (1991). Gendered lives: Communication, Gender and Culture. Califomia: Wadsworth.
- Kessler, Suzanne J. dan Wendy McKenna. (1977). Gender: An thnomethodological Approach View. New York, dll.: John Wiley & Sons.
- Megawangi, Ratna. (1999). Membarkan Berbeda: Sudut Pandang baru Tentang Relasi Jender. Bandung: Mizan.
- Adz-dzahabi, Muhammad Husain. (1976). Tafsir wa Al-Mufassiriun. juz I, Kairo: Kuliyatul Syari'ah Al-Azhar.
- Louis Ma'luf. (1996). Al-Munjid fi Al-Lughoh. cet, 10, Bairut: Dar Al-Masyiq.
- Al-Suyuti, Jalaluddin, ((!(&)). AL-Itqan fi Ulumil Al- Qur'an. Juz II, Bairut: Dar Al-Fikr.
- Al-Zarkasyi, (1972). Al-Burhan fi Ulunil Al-Qur'an. Jilid II, Mesir: Isa Al-Baby AlHalabi.
- Baidan, Nasrudin. (2005). Wawasan Baru Ilmu Tafsir. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Djalal HA, Abdul. (1990). Urgensi Tafsir Maudu'i Pada Masa Kini. Jakarta: Kalam Mulia.
- As-Syatibi. (tt). al-Muwafaqat. Beirut ; Dar al-Ma'rifat.
- Shihab, Muhammad Quraish. (1999). Membumikan Al-Qur'an. Bandung: Mizan.
- Ridho, Muh. Rasyid. (1967). Tafsir al-Manar. Kairo: Al-Manar.
- al-Shabuny Muhammad Ali. (1985). al-Tibyan fi `Ulum Al-Qur'an. Beirut: Al `Alam al-Kutub.
- Manna Al Qottan. (1976). Mahabits fi Ulum Al-Qur'an. Riyadh: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Farmawy, Abd. Hay. (1977). al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudlu'i. Kairo: A1-Hadhoroh al-Arabiyah.
- Hadi, Sutrisno. (1990). Metodologi Research. Yogyakarta: Fak. Psikologi UGM.
- Harahap, Nursapia "Penelitian Kepustakaan" dalam Jurnal Iqra, Volume 08 No. 01, Mei, 2014
- Arikunto, Suharsimi. (1993). Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik. Jakarta: Rineka Cipta.
- Bekker, Anton dan Ahmad Charis Zubair. (2015). Metodologi Penelitian Filsafat. Yogyakarta: Kanisius.
- Qadafy, Mu`ammar Zayn. (2015). Sababun Nuzul Dari Mikro ke Makro. Yogyakarta: Inazna Book.
- al-Dihlawi, Syah Waliyullah. (tt). al-Fauz al-Kabir fi Usul al-Tafsir, Kairo, t.t..
- Fazlurrahman. (1982). Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition. Chicago: The University of Chicago Press.
- al-Wahidi, Abu al-Hasan `Ali Ibn Ahmad bin Muhammad bin `Ali. (1411 H). Asbab an-Nuzul, Muhaqqiq: Kamal Basyuni Zaglul. Beirut:Dar al-Kutub al-`Ilmiyah.
- al-Suyuthi, Jalal al-din. (tt). Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- al-Wahidi , Abu al-Hasan `Ali Ibn Ahmad bin Muhammad bin `Ali. (1430 H). Tafsir al-Basit. t.t., `Imadah al-Bahsi al-`Ilmi.
- Coulson,N.J. (1964). A History of Islamic Law. Chiccago : Edinburgh University Press.
- Goldziher, Ignaz, A short history of Arabic Literature, terj. Somoghi, Hyderabad : t.t
- Schacht. Joseph. (1964). An introduction to Islamic Law. London : Oxford University Press.
- Lammens, H. (1929). Islam belief and institution. terj. Denison Ross, London : Oxford University Press.
- Muslehuddin, Muhammad. (1996). Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam. terj. Yudian W. Asmin, et al, Yogyakarta : PT. Tiara Wacana.
- al-Maraghi, Ahmad bin Mustafa. (1946). Tafsir al-Maraghi. Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba`ah al-Lubabi al-Halabi wa Auladuhu.
- al-Sayis, Muhammad `Ali. (2002). Tafsir Ayat al-Ahkam. Qohirah: al-Maktabah al-`Asriyah li al-Taba`ah wa al-Nasr.
- Departemen Agama RI. (2005). Al-Qur'an dan Terjemahannya, Semarang: Toha Putra.

- Sopyan A.P.KAU dan Zulkarnaen Sulaeman. (2014). Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Zamakhshari. (1977). al-Kasisy an Haqaiq al-Tanzil wa al -`Uyun al-`Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Alusi. (tt). Ruh al-Ma`ani fi Tafsir al-Qur'an al-`Adim wa al-Sabi` al-Matsani. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Razi. (1990). al-Tafsir al-Kabir. Beirut: Dar al-Ihya al-Turast al-`Arabi.
- al-Tabataba`i. (1991). al-Mizan fi Tafsiri al-Qur'an, Beirut: al-Muassasah al-`Alam li al-Matbu`ath.
- al-Suyuthi, Jalal al-din al-Suyuthi, Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th
- Siraj, Sa'id Agil. (1999). Islam Kebangsaan Fikih Demokratik Kaum Santri. Jakarta: Pustaka Ciganjur.
- al-Asqalani. (1389 H). Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Ma`rifah.
- Ibnu Mandzur. (1990). Lisan al-`Arab. Kairo: al-Babi al-Halabi.
- al-Bukhari. (1987). al-Jami` al-Shahih al-Mukhtasar. Beirut: Dar Ibn Katsir.
- Abu Daud. (tt). Sunan Abi Daud. Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi.
- al-Khust, Muhammad Ustman. (1995). al-Masyakil al-Jauziyyah wa Hululuha fi Dhaui al-Kirab wa al-Sunnah wa al-Ma`arif al-Hadistah, terjemahan LPPMI Penyelesaian Problema Rumah tangga Secara Islamy. Solo: CV. Pustaka Mantiq.  
<https://kekerasan.kemenpppa.go.id/ringkasan>.