
Otoritarianisme Pemahaman Keagamaan: Melacak Akar Kekerasan terhadap Perempuan dalam Rumah Tangga

Muhammad Iqbal Juliansyahzen¹

¹ Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, Jawa Tengah-Indonesia

Korespondensi: 1iqbal.zen21@gmail.com

Submitted : July, 23rd, 2020

Revision : May 26th, 2021

Reviewed : April 17th, 2021

Published : June 18th, 2021

Abstract: *The phenomenon of violence against women in Indonesia is always increasing and leaves a devastating impact on various fronts. Every woman with various backgrounds has the same vulnerability to become a victim. The causes of violence against women are as diverse as patriarchal culture, labeling of women with weak physical conditions, to gender-biased interpretation of religious texts. The practice of religious interpretation which tends to position the text as a rigid and final entity is certainly not relevant to the spirit of Islam in realizing general prosperity, especially between men and wives. The text is also seen as justification for personal interests and even groups. This imbalance then gives birth to what is called authoritarianism. The practice of religious authoritarianism eventually raises the problem of injustice and even violence that often makes women or wives victims. In religious discourse, historically the root of violence in originated from the paradigm of human creation. Women are considered as complementary or subordinate creatures of men. This understanding is based on religious texts such as QS An-Nisa [4]: 34 which is commonly understood as a form of giving the mandate of male authority over women. Therefore, insight into authoritative interpretation is needed. Religious texts are not final entities, but always intersect with social and cultural realities.*

Keywords: *Equality, Authority, Religious authoritarianism.*

Abstrak: Fenomena kekerasan terhadap perempuan di Indonesia terus meningkat dan menyisakan dampak yang memprihatinkan dari berbagai sisi. Setiap perempuan dengan berbagai latar belakang memiliki kerentanan yang sama untuk menjadi korban. Penyebab kekerasan terhadap perempuan pun begitu beragam seperti budaya patriarki, labelisasi perempuan dengan kondisi fisik yang lemah, hingga interpretasi

teks keagamaan yang bias gender. Praktik penafsiran agama yang cenderung memposisikan teks sebagai entitas yang kaku dan final tentunya kurang relevan dengan spirit Islam dalam mewujudkan kemashlahatan secara umum, khususnya antara laki-laki dan istri. Teks juga dipandang sebagai justifikasi terhadap kepentingan pribadi dan bahkan juga golongan. Ketidakseimbangan ini kemudian melahirkan apa yang disebut dengan otoritarianisme. Praktik otoritarianisme keagamaan pada akhirnya menimbulkan problem ketidakadilan dan bahkan kekerasan yang sering kali menjadikan perempuan atau istri sebagai korbannya. Dalam diskursus keagamaan, secara historis akar kekerasan dalam berawal dari paradigma penciptaan manusia. Perempuan dianggap sebagai makhluk pelengkap atau subordinat dari laki-laki. Pemahaman ini disandarkan pada teks keagamaan seperti QS An-Nisa [4] :34 yang lazim dipahami sebagai bentuk memberikan mandat otoritas laki-laki atas perempuan. Oleh karena itu, wawasan tafsir yang otoritatif sangat dibutuhkan. Teks keagamaan bukan entitas yang final, tetapi terus bergerak merespon realitas sosial, budaya-kemasyarakatan.

Kata Kunci: Kesetaraan, Otoritas, Otoritarianisme Keagamaan

Pendahuluan

Salah satu persoalan serius dalam rumah tangga adalah adanya kekerasan. Kekerasan dalam rumah tangga tidak hanya berbentuk kekerasan fisik, namun juga mencakup kekerasan psikis, ekonomi, bahkan hingga kekerasan seksual. Akibat kekerasan ini tentu melahirkan persoalan ketidakadilan dalam sebuah rumah tangga. Di Indonesia, persoalan ini terus berulang, dan bahkan terus bertambah dari waktu ke waktu sehingga ini mendorong pemerintah untuk membuat Undang-undang anti kekerasan khususnya dalam ruang lingkup rumah tangga. Hal ini menunjukkan bahwa dinamika rumah tangga yang awalnya merupakan persoalan privat, menjadi persoalan publik karena problem kekerasan yang terjadi (Huriyani, 2018: 75). Meskipun telah lahir regulasi yang mengatur, ternyata kekerasan dalam rumah tangga tetap saja terjadi, dan yang sering menjadi korban adalah perempuan (Mufidah Ch, 2006: iii).

Hal ini dikarenakan berbagai faktor diantaranya persepsi perempuan sebagai makhluk yang lemah. Persepsi ini lahir karena faktor-faktor budaya yang lebih bersifat patriarkhi. Maula (2014) menambahkan bahwa hal ini terjadi karena disebabkan pemahaman keagamaan yang kurang tepat. Masyarakat Muslim masih merujuk pada sumber-sumber keagamaan yang cenderung diskriminatif dan bias gender. Pembacaan ulang terhadap teks-teks keagamaan khususnya yang menyangkut relasi laki-laki dan perempuan menjadi penting meskipun mengalami

banyak penolakan (Maula, 2014: 122–123; Zulkifli, 2019: 162) karena pada dasarnya pemahaman umat Islam terhadap posisi perempuan baik di dalam kehidupan domestik (rumah tangga).

Lebih lanjut, Mansour Fakih menyebutkan bahwa kekerasan merupakan salah satu bentuk ketidakadilan gender, selain marginalisasi (peminggiran hak-hak perempuan), subordinasi (mendudukan perempuan pada kelas yang lebih rendah), *stereotype* (pelabelan dengan hal yang negatif), dan *double burden* (beban kerja yang berlebih) (Fakih, 1996: 12–23). Kekerasan sebagai salah satu bentuk ketidakadilan gender memang sering dialami oleh perempuan dan anak sehingga perlu ada upaya untuk mengurangi dan mengedukasi masyarakat.

Hal yang sangat perlu ditekankan adalah bahwa kekerasan ini tidak hanya pada aspek fisik, tetapi lebih luas menyangkut psikis. Hal ini sebagaimana penjelasan kekerasan jika merujuk pada UU PKDRT adalah setiap perbuatan yang melukai fisik atau psikis yang berakibat kesengsaraan atau penderitaan perempuan, termasuk tindakan pemaksaan atau perampasan kemerdekaan secara sewenang-wenang yang dilakukan baik di depan umum atau dalam lingkungan. Islam merupakan agama yang memberikan kedudukan yang tinggi bagi perempuan. Islam hadir untuk mengangkat derajat perempuan di tengah budaya patriarki Arab yang kuat. Namun demikian, pemahaman terhadap al-Quran yang dilakukan secara kaku dalam ruang dimensi yang berbeda bisa menimbulkan pemahaman yang justru bertentangan dengan spirit hadirnya Islam itu sendiri. Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, keduanya diberikan kesempatan yang sama untuk beribadah dan beramal salih. Pembedaan keduanya hanya terletak pada derajat takwa. Bahkan dalam surat al-Baqarah ayat 187 menegaskan argumen kesederajatan di antara laki-laki dan perempuan bahwa masing-masing adalah “baju” bagi satu sama lain. Probleminya adalah pemahaman secara parsial terhadap ayat-ayat tertentu, seperti dalam memahami “*Qawwām*” dalam QS. 4:34 yang hanya ditafsirkan sebagai pemimpin. Implikasi penafsiran ini dapat menjadi legitimasi bagi laki-laki untuk melakukan kekerasan terhadap istrinya dengan alasan mendidik (Mir-Hosseini, 2017: 16; Baca juga. Rabiatur, 2018: 23–24) 2018, hlm. 23

Begitu juga dalam pemaknaan hadis yang dianggap oleh sementara penafsir sebagai legitimasi untuk melakukan hal-hal yang bersifat “kekerasan”. Ada beberapa contoh hadis semisal perintah memukul sebagai cara mendidik istri yang berbuat tidak sesuai dengan syariat. Contoh lainnya, hadis yang menyatakan bahwa bila seorang istri menolak diajak oleh suaminya ke tempat tidur, maka ia akan dikutuk

malaikat sampai pagi apabila suaminya tersinggung karena perilakunya tersebut. Ada juga yang mengemukakan bahwa dalam keadaan bagaimanapun perempuan wajib melayani suami dengan mengutip hadis dengan menyatakan bahwa sedang di atas punggung onta sekalipun, seorang istri harus melayani suaminya bila suaminya berkehendak. Pemahaman yang sama dijumpai baik pada laki-laki maupun pada perempuan. Pemahaman mereka tentang hak-hak dan kewajiban seksual diperoleh dari para mubalig. Pemahaman yang cenderung tekstualis dan menerima apa adanya tanpa upaya reinterpretasi terhadap teks menjadi problem tersendiri.

Di Indonesia, berdasarkan laporan Komisi Nasional Perempuan terjadi peningkatan angka kekerasan yang dialami perempuan. Hal ini dapat dilihat pada peningkatan dari tahun ke tahun. Pada tahun 2001 sebanyak 3.160 kasus, 2002 sebanyak 5.163 kasus, 2007 sebanyak 26.000 laporan, 2008 sebanyak 56.000 kasus, kemudian di tahun 2016 sebanyak 259.150 kasus, hal ini terus meningkat hingga laporan tahun 2019 sebanyak 413.471 kasus. Lebih lanjut, Komnas Perempuan membedakan kekerasan terhadap perempuan jika dilihat dari aspek lokusnya maka dibedakan menjadi tiga yaitu personal, komunitas, dan negara. Adapun jumlah yang paling tinggi adalah kekerasan yang dialami dalam ranah personal atau domestik. Pembagian ranah tersebut dimaksudkan untuk memotret dinamika kekerasan terhadap perempuan terjadi di berbagai aspek, mulai dari pribadi, lingkungan kerja, komunitas, bahkan ruang publik serta kekerasan yang dilakukan oleh negara. Komnas Perempuan mencatat, prevalensi kekerasan terhadap perempuan dalam ranah domestik atau pribadi lebih besar dibandingkan ranah publik. 75% atau 11.105 kasus kekerasan terhadap perempuan terjadi di ranah domestik bahkan selama 5 tahun terakhir konsisten menempati angka tertinggi. Dari sejumlah kasus di atas, laporan terbanyak dari pulau Jawa dan Sumatera. Sedangkan dari pulau lainnya seperti Kalimantan, Sulawesi, Maluku, Papua masih tergolong kecil (Dikutip dari Laporan Tahunan 2019-2020. Diakses dari *Komnas Perempuan*, t.t.). Tidak menutup kemungkinan pada pulau-pulau tersebut terjadi lebih banyak daripada yang telah tercatat. Hal ini dikarenakan akses informasi yang masih terbatas.

Sejumlah kajian menyebutkan bahwa faktor yang mengakibatkan kekerasan dalam rumah tangga yaitu faktor sosial, budaya, sampai pada pemahaman terhadap teks keagamaan yang tidak seimbang (Muhajarah, 2017). Selain itu, ada pemahaman yang mengakar di tengah masyarakat bahwa urusan rumah tangga merupakan urusan privat, karena itu tidak perlu untuk diceritakan kepada orang lain apalagi diperkarakan (Musarrofa, 2015: 460).

Dalam konteks keagamaan, hal ini menjadi persoalan serius, sebagaimana uraian Maula di atas bahwa problem kekerasan juga bermula dari pemahaman keagamaan yang kurang tepat. Pemahaman yang kurang tepat ini disebabkan karena faktor otoritas dalam melakukan penafsiran. Penafsiran yang otoritatif sebagai langkah mewujudkan hubungan yang berkeadilan harus dilakukan oleh ulama yang otoritatif dengan basis keilmuan yang kuat dan juga pemahaman terhadap realitas serta harus merujuk pada sumber-sumber yang otoritatif pula dengan kualitas yang dapat dipertanggungjawabkan. Jika unsur-unsur ini tidak terpenuhi, maka hasil penafsiran terhadap teks keagamaan tersebut menjadi penafsiran yang otoritarian. Jika hal ini tidak terpenuhi, maka penafsiran terhadap teks keagamaan bersifat otoritarianisme.

Kekerasan terhadap Perempuan dalam Rumah Tangga

Kekerasan di ranah domestik atau yang lebih dikenal dengan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) berdasarkan UU No. 23 tahun 2004 adalah “segala perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang mengakibatkan timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/ atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga”. Definisi tersebut sebagaimana uraian Akhdiat dan Marliani yang membagi kekerasan menjadi fisik, psikis, ekonomi dan seksual (Akhdiat & Marliani, 2011: 233).

Kekerasan fisik yang dimaksud dalam UU tersebut merupakan kekerasan yang mengakibatkan luka pada bagian tubuh, sedangkan psikis yaitu kekerasan yang mengakibatkan seseorang mengalami ketakutan, merasa rendah diri, putus asa, hingga depresi atau psikis berat. Selain itu, kekerasan fisik berdampak *post traumatic stress disorder* (PTSD) (Ferrari dkk., 2016: 7–8), serangan panik dan kecemasan, insomnia, gangguan konsentrasi, masalah seksualitas, ketakutan akan intimasi, hilangnya harga diri dan gambaran diri yang buruk (Naughton dkk., 2020). Papalia dan Feldman (Papalia & Feldman, t.t.) menambahkan kriteria yang termasuk kekerasan secara psikis yaitu menghina dan mengintimidasi. Hal tersebut sering terjadi pada perempuan dengan tingkat pendidikan, status, pendapatan lebih rendah dari pasangannya. Lebih lanjut, Papalia dan Feldman mengemukakan bahwa dengan melakukan intimidasi dan kekerasan merupakan cara laki-laki mendapatkan dominasi.

Adapun aspek ketiga yaitu kekerasan seksual dipahami sebagai pemaksaan berhubungan seksual baik untuk kepentingan komersil ataupun tidak. Aspek terakhir dari kekerasan yaitu penelantaran. Bentuk penelantarannya yaitu kelalaian atas kehidupan, perawatan serta perlindungan bagi setiap orang yang berada di bawah tanggungannya. Bentuk lainnya yaitu mengakibatkan tergantungnya ekonomi seseorang dalam keluarga dengan cara menutup akses untuk bekerja dan termarginalkan.

Flury dkk serta Kerig dan Wenar mendefinisikan kekerasan tidak jauh berbeda. Menurutnya, KDRT merupakan tindakan yang berupa kekerasan fisik, psikologis, emosional dalam hal ini adalah segala hal yang dilakukan dengan maksud untuk menimbulkan kerugian atau penggunaan kekuasaan dan kontrol atas pasangan atau anggota keluarga (Kerig & Wenar, t.t.).

Definisi kekerasan dalam rumah tangga berdasarkan UU No. 23 tahun 2004 (*UU No.23 Tahun 2004*, t.t.) dan Flury dkk lebih bersifat umum, yaitu perlakuan yang tidak baik kepada setiap orang berada dalam rumah tangga seperti istri, suami, anak, dan asisten rumah tangga. Berbeda dengan Anne Ganley dalam bukunya *Understanding Domestic Violence* dimana Ganley mendefinisikan KDRT sebagai pola perilaku penyerangan dan pemaksaan, baik fisik, seksual, psikologis, serta ekonomi yang dilakukan orang dewasa atau remaja terhadap pasangan intimnya. Dimana relasinya adalah antar pasangan bukan orang tua-anak, atau orang lain di lingkungan rumah tangganya. Korban kekerasan dalam rumah tangga didominasi oleh perempuan. Hal tersebut yang sering kali membuat penggunaan istilah KDRT menjadi tumpang tindih dengan kekerasan terhadap istri (*wife abuse*), kekerasan perkawinan (*marital assault*), pelecehan pasangan (*spouse abuse*), dan pemukulan istri (*wife beating*)(Ganley, t.t.).

Papalia dan Feldman mendefinisikan kekerasan dalam rumah tangga sebagai kekerasan pasangan intim atau *intimate partner violence* yaitu kesalahan perlakuan fisik, seksual, atau psikologis dari pasangan. Lebih lanjut, seperti halnya Flury dkk, Papalia dan Feldman menjelaskan bahwa laki-laki dalam hal ini adalah suami yang jauh lebih mungkin melakukan kekerasan pada pasangan dibandingkan perempuan. Sedangkan definisi kekerasan terhadap perempuan itu sendiri menurut Zulkifli (2019) yaitu perbuatan yang merugikan dan mencelakakan sehingga membuat korbannya meninggal. Hampir sama dengan definisi lainnya, Islam membagi kekerasan dalam rumah tangga menjadi empat kategori yaitu kekerasan fisik, psikis, ekonomi, dan seksual.

Kekerasan fisik dalam Islam dipandang sebagai bentuk kejahatan seperti perzinahan yang diancam hukuman berat. Islam melarang seseorang melakukan perbuatan kejam seperti memukul wajah saat istri *nusyuz*. Dalam konteks kekerasan psikis, Islam memberi pelajaran melalui kisah Khaulah binti Tsalabah yang datang kepada Nabi terkait sikap suaminya yaitu Aus bin Samit yang tidak menyenangkan. Khaulah berusaha bersikap sabar terhadap sikap suaminya yang sering mencaci hingga ia di-*zihar* oleh suaminya, hanya karena tidak ada makanan ketika suaminya pulang. Pada malam hari, suaminya mengajak untuk berhubungan badan dan Khalulah menolak. Khaulah kemudian melaporkan peristiwa ini kepada Nabi, dan kemudian turunlah surat al-Mujadalah tentang *zihar*. Ayat ini memerintahkan kepada para suami tidak mudah mengatakan *zihar* kepada istrinya (Ingrid Mattson, 2013: 13–17).

Adapun kekerasan seksual yaitu pemaksaan untuk berhubungan suami-istri terhadap pasangannya. Islam mengatur hubungan suami dan istri dalam ranah seksual seperti surat Al-Baqarah ayat 187 yang mengharuskan suami menggauli istrinya dengan makruf, artinya tidak boleh adanya kekerasan dan paksaan, harus dilakukan atas dasar kesepakatan. Begitupun dengan kekerasan ekonomi, Islam tidak boleh menelantarkan Istri dan anaknya. Islam mengancam dosa bagi suami yang tidak bertanggungjawab atas nafkah yang harus diberikan kepada anak dan istrinya.

Kekerasan terhadap perempuan sebagaimana diungkap oleh Akhdiat dan Marliani disebabkan karena beberapa faktor yaitu: (Akhdiat & Marliani, 2011)

1. Budaya patriarki, yaitu budaya menjadikan perempuan menjadi makhluk kelas dua. Laki-laki berposisi sebagai superior dalam keluarga, sedangkan perempuan sebagai subordinat. Kondisi ini berlangsung panjang sehingga seolah budaya ini merupakan perintah agama.
2. Pemahaman keagamaan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai universal Islam. Pemahaman keagamaan yang tidak sesuai menjadi salah satu faktor legitimasi terhadap kekerasan. Salah satu contoh bagaimana penafsiran terhadap *nusyuz* yang dijadikan justifikasi oleh laki-laki untuk mengintimidasi istri untuk menuruti segala keinginannya, dimana jika istri menolak maka akan dilaknat malaikat.
3. Stereotype perempuan dengan kondisi fisik yang lemah, cenderung dianggap sebagai makhluk inferior. Hal ini sering dimanfaatkan oleh laki-laki untuk mendiskriminasi perempuan sehingga peran perempuan menjadi terbatas, tidak terlibat dalam posisi strategis dan sering menjadi objek kekerasan.

4. Kekuasaan juga terkadang menjadi faktor untuk melakukan sesuatu yang berada di luar hal yang sepatutnya. Hakikat kekuasaan merupakan kewajiban untuk mengelola dan bertanggung jawab, serta melindungi pihak yang dianggap lemah, namun yang terjadi justru sebaliknya. Suami yang secara sosial dikonstruksi sebagai kepala rumah tangga yang berkuasa atas istrinya justru menjadikan kekuasaan tersebut sebagai sarana untuk mendominasi dan berlaku kekerasan.

Akar Kekerasan Terhadap Perempuan

Fenomena kekerasan maupun ketidakadilan baik secara wacana maupun aksi (Istilah aksi digunakan Kuntowijoyo sebagai aktualisasi pemahaman terhadap nilai-nilai keislaman. Baca. Kuntowijoyo, 1994) dalam diskursus pemikiran Islam jika dirunut bisa jadi bermuara pada diskusi tentang penciptaan manusia. Sebagian kalangan melontarkan sebuah pandangan baru terkait penciptaan manusia diantaranya ialah Riffat Hasan.¹ Ia menilai bahwa adanya diskriminasi dalam berbagai bentuknya terhadap kaum perempuan di lingkungan umat Islam bermuara pada pemahaman keagamaan yang tidak sesuai. Salah satu problem yang dikemukakan adalah konsep penciptaan manusia. Hawa dipahami sebagai perempuan pertama, atau sebagai manusia kedua setelah laki-laki, dan diciptakan di muka bumi dengan tulang rusuk Adam, sebagaimana ulama tafsir pada umumnya. Padahal menurutnya, al-Quran membedakan di antara laki-laki dan perempuan. Semuanya memiliki kesempatan dan kedudukan yang sama. Oleh sebab itu, jika terdapat kenyataan bahwa status laki-laki lebih unggul dan terhormat daripada perempuan, menempatkan perempuan di bawah laki-laki maka menurutnya penafsiran tersebut telah menyimpang dari desain yang ditetapkan oleh Allah (Baidowi, 2011: 99). Menurut Rifrat Hasan, kata “adam” bukanlah bahasa Arab, melainkan bahasa Ibrani yang berarti tanah. Karena itu, penggunaan kata “adam” dalam al-Quran lebih bersifat menegaskan makna istilah bahwa ia diciptakan dari tanah (Hasan, 1995: 46). Bertitik pada pemahaman ini, konsep penciptaan manusia yang menjelaskan bahwa Adam adalah manusia pertama dan Hawa adalah makhluk kedua perlu dikaji kembali.

Dalam al-Quran, penciptaan manusia dijelaskan dalam narasi yang tidak panjang yaitu QS. Al-Nisa : 1. Al-Quran tidak menjelaskan secara rinci bahkan

¹ Riffat Hasan dikenal sebagai seorang feminis muslimah asal Lahore, Pakistan. Daerah tempat kelahirannya terbiasa merayakan kelahiran anak laki-laki dan meratapi kelahiran anak perempuan. Ia dilahirkan dalam keluarga Sayyid kelas atas. Ia menyelesaikan pendidikan doktornya dalam bidang Filsafat Islam

hampir tidak ditemukan terkait asal-usul perempuan (Ghozali, 2020: 82–86). Hawa yang selalu diasumsikan merupakan istri dari Adam tidak pernah ditemukan dalam al-Quran itu sendiri, bahkan jenis kelamin Adam sebagai laki-laki juga masih menjadi perdebatan. Satu-satunya ayat yang menjelaskan asal-usul perempuan ialah al-Nisa ayat 1 sebagaimana dijelaskan sebagaimana berikut ini:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝۱

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu

Ayat tersebut masih menyisakan ruang diskusi dan penafsiran terkait konsep penciptaan manusia di muka bumi. Terdapat perbedaan di kalangan ahli tafsir terkait siapa yang dimaksud dengan dlamir “*minha*” dan apa yang dimaksud dengan “*zawj*” pada ayat di atas. Mayoritas ulama menafsirkan “*nafs al-wāhidah*” adalah Adam, sedangkan dlamir “*minha*” ialah Hawa. Hal ini berbeda dengan penafsiran Abu Muslim al-Isfahani yang menafsirkan lafadz “*ha*” dari kata “*minha*” adalah bagian yang terdapat dari Adam yang bersifat jenis atau gen, yaitu unsur yang membentuk Adam. Penafsiran lainnya yaitu dari kalangan Ulama Syi’ah yang memahami bahwa “*nafs al-wāhidah*” adalah ruh (Umar, 1998: 103).

Pendapat Syiah cenderung sangat berbeda dengan mayoritas Ulama memiliki alasan yang cukup kuat. Hal ini disandarkan kepada fakta bahwa dalam al-Quran, kata “*nafs*” diulang sebanyak 295 kali dengan berbagai derivasinya. Dari sejumlah penafsiran yang ada, ternyata tidak didapati penafsiran yang menunjukkan arti Nabi Adam. Beberapa kata “*nafs*” dimaknai sebagai jiwa seperti (QS. Al-Maidah: 32), sebagai nafsu (QS al-Fajr : 27), dan sebagai nyawa/ruh (QS. Al-Ankabut: 57). Sedangkan lafadz “*nafs al-wāhidah*” sendiri terulang sebanyak 5 kali, dan tidak semua menunjukkan Adam. Pada ayat lain yaitu QS. Al-Syura : 11 yang menunjukkan asal-usul binatang. Kalau kemudian kata “*nafs al-wāhidah*” dimaknai Adam, maka konsekuensinya ialah Adam juga menjadi sebab atau asal-usul binatang. Pada penafsiran lainnya, bisa jadi bahwa kata “*nafs al-wāhidah*” menjadi suatu *genus*

dan spesiesnya diantaranya adalah Adam beserta pasangannya. Sedangkan spesies lainnya adalah binatang dan tumbuh-tumbuhan beserta pasangannya masing-masing (Umar, 1998: 104–105).

Dalam konteks hadis, penciptaan Hawa menurut Riffat Hasan secara matan mengatakan bahwa hadis tersebut mengandung unsur yang mengarah pada misoginis. Tentu hal ini bertentangan dengan spirit Islam, *fi ahsani taqwim*. Teks lainnya misalnya terkait bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam yang bengkok. Sebetulnya, dalam pemaknaan hadis-hadis tersebut, Ulama kontemporer menawarkan pembacaan secara metafor (*majazi*). Tentu pemaknaan yang lahir kemudian tidak bersifat misoginik. Secara metafor, hadis itu memberikan pelajaran bahwa kebijaksanaan harus menjadi dasar bagi laki-laki dalam memposisikan perempuan karena adanya perbedaan karakter dan kecenderungan (Baidowi, 2011: 102).

Karena itu, konsep teologi yang menyatakan bahwa Hawa merupakan bagian atau berasal dari tulang rusuk Adam berimplikasi terhadap dimensi psikologis, sosial, budaya, ekonomi dan juga bahkan politik. Kajian mengenai ini secara keilmuan perlu untuk dikaji kembali secara mendalam. Kalangan feminis Yahudi dan Kristen misalnya cenderung memahami bahwa kisah-kisah tersebut dengan nuansa simbolis yang perlu dicari muatan maknanya. Sedangkan feminis Muslim seperti Fatimah Mernissi menyatakan bahwa hadis-hadis yang cenderung atau dianggap menempatkan perempuan pada kelas kedua perlu dikaji dan dikritik baik secara sanad maupun konten (matan) (Umar, 1998:106). Berangkat dari realitas subordinasi yang dialami perempuan akibat budaya patriarkis kemudian kemudian memunculkan kajian tentang istilah fenimisme sekitar pada abad 19.

Pada perkembangannya, muncul beberapa aliran-aliran dalam feminisme seperti feminisme liberal yang mengatakan bahwa apa yang dialami perempuan berupa penindasan diakibatkan karena terbatasnya akses pendidikan dan kesempatan yang diberikan kepada perempuan. Hal ini berdampak pada akses kebersaiangan antara keduanya. Selanjutnya, feminisme radikal bahwa penindasan akibat dominasi penguasaan fisik perempuan oleh laki-laki. Kemudian, feminisme Marxisme yang beranggapan bahwa disebabkan karena eksploitasi kelas dalam ‘relasi produksi’, bersifat struktural. Sebagaimana feminisme secara umum, Islam tidak sepakat dengan pandangan feminis Barat yang menempatkan perempuan sebagai rival dari laki-laki. Feminisme Islam tetap berusaha membela dan memperjuangkan hak kesetaraan perempuan dengan laki-laki. Ini merupakan jalan tengah dan

moderat terhadap kelompok tradisional-konservatif yang menolak kesetaraan dan kelompok feminisme modern yang sangat menggaungkan hak-hak perempuan. Dalam istilah lain, sikap ini disebut dengan *post-feminisme Islam integratif*, yang memposisikan perempuan sebagai mitra laki-laki (Baidowi, 2011: 40–46).

Konsep Otoritanisme Keagamaan

Pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW, persoalan keagamaan menjadi persoalan yang serius, masing-masing mengklaim kebenarannya sebagai kebenaran yang dikehendaki Tuhan. Saat Nabi masih hidup, otoritas tafsir mutlak menjadi wewenang Nabi sehingga perbedaan dapat diatasi. Gejolak yang terjadi setelah Nabi wafat terus berkembang pada era-era selanjutnya. Disadari atau tidak, perkembangan masyarakat semakin dinamis, mengharuskan fiqh selalu responsif terhadap konteks kemasyarakatan tersebut. Namun demikian, terdapat beberapa fase dan pemahaman yang kemudian mengalami “kejumudan”. Problem ini misalnya dapat disaksikan dalam berbagai hasil pemikiran hukum Islam menyangkut relasi antara laki-laki (suami) dan istri (istri).

Salah satu problem penafsiran keagamaan yang seringkali dianggap kurang mewakili spirit keislaman adalah ketidakseimbangan penafsir dalam memposisikan teks. Menurut Khaled Abou El Fadl (Selanjutnya Khaled), simbol budaya merupakan representasi dari sebuah teks. Teks dengan segala macam dan bentuknya, memiliki latar belakang historisnya masing-masing, memiliki identitas dan realitas sesuai dengan setting sosial lahirnya teks. Teks menurut Khaled merupakan suatu entitas yang kompleks sehingga tidak dapat dipahami dan dimaknai secara sepihak. Oleh karena itu, pemaknaan terhadap teks harus berjalan secara dinamis-interaktif-dialektif antara pengarang, teks dan pembaca (Habuddin, 2016: 9; Baca juga. Lathif, 2019: 28)2019, hlm. 28.

Penafsiran yang sesuai adalah penafsiran yang mendudukan teks secara proporsional dan otonom. Teks harus ditempatkan secara otonomi dan independen. Sikap mengkooptasi teks sesuai dengan keinginan, kepentingan, politik merupakan sikap otoritarianisme dalam keagamaan. Prinsipnya, teks bagi Khaled adalah terbuka terhadap tafsir. Baginya, sikap otoriter dalam beragama adalah proses pemasangan dan dominasi teks sehingga teks terkurung dalam hegemoni pembaca, jauh dari interaksi dengan realitas (Mubarok, 2017: 338).

Namun demikian, pada praktiknya, relasi ideal yang dikonstruksikan di atas sulit terwujud. Ketidakseimbangan antar berbagai entitas diatas melahirkan apa

yang disebut sebagai otoritarianisme, dalam istilah lainnya bahwa hal ini disebabkan karena problem metodologis terkait relasi teks, pengarang dan pembaca (*reader*). Khaled mendefinisikan otoritarianisme sebagai bentuk kesombongan terhadap eksistensi Tuhan dan mengkooptasi posisi Tuhan. Tindakan ini akan berimplikasi pada kedudukan teks dan realitas yang tidak saling berhubungan (Fadl, 2009: 205). Otoritarianisme juga ditandai dengan penyatuan antara teks dan pembaca atau penafsir sehingga hasil bacaan tersebut menjadi makna yang eksklusif, final, tetap atau absolut (Badi', 2016: 94). Khaled menegaskan bahwa sikap dan tindakan seperti itu telah menjadi problem masyarakat Muslim kontemporer, dimana penafsiran (*reader*) melakukan intepretasi terhadap teks secara otoriter (Sofyan, 2015: 376–377). Tidak jarang, teks keagamaan dibawa dan ditafsir sesuai dengan kepentingan penafsir.

Teks sejatinya tidak boleh tertutup dari penafsiran-penafsiran baru yang lebih relevan dengan konteks sosial-kemasyarakatan. Menutup teks, menurut Khaled merupakan bentuk kesombongan intelektual. Klaim bahwa tafsir yang dipahami adalah kehendak Tuhan seolah menyandingkan pengetahuan dan pemahaman sejajar dengan pengetahuan pengarang, dalam hal kitab suci adalah Tuhan. Padahal, secara tegas al-Quran menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat dibandingkan dan disejajarkan oleh apapun dan siapapun (Fadl, 2009: 213).

Oleh karena itu, untuk mewujudkan pembacaan yang otoritatif, lawan dari otoritarianisme, Khaled berusaha mengkonstruksi gagasan otoritatif dalam diskursus keislaman sebagai upaya menjembatani 'kehendak Tuhan' harus memperhatikan berbagai hal sebagai berikut: *Pertama*, berkenaan dengan kapasitas dan "kompetensi" (autentisitas), *kedua*, berkenaan dengan pemaknaan, dan *ketiga*, berkenaan dengan perwakilan. Ketiganya menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dan dapat melekat menjadi pemegang otoritas dalam diskursus keislaman. Otoritas dalam diskursus keislaman, tentu memiliki kompleksitas yang beragam. Penyalahgunaan terhadap otoritas akan berdampak pada sikap otoritarianisme (Badi', 2016: 94).

Dari pemaparan di atas, maka titik utama dan sentral dari problem otoritarianisme keagamaan adalah terletak pada pembaca atau penafsir (*reader*). Proses penafsiran yang mengedepankan sikap otoriter ditunjukkan dengan menetapkan makna dari sebuah teks yang tidak berubah. Pada saat membaca dan menafsir sebuah teks dan mengambil sebuah kesimpulan maka resiko yang bisa jadi terjadi adalah menyatunya antara pembaca dan teks itu sendiri. Akibatnya, teks dan

realitas pembaca bersatu dan pada gilirannya pembaca (*reader*) akan menggantikan posisi teks (Fadl, 2009: 206).

Otoritarianisme Keagamaan dan Problem Kekerasan

Problem otoritarianisme terjadi jika penafsir mengambil sumber hukum yang tidak otoritatif. Sumber yang tidak otoritatif bisa saja bersumber dari hadis yang berstatus tidak mutawatir. Problem otoritas dalam hadis cukup krusial, mengingat pembukuan hadis terjadi dua abad pasca wafatnya rasul. Pembacaan secara hermeneutis sangat diperlukan dalam membaca sebuah teks keagamaan agar tidak terjebak pada kubangan otoritarianisme.

Prinsipnya, ajaran Islam yang termuat baik di dalam al-Quran maupun Hadis, semuanya ditujukan untuk kemashlatan umat/manusia (*lī mashāliḥ al-'Ibād*) (Athiyah, 2001; Jauhar, 2010: xv; Syatibi, t.t.: 10). Tidak ada pembeda bagi siapa pun yang melaksanakan ajaran Islam dengan baik dan benar, maka baginya sebuah pahala kebaikan, begitu sebaliknya. Sebelum datangnya Islam, memang posisi perempuan kurang mendapatkan tempat yang selayaknya. Akan tetapi, Islam hadir untuk mengangkat kedudukan kaum perempuan pada posisi yang terhormat.

Namun, dalam kenyataan dan perkembangan selanjutnya sebagaimana disebutkan dalam fakta kasus di atas, terdapat ketidakseimbangan realitas yang menjadikan perempuan sebagai objek permasalahan. Dalam literatur Hadis misalnya terdapat pandangan yang menempatkan perempuan sebagai makhluk kelas kedua. Pandangan demikian yang kemudian menyandarkannya kepada hadis oleh sementara pemikir kontemporer digolongkan sebagai “hadis misoginis”. Misoginis sendiri mempunyai pengertian kebencian terhadap wanita. Adapun yang dimaksud dengan hadis misoginis adalah “perkataan, perbuatan, ketetapan atau sifat-sifat yang disandarkan kepada Nabi yang seolah memuat pemahaman kebencian terhadap perempuan”. Penting untuk diperhatikan, hadis misoginis bukan dalam pengertian perkataan, perbuatan, ketetapan atau sifat-sifat Nabi yang menunjukkan rasa kebencian terhadap perempuan. Pemahaman terakhir, memiliki konotasi bahwa Nabi membenci perempuan. Hal tersebut tentu mustahil terjadi pada diri seorang Nabi, dan tidak ada satu hadis pun yang memiliki unsur kebencian terhadap perempuan kecuali hadis palsu (*maudlu'*) (Fudhaili, 2005: 119; baca juga. Marhumah, 2015)2015.

Munculnya pemahaman misoginis dilatarbelakangi akar historis bahwa awal dari pemahaman tentang konsep penciptaan perempuan yang cenderung berbeda

dengan konsep penciptaan laki-laki. Perempuan dipahami sebagai makhluk kedua yang tercipta setelah laki-laki. Sedangkan pandangan tentang inferioritas perempuan sebagai makhluk “bawahan, rendah, dan kurang baik” dibanding laki-laki yang lebih superior adalah berakar dari konsep penciptaan tersebut (Fudhaili, 2005: 121; Siregar, 2016: 129–131).

Menurut Nasaruddin Umar, mitologi berperan besar dalam mengkonstruksi pemahaman relasi laki-laki dan perempuan. Dari mitos tentang penciptaan perempuan yang berasal dari tulang rusuk laki-laki, juga berkaitan tentang menstruasi. Mitologi tersebut cenderung menempatkan perempuan posisi level kedua. Pengaruh mitos-mitos tersebut mengendap di bawah alam bawah sadar perempuan dalam jangka waktu yang lama, sehingga perempuan menerima kenyataan bahwa dirinya sebagai subordinasi dari laki-laki dan tidak layak untuk disejajarkan (Fudhaili, 2005: 120).

Salah satu contoh hadis yang termasuk kategori misoginis adalah terkait intervensi malaikat dalam hubungan seks antara suami dan istri misalnya, para ulama berbeda pendapat dalam pemaknaannya. Kelompok pertama yaitu kelompok tekstual-konservatis yang memahami tanpa upaya pengkajian lebih mendalam, sedangkan kelompok kedua membaca hadis tersebut berdasarkan historisitas dan konteksnya. Mas’udi menambahkan bahwa problem penafsiran terletak pada pemaknaan “seksualitas” itu sendiri (Mas’udi, 1997). Lebih lanjut, dalam pandangan ahli fiqh, kewajiban perempuan adalah melayani laki-laki termasuk dalam urusan hubungan biologis. Hal ini berdasarkan pemahaman masyarakat tradisional yang mengatakan bahwa hubungan seks merupakan hubungan yang bersifat sacral dalam rangka menjaga dan melestarikan keturunan. Sementara dalam pandangan masyarakat kota, seks dianggap sebagai sebuah hal yang dinikmati yang merupakan pemberian Tuhan (Ilyas dkk., 2005: 216).

Pandangan masyarakat tradisional di mana pemahaman pertama menjadikan pernikahan sebagai *‘aqd tamlik* (kepemilikan). Hal ini dipahami bahwa suami merupakan pemilik dan penguasa secara keseluruhan istri, termasuk perangkat biologis. Kelompok kedua, memahami pernikahan sebagai *‘aqd ‘ibadah* (akad menghalalkan sesuatu) yang hukum awalnya adalah haram. Pada pandangan kedua, istri tetap memiliki otoritas terhadap tubuhnya. Oleh karena itu, persoalan hubungan seksual harus didasarkan pada kesepakatan bersama, tidak salah satu pihak saja (Ilyas dkk., 2005: 217). Maka dalam memahami hadis hadis dilakukan secara objektif dan kontekstual, pelaksanaan ini tidak dipahami secara sederhana.

Jika ajakan suami untuk berhubungan ditolak atas dasar istri dalam kondisi yang kurang baik maka tentu ini tidak dapat dikategorikan pembangkangan. Namun jika suami tetap memaksakan kehendaknya, maka sejatinya suami tersebut melanggar prinsip *muāsyarah bil ma'rūf*. Hadis tersebut pula yang terkadang dijadikan legitimasi seorang laki-laki untuk berbuat kekerasan terhadap pasangannya.

Mustafa Muhammad 'Imarah menafsirkan bahwa laknat malaikat hanya akan terjadi jika penolakan istri tanpa didasari oleh alasan yang jelas. Sedangkan menurut Al-Syirazi bahwa istri dapat menanggukuhkan untuk berhubungan sampai dengan tiga hari jika istri memang tidak berkenang. Adapun jika istri sedang dalam kondisi sakit, maka ia tidak berkewajiban sampai sembuh. (Ilyas dkk., 2005: 219–220).

Oleh karena itu, pemaknaan terhadap hadis terlihat tidak sesuai dengan nash yang lebih tinggi, maka tidak lantas berhenti pada teks hadis tersebut. Pengkajian lebih mendalam perlu dilakukan. Pemahaman secara pintas akan memicu kesalahpahaman dan perbedaan maksud dari hadis sehingga memunculkan pemahaman tentang legalitas berbuat kekerasan terhadap perempuan. Semisal melakukan analisis kebahasaan secara mendalam terkait redaksi yang digunakan, sebagaimana dalam hadis di atas. Pada hadis di atas, kata-kata ajak suami menggunakan redaksi *idza daā* artinya ajakan dengan nada yang baik, sopan dan penuh bijaksana. Adapun redaksi yang digunakan sebagai penolakan istri adalah *fa'abat* yang digunakan dalam al-Quran surat al-baqarah : 34 (*abā wastakbar*) untuk menyatakan penolakan secara keras dan sombong.

Dengan demikian, analisis kebahasaan ini dapat disimpulkan bahwa laknat malaikat terjadi kepada istri yang diajak suaminya dengan sopan, halus dan bijaksana tetapi istri menolak tanpa alasan, *udzur* dan lain sebagainya. Begitu pun sebaliknya, bila ditinjau dari teori hukum Islam yaitu *dalalah ad dalalah* (Ghazali, t.t.) bahwa laknat malaikat pula akan berlaku pada suami yang menolak dengan tidak sopan ketika istri mengajak untuk berhubungan seksual dengan cara lemah-lembut, baik dan sopan.

Pada hadis yang lainnya, sebagaimana pula disebut di atas yang riwayatkan oleh Tirmidzi secara eksplisit menunjukkan larangan untuk berbuat kekerasan terhadap perempuan. Ketika istrinya berbuat keji atau nusyuz, suami pun dilarang untuk berbuat kasar, ajaran pertama adalah dengan meninggalkan tempat tidur dan selanjutnya “memukul”, tetapi dengan pukulan yang tidak menyakitkan. Perintah mempergauli istri –dalam hal berbuat keji- sejalan pula dengan salah satu ayat

al-Quran Q.S. An-Nisa [4] : 34 yang menyatakan “Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka dan tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang,) serta (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaati kamu, janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya, Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Dalam memahami ayat ini, terdapat kata yang sering terjadi perbedaan di kalangan ahli tafsir sehingga sering kali dinilai sebagai keberpihakan terhadap lelaki adalah (فاضر بوهن) yang biasa diterjemahkan “pukullah mereka”. Menurut Quraish, sebenarnya kata (ضرب) yang diterjemahkan “memukul”, digunakan al-Quran untuk pukulan yang keras maupun lemah lembut. Untuk berjalan kaki tentunya seseorang tidak perlu untuk menghentakkan kakinya dengan keras ke tanah untuk berjalan. Hal ini yang kemudian melandasi Quraish tidak serta merta mengartikan sebagai sebuah tindakan dengan kekerasan. Selain itu, kata tersebut digunakan dalam ayat lain dengan maksud membuat suatu perumpamaan sebagaimana dalam Q.S. Ibrahim [14] 24 (Shihab, 2010: 321). Artinya, ‘pukul’ di sini adalah pukulan yang tidak mencerdairi atau tidak menyakiti (Shihab, 2000: 431). Asma Barlas bahkan menafsiri dengan pandangan yang berbeda yaitu sebagai larangan berperilaku kejam terhadap istri (Muhajarah, 2017: 138).

Dalam diskursus al-Quran, nusyuz dibahas dari dua arah. Ada nusyuz kepada suami (Q.S. An-Nisā’ [4] : 34) dan ada juga nusyuz kepada istri (Q.S. An Nisā’ : 128). Dalam perspektif mubadalah, nusyuz adalah kebalikan dari taat. Keduanya, nusyuz dan taat, adalah bersifat resiprokal, karena suami maupun istri dituntut memiliki komitmen bersama untuk mewujudkan kedamaian dan kebaikan dalam rumah tangga. Dengan demikian, nusyuz dapat terjadi dari siapa pun, suami maupun istri (Kodir, 2018: 400–401).

Dalam konteks tuntunan bagi suami untuk memukul istri yang berbuat *nusyūz* pada ayat maupun hadis di atas, ditempatkan setelah tuntutan menasihati dan meninggalkannya di tempat tidur. Tuntunan meninggalkan istri (dengan kelebihanannya misal kecantikan, kekayaan dan sebagainya) –menurut Quraish-artinya istri tersebut telah terlalu melampaui batas dalam hal mendurhakai pasangannya (suami). Artinya, dengan meninggalkan tempat tidur istri ditujukan agar sang istri benar-benar merasakan bahwa dirinya telah berbuat salah dan sang suami telah tidak terpengaruh lagi oleh keelokkan istri. Mestinya, ketika itulah istri yang *nusyūz* sadar dan kembali mendiskusikan perkara yang sedang dihadapi dan mengharap untuk memperbaiki hubungan rumah tangganya (Muhajarah, 2017:

140; Shihab, 2010: 323). Maka, sebetulnya inti dari pengelolaan nusyuz adalah bagaimana mengembalikan pada relasi yang saling mengasihi.

Dalam hal jika istri *nusyuz* belum dapat berubah setelah adanya nasihat dan ditinggalkan sejenak di tempat tidur, maka al-Quran memberikan semacam jalan terakhir yakni dengan memukul mereka. Dalam hadis riwayat Tirmidzi – 1083 di atas bahwa pukulan yang dimaksud ialah pukulan yang tidak menyakitkan (*ghoiru mubarrihin*). Ibn Abbas kemudian menjelaskan term tersebut dengan pukulan yang tidak mengakibatkan luka, bekas, bahkan mematahkan tulang, tapi pukulan dengan siwak. Lebih lanjut, Hasan Basri sebagaimana dikutip ibn Kastir menjelaskan bahwa yang dimaksud *ghairu mubarrihin* adalah *ghairu muatsar*, tidak membekas (Ibn Katsir, 1420: 472). Dalam hadis lainnya, sebagaimana disebut di atas, jangan pula memukul wajah.

Singkatnya bahwa memukul tidak dilatari karena emosi, dendam atau benci. Dalam uraian dan penjelasan lebih lanjut bahwa sangat dimungkinkan perintah memukul bukan merupakan keharusan atau bahkan kewajiban, tetapi hanya sebatas kebolehan, bahkan itupun dalam kondisi dlarurat (Maraghi, t.t.: 29–30). Namun, sejatinya memukul adalah bukan perintah yang bersifat substantif dalam al-Quran. Hal ini dapat dilihat dari pendapat sebagian besar mufasir yang menyatakan hukum makruh atau paling *khilāf awlā* (bertentangan dengan akhlak mulia) memukul istri (Kodir, 2018: 400). Merepon hal ini, riwayat lain menyebutkan bahwa sebaik-baiknya suami ialah yang tidak pernah memukul istrinya, sebagaimana dalam hadis dari Ummi Kultsum sebagaimana berikut:

عن أم كلثوم بنت الصديق رضي الله تعالى عنه قالت: كان الرجال نهوا عن ضرب النساء ثم شكوهنّ إلي رسول الله صلي الله عليه وسلم ثم قال: ولن يضرب خياركم

Dari Ummi Kultsum bin Abu Bakar As-Shiddiq berkata bahwa para suami dilarang memukul istrinya. Lalu mereka mengadu kepada Rasulullah saw, Rasul bersabda bahwa orang yang paling baik di antara kamu sejatinya ia tidak akan pernah memukul (istrinya).

Berdasarkan spirit nilai yang terkandung dalam al-Quran dan hadis bahwa sejatinya memukul istri merupakan sesuatu yang dihindarkan. Bahkan Nabi pun dalam sejarah tidak pernah memukul istrinya. Pernyataan al-Quran tentang kebolehan memukul istri pada kondisi dlarurat tidak serta difahami sebagai legitimasi berbuat kekerasan. Jika dalam konteks sejarah sosial pada saat pra turunnya

al-Quran, masyarakat pada saat itu memposisikan kaum perempuan sebagai objek yang bisa diapakan saja. Tidak hanya dipukul bahkan perempuan wariskan dan dibunuh. Hadirnya al-Quran sangat revolusioner dengan menggunakan dua cara (*mauizdah*) dan pisah ranjang.

Penolakan terhadap tradisi Arab Pra-Islam terkait pemberlakuan terhadap kaum perempuan terlihat jelas dalam sebuah riwayat (Bukhori, t.t.: 262):

عن عبد الله بن زمعة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يجلد أحدكم إمراته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم. روه البخاري

Dari Abdullah bin Zam'ah dari Nabi Muhammad SAW bersabda janganlah salah seorang di antara kalian mencambuk istri sebagaimana mencambuk budak, lalu pada malam harinya engkau menidurinya.

Berdasarkan uraian beberapa hadis tersebut dan dengan beberapa kajian terhadap al-Quran dapat difahami bahwa Islam melarang adanya pemukulan, kekerasan (dalam konteks saat ini beragam) dalam keluarga, khususnya terhadap istri. Pembacaan terhadap hadis tersebut hendaknya dilakukan secara komprehensif. Hadis tersebut tidak berisikan bahwa dalam ajaran Islam, memukul istri merupakan suatu hal yang dianjurkan. Ketidakeimbangan dalam menafsirkan sebuah teks, atau jika teks tidak dilihat secara komprehensif maka penafsir tersebut telah bertindak secara otoriter. Hasil pembacaan penafsir yang otoriter akan terjerumus pada penafsiran yang otoritarianisme.

Penafsiran terhadap al-Quran harus juga memperhatikan prinsip-prinsip agama Islam yaitu keadilan (*'adalah*), musyawarah (*syūrah*), persamaan (*musāwah*), menghargai kemajemukan (*ta'addudiyah*) dan perdamaian (*islah*) (Zulaiha, 2018: 10). Prinsip persamaan menjadi dasar memahami relasi suami-istri. Al-Quran memandang suami dan istri sebagai pihak yang sama dan setara, keduanya memiliki karakteristik yang berbeda, namun memiliki kewajiban dan kedudukan yang sama, serta dibebani dengan standar perilaku etika yang sama (Muhajarah, 2017: 141).

Penafsiran terhadap teks keagamaan secara proporsional merupakan kunci dalam mewujudkan tafsir yang otoritatif. Ketidakeimbangan dalam mendudukan teks pada akhirnya menyebabkan kesalahpahaman terhadap teks tersebut yang berakibat pada ketidakadilan bahkan bermuara pada kekerasan. Teks keagamaan harus didudukan secara terbuka dan bebas tafsir. Namun dalam penafsirannya,

seorang penafsir harus memiliki kualifikasi keilmuan yang matang serta memahami konteks realitas. Dialog antara teks dan realitas harus terus berjalan dan tidak akan pernah usai.

Simpulan

Kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga merupakan problem yang dari dulu hingga saat ini terus terjadi. Terdapat banyak faktor dan pemicu kekerasan tersebut. Salah satu penyebabnya adalah problem interpretasi terhadap teks keagamaan. Salah satu kritik Khaled Abou El Fadl dalam tradisi penafsiran keagamaan adalah adanya otoritarianisme dalam memposisikan teks. Penafsir seolah telah mewakili Tuhan dalam menafsirkan teks. Bahkan teks dibawa dan dipakai sebagai justifikasi kepentingannya. Problem ini dalam konteks relasi antara laki-laki dan perempuan berpotensi menjadi sebab diskriminasi.

Teks sebagai sumber rujukan keagamaan harus diposisikan secara adil. Praktik penafsiran agama yang cenderung memposisikan teks sebagai entitas yang kaku dan final tentunya kurang relevan dengan spirit Islam dalam mewujudkan kemashlahatan secara umum, khususnya antara laki-laki dan istri. Dalam diskursus keagamaan, secara historis paradigma bias gender tersebut berawal dari paradigma penciptaan manusia. Perempuan merupakan makhluk yang dianggap sebagai pelengkap laki-laki. Selain itu, laki-laki diberikan mandat otoritas terhadap perempuan. Penafsiran ini dipandang cukup problematis di kalangan para pemikir Muslim kontemporer. Relasi keduanya seharusnya dipandang sebagai makhluk Tuhan yang sama dan sederajat.

Daftar pustaka

- Akhdiat, H., & Marliani, R. (2011). *Psikologi Hukum*. CV. Pustaka Setia.
- Athiyah, J. (2001). *Nahwa Taf'īl Maqasid Asy-Syariah*. Dar al-Fikr.
- Badi, A. (2016). Kritik Otoritarianisme Hukum Islam (kajian Pemikiran Khaled M. Abou Al Fadl). *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 27(1), 84 ~ 112-84 ~ 112. <https://doi.org/10.33367/tribakti.v27i1.260>
- Baidowi, A. (2011). Hermeneutika Teologis Riffat Hasan. Dalam *Memandang Perempuan, Bagaimana al-Quran dan Penafsir Modern Menghormati Kaum Hawa?* Penerbit Marja.
- Bukhori, A. A. M. bin I. al-. (t.t.). *Jami' Shahih al-Bukhori: Vol. III*. Dār Sha'ab.

- Fadl, K. M. A. (2009). *Atas Nama Tuhan; Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Pustaka Pelajar.
- Fakih, M. (1996). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Pustaka Pelajar.
- Ferrari, G., Agnew-Davies, R., Bailey, J., Howard, L., Howarth, E., Peters, T. J., Sardinha, L., & Feder, G. S. (2016). Domestic Violence and Mental Health: A Cross-Sectional Survey of Women Seeking Help from Domestic Violence Support Services. *Global Health Action*, 9, 29890. <https://doi.org/10.3402/gha.v9.29890>
- Fudhaili, A. (2005). *Perempuan di Lembaran Suci ; Kritik atas Hadis-hadis Shahih*. Pilar Media.
- Ganley, A. L. (t.t.). Understanding Domestic Violence. Dalam *Improving Health Care Manual*.
- Ghazali, A. H. al-. (t.t.). *Al-Mustasyfa min Ilm Uşul*. Jami'ah Islamiah Madinah.
- Ghozali, M. (2020). Ambiguitas Tafsir Feminis di Indonesia. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak*, 15(1), 75–94. <https://doi.org/10.24090/yinyang.v15i1.3641>
- Habuddin, I. (2016). Konstruksi Gagasan Feminisme Islam Khaled M. Abou El-Fadl: Relevansinya Dengan Posisi Perempuan Dalam Keluarga. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 5(2), 1–30.
- Hasan, R. (1995). Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan. Dalam F. Mernissi & R. Hasan (Ed.), *Setara di Hadapan Allah: Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*. LSPPA.
- Huriyani, Y. (2018). Kekerasan dalam Rumah Tangga (kdr): Persoalan Privat Yang Jadi Persoalan Publik. *Jurnal Legislasi Indonesia*, 5(3), 75–86.
- Ibn Katsir. (1420). *Tafsir al-Quran al-Adzhim: Vol. I*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ilyas, H., Sodik, M., Rohmaniyah, I., Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, & Pusat Studi Wanita (PSW). (2005). *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis “Misoginis.”* ELSAQ Press : Pusat Studi Wanita (PSW), UIN Sunan Kalijaga.
- Ingrid Mattson. (2013). *Ulumul Quran Zaman Kita; Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Al-Quran*. Zaman.
- Jauhar, A. A.-M. husain. (2010). *Maqasid Syariah fi al-Islam* (Khikmawati, Penerj.). AMZAH.
- Kerig, P. K., & Wenar, C. (t.t.). Risk in the Family Context: Child Maltreatment and Domestic Violence. Dalam *Developmental Psychopathology: From Infancy through Adolescence* (Fifth, hlm. 459). Mc Graw Hill.

- Kodir, F. A. (2018). *Qirā'ah Mubādalāh; Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Ircisod.
- Komnas Perempuan. (t.t.). Diambil 19 April 2020, dari <https://www.komnasperempuan.go.id/>
- Kuntowijoyo. (1994). *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Mizan.
- Lathif, P. (2019). Khaled Aboe el-Fadl: Against Authoritarianism Teachers Talk to God. *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)*, 2(1), 22–31. <https://doi.org/10.26555/ijish.v2i1.1048>
- Maraghi, A. M. al-. (t.t.). *Tafsir al-Maraghi: Vol. IV*. Dar al-Fikr.
- Marhumah, M. (2015). The Roots of Gender Bias: Misogynist Hadiths in Pesantrens. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 5(2), 283–304. <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i2.283-304>
- Mas'udi, M. F. (1997). *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan Dialog Fiqh*. Mizan.
- Maula, B. S. (2014). Keniscayaan Pembacaan Ulang Tafsir Agama Untuk Menegaskan Kesetaraan Gender Dalam Kehidupan Keluarga Dan Masyarakat Islam. *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender Dan Anak*, 9(1), 121–132.
- Mir-Hosseini, Z. (2017). Keadilan, Kesetaraan dan Hukum Keluarga Islam; Gagasan Baru, Peluang Baru. Dalam Z. Mir-Hosseini, K. Vogt, L. Larsen, & Christian Moe (Ed.), *Reformasi Hukum Keluarga Islam; Perjuangan Menegakkan Keadilan Gender di Berbagai Negeri Muslim*. LKiS.
- Mubarok, Z. (2017). Pemikiran Khaled Abou El Fadl tentang Hermeneutika atas Wewenang dalam Hukum Islam. *Adzkiya: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah*, 5(2), 331–354. <https://doi.org/10.32332/adzkiya.v5i2.1040>
- Mufidah Ch. (2006). *Haruskah perempuan dan anak dikorbankan?: Panduan pemula untuk pendampingan korban kekerasan terhadap perempuan dan anak*. Pilar Media ; PSG Pub.
- Muhajarah, K. (2017). Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Rumah Tangga: Perspektif Sosio-Budaya, Hukum, dan Agama. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 11(2), 127–146. <https://doi.org/10.21580/sa.v11i2.1452>
- Musarrofa, I. (2015). Mekanisme Kekerasan terhadap Perempuan dalam Rumah Tangga Perspektif Teori Kekerasan Simbolik Pierre Bourdieu. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 49(2), 458–478. <https://doi.org/10.14421/asy-syir'ah.2015.%x>

- Naughton, C. M., O'Donnell, A. T., & Muldoon, O. T. (2020). Exposure to Domestic Violence and Abuse: Evidence of Distinct Physical and Psychological Dimensions. *Journal of Interpersonal Violence*, 35(15–16), 3102–3123. <https://doi.org/10.1177/0886260517706763>
- Papalia, D. E., & Feldman, R. D. (t.t.). Perkembangan psikososial di Masa Peralihan dan di Masa Dewasa Muda. Dalam *Experince Human Development* (12 ed., hlm. 145). Mc Graw Hill Education (Asia) amd Salemba Empat.
- Rabiatur, A. (2018). Wacana Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur'an Dan Hadis Menurut Husein Muhammad. *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr*, 7(1), 15–33. <https://doi.org/10.24090/jimrf.v7i1.2145>
- Shihab, M. Q. (2000). *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an: Vol. II*. Lentera Hati.
- Shihab, M. Q. (2010). *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru* (8 ed.). Lentera Hati.
- Siregar, L. Y. S. (2016). Konstruksi Hermeneutika dalam Studi Islam tentang Hadis-Hadis Misoginis (studi Pemikiran Khaled Abou El Fadl). *TAZKIR: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Dan Keislaman*, 2(2), 123–142. <https://doi.org/10.24952/tazkir.v2i2.514>
- Sofyan, M. (2015). Konsep Hermeneutika Otoritatif Khaled Abou El-Fadl. *KALAM*, 9(2), 373–392. <https://doi.org/10.24042/klm.v9i2.337>
- Syatibi, A. I. A.-. (t.t.). *Al-Muwaafaqat fi Ushuli Syari'ah: Vol. II*. Dar Fikr Araby.
- Umar, N. (1998). Perspektif Jender dalam Islam. *Paramadina*, I(1).
- UU No.23 Tahun 2004. (t.t.). Diambil 18 April 2020, dari <http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/24.pdf>
- Zulaiha, E. (2018). Analisa Gender dan Prinsip Prinsip Penafsiran Husein Muhammad pada Ayat-Ayat Relasi Gender. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 3(1), Article 1. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3125>
- Zulkifli, Z. (2019). Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Islam. *Raheema*, 6(2), 159–178. <https://doi.org/10.24260/raheema.v6i2.1515>