



JURNAL STUDI GENDER INDONESIA

Spirit Perempuan Dan Eskalasi Cerai Gugat Di Pengadilan Agama Ponorogo
Irma Runtianing

Relevansi Antara Medis dan Fikih Tentang Perdarahan Pervaginam
Nurhalilah Musyafa'ah

Pemahaman Kyai Dan Nyai Surabaya, Jawa Timur,
Tentang Ayat-Ayat Relasi Keluarga
Mufikhatul Khoiroh

Tidak ada yang Tidak Bisa Ketika Aset dan Kekuatan
Telah Dikenali dan Dimanfaatkan
Nadhir Salahuddin, Moh. Anshori dan Rizka Safriyani

Kecenderungan Perilaku Anak Jalanan Binaan Di Surabaya
(Kasus Khusus Yayasan Arek Lintang-Alit)
Sri Pingit Wulandari, Puhadi, Farida Rahmawati, Silvira Ayu Rosalia

Fatmawati Sebagai Ibu Negara Pertama Republik Indonesia
Ali Mufrodi

Diterbitkan Oleh :
Pusat Studi Gender UIN Sunan Ampel Surabaya

Jurnal SGI

Volume
05

Nomor
02

Halaman
121 - 269

Surabaya,
November 2016

ISSN :
2087-9830



JURNAL STUDI GENDER INDONESIA
PUSAT STUDI GENDER UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

Volume 5, Nomor 2 November 2016
ISSN : 2087-9830

Pimpinan Redaksi

Lilik Hamidah

Wakil Pimpinan Redaksi

Nabiela Naili

Editor

Muflikhatul Khoiroh

Luluk Fikri Zuhriyah

Muzaiyanah

Syafi'i

Rohimah

Redaksi Ahli

Abd.A'la (UIN Sunan Ampel Surabaya)

Amrih Widodo (Australian National University)

Marzuki Wahid (ISIF Cirebon)

Pinky Saptandari (Universitas Airlangga Surabaya)

Ruhaini Dzuhayatin (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)

Siti Musda Mulia (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

Fathoni Hasyim (UIN Sunan Ampel Surabaya)

Tata Usaha

Ana Bilqis Fajarwati

Jamali

Alamat Redaksi dan Tata Usaha : Pusat Studi Gender (PSG) UIN Sunan Ampel. Jl. A.Yani
117 Tropol Pos 47/WO Surabaya 60237. (Tlp .(031) 8410298, Fax.(031) 8413300. Email
PSG: psg_iainsupel@yahoo .com,elham73iain@yahoo .com,naily_iain@yahoo.co.id



DAFTAR ISI

- 121 – 142 Spirit Perempuan dan Eskalasi Cerai Gugat di Pengadilan Agama Ponorogo
Irma Runtianing
- 143 – 177 Relevansi Antara Medis dan Fikih Tentang Perdarahan Pervaginam
Nurlailatul Musyafa'ah
- 178 – 195 Pemahaman Kyai dan Nyai Surabaya, Jawa Timur, Tentang Ayat-Ayat Relasi
Keluarga
Muslikhatul Khoiroh
- 196 – 218 Tidak Ada yang Tidak Bisa Ketika Aset dan Kekuatan Telah Dikenali dan
Dimanfaatkan
Nadhir Salabuddin, Moh. Ansori, dan Rizka Safriyani
- 219 – 259 Kecenderungan Perilaku Anak Jalanan Binaan di Surabaya (Kasus Khusus
Yayasan Arek Lintang-Alit)
Sri Pingit Wulandari, Purbadi, Farida Rahmawati, Silvira Ayu Rosalia
- 260 – 269 Fatmawati Sebagai Ibu Negara Pertama Republik Indonesia
Ali Mufrodi

PEMAHAMAN KYAI DAN NYAI SURABAYA, JAWA TIMUR, TENTANG AYAT-AYAT RELASI KELUARGA

Muflikhatul Khoiroh

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Abstract

This paper aims to determine the understanding of the Kyai and Nyai in Surabaya, East Java, on the Quran verses about family relationships. The formulation of the issues raised are; 1) how do the Kyai and Nyai understand the verses of family relationships and deliver them to the audience? 2) how do the Kyai and Nyai understand from the gender perspective and maqasid al-shari'ah? The study is conducted with qualitative model focusing on data mining methods, techniques and ways of Kyai and Nyai understand the family relationships verses as well as their delivery to the audience. Data mining method relies on depth-interviewing techniques. The data source is Kyai Nawawi, Kyai Atiquddin, Nyai Mu'addah, and Nyai Hani'ah. The data collected is analyzed by using inductive and deductive pattern with a gender perspective and maqashid sharia.

*Results of the study described as follows, that in understanding the verses covering family relationships; verses about the position of husband and wife, the family leadership verse, the verse about disharmony (musyuz) and conflict (syiqaq) family, as well as the verse on polygamy, the Kyai tends to be textual. While, the Nyai though also textual, but sometimes she does ta'wil towards rationalization of understanding and finds the relevance of the text to reality. For example, in the case of family disharmony, in understanding *واضربوهن* word associated with handling procedures of mushuz wife, the Nyai prefers to interpret the words "beat them", with "love them". That is, beat with love to be stroked and so on. Furthermore, in conveying an understanding of the verses of family relationship to audience, Kyai and Nyai seem to have various ways. They are conveyed through conceptualization in walimatul 'urs, (a regular television program at BBSTV-Kyai Nawawi), and there are through counseling model, that is wide open house for people who want to consult and overcome their household problems. In a gender perspective, it appears that the Kyai and Nyai understanding of the verses about family relationships are sexual-biased, they tend to consider the subordination of wives because of their womanhood. Moreover, in terms of maqashid Shari'ah, especially those based on the 4-point basic norms benefit to be realized by the Shari'ah which include the principle of nature, the principle samahah, musawah principle, and the principle of hurriyah, it appears that Kyai pays less attention to those matter. For instance, that polygamy is a basic law of the right of the husband on*

the basis of paragraph فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تحلوا لواحدة او ما ملكت ايماكم (3) ذلك ادنى الا تعولوا Meanwhile, in the perspective *maqashid Shari'ah* has a background that should be considered as an attempt to understand *illat (causa of law)* which allows to understand the law of polygamy theologically.

Kata Kunci: Relasi keluarga, perspektif gender, *maqashid syari'ah*, openhouse, konseling.

Pendahuluan

Disharmoni dalam rumah tangga, salah satunya, adalah karena adanya pandangan subordinatif atas salah satu pihak, dan umumnya teralamatkan pada perempuan. Pandangan demikian diperkuat dengan pemahaman yang mengatasmakan agama (al Quran dan Hadis). Misalnya adalah bahwa *Hawwa'*, selaku perempuan pertama, tercipta dari bagian tubuh laki-laki, yaitu Adam As. Pemahaman ini membawa pada keyakinan, bahwa perempuan hanyalah sebagai pelengkap dan penghibur hati laki-laki. Ini berdampak munculnya anggapan bahwa perempuan pantas diposisikan sebagai manusia kelas dua dan diciptakan hanya sekedar pelengkap dari, dan untuk, kepentingan laki-laki. Selain itu, pemahaman seperti itu berdampak pada munculnya keyakinan bahwa perempuan tidak pantas berada di posisi depan atau sebagai pemimpin dalam rumah tangga. (QS. Al Nisa':34).

Menanggapi hal tersebut, Asghar Ali Engineer (2000:64) berpendapat, bahwa di dalam al Quran terdapat ayat-ayat yang bersifat normatif dan kontekstual. Aspek normatif merujuk pada sistem nilai dan prinsip dasar al Quran, seperti prinsip kesatuan dan persatuan, keadilan, persamaan, dan kesetaraan. Prinsip demikian ini bersifat eternal-dogmatik yang dapat berlaku sepanjang masa tanpa ada batasan ruang dan waktu. Artinya, ketika berbicara secara normatif, al Quran tampak memihak kepada kesetaraan status bagi kedua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Namun, secara kontekstual, al Quran menyatakan adanya kelebihan tertentu kaum laki-laki atas perempuan. Aspek kontekstual dan historis berkaitan erat dengan respons terhadap problem sosial yang muncul. Dalam menghadapi ayat kontekstual ini, kebanyakan para fuqaha' mengabaikan konteksnya, sehingga memberikan status yang lebih unggul bagi laki-laki dalam pengertian normatif.

Perbedaan para ulama' dalam memahami/menginterpretasi ayat-ayat al Quran dipengaruhi oleh banyak faktor, di antaranya adalah latar belakang pendidikan, budaya, kondisi sosial masyarakat, serta sudut pandang penafsirnya. Berkaitan dengan pemahaman

terhadap ayat-ayat tentang relasi keluarga inilah penelitian ini dilakukan. Subyek penelitian ini adalah para kyai dan nyai muballigh yang memiliki fungsi konstruksi sosial, karena mereka memiliki akses membangun sistem pranata keislaman melalui ceramah-ceramah dan pengajiannya yang intens di tengah masyarakat Islam, terlebih ceramah-ceramah *walimatul 'Urs*. Hal ini menjadi penting mengingat para kyai dan nyai merupakan sosok-sosok yang berperan sebagai *social agent* dan *social constructor*. Mereka mampu mempengaruhi pemahaman masyarakat tentang apapun, utamanya, dalam persoalan agama dan pernikahan yang menjadi basis pembangunan masyarakat dan bangsa ini.

Berdasar pada permasalahan di atas, maka penelitian terarah untuk menjelaskan persoalan yang dirumuskan sebagai berikut:

- a. Bagaimana pemahaman kyai muballigh dan nyai muballighah tentang ayat-ayat relasi keluarga dan metode penyampaiannya kepada masyarakat?
- b. Bagaimana pemahaman kyai dan nyai tentang hal tersebut dalam perspektif *gender analysis* dan maqashid asy syariah?

Penelitian ini diharapkan bermanfaat, baik secara teoritis maupun praktis. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan bermanfaat bagi pengembangan teori relasi suami-isteri yang berkeadilan dan bermartabat. Selain itu, dengan penelitian ini diharapkan dapat diketahui tipologi pemahaman kyai dan nyai muballigh-muballighah tentang relasi keluarga, dan selanjutnya, secara praktis, dapat digunakan sebagai acuan terhadap upaya pengembangan kebijakan bagi yang berwenang dalam upaya pengembangan keluarga muslim.

Sebelumnya, perlu ditegaskan, bahwa yang dimaksud dengan kyai dan nyai adalah kyai dan nyai yang memiliki pesantren atau kelompok kajian/jamaah. Sedangkan ayat-ayat relasi keluarga adalah ayat tentang kesetaraan/posisi suami isteri, ayat poligami, ayat tentang distribusi kerja, ayat tentang kepemimpinan keluarga, penanganan nusyuz perempuan dan laki-laki.

Pemahaman kyai dan nyai terhadap teks-teks agama (al Quran) yang selanjutnya disampaikan kepada umat untuk menjadi norma hidup sebagai bekal kehidupan praksis berkeluarga, tentu tidak lepas dari pengalaman kehidupan keseharian mereka yang sudah menjadi *mindset* tersendiri. Oleh sebab itu, analisis terhadap pola-pola pemahaman mereka dalam penelitian ini dibatasi dengan bingkai analisis pemahaman gender dan maqashidusy syariah.

Analisis gender merupakan salah satu dari sejumlah alat analisis sosial yang ada untuk memahami realitas sosial. Menurut Mansur Faqih (1997:3-6), analisis gender merupakan analisis kritis baru yang memfokuskan perhatiannya pada relasi sosial antara laki-laki dan perempuan terutama pada ketidakadilan struktur dan sistem yang disebabkan oleh gender. Secara teoritis, tugas utama analisis gender adalah memberi makna, konsep, asumsi, dan ideologi pada praktek hubungan baru antara kaum laki-laki dan perempuan, serta implikasinya terhadap kehidupan sosial yang lebih luas (mencakup aspek sosial, ekonomi, politik, dan kultural).

Tujuan analisis gender ini untuk menegakkan keadilan dan tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Islam justru menganjurkan kepada umat manusia untuk menegakkan prinsip keadilan dan kesetaraan (*egaliter*) antara sesama manusia, termasuk dalam rumah tangga. Indikator bahwa telah setara dan berkeadilan antara suami-isteri adalah sebagai berikut:

1. Adanya akses yang seimbang antara suami isteri dalam memenuhi hak hidup berkeluarga yang bahagia
2. Adanya partisipasi aktif antara kedua belah pihak (suami-isteri) dalam membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah, wa rahmah*.
3. Adanya kontrol yang seimbang antara suami-isteri atas sumber daya yang dimiliki oleh keduanya
4. Adanya penerimaan manfaat yang seimbang atas hasil pelaksanaan kegiatan yang baik dari kedua belah pihak (Mufidah Ch:2004, 96-97).

Sedangkan perspektif *maqashid as syari'ah* dimaksudkan untuk memberi gambaran mendasar tentang pemahaman suatu ayat, apakah pemahaman tersebut menyentuh makna denotative, konotatif, ataupun telah mengeksplor latarbelakang situasional ayat, sehingga menggambarkan tujuan diturunkannya ayat. Terkait dengan perspektif *maqashid usy syariah*, Ibnu 'Asyur (2011:165) berpendapat bahwa secara epistemologis *maqasid syariah* adalah bersifat *qath'i* atau pasti (*qaṭ'iyatul maqāṣid shar'iyah*) dan selalu eksis, karena dibangun atas dua pendekatan, yaitu *syar'i* dan *aqli*. Selain itu, Ibnu 'Asyur juga berteori, bahwa *syariah* bukanlah seperangkat hukum yang *nirhikmah*. Hukum Allah dibentuk dalam rangka untuk kemaslahatan umat. Dengan demikian, secara aksiologi *maqāṣid shari'ah* berperan dalam memberikan warna hukum, yang dihasilkan melalui metode *ijtihad* itu yang elastis atau

dikenal dengan adanya *murūnat as shari'ah* sehingga mampu mempertemukan satuan-satuan hukum parsial yang beragam dalam bingkai kemaslahatan umum umat. Ibn 'Asyur mendasari teori *maqāsid shari'ah*nya atas empat asas, yaitu: 1) *Fitrah*, 2) *as Samahah*, 3) *al Musawah*, dan 4) *al Hurriyyah*.

Selanjutnya, tentang kinerja penelitian ini, digunakan metode kualitatif yang bertumpu pada fenomenologi, dengan paradigma definisi sosial yang berkarakter subyektif dalam rangka menggali pemahaman kyai dan nyai Surabaya tentang ayat-ayat relasi keluarga, argumentasi dan pertimbangan mereka dalam memahami ayat-ayat tersebut, dan latar belakang konstruk pemahamannya.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara wawancara. Wawancara dilakukan kepada informan, yaitu para kyai dan nyai yang memiliki pesantren atau kelompok kajian yang mengkaji kitab tafsir atau kajian keislaman. Di antaranya kyai Nawawi dan Atiquddin Mustawa, Nyai Mu'addah dan Hani'ah, sebagai sumber utama/primer. Sedangkan yang skunder adalah beberapa ustadz ustadzah yang memiliki reputasi banyak dalam ceramah walimatul 'urs dan kajian-kajian halaqah terhadap masyarakat. Analisis data dilakukan dengan prinsip *on going analysis*, yaitu melakukan analisis secara menyeluruh dan berulang-ulang dalam proses pengumpulan data. Melakukan identifikasi pandangan kyai dan nyai Surabaya tentang ayat-ayat relasi keluarga untuk selanjutnya diambil kesimpulan, lalu selanjutnya, memberi tipologi pada masing-masing pandangan. Dan analisis ini menggunakan perspektif (cara pandang) gender, dan maqashid as syari'ah sebagaimana di atas. Pembahasan dan Analisa Pemahaman Kyai dan Nyai Surabaya Jawa Timur tentang Ayat-ayat Relasi Keluarga

Pembahasan dan Analisis

1. Tentang Status/posisi Suami-Isteri

Perbincangan tema ini berangkat dari ayat ke 187 surat al Baqarah yang teksnya sebagai berikut, " هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لِهِنَّ..... ". Arti harfiyyah ayat ini adalah, bahwa mereka (para isteri) merupakan pakaian bagi kalian (para suami); dan kalian adalah sebagai pakaian mereka. Menurut nyai Mu'addah, ayat di atas menegaskan bahwa seorang lelaki yang sudah mengikat pernikahan dengan seorang perempuan kekasihnya berarti sudah menjadi sepasang yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya terikat dalam hubungan suami-isteri yang dalam bahasa Jawanya disebut "garwo" yaitu sigare nyawa. Istilah ini menurut Mu'addah sudah

cukup menegaskan bahwa seorang suami tidak boleh hidup secara sendirian, memikir sendiri, merasakan sendiri, enak sendiri, repot sendiri, dan bersedih sendiri. Demikian sebaliknya, yang dipikirkan adalah wadah keluarga yang pusaknya adalah suami-isteri tersebut. Lebih tegas lagi, suami adalah milik isteri dan isteri juga menjadi milik suami, keduanya saling memiliki dan menjaga kehormatannya (wawancara tanggal 3 September 2012 jam 10.00).

Demikian juga nyai Hani'ah, ia menyatakan bahwa dalam ikatan keluarga (suami-isteri), yang menjadi visi dan misinya adalah keluarga, segalanya adalah demi mengabdikan terhadap keluarga. Keutuhan keluarga menjadi fokus aktifitasnya. Baik Mu'addah maupun Hani'ah sama-sama mendudukan isteri dalam pola kemitraan di dalam keluarga. Isteri yang bekerja, menurut Mu'addah dapat memiliki manfaat dari hasil kerjanya, namun dalam bekerjanya harus seizin suami. Hani'ah juga demikian, bahwa persoalan bekerja mencari tambahan keuangan/ekonomi bagi isteri tidak menjadi masalah, asalkan urusan dalam keluarga sudah beres (Wawancara dengan Nyai Haniah tanggal 3 September 2012 jam 19.00).

Berbeda dengan kedua nara sumber di atas, kyai Atiq menegaskan bahwa isteri tidak perlu memikirkan bekerja mencari nafkah keluarga, karena ini sudah menjadi kewajiban dan dalam tanggung jawab suaminya. Namun, Atiq tidak menepis kemungkinan jika isteri tersebut bekerja karena memang ada akses atau peluang bagi isteri sebagaimana hal ini merupakan fenomena Indonesia, bukan di Arab Saudi, misalnya. Tampaknya, Atiq menegaskan bahwa sebaiknya isteri tersebut bekerja jikalau terpaksa, misalnya, karena suaminya tidak mendapat pekerjaan, atau karena sakit, maka isteri boleh mengganti untuk bekerja dalam rangka kebaikan hati. Atiquddin tidak sependapat kalau hasil kerja isteri itu menjadi milik Isteri (Wawancara tanggal 4 September 2012 jam 19.30). Ini tampak sama dengan komentar Nawawi, dimana menyatakan, bahwa isteri bekerja itu sah-sah saja, namun tidak ada anjuran. Kalaupun bekerja, ya harus sepengetahuan suami, bahkan kalaupun berangkat sebaiknya diantar suami dan kalau pulang dijemput suami (Wawancara pada tanggal 2 September 2012).

Dari pendapat Atiq dan Nawawi di atas, tampak bahwa isteri cenderung diposisikan bukan setara, tetapi lebih sebagai *koncowinging* dalam konteks relasi keluarga. Bahwasannya, isteri sejak awal harus berposisi di garis belakang menunggu komando dan izin suami dalam segala sesuatunya. Kalaupun isteri berminat untuk bekerja harus melihat kondisi suaminya, sehingga seandainya suami telah mencukupi segalanya, maka tidak ada ruang dan kesempatan bagi isteri untuk bekerja, dan inilah *syimat al shalihah* (indikator isteri salehah).

Dari pernyataan kedua nara sumber di atas menjadi jelas bahwa dalam konteks relasi keluarga, isteri posisinya lebih eksis menjadi obyek, karena dianggap bahwa tugasnya adalah menghibur suami agar betah di rumah, merawat anak-anaknya, serta membuat keluarga menjadi surga. Dari sini pula, tampak bahwa isteri akan lebih tepat jika menjadi pekerja domestik dari pada di luar rumah. Atiquddin, apalagi, sudah mem'bau' bahwa perkembangan zaman berdasarkan budaya Barat yang berkembang inilah yang bertanggungjawab dalam mempengaruhi ide dan pikiran para isteri untuk meminta kebebasan berekspresi dan bertindak sehingga muncul upaya-upaya merusak moralitas kerumahtanggaan. Lebih tegas lagi, Atiq mengalamatkan kesalahan ini kepada para sarjana yang bacaan dan referensinya adalah buku-buku atau kitab-kitab yang berbahasa Inggris. Dalam masalah bekerja di luar rumah berdasar surat an Nisa' ayat 32 , *لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ*, Atiquddin berkata, bahwa ayat tersebut adalah berbicara tentang pembāgian warisan, 'bahwa isteri mendapat separo dari laki-laki, suami mendapat dua kali bagian isteri. Ini berarti bahwa tanggung jawab suami lebih besar daripada isteri, sehingga konsekuensinya, bahwa hak-hak isteripun tidak sebesar hak-hak suami. Nawawi berpendapat hampir sama, bahwa isteri harus mendapatkan izin suami dan semacam delegasi dari suami. Oleh sebab itu, hasil bekerjanya pun tidak boleh menjadi milik isteri.

Tampaknya, hal ini berbeda dengan pandangan Hani'ah, bahwa isteri punya hak memiliki hasil bekerjanya, walaupun terkesan agak meragukan pernyataannya sendiri. misalnya, bahwa isteri bekerja sebetulnya adalah membantu suami yang tidak dapat bekerja disebabkan udzur, sehingga hasil kerjanya sebetulnya harus diketahui suami apakah sudah mencukupi kebutuhan ataukah belum. Tegasnya, Hani'ah dan juga Mu'addah cenderung mendudukan isteri sebagai teman samping suami, bukannya teman belakang suami. Sebagai teman samping, tentu relasinya bersifat dialogis, sedangkan konsep teman belakang (*konco wingking*) maka relasinya bersifat komando-rekomendatif.

Tentang relasi keluarga, perspektif gender melihat bahwa, suami dan isteri mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Masalah bekerja, maka tidak dapat pembedaan berdasarkan jenis kelamin, karena memang pekerjaan itu tidak berjenis kelamin. Misalnya, isteri mengerjakan pekerjaan di rumah, dan suami bekerja di luar rumah adalah tidak jadi masalah, asalkan semuanya itu berdasarkan kesepakatan, sehingga kedua belah pihak mengakui pentingnya pekerjaan yang lain, tidak saling mengklaim bahwa dirinya yang lebih berperan dalam keluarga.

Dalam perspektif *maqashidusy syari'ah* dijelaskan bahwa laki-laki dan perempuan itu diciptakan oleh Allah supaya saling melengkapi, saling menggenapi, dan bahkan saling menentramkan. Suami tidak akan tentram tanpa isterinya, suami tidak merasa bahagia secara hakiki kalau tidak diiringi dengan kebersamaan isteri dalam kebahagiaannya. Dengan demikian, kenikmatan yang sempurna adalah kenikmatan perjodohan yang betul-betul jodoh. Jodoh dalam bahasa Arab-Qur'aninya adalah *zawj* (زوج). Filosofinya, manusia secara seksual-individual masih tidak sempurna sebelum berjumpa atau menjalin hidup berpasangan dengan lawan jeni kelaminnya. Antara keduanya jelas saling membutuhkan, dan karena terjadi saling membutuhkan, maka keduanya dapat saling menjadi obyek dan subyek sekaligus. Dalam konteks ini, maka antara suami dan isteri adalah berlaku relasi kemitraan dan berkesetaraan.

Menegaskan ide demikian, al Quran memberi sinyalemen bahwa perempuan menjadi baju lelaki dan sebaliknya lelaki menjadi baju bagi perempuan. Sabab turun (سبب النزول) ayat ini adalah tentang keresahan kaum muslimin (sahabat Nabi) tentang beratnya puasa yang diduga tidak boleh bersetubuh dengan isteri di malam hari setelah mereka terlanjur tidur sebelum berbuka. Ayat ini kemudian turun diawali dengan redaksi:

..... احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نساكنم هن لباس لكم وانتم لباس لهن..... yang artinya, "telah dihalalkan/dibolehkan bagimu (laki-laki) untuk menyetubuhi isteri-isterimu di malam bulan (puasa) Ramadhan, (karena) mereka itu menjadi pakaianmu dan kamu sekalian menjadi pakaian mereka. Dalam ayat tersebut Allah menegaskan, bahwa memang tidak dapat dipungkiri bahwa laki-laki membutuhkan perempuan, dan sebaliknya perempuan pun membutuhkan laki-laki dalam hal seksual, sehingga kata yang dipergunakan dalam hal saling membutuhkannya laki-laki dan perempuan tersebut dalam al Quran adalah "pakaian" atau لباس. Kata pakaian digunakan di sini adalah-- sebagaimana pendapat ibn 'Asyur--karena saling lekatnya di antara masing-masing suami-isteri. Kata pakaian tidak sekedar menunjukkan saling berkebutuhan dalam hal seksual saja, tetapi lebih dari itu adalah berkebutuhan untuk saling bertukar pikiran, saling berbagi rasa, saling menasehati. Dengan demikian, saling menasehati, menyadarkan, dan bahkan menghibur inilah yang tidak kalah pentingnya dalam ikatan suami-isteri. Bukankah isteri sebetulnya juga mempunyai peran sebagai penasehat suami untuk hal kebaikan, sebagaimana hadis Nabi yang berbunyi,

“رحم الله رجلا قام من الليل فصلى وايقظ امراته فصلت فان ابنت نضح في وجهها الماء رحم الله امرأة قامت من الليل فصلت وايقظت زوجها فصلى فان ابنت نضحت في وجهه الماء”

Artinya, “semoga Allah menyayangi lelaki (suami) yang mau bangun di malam hari dan melakukan salat malam, juga mau membangunkan perempuan (isteri) untuk melaksanakan salat malam yang seandainya membantah lalu menyiratkan air di wajahnya sampai mau bangun salat. Dan juga semoga Allah menyayangi perempuan (isteri) yang bangun malam hari untuk melakukan salat malam, lalu mau (menghendaki baik/ menasehati) lelaki (suami)nya untuk dibangunkan sampai melakukan salat, dan jika belum bangun lalu menyirati wajahnya dengan air sampai bangun salat”.

Dari keterangan di atas menjadi jelas bahwa suami dan isteri itu laksana pakaian yang berarti saling melindungi, saling menghangati, saling menghiasi, saling menutupi, dan saling menasehati untuk kebaikan bersama, lebih-lebih dalam keluarga. Dengan demikian, dalam pandangan ayat tersebut lebih tegas lagi bahwa idealnya, relasi antara suami dan isteri dalam kehidupan keluarga itu adalah berpola kemitraan serta berkesetaraan, bukannya berpola teman di belakang atau *koncowingingking*. Memang pola relasi *koncowingingking* ini agaknya merupakan tinggalan dari budaya yang berbasis dominasi kaum laki-laki yang memang menurut analisis antropologis bahwa laki-laki cenderung mendominasi perempuan disebabkan secara fisik pada umumnya lebih kekar sehingga secara umum lelaki menguasai perempuan.

Dari beberapa wacana pemahaman para kyai dan nyai tentang relasi keluarga di atas, tampak bahwa, para nyai dalam melihat posisi perempuan dalam keluarga (isteri) adalah cenderung pada kesetaraan. Namun bagi Hani'ah kesetaraan ini agak semu karena adanya persyaratan yaitu jika suami memang membutuhkan isterinya, tetapi jika suami memang mampu secara sendirinya mengatasi segala persoalan keluarga, maka itu yang sebaiknya. Begitu juga Mu'addah, ia tetap menganggap kewajiban taat bagi isteri dalam rangka ibadah. Ini berbeda dengan Atiquddin dan Nawawi yang cenderung menjadikan isteri sebagai *koncowingingking*, karena seperti itulah fitrahnya, bahwa isteri diciptakan untuk mengurus persoalan domestik dan merawat rumah serta pendidikan anak-anak.

2. Tentang Kepemimpinan dalam Keluarga

Tentang tema ini dimulai dari pembacaan ayat 34 surat an Nisa',

الرجال قوامون على النساء.....(الاية)

laki-lakilah yang menjadi pemimpin keluarga. Posisi ini tidak boleh dipertukarkan, karena

sudah menjadi bukan saja fitrah, tetapi sudah menjadi titah ilahi. Tampak dari pikiran kyai tersebut, bahwa jabatan-jabatan atau fungsi dan peran tersebut sudah takdir. Ini berarti bahwa apapun yang terjadi, suamilah pemimpin atau dengan istilah lain sebagai kepala keluarga. Kalaupun, kata Nawawi, isteri yang kebetulan memberi penanggungan banyak atas ekonomi keluarga, seandainya suami uzur tidak mampu menghendel kebutuhan ekonomi, maka isteri tersebut sifatnya adalah membantu suami, bukannya mewakili, dan apalagi, menduduki kedudukan suami sebagai kepala keluarga. Pernyataan ini, dilihat dari perspektif gender dapat menjadi sumber ketidakadilan yang berwujud subordinasi, yaitu menomorduakan perempuan dan juga marginalisasi perempuan. Hal itu, membuat pekerjaan/aktifitas perempuan dihargai murah karena hasil usaha perempuan dianggap bukan menjadi sumber utama ekonomi keluarga, tetapi tambahan. Dengan demikian perempuan menjadi kelas kedua dari saudara laki-lakinya (Mansour Faqih: 1997, 3-6). Dengan demikian, tampaknya, pemahaman kyai tersebut masih bersifat bias dalam perspektif gender, karena melihat pekerjaan, tugas, dan juga peran-peran sosial berdasarkan kategori seksualitas.

Pandangan demikian tampak juga dari para nyai, bahwa laki-laki (suami) lah pemimpin keluarga karena isteri lebih mengedepankan egonya. Bahkan nyai Hani'ah mengatakan bahwa perempuan dalam memutuskan perkara menggunakan sembilan perasaan dan satu akal, sebaliknya laki-laki menggunakan sembilan akal satu perasaan. Pernyataan ini sebetulnya perlu dibuktikan dengan tes psikologi, apa memang betul semua perempuan jika menghadapi masalah mengedepankan perasaannya dari pada akalnya? Atau apakah semua laki-laki ketika menghadapi masalah pasti mendahulukan akalnya dari pada perasaannya? Jika pertanyaan tersebut terbukti iya, maka pernyataan nyai tersebut dapat diikuti, namun jika tidak terbukti, maka pernyataan tersebut adalah bias gender yang berbentuk setereotipe pada perempuan yang pada akhirnya dapat menghambat perempuan dalam menduduki jabatan-jabatan penting dalam kariernya. Demikian juga akan memberi kesan pesimis pada anak-anak perempuan dalam meniti kariernya.

Meski demikian, kedua nyai tersebut berpendapat bahwa isteri punya peluang untuk mewakili suami sebagai kepala keluarga atau rumah tangga. Ini terjadi, misalnya, dalam kasus jika sang suami dalam keadaan darurat, misalnya, terkena struk sehingga tidak dapat berbuat apa-apa. Tampaknya, nyai Mu'addah agak sedikit berani dalam mengimajinasikan bahwa isteri atau perempuan dapat saja menjadi kepala rumah tangga, ketika memang suami tersebut sudah tiada, baik karena meninggal, ataupun sudah cerai. Ini memang betul-betul karena

tuntutan realitas. Jadi, dengan demikian, tetap saja bahwa pandangan kyai maupun nyai dalam tema kepemimpinan keluarga ini bersifat seksualis, karena melihat jenis kelaminlah sebagai basis kategorisnya.

Para kyai dan nyai di atas memandang ayat tersebut sebagai ayat yang bersifat normatif bukan kontekstual, sehingga dalam kondisi apapun, misalnya suami tidak mampu memberi nafkah kepada keluarga, baik karena udzur sakit atau karena tidak memiliki kemampuan untuk memanjakan pribadinya, atau bahkan kemampuan intelektual dan pendidikannya lebih rendah, suami tetap menjadi pemimpin keluarga.

Pandangan kyai dan nyai tersebut berbeda dengan pandangan KH Husein Muhammad (2007: 26), tokoh kesetaraan gender, yang menyatakan bahwa ayat tersebut lebih bersifat sosiologis-kontekstual dikarenakan menunjuk pada persoalan yang bersifat partikular. Selain itu, beliau juga beralasan bahwa teks ayat tersebut berbentuk narasi (*ikhbari*) yang dalam ilmu ushul fiqh menunjukkan makna pemberitaan, bahwa pada masa itu yang pantas menjadi *qawwam* (pemimpin, pelindung, pemberi nafkah) dalam rumah tangga adalah laki-laki, karena kaum perempuan mempunyai ketergantungan yang tinggi kepada kaum laki-laki dalam menapaki kehidupan baik dari segi kebutuhan ekonomi maupun keamanan. Maka menempatkan laki-laki sebagai pemimpin, dan sekaligus pelindung bagi perempuan adalah wajar, dan bahkan tepat sepanjang dimaksudkan untuk kemaslahatan dan kebaikan kedua jenis kelamin. Karena ayat tersebut bersifat sosiologis-kontekstual, maka dimungkinkan perempuan menjadi *qawwam* dalam keluarganya jika syarat *qawwam* berupa pemberian nafkah kepada keluarga dan mampu melindungi serta memiliki kelebihan yang lain yang dibutuhkan dalam membina keluarga dapat dipenuhi oleh perempuan (isteri) dan dilaksanakan secara baik dan bijaksana. Selain itu, kelebihan dari pernyataan bahwa ayat tersebut bersifat sosiologis-kontekstual, maka akan menghasilkan pemimpin keluarga yang benar-benar memenuhi persyaratan yang dimaksud dalam al Quran, bukan hanya dari segi jenis kelamin saja, sehingga kesetaraan gender yang berupa akses, partisipasi, kontrol dan manfaat dalam keluarga dapat terwujud. Demikian juga, dimungkinkan terwujudnya kepemimpinan keluarga yang bersifat kolektif yang mengedepankan prinsip musyawarah sehingga lebih demokratis.

3. Tentang Disharmoni dalam Keluarga

Perbincangan tema ini berangkat dari firman Allah surat an Nisa' ayat 34 yang intinya adalah tentang *nusyuz* yang secara harfiah berarti disharmoni atau adanya

ketidakcocokan relasional. Tampaknya, Nawawi melihat bahwa *nusyuz* itu identik dengan perempuan, sehingga tidak ada, katanya, *nusyuz* ini pada laki-laki (suami). Alasan dia adalah bahwa sifat ini memang sudah melekat pada diri perempuan (isteri) bahwa ia suka tidak terus terang, rasional, dan bahkan lebih secara 90% mengukur segala sesuatunya dengan perasaan atau emosi. Ketika perbincangan lebih lanjut menuju surat an Nisa' ayat 128, yang berbunyi:

وَإِنَّ أُمَّرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾

tampaknya ada kesepahaman, bahwa suami terkena sifat *nusyuz* juga. Dan lagi pula ini terjadi bahwa sering isteri ditinggal suami pergi tanpa ada kejelasan perginya lantaran suami sudah mengalami bosan dan enggan berkomunikasi dengan isterinya. Dari sini, Nawawi tidak melihat bahwa ini adalah sebuah fenomena *nusyuz* suami, tetapi disebutnya dengan *dzulman* (dhalim). Nawawi menegaskan bahwa laki-laki yang melakukan tindakan seperti itu jelasnya adalah melakukan kedzaliman, bukannya *nusyuz*, karena bagaimanapun laki-laki tidak pantas kalau ber *nusyuz*. Dari sini, Nawawi berupaya menta'wilkan kata *nusyuz* tersebut jika dinisbahkan terhadap laki-laki dengan alasan bahwa *nusyuz* adalah sifat ketidakgentelmenan, sementara laki-laki secara naluri adalah gentle. Oleh sebab itu, kata Nawawi, *nusyuz*-nya suami berlaku terma *dzulmun*, sebab laki-laki yang semestinya gentle kok tidak dipenuhinya, maka dia melakukan aniaya baik kepada diri maupun kepada isterinya. Nawawipun menyatakan, bahwa *dzulmun* itu lebih besar keburukannya daripada *nusyuz*.

Atiquddin tampak lebih setuju kalau suami pun memang terjadi *nusyuz* pada dirinya dalam relasi keluarganya, namun kata Atiq, bahwa terjadinya suami *nusyuz* tersebut adalah karena respon terhadap isterinya yang kurang mencocokinya. Misalnya, banyak suami yang tidak betah di rumah sehingga mencari kesenangan di luar rumah, apalagi, dalam istilah *trendnya* sekarang adalah "wil". Agaknya ini sama dengan yang dikatakan oleh Mu'addah dan Hani'ah, bahwa suami *nusyuz* itu biasanya adalah karena ketidakcocokan dengan isterinya di rumah, sehingga ini menjadi koreksi bagi isteri agar dapat bersikap halus, merayu, dan berbahu harum, menyenangkan hati suami, sebab ini sudah menjadi pembawaan isteri yaitu menarik hati sebagaimana hadis Nabi, bahwa sebaik-baik isteri (indikator isteri salihah) adalah yang senantiasa taat suami, menjaga harga diri dan suaminya, serta selalu menyenangkan bila dipandang suami.

Dari perbincangan di atas tampak jelas bahwa, 1) pandangan kyai dan nyai tersebut tentang konsep *nusyuz* adalah bias gender, sebab selalu mengkategorikan sebuah gejala, perbuatan, atau tindakan itu berdasarkan perspektif jenis kelamin. Maksudnya, bahwa laki-laki itu rasional karena kelaki-lakiannya, sementara perempuan itu emosional karena keperempuanannya. Akibatnya, *nusyuz* yang menurut pemahaman mereka itu merupakan sifat yang bercorak emosional-negatif (menurut Atiq adalah “porek” atau “nesu”=Jawa) dan ini menjadi tabi’at perempuan. Sedangkan laki-laki itu bertabi’at rasional sehingga ketika tidak cocok dengan isterinya maka secara rasional pula, dikatakan, ini sumbernya adalah isteri tersebut, yaitu kurang dapat melayani dan menyenangkan suaminya. Lagi-lagi yang menjadi kambing hitam (mendapat label negative/stereotip) adalah perempuan. Jadi, dengan demikian, tampak bahwa pemahaman mereka melawan perspektif kesetaraan gender yang berdasarkan aksioma bahwa sifat mental itu sama-sama dimiliki baik oleh laki-laki maupun perempuan.

Terkait penanganan *nusyuz* perempuan, nyai Mu’addah memiliki pendapat yang lebih solutif dan revolusioner yang berbeda dengan kedua kyai yang menjadi narasumber dalam penelitian ini, bahkan berbeda dengan kebanyakan mufassir. Beliau memaknai kalimat *واضربوهن* dengan pukulan yang penuh cinta kasih dan sayang, yaitu ciuman atau belaian mesra. Pemahaman nyai Mu’addah ini sangat realistis dan kemungkinan ini didapatkan dari pembelajaran yang diambil dari realitas kehidupan pribadinya sebagai seorang perempuan. Pandangan nyai Mu’addah ini sejalan dengan penafsiran ulama Pakistan, Ahmad Ali yang merujuk pada pemaknaan Raghbir al Isfahani terhadap kalimat *dharaba* yang secara metaforis bermakna hubungan seksual (Asghar:2000, 76). Pemaknaan demikian, lebih mengarah pada tujuan penanganan *nusyuz* (maqashidusy syariah), yaitu berakhirnya *nusyuz* isteri sehingga terwujud keluarga yang harmonis.

4. Tentang Poligami

Perbincangan poligami ini sangat menarik dan tampaknya hangat jika dilihat dari bervariasinya pemahaman antara para kyai dan bu nyai di atas. Masalah poligami ini memang secara teks dapat disebut telah tegas sebagaimana dituturkan al Quran dengan kata perintah. *fi’il amr, فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وربع*. dalam ayat di atas, laki-laki (suami) mendapat sapaan untuk menikahi isteri-isteri yang diyakini baik dan cocok maksimal empat (4).

Kalau Nawawi memahami bahwa ayat ini memberi hak bagi para suami—kalau berkehendak—katanya, untuk berpoligami. Jadi, menurutnya, poligami pada awalnya adalah hak suami, sehingga jika dia tidak menggunakan haknya maka tidak apa-apa. Jika, misalnya, suami tersebut tidak berpoligami karena khawatir tidak membahagiakan isterinya maka itu ada sisi baiknya. Demikian juga seandainya suami memang ingin berpoligami yang jika tidak dilakukannya maka terjerumus dalam bahaya prostitusi, maka menurutnya tidak ada halangan dilakukannya walau sekiranya isteri kurang setuju.

Tampaknya, Nawawi tertarik untuk melihat teks tersebut dipahami secara harfiah, sehingga tidak melihat pentingnya kesepakatan dengan isteri awalnya. Ini berbeda dengan Atiquddin yang melihat poligami itu sebagai hak prerogatif suami jika sudah terpenuhi syarat-syaratnya, yaitu; 1) isteri tidak dapat memberikan keturunan, 2) isteri tidak dapat melayani kebutuhan seksual; atau juga 3) suami menginginkan keturunan yang menurutnya lebih ideal, misalnya, karena ada wanita yang berketurunan darah biru, sementara anak-anaknya yang sudah ada kurang menyenangkan suami tersebut. Jika demikian keadaannya maka suami dapat melakukan poligami tanpa seizin isteri.

Kedua kyai tersebut tampaknya kurang menganggap signifikan tentang izin isteri mengenai poligami suaminya. Apalagi Atiquddin yang menanggapi UU perkawinan di Indonesia yang mempersyaratkan izin isteri dalam poligami adalah sesuatu yang *over speech*, artinya juga terlalu mengada-ada. Sebab, menurutnya, ini tidak dijelaskan di dalam teks agama (al Quran). Dan, apalagi, disebutkan secara tegas di dalam hadis Nabi, bahwa siapa saja isteri yang memberi jalan suaminya untuk berpoligami maka baginya surga Allah. Hadis tersebut memang terdapat dalam kitab *Qurratul 'uyun* yang setelah peneliti lacak tidak terdapat dalam kitab-kitab hadis standar sahih. Jadi, poligami di mata kyai Atiquddin adalah hak mutlak suami.

Tampaknya, lain halnya dengan para nyai, misalnya Hani'ah, yang melihat secara lebih rinci bahwa ayat tersebut tidak boleh dipenggal, karena masih ada pengantar dan ending ayat. 1) diawali dengan syarat, فان خفتم الاتسوطوا لى اليتيمى...., artinya, "jika kalian takut tidak dapat berbuat adil terhadap anak-anak yatim, maka menikahlah....."; 2) ending ayat adalah, فان خفتم الا تعدلوا فواحدة..... yang artinya, "maka jika kalian (suami-suami) takut tidak bisa adil terhadap para isteri maka beristeri satu sajalah.....". Dari sini, Hani'ah menegaskan bahwa merupakan sesuatu yang sifatnya darurat, bukannya hak prerogatif suami. Ini terbukti, bahwa isteri-isteri harus janda beranak yatim, tidak berdaya seksual tinggi, harus ada izin isteri,

mampu berbuat adil sebagaimana Nabi, dan ada motif perjuangan seperti menikahi 'Aisyah Ra adalah dalam rangka membangun solidaritas perjuangan Islam karena ia adalah putri teman setia Nabi, Abu Bakar. Jadi secara tersirat Hani'ah menegaskan bahwa poligami Nabi adalah bermotif agama, bukannya seksual belaka, dan juga, poligami nabi itu untuk peneladanan kepada ummatnya yang sudah terlanjur beristeri banyak agar meniru perilaku Nabi dalam berinteraksi yang baik, *mu'asyarah bil ma'ruf*, dengan para isteri, berbuat adil sebatas kemampuan Nabi. Jadi, bukannya poligami itu sebagai sunnah yang diartikan tradisi baik Nabi yang perlu ditindaklanjuti. Oleh sebab itu, Hani'ah tampak tidak setuju kalau ada kyai yang poligami untuk mencontohi jama'ahnya dalam berbuat baik dalam suasana berpoligami, karena sudah cukup Nabi saja yang mencontohi berbuat baik dalam berpoligami.

Senada dengan Hani'ah adalah Mu'addah yang menegaskan bahwa poligami itu sesuatu yang sulit dan ketat, karena harus terpenuhi syarat-syarat sebagaimana telah disebut di atas. Dia menambahkan bahwa, karena poligami Nabi itu adalah bermotif agama, artinya karena memenuhi perintah Allah (maksudnya untuk mencontohi ummatnya dalam hal *mu'asyarah* yang baik dengan isteri), bukan yang lain, maka ummatnya akan sulit menirunya, sehingga secara tersirat Allah menyuruh jangan berpoligami, tetapi monogamilah yang potensial menentramkan hati.

Dari perspektif gender, tampak bahwa kyai, baik Nawawi maupun Atiquddin, lebih cenderung bias dalam melihat pernikahan, dimana pernikahan itu sebagai lembaga seksual yang lebih melihat isteri sebagai obyek pemuasan, sehingga jika suami merasa kurang puas maka terdapat hak baginya untuk menambah isteri lain yang walaupun akan lebih baik jika ada motif-motif lain semisal ingin keturunan yang lebih berkualitas dari isteri baru tersebut. Tampaknya mereka tidak melihat bahwa isteripun menjadi subyek dalam menikmati kenikmatan seksual pemberian Allah, dimana sesungguhnya para isteripun menginginkan suaminya hanya mencintai dirinya seorang dan inilah yang menentramkan hati secara hakiki. dan seandainya suami mendua ataupun tigakan cintanya maka akan merobek-robek hati sang isteri.

Agaknya, nyai yang karena mereka lebih riil merasa sebagai pihak kaum perempuan (isteri) maka pemahaman mereka tentang poligami agak seimbang, dalam arti mewakili konsep dan idealisme kesetaraan gender. Dalam persoalan poligami haruslah didekati secara ketasawufan, kata Hani'ah. Artinya, suami jangan mengedepankan hawa nafsu. Bayangkan jika suami tersebut yang menjadi isteri (wanita) maka bagaimana rasanya jika

ditinggal membagi dua atau tiga cintanya. Dan apalagi dikatakan oleh Nabi, bahwa sebaik-baik suami adalah yang paling dapat menghormati, menghargai, dan memuliakan isterinya. Di antara maksud memuliakan isteri di sini adalah menyayangi isterinya sepenuh hati, tanpa meninggalkannya berpoligami.

Dalam perspektif maqashid syari'ah, dijumpai, bahwa pada awalnya, nikah disyariatkan untuk membangun ketentraman hidup berpasangan. Ini dapat dilihat pada kasus Nabi Adam yang tidak difasilitasi oleh Allah isteri-isteri untuk dipoligami. Ini menunjukkan, bahwa sebenarnya titah Allah tentang perjdodohan manusia adalah monogami (Asghar: 2007, 119).

C. Simpulan

Dari uraian pembahasan bab-bab sebelumnya dapatlah disimpulkan sebagai berikut:

1. Bahwasannya, dalam memahami ayat-ayat relasi keluarga yang meliputi; ayat tentang posisi suami-isteri, ayat kepemimpinan keluarga, ayat tentang disharmoni (*nusyuz*) dan konflik (*syiqaq*) keluarga, serta ayat tentang poligami, maka para kyai cenderung bersifat tekstual. Sementara, para nyai walaupun juga bersifat tekstual, namun terkadang melakukan *ta'wil* menuju rasionalisasi pemahaman. Sebagai misal, dalam kasus pemahaman ayat disharmoni keluarga, tampak bahwa para nyai masih menggunakan *ta'wil* untuk merasionalisir pemahamannya sejauh dapat menjadi lebih relevan. Terhadap kata *واضربوهن*--terkait dengan prosedur menangani isteri yang *nusyuz*--maka para nyai tidak harus mengartikan dengan "pukullah mereka", tetapi "sayangi mereka". Artinya, pukullah dengan (pukulan) kasih sayang. Sebab, kata Nyai Mu'addah, isteri itu suka kalau disayang. Logikanya, bahwa seandainya isteri yang dalam kondisi tidak enak hati dipukul, maka justru akan semakin sakit hati.
2. Dalam perspektif gender, tampak bahwa pemahaman kyai dan nyai tentang ayat-ayat relasi keluarga itu masih cenderung bias seksualitas. Artinya, bahwa pemahaman mereka terpengaruh oleh doktrin tekstual keagamaan yang telah diterimanya dari guru-guru, dan referensi kitab-kitab yang dirujuknya secara tekstual. Dalam hal ini, konstruksi sosial yang sudah mengakar dari tradisi dan doktrin keagamaan tidak memungkinkannya untuk memahami realitas yang berubah secara dinamis, sehingga melihat kenyataan perempuan-perempuan yang sudah semakin punya akses bekerja di luar rumah dianggap membahayakan ajaran Islam yang benar. Selain itu, dari sisi maqashid syari'ah, terutama

yang bertumpu pada 4 point norma-norma dasar kemaslahatan yang hendak diwujudkan oleh syari'ah yang meliputi asas *fitriah*, asas *samahah*, asas *musawah*, dan *asas hurriyah*, maka tampak bahwa para kyai kurang memperhatikan hal itu. Sebagai misal, bahwa poligami merupakan hukum dasar yang menjadi hak bagi suami atas dasar ayat *فَاتَّكُوا مَا* *طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَلْتَلْزَمَنَّ الرَّجُلُ إِسْرَافَهُ*. Sementara, ayat itu—dalam perspektif ilmu maqashid syari'ah—memiliki latarbelakang yang harus diperhatikan sebagai upaya memahami *illat* (*causa of law*) yang ada. Hal itu karena diketahui, bahwa ayat tersebut ternyata turun setelah perang Uhud dimana muncul problem meningkatnya frekuensi janda-janda dan anak-anak yatim, sehingga ayat poligami, berdasarkan keterangan tersebut, ternyata bersifat solutif. Jadi, jika problem sudah tidak ada, maka poligami kembali pada norma dasar hidup berkeluarga normal, yaitu satu suami dengan satu isteri. Sebab inilah ketentuan *fitriah zaujiyyah*, sebagaimana terjadi pada manusia pertama, Adam dan Hawa'.

DAFTAR PUSTAKA

- Asghar Ali Engineer. *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*. Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Lembaga Studi dan pengembangan perempuan dan Anak. cet. II. 2000.
- , *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKIS. Cet. II. 2007
- Fauzie Ridjal. dkk (editor). *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia*. Yogyakarta: PT.Tiara Wacana. 1993.
- Husein Muhammad. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKIS. Cet. IV. 2007.
- , *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Ian Robertson. *Sociology*. Third Edition. New York: Worth Publisher, 1988.
- Istisjaroh. *Hak-hak perempuan: Relasi Gender menurut Tafsir al Sya'rowi*. Jakarta: Teraju. Cet. I. 2004.
- Jamaluddin Ibn Mandzur. *Lisan al Arab*. Kairo: al Babi al Halabi, jld.XII. 1990
- Jane C. Ollenburger dan Helen A. Moore. *Sosiologi Wanita*. terj. Budi Sucahyono dan Yan Sumaryana. Jakarta: Rineka Cipta, 2002

- Julia Cleves Mosse. *Gender dan Pembangunan*. Yogyakarta: Rifka Annisa dan Pustaka Pelajar, 2004.
- Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. II, 1997.
- Mufidah Ch. *Kesetaraan dan Keadilan Gender Dalam Islam: Pandangan Santri Ma'had Aly tentang PUG di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo, Sitobondo, Jawa Timur*, disertasi 2010
- , *Paradigma Gender*. Malang: Bayumedia. Cet. II. 2004
- Nasaruddin Umar. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al Qur'an*. Jakarta: Paramadina. Cet. II. 2001.
- Nashr Hamid Abu Zaid. *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: Samha. Cet. I. 2003
- Nur al Din Mukhtar al Khadimi. *Fusul fi al Ijtihad wa al Maqasid*. Kairo: Dar al Salam, 2010.
- al Qurthubi. *Tafsir al Qurthubi*. Beirut: Dar al Fikr. 1989
- al Razi. Fakhruddin. *at Tafsir al Kabir*. juz X. Teheran: Dar al Kutub, t.t.
- Siti Musdah Mulia. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibar Press. 2006.
- al Tabari. *Jami' al bayan 'an Ta'wil Ayat al Qur'an*. VIII. Beirut. 1988.
- Tahir ibn 'Asyur. *Maqasid al Syari'ah al Islamiyah*. Cet. III. Al Urdun: dar al Nafais. 2011.
- al Wahidi, Abu al Hasan Ali bin Ahmad. *Asbab al Nuzul*. Bierut: dar al Fikr. 2005
- Zaitunah Subhan. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*. Yogyakarta: LKIS. 1999
- , *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*. Jakarta: El kahfi. Cet. I. 2003
- Al Zuhaili. Wahbah. *Al Fiqh al Islami*. Beirut: Dar al fikr. 2001