

REINTERPRETASI KONSEP NUSHŪZ (Falsifikasi Konsep Kebolehan Suami Memukul Istri)

Ach. Fajruddin Fatwa*

Abstrak: Hubungan suami/istri, atau yang lazim disebut dengan perkawinan, merupakan titik strategis dalam pembangunan masyarakat. Beragam ayat yang terdapat dalam al-Qur'ân menunjukkan betapa kuatnya perhatian Islam terhadap permasalahan ini. Kitab Suci yang biasanya diklaim banyak kalangan berisi ayat yang global dan masih mengandung beragam makna yang multi tafsir, membahas hubungan keluarga dengan bahasa yang jelas, tegas dan ringkas. Problem dualisme makna hampir tidak kita temukan dalam pembahasan ayat keluarga. Nushūz sebagai salah satu bagian dalam ayat keluarga, menunjukkan konsep hubungan suami istri yang digagas al-Qur'ân. Seorang suami diberi beban untuk membimbing, membina dan mengasuh seorang istri dalam kekuasaannya. Proses bimbingan digambarkan dalam bentuk nasihat yang baik, berpisah dari tempat tidur dan memberikan teladan yang kuat. Sayangnya, konsep ini tidak dipahami dengan bijak, bahkan konsep ini dianggap sebagai justifikasi terhadap otoritas absolut dan legalisasi kekerasan seorang suami terhadap istrinya. Tulisan ini, dengan menggunakan analisa sosio-historis dan pendekatan teologis, berusaha memfalsifikasi legalitas kekerasan suami terhadap istrinya.

Kata kunci: Perkawinan, kekerasan rumah tangga, hubungan suami istri.

* Dosen tetap Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

PENDAHULUAN

Hingga saat ini, kegiatan memahami, mendiskripsikan dan melekatkan isu-isu strategis tentang masalah keperempuanan yang terdapat dalam doktrin suatu agama merupakan kegiatan yang melelahkan dan menjemukan. Bahkan dalam banyak segi sampai taraf menjengkelkan. Melelahkan karena kajian keperempuanan selalu dihadapkan pada beragamnya data yang bersifat intersubyektif, sehingga masing-masing pihak harus mampu menilai beragam peristiwa berdasarkan kapasitas keilmuan dan kepentingan yang dimiliki. Sebagai akibat dari keadaan yang melelahkan ini, terkadang seorang peneliti dihadapkan pada suatu situasi yang sangat menjemukan. Problem ini sering muncul sebagai akibat dari data yang diperoleh dari seorang peneliti, walaupun berasal dari sumber yang diklaim sama, tidak selalu menggiring peneliti pada asumsi tunggal, bahkan data-data sejarah terkadang saling menyudutkan antara yang satu dengan yang lain.

Masalah relasi suami istri misalnya, kajian tentang relasi suami istri seringkali terpecah dalam dua kelompok besar.

Pertama, sebagian masyarakat muslim beranggapan, dengan menyandarkan diri pada sumber-sumber normatif agama, pria adalah sosok yang telah ditakdirkan Tuhan sebagai pemimpin dalam suatu keluarga, oleh sebab itu ia berhak berkuat dalam *public space*, sedangkan perempuan adalah makhluk yang sejak awal diciptakan Tuhan sebagai sosok yang perlu bimbingan dan pimpinan dari laki-laki¹. Oleh sebab itu, ia hanya memiliki *domestic space right*, pergeseran perempuan dalam ranah publik merupakan bentuk penyimpangan existensi perempuan dan penyebab

¹ Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 19

rusaknya tatanan sosial. Shaykh 'Abd al-Azîz bin Baz, seorang ketua dalam *Hay'ah al-Buhûth wa al-Iftâ'* Arab Saudi – sebagaimana dikutip Nasr Hamid- mengatakan:

“Sesungguhnya perempuan yang keluar dari rumah merupakan bentuk penyimpangan terhadap esensi dan existensi perempuan yang telah diputuskan Allah. Oleh sebab itu segala bentuk propaganda yang mengajak perempuan berperan aktif dalam kegiatan yang khusus dilakukan laki-laki merupakan propaganda bahaya bagi masyarakat muslim. Pengaruh terbesar dari keikutsertaan perempuan dalam percampuran laki-laki dan perempuan adalah wahana terbesar bagi terciptanya perzinahan...”²

Kedua, kelompok yang menyanggah pendapat kelompok pertama, kalangan ini dengan tegas beranggapan, dengan menyandarkan diri pada doktrin yang sama, hubungan suami istri bukanlah hubungan atasan dan bawahan. Hubungan suami istri yang ditawarkan Islam adalah hubungan kemitraan yang saling membutuhkan, laki-laki (suami) harus menciptakan ruang gerak yang layak bagi istri.³

Perdebatan tentang kerangka teoritis relasi suami istri sebagaimana deskripsi masalah di atas, sudah tentu merupakan perdebatan usang yang tidak perlu diperpanjang lagi. Fenomena menarik yang muncul adalah kecenderungan sebagian kalangan beranggapan kebolehan suami mewujudkan dominasinya dengan cara apapun yang perlu ditempuh, tidak kurang di antaranya membolehkan seorang

² Nasr Hamid Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Kawwâf: Qirâ'ah fi Khitâb al-Mar'ab* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1999), 195.

³ Baca Taxonomi Perdebatan Existensi Perempuan Islam dalam Ranah Publik dalam Bruce B. Lawrence, *Shattering The Myth: Islam Beyond Violence*, (New Jersey: Princeton University, 1998), 111. Abû Zayd, *Dawâ'ir al-Khawaf*, 184.

suami memukul istrinya apabila tidak memenuhi perintah suami. Misalnya kalangan yuridis pidana Islam membebaskan suami dari *qisas* karena memukul istrinya. Mereka beranggapan, pemukulan suami merupakan *straafluitsluiting grunden* yang legal dalam Islam.⁴

Tulisan ini menggunakan metode falsifikasi axiologis, berusaha merekonstruksi normatifitas kebolehan suami memukul istrinya. Bagaimana konsep hubungan suami istri dalam doktrin Islam dan adakah landasan normatif yang membolehkan *domestic violence* tersebut?

MELACAK KONSEP HUBUNGAN SUAMI ISTRI DALAM AL-QUR'ÂN

Dalam tataran teologis-normatif, Islam dengan tegas mengakui konsep kesejajaran lelaki dan perempuan. Dari sini setidaknya ada dua hal yang bisa disimpulkan: pertama, pengakuan secara umum atas kesejajaran martabat laki-laki dan perempuan, tanpa membedakan jenis kelamin; kedua, pengakuan atas kesejajaran hak dan kewajiban antara lelaki dan perempuan dalam berbagai bidang. Namun yang ironis, fakta historio-empiris justru cenderung sebaliknya, status dan peran perempuan diberbagai masyarakat muslim hingga sekarang.

Pada umumnya masih berada pada posisi dan kondisi yang belum menggembirakan. Sebagian masyarakat masih beranggapan perempuan dipersepsikan sebagai *konco wingking* (manusia kedua) yang kurang dihargai sebagaimana mestinya.

Dalam hal pernikahan misalnya, Islam menganggap hubungan suami istri sebagai hubungan perikatan ibadah yang sangat kuat (*mîthâqan ghalîzan*). Hubungan ini

⁴ 'Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Tashrî 'al-Jinâ'î al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, tt), 514.

meletakkan suami dan istri pada posisi yang sejajar, suami dan istri memiliki hak serta kewajiban yang seimbang.⁵ Kewajiban bagi seorang suami merupakan hak yang patut diterima seorang istri, begitu juga sebaliknya, kewajiban seorang istri merupakan hak seorang suami.

Dalam perspektif al-Qur'an, struktur normatif kesetaraan hubungan suami istri dibangun atas asumsi kesamaan mereka dalam penciptaan. Perempuan dan pria diciptakan Allah dari satu jiwa⁶. Sebagai sama-sama keturunan Adam⁷ yang dimuliakan Allah⁸, interaksi yang ada harus dibangun atas dasar kesetaraan⁹, saling menghormati¹⁰, kerjasama yang baik,¹¹ dan keadilan.¹² Keistimewaan perempuan dan pria, dalam perspektif normatif, terletak pada tingkat ketakwaan mereka.

Konsep ideal al-Qur'an yang memberikan kesejajaran suami dan istri dalam lembaga perkawinan, seringkali dipungkiri oleh berbagai kalangan, termasuk di antaranya kalangan muslim. Dengan beragam cara, klaim teologis dimanipulasi untuk mengukuhkan dominasi suami atas istrinya. Terkait dengan hal tersebut, Barbara Stowasser berkata:

"the fault for unjust law and practices such as women's inequality lies not with God revelation but with ulama's interpretation of it as well as with contrived or unauthentic variations of Prophetic hadiths".¹³

⁵ Jhon L. Espotito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University, 1982), 48.

⁶ QS. al-Nisâ': 1

⁷ QS. al-Baqarah: 213.

⁸ QS. al-Isrâ': 70.

⁹ Ibid.,

¹⁰ QS. al-Nisâ': 86.

¹¹ QS. al-Mâ'idah: 2.

¹² Ibid., 8.

¹³ Barbara F. Stowasser, "The Status Women in Early Islam," dalam Freda Hussain, ed. *Muslim Women*, (New York: St. Martin Press, 1984), 37.

Narasi di atas menunjukkan bahwa pemikiran mereka terjebak dalam *pro causa non causa* yang fatal. Klaim teologis merupakan klaim perantara guna melindungi klaim sosiologis yang mereka inginkan. Lebih jelasnya azas *tantum valet auctoritas, quantum valet argumentatio* tidak digunakan dalam posisi yang sangat tepat. Pelekatan klaim teologis, sarat dengan struktur sosio-ideologis yang sangat berbeda dengan struktur normatif. Misalnya, klaim keunggulan seorang suami atas istrinya yang terdapat dalam surat al-Nisâ' :34:

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang salihah, ialah yang ta`at kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nushûznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menta`atimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Dalam terjemahan Depag, ungkapan *qawwâm* yang terdapat dalam surat al-Nisâ: 34 diterjemahkan dengan menggunakan *semantical meaning*, laki-laki adalah pemimpin perempuan. Sebagai konsekuensi dari langkah terjemahan ini, walau tidak disebutkan dengan lugas dan tegas, laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan dan perempuan adalah pihak yang dipimpin oleh laki-laki. Hal berbeda kita temukan dalam beberapa terjemahan Inggris, seringkali kata

qawwâm diterjemahkan dengan *pragmatical meaning*.¹⁴ *Qawwâm* diterjemahkan dalam pelindung, pihak laki-laki adalah pelindung pihak perempuan.¹⁵ Penerjemahan kata *qawwâmûn* dengan pendekatan *pragmatical meaning* di atas juga disampaikan oleh Rashîd Ridâ. Menurutnya, makna *qawwâmûn* sebagai pelindung terikat dengan redaksi *bimâ faddallâh ba'dahum 'alâ ba'd* tidak dengan ungkapan *bimâ faddalahum alayhinna*.¹⁶ Keistimewaan yang dimiliki oleh pria maupun perempuan merupakan anugerah yang telah diberikan Allah kepada suami maupun pihak istri.

Senada dengan pendapat Rashîd Ridâ, Aminah Wadud Muhsin juga menerjemahkan kata *qawwâm* sebagai pelindung dan pendukung eksistensi seorang istri. Suami harus bertanggung jawab dalam melindungi potensi istri, seraya memberikan contoh, al-Qur'ân dengan jelas menggambarkan kesuksesan ratu Bilqis, seorang pemimpin yang merdeka dan bijaksana, dalam mengatur dan memakmurkan kerajaannya.¹⁷ Kerangka teologis yang disampaikan oleh al-Qur'ân, menurut Aminah, menghapus stigma ketidakmampuan perempuan dalam mengembangkan potensinya. Hal ini dapat kita buktikan dengan posisi strategis perempuan dalam sejarah awal Islam, perempuan

¹⁴ "...it requires a consideration of how speakers organize what they want to say in accordance with who they're talking to, where, when, and under what circumstance, Pragmatics is the study of how more gets communicated than is said" George Yule, *Pragmatics* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 3.

¹⁵ '*qawwâm; the protectors, one who stands firm in another's business, protect his interest, and look after his affair*'. A Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Beirut: Dar al-Qur'ân al-Karim, 1986), 190.

¹⁶ Rashîd Ridâ, *Tafsîr Al-Manâr*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1973), 68.

¹⁷ Aminah Wadud Muhsin, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Fajar Bhakti, 1992), 89.

mampu mengemban amanat dakwah, sosial dan politik, bahkan mampu menjalankan peran militer.¹⁸

KONSEP NUSHŪZ DALAM ISLAM: IGNORATIO ELENCHI

✿ Dalam ranah fiqh, *nushūz* seringkali disandarkan pada segala bentuk perbuatan enggan, *purik*, pembangkangan dan penolakan istri atas perintah atau keinginan suaminya¹⁹. Mayoritas ulama fiqh, walaupun dengan redaksi yang berbeda, sepakat bahwa *nushūz* merupakan sifat membangkang, menolak atau menghindari atas perintah suami. Kedua, pembangkangan tersebut dilakukan oleh seorang istri.

Walaupun berbeda kajian terminologi *nushūz* yang muncul dalam ranah fiqh muncul dalam ranah tafsir. Sejauh survei literatur yang telah dilakukan,²⁰ mayoritas ulama sepakat unsur ketaatan, ketertundukan dan kerelaan seorang istri dalam menerima perintah dari suami seakan merupakan takdir yang harus diterima. Istri tidak memiliki hak untuk menolak perintah suami, ketaatan seorang istri merupakan barometer kesalehan yang melekat pada dirinya.²¹ Membangkang terhadap perintah suami merupakan maksiat

¹⁸ Penjelasan lebih lanjut baca: Asmâ' Muḥammad Aḥmad Ziyâdah, *Dawra' al-Mar'ah al-Siyâsi: fi Abd al-Nabi wa al-Khulafâ' al-Rasbdîn* (Damasyiq: Dar al-Kitab, 1994), 23.

¹⁹ Mustafâ al-Khinn, et. All, *al-Fiqh al-Manhajî alâ madbbab al-Imâm al-Shâfi'î*, vol. 5 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1991), 106. Penjelasan lebih lanjut baca: Syafiq Hasyim, *Hal-hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Perempuan Dalam Islam* (Bandung; Mizan, 2001), 182-7.

²⁰ Muḥammad bin Yûsuf, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîṭ*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1993), 248. Al-Ṣâbûnî, *Safwah al-Tafsîr*, vol.1 (Damaskus: Maktab al-Ghazali, 1995), 243, al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî*, vol.3, (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1995), 252. al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, vol. 5 (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 1990), 73.

²¹ Ali al-Kabîr, *Asbiru al-Tafsîr*, vol. 1 (Madinah : Maktab al-Ulûm wa al-Hakîm, tt), 473.

seorang istri.²² Anggapan ini, biasanya, dibangun para ulama atas beragam argumen yang bersumber dari diktum hukum yang menurut mereka terpancar kuat dari al-Qur'ân maupun al-Hadîth.

Beberapa landasan normatif yang digunakan seringkali menguatkan anggapan kebolehan seorang suami memukul istrinya. Upaya pemukulan terhadap istri, walaupun dalam bentuk upaya *ultimatum remedium*, dapat dibenarkan bahkan hak seorang suami dalam upaya memberikan pendidikan kepada seorang istri. Upaya pemukulan ini upaya terakhir pasca beberapa upaya pendidikan pendahuluan, yaitu pasca upaya dialogis (*fa'izû*) dan pisah ranjang (*wahjurûhunna*) tidak mampu lagi merubah keburukan seorang istri. Walaupun ulama sepakat terhadap proses ini, sebagian ulama terasa sangat berlebihan dalam memahami makna kebolehan memukul.

Mayoritas *mufassir* sepakat, pemukulan seorang suami kepada istrinya harus dibingkai dalam *education frame*. Pemukulan suami kepada istri, selain tidak boleh menyakitkan, juga tidak boleh merendahkan martabatnya, baik dengan intensitas pemukulan maupun alat yang digunakan memukul. Minoritas *mufassir*, berpandangan sebaliknya. Pemukulan disesuaikan dengan pembangkangan istri, semakin membangkang semakin keras dan semakin berat akibat yang diterima istri. Abû Hayyân al-Andalusi berkata:

Apabila istri nyata-nyata melakukan nushûz kepada suami, maka langkah penyelesaiannya adalah:

1. Nasehat lemah lembut sambil mengingatkan takwa kepada Allah, apabila tidak berhasil, suami berhak berkata tegas kepadanya.

²² Al-Jassâs, *Abkâm al-Qur'ân*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 267.

2. Berpisah ranjang, apabila tidak berhasil suami tidak berhak melaksanakan kewajibannya kepada istri;
3. Apabila tidak berhasil, suami berhak menempeleng dan mendorong kepalanya agar dirasakan istri.
4. Apabila tidak berhasil, suami berhak mencambuk istri dengan cemeti/tali yang lebih dengan syarat tidak berdarah dan tidak merobek kulit.
5. Apabila tidak berhasil suami berhak mengikat (memukul) dengan tambang serta menanggalkan kewajiban kepada istrinya.²³

Upaya pemukulan terhadap istri sudah tentu sangat bertolak belakang dengan gagasan damai yang digariskan dalam Islam. Islam, sejak awal mengklaim kedamaian, keselamatan, penyerahan diri seutuhnya kepada Allah, sudah tentu dengan sendirinya gagasan kekerasan dalam bentuk apapun, jangankan dalam hubungan suami istri, yang mayoritas ulama menganggapnya sebagai hubungan muamalah, hubungan keimanan yang melandasi kelahiran agama Islam tidak memberikan ruang kekerasan dalam doktrinnya.²⁴ Siapakah yang salah atau apakah yang salah terhadap pembenaran pemukulan seorang suami kepada istrinya. Guna menghadapi doktrin yang sudah mengkristal ini, tiada cara lain yang dapat ditempuh kecuali memfalsifikasi pemikiran dan merekonstruksi pemahaman.

Surat al-Nisâ': 34 -yang sering digunakan untuk justifikasi pembolehkan seorang suami memukul istrinya-turun berkaitan erat dengan peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah SAW, yaitu peristiwa pemukulan yang dilakukan

²³ Abû Hayyân, *Tafsîr*, 24.

²⁴ QS. al-Baqarah, 256. Baca Muhammad Marmaduke Picthall, *The Cultural Side of Islam* (New Delhi: Hakikat Kitab Bhavan, 1981), 137-9.

oleh Sa'ad bin al-Rabi²⁵, terhadap istrinya Habibah bint Zayd.²⁶ Ketika itu, Habibah yang telah dipukul oleh suaminya tidak terima dengan perlakuan tersebut. Bersama dengan orang tuanya, ia menghadap kepada Nabi guna mengadakan pemukulan yang telah dilakukan suaminya. Pasca mendengar cerita istri, Rasulullah segera memerintahkan *qisâs* atas perbuatan tersebut. Habibah beserta orang tuanya kembali. Akan tetapi pasca kembalinya bersama bapaknya, Jibril turun menyampaikan ayat al-Nisâ': 34 yang oleh sebagian besar ulama diklaim membolehkan pemukulan istrinya.²⁷

Peristiwa turunnya ayat ini harus dipandang sebagai respon Islam terhadap peristiwa tersebut. Paling tidak eksistensi ayat tersebut memberikan tiga pelajaran yang utama, yaitu, pertama, Sa'ad bin al-Rabi' memukul istrinya dan sang istri bersama sang ayah tidak suka dan melaporkan kepada Rasul. Kedua, Rasul tidak setuju terhadap pemukulan tersebut dan membolehkan sang istri melakukan *qisâs*. Ketiga, Jibril datang dan menyampaikan ayat tersebut.

Dalam permasalahan pertama, tampak jelas pemukulan seorang suami kepada istri akan menganiaya kehormatan seorang istri. Walaupun tidak menimbulkan rasa sakit, yang oleh sebagian besar ulama diklaim sebagai syarat dibolehkannya memukul, akan menjatuhkan kehormatan

²⁵ Dalam historiografi Islam, Sa'ad bin Rabi' dikenal sebagai saudara angkat (*al-mu'âkhab*) 'Abd al-Rahmân bin 'Awf. Selain dikenal sebagai konglomerat Anşâr, ia juga aktif ikut berperang bersama Nabi dalam perang Uhud, Ibn Hajar al-Asqalâni, *al-Isâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyah, 1995), 49-50. Ibn Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmiyyah, 2001), 158.

²⁶ Sebagian mufasssir berpendapat bahwa ayat ini turun berkaitan dengan pemukulan Zayd terhadap Habibah bint Muhammad bin Salamah. Baca Yusuf, *Tafsîr*, 248.

²⁷ Baca al-Sabûni, *Rawâ'i al-Bayân fî Tafsîr Ayât al-Abkâm*, vol. 3 (Suriyah: Dâr al-Qalam al-Arabi, 1391), 333, Al-Qurtubî, *Al-Jâmi' li Abkâm al-Qur'ân*, vol. 5 (Kairo: Dâr al-Kutb al-Arabi, tt), 168-9.

seorang istri. Permasalahan yang menyebabkan turunnya ayat tersebut bukan justifikasi hak suami melakukan pemukulan terhadap istrinya, ayat tersebut justru membatasi dan melarang pemukulan terhadap istri. Jika di masa jahiliyah kecenderungan suami berbuat semena-mena kepada istri merupakan hal lumrah terjadi, maka pasca datangnya ajaran Islam, kesewenang-wenangan pihak suami dilarang dan dibatasi kemungkinannya. Hal ini dapat kita buktikan dengan esensi dasar hubungan suami istri dan beragam hadith yang memerintah bersikap lemah lembut kepada istri. Misalnya:

“Sebaik-baiknya kamu adalah orang yang berbuat baik kepada keluarganya dan aku adalah orang yang berlaku baik kepada keluargaku”.²⁸

“Ingatlah untuk berbuat baik kepada perempuanmu, sesungguhnya mereka penolongmu tidak lebih dari itu...”²⁹

“Berikanlah makan dan minum, jangan kau pukul wajahnya, jangan kau mereka dan jangan kau rendahkan derajatnya ...”.³⁰

Pemukulan Sa'ad kepada istrinya adalah perbuatan aniaya dan tidak terpuji. Oleh sebab itu, ayah Habibah melaporkan perbuatan tersebut kepada Rasulullah. Tidak berbeda dengan ayah Habibah, Rasulullah menolak perbuatan kesewenangan suami dengan memerintahkan *qisâs* kepada Sa'ad. Peristiwa turunnya ayat tersebut tidak dapat

²⁸ Hadith tersebut bersumber dari 'Aishah, Baca al-Tirmidhî, *Jâmi' al-Tirmidhî* (Makkah: Dâr al-Salam, 2000), 2050.

²⁹ Ibid., No. 1163.1766.

³⁰ walaupun menggunakan matan berbeda Abû Dâwud mencatat ada 3 hadith yang mempunyai maksud serupa, hal ini terdapat dan tercantum dalam hadith No. 2142-45, Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, (Makkah; Dar al-Salam, 2000), 1370.

dianggap sebagai legalisasi pemukulan suami terhadap istri, justru turunnya ayat tersebut menjustifikasi pelarangan pemukulan suami kepada istrinya.³¹

Persepsi bahwa suami boleh memukul istrinya, sebenarnya muncul dari hasil interpretasi *mufassir* terhadap kata *wadribû*, mayoritas ulama, baik yang menekuni disiplin fiqh maupun tafsir, beranggapan bahwa kata *wadribû* harus diterjemahkan dalam makna semantik, yaitu pukullah. Al-Tabarî, dengan mengutip pendapat 'Abdullâh ibn 'Abbâs mengatakan:

“ jika istri sudah dinasehati (*fa'izû*) dan dipisahkanjang (*wahjurû*) tetap membandel, suami berhak memukul istrinya. Walaupun demikian, sembari pukulan itu harus *ghayr mubarrâh* (tidak menyakitkan/ melukai),³²

Pemihakan makna semantik yang membolehkan pemukulan ini, sekali lagi didukung oleh klaim teologis yang berasal dari al-Qur'ân dan al-Hadîth. Misalnya, ketaatan seorang istri kepada perintah suaminya biasanya dibumbui dengan dalil-dalil normatif, seorang istri yang ideal adalah apabila diperintah menuruti, jika dilihat “menggairahkan” dan apabila ditinggal mampu menjaga kehormatannya.³⁴

³¹ Seringkali istinbath mayoritas ulama disandarkan pada hadith rasul yang tidak terdapat dalam 'Ibarah al-'Ayah yaitu riwayat yang menyatakan rasul mencegah qisas dengan Qawl: Aradna Hadha wa Arada Allah Hakadha.

³² Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan: Al-Qur'ân, Perempuan Dan Masyarakat Modern*, (Yogyakarta: IRCISOD, 2003), 94.

³⁴ Walaupun terdapat beragam matn yang beredar, mayoritas ulama dan mufassir menggunakan standart hadith yang menyatakan bahwa idealitas perempuan diukur dari ketaatan mereka kepada suami yaitu riwayat Ibnu Majjah yang menyatakan bahwa perempuan ideal adalah jika dilihat menyenangkan, diperintah nurut dan jika ditinggal mau menjaga kehormatan dirinya dan suaminya. Baca Muhammad Imran, *Ideal Women in Islam* (New Delhi: Maktab al-Islami, 1995), 44-5.

Dalam perspektif Al-Qur'ân, term *daraba* mempunyai 20 bentuk variasi dan tidak semuanya mempunyai makna memukul. Dengan memperhatikan pola kalimat yang ada, *daraba* juga berarti juga berarti memberi contoh, kaitannya dengan permasalahan *nushûz* ini sudah seharusnya dipahami *daraba* tidak dalam makna simantik, akan tetapi berpaling dalam makna pragmatik, yaitu memberi contoh³⁵. Makna pragmatik ini memiliki kesesuaian dengan ayat 35 ayat lain³⁶. Selain struktur normatif di atas, dalam ranah sosiologis kita mengenal kemungkinan istri tidak melaksanakan perintah suaminya, karena kualitas pendidikan, pengalaman dan pemahaman terhadap suatu masalah, bukan karena melawan apalagi membangkang atas esensi sebagai istri. Akan tetapi keengganan melaksanakan perintah suami karena tidak mampu melaksanakan perintah suami. Misalnya seorang istri diperintahkan untuk mengendarai sepeda motor, bisa jadi ia menolak karena ia tidak mampu mengendarai sepeda motor.

Tidak berbeda struktur kalimat normatif yang terdapat di dalam al-Qur'ân, al-Hadîth yang menggambarkan istri ideal, seharusnya dipahami sebagai pesan tidak langsung (*ishârat al-nass*) berupa memanjakan, menghormati dan menghargai istri. Kalimat "*Jika dipandang menyenangkan*", seharusnya dipahami sebagai kewajiban suami mencukupi istri untuk berhias, bisa dari bentuk pakaian yang layak dan perangkat perhiasan yang cukup. Apabila pakaian istri tidak layak, perhiasan tidak ada, bukan kesalahan istri apabila terlihat kumuh, kotor dan menjemukan.

Semua halnya dengan makna di atas, kalimat "*apabila diperintah suami, ia (istri) mengikutinya*", seharusnya dipahami sebagai pesan tidak merepotkan pihak istri. Istri menjalankan

³⁵ QS. Al-Baqarah, 26.

³⁶ Fu'ad 'Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufabras li Alfâdh Al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), 531-2.

perintah suami harus dalam bingkai kesadaran dan kemampuan yang dimiliki. Apabila istri tidak melaksanakan perintah suami karena tidak mempunyai pengetahuan atau diperintah suami dengan keadaan kesadaran yang kurang, bangun tidur misalnya, keengganan melaksanakan perintah harus dipahami sebagai bentuk sifat manusia yang wajar, bukan sifat bawaan istri yang kurang ajar.

PENUTUP

Perbedaan struktur kalimat normatif dan struktur juridis dalam menyikapi pembangkangan istri adalah hal yang wajar terjadi. Pola pemahaman ulama masa lalu yang terikat dengan faktor sosiol-kultural dan sosio-literal yang *patriarkhi* pada gilirannya melahirkan persepsi dan asumsi bahwa suami boleh memukul istrinya. Ironisnya, pemahaman seperti ini dijadikan bahan legitimasi superioritas laki-laki atas perempuan. Pada masa sekarang, pemukulan istri merupakan tindak pidana kekerasan dalam rumah tangga juga bukanlah hal yang mengherankan. Hal tersebut semata-mata untuk membatasi bahkan memproteksi kesewenang-wenangan suami pada istri. Adalah wajar term *al-muhâfazah 'alâ al-qadîm al-sâlih wa al-akhdh bi al-jadîd al-ashlah* pada masa lalu, dapat kita pahami sebagai *al-akhdh bi al-jadîd al-ashlah wa al-muhâfazah 'alâ al-qadîm al-sâlih* pada masa sekarang.

DAFTAR PUSTAKA

- Abû Zayd, Naṣr Ḥamîd. *Dawâ'ir al-Kawf: Qirâ'ah fi Khitâb al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi Al-Arabi, 1999.
- al-Alûsî. *Rûh al-Ma'ânî*. Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1995.
- al-Andalusî, Abû Ḥayyân. *Tafsîr al-Baḥr al-Muḥîṭ*. Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1993.

- al-Asqalânî, Ibn Hajr, *al-Isâbah fî Tamyîz al-Sahâbah*. Vol 3. Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1995.
- Al-Bâqi, Fu'âd 'Abd. *Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Ali, A. Yusuf. *The Holy Qur'an: Translation And Commentary*. Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1986.
- al-Jassâs, Ahkâm *al-Qur'ân*. Vol. 3. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- al-Kabîr, Alî. *Ashir al-Tafsîr*. Vol.1. Madinah : Maktab al-Ulûm wa al- Hikam, tt.
- Awdah, 'Abd al-Qâdir. *al-Tashrî al-Jinâ'î al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Kutb al-'Arabî, tt.
- Bouhdiba, Abdelwahab. *Sexuality In Islam*. London: Routledge And Kegan Paul, 1985.
- Dâwud, Abu. *Sunan Abî Dâwud*. Makkah: Dâr al-Salâm, 2000.
- Engineer, Asghar Ali. *Matinya Perempuan: Al-Qur'ân, Perempuan Dan Masyarakat Modern*. Terj. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Esposito, John L.. *Women In Muslim Family Law*. New York: Syracuse University, 1982.
- Ibn Kathîr. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Vol. 3. Beirut: Beirut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 2001.
- Imran, Muhammad. *Ideal Women In Islam*. New Delhi: Maktab Al-Islami, 1995.
- Ziyâdah, Ahmad. *Dawrah al-Mar'ah al-Siyâsî: Fî 'Ahd al-Nabi wa al-Khulafâ' al-Rashidîn*. Damaskus: Dâr al-Kutb, 1994.