

Volume: 8 Nomor: 1 Tahun 2021

[Pp. 72-91]

KONSTRUKSI GENDER DALAM AL-QURAN

Oleh:

Wahyu Fahrul Rizki & Amrul Purba

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, UIN Sumatra Utara

Email: wahyufahrulrizki27@gmail.com

HP: 085270357596

ABSTAK

Tulisan ini ingin mendiskusikan kembali tentang salah satu isu jender dalam Al-Quran yang tersusun rapi dalam ayat 4:34, terutama pada kata Dharaba. Kata ini kerap disalah pahami atau disalah gunakan secara serampangan tanpa kajian mendalam tentang bagaimana ia digunakan untuk pertama kalinya dalam konteks kesejarahan Islam dan serta berupaya menkontekstualisasikan di masa sekarang. Problem yang mendasar bahwa kajian terdahulu, secara literer, tidak lebih jauh selain memaknainya sebagai memukul yang diperuntukkan pada perempuan. Jika pun ingin mengkontekstualisasi hanya berputar pada standarisasi memukul dan melarangnya tanpa memalingkan makna lain. Hal ini, tentunya terkait dengan cara pandang atau metode yang mereka gunakan kerap tampak sepihak. Seorang perempuan nyaris sebagai objek yang dibicarakan dalam ayat ini tanpa disadari bahwa laki-laki juga ikut terlibat di dalamnya. Oleh karenanya, mempertimbangkan hal ini, dirasa perlu mereinterpretasi suatu pembacaan teks gaya baru yang sepadan melalui qira'ah mubadalah (resiprokal). Dengan demikian, maka asumsi dasar monograf ini bahwa kata Dharaba untuk pertama kali digunakan dalam tradisi Islam ialah bermakna pergi yang pada perkembangannya mengarah pada lembaga pengadilan setelah dua tahap lainnya tidak dapat ditempuh, yakni musyawarah dan introspeksi diri. Sehingga kemudian, makna dari kata ini tidakhanya diberlakukan kepada perempuan melainkan laki-laki yang keduanya diharapkan dapat menyelesaikan secara bersama.

Kata Kunci: Gender dalam Al-Quran

PENDAHULUAN

Salah satu isu jender¹ yang yang ramai diperbincangkan dalam Al-Quran ialah pada ayat 4:34, sarjana feminisme menyebutnya sebagai ayat misoginis,² terutama pada kata

¹ Nasaruddin Umar dalam sebuah disertasinya telah mendiskusikan secara mendalam tentang pemaknaan jender ini. Menurutnya, kata ini berasal dari bahasa Inggris, *gender*, berarti “jenis kelamin”. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial-budaya, bukan dari non-biologis. Lihat; Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 33-35.

² Istilah misoginis berasal dari bahasa Yunani: *misogynia*. Kata ini merupakan gabungan dari dua kata, *miso* yang berarti kebencian dan *gyn* yang berarti perempuan. Secara literal, misoginis bermakna “kebencian terhadap

dharaba yang menjadi fokus monograf ini. Kata ini bukanlah hal yang baru untuk didiskusikan dan bahkan sejak awal abad 20, kajian ini cukup intens diperdebatkan. Di satu sisi ingin mempertahankan ke-*original*-an makna, yakni kebolehan memukul, sebagaimana dipahami pada abad ke-7M dan dijadikan sebagai penetapan hukum (fikih dan Negara) di beberapa negara muslim.³

Sementara di lain sisi, berupaya memahamai kembali kata ini yang dianggap tidak selaras dengan perkembangan kultur-sosial di abad sekarang. Di mana probem sosial terus berkembang lebih kompleks___ seperti isu-isu kemanusiaan/HAM dan KDRT___ teks keagamaan dianggap sebagai sumber hukum utama guna menjawab berbagai persoalan nyatanya terhenti untuk direinterpretasi. Jika pun dianggap demikian, tidak lebih jauh hanya ditafsirkan secara sepihak, yakni dengan cara menguntungkan kaum laki-laki dan merugikan pihak lainnya, terutama tidak menghargai kaum perempuan dalam struktur sosial, di mana pada masyarakat modern keduanya menempati kedudukan yang sama, baik dalam hal domestik maupun publik.⁴

Gugatan itu didasari bahwa adanya penafsiran lama yang kini bertentangan dengan prinsip-prinsip universalitas Al-Quran, yaitu keadilan dan kesetaraan. Selain itu, pemahaman ayat ini ialah memukul, juga bertentangan dengan historisitas Nabi Muhammad yang sangat menghormati perempuan, sebagaimana terekam dalam kitab-kitab *sirah* dan beberapa ayat dan hadis lainnya. Lebih jauh bahwa ayat ini kerap kali digunakan sebagai justifikasi teologis

perempuan”. Dalam perkembangannya, kata tersebut kemudian berevolusi menjadi sebuah *isme*, misoginisme (*misogynism*), yang berarti “sebuah ideologi yang membenci perempuan”. Sedangkan secara terminologis, istilah misoginis mengacu pada suatu pandangan atau pemikiran yang merendahkan perempuan. Lebih jauh lagi diartikan sebagai seseorang yang membenci perempuan atau percaya bahwa laki-laki jauh lebih baik daripada perempuan. Sementara itu, Al-Quran dipahami sebagai kalam Tuhan yang kemudian diwahyukan kepada Muhammad sebagai penerima pesan melalui perantara Jibril selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Pada perkembangannya, kitab ini kerap kali digunakan kaum muslimin sebagai pengabsahan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, memelihara berbagai harapan, memperkuat identitas kolektif dan para pembacanya dipandang sebagai tindakan kesalahan, terutama pelaksanaan ajarannya merupakan kewajiban setiap muslim. Dengan demikian, istilah ayat misoginis dapat didefinisikan sebagai “ayat-ayat yang disandarkan kepada Tuhan yang mengandung suatu kebencian, diskriminasi, dan merendahkan harkat dan martabat perempuan sebagai manusia”. Istilah ayat misoginis, secara khusus, tampaknya belum dipopulerkan di kalangan para sarjana. Hanya saja tidak jauh berbeda dengan istilah hadis misoginis yang dipopulerkan oleh Fatima Mernissi, feminis Muslim asal Maroko, dalam karya monumentalnya; *Women and Islam*. lihat; Marhumah, ‘A Critical Reading on Hadith: Islamic Feminist Approach in Reading Misogynistic Hadith’, *Journal Of Humanities And Social Science*, 21 (2016), hlm. 14–23.; Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).; Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran* (Jakarta: Alfabeta, 2005), hlm. xiii.

³ Ziba Mir-Hosseini, *Men in Charge: Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, ed. by Mulki Al-Sharmani and Jana Rumminger Ziba Mir-Hosseini (London: Oneworld, 2015), hlm. 36.

⁴ Kaukab Siddique, *The Struggle of Muslim Women* (USA: American Society for Education and Religion, 1983), hlm 11-13.; Muhammad Salman Ghanim, ‘*Min Haqa’iq Al-Quran*’ (Beirut: Dar Al-Farabi, 2007), hlm. 101. Dan lihat juga; Qasim Amin, *The Liberation of Women and The New Woman* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2000), hlm. 129.; Mun’im Sirry, *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Zaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018), hlm. 90.

untuk menundukkan kaum perempuan atas nama Al-Quran.⁵ Padahal disadari, sebagaimana yang termaktub di salah satu kesimpulan Ayesha S. Chaudhry, dalam tradisi Islam awal di abad ke-7M bahwa sepanjang kehidupan Nabi tidak pernah sama sekali menggunakan kekerasan fisik (memukul) untuk mendisiplin para istrinya yang sedang *nusyuz* dan begitu juga ia ajarkan kepada umatnya di kala itu.⁶

Lebih jauh bahwa gugatan ini juga dilakukan untuk merespon suburnya penafsiran keagamaan masa kini yang kerap kali mengkampanyekan kata tersebut secara serampangan tanpa kajian mendalam tentang kapan (*when*), kepada siapa (*whom*), dalam konteks apa (*what*) dan bagaimana ayat itu dipahami secara kontekstual di masyarakat (*how*). Beberapa bulan yang lalu misalnya, pada saat melaksanakan shalat Jum'at di salah satu Mesjid, tempat saya tinggal, Aceh Timur. Dengan fasihnya seorang Khatib mengatakan bahwa “jika seorang istri membangkan atau tidak taat maka sang suami dapat memukulnya”. Pernyataannya itu tidak hanya dianggap sebagai *bias* jender yang dihadapi kaum laki-laki melainkan penafsiran sepihak tanpa memberikan catatan pinggiran, di mana para ulama tradisional sendiri tidak berpandangan demikian selain “memukul dengan tanpa memberi bekas” yang pada dasarnya juga “tidak dipahami sebagai memukul”, melainkan “pergi”.

Perumpamaan itu paling tidak cukup mewakili, jika ingin dikatakan demikian, bahwa hingga saat ini masih adanya penafsiran keagamaan yang berwajah ganda. Dalam arti bahwa wujud dari pemahaman kata ini berbeda jauh dari ajaran yang sebenarnya diinginkan Al-Quran itu sendiri. Padahal dalam menafsirkan Al-Quran, misalnya, menyerukan kemanusiaan, keadilan, dan tidak membedakan satu sama dalam bidang apa pun. Tetapi pada tataran praktek, ia menampakkan wajah yang begitu garang, bringas, dan tidak jarang mengutamakan kepentingan laki-laki daripada mempertimbangkan dan harapan perempuan.⁷ Bahkan dalam waktu yang cukup lama, perempuan nyata absen dalam panggung penafsiran keagamaan. Perempuan kerap kali hanya menjadi orang ketiga sebagai objek pembicara, antara teks sebagai orang pertama dan penafsir laki-laki sebagai orang kedua.⁸

Tidak hanya sampai di situ, Al-Quran versi terjemahan Kemenag RI edisi 2020 tidak banyak berubah selain memahami kata *dharaba* sebagai memukul.⁹ Indonesia yang kini masuk pada era modern-kontemporer, di mana Al-Quran harus ditafsirkan sesuai dengan

⁵ Marhumah.

⁶ Ayesha S Chaudhry and others, ‘I Wanted One Thing and God Wanted Another: The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur’anic Injunction on Wife-Beating’, *Blackwell Publishing:Journal of Religious Ethics*, 39.3 (2011) hlm. 416–437.

⁷ Afif Muhammad, *Agama Dan Konflik Sosial: Studi Pengalaman Indonesia* (Bandung: Marja, 2013), hlm. 17.

⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubaddalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 104.

⁹ <https://quran.kemenag.go.id>.

tuntutan zaman yang di dalamnya memuat prinsip *shalihun li kulli zaman wa makan* tampak sukar untuk dilakukan.¹⁰ Padahal mengingat bahwa problem yang dihadapi terus bergerak maju dan teks-teks keagamaan diharapkan menjadi solusi atas berbagai persoalan yang ada di masyarakat.¹¹ Hal ini mungkin dikarnakan penafsiran kembali terhadap teks keagamaan merupakan suatu tindakan buruk dan dianggap telah menodai tanpa ingin lebih dahulu membedakan antara, sebagaimana yang dikatan Abdul Karim Soroush, “Agama” (teks) dan “pemahaman keagamaan”. Menurutny, meski teks Al-Quran itu sakral dan konstan, namun pemahaman dan penafsiran tentangnya adalah bersifat manusiawi dan akan selalu mengalami perubahan sesuai tempat dan waktu.¹² Pernyataan pemikir muslim asal Iran ini kemudian dianut oleh para sarjana muslim modernis lainnya, Abdullah Saeed¹³ dan Nasr Hamid Abu Zaid,¹⁴ dan menggunakannya sebagai argumen untuk menapik padangan bahwa penafsiran kontekstual (pemahaman keagamaan) memiliki metode penafsiran Al-Quran yang sah dan merupakan suatu tindakan islamis yang memiliki akar kuat dalam tradisi Islam. Dengan demikian, jika pemahaman seperti ini dapat diterima, maka teks-teks keagamaan pada perkembangannya lebih terbuka untuk direinterpretasi, terutama untuk melibatkan perempuan dalam dunia penafsiran.

Dengan demikian, mempertimbangkan semua itu, dirasa perlu untuk mempertanyakan lebih lanjut bahwa apa makna sebenarnya pada kata *dharaba* dan bagaimana ia dipahami untuk pertama kalinya dalam tradisi Islam awal di abad ke-7? Sebelum mendiskusikan pertanyaan ini, untuk kemudian menemukan signifikansinya, maka terlebih dulu menyadari bahwa diskursus terhadap kata ini (sebagaimana yang telah disebutkan pada pragraf awal) bukanlah persoalan baru. Para sarjana modernis tidak banyak melakukan perubahan kecuali hanya bagian kecil dalam kata ini. Fatima Mernissi misalnya, dalam karya monumentalnya, hanya fokus pada hadis-hadis misoginis yang teralalu menampakkan eksistensi seorang laki-laki dan mengabaikan peran penting seorang perempuan dalam kehidupan sosial.¹⁵ Bagitu

¹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 1.

¹¹ Muhammad Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali li an-Nasyr wa at-Tawzi, 1992), hlm. 33.

¹² Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, ed. by Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000), hlm. 30-31.

¹³ Abdullah Saeed, *Reading The Qur'an in The Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014), hlm.4-5.; Abdullah Saeed, *Interpreting Quran: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2005), hlm. 8.

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykalīyat Al-Qira'at Wa Aliyyat at-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994).; Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū An-Nas: Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994).; Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Nas, Al-Sultab, Al-Haqiqab* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1996).; Nasr Hamid Abu Zaid, 'Dawair Al-Khauf: Qiraah Fi Khitab Al-Mar'ah' (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 2004).

¹⁵ Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), hlm. 49, 62.

juga yang terdapat dalam karya Amina Wadudu. Meski ia berbicara tentang ayat 4:34 tetapi tidak lebih banyak kecuali hanya fokus pada kata-kata tertentu, seperti kata *qawwamun*, *darajah* dan *fadhala*.¹⁶

Kendatidemikian, paling tidak, dua karya monumental asal Maroko dan Amerika itu cukup memberikan stimulasi bagi sarjana feminisme lainnya untuk mengkampanyekan kesetaraan laki-laki dan perempuan di mana teks-teks keagamaan merupakan sumber hukum Islam untuk benar-benar dipahami kembali sesuai kebutuhan sosial.¹⁷ Dalam konteks Indonesia saat ini, Musdah Mulia, cukup mewakili gerakan feminisme bahwa ia juga tidak secara spesifik mengangkat tema *dharaba* secara serius sebagaimana yang dilakukan Wadud itu.¹⁸ Bahkan Quraish Shihab yang dianggap sebagai mufasir modernis di abad sekarang tidak memahami makna lain selain memukul.¹⁹

Sebagaimana Shihab, kajian mutakhir pun pada akhirnya tidak lebih jauh kecuali hanya berputar pada “standarisasi memukul”. Seperti halnya yang digambarkan dalam kajian Mohamed Mahmoud bahwa memukul sebagai alternatif terakhir untuk mendisiplin sang istri yang sedang *nusyuz*, setelah dua disiplin lainnya tidak memberi dampak²⁰, dapat dilakukan dengan lemah lembut tanpa memberi bekas.²¹ Dalam catatan Rabha Isa bahwa memukul merupakan salah satu tindakan kriminal yang tidak bisa ditolerir.²² Sehingga, Muhammad Taghian memberikan suatu resolusi agar tidak bertentangan dengan *human right*. Maka dapat dilakukan dengan cara menggunakan sikat gigi, sapu tangan, kayu *siwak* atau benda lainnya yang bebas dari deraan fisik.²³

¹⁶ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 1-2.

¹⁷ Para sarjana yang cukup fokal mengkampanyekan isu-isu kesetaraan dalam teks Al-Quran ialah seperti; Muhammad Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Mubammad Shahrur*, Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009), hlm. 274-280.; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, hlm. 426-429.; Etin Anwar, *Gender and Self in Islam* (London: Routledge, 2006), hlm. 36-45.; Masooda Bano and Hilary Kalmbach, *Women and Gender: The Middle East and the Islamic World*, ed. by Edited Masooda Bano and Hilary Kalmbach (Leiden: Brill, 2012), hlm. 503-504.; Ziba Mir-Hosseini, *Gender and Equality in Muslim Family Law*, ed. by Christian Moe and Kari Vogt Lena Larsen, Ziba Mir-Hosseini (London: I.B.Tauris, 2013), hlm. 9-10.

¹⁸ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 305, 383-397.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), hlm. 519.

²⁰ Yakni, melakukan musyawarah antara suami-istri dan introspeksi diri.

²¹ Mohamed Mahmoud, 'To Beat or Not to Beat : On the Exegetical Dilemmas over Qur an , 4 : 34', *Journal of the American Oriental Society*, 126.4 (2006), hlm. 537-50.

²² Rabha Isa Al-Zeera, *Violence against Women in Qur'an 4:34: A Sacred Ordinance?*, ed. by Elif Medeni Ednan Aslan, Marcia Hermansen (New York: Peter Lang, 2013), hlm. 217-229.

²³ Muhammad Taghian, 'The Concept of Women-Beating in (Q. 4: 34): A Textual and Contextual Analysis', *Canadian Center of Science and Education: English Language and Literature Studies*, 5 (2015), hlm. 119-29.

Studi mutakhir lainnya, seperti yang dilakukan Shannon Dunn,²⁴ Muhammad E. Hashem,²⁵ Agus Nuryatno²⁶ juga melakukan hal yang sama dan tidak lebih selain mengulang-nulang narasi yang ada dengan cara mengadvokasi para sarjana terdahulu bahwa memukul tidak lah dibenar dalam tradisi Islam kemudian. Tetapi lagi-lagi tidak berupaya memalingkan makna literer pada kata *dharaba*. Siel Devos, sarjana asal Inggris, dalam tulisan yang kemudian menjadi disertasinya pada Universitas London ini meperkukuh pandangan sebelumnya bahwa para sarjana progresif dan reformis sepakat dan menentang penafsiran tradisional yang membolehkan pemukulan terhadap seorang istri, karena memukul dalam bentuk apa pun itu merupakan tindakan immoral, bukanlah suatu penafsiran yang berakar dari tradisi Islam.²⁷

Dari beberapa kajian tersebut tampak jelas bahwa diskusi mutakhir *pun* tidak lebih jauh selain memperkaya retorika penafsiran yang telah mapan dan nyaris tidak menggeser makna literer. Hal ini dapat dimengerti bahwa penekanan pada pendekatan yang mereka gunakan lebih menjadikan perempuan sebagai objek yang dibicarakan pada ayat 4:34 tanpa disadari bahwa ia juga dapat diperuntukkan kepada laki-laki. Pemaknaan pada kata *dharaba* ini, melalui pendekatan yang selama ini digunakan, selain tampak sepihak juga lebih mengutamakan harapan dan pengalaman laki-laki. Seorang perempuan lagi-lagi nyaris sebagai objek yang dibicarakan. Walhasil, pemahaman terhadap kada ini tampak kaku, sempit, tidak sepadan dan mendapatkan kembali ruh nya merupakan fokus kajian ini, terutama adanya ketidaksesuaian antara pemahaman kata *dharaba* dengan pergerakan modernitas bahwa keadilan dan kesetaran merupakan hal mendasar untuk dapat melibatkan laki-laki dan perempuan dalam penafsiran teks.

Itu lah kemudian mengapa kajian ini dirasa penting untuk dilakukan. Istilah memukul pada kata *dharaba* yang menjadi suatu konsensus di kalangan ulama (fikih) merupakan suatu tindakan kriminal yang tidak dapat ditolerir dan pada perkembangannya dianggap tidak tepat dan relevan. Sehingga “pergi ke pengadilan Agama”, sedikit memperjelas kesimpulan Nafiseh Ghafournia,²⁸ menjadi pemaknaan paling tepat untuk kata *dharaba* di abad sekarang dan

²⁴ Shannon Dunn and Rosemary B. Kellison, ‘At the Intersection of Scripture and Law : Qur’an 4:34 and Violence against Women’, *Indiana University Press: Journal of Feminist Studies in Religion*, 26.2 (2010), hlm. 11–36.

²⁵ Muhammad El-arabawy Hashem, ‘Wife Beating : Modern Readings of the Qur’an (4 : 34)’, *Journal of Faculty of Languages*, 3 (2012), hlm. 6–46.

²⁶ M Agus Nuryatno, ‘Examining Asghar Ali Engineer’s Qur’anic Interpretation of Women In Islam’, *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, 45.2 (2017), hlm. 390–414.

²⁷ Siel Devos, *The Feminist Challenge of Qur’an Verse 4 : 34: An Analysis of Progressive and Reformist Approaches and Their Impact in British Muslim Communities* (Disertasi: University of London, 2015), hlm. 36.

²⁸Dari beberapa penjelasan mutakhir yang tampak mencolok ialah Nafiseh Ghafournia. Seorang feminisme muslim asal Australia ini berupaya mentransformasi kata *dharaba* melalui tiga cara; *Qur’anic language, hermeneutics* dan *socio-historical*. Ketiga ini ia sebut sebagai pendekatan “patriarki-egaliter”. Fikirinya, *dharaba* tidak cukup hanya dipahami

menjadi solusi akhir dari perselisihan keluarga setelah dua prosedur lainnya tidak dapat ditempuh.²⁹ Untuk kemudian sampai pada kesimpulan itu, maka diskusi ini menggunakan pendekatan *qira'ah mubadalah* (resiprokal) yang diprakarsa oleh Faqihuddin Abdul Kodir.

Qira'ah Mubadalah Sebagai Tafsir Gender Terhadap Al-Quran

Qira'ah mubadalah sebagai salah satu pendekatan terhadap interpretasi Al-Quran dalam belakangan ini kurang mendapat perhatian, khususnya di kalangan para sarjana sendiri. Mereka tampaknya lebih fokus menggunakan pendekatan yang memang telah teruji daripada menyelami pendekatan yang belum mapan ini.³⁰ Kendati demikian, *mubadalah* yang berasal dari kata “*ba-da-la*” ini, diulang sebanyak 44 kali dalam Al-Quran dengan leksem makna yang hampir sama. Istilah *mubadalah* sendiri dimaknai sebagai “resiprokal” (*mufa'alah*); yakni saling mengganti, kerja sama (*musyarakah*), mengubah, menembus dan bersifat resiprokal antar laki-laki dan perempuan (*reciprocity*), baik itu di ruang domestik khususnya dan publik pada umumnya.³¹

Ada beberapa ayat yang secara langsung membicarakan *mubadalah* ini, yakni; Q. 49:13, 4:1,19, 124 8:72, 9:71, 3:95, 2:187,221,233,232, 16:97, 40:40, 33:35, 57:12, 33:36,58, 24:30-31, 5:38-39, 24:2-3, 71:28. Salah satu ayat yang tampak mencolok, yakni; “*saling*

secara kebahasaan yang merupakan produk abad belakangan, melainkan pentingnya peran penafsir yang itu pun tidak lepas dari kepentingan sang penafsir sendiri, sehingga aspek sosio-historis dianggap perlu untuk menyelaraskan kembali (egaliter) laki-laki dan perempuan sesuai pesan utama Al-Quran; kesetaraan dan keadilan, karna ayat ini terjadi pada saat tertentu dalam sejarah Arab yang belum tentu cocok pada perkembangan sejarah. Berdasarkan pendekatan ini, Nafiseh berkesimpulan bahwa *dharaba* tidak memiliki makna tunggal, absolut, sebagaimana yang dipahami pada umumnya. Dalam tulisannya, Nafiseh mengutip catatan sarjana asal Pakistan, Waqas Muhammad, bahwa kata *dharaba* ini memiliki kurang lebih seratus makna dalam Al-Quran dan di antaranya yang termuat pada ayat 4:34 ialah bermakna “pergi”. Kemudian yang mengejutkan darinya bahwa tidak ada satu ayat pun dalam Al-Quran di mana *dharaba* diartikan sebagai memukul. Untuk sampai pada kesimpulan ini, ia pun meninjau kembali bagaimana Nabi tidak pernah menggunakan kekuatan fisik dalam menyelesaikan persoalan-persoalan dalam keluarganya dan bahkan setiap kali memiliki masalah dengan istri-istrinya, Nabi kerap kali “meninggalkan” (pergi dari) rumah (dalam beberapa hari) sebagai alternatif akhir dari perselisihan rumah tangganya. Itu lah kemudian mengapa Nafiseh memahami *dharaba* sebagai pergi, bukan memukul. Maka dalam konteks saat ini, tidaklah sebagaimana yang dipraktikkan Nabi yang pada perkembangannya berdampak pada hilangnya hak dan kewajiban suami-istri. Melainkan, sebagaimana diperjelaskan pada ayat berikutnya (4:35), yakni “pergi mencari bantuan orang lain untuk mendamaikan persoalan-persoalan atau pun membantu untuk bercerai, jika persoalannya kemudian semakin rumit dan kompleks”, tidak ke “pengadilan”. Lihat Nafiseh Ghafournia, “Towards a New Interpretation of Quran 4: 34”, Brill: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World, 2017, hlm. 1–14.

²⁹ Yakni, melakukan musyawarah antara suami-istri dan introspeksi diri.

³⁰ Pendekatan yang mereka gunakan lebih kepada hermeneutik sebagai salah satu basis utama dalam menafsirkan teks Al-Quran. Salah satu sarjana yang konsen atas kajian ini ialah Fazlul Rahman. Melalui *double movement*-nya, Rahman berupaya menemukan *original meaning* dari suatu teks melalui sosio-historis masa lalu (abad ke-7) untuk melakukan kontekstualisasi di era sekarang, sehingga ditemukan makna yang aktual dan relevan. Gagasan pemikir asal Pakistan ini nyatanya disambut baik oleh para sarjana mutakhir dan begitu juga yang terdapat pada teori *budud*-nya Muhammad Shahrur. Pendekatan makronya Abdullah Saeed juga tidak kalah pentingnya di abad sekarang yang juga tampak mirip dengan apa yang digunakan Rahman. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), hlm. 5.; lihat juga Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah*, hlm. 449.; Saeed, *Reading The Qur'an in The Twenty-First Century*, hlm. 5.

³¹ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubaddalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 50.

tolong-menolonglah kamu dalam kebaikan dan ketakwaan dan janganlah saling tolong-menolong dalam berbuat keburukan dan permusuhan” (Q.5:2). Di ayat lain juga disebutkan bahwa “Allah telah menciptakan laki-laki dan perempuan itu berbangsa-bangsa, besuku-suku agar kalian *saling* menganal satu sama lain”. Beberapa ayat ini, paling tidak, dapat digunakan sebagai bukti bagaimana Al-Quran sendiri juga berbicara tentang relasi resiprokal dan kerja sama.³²

Pendekatan ini berupaya mentransformasi relasi yang hierarkis menuju egaliter. Sehingga, keadilan tidak lagi didefinisikan sesuai porsinya masing-masing. Di mana seorang laki-laki diposisikan lebih tinggi dari lainnya. Keadilan yang hakiki adalah substansi di mana laki-laki-dan perempuan ditempatkan sebagai manusia yang utuh, setara, bermitra, saling berkerja sama. Tidak menghegemoni, melainkan saling menopang dan melengkapi.³³

Dengan demikian, fikir Faqihuddin, ada tiga tahap untuk mengoperasionalkan pendekatan ini, yakni teks, *purpose of verses* dan *double reader*. Untuk yang pertama ini bahwa dalam memahamai makna pada setiap teks tidak bisa tidak bahwa di dalamnya memuat prinsip-prinsip dasar Al-Quran, yakni keadilan (*al-adalah*) dan kesetaraan (*al-musawah*), sebagai pondasi pemaknaan. Seperti terungkap pada ayat 49:13 bahwa “Allah tidak sama sekali membedakan jenis kelamin melainkan ketakwaannya”, begitu juga yang bertebaran di ayat-ayat lainnya, 51:56, 16:97.³⁴ Kendati demikian, tahap pertama ini tidak berhenti pada keadilan dan kesetaraan tanpa melibatkan aspek kebahasaan (linguistik) yang juga menjadi salah satu pondasi awal dalam setiap pemerhati makna teks dan itu akan terwujud melalui pesan utama (*purpose of verses*) yang dibawa pada setiap ayat dan apa yang disebutkan kemudian sebagai *asbabun nuzul* ayat. Dengan demikian, melalui historisitas pada setiap ayatnya, nantinya akan ditemukan makna sebenarnya pada kata *dharaba* untuk pertama kalinya dalam konteks kesejarahan yang termaktub pada ayat 4:34.

Tiga operasional itu, maka asumsi *mubadalah* ialah “kemanusiaan” (*humanistic*) yang mencakup tiga premis bahwa Islam hadir untuk laki-laki dan perempuan, maka teks-teksnya *pun* juga menyasar keduanya (*rahmatan lil ‘alamin*). Sehingga, prinsip relasi antara keduanya adalah, bermitra, kerja sama, kesalingan, bukan hegemoni atau pun kekuasaan (resiprokal) dan yang terakhir adalah bahwa teks-teks Islam sepatutnya juga terbuka untuk dimaknai ulang agar kedua premis sebelumnya dapat berkerja (*interpretation open*).³⁵

³² *Ibid*, hlm. 61-85.

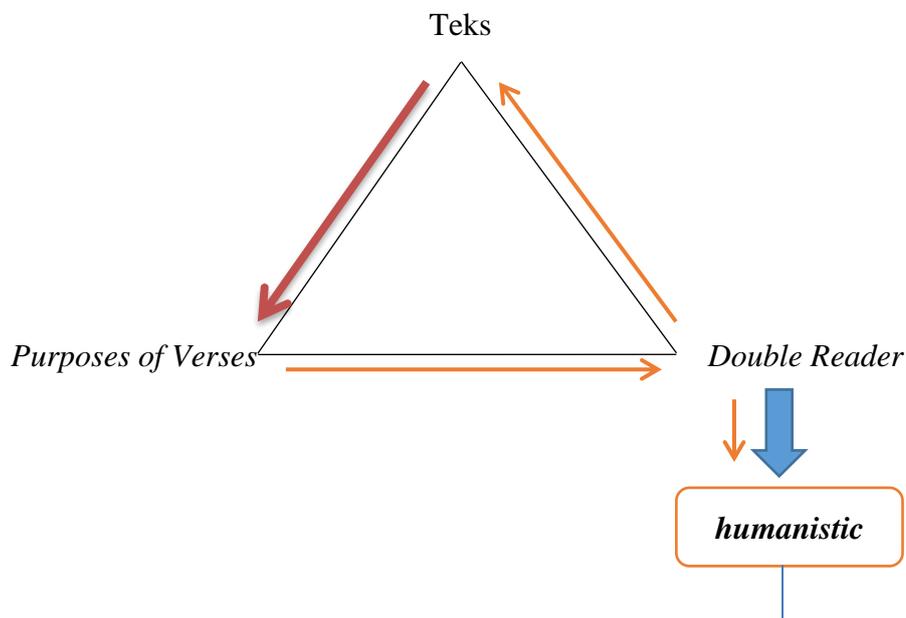
³³ *Ibid*, hlm. 50.

³⁴ *Ibid*, hlm. 200.

³⁵ *Ibid*, hlm. 196.

Berpijak pada tiga premis itu, paling tidak, *qira'ah mubadalah* yang coba ditawarkan Faqihuddin ini berupaya menemukan gagasan utama dari setiap teksnya agar selalu selaras dengan prinsip-prinsip universalitas Al-Quran. Sehingga, hukum-hukum yang ada di dalam teks *pun* tidak bisa tidak untuk memberi kemaslahatan bagi laki-laki dan perempuan, bukan salah satu dari keduanya. Jika ada teks yang kemudian membicarakan secara eksplisit tentang putusan hukum, untuk perempuan misalnya, maka maknanya dapat dikeluarkan untuk laki-laki, begitu juga sebaliknya.³⁶ Dengan demikian, logika *mubadalah* menegaskan bahwa jika senyum, keramahan, melayani dan segala tindakan yang menyenangkan adalah baik dilakukan istri kepada suami, maka ia juga baik dilakukan suami pada istri.³⁷ Begitu juga dalam hal memukul yang diperuntukkan untuk sang istri, jika ia seumpama dianggap sebagai solusi akhir dari perselisihan keluarga, maka juga dapat dilakukan untuk sang istri terhadap suaminya.

Diagram Alur Kerja *Qira'ah Mubadalah*



³⁶ Sejak awal mendiskusikan pendekatan *mubadalah* ini, Faqihuddin tidak menolak adanya perbedaan laki-laki dan perempuan dalam ayat-ayat tertentu, seperti hal-hal yang bersifat biologis, semisal, menstruasi, kehamilan dan menyusui. Kendati demikian bukan berarti pendekatan ini tidak dapat dioperasionalkan, melainkan juga dapat digunakan melalui semangat *mubadalah* itu sendiri, yakni gagasan utama dari suatu teks. Ayat iddah misalnya, bertujuan untuk memberi waktu berfikir dan refleksi, sekaligus memberi kesempatan bagi suami-istri agar dapat kembali. Dengan demikian, semangat *mubadalah* juga dapat dioperasionalkan bagi laki-laki untuk dapat berlaku iddah (jeda) dengan tidak melakukan pendekatan kepada perempuan lain, begitu pun dalam hal bersolek. Seorang istri yang dicerai hidup dan beriddah dilarang bersolek, begitu pun sebaliknya bagi sang suami untuk tidak melakukan hal-hal yang bisa mempesona perempuan lain. Tujuannya ialah agar memudahka kesiapan psikologi dari masing-masing pihak untuk dapat terbuka dan kembali kepada ikatan pernikahan semula. *Ibid*, hlm. 50, 427.

³⁷ *Ibid*, 530.



Hal yang kemudian mesti diperhatikan bahwa pendekatan ini juga tidak setuju dengan cara pandang sebaliknya yang menempatkan perempuan selalu dalam keadaan benar dan laki-laki sebagai biang sumber dari masalah. Pendekatan ini, fikir Faqihuddin, tidak sedang mengangkat perempuan untuk menyalahkan, menyudutkan, merendahkan dan mendiskreditkan laki-laki. Melainkan menekankan kesadaran bahwa dunia penafsiran terlalu sederhana jika hanya didekati dengan perspektif laki-laki dan mengabaikan harapan perempuan. Penafsiran teks, agar menemukan wajahnya yang *rahmatan lil 'alamin*, masalah untuk semua orang, maka laki-laki dan perempuan untuk dapat terlibat dalam penafsiran, terutama tidak merendahkan satu sama lain.³⁸

Akhir pendekatan ini berupa menepis asumsi bahwa perempuan hanya sebagai pelengkap bagi laki-laki, mengambil peran pinggiran, tidak dianggap penting, dan tidak diperhitungkan. Tetapi yang tepat adalah bahwa laki-laki melengkapi eksistensi perempuan, sebaliknya, perempuan melengkapi eksistensi laki-laki. Dengan demikian, nilai-nilai kemanusiaan dapat dicapai jika keduanya dipandang sebagai makhluk yang setara dan saling melengkapi.³⁹ Inilah substansi dari perspektif *mubadalah* yang coba ditawarkan Faqihuddin dan kemudian saya operasionalkan ke dalam ayat 4:34, terutama pada kata *dharaba*.

Jika kemudian ingin disimpulkan bahwa perspektif *mubadalah* ini memuat prinsip-prinsip kesalingan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam melaksanakan peran-peran keduanya di ranah domestik dan publik, terutama berdasarkan pada kesederajatan, keadilan dan kemaslahatan. Sehingga, yang satu tidak menghegemoni atas yang lain, melainkan bekerja sama dan saling tolong-menolong.⁴⁰

Operasional *Qira'ah Mubadalah* Terhadap Kata *Dharaba*

Kata *wadribuhunna* yang berasal dari *dharaba* nyatanya kerap didekati tanpa ada perspektif dan kesadaran *mubadalah*. Sehingga tidak heran, jika kemudian para mufasir dan sarjana mutakhir tidak memalingkan makna lain selain mengkonteks-tualisasi bahwa kata memukul tidak lagi relevan dalam konteks saat ini, namun luput untuk mendiskusikan

³⁸ *Ibid*, hlm. 51.

³⁹ *Ibid*, hlm. 115.

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 530

kembali apa makna sebenarnya pada kata ini dan bagaimana ia dipahami untuk pertama kalinya dalam tradisi Islam awal.

a. Operasional Teks

Untuk mengoperasionalkan pendekatan *mubadalah* pada kata *dharaba* ini, maka hal yang dapat dilakukan, selain memuat prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan, ialah mendiskusikannya secara kebahasaan sebagai pondasi pemaknaan yang tentunya tidak mengabaikan aspek sinkronik dan diakronik. Untuk yang pertama ini, sebagaimana yang disampaikan Sahiron, bermakna tetap dan digunakan pada audiens di abad ke-7. Sementara diakronik akan selalu berubah dari waktu ke waktu, sesuai audiens di abad sekarang.⁴¹

Persoalannya kemudian adalah bagaimana membuktikan makna sinkronik untuk pertama kalinya di masa Nabi, sementara para sarjana terdahulu tidak lebih selain menggunakan sumber-sumber yang berkembang di abad belakangan dan tulisan ini pun akhirnya tidak lebih selain menggunakan sumber yang sama. Faktanya, secara sinkronik pun makna *dharaba* untuk pertama kalinya dalam konteks kesejarahan lebih bervariasi digunakan. Sebagaimana yang ditampilkan Thabari (w. 923M) dalam karya monumentalnya. Baik kata kerja yang berbentuk *active* atau pun *passive*. Semisal pada ayat 16:75 dimaknai “membuat”⁴², (43:57) dimaknai sebagai “perumpamaan”⁴³, (3:112) “diliputi”⁴⁴, (4:101) “berpergian”⁴⁵, (4:94) “pergi”⁴⁶, (5:1060) “berjalan”⁴⁷, (2:26) “perumpamaan”⁴⁸, (273) “berusaha”⁴⁹, 24:31 “menutupi”.⁵⁰ Namun pada perkembangannya, kata ini dipersempit maknanya, sebagaimana yang dapat kita lihat di berbagai kamus-Arab.

Hal yang mungkin menjadi persoalan adalah mengapa kata *dharaba* pada ayat 4:34, yang bahkan Thabari sendiri dari sekian banyak riwayat yang ditampilkannya, nyaris dimaknai sebagai “memukul”, sementara di ayat lainnya tidak dimaknai demikian. Jika pun

⁴¹ Sahiron Syamsuddin, ‘Ma’na-Cum-Maghza Approach to the Qur’an: Interpretation of Q.5:51’, *Atlantis: Education and Humanities Research*, 137 (2017), 131–36.

⁴² Berikut ini penggalan arti dari ayat tersebut bahwa “Allah telah *membuat* (*dharaba*) perumpamaan seorang hamba sahaya di bawah kekuasaan orang lain...”. Makna serupa juga diulang di ayat lain, yakni 16:76, 14:24, 22:73, 30:28, 39: 29, 13:17, 66:10, 2:26. Muhammad Ibn Jarir At-Tabari, *Jami’ Al-Bayan ‘an Ta’wil Ay Al-Qur’an*, ed. by Mahmud Muhammad Syakir, Juz 16 (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1969), hlm. 237.

⁴³ “Dan ketika putra Maryam (Isa) dijadikan *perumpamaan*, tiba-tiba kaum (suku Quraish) bersorak karenanya...”. Kemudian diulang di ayat lain 43:17. *Ibid*, Juz 23, hlm. 98.

⁴⁴ “Mereka *diliputi* kehinaan di mana saja mereka berada...”. *Ibid*, Juz 5, hlm. 734.

⁴⁵ “... apabila mereka *mengadakan* perjalanan di bumi...”, Thabari, Juz 7, hlm. 607.

⁴⁶ “Wahai orang-orang yang beriman, apabila kalian *pergi* berperang di jalan Allah...”. Makna yang sama juga diulang kembali pada ayat selanjutnya, 4:101, 2:61, hlm. 528.

⁴⁷ “jika kamu *berjalan* di bumi, kemudian ditimpa bahaya kematian, maka hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah Salat...” *Ibid*, Juz 9, hlm. 594.

⁴⁸ “sesungguhnya Allah tidak segan membuat *perumpamaan* seekor nyamuk atau yang lebih kecil dari itu...” *Ibid*, Juz 1, hlm. 473. .

⁴⁹ “...sehingga dia yang tidak dapat *berusaha* di bumi...”, *Ibid*, Juz 4, hlm. 704.

⁵⁰ “... hendaklah mereka *menutupi* kain kerudung ke dadanya...”, *Ibid*, Juz 19, hlm. 99.

diartikan memukul, namun tidak digunakan untuk hal-hal bersifat deskriminasi yang bertujuan untuk merendahkan sesama manusia, melainkan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan keyakinan teologi. Seperti pada ayat 7:160⁵¹, 8:12⁵², 8:50⁵³, 2:73⁵⁴. Hal yang mesti diakui secara jujur adalah bahwa sejak Al-Quran ditafsirkan untuk pertama kalinya, seorang perempuan nyaris sebagai objek yang dibicarakan. Bahkan, dalam waktu yang cukup lama perempuan nyata absen dalam panggung penafsiran. Sehingga, tidak mengejutkan kemudian jika teks-teks keagamaan yang berkenaan dengan keputusan hukum, kerap menguntungkan kaum laki-laki dari pada memenuhi harapan dan impian sang perempuan.

Di sinilah letak pentingnya pendekatan *mubadalah* ini sebagai cara pandang untuk menjadikan, tidak hanya laki-laki tetapi juga perempuan, sebagai subjek yang disapa Al-Quran, tanpa memosisikan salah satu dari keduanya sebagai objek, melainkan keduanya berperan aktif dalam memainkan teks-teks hukum. Dengan demikian, maka makna *dharaba* ini tidak bisa tidak untuk dapat menysar pada laki-laki dan perempuan. Untuk kemudian membuktikannya, maka tidak lepas dari historisitas yang terekam pada ayat 4:34 yang akan didiskusikan pada bagian selanjutnya. Sehingga nantinya akan ditemukan makna asal pada kata ini dan sekaligus menceritakan bagaimana ia dimaknai untuk pertama kalinya dalam konteks kesejarahan di abad ke 7/1.

b. Operasional Purpose of Verse

Thabari⁵⁵ yang dianggap sebagai salah satu mufasir paling awal yang hampir seluruh riwayatnya dinisbatkan dari generasi kedua umat Islam (*tabi'in*) dan juga dianggap sebagai

⁵¹ “.. *pukullah* batu itu dengan tongkatmu...”. lihat juga ayat 2:60.

⁵² “...*pukullah* tiap-tiap ujung jari mereka...”.

⁵³ “...ketika para malaikat mencabut nyawa orang-orang yang kafir sambil *memukul* wajah dan punggung mereka...”.

⁵⁴ “*pukullah* mayat itu dengan sebagian anggota tubuh sapi”.

⁵⁵ Banyaknya riwayat yang ditampilkan Thabari dalam karya monumentalnya ini, selain mendapat apresiasi, juga terdapat kritikan keras di kalangan sarjana mutakhir. Sebagaimana yang dilakukan Nasr Hamid Abu Zayd. Menurut pemikir asal Mesir ini bahwa riwayat yang diceritakan Thabari memuat banyak keraguan yang pada perkembangannya bersifat “mitologis” (*usturiyyah*) atau, istilah Nasr sendiri, “kepercayaan-kepercayaan legenda rakyat”, interpretatif (*tafsiriyyah*) dan justifikasi (*ta'liliyyah*). Dengan demikian, fikirnya, riwayat-riwayat yang digunakan Thabari tidak lebih selain untuk menafsirkan fenomena-fenomena alam dan pada suatu periode tertentu tidak mampu menafsirkannya secara ilmiah. Lebih jauh bahwa Thabari sekedar menjustifikasi sesuatu yang irasional sebagai hal yang rasional, hanya karena ia datang dari warisan *tabi'in*. Untuk memperkuat argumentasi ini, Nasr pun memberikan beberapa contoh. Seperti kisah keluarnya Adam dan Hawa dari surga yang disajikan Thabari untuk menjustifikasi dua fenomena alamiah. Pertama, fenomena menstruasi dan rasa sakit yang menyertai pada diri seorang perempuan saat proses melahirkan. Menurut Nasr, fenomena ini berkaitan dengan justifikasi untuk merendahkan perempuan yang nyata berkembang di dunia Arab. Seperti, inferioritas perempuan dalam hal nalar dan Agama. Sementara kedua adalah fenomena ular melata sebagai akibat konspirasi yang kuat untuk menjebak Adam yang dibangun Hawa dan Ular, yang semula berkaki empat. Kendati demikian, Nasr tidak perlu menggeneralisasi kekayaan riwayat yang ditampilkan Thabari ini tanpa mempertimbangkan riwayat lainnya yang juga dapat digunakan untuk mendiskusikan kembali suatu penafsiran ayat yang irasional yang telah menjadi suatu konsensus hingga kini. Seperti kata *dharaba* pada ayat 4:34 ini. Nasr Hamid Abu Zaid, *Danair Al-Khauf: Qiraah Fi Khitab Al-Mar'ah* (Beirut: Al-Markaz al-Thaqafy al-Arabi, 2004), hlm. 17-24.

sumber yang paling otoritatif ini, memberikan dua versi tentang historisitas (*asbab an-nuzul*) pada ayat 4:34 ini. Pertama adalah terkait tentang “seorang suami yang memukul istrinya⁵⁶, kemudian dilaporkan kepada sang Nabi atas perbuatan suaminya dan memutuskan untuk *qishash*” (balas dia dengan pukulan lagi). Tidak lama kemudian, turun lah ayat ini dan di waktu yang bersamaan Nabi sembari berkata “aku menghendaki sesuatu (*qishash*), namun Allah berkehendak lain (tidak *qishash*)”.⁵⁷ Sementara versi lainnya, yang sama sekali tidak terkoper dalam versi setelah Thabari, ialah terkait dengan “keinginan sang istri untuk bercerai dari suaminya dan suaminya pun demikian”. Sehingga, keduanya melaporkan kepada Nabi atas keinginan mereka dan kemudian turun lah ayat ini.⁵⁸

Kedua versi di atas, meski alur historisitasnya berbeda, sama-sama memberi pesan utama tentang pentingnya “prosedur penanganan perselisihan dalam keluarga”⁵⁹ yang di dalamnya memuat tiga tahap, yakni melakukan musyawarah antara suami-istri, introspeksi diri dan jika dalam keadaan mendesak maka *wadribuhunna*. Umumnya, para sarjana memaknai *dharaba* ini sebagai “memukul” dan pada waktu yang bersamaan juga mengakui secara jujur bahwa memukul istri tidak dibenarkan, sehingga untuk menjalankan ayat ini, maka mereka berupaya memalingkan dengan menggunakan “siwak”, “sapu tangan” atau benda lainnya yang tidak melukai fisik. Kendati demikian, secara literer tidak dimaknai lain, selain memukul.

Jika saja mau menggunakan kedua versi tersebut secara adil (tidak memilih salah satu), maka makna pada kata *dharaba* ini ialah pergi dan untuk pertama kalinya digunakan yakni keduanya (suami-istri) berkeinginan untuk cerai. Untuk sampai pada kesimpulan ini dan bagaimana ia digunakan, maka dapat ditelaah secara seksama (terkait dengan historisitas ayat pertama) bahwa perintah Nabi untuk *qishash* yang kemudian dilarang melalui ayat ini membuktikan secara jelas bahwa “praktik memukul dalam menyelesaikan suatu konflik keluarga tidak lah digunakan dalam ayat ini”. Bahkan dalam catatan Kaukab Siddique bahwa “praktik ini merupakan salah satu tradisi pra-Islam (Arab-Mekkah) yang kemudian diadopsi dan dimodifikasi para ulama konservatif melalui standarisasi memukul dengan siwak, sapu

⁵⁶Thabari dalam sekian banyak riwayat yang ia tampilkan, namun tidak satu pun memberikan nama sang perempuan atau suaminya dalam cerita ayat ini. Sementara versi-versi setelahnya, seperti Ibn Katsir (w. 1373M) dan Suyuti (w. 1505M), memberikan nama cukup detail, yakni Habibah binti Zaid bin Zuhair dan suaminya Sa'ad bin Rabi' bin Amr. Lihat Saeed, hlm. 112.

⁵⁷ At-Tabari, Juz 8, hlm. 883.

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 899.

⁵⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), hlm. 269.; lihat juga, Ali Sodiqin, 'Reformasi Al-Qur'an Dalam Hukum Perceraian : Kajian Antropologi Hukum Islam', *Al-Mazahib*, 2.2 (2014), hlm. 259-284.

tangan dan beda lainnya yang tidak melukai secara fisik”.⁶⁰ Lebih jauh, pikirnya, “selama ini kita telah disesatkan oleh mereka yang memaknai kata *dharaba* sebagai memukul”. Pernyataan Kaukab ini kemudian diperkuat oleh salah satu pernyataan Nabi yang banyak dimuat dalam karya-karya para mufasir. Seperti Hamka⁶¹ dan Muhammad Asad⁶² bahwa “bagaimana mungkin salah seorang di antara kalian memukul istrinya seperti memukul budak, lalu pada malam hari tidur besamanya?” dan beberapa hadis Nabi lainnya juga mengatakan hal yang sama.

Sementara historisitas lainnya, sebelum ayat ini diturunkan, masyarakat Madinah yang kultur budayanya telah menerima secara suka rela akan suatu peradaban baru (risalah Islam) yang dibawa Nabi, berbeda dengan Mekkah. Sehingga, mereka tidak sama sekali menggunakan kekerasan (memukul) dalam menyelesaikan perselisihan keluarga.⁶³ Hanya saja, masyarakat Madinah ini begitu mudah dan terburu-buru untuk mengatakan cerai, bahkan telah menjadi suatu ajang permainan dalam keluarga. Hal ini nyatanya dibenarkan oleh hadis-hadis Nabi yang berkembang di masyarakat ialah tentang “seseorang yang mengadu kepada Nabi bahwa ia telah mentalak istrinya sebanyak 100 kali”. Sehingga, Nabi mengatakan bahwa “seseorang yang mentalak istrinya dalam satu waktu, lebih dari satu, maka tetap jatuh satu” dan di hadis lainnya juga memperingati secara keras bahwa “sesuatu yang paling dibenci Allah adalah talak”.⁶⁴

Dengan demikian, turun lah ayat ini dan secara substansi, ingin memberi pesan kepada Nabi untuk tidak terlalu cepat dalam memutuskan suatu perselisihan keluarga dengan kata-kata cerai (talak) tanpa diselesaikan terlebih dahulu secara bersama, yakni berupaya melakukan musyawarah antara suami-istri agar pernikahan mereka tetap terjaga, jika tidak bisa, maka dapat dilakukan dengan cara introspeksi diri dan mengakui secara jujur atas kesalahan mereka. Hal ini persis dilakukan Nabi dan Aisyah ketika pernikahan keduanya diambang perceraian.⁶⁵

Jika kedua tahap itu kemudian tidak dapat ditempuh, maka alternatif terakhir yang dapat dilakukan ialah “pergi”. Sebagaimana yang dijelaskan oleh ayat berikutnya (4:35) bahwa “jika di antara kalian terdapat perselisihan, maka kirimkan lah juru damai (hakim) guna

⁶⁰ Siddique, *The Struggle of Muslim Women*, hlm 24. Lihat juga John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (New York: Cambridge University Press, 2012), hlm. 1-2.

⁶¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 5 (Jakarta: Pembimbing Masa, 1966), hlm. 51.

⁶² Muhammad Asad, *The Message of The Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), hlm. 166-167.

⁶³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maqbum An-Nash Dirasah Fi Ulum AL-Quran* (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1983), hlm. 85-86.

⁶⁴ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Bulugh Al-Maram Min Adillat Al-Abkam*, Hadis bab Talaq, No. 1, 3-4 (Al-Azhar: Haramain), hlm. 231-234.

⁶⁵ Lesley Hazleton, *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam* (New York: Knopf Doubleday, 2009), hlm. 57-68.

untuk menyelesaikan perselisihan dalam keluarga”. Dengan demikian, masyarakat Madinah ketika itu tidakhanya menjadikan Nabi sebagai pemimpin mereka tetapi juga sebagai tempat pengaduan (mediator/hakim) dalam menyelesaikan berbagai persengketaan yang terjadi di kehidupan mereka sehari-hari.

Hal itu, jika kemudian ditarik dalam konteks saat ini, maka dapat dipahami bahwa satu-satunya lembaga tempat di mana untuk menyelesaikan suatu persengketaan, terutama terkait hal-hal keluarga, ialah “Pengadilan”. Lembaga ini tidakhanya memberikan suatu solusi tetapi juga putusan akhir dari pernikahan (cerai) dan sembari menjamin hak-hak yang harus dipenuhi dari kedua belah pihak. Dengan demikian dapat dipahami bahwa makna *dharaba* ialah “pergi ke pengadilan”.

Dengan demikian, setelah menemukan gagasan utama pada ayat ini, maka dapat dikatakan bahwa ayat ini tidakhanya berkenaan dengan “keunggulan laki-laki terhadap perempuan”, melainkan “prosedur penanganan perselisihan dalam rumah tangga” yang itu pun memberikan ruang seluas-luasnya kepada kecerdasan manusia di dalam menata dan menyelesaikan persoalan rumah tangga. Dengan semikian, tidak bisa tidak bahwa tujuan ayat ini melibatkan laki-laki dan perempuan untuk dapat berpartisipasi dalam menyelesaikan persoalan di antara mereka tanpa menganggap salah satu keduanya yang paling benar. Ini lah apa yang disebut sebagai pembacaan secara bersamaan *double reader*.

c. Double Reader

Setelah menemukan gagasan utama pada ayat 4:34 ini, maka makna dari kata *dharaba* yakni pergi ke pengadilan tidakhanya diperuntukkan pada laki-laki tetapi juga pada perempuan. Dengan demikian, pembacaan secara bersamaan ini, paling dapat mengatasi persengketaan dalam keluarga. Hal ini juga bertujuan untuk menghindari adanya superioritas antara keduanya yang berdampak pada kekerasan dalam rumah tangga. Sebagaimana yang terdapat pada kesimpulan Manuel Marin bahwa “salah satu yang menyebabkan adanya kekerasan ialah mendominasinya sang laki-laki dalam menafsirkan ayat-ayat hukum keluarga tanpa melibatkan sang perempuan yang kemudian berdampak pada otoriteran dalam menjalankan suatu pemerintahan keluarga”. Sehingga, “kepatuhan merupakan harga yang harus dibayar oleh istri sang agar terhindar dari kekerasan”.⁶⁶ Dengan demikian, tujuan *qira'ah mubadalah* adalah agar suami dan istri sama-sama menjadi subjek pembaca dan di hadapkan teks keduanya setara sebagai orang yang diajak bicara.

⁶⁶ Manuela Marin, ‘Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur’ an 4: 34’, *Brill: Studia Islamica*, 97, 2003, hlm. 5–40.

Hal yang dapat diperhatikan bahwa “pembacaan bersamaan” menghindari superioritas yang hierarkis antara para pembaca, di mana yang satu tidak dapat menggunakan teks untuk menguasai dan menghegemoni. Melainkan berupaya menformulasi agar makna *dharaba*, yakni pergi ke pengadilan, tidak hanya menyasar pada perempuan tetapi juga laki-laki. Hal ini sekaligus menepis anggapan bahwa surah An-Nisa’ diperuntukkan hanya untuk mengatur perempuan tanpa disadari bahwa surah ini juga menekankan kesatuan mendasar dan kewajiban “timbang balik” (*mubadalah*) antara suami dan istri sebagai konsekuensi dari pertalian keluarga.⁶⁷

Pergi ke pengadilan merupakan langkah yang tepat, setelah dua tahap lainnya tidak dapat ditempuh, untuk menyelesaikan persengkataan dalam keluarga dan sekaligus menghindarinya adanya kekerasan antara suami-istri. Praktik ini tanpa di sadari bahwa masyarakat Indonesia kini mulai sering memanfaatkan lembaga pengadilan untuk memutuskan perselisihan mereka, terutama pada sang istri. Hal ini dibuktikan dalam penelitian Euis Nurlaelawati yang terbit pada tahun 2013 bahwa, setelah berlakunya UU perkawinan 1974 dan KHI, seorang istri lebih sering menggunakan hak cerainya di Pengadilan Agama (PA) daripada sang suami yang di mana sebelum berlakunya UU ini hanya sang suami yang memiliki hak absolut atas perceraian.⁶⁸

Meski Euis hanya fokus pada wilayah tertentu, Jakarta dan Jawa Barat, paling tidak memberikan suatu gambaran bahwa perempuan Indonesia mulai sadar dan paham akan kesetaraan dalam keluarga. Tidak ada yang lebih superior dari yang lainnya selain berkerjasama sebagai konsekuensi dalam berkeluarga. Hal ini tentu dapat dipertahankan hanya karena jika keduanya sama-sama memaknai teks-teks keagamaan yang tampak kaku dan sepihak untuk dapat dipahami secara bersamaan.

Pembacaan teks secara bersamaan, pada dasarnya bukanlah hal yang baru dalam Islam. Ia justru merupakan norma yang mendasar dalam tradisi keislaman yang dibawa dan ditegaskan Al-Quran sejak awal. Hal ini untuk pertama kalinya dilakukan setelah Nabi mendapat Wahyu (pertama) dan untuk kali pertama juga diperdengarkan oleh istri beliau, yakni Khadijah. Kemudian tidak hanya sampai di situ, setelah Nabi wafat pun, istri Nabi lainnya (Aisyah) kerap mengambil alih baik dalam periwayatan hadis mau pun hal-hal yang berkaitan dengan hubungan keluarga dan politik pemerintahan.

⁶⁷ Asad, hlm. 154.

⁶⁸Euis Nurlaelawati, ‘Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce’, *Brill: Islamic Law and Society*, 20.3 (2013), hlm. 242-271.

Kesimpulan

Setelah mendiskusikan kata *dharaba* pada ayat 4:34 dalam surah An-Nisa' ini, maka makna dari *dharaba* untuk pertama kali digunakan dalam kesejarahan Islam ialah pergi yang pada perkembangannya mengarah pada lembaga pengadilan, bukan memukul sebagaimana yang dipahami pada umumnya. Untuk sampai pada hal ini ialah menggunakan *qira'ah mubadalah* (resiprokal) yang mencakup tiga operasional yang saling berhubungan. Operasional pertama ialah berkenaan dengan aspek kebahasaan (linguistik) bahwa kata ini lebih bervariasi digunakan dalam Al-Quran dan kata *dharaba* pada ayat ini yang nyata dimaknai sebagai pergi. Untuk kemudian melacak makna dari kata ini dan bagaimana ia digunakan dalam konteks Islam awal (abad ke-7/1), maka dapat ditelaah melalui melalui operasional kedua, yakni historisitas ayat (*asbabunnuzul*).

Historisitas ayat ini ialah melalui dua jalur yang berbeda yang sama-sama memberi pesan utama tentang pentingnya prosedur penanganan perselisihan dalam keluarga yang sama sekali tidak menggunakan kekerasan selain mengedepankan aspek musyawarah antara suami-istri, introspek diri dan jika dalam keadaan mendesak maka keduanya dapat pergi ke pengadilan untuk dapat menyelesaikan sekaligus memutuskan hubungan pernikahan jika memang diperlukan. Hal ini, sekaligus menghindari adanya tindakan kekerasan serta menjamin hak-hak yang harus dipenuhi baik suami mau pun istri.

Setelah kemudian menemukan gagasan utama pada ayat ini, melalui pembacaan historisitas, maka pesan utamanya tidak hanya menyasar pada perempuan tetapi juga laki-laki (*double reader*). Dengan demikian, makna *dharaba*, yakni pergi ke pengadilan dapat diperuntukkan kepada suami dan istri yang keduanya diharapkan dapat menyelesaikan secara seksama.

Bibliography

- Al-Asqalani, Ibnu Hajar, *Bulugh Al-Maram Min Adillat Al-Ahkam* (Al-Azhar: Haramain)
- Al-Zeera, Rabha Isa, *Violence against Women in Qur'an 4:34: A Sacred Ordinance?*, ed. by Elif Medeni Ednan Aslan, Marcia Hermansen (New York: Peter Lang, 2013)
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran* (Jakarta: Alvabet, 2005)
- Amin, Qasim, *The Liberation of Women and The New Woman* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2000)
- Anwar, Etin, *Gender and Self in Islam* (London: Routledge, 2006)
- Asad, Muhammad, *The Message of The Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980)

- At-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*, ed. by Mahmud Muhammad Syakir (Kairo: Maktbah Ibn Taimiyyah, 1969)
- Chaudhry, Ayesha S, Source The, Religious Ethics, and No September, 'I Wanted One Thing and God Wanted Another: The Dilemma of the Prophetic Example and the Qur'anic Injunction on Wife-Beating', *Blackwell Publishing: Journal of Religious Ethics*, 39.3 (2011), 416–37
- Devos, Siel, *The Feminist Challenge of Qur'an Verse 4: 34: An Analysis of Progressive and Reformist Approaches and Their Impact in British Muslim Communities* (Disertasi: University of London, 2015)
- Fadl, Khaled Abou El, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (London: Oneworld Publications, 2001)
- Ghafournia, Nafiseh, 'Towards a New Interpretation of Quran 4: 34', *Brill: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 2017, 1–14
- Ghanim, Muhammad Salman, 'Min Haqa'iq Al-Quran' (Beirut: Dar Al-Farabi, 2007)
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pembimbing Masa, 1966)
- Hashem, Muhammad El-arabawy, 'Wife Beating : Modern Readings of the Qur'an (4 : 34)', *Journal of Faculty of Languages*, 3 (2012), 6–46
- Hazleton, Lesley, *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam* (New York: Knopf Doubleday, 2009)
- John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012)
- Kalmbach, Masooda Bano and Hilary, *Women and Gender: The Middle East and the Islamic World*, ed. by Edited Masooda Bano and Hilary Kalmbach (Leiden: Brill, 2012)
- Kellison, Shannon Dunn and Rosemary B., 'At the Intersection of Scripture and Law : Qur'an 4:34 and Violence against Women', *Indiana University Press: Journal of Feminist Studies in Religion*, 26.2 (2010), 11–36
- Kodir, Faqihuddin Abdul, *Qira'ah Mubaddalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019)
- Mahmoud, Mohamed, 'To Beat or Not to Beat : On the Exegetical Dilemmas over Qur an , 4 : 34', *Journal of the American Oriental Society*, 126.4 (2006), 537–50
- Marhumah, 'A Critical Reading on Hadith: Islamic Feminist Approach in Reading Misogynistic Hadith', *Journal Of Humanities And Social Science*, 21 (2016), 14–23
- Marin, Manuela, 'Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur' an 4 : 34', *Brill: Studia Islamica*, 97, 2003, 5–40
- Mernissi, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991)
- Mir-Hosseini, Ziba, *Gender and Equality in Muslim Family Law*, ed. by Christian Moe and Kari Vogt Lena Larsen, Ziba Mir-Hosseini (London: I.B.Tauris, 2013)
- , *Men in Charge: Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, ed. by Mulki Al-Sharmani and Jana Rumminger Ziba Mir-Hosseini (London: Oneworld, 2015)
- Muhammad, Afif, *Agama Dan Konflik Sosial: Studi Pengalaman Indonesia* (Bandung: Marja,

2013)

- Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005)
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010)
- Nurlaelawati, Euis, 'Muslim Women in Indonesian Religious Courts: Reform, Strategies, and Pronouncement of Divorce', *Brill: Islamic Law and Society*, 20.3 (2013), 242–71
- Nuryatno, M Agus, 'Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women In Islam', *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 45.2 (2017), 390–414
- Rahman, Fazlur, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979)
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982)
- Saeed, Abdullah, *Interpreting Quran: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2005)
- , *Reading The Qur'an in The Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014)
- Shahrur, Muhammad, *Al-Kitab Wa Al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali li an-Nasyr wa at-Tawzi, 1992)
- , *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill, 2009)
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2012)
- Siddique, Kaukab, *The Struggle of Muslim Women* (USA: American Society for Education and Religion, 1983)
- Sirry, Mun'im, *Islam Revisionis: Kontestasi Agama Zaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018)
- Sodiqin, Ali, 'Reformasi Al-Qur'an Dalam Hukum Perceraian: Kajian Antropologi Hukum Islam', *Al-Mazahib*, 2.2 (2014), 259–84
- Soroush, Abdolkarim, *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, ed. by Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri (Oxford: Oxford University Press, 2000)
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2017)
- , 'Ma'na-Cum-Maghza Approach to the Qur'an: Interpretation of Q.5:51', *Atlantis: Education and Humanities Research*, 137 (2017), 131–36
- Taghian, Muhammad, 'The Concept of Women-Beating in (Q. 4: 34): A Textual and Contextual Analysis', *Canadian Center of Science and Education: English Language and Literature Studies*, 5 (2015), 119–29
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999)

- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Al-Nas, Al-Sultah, Al-Haqiqah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1996)
- , ‘Dawair Al-Khauf: Qiraah Fi Khitab Al-Mar’ah’ (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 2004)
- , *Isykaliyat Al-Qira’at Wa Aliyyat at-Ta’wil* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994)
- , *Ma’fhum An-Nas: Dirasah Fi ’Ulum Al-Qur’an* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994)
- , *Ma’fhum An-Nash Dirasah Fi Ulum AL-Quran* (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1994)