

Dr. Syamsuri, M.H.I
Dr. H. Abdul Kholiq Syafa'at, M.A

FIKIH ALLA'UNFI

Menyisir Pemahaman Kiai Tentang Kekerasan
Terhadap Perempuan Dalam Lembaran Fikih



Dr. SYAMSURI, M.H.I.
Dr. H. ABDUL KHOLIQ SYAFA'AT, M.A.

**FIKIH ALLA'UNFI:
MANYISIR PEMAHAMAN KIAI TENTANG
KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN
DALAM LEMBARAN FIKIH**



Yayasan Pondok Pesantren Darussalam
Blokagung, Tegalsari, Banyuwangi

**FIKIH ALLA'UNFI:
MANYISIR PEMAHAMAN KIAI TENTANG KEKERASAN
TERHADAP PEREMPUAN DALAM LEMBARAN FIKIH**

Penulis : Dr. Syamsuri, M.H.I
Dr. H. Abdul Kholiq Syafa'at, MA
Editor : Asngadi Rofiq, M.Pd.
Tata Letak : M. Thoha, S.Pd
Desain Cover : Ahmad Fauzi
Cetakan I : Juli 2022

Penerbit : Yayasan PP. Darussalam Blokagung,
Tegalsari, Banyuwangi, Jawa Timur,
Telp.(0333)
845972,Website.www.blokagung.net,
E:ponpes.darussalam1951@gmail.com

ISBN : 978-623-96781-8-0

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang. Dilarang
memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara
apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

PENGANTAR REDAKSI

Keberadaan fiqih disadari sebagai produk pemikiran manusia yang tidak lahir dari ruang yang hampa. Ia adalah hasil dari interaksi antara akal dan syariat yang tidak bisa lepas dari pengaruh subyektifitas pemikirnya. Pengaruh sosial, budaya, politik, dan lainnya adalah faktor dominan yang melingkupi pemikiran seorang faqih (ahli fiqih). Karena itu pada masa dan wilayah tertentu fiqih bisa saja bercorak matriarkis, tetapi sebaliknya pada masa dan tempat yang lain fiqih bisa juga bercorak patriarkis. Pengaruh dari ragam corak fiqih tersebut sampai saat ini tidak bisa hilang begitu saja. Apalagi fiqih diposisikan sebagai literatur utama umat Islam.

Pada sebagian besar pesantren di Indonesia, kitab fiqih menjadi pilihan utama yang diajarkan para kiai kepada santrinya. Atas fakta tersebut Sahal Mahfudz menggambarkan pesantren sebagai masyarakat fiqih. Pernyataan Sahal dibuktikan dengan fakta bahwa mayoritas pesantren mengajarkan fiqih karya fuqaha' dengan berbagai tingkatan sebagai pilihan utama. Tentu, tidak semua kitab fiqih yang dikaji tersebut menampilkan wajah wasatjiyyah (moderat) dalam berbagai sisi, sebagian karya fiqih tersebut ada yang lebih kental corak patriarkisnya dan seringkali memposisikan lain jenis sebagai obyek kekerasan.

Buku ini merupakan hasil penelitian tentang studi atas pemahaman kiai muda kabupaten situbondo tentang konten kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fikih menjadi sebuah buku yang mengupas tentang; Pertama, bagaimana narasi kekerasan terhadap perempuan yang terdapat dalam kitab fiqih ? Kedua, bagaimana Pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo Jawa Timur tentang kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fiqih? Ketiga, faktor apa yang mempengaruhi pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo Jawa Timur tentang kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fiqih ? dan pertanyaan-pertanyaan inilah yang akan menjadi fokus kajian dalam buku ini. Semoga bisa memberikan tambahan pengetahuan. Dan semoga bisa bermanfaat.

Redaksi

DAFTAR ISI

BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB II ANTI KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM AJARAN ISLAM	5
A. Agama dan Kekerasan.....	5
B. Islam dan Anti Kekerasan	14
C. Islam Ramah Perempuan	18
BAB III KABUPATEN SITUBONDO.....	26
A. Profil Kabupaten Situbondo	26
B. Kajian Fiqih Perempuan Di Kabupaten Situbondo	34
BAB IV PEMBAHASAN	44
A. Narasi Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Kitab Fiqih	44
B. Pemahaman Kiai Muda Di Kabupaten Situbondo Jawa Timur Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Kitab Fiqih	51
C. Faktor yang Mempengaruhi Pemahaman Kiai Muda di Kabupaten Situbondo Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Kitab Fiqih.....	56
BAB V PENUTUP.....	61

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB 1

PENDAHULUAN

Kajian fiqh yang terus berkembang dari masa ke masa menjadi salah satu bukti dari *shumu>liyah* (daya cakup) dan *kama>liyah* (kesempurnaan) ajaran Islam. Fiqh sebagai produk pemahaman fuqaha' terhadap *nas* syariat berkembang mendominasi pemikiran dalam dunia Islam. Mengalahkan pemikiran tentang kalam dan lainnya. Begitu tingginya dominasi fiqh tersebut sehingga wajah Islam lebih bercorak fiqh daripada aspek aqidah dan lainnya. Sayangnya, perkembangan fiqh sejak abad ke IV Hijriyah lebih lamban dari sebelumnya sebagai akibat rendahnya kreatifitas dan orisinilitas kreasi umat Islam yang terpasung oleh nama besar dan kemshuran ilmu dari fuqaha' sebelumnya. Hal ini dapat dilihat dari maraknya tradisi *sharah* (penjabaran atas teks inti yang orisinil yang disebut *matn*) dan *ha>shiyah* (penjabaran atas penjabaran).¹

Keberadaan fiqh disadari sebagai produk pemikiran manusia yang tidak lahir dari ruang yang hampa. Ia adalah hasil dari interaksi antara akal dan syariat yang tidak bisa lepas dari pengaruh subyektifitas pemikirnya. Pengaruh sosial, budaya, politik, dan lainnya adalah faktor dominan yang melingkupi pemikiran seorang *faqi>h* (ahli fiqh). Karena itu pada masa dan wilayah tertentu fiqh bisa saja bercorak matriarkis, tetapi sebaliknya pada masa dan tempat yang lain fiqh bisa juga bercorak patriarkis. Pengaruh dari ragam corak fiqh tersebut sampai saat ini tidak bisa hilang begitu saja. Apalagi fiqh diposisikan sebagai literatur utama umat Islam.

Pada sebagian besar pesantren di Indonesia, kitab fiqh menjadi pilihan utama yang diajarkan para kiai kepada santrinya.² Atas fakta

¹ Nurcholis Madjid, "Tradisi Syarah dan Hasyiyah dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (ed) Budhy Munawar Rachman, (Jakarta: Paramadina, 1995), 313

² Martin menguraikan dengan gamblang preferensi utama orang pesantren dalam menggunakan fiqh sebagai ilmu pilihan dengan prioritas utama.

tersebut Sahal Mahfudz menggambarkan pesantren sebagai masyarakat fiqih.³ Pernyataan Sahal dibuktikan dengan fakta bahwa mayoritas pesantren mengajarkan fiqih karya fuqaha' dengan berbagai tingkatan sebagai pilihan utama. Tentu, tidak semua kitab fiqih yang dikaji tersebut menampilkan wajah *wasatjiyyah* (moderat) dalam berbagai sisi, sebagian karya fiqih tersebut ada yang lebih kental corak patriarkisnya dan seringkali memposisikan lain jenis sebagai obyek kekerasan.

Wajah fiqih yang tidak *wasatji* tersebut juga muncul sebagai referensi kajian di beberapa pesantren dan majelis taklim di Situbondo, salah satu daerah yang memiliki ribuan pesantren dan dikenal sebagai kota santri. Di kabupaten ini kitab fiqih yang digunakan sebagai referensi kajian santri pada beberapa pesantren merupakan produk pemikiran fuqaha' yang tidak sepi dari konten kekerasan terhadap perempuan. Kitab-kitab seperti 'Uqud al-Lujain, Qurrah al-'Uyun, dan lainnya adalah mata pelajaran yang jama' dinikmati oleh setiap santri. Para pengajar kitab tersebut tidak mengenal usia tertentu. Di beberapa pesantren dan majelis taklim para pengajar kitab fiqih adalah tokoh masyarakat yang diposisikan sebagai senior karena berusia lebih tua. Di beberapa tempat lainnya, usia pengajar fiqih tidak terbatas oleh senioritas. Beberapa kyai muda dengan tekun mengajarkan kitab-kitab fiqih tersebut.

Fakta penggunaan kitab fiqih tersebut menjadi menarik untuk diteliti karena di satu sisi kitab yang berisi konten kekerasan terhadap perempuan tersebut tetap marak digunakan, baik di pesantren maupun beberapa kelompok kajian masjid atau mushalla. Di sisi lain, sebagian kyai yang mengampu kajian kitab-kitab fiqih tersebut adalah kyai muda yang merupakan lulusan dari pendidikan

Lihat Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999), 112-113

3. Sahal Mahfudh, "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren," dalam *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (ed) Ismail SM dan Abdul Mukti (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 20.

tinggi, baik strata 1 atau strata 2. Kiai muda yang dimaksud dalam buku ini adalah kyai yang secara usia berada pada rentang umur 25 tahun sampai dengan 50 tahun. Secara teori, para kiai muda yang telah mengenyam pendidikan di perguruan tinggi tersebut memiliki pemahaman yang memadai tentang nilai keadilan, kesetaraan gender, dan pentingnya melindungi perempuan dari kekerasan.

Dalam konteks inilah sebagaimana pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo terhadap konten kitab fiqh yang secara terangbenderang mengajarkan kekerasan terhadap perempuan. Maka, munculah pertanyaan berikut. *Pertama*, bagaimana narasi kekerasan terhadap perempuan yang terdapat dalam kitab fiqh? *Kedua*, bagaimana Pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo Jawa Timur tentang kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fiqh? *Ketiga*, faktor apa yang mempengaruhi pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo Jawa Timur tentang kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fiqh? dan pertanyaan-pertanyaan inilah yang akan menjadi fokus kajian dalam buku ini.

Buku kajian ini diharapkan dapat memberikan deskripsi secara jelas terkait pengetahuan tentang narasi kekerasan terhadap perempuan yang terdapat dalam, pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo Jawa Timur tentang kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fiqh, dan pengetahuan faktor yang mempengaruhi pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo Jawa Timur tentang kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fiqh. Sehingga buku ini bisa menjadi salah satu kontribusi positif terhadap pengembangan kajian fiqh sehingga dapat ditemukan formulasi fiqh alla'unfi (antikekerasan) yang ramah perempuan. Dan untuk para pengajar dan aktivis kajian, buku ini dapat digunakan sebagai pedoman dalam merumuskan fiqh alla'unfi (antikekerasan) terutama terhadap perempuan. Serta bagi pegiat kesetaraan gender, buku ini dapat dijadikan bahan evaluasi untuk menentukan strategi lanjutan dalam melindungi perempuan dari kekerasan yang mengatasnamakan agama.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

ANTIKEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM AJARAN ISLAM

A. Agama dan Kekerasan

1. Kehadiran Agama bagi Manusia

Secara insting manusia memiliki keyakinan bahwa ada kekuatan di luar dirinya yang memiliki pengaruh besar terhadap hidup dan kehidupannya. Kepercayaan terhadap kekuatan tersebut dibangun dalam relasi atas bawah; penguasa dengan pihak yang dikuasai atau tuhan dengan hambanya. Insting tersebut telah menempatkan manusia sebagai makhluk yang mempercayai adanya tuhan atau disebut *homodivinous*. Pada gilirannya, ketika tuhan telah diyakini menurunkan seperangkat ajarannya untuk membimbing kehidupan manusia, ia menjadi makhluk yang butuh terhadap tuntunan tuhan atau disebut sebagai makhluk yang beragama (*homoreligius*).

Agama secara bahasa berasal dari bahasa sansekerta; *a* yang memiliki arti tidak dan *gama* yang berarti kacau. Agama berarti tidak kacau atau teratur.⁴ Secara istilah ada beragam definisi yang dikemukakan oleh para pakar. Salah satu definisi agama diungkapkan oleh Taib Thahir. Menurutnya, agama adalah peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang mempunyai akal untuk dengan kehendak dan pilihannya sendiri mengikuti peraturan sendiri, untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.⁵ Dalam bahasa Arab agama sering disebut dengan *al-di>n* dan *al-millah*. Kedua kata tersebut digunakan oleh al-Qur'an untuk menyebut agama. Dalam al-Qur'an kata *al-Di>n* dan *al-Millah* bermakna nama bagi syariat Allah yang diturunkan untuk hamba-

⁴ Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam : Studi Kritis dan Refleksi Historis* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press,1997), 28

⁵ Taib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Kalam* (Jakarta : Widjaya, 1986), 121

hambanya melalui lisan para nabi yang bertujuan menyampaikan mereka kepada keridlaan Allah.⁶

Pengertian agama, *al-di>n*, dan *al-millah* tersebut mengarahkan kepada satu tujuan agama, yaitu hadirnya kebahagiaan dan kedamaian bagi pemeluknya sebagai konsekwensi dari keyakinan bahwa mereka yang menjalankan ajaran agama dengan benar akan memperoleh keridlaan Tuhannya.

Islam memandang kebutuhan manusia terhadap agama sebagai salah satu dari 5 (lima) kebutuhan yang *d}aru>ri>* (primer) yang harus ada pada setiap manusia. Kebutuhan dasar tersebut dikenal dengan istilah *al-kulliya>t al-khams* (panca kebutuhan) yang meliputi: perlindungan terhadap agama (*hifz} al-di>n*), menjaga jiwa (*hifz} al-nafs*), memelihara harta (*hifz} al-ma>l*), merawat akal budi (*hifz} al- 'aql*), dan menjaga keturunan (*hifz} al-nasl*).⁷

Dalam rangka mengawal kebutuhan manusia terhadap agama tersebut, Islam melalui syariatnya mewajibkan kepada umat Islam untuk melakukan ajaran yang dapat menegakkan eksistensi agama di muka bumi. Kewajiban melakukan shalat lima waktu adalah contoh nyata ajaran Islam yang berupaya melindungi eksistensi agama (*hifz} al-di>n*). Sebaliknya, Islam melarang perbuatan apapun yang dapat mengakibatkan terganggunya eksistensi agama. Karena itu *riddah* (tindakan keluar dari agama Islam) dinilai sebagai kejahatan yang dilarang dan menurut mayoritas ulama' dapat disebut sebagai *jarimah* (tindak pidana) dan dapat diberi sanksi duniawi.

Doktrin al-Qur'an menyatakan bahwa agama menjelma sebagai kebutuhan primer manusia karena secara naluri pada masing-masing manusia telah diberi potensi beragama. Al-Qur'an surat al-Ru>m ayat 30 menegaskan:

⁶ Al-Ra>ghib al-As}fiha>ni>, *Mufrada>t Alfa>z} al-Qur'an* (Damaskus: Da>r al-Qalam, 2009), 773

⁷ Al-Ghaza>li> menyebutnya dengan istilah al-Us}u>l al-Khamsah. Lihat al-Ghaza>li>, al-Mustas}fa>, 328

“ Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah, (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu”.⁸

Muhammad al-T}a}hir bin ‘A<shu>r mengulas dengan tuntas maksud dari kata fitrah dalam ayat tersebut. Menurutnya, ciri khas agama ada dua yaitu: tidak mengenal penyekutuan tuhan dan sesuai dengan fitrah manusia. Kesesuaian dengan fitrah ini datang dari dua arah ; pada diri manusia tercipta suatu naluri yang senantiasa siap menerima ajaran-ajaran agama Allah. Sedangkan dari aspek agama terkandung ajaran ajaran yang sesuai dengan naluri yang ada pada manusia. Ibn ‘A<shu>r menegaskan bahwa seandainya manusia dibiarkan berfikir tanpa ada upaya penyesatan keyakinan, niscaya manusia dengan nalurinya dapat menemukan ketauhidan.⁹

Naluri beragama yang dimiliki manusia diakui oleh beberapa ahli seperti Carl Gustave Jung. Ia percaya bahwa agama sudah ada di alam bawah sadar manusia secara fitri dan alami. Pengakuan serupa juga dikemukakan oleh seorang pemenang hadiah nobel, Alexis Carell, dan seorang ilmuwan dari Amerika, William James.¹⁰

Kehadiran agama bagi manusia menjadi penuntun ke jalan kedamaian. Ajaran-ajarannya yang menjanjikan surga bagi penganut setianya adalah bukti bahwa tujuan akhir dari beragama adalah kedamaian yang dipersonifikasikan dengan surga. Jika kedamaian menjadi tujuan akhirnya, maka agama dapat dipastikan memiliki ajaran yang antikekerasan. Bagaimana mungkin sesuatu yang memiliki tujuan akhir kedamaian mengajarkan sesuatu yang bertolak belakang dengan tujuannya?.

Islam sebagai agama memberi penegasan bahwa agama ini memuat ajaran yang menyelamatkan dan mendamaikan. Kata

⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (tt:tp,tth), 645

⁹ Muhammad al-T}a}hir bin ‘A<shu>r, *Tafsi>r al-Tah}ri>r wa al-Tanwi>r* , Juz 21 (Tunis: al-Da>r al-Tu>nisiyyah li al-Nash, 1984). 89-90

¹⁰ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000), 21-22

Isla>m yang terambil dari asal kata *s-l-m* dan mendapat tambahan huruf hamzah di bagian awal dengan mengikuti standar bentuk (*wazn*) *af-'a-la* memiliki makna berserah diri, menyelamatkan, memberi rasa aman dan mendamaikan.¹¹ Dengan makna ini Islam menegaskan diri sebagai agama yang menjadi jalan bagi pemeluknya untuk tunduk dan patuh kepada Allah dan menjamin keselamatan, keamanan, dan kedamaian makhluk di muka bumi ini.

Kehadiran agama dengan karakteristik seperti yang tergambar dari kata *Isla>m* tersebut secara pasti dibutuhkan oleh manusia. Keterbatasan yang melekat pada manusia mendorongnya untuk mencari sesuatu yang dapat melindungi dan menjamin keberlangsungan hidupnya. Dari sekian perlindungan yang paling dibutuhkan oleh manusia, terwujudnya keselamatan, rasa aman, dan kedamaian adalah prioritas kebutuhan bagi mereka.

2. Kekerasan

Kekerasan dalam bahasa latin disebut *violentia*. Kata tersebut selanjutnya dialihbahasakan ke dalam bahasa Inggris menjadi *violence*. Kata kekerasan identik dengan kekuatan (*force*), tekanan, dan paksaan. Artinya, kekerasan merupakan praktek penggunaan kekuatan untuk menaklukkan pihak lain dengan tekanan yang keras dan paksaan.¹² Neil Alan Weiner menegaskan bahwa kekerasan atau *violence* adalah *the treat, attempt, or use of pshysical harm to once or more persons that result in pshysical harm to one or more other persons*.¹³ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) menjelaskan makna kekerasan yang terambil dari kata keras dan dimaknai sebagai tidak mengenal belas kasihan.¹⁴ Kata Keras setelah mendapat tambahan awalan *ke* dan *an* sebagai akhiran memiliki

¹¹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 654

¹² Arqom Kuswanjono, “Kekerasan dalam Perspektif Etka dan Agama”. *Religion Issues* 1, no. 2 (2003): h. 159-174

¹³ Neil Alan Weiner, *Violence : Patterns, Causes* (Public Poly USA : Hart Court Brace Java Novich inc, 1990), xiii

¹⁴ Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta : Balai Pustaka, 1997), 483

makna perbuatan seseorang atau kelompok orang yang menyebabkan cedera atau matinya orang lain.¹⁵ Kekerasan dalam referensi berbahasa Arab disebut *al-'unf* yang merupakan lawan kata dari *al-lutf* (kelembutan).¹⁶

Kekerasan seperti yang diuraikan oleh Kamus Bahasa Indonesia tersebut pada hakikatnya tidak hanya melihat luka fisik atau kematian yang menjadi akibat perbuatan tersebut sebagai ciri utamanya. Kekerasan memiliki berbagai varian seperti yang disebutkan oleh Jack D. Douglas dan F.C. Waksler dalam buku *Teori-Teori Kekerasan*. Menurut Douglas, kekerasan adalah perilaku seseorang, baik bersifat *overt* (terbuka) atau *covert* (tertutup), baik dengan cara *offensif* (menyerang) atau *deffensive* (bertahan), yang disertai penggunaan kekuatan kepada orang lain.¹⁷ Pengertian kekerasan yang dikemukakan oleh Douglas ini menegaskan bahwa kekerasan memiliki berbagai bentuk modus operandi. Dalam pengertian tersebut kekerasan dibagi kepada empat macam ; kekerasan yang tindakannya dapat diamati (*overt*) , kekerasan yang tindakannya tidak secara langsung dapat diamati (*covert*), kekerasan agresif yang dilakukan dengan aktif menyerang orang lain agar korban menderita, dan kekerasan defensif yang dilakukan sebagai pembelaan diri dari tindakan agresif yang dilakukan orang lain.

Kekerasan terpicu oleh faktor adanya satu pihak sebagai pelaku yang merasa superior, dapat menekan, dan lebih dominan dari pihak lain. Sedangkan pihak lain yang dianggap lemah, inferior, dan tidak berdaya diposisikan sebagai korban kekerasan. Kekerasan terhadap mereka yang dianggap lemah ini dapat terjadi di lingkup domestik maupun ruang publik. Karena itu, muncul upaya perlindungan

¹⁵ Ibid , 484

¹⁶ Istilah "*al-unf*" misalnya digunakan sebagai judul buku oleh Muhammad Nafilah, *al-Islam wa Zahirah al-'Unf* (Damaskus : Dar al-Saqa, 1996), Hasan bin Nashir bin Hasan al-Aslami, *al-'Unf Dhidd al-Athfal* (Saudi Arabia : Jam'iah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyyah, 1430 H), dan beberapa buku lainnya.

¹⁷ Thomas Susanto (ed.), *Teori-Teori Kekerasan* (Jakarta: Ghalia Indonesia dan Universitas Kristen Petra, 2002), 11.

hukum terhadap anak dan perempuan sebagai pihak yang paling rawan dilemahkan dengan lahirnya beberapa undang-undang, seperti Undang-Undang Nomer 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, Undang Undang Nomer 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan anak, dan lainnya.

Kekerasan dapat dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal manusia. Secara internal, kekerasan adalah penyaluran naluri destruktif yang dimiliki oleh masing-masing manusia.¹⁸ Setiap kali hasrat untuk tumbuh dihalangi, energi yang terhalang akan menjelma menjadi energi yang jahat dan merusak. Inilah yang disebut agresivitas bawaan manusia. Secara internal pula, pada diri masing-masing manusia terdapat dua kecenderungan; kecenderungan untuk menggunakan kekuasaan atas orang lain dan kecenderungan untuk tidak menggunakan kekuasaan itu pada diri sendiri.¹⁹ Tetapi agresivitas bawaan manusia tidak akan menimbulkan apa apa ketika tidak ada provokasi dari pihak lainnya. Karena itu provokasi dari luar dirinya menjadi faktor eksternal terjadinya kekerasan.²⁰

3. Fakta tentang Kekerasan Atas Nama Agama

Agama sebagai kebutuhan naluriah bagi manusia secara teori merupakan sumber utama terciptanya kedamaian. Ia hadir sebagai tuntunan dari Tuhan yang menjunjung keramahan dan menyingkirkan kezaliman. Sayangnya, teori indah tersebut terpinggirkan oleh fakta bahwa kekerasan yang mengatasnamakan agama atau tuhan masih marak dilakukan.

Jasser Auda, seorang ahli *maqasid al-shari'ah* berkebangsaan Mesir, menceritakan pengalamannya berhadapan dengan kekerasan atas nama agama saat berada di kota London. Saat

¹⁸ Eric Fromm, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, ter. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 227

¹⁹ Hannah Arendt, *Teori Kekerasan*, ter. Ghafna Raiza W. (Yogyakarta: LPIP, 2003), 35

²⁰ Ibid, 59

ia berjalan jalan dengan maksud menikmati pemandangan di kota itu, ketegangan nampak dimana-mana karena pemerintah London memberlakukan pengetatan kegiatan masyarakat akibat serangan teroris yang terjadi di kota itu. Auda terusik dengan pengakuan para pelakunya yang diberitakan di beberapa media massa. Mereka dengan penuh keyakinan dan kebanggaan mengaku bahwa aksi kriminal yang dilakukannya adalah pengamalan dari perintah suci agama. Pengakuan ini menyadarkan Auda bahwa ada yang salah dalam pemahaman pelaku terhadap hukum Allah (*Islamic Law*) dan memantik semangatnya untuk merumuskan teori sistem sebagai cara yang benar dalam memahami hukum Islam.²¹

Pandangan Auda dan para penilai lainnya seperti berada di wilayah yang berseberangan dengan pemahaman pelaku. Bila para penilai menempatkan perilaku terorisme itu sebagai tindakan kriminal yang merupakan buah dari pemahaman yang salah terhadap pesan-pesan kitab suci, pandangan pelaku justru berbeda. Mereka meyakini bahwa apa yang dilakukannya adalah perang suci sebagai pengejawantahan dari ayat dan hadis yang secara jelas menyebut perintah melakukan kekerasan kepada mereka yang masuk dalam kategori *out group*. Keyakinan pelaku yang menempatkan tindakan yang mereka lakukan sebagai bentuk ketaatan tentu berbeda dengan hasil pemahaman para penilai yang memposisikan terorisme sebagai kebodohan.

Fakta ini menunjukkan bahwa pada teks teks agama sekalipun terdapat ambiguitas makna yang menjebak para *reader* untuk memunculkan tafsir sesuai keyakinannya. Terdapat beberapa ayat dan hadis yang jika dipahami secara tekstual akan dipahami mengajarkan kekerasan dan intoleran. Tetapi jika dipahami secara komprehensif sesungguhnya menciptakan kedamaian.

Ambiguitas makna teks kitab suci ini pula yang menyeret John L. Esposito untuk berkesimpulan bahwa teks-teks keagamaan di satu

²¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007)xxi - xxii

pihak memuat narasi perdamaian, tetapi di pihak lain menyodorkan narasi kekerasan.²² Peneliti lain, Bill Warner, mengungkap fakta tentang banyaknya teks kekerasan dalam Islam dengan menghitung jumlah ayat dalam al-Qur'an yang memuat narasi kekerasan. Dalam penghitungannya jumlah ayat yang memiliki narasi pemicu kekerasan yang disebutnya sebagai ayat pedang (*sword verses*) adalah 149 ayat.²³

Kesimpulan Esposito dan Bill Warner ini tidak sepenuhnya salah bila yang menjadi acuan adalah makna tekstual dari ayat atau hadis dan mengabaikan perangkat lain dalam memahaminya. Tidak seperti Esposito dan Warner, al-Qard}a>wi> berkeyakinan bahwa teks-teks agama sesungguhnya mengajarkan perdamaian dan mengesampingkan kekerasan. Munculnya perilaku kekerasan yang mengatasnamakan agama dipicu oleh kesalahan dalam memahami esensi ajaran agama.²⁴ Senada dengan al-Qard}a>wi>, Mah}mu>d Shaltu>t perlu membuat buku khusus yang memberikan contoh bagaimana cara memahami ayat-ayat *qita>l* (ayat perang) yang dianggap sebagai pemicu tindakan kekerasan. Dalam buku tersebut, mula-mula Shaltu>t membagi ayat *qita>l* kepada dua macam; *qita>l al-muslimi>n li al-muslimi>n* (perang yang dilakukan oleh umat Islam terhadap sesama umat Islam) dan *qita>l al-muslimi>n li ghair al-muslimi>n* (perang yang dilakukan oleh umat Islam terhadap non muslim).²⁵ Kemudian Shaltut mengelaborasi pemahamannya terhadap kedua macam ayat *qita>l* tersebut

²² John L Esposito, "Islam and Political Violent" dalam *Religion and Violence*, ed. John L Esposito (Washington DC: Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding Georgetown University, 2016). 1068

²³ Bill Warner, *The Islamic Trilogy, The 149 Sword Verses of the Koran*. (UK. CPSI, t.th).

²⁴ Yusu>f al-Qarad}awi>, *al-S{ah}wah al-Isla>miyyah bain al-Juhu>d wa al-Tat}arruf* (Kairo: Da>r al-Shuru>q, 2001), 51-57

²⁵ Ma}hm}ud Shalt}ut, *al-Qur'ān wa al-Qitāl* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985), 24.

sehingga diperoleh 4 kesimpulan yang menolak para peneliti yang menganggap ayat qita>l sebagai narasi kekerasan dalam al-Qur'an.²⁶

Ambiguitas makna teks tentu bukan menjadi variabel tunggal dari tindakan kekerasan atas nama agama. Variabel penentu lainnya dapat berupa faktor sosial, budaya, ekonomi, dan politik. Interaksi Islam dan Barat yang cenderung kapitalistik seringkali memunculkan perasaan *meaninglessness* (ketidakberartian) dan *powerlessness* (ketidakberdayaan) pada umat Islam oleh sistem sosial, budaya, ekonomi, dan politik Barat yang opresif. Selanjutnya, Barat dalam pandangan mereka ditampilkan sebagai *Great Satan* yang pantas dimusnahkan. Interaksi ini pada akhirnya menimbulkan makna-makna sosial yang antagonistik dan pejoratif.²⁷ Karen Armstrong turut mengamini bahwa kekerasan atas nama agama juga dipengaruhi oleh faktor politik. Menurut Armstrong tindakan kekerasan adalah akibat dari tidak adanya kemampuan untuk mengimbangi perputaran cepat globalisasi dan akselerasi tatanan politik.²⁸

Namun demikian, radikalisme dalam Islam bukan datang pada masa belakangan ini. Sejak masa awal Islam, radikalisme atau kekerasan atas nama agama telah menumpahkan darah sesama muslim. Kelompok Khawarij adalah golongan pertama yang mendeklarasikan kekerasan tersebut. Bagi mereka, Ajaran Islam yang sebenarnya adalah apa yang mereka pahami. Siapapun yang berbeda dengan parameter visi dan ideologi keislaman mereka adalah kafir dan atas nama hukum Allah mereka menjadi halal darahnya untuk ditumpahkan. Dengan demikian, fenomena radikalisme yang marak belakangan ini tidak bisa lepas dari kesinambungan dengan sejarah masa lalu. Seperti dinyatakan oleh

²⁶ Ibid, 35-36

²⁷ George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory* (Newyork: Alfred A. Knopf, 1988), 182

²⁸ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*. Terj. T. Hermaya (Bandung: Mizan, 2013), 15-22.

Ernes Gellner, radikalisme Islam adalah kesinambungan dari perjalanan panjang sejarah umat Islam.²⁹

B. Islam dan Anti Kekerasan

Para kritikus Islam banyak merujuk kepada ayat al-Qur'an untuk mencari pembenaran terhadap keyakinan mereka bahwa Islam adalah agama kekerasan. Logika yang mereka bangun masuk akal. Seseorang yang bermaksud menilai hakikat Islam harus merujuk kepada kitab suci yang dipercaya sebagai pedoman, yaitu al-Qur'an. Ketika di dalam al-Qur'an ditemukan ajaran tentang kekerasan, maka tidak bisa dielakkan bahwa Islam hakikatnya adalah agama kekerasan.

Sebaliknya, para pemikir Islam berkeyakinan bahwa ayat al-Qur'an mengajarkan kelembutan dan perdamaian. Muh}ammad al-Shi}ra}zi}, misalnya, membuktikan bahwa Islam anti terhadap kekerasan. Pembuktian tersebut didasarkan kepada ayat-ayat al-Quran yang sering kali disebut sebagai sumber rujukan kekerasan dalam Islam. Untuk melakukan pembuktian ini, al-Shi}ra}zi} menghimpun ayat-ayat melalui tiga kata kunci, yaitu: *al'afw* (pemaafan atau pengampunan), *al-silm/al-salam/al-sala}m* (perdamaian) dan *al-s}afh* (kelapangan dada). Menurutnya, ayat-ayat yang mendorong pemaafan, perdamaian, dan berlapang dada dapat dimaknai sebagai ayat yang mengajarkan antikekerasan.³⁰

Ketiga kata kunci tersebut dapat dilacak pada berbagai surat. Ayat tentang pengampunan terdapat pada Q.S, al-Baqarah : 178, 219, dan 237, al-Nisa>': 149, al-Nu>r: 22, Ali> 'Imra>n: 159, al-Ma>idah: 13, dan al-A'raf: 199. Ayat tentang perdamaian terdapat pada Q.S, al-Baqarah: 108, al-Anfa>l: 61, al-Nisa>': 90, dan al-Furqa>n: 63. Sedangkan ayat tentang perintah berlapangdada

²⁹ lihat Ernest Gellner, "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamism Fundamentalism Compared" dalam Martin E. Marty & R. Scott Appleby (Ed.), *Fundamentalism Comprehended*, 280-281.

³⁰ Muh}ammad al-Husaini> al-Shi}ra}zi}, *al-La>'unf fi> al-Isla>m* (Beirut: Muassasah al-Mujtaba>, 1422 H),17-21

disebutkan dalam Q.S, al-Tagha>bu>n: 14, al-Nu>r: 22, al-Ma>idah: 13, al-H{ijr: 85, al-Zukhruf: 89, dan al-Baqarah: 109.

Pengampunan, lapang dada, dan perdamaian yang menjadi ajaran Islam merupakan sikap mulia dari seseorang yang sesungguhnya memiliki kesempatan dan pembenaran untuk melakukan kekerasan dengan alasan membalas kekerasan yang diterimanya, tetapi dengan kebesaran jiwanya ia mengenyahkan kesempatan tersebut dan memilih untuk memberikan maaf kepada pelaku. Ketika menafsiri Q.S, al-Nisa>' : 149, Abdullah bin Umar al-Baid}a>wi> berkomentar bahwa pemaafan dari orang yang menjadi korban kezaliman adalah bagian dari akhlak yang mulia.³¹ Pengampunan dan lapang dada yang dilakukan seorang muslim bukan berarti ia rela dan menerima terhadap kekerasan yang dilakukan kepadanya. Tetapi sebagai sikap menahan diri dengan tidak membalas kekerasan tersebut dengan kekerasan serupa, baik melalui tindakan atau kata-kata.³²

Dalam Q.S Ali 'Imra>n : 133-134 sikap antikekerasan secara detail dijadikan sebagai ciri-ciri dari orang yang bertakwa. Sikap tersebut meliputi: gemar berbagi harta dengan sesama baik dalam keadaan senang atau susah, menahan amarah, dan memaafkan kesalahan orang lain. Menurut Sa'i>d H{awwa> yang dimaksud menahan amarah dalam ayat tersebut adalah memendam kemarahan di dalam hati dan tidak sedikitpun memperlihatkan ekspresi kemarahan tersebut secara lahiriah.³³ Sikap menahan marah dan memaafkan kesalahan orang lain adalah peredam dan pemadam kekerasan yang muncul sebelumnya. Sikap tersebut yang mengeliminasi munculnya niat melakukan kekerasan oleh masing-masing orang sekaligus menjadi ajaran anti kekerasan dalam Islam.

³¹ 'Abd Allah bin 'Umar al-Baid}a>wi>, *Anwa>r al-Tanzi>l wa Asra>r al-Ta'wi>l*, Vol.2 (Beirut: Da>r Ihya>' al-Tura>th al-'Arabi>, tth) ,106

³² Mu}ammad al-Ami>n bin 'Abd Allah al-Uramiy, *Tafsi>r H{ada>iq al-Rauh wa al-Raih}>a>n fi> Rawa>bi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, Vol. 2 (Beirut: Da>r T}u>q al-Naja>h, 2001) 203

³³ Sa'id H{awwa>, *al-Asa>s fi> al-Tafsi>r*, Vol.2 (Beirut: Da>r al-Sala>m, 1985), 879

menyatakan bahwa hukum yang dipraktekkan oleh Islam penuh dengan kekakuan dan kekerasan.

Beberapa pihak berupaya menggugurkan keyakinan umat Islam bahwa agama mereka mengajarkan antikekerasan. Secara khusus mereka menunjuk ayat tentang peperangan yang disebutnya sebagai *Sword Verses* (ayat pedang).³⁶ Mereka membaca sekian ayat yang memerintahkan umat Islam untuk berperang. Lalu, dengan terburu-buru menyimpulkan bahwa perintah perang pasti perintah melakukan kekerasan. Pembacaan mereka terhadap ayat perang ini memantik para tokoh Islam untuk menunjukkan bahwa dalam urusan perangpun Islam sesungguhnya anti terhadap kekerasan.

Ayat perang dalam Islam diawali dengan turunnya perintah perang melalui Q.S. al-H{ajj : 40 – 41 yang mengizinkan umat Islam untuk melakukan perlawanan. Dilihat dari konteks sejarah, ayat ini merupakan respon Allah terhadap kegelisahan umat Islam yang menjadi korban kekerasan selama bertahun-tahun di Makkah. Ketika mereka melakukan eksodus ke Yatsrib (Madinah), kekerasan yang dilakukan terhadap mereka belum juga berhenti. Kenyataan ini membuat sebagian umat Islam mulai tidak sabar dan bermaksud melakukan perlawanan terhadap mereka. Tetapi Rasulullah berhasil menyadarkan mereka bahwa perlawanan belum diperintahkan oleh Allah. Beberapa tahun kemudian ayat tersebut turun sebagai ijin resmi untuk melakukan perlawanan.³⁷ Melihat konteks turunnya ayat ini perintah perang pertama dalam Islam adalah perlawanan untuk menghentikan kekerasan. Perlawanan yang seperti ini adalah wajar untuk menjaga eksistensi kehidupan dan sesuai dengan hukum alam.

Pada ayat-ayat perang berikutnya yang tersebar pada berbagai surat dalam al-Qur'an perintah perang selalu didasarkan kepada tujuan untuk menghentikan kekerasan yang dilakukan oleh musuh, melindungi kegiatan dakwah dan kebebasan beragama. Tidak satupun perintah perang dalam al-Quran yang ditujukan untuk

³⁶ Seperti yang disebutkan oleh Warner, *The Islamic*.

³⁷ Shaltu>t,al- Qur'a>n, 27-28

memaksa orang di luar Islam agar memeluk dan meyakini ajaran Islam.³⁸

C. Islam Ramah Perempuan

Penghargaan Islam terhadap perempuan ditemukan dalam lembaran ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis nabi dengan berbagai tema. Islam sebagai agama rahmah, memenuhi ajarannya dengan kasih sayang tanpa kekerasan. Rahmah Islam juga menysasar semua jenis kelamin manusia dan tidak mengajarkan ketimpangan penghargaan terhadap siapapun berdasarkan jenis kelaminnya. Tegasnya, Islam tidak menjadikan perbedaan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan sebagai alasan untuk menyanjung satu pihak dan merendahkan pihak yang lain.

Salah satu bukti bahwa al-Qur'an memberikan penghargaan yang tinggi terhadap perempuan adalah dipilihnya kata *al-nisa*' yang berarti perempuan-perempuan sebagai nama salah satu surat dalam al-Quran. Penamaan setiap surat di dalam al-Qur'an sebagaimana halnya peletakan urutannya yang seperti kita baca sampai saat ini diyakini sebagai peristiwa yang *tauqi>fi>>*, ditetapkan berdasarkan wahyu Allah, bukan hasil ijtihad para sahabat.³⁹ Penamaan surat *al-Nisa*' yang *tauqi>fi* tersebut menjadi cermin betapa Islam dari sejak awal menempatkan perempuan pada derajat yang mulia sejajar dengan laki-laki.

Berbagai bukti lain tentang penghargaan Islam terhadap perempuan dapat dilacak dalam beberapa ayat dan hadis nabi. Penegasan kesejajaran laki-laki dan perempuan dipatrikan dalam Q.S al-Hujurat: 13. Pada ayat ini Allah menyatakan dengan tegas bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dengan derajat yang sama. Kesamaan derajat tersebut sebagai bukti bahwa posisi perempuan dalam Islam tidak lebih rendah dari laki-laki.

³⁸ Ibid, 35-36

³⁹ Manna>' Khalil al-Qatta>n, *Maba>h>jith fi> 'Ulu>m al-Qur'an* (Riyadh:tp,tth) 139-145

⁴² Ibid, vol.4, 203



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

terhadap kondisi perempuan yang seperti itu dengan menjadikan perlakuan terhadap perempuan sebagai standar moral. Penegasan ini disabdakan Rasulullah dalam hadisnya:

خَارِبٌ خَيْرٌ لِّرَأْسِ امْرَأَةٍ . رواه ابن ماجه⁴³

Orang terbaik dari kalian adalah orang yang terbaik terhadap istri-istrinya. (HR. Ibn Majah)

Perlindungan maksimal terhadap perempuan juga ditunjukkan oleh Islam dengan melakukan dekonstruksi terhadap sikap dan kebiasaan buruk masyarakat Arab sebelum diutusnya nabi Muhammad. Mereka memandang perempuan sebagai manusia paling rendah dan selalu dijadikan obyek kekerasan. Tindakan kekerasan terhadap perempuan sudah mereka lakukan sejak perempuan dilahirkan. {{Pada Q.S. al-Nah}1 : 58-59 Allah menggambarkan sikap mereka terhadap perempuan yang baru dilahirkan :

وَلَا تَدْرِكُهُمْ سِتْرٌ وَلَا يَمْنَعُهُمْ كِسْفُ السَّمَوَاتِ مِنْ حديدِمْ
وَلَا يَمْنَعُهُمْ كِسْفُ السَّمَوَاتِ مِنْ حديدِمْ
وَلَا يَمْنَعُهُمْ كِسْفُ السَّمَوَاتِ مِنْ حديدِمْ
وَلَا يَمْنَعُهُمْ كِسْفُ السَّمَوَاتِ مِنْ حديدِمْ

Padahal apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan (menanggung) kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah alangkah buruknya (putusan) yang mereka tetapkan itu. ⁴⁴

Sikap benci dan anti perempuan pada bangsa Arab jahiliyah tergambar dari kekecewaan mereka jika anak yang dilahirkan ternyata berjenis kelamin perempuan. Kebencian mereka terhadap anak perempuan ditunjukkan sejak sang istri sedang hamil tua. Ketika itu sang istri diminta untuk bersembunyi sampai bayi yang

⁴³ S{afa>u al-D{awi> Ah}mad al-‘Adwi>, *Ihda>’ al-Di>ba>jah bi Sharh) Sunan Ibn Ma>jah*, Vol. 2 (Ttp: Maktabah Da>r al-Yaqi>n, tth), 630

⁴⁴ <https://quran.kemenag.go.id/sura/16>



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

dikandungnya lahir. Bila bayi yang dilahirkan laki-laki, mereka akan menyambutnya dengan suka cita. Sebaliknya bila bayi yang dilahirkan perempuan, mereka bersedih dan menyembunyikan kabar tentang kelahiran tersebut agar tidak diketahui orang lain. Mereka biasanya melakukan satu diantara dua hal : tetap membiarkan bayi perempuannya hidup tetapi disembunyikan di tempat yang tidak diketahui oleh siapapun atau menguburkan bayi perempuan tersebut hidup-hidup.⁴⁵

Kebiasaan yang tidak manusiawi ini ditegur keras oleh Allah pada Q.S al-Takwi>r : 8-9 dengan menyatakan bahwa kelak pada hari kiamat anak perempuan yang dikubur tersebut akan ditanya mengapa mereka dibunuh. Pertanyaan kepada korban ini tidak benar-benar untuk dijawab oleh korban, tetapi pertanyaan yang dimaksudkan sebagai hinaan bagi pelaku yang melakukan kekerasan terhadap anak perempuan tersebut.⁴⁶ Ini adalah salah satu bentuk perlindungan Islam terhadap perempuan.

Bentuk perlindungan lainnya ditunjukkan dengan menolak kekerasan biadab bangsa jahiliyah terhadap perempuan. Mereka menjadikan perempuan sebagai barang komoditi yang kepemilikannya dapat diwariskan. Ketika seorang perempuan ditinggal mati oleh suaminya, ia secara otomatis menjadi salah satu warisan yang dapat dinikmati oleh ahli warisnya tanpa melalui transaksi pernikahan.⁴⁷

Perlakuan bangsa Arab jahiliyah ini dihentikan oleh Islam dengan menegaskan ketidak halalan / keharaman pewarisan perempuan tersebut. Allah berfirman pada Q.S. al-Nisa>' : 19

⁴⁵ Ali bin Ah}mad al-Wa>hi}di> al-Naisa>bu>ri>, *al-Wasi>t}fi> Tafsi>r al-Qur'a>n al-Maji>d* , Vol. 3 (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994),67

⁴⁶ Muh}ammad bin Ah}mad bin Abi> Bakr al-Qurt}ubi>, *al-Ja>mi' li Ah}ka>m al-Qur'an*, vol 22 (Beirut: Muassasah al-Risa>lah, 2006),103

⁴⁷ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Bada>i' al-Tafsi>r*, vol. 1 (Arab Saudi: Da>r Ibn al-Jauzi>, 1428 H),269

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْجِعُوا الْوَعْدَ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَلَا يَتَمَنَّوْنَ أَن يَكُونَ عَدُوًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا وَإِذَا وَعَدَ اللَّهُ الْأُمَّةَ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَا بَدَّلْنَاهُ مِن قَبْلِهِ خَيْرًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا فَنَسُوا حَتَّىٰ تُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ فَمِإْتَنَآ أَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فَاذِكرُوا الْوَعْدَ الَّذِي لَكُمْ وَرَآءَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْجِعُوا الْوَعْدَ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَلَا يَتَمَنَّوْنَ أَن يَكُونَ عَدُوًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا وَإِذَا وَعَدَ اللَّهُ الْأُمَّةَ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَا بَدَّلْنَاهُ مِن قَبْلِهِ خَيْرًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا فَنَسُوا حَتَّىٰ تُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ فَمِإْتَنَآ أَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فَاذِكرُوا الْوَعْدَ الَّذِي لَكُمْ وَرَآءَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْجِعُوا الْوَعْدَ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَلَا يَتَمَنَّوْنَ أَن يَكُونَ عَدُوًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا وَإِذَا وَعَدَ اللَّهُ الْأُمَّةَ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَا بَدَّلْنَاهُ مِن قَبْلِهِ خَيْرًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا فَنَسُوا حَتَّىٰ تُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ فَمِإْتَنَآ أَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فَاذِكرُوا الْوَعْدَ الَّذِي لَكُمْ وَرَآءَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.⁴⁸

Fakta-fakta tersebut menunjukkan dengan terang benderang bahwa Islam tidak mengenal diskriminasi gender. Laki-laki dan perempuan mendapatkan perlakuan yang sama dan mulia. Islam hadir menolak kekerasan terhadap perempuan yang telah lama berjalan di kalangan masyarakat jahiliyah.

Sederet fakta tersebut belum sepenuhnya disadari oleh masyarakat sehingga angka kekerasan terhadap perempuan terus bertambah. Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbanyak di dunia juga mengalami lonjakan kasus kekerasan terhadap perempuan. Data yang dirilis Komnas Perempuan menyebutkan bahwa jumlah kasus Kekerasan terhadap Perempuan (KtP) sepanjang tahun 2020 sebesar 299.911 kasus.⁴⁹

Tingginya angka kasus kekerasan terhadap perempuan di negeri yang penduduknya mayoritas muslim ini salah satunya dipicu oleh pemahaman terhadap ajaran agama yang salah.⁵⁰ Beberapa ayat al-Qur'an dan hadis nabi sering dikesankan dan dipahami

⁴⁸ <https://quran.kemenag.go.id/sura/4>

⁴⁹ <https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/catahu-2020-komnas-perempuan-lembar-fakta-dan-poin-kunci-5-maret-2021>. Diakses pada tanggal 2 Juli 2021

⁵⁰ Data yang dimiliki oleh Komnas Perempuan menguatkan hal tersebut.
Lihat <https://www.merdeka.com/khas/banyak-kekerasan-terhadap-perempuan-atas-nama-agama-wawancara-y-chuzaifah-2.html>



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

secara bias untuk membenarkan tindakan yang diskriminatif terhadap perempuan.

Salah satu contoh ayat yang dijadikan tameng untuk melindungi kekerasan yang mereka lakukan terhadap perempuan adalah Q.S al-Ah}za>b ayat 33 :

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ
وَقُلْنَ لَهُنَّ حَلَالٌ وَحَرَامٌ
وَلَا تَخْرُجْنَ مِنْ بُيُوتِكُنَّ بِسُوءِ ظَنٍّ مِنْكُمْ لِهِنَّ وَلَا لِهِنَّ مِنْكُمْ لِيُحْشَرْنَ بِكُمْ
وَيُكْفَرْنَ بِكُمْ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu.⁵¹

Ayat ini seringkali dijadikan dasar untuk melakukan kekerasan terhadap perempuan dengan membatasi gerak mereka hanya di wilayah domestik sehingga tidak memiliki akses dan peran di wilayah publik. Pemahaman mereka terhadap ayat tersebut berlandung dan mengekor kepada pendapat mufassir yang menyimpulkan bahwa berdasarkan ayat tersebut perempuan wajib mengurus urusan domestik saja dan tidak perlu memilih peran publik. Al- Qurt}ubi>, misalnya, menyatakan bahwa walaupun ayat ini turun untuk istri-istri nabi, tetapi perintah untuk tinggal di rumah juga berlaku untuk semua perempuan beriman lainnya. Mereka dilarang keluar dari dan beraktifitas di rumah kecuali dalam keadaan darurat. Menurut al-Qurt}ubi> larangan ini dimaksudkan untuk menjaga kemulyaan perempuan.⁵²

Pendapat al-Qurt}ubi> senada dengan pendapat mufassir lainnya seperti Ibn Kathi>r dan Ibn al-‘Arabi. Pendapat Ibn Kathi>r tentang ayat tersebut sama dengan al-Qurt}ubi>. Perempuan dilarang keluar rumah jika tidak ada kebutuhan yang mendesak seperti shalat di masjid dan semisalnya.⁵³ Sedangkan Ibn al-‘Arabi> bersikukuh bahwa berdasarkan ayat tersebut perempuan tidak boleh

⁵¹ <https://quran.kemenag.go.id/sura/33>

⁵² al-Qurt}u>bi>, *al-Ja>mi*’, Vol 17, 141

⁵³ Ah}mad Sha>kir, *‘Umdah al-Tafsi>r ‘an al-H{a>fiz} Ibn Kathi>r Mukhtas}ar Tafsi>r al Qur’a>n al- ‘Az}i>m*, Vol.3 (Ttp: Da>r al-Wafa>’,

2005),46-47



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

keluar rumah kecuali ada faktor darurat yang memaksa mereka untuk keluar.⁵⁴

Pendapat beberapa mufassir tersebut bukan berarti menjadi kebenaran tunggal tentang tafsir ayat tersebut. Sebagian mufassir yang lain justru memiliki pendapat yang berbeda dan tidak keluar dari frame keramahan Islam terhadap perempuan sebagaimana telah ditunjukkan oleh beberapa ayat dan hadis. Sayyid Qut}b misalnya berpendapat bahwa Q.S. al-Ah}za>b ayat 33 tidak memerintahkan perempuan untuk menetap di dalam rumah dan terkukung oleh tugas=tugas kerumahtanggaan saja. Ayat tersebut mengingatkan bahwa rumah adalah tempat asal perlindungan perempuan. Urusan rumahtangga harus menjadi urusan prioritas bagi mereka. Aktifitas di luar rumah tidak dibenarkan menjadi prioritas bagi mereka.⁵⁵

Tafsir Sayyid Qut}ub atas Q.S. al-Ahza>b : 33 yang membawanya kepada pendapat bahwa perempuan diperkenankan berperan di ruang publik didukung oleh fakta sejarah bahwa banyak perempuan di zaman Nabi dan sahabat yang ikut andil dalam peperangan pasukan Islam. Mereka membantu menyiapkan logistik, merawat pasukan perang, bahkan ikut aktif terlibat dalam perang. Nusaibah binti Ka'ab al-Ans}a>riyyah adalah salah satu dari mereka yang terlibat aktif berperang sejak zaman Rasulullah sampai zaman Abu Bakar al-S{iddi>q. Ia juga terlibat dalam pembunuhan Musailamah al-Kaz}zab dalam perang al-Yamamah.⁵⁶ Berdasarkan sejarah tersebut Muhammad al-Ghaza>li> berkomentar sinis terhadap orang yang melarang perempuan untuk berperan aktif di ruang publik dan membatasi peran mereka di ruang domestik.⁵⁷ Bahkan ia dengan prihatin mempertanyakan jika perempuan-perempuan musyrikah banyak yang berperan aktif untuk

⁵⁴ Muh}ammad bin 'Abd Allah, *Ah}ka>m al-Qur'a>n*, Vol.3 (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003) ,569

⁵⁵ Sayyid Qut}ub, *Fi> Z{ila>l al-Qur'a>n*, Vol.5 (Kairo: Da>r al-Shru>q, 2003), 2859-2860

⁵⁶ Muh}ammad al-Ghazali, Muh}ammad Sayyid T{ant}a>wi>, *Ah}mad 'Umar Hashi>m, al-Mar'ah fi> al-Isla>m* (ttp: Akhba>r al-Yaum, tth),31.

⁵⁷ Ibid, 32

memfasilitasi kesesatan, mengapa perempuan muslimah dihalangi untuk memfasilitasi keimanan dengan perannya di ruang publik?.⁵⁸



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁵⁸ Ibid,37

BAB III

KABUPATEN SITUBONDO

A. Profil Kabupaten Situbondo

1. Asal Mula Nama Kabupaten Probolinggo

Di laman website resmi milik pemerintah Kabupaten Situbondo dijelaskan tentang asal usul nama kabupaten ini. Nama Situbondo berasal dari nama seorang pangeran yang bernama Aryo Gajah Situbondo yang lebih dikenal dengan sebutan Pangeran Situbondo. Tidak ditemukan jejak sang Pangeran di wilayah ini, baik jejak peninggalannya semasa hidup maupun kuburannya. Hanya saja, menurut keyakinan masyarakat, jejak peninggalan sang pangeran yang berupa *odheng* (tutup kepala yang menyerupai ikat kepala) ditemukan di kelurahan Patokan. Konon, *odheng* tersebut jatuh saat Pangeran Situbondo bertarung dengan Joko Jumpat, putra Mbok Rondo Prabankenco yang mengikuti sayembara untuk mengalahkan Pangeran Situbondo yang diadakan oleh Joko Taruno.

Ada juga yang menyatakan bahwa Situbondo berasal dari dua kata; *siti* dan *bondo*. *Siti* berarti tanah, *bondo* berarti ikat. Artinya, menurut keyakinan mereka para pendatang ke wilayah tersebut akan kerasan seperti terikat oleh tanah yang mereka tempati.⁵⁹

Kabupaten Situbondo semuala bernama Kabupaten Panarukan dengan Situbondo sebagai ibu kotanya. Karena itu jalan sepanjang pantai utara pulau jawa yang dibangun atas perintah penguasa Belanda melalui Gubernur Jendral Daendels (\pm th 1808 - 1811) dikenal dengan sebutan Jalan Anyer - Panarukan, bukan jalan Anyer - Situbondo. Kabupaten ini baru berubah nama menjadi Kabupaten Situbondo pada masa Pemerintahan Bupati Achmad Tahir (\pm th 1972) berdasarkan Peraturan Pemerintah RI Nomor. 28 / 1972

⁵⁹ <https://web.situbondokab.go.id/halaman/sejarah-kabupaten-situbondo>.
Diakses pada 20 Juli 2021

tentang Perubahan Nama dan Pemindahan Tempat Kedudukan Pemerintah Daerah.⁶⁰

2. Posisi dan Luas Wilayah Kabupaten Situbondo

Situbondo merupakan kabupaten di Jawa Timur yang terletak di ujung timur bagian utara dari pulau Jawa. Posisi Kabupaten Situbondo terletak antara 7°35'-7°44' Lintang Selatan dan 113°30' - 114°42' Bujur Timur. Kabupaten yang memiliki luas 1.638,50 km² atau 163.850 Ha, dan bentuknya memanjang dari barat ke timur lebih kurang 140 Km. ini berbatasan dengan dua (2) selat dan tiga (3) kabupaten. Di sebelah utara berbatasan dengan selat Madura, sebelah timur berbatasan dengan selat Bali. Kabupaten Situbondo dikelilingi oleh 3 kabupaten yang berbatasan di tiga arah. Di sebelah selatan berbatasan dengan Kabupaten Bondowoso dan Kabupaten Banyuwangi. Di sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Probolinggo.

Kabupaten Situbondo membawahi 17 kecamatan. 13 kecamatan memiliki pantai yang indah, 4 kecamatan lainnya tidak memiliki paantai. Keempat kecamatan tersebut adalah Kecamatan Situbondo, Kecamatan Panji, Kecamatan Sumbermalang, dan Kecamatan Jatibanteng, Wilayah kecamatan paling luas adalah Kecamatan Banyuputih dengan luas 481,67 km². Kecamatan ini memiliki hutan yang luas, membentang antara Kecamatan Banyuputih dengan wilayah Banyuwangi Utara. Adapun wilayah kecamatan terkecil adalah kecamatan Besuki dengan luas wilayah 26,41 km².⁶¹

Untuk lebih detail tentang luas masing-masing kecamatan dapat dilihat pada tabel 1.1 berikut ini.

Tabel 1.1

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Umi Sumbulah dan Wilda Al-Aluf, *Fluktuasi Relasi Islam-Kristen di Indonesia, Pendekatan Sosio Historis* (Malang: UIN Maliki Press, 2015), 85

Luas wilayah Kabupaten Situbondo

NO	KECAMATAN	LUAS WILAYAH (Km²)
01	Sumber malang	129.47
02	Jati Banteng	66.08
03	Banyuglugir	72.66
04	Besuki	26.41
05	Suboh	30.84
06	Mlandingan	39.61
07	Bungatan	66.07
08	Kendit	114.14
09	Panarukan	54.38
10	Situbondo	27.81
11	Mangaran	46.99
12	Panji	35.70
13	Kapongan	44.55
14	Arjasa	216.38
15	Jangkar	67.00
16	Asembagus	118.74
17	Banyuputih	481.67
Jumlah		1638.5

Temperatur udara rata-rata di wilayah Situbondo berkisar $24,7^{\circ}\text{C} - 27,9^{\circ}\text{C}$ dengan rata-rata curah hujan antara 994 mm-1.503 mm pertahunnya sehingga daerah ini menurut klasifikasi iklim yang digagas Schmidt dan Fergusson tergolong daerah kering. Kabupaten Situbondo berada pada ketinggian antara 0 – 1.250 m di atas permukaan laut.⁶²

3. Kondisi Sosial Keagamaan

Berdasarkan data yang terupdate pada situs pusda.situbondokab.go.id, jumlah penduduk Kabupaten Situbondo berdasarkan sensus terbaru pada tahun 2019 sebanyak 683.003 jiwa. Terdiri dari 333.458 laki-laki dan 349.545 perempuan. Jumlah penduduk berdasarkan tingkat pendidikan terdiri dari 3.890 jiwa tidak tamat SD/ Sederajat, 234.100 jiwa tamat SD/ Sederajat, 79.789 jiwa tamat SMP/Sederajat, 89.480 jiwa tamat SMA/ Sederajat, 5.890 jiwa tamat Diploma III, 20.907 jiwa tamat Diploma IV/ Strata 1, 987 tamat Strata II, dan 79 tamat Strata III. Adapun jumlah penduduk berdasarkan agama yang diyakininya terdiri dari 687.468 jiwa beragama Islam, 1.769 jiwa beragama Kristen, 4.578 jiwa beragama Katolik, 446 jiwa beragama Budha, 157 jiwa beragama Hindu, dan 87 jiwa beragama Konghucu.⁶³

Tabel 1.2

Jumlah Penduduk Berdasarkan Jenis Kelamin

NO	JENIS KELAMIN	JUMLAH (JIWA)
01	Laki-Laki	333.458
02	Perempuan	349.545
Jumlah		683.003

⁶² Ibid.

⁶³ <http://pusda.situbondokab.go.id/8keldata/1/501>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021

Tabel 1.3

Jumlah Penduduk Berdasarkan Tingkat Pendidikan,

NO	TINGKAT PENDIDIKAN	JUMLAH (JIWA)
01	Tidak Tamat SD/Sederajat	3.890
02	Tamat SD/Sederajat	234.100
03	Tamat SMP/Sederajat	79.789
04	Tamat SMA/Sederajat	89.480
05	Tamat Diploma III	5.890
06	Tamat Diploma IV/ Strata 1	, 20.907
07	Tamat Strata 2	1, 987
08	Tamat Strata 3	79

Tabel 1.4

Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama yang Dianut

NO	AGAMA	JUMLAH (JIWA)
01	Islam	687.468
02	Kristen	1.769
03	Katolik	4.578
04	Budha	446
05	Hindu	157
06	Konghucu	87

Berdasarkan data tersebut, tingkat pendidikan yang ditempuh oleh warga Situbondo mayoritas tamat dari Sekolah Dasar. Tetapi, sebagian besar mereka yang lulus dari SD / sederajat pernah mengenyam pendidikan di pondok pesantren yang tersebar di Kabupaten Situbondo. Berdasarkan data yang dilansir oleh situs Ditpdpontren Kemenag RI jumlah pondok pesantren yang tersebar di Kabupaten Situbondo sebanyak 186 pesantren dengan jumlah santri 37.765 orang yang bermukim di pesantren dan 7.321 santri yang tidak bermukim di pesantren.⁶⁴ Kabupaten Situbondo dikenal sebagai kota santri karena memiliki jumlah pesantren dan santri yang banyak.

Agama dengan penganut mayoritas di Kabupaten Situbondo adalah Islam. Mereka dikenal sebagai muslim yang taat dan moderat. Sebagian besar penduduk Situbondo adalah suku Madura, baik Madura keturunan yang ditandai dengan penggunaan bahasa Madura dalam kehidupan sehari-hari mereka, atau suku Madura asli yang datang untuk merantau dan akhirnya menetap di kabupaten ini.

Sesuai karakter suku Madura yang keras memegang prinsip, penduduk Situbondo juga sangat kuat berpegang teguh kepada agamanya. Tetapi mereka tidak radikal dalam memahami ajaran agamanya. Islam yang mereka anut adalah Islam yang moderat. Moderasi keberislaman mereka dapat dilihat dari banyaknya umat Islam di Kabupaten Situbondo yang berafiliasi ke Nahdlatul Ulama' (NU) yang dikenal sebagai organisasi keagamaan yang moderat. Karena banyaknya umat Islam di Situbondo yang bergabung dengan NU sehingga struktur kepengurusan NU menjangkau seluruh desa di wilayah Kabupaten Situbondo.⁶⁵ Hal ini menjadi

⁶⁴ <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik?id=35>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021

⁶⁵ Struktur kepengurusan NU di Situbondo bertingkat dari level kabupaten yang disebut dengan Pengurus Cabang (PC), 18 pengurus Majelis Wakil Cabang (MWC) yang terdapat di setiap kecamatan, dan ratusan Pengurus ranting yang tersebar di ratusan desa di Kabupaten Situbondo. Wawancara dengan K.Abdul Jalal, MPd, ketua MWCNU Besuki pada tanggal 11 Juni 2021.

bukti bahwa mayoritas umat Islam di Situbondo berafiliasi ke Nahdlatul Ulama’.

4. Organisasi Keagamaan

Situbondo adalah Kabupaten dengan ragam agama. Di kabupaten ini terdapat semua agama yang disahkan oleh negara; Islam, Kristen, Budha, Hindu, dan Konghucu. Berdasarkan data yang dirilis oleh Pemerintah Kabupaten Situbondo sampai tahun 2020 terdapat 24 organisasi kemasyarakatan berdasar agama.⁶⁶

Dari 24 organisasi keagamaan tersebut, Nahdlatul Ulama’ (NU) menjadi organisasi terbesar ditandai dengan besarnya jumlah pengikut dan lengkapnya struktur dari tingkat kabupaten sampai ke semua desa di wilayah Situbondo. Bahkan, jumlah pengurus Majelis Wakil Cabang (MWC) setingkat dengan pemerintahan kecamatan melebihi jumlah kecamatan yang ada di wilayah Kabupaten Situbondo. Jika jumlah kecamatan di Situbondo sebanyak 17 kecamatan, jumlah MWCNU yang biasanya sesuai dengan jumlah kecamatan justru lebih banyak, yaitu 18 Majelis Wakil Cabang (MWC) sebagaimana tabel berikut:

Tabel 1.5

Jumlah Majelis Wakil Cabang (MWC) NU di wilayah Kabupaten Situbondo

NO	MAJELIS WAKIL CABANG	KECAMATAN
01	MWCNU Sumber malang	Sumber malang
02	MWCNU Jati Banteng	Jati Banteng
03	MWCNU Banyuglugir	Banyuglugir
04	MWCNU Suboh	Suboh

⁶⁶ <http://pusda.situbondokab.go.id/8keldata/1/445>. Diakses pada tanggal 21 Juli 2021.

05	MWCNU Mlandingan	Mlandingan
06	MWCNU Bungatan	Bungatan
07	MWCNU Kendit	Kendit
08	MWCNU Panarukan	Panarukan
09	MWCNU Situbondo	Situbondo
10	MWCNU Mangaran	Mangaran
11	MWCNU Panji	Panji
12	MWCNU Kapongan	Kapongan
13	MWCNU Arjasa	Arjasa
14	MWCNU Jangkar	Jangkar
15	MWCNU Asembagus	Asembagus
16	MWCNU Banyuputih	Banyuputih
17	MWCNU Besuki	Besuki
18	MWCNU Widoro Payung	

Tambahan satu Majelis Wakil Cabang (MWC) NU ada di Kecamatan Besuki, yaitu MWCNU Widoro Payung. Menurut Kyai Mushafi, MWCNU Widoro Payung secara historis sebenarnya bukanlah tambahan:

“ Sebenarnya MWCNU Widoro Payung bukan MWCNU tambahan. Justru kepengurusan MWCNU inilah yang pertama kali terbentuk di wilayah Kabupaten Situbondo sebelum kepengurusan MWCNU di kecamatan lain terbentuk. Jika dikaitkan dengan Kecamatan Besuki, MWCNU Besuki itu yang tambahan. Karena

sebelum terbentuk MWCNU Besuki, MWCNU Widoro Payung yang terletak di Kecamatan Besuki sudah eksis”⁶⁷

Delapan belas kepengurusan Majelis Wakil Cabang ini secara optimal membawahi kepengurusan Ranting NU di seluruh desa se wilayah Kabupaten Situbondo. Dengan demikian organisasi Nahdlatul Ulama’ menjadi satu-satunya organisasi keagamaan terbesar di Wilayah Situbondo.

B. Kajian Fiqih Perempuan di Kabupaten Situbondo

1. Bentuk Kajian Fiqih Perempuan

Situbondo yang dikenal sebagai kota santri marak dengan kegiatan keislaman. Hampir setiap malam terselenggara di beberapa tempat. Kegiatan di beberapa pesantren yang menjadi pusat kajian Islam bagi santri yang datang dari berbagai daerah tidak terhitung banyaknya. Di luar pesantren, pengurus Nahdlatul Ulama’ dari tingkat cabang sampai tingkat ranting juga giat melaksanakan kajian-kajian keislaman dengan beragam bentuk, baik yang diprogram secara top down oleh pengurus untuk masyarakat atau kegiatan yang bersifat bottom up yang diinisiasi oleh masyarakat sendiri.

Maraknya kegiatan keislaman ini juga tidak terlepas dari karakter keislaman penduduk Situbondo yang mayoritas lebih dekat dengan Islam berpaham tradisional, yakni NU. Salah satu karakteristik dari kaum nahdiyyin adalah adanya penghormatan yang tinggi terhadap ulama sebagai refleksi dari tradisi berfikir dalam kerangka madzhab.⁶⁸ Penghormatan tersebut tidak hanya dilakukan oleh mereka terhadap ulama’ yang masih hidup, tetapi juga untuk mereka yang sudah wafat. Dengan alasan penghormatan

⁶⁷ Wawancara dengan Kyai Mushafi Miftah pada tanggal 10 Juni 2021

⁶⁸ Ahmad Shidiq, *Khittah nahdliyyah* (Surabaya: Balai Buku Surabaya, 1979), 13

ini, kajian keislaman yang dianjurkan atau bahkan diinisiasi oleh ulama' mendapat sambutan yang tinggi dari mereka. Apalagi bidang yang dikaji merupakan pemikiran ulama' yang walaupun telah wafat tetap mendapatkan tempat yang istimewa di hati mereka.

Kajian fiqh perempuan di Situbondo mayoritas diikuti oleh kaum perempuan. Sedikit sekali kaum laki-laki yang mengikutinya karena berbagai faktor. Salah satu faktor minimnya keterlibatan laki-laki dalam kajian fiqh perempuan seperti yang disampaikan oleh Kyai Mushafi Miftah:

“Kajian fiqh perempuan biasanya lebih vulgar membahas tentang keperempuanan dalam perspektif fiqh. Laki-laki walaupun biasanya vulgar dalam berbicara tentang perempuan, tetapi pada saat kajian fiqh perempuan yang mayoritas diikuti oleh ibu-ibu mempunyai perasaan risih. Terutama ketika pembahasan terkait organ perempuan seperti darah haid dan lainnya. Makanya mereka menghindar”.⁶⁹

Faktor lain dari minimnya keterlibatan laki-laki dalam kajian fiqh perempuan disampaikan adalah karena adanya penolakan oleh peserta perempuan untuk melibatkan peserta laki-laki dalam kajian mereka . Sebab ibu-ibu merasa tidak bebas mengutarakan pendapatnya dalam forum kajian ketika ada keterlibatan peserta laki-laki.⁷⁰

Minimnya peserta laki-laki dalam kajian fiqh perempuan tidak berarti menafikan keterlibatan mereka pada kajian tersebut. Faktanya mayoritas yang menjadi nara sumber dalam kajian-kajian tersebut adalah para kyai, gus, atau ustadz yang menurut pandangan mereka lebih mumpuni untuk menjelaskan fiqh perempuan.

“ Bu nyai sebenarnya banyak yang mumpuni. Tetapi sebagian dari mereka terhalang oleh tradisi yang membatasi gerak ibu nyai untuk beraktifitas pada ruang publik . Sebagian ustadzah yang lain sebenarnya tidak masalah dengan aktifitas di luar rumah. Tetapi

⁶⁹ Wawancara dengan Kyai Mushafi Miftah pada tanggal 10 Juni 2021

⁷⁰ Ibid. Wawancara pada tanggal 10 Juni 2021

justru tidak diundang di kajian. Itu suka-suka mereka. Biar semangat dan termotivasi mereka biasanya milih kyai atau ibu nyai tertentu yang mereka suka”.⁷¹

Sedangkan bentuk kajian yang selama ini dilaksanakan secara garis besar ada 3 macam:

- a. Kajian fiqih perempuan yang diselenggarakan dengan memakai referensi kitab kuning tertentu.

Pada kajian ini seorang kyai atau ibu nyai ditunjuk untuk menjadi nara sumber dengan menggunakan referensi kitab tertentu sebagai bahan bacaan utama. Kitab yang dijadikan rujukan oleh masing-masing kelompok berbeda sesuai dengan kesepakatan anggota kelompok. Umumnya kitab yang dikaji tidak terlalu tebal dan berisi tema pembahasan yang sesuai dengan kebutuhan peserta. Kitab *Irsyaduz zaujain*, *risalah al-mahid*, *fath alQaeib* menjadi bahan bacaan yang paling banyak digunakan oleh kelompok.⁷²

Proses kajian ini diawali dengan bacaan kitab oleh nara sumber/kyai dengan menerjemahkan satuan kata pada narasi kitab mengikuti kaidah nahwiyyah-sharfiyyah. Selanjutnya nara sumber menjelaskan murad (maksud) dari narasi yang dibaca dengan bahasa daerah atau bahasa Indonesia. Sampai pada tahap ini peserta hanya pasif mengikuti pemaknaan kitab yang dilakukan oleh nara sumber tanpa ada kesempatan untuk bertanya. Nara sumber memberikan penjelasan tambahan tentang materi yang terkait dengan bacaan sebagai pengayaan. Pada tahap ini peserta diberi kesempatan untuk bertanya berbagai hal yang terkait dengan materi yang telah disampaikan. Pada proses akhir nara sumber menyampaikan khulashah / kesimpulan dari bacaan dan pejelasan pada sesi tanya jawab dan ditutup dengan doa bersama.⁷³

⁷¹ Ibid. Wawancara pada tanggal 10 Juni 2021

⁷² Wawancara dengan Kyai Mahrus Samweil pada tanggal 11 Juni 2021

⁷³ Ibid. Wawancara pada tanggal 11 Juni 2021

Kajian dalam bentuk ini lebih banyak diikuti oleh remaja putri dan ibu-ibu yang memiliki dasar pengetahuan tentang cara baca kitab kuning. Sebagian besar dari mereka adalah alumni dari pondok pesantren yang telah mengenyam pengalaman mengikuti pengajian kitab kepada kyai-kyai mereka. Sedangkan ibu-ibu yang tidak memiliki dasar pengetahuan tentang cara baca kitab tidak tertarik untuk mengikuti kajian dengan bentuk ini. Kalaupun mereka ikut dalam kajian, proses penerjemahan kitab yang disampaikan oleh nara sumber di awal kajian sering kali menghadirkan kebosanan bagi mereka.⁷⁴

- b. Kajian fiqih perempuan berdasarkan tema tanpa menggunakan referensi kitab fiqih tertentu.

Bentuk kajian ini bersifat tematik. Tidak ada kitab tertentu yang menjadi bahan bacaan sebagaimana bentuk pertama. Pengurus atau panitia kajian membuat susunan tema semacam silabus kajian selama kurun waktu tertentu. Biasanya tema disusun untuk rentang waktu satu semester atau satu tahun. Tema yang telah ditetapkan selanjutnya dicarikan nara sumber yang dipandang kompeten untuk membahas tema tersebut. Nara sumber tidak selalu berbeda-beda untuk masing-masing tema. Beberapa kelompok kajian hanya mengundang satu nara sumber yang sama untuk semua tema.

Proses kajian ini tidak seperti pada bentuk kajian pertama yang mengharuskan penerjemahan kitab sebagai pembuka. Kajian dengan bentuk yang kedua ini diawali dengan penjelasan tentang tema secara panjang lebar oleh nara sumber. Nara sumber memberikan kesempatan tanya jawab kepada peserta selepas penjelasan tentang tema. Biasanya, pertanyaan oleh peserta terkait dengan materi yang dijelaskan oleh nara sumber. Sering pula pertanyaan tidak terkait sama sekali dengan tema tetapi oleh penanya dipandang penting untuk ditanyakan karena berhubungan dengan kehidupan sehari-hari peserta.

⁷⁰ Ibid. Wawancara pada tanggal 10 Juni 2021

Kajian dengan bentuk ini lebih banyak diminati karena tidak membutuhkan kompetensi dan keahlian khusus bagi pesertanya. Peserta cukup menjadi pendengar setia dan mengajukan pertanyaan jika ada persoalan yang penting untuk ditanyakan.

c. Kajian fiqih perempuan yang tidak berdasarkan tema dan tanpa menggunakan referensi kitab fiqih tertentu.

Kelompok kajian ini menyerahkan sepenuhnya tema yang akan dibahas kepada nara sumber. Peserta sama sekali tidak tahu dan tidak bisa menebak-nebak tema yang akan dikaji. Mereka datang dengan niat mengaji kepada nara sumber tanpa dapat menebak apa materi yang akan disampaikan oleh nara sumber. Karena tema tidak ditentukan oleh pihak penyelenggara, nara sumber yang diundang biasanya berbeda dalam setiap sesi kajian. Akibat lainnya, seringkali terjadi pengulangan materi oleh nara sumber yang satu dan nara sumber lainnya.

Pantia maupun pengurus kajian pada bentuk ketiga ini tidak memiliki target dan tujuan yang jelas dari setiap kajian yang dilaksanakan. Pada pokoknya kajian dilaksanakan agar peserta kajian memiliki kegiatan positif dan mendapat tambahan pengetahuan keislaman dari para nara sumber. Walaupun kajian ini tidak menggunakan tema tertentu, tetapi antusiasme peserta dalam bertanya seputar materi yang disampaikan tidak kalah dibandingkan dengan peserta pada dua bentuk kajian lainnya.

2. Tempat dan Waktu Kajian Fiqih Perempuan

Kajian dalam berbagai bentuk tersebut tidak menyiapkan tempat secara khusus yang menonjolkan nuansa kajian. Kecuali pada bentuk ketiga, biasanya kajian menggunakan tempat tertentu dan tidak berpindah-pindah dalam rentang waktu satu tahun atau lebih. Tempat yang biasa mereka gunakan adalah masjid, musholla atau madrasah. Tetapi kajian dengan bentuk ketiga lebih banyak berpindah-pindah tempat, dari rumah peserta yang satu ke rumah yang lain. Mereka menggunakan kegiatan keislaman lain seperti yasinan dan shalawatan yang dilaksanakan secara bergilir di rumah peserta sebagai forum kajian.

Waktu pelaksanaan kajian biasanya disepakati di awal kegiatan. Mayoritas kajian diadakan pada malam hari dalam setiap seminggu sekali. Pilihan malam hari untuk kajian adalah dalam rangka menyasati waktu luang para pesertan . Sebagian kajian dilaksanakan pada sing hari dengan pertimbangan tertentu seperti kesiapan pemateri yang hanya bisa hadir pada siang hari, kesiapan peserta kajian, dan lain-lain.

3. Profil Nara Sumber Sebagai Penelitian dan Kitab Bahan Kajian Fiqih Perempuan

Nara sumber kajian yang menjadi subyek dalam buku ini dipilih dari kiai-kiai muda yang rentang usianya di antara 20 sampai dengan 40 tahun. Rentang usia ini dijadikan sebagai kriteria dari kiai muda berdasarkan kebiasaan yang berkembang pada masyarakat Kabupaten Situbondo yang menempatkan kiai dalam rentang usia tersebut sebagai pengurus eksekutif pada organisasi keagamaan karena dipandang masih gesit dan lincah dalam berorganisasi. Alasan lainnya didasarkan kepada tradisi masyarakat setempat yang memanggil kiai pada rentang tersebut sebagai *bindereh*, *lora* atau *gus*. Sebutan tersebut oleh masyarakat ditujukan untuk kiai yang menurut mereka masih muda. Sedangkan untuk kiai yang menurut mereka sudah tua disebut sebagai kiah atau kiai.

Diantara nara sumber tersebut adalah Kiai Abdul Jalal. Seorang kiai muda yang usianya 40 tahun dan menjabat sebagai dewan pengasuh di PP. Miftahul Ulum Besuki Situbondo. Ia juga dipercaya sebagai ketua tanfidziyah MWCNU Besuki. Kiai muda yang sering dipanggil lora Jalal ini adalah lulusan S.2 salah satu perguruan tinggi swasta. Ia mengampu pengajian fiqh perempuan di pesantren yang ia asuh. Di samping itu, ia juga kerap mengisi kajian tentang fikih perempuan di beberapa ranting yang ada di wilayah MWCNU Besuki.

Nara sumber lainnya adalah Kiai Mallim Wijaya. Kiai yang kandidat doktor ini dalam kesehariannya adalah tokoh masyarakat di desa Selobanteng Kecamatan Banyuglugur Kabupaten

Situbondo. Ia tercatat sebagai salah seorang dosen di Universitas Nurul Jadid (UNUJA) Paiton Probolinggo. Lora Muallim yang berusia 37 tahun ini juga menduduki jabatan sebagai ketua Program Studi Pendidikan Bahasa Arab (PBA) Fakultas Agama Islam di universitas yang sama. Kajian kitab fiqih perempuan yang ia ampu hanya ada dua;\; kajian dilaksanakan oleh ibu-ibu muslimat desa setempat yang bertempat di masjid dekat rumahnya dan kajian fikih perempuan bulanan yang diikuti oleh remaja putri se Kecamatan Banyuglugur.

Hampir sama dengan lora Muallim, Kiai Mushafi Miftah adalah kiai muda yang saat ini dipercaya sebagai pengampu kitab pada kajian fikih perempuan. Kiai yang berasal dari Kepulauan Kangean Sumenep Madura ini adalah menantu dari salah seorang pengasuh pesantren di Widoro Payung. Ia saat ini dipercaya sebagai wakil ketua tanfidziyah MWCNU Widoro Payung Situbondo. Usianya masih muda, sekitar 31 tahun. Di usia yang muda ini ia telah berperan banyak menjadi nara sumber kajian fiqih perempuan baik di Pesantrennya sendiri maupun di beberapa ranting yang berada di wilayah MWCNU Widoro Payung.

Berbeda dengan Mushafi yang memiliki pesantren sebagai tempat mengabdikan, Mahrus Samweil, seorang nara sumber lainnya dipercaya masyarakat untuk membimbing mereka dalam kajian fiqih. Mahrus tidak memiliki pesantren. Ia hanya mengasuh sebuah mushalla yang diberi nama Darul Mukhlisin yang terletak di depan rumahnya di Kelurahan Dawuhan Parse Kecamatan Situbondo. Dalam kesehariannya ia mengajar anak-anak di mushalla tersebut. Kepercayaan masyarakat yang didapatkannya mendorong Mahrus untuk mengadakan kajian keislaman sebagai pemberdayaan kepada masyarakat sekitar. Apa yang digagas Mahrus ternyata disambut oleh muslimat NU di kelurahan tersebut. Mereka aktif mengikuti kajian mingguan yang diadakan oleh Mahrus.

Seperti telah dijelaskan bahwa tidak semua kajian yang diselenggarakan di Kabupaten Situbondo menggunakan kitab sebagai bahan bacaan. Beberapa kajian membahas tentang fikih perempuan berdasarkan tema yang telah disusun oleh pengurus

kajian. Adapun kajian yang menjadikan kitab sebagai bahan bacaan menggunakan satu kitab yang dikaji sampai selesai.

Kitab fikih perempuan yang digunakan dalam kajian keislaman di Kabupaten Situbondo terdiri dari kitab *Qurrah al-'Uyu>n, Irsha>d al-Zaujain*, dan *Sharh} 'Uqu>d al- Lujain*. Kitab yang pertama adalah *sharah}* (komentar) terhadap kitab lain yang menjelaskan tentang tata laksana pernikahan yang ditulis dalam bentuk naz}am oleh *Ibn Ya>mu>n al- Tali>dzi> al-Akhma>si>*. Kitab naz}am ini dikomentari oleh Muh}ammad al-Tiha>mi> bin al-Madani> Kanna>n al-Idri>si> al-Husaini> dengan judul kitab *Qurrah al-'Uyu>n*.

Kitab ini berisi 11 pembahasan di luar pendahuluan dan penutup. Kesebelas pembahasan tersebut adalah:

1. Penjelasan tentang hukum nikah
2. Keunggulan melakukan pernikahan
3. Kegunaan dan bahaya pernikahan
4. Penjelasan tentang masuk jenjang pernikahan
5. Waktu bersenggama
6. Tata cara dan adab melakukan hubungan seksual
7. Hal-hal yang harus diperhatikan ketika berhubungan seksual
8. Makanan yang dilarang untuk penganten
9. Tempat-tempat yang harus dihindari untuk melakukan hubungan seksual
10. Adab tidur
11. Penjelasan tambahan

Kitab ini sama sekali tidak menyertakan referensi yang dirujuk, baik ketika merujuk hadis, athar, maupun pernyataan ulama'. Padahal Pembahasan kitab ini didominasi oleh kutipan dalil sebagai penguat argumentasi penulisnya.

Berbeda dengan kitab yang pertama, kitab *Irsha>d al-Zaujain* adalah produk dari Petok Mojo Kediri. Kitab ini sebagaimana diakui oleh penyusunnya adalah kumpulan dari berbagai narasi kitab karya

beberapa ulama'.⁷⁵ Penyusunnya tertulis pada cover kitab dengan menyebut dirinya sebagai *al-Na>shir* (yang menyebarkan). Judul yang tertera pada cover cukup panjang, yakni “ *Irsha>d al-Zaujain fi> Baya>n Fawa>id al-Nika>h} wa Afa>tih wa S{ifa>t al-Mar'ah al-Mut}i>bah li al- 'Aish wa Ada>b al-Mu'asharah Bain al-Zaujain wa Huqu>qihima> wa Tadzkiratihima wa al-Ad'iyah al-Muta'alliqah bi Umu>r al-Nika>h}* ”.

Dalam kitab ini penyusun membagi pembahasan kepada 9 bab selain pendahuluan dan penutup. Pembahasan tersebut terdiri dari :

1. Motivasi dan demotivasi untuk menikah
2. Urgensi pernikahan
3. Bahaya pernikahan
4. Sifat-sifat suami istri yang berpengaruh positif pada kehidupan
5. Adab hubungan suami istri dan hak-hak keduanya
6. Melihat fisik suami
7. Melihat fisik istri
8. Peringatan untuk suami dan istri
9. Doa yang berhubungan dengan pernikahan

Semua penjelasan tersebut seperti diakui oleh penyusunnya dikutip dari berbagai kitab tentang pernikahan atau keluarga karya ulama' masa lalu. Kitab ini sama dengan kitab yang pertama tidak menjelaskan rujukan hadis, aqwa>l ulama', maupun kitab yang menjadi rujukannya.

Sharah} 'Uqu>d al-Lujain adalah kitab yang ditulis oleh Shaikh Muh}ammad bin 'Umar bin 'Ali> Nawa>wi> al-Bantani> (1813-1897). Seorang ulama' asal Banten yang menetap di Hijaz dan karena kapasitas keilmuannya dikenal dengan sebutan *sayyid 'ulama>' al-h}ija>z*.⁷⁶ Judul lengkap dari kitab ini adalah “ *Sharah} 'Uqu>d al-Lujain fi> Baya>n Huqu>q al-Zaujain*” membahas tentang hubungan suami istri dalam sebuah keluarga. Di dalam kitab

⁷⁵ Muhammad 'Uthma>n, *Irsha>d al-Zaujain* (Kediri: Petok 1/5, tth), 2

⁷⁶ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syekh Nawawi al-Banteni* (Jakarta: Sarana Utama, 1978), 5

ini ditemukan ayat-ayat al-Qur'an, hadis, athar, dan aqwa>l (pendapat) ulama' yang dijadikan penguat argumentasi dari penulisnya.

Kitab ini sama dengan dua kitab sebelumnya yang membahas persoalan rumah tangga. Pembahasan dalam kitab ini sebagaimana yang dijelaskan oleh penulisnya di dalam pendahuluan kitab terdiri dari :

1. Pembahasan tentang hak-hak istri yang harus dipenuhi oleh suami
2. Penjelasan tentang hak-hak suami yang harus dipenuhi oleh istri
3. Pembahasan tentang keutamaan melakukan shalat di rumah bagi perempuan daripada shalat di masjid bersama nabi
4. Keharaman melihat lawan jenis yang bukan mahram.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB 1V

PEMBAHASAN

A. Narasi Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Kitab Fikih

Pada Bab III telah dijabarkan bahwa kitab yang digunakan sebagai bahan bacaan dalam kajian fikih perempuan terdiri dari kitab *Qurrah al-'Uyun*, *'Uqud al-Lujain*, dan *Irshad al-Zaujain*. Ketiga kitab tersebut termasuk dalam *fann* (bidang kajian) fikih yang memfokuskan pembahasan pada tata laksana dan adab dalam pernikahan (*fiqh al-munakah*).

Pada kitab-kitab tersebut sebenarnya antara hak dan kewajiban dalam rumah tangga dibahas secara berimbang. *Qurrah al-'Uyun* sebagai kitab panduan hidup berumah tangga dalam penjelasannya selalu berpijak kepada ayat al-Qur'an atau hadis. Pada kitab ini terdapat kutipan ayat sebanyak 22 ayat dan kutipan hadis dan *atha* sebanyak 238 riwayat dari berbagai perawi. Berbagai hadis dan *atha* yang dihadirkan dalam kitab ini tidak terverifikasi dan terkonfirmasi tingkat validitasnya karena dalam penulisannya tidak disertai dengan silsilah sanad dan tidak ada penjelasan dari penulis tentang status hadis dan *atha* tersebut. Beberapa peneliti menyatakan bahwa hadis-hadis yang dicantumkan dalam kitab ini ada yang bernilai *sahih*, *hasan*, *daiif*, bahkan ada juga hadis yang tidak diketahui sumbernya sehingga dikategorikan *maudu'*.⁷⁷

Narasi yang berpotensi dipahami sebagai kekerasan terhadap perempuan dalam kitab *Qurrah al-'Uyun* muncul dari kutipan

⁷⁷ Seperti penelitian yang dilakukan oleh Khairul Muttaqin dengan judul “Menyoal Keabsahan Hadits-Hadits Keintiman; Studi Analisis Kitab Quratul Uyun Karya Syaikh Muhammad Al-Tahami bin Madani <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/elafkar/article/view/3066/pdf>. Diakses pada 24 September 2021.

hadis yang maknanya tidak terjemaskan dengan terang benderang oleh penulisnya. Misalnya, ketika penulis mengutip hadis yang menceritakan nasehat Rasulullah kepada Zaid bin Thabit untuk tidak menjadikan 5 perempuan sebagai istri, ia sama sekali tidak memberi komentar tentang makna dibalik teks yang disabdakan oleh Rasulullah tersebut. Padahal secara makna leksikal kelima tipologi perempuan seperti yang disebutkan oleh hadis akan dipahami oleh pembaca sebagai ajaran yang mendiskreditkan perempuan. Hadis tersebut menyebutkan 5 perempuan yang harus dihindari untuk dinikahi, yaitu :

1. Shahbarah, yakni perempuan yang bemata biru dan jelek tutur katanya,
2. Lahbarah, yakni perempuan yang kurus dan tinggi,
3. Nahbarah, yaitu perempuan tua yang saat tidur sering membelakangi suaminya,
4. Handarah, yaitu perempuan yang pendek dan memiliki sifat tercela, dan
5. Lafu>t, yakni perempuan yang memiliki anak dari laki-laki lain.⁷⁸

Makna leksikal dari hadis tersebut secara vulgar dapat dianggap sebagai kekerasan terhadap perempuan, yaitu kekerasan naratif terhadap fisik perempuan. Apalagi penulisnya membiarkan hadis tersebut tanpa ada penjelasan yang memadai tentang maksud sabda tersebut sehingga potensial untuk dipahami sebagai narasi kekerasan.

Narasi dalam kitab ini yang juga potensial dipahami sebagai kekerasan terhadap perempuan ditemukan pada kutipan hadis- hadis sebagai berikut:

⁷⁸ Muh}ammad al-Tiha>mi> bin al-Madani> Kannu>n al-Idri>si> al-Husaini>, *Qurrah al- 'Uyu>n bi Sharh Naz}m Ibn Ya>mu>n fi> Ada>b al-Nika>h}* (Beirut: Da>r Ibn Hazm, 2004), 41- 42

1. Hadis tentang ancaman terhadap perempuan yang saat berbicara dengan suami lebih nyaring dari suara suaminya.

أبدا امرأة رزيت مرونا نوق صروت زوهجا زهرا لك شني طلعت غلذه الشمس الا ان تنوب او ترج

Siapapun perempuan yang mengangkat suaranya lebih nyaring dari suara suaminya, maka segala sesuatu di hari itu akan melaknatnya kecuali ia bertaubat atau kembali (ke jalan yang benar).⁷⁹

2. Hadis tentang beratnya kewajiban yang harus dipenuhi oleh istri untuk suami.

لو أن امرأة طخت نديها و أطعمتاهم زوهجا ما أ ردت
حزها

Seandainya perempuan memasak kedua payudaranya dan memberikannya kepada suami untuk dimakan, niscaya perempuan itu belum memenuhi kewajibannya (terhadap suaminya).⁸⁰

3. Hadis tentang larangan bagi seorang istri keluar dari rumah suami.

أبدا امرأة خرجت من بيت زوهجا الا زهرا لك رطب و نيس

Siapapun perempuan yang keluar dari rumah suaminya, maka setiap sesuatu yang basah dan yang kering mengutuknya.⁸¹

4. Hadis tentang istri yang menolak ajakan suaminya untuk berhubungan intim.

أهن هلا ابسوات نزل و ما ابسوات نبي رسول هلا؟ قال ايت بدعوها زوهجا ال الفراش نيسوف هل و نيشغل غره
حت نجله الروم

Allah mengutuk *al-musawwifa>t*. Ditanyakan (kepada Rasulullah): Siapakah *al-musawwifa>t* itu wahai Rasulullah ?. Beliau menjawab : (yaitu) perempuan yang diajak oleh suaminya ke

⁷⁹ Ibid, 51

⁸⁰ Ibid, 52

⁸¹ Ibid, 53

ranjang, lalu ia menunda-nunda dan menyibukkan diri melupakan suaminya sampai akhirnya suaminya tertidur.⁸²

Hadis pertama berpotensi dipahami salah dengan munculnya kesimpulan bahwa ajaran Islam telah memperlakukan perempuan secara diskriminatif dengan menempatkan perempuan sebagai subordinat laki-laki. Perempuan tidak dapat bertindak setara dengan laki-laki karena pada soal tinggi rendahnya suara saja ia harus kalah dari laki-laki.

Hadis kedua walaupun narasi yang digunakan menyebut “*law*” sebagai awalan kalimat yang berarti pengandaian, tetapi makna hadis dipahami bahwa pengorbanan fisik yang paling vitalpun dari seorang perempuan tidak sebanding dengan hak-hak yang seharusnya diterima oleh seorang laki-laki. Berdasarkan makna hadis ini laki-laki adalah makhluk superior yang tidak pernah sebanding dengan perempuan.

Sebanding dengan dua hadis sebelumnya, hadis ketiga juga merupakan kekerasan terhadap perempuan. Sesuai makna harfiyah dari hadis tersebut, perempuan dihilangkan kemerdekaannya untuk berinteraksi dengan pihak – pihak di luar rumah dan tidak dapat memiliki peran publik. Gerak perempuan dibatasi hanya pada wilayah domestik saja. Ini tentu berbeda dengan laki-laki yang memiliki akses yang luas pada dua ranah : publik dan domestik.

Pembatasan kemerdekaan perempuan juga terjadi dalam urusan seksual. Seperti dinyatakan pada hadis keempat bahwa inisiasi untuk melakukan hubungan seksual dikendalikan oleh pihak laki-laki dengan menempatkan perempuan sebagai obyek penderitanya. Kehendak seksual laki-laki harus dilayani. Sebab pengabaian terhadap kehendak seksual laki-laki oleh perempuan akan memicu terjadinya kutukan dari Allah.

Narasi kekerasan terhadap perempuan juga ditemukan dalam kitab *Irshād al-Zaujain*. Kitab ini adalah hasil saduran dari berbagai kitab yang semestinya penyadurnya memiliki keleluasaan

⁸² Ibid, 54

untuk cermat dan selektif dalam menyadur narasi yang akan dihimpun ke dalam kitab ini. Tetapi faktanya berbeda. Kitab ini menghimpun sejumlah narasi yang mengandung kekerasan terhadap perempuan.

Pada halaman 28 dikutip perkataan imam Syafi'i yang menyatakan:

نَالِدَةُ ابْنِ الرَّيْثِمِ أَبُوكَ وَ ابْنُ الرَّيْثِمِ الرَّمُوكُ : ابْرَأَةٌ وَ الْخِزَامِيُّ وَ الْبَطِّي

Tiga pihak yang apabila kamu memuliakan mereka, maka mereka akan menghinaimu dan apabila kamu menghina mereka, maka mereka akan memuliakanmu, yaitu : perempuan, pelayan, dan orang jelata.⁸³

Pernyataan Imam Syafi'i tidak terkonfirmasi sumbernya sehingga tidak dilacak validitas pernyataan tersebut. Penempatan perempuan ke dalam kelompok pelayan dan orang jelata tentu meruntuhkan kemitrasejajaran antara laki-laki dan perempuan sekaligus menurunkan kelas perempuan di bawah laki-laki. Tipologi perempuan yang membalas penghormatan dengan penghinaan seperti disebutkan dalam pernyataan tersebut menunjukkan bahwa perempuan dipandang sebagai makhluk yang memiliki perangai yang berbeda dengan perangai laki-laki sehingga tidak layak untuk dihormati.

Narasi yang lain menyebutkan sebuah hadis tentang hak laki-laki yang harus dipenuhi oleh perempuan. Dalam kutipan hadis tersebut dinyatakan bahwa Rasulullah bersabda :

ان من حق الزوج عمل الزوجة اذا ارادها ليرودها عن نفسها و به عمل ظهر في ليلته

Sesungguhnya sebagian dari hak suami yang harus dipenuhi oleh istri adalah apabila suami menghendaki (melakukan hubungan seksual dengan) nya. Lalu ia (suami)

⁸³ 'Uthman, *Irshad*, 28

merayunya sedangkan ia (istri) masih berada di atas unta, maka ia (istri) tidak boleh menolaknya.⁸⁴

Hadis ini menjadi dasar argumentasi bahwa salah satu hak suami adalah mengendalikan dan memiliki inisiasi untuk melakukan hubungan seksual. Posisi perempuan dalam hubungan seksual adalah sebagai obyek yang tidak boleh memiliki inisiasi dan tidak boleh membantah kehendak seksual suami kapan dan dimanapun dikehendaki.

Narasi penuh kekerasan juga ditemukan dalam kitab ini yang mengutip sebuah hadis nabi yang mengecam dan menyamakan perempuan pengguna harum-haruman yang keluar rumah dan memamerkan keharumannya kepada halayak dengan pezina. Kutipan hadis yang tidak disebut perawi dan silsilah sanadnya tersebut berbunyi:

أبَا امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ مَا خَرَجَتْ تَبَرَّتْ عَمَلُ نَوْمٍ لِيَجِدُوا رِيحَهَا لَدَيْ زَائِنَةٍ

Siapapun perempuan yang memakai harum-haruman, kemudian keluar (dari rumahnya) dan melewati halayak agar mereka mencium semerbak harumnya, maka ia (seperti) pezina.⁸⁵

Pada kitab *'Uqu>d al-Lujain* pembahasan tentang hak dan kewajiban dari suami dan istri dalam rumah tangga diurai dengan detail. Kutipan ayat, hadis, athar, dan pendapat ulama' dihadirkan sebagai penguat argumentasi penulisnya. Pilihan kutipan tersebut pada kenyataannya banyak yang menggunakan narasi yang mengesankan adanya kekerasan terhadap perempuan.

Shaikh Nawawi, penulis kitab ini, ketika menjelaskan tentang suami berhak memukul istri dalam pembahasan (*al-fas'l*) tentang hak-hak istri yang harus dipenuhi oleh suami menyatakan bahwa suami boleh memukul istri karena alasan sebagai berikut:

⁸⁴ Ibid, 60

- a. Mengabaikan kehendak suami untuk berhias.
- b. Menolak ajakan suami untuk berhubungan seksual
- c. Keluar rumah tanpa ijin
- d. Memukul anaknya yang masih kecil ketika menangis
- e. Mencela laki-laki lain
- f. Menyobek pakaian suami
- g. Melawan suami dengan ucapan yang kasar walaupun sebagai balasan atas perkataan kasar dari suaminya
- h. Mempertontonkan wajah kepada selain mahramnya
- i. Berbicara dengan laki-laki lain atau berbicara dengan suami dengan maksud agar suaranya didengar oleh laki-laki lain.
- j. Memberikan sesuatu kepada orang lain yang diambil dari rumah suami secara tidak wajar.
- k. Tidak mau mandi suci dari haid
- l. Meninggalkan shalat.⁸⁶

Jika dicermati, keduabelas alasan yang membenarkan suami memukul istri tersebut adalah pentahbisan kuasa laki-laki atas perempuan. Suami menjadi penguasa tunggal dalam rumah tangga yang mendapatkan legalitas fikih untuk melakukan kekerasan. Tidak ada penjelasan yang detail dari penulisnya mengapa jika istri mengabaikan kehendak suami untuk berhias akan mendapatkan *punishment* berupa pukulan dari suami. Demikian pula dengan 11 alasan lainnya yang dibiarkan tanpa penjelasan yang memadai.

Penulis kitab ini sebenarnya juga menjelaskan bagaimana seharusnya seorang suami memperlakukan istri sebelum bertindak memukulnya. Perlakuan tersebut dijelaskan pada paragraf selanjutnya setelah penjelasan tentang 12 alasan yang membolehkan suami memukul istri. Walaupun seorang suami diperkenankan untuk bertindak keras memukul istri karena alasan tertentu, tetapi ia harus memperlakukan istri dengan baik. Shaikh Nawawi menyebutkan bahwa sebaiknya suami mengingatkan istri dengan komunikasi yang persuasif, memberikan nafkah istri sesuai

⁸⁶ Muh}ammad bin 'Umar bin 'Ali> Nawa>wi> al-Bantani, *Sharh 'Uqu>d al-Lujain fi> Baya>n Huqu>q al-Zaujain* (ttp,tp,tth),12

kemampuannya, bersabar atas tindakan istri yang menyakitinya, dan bersikap lembut kepadanya.⁸⁷

Pernyataan tersebut menjadi narasi penyeimbang dari narasi kekerasan pada pragraf sebelumnya yang menyebutkan kewenangan suami untuk memukul istri. Sayangnya, penulis kembali terjebak untuk menyatakan narasi kekerasan. Penulis menyatakan alasan seorang suami perlu bersikap lembut kepada istri adalah karena seorang istri adalah perempuan yang tercipta dengan akal dan agama yang tidak sempurna (*na>qis}a>t 'aql wa di>n*). Pernyataan ini adalah narasi kekerasan yang diskriminatif terhadap perempuan. Apalagi pernyataan tersebut didasarkan kepada hadis nabi yang juga mengesankan adanya diskriminasi. Hadis tersebut berbunyi:

لَوْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْمَرْءَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً كَسَّرَ رَأْسَهُ بِرَأْسِهَا
مِثْلَ حَبِّ الْبُرِّ
أَوْ كَسَّرَ رَأْسَ امْرَأَةٍ بِرَأْسِهَا

Seandainya Allah tidak menutupi perempuan dengan rasa malu, tentu ia lebih rendah daripada sekepal tanah.⁸⁸

B. Pemahaman Kiai Muda Di Kabupaten Situbondo Jawa Timur Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Kitab Fiqih

Secara faktual narasi kekerasan terhadap perempuan dalam kitab-kitab fikih yang digunakan dalam beberapa kelompok kajian di Kabupaten Situbondo tidak terbantahkan. Kutipan hadis yang secara sengaja dicantumkan oleh para penulisnya adalah hadis yang narasinya secara harfiyah dapat dipahami sebagai kekerasan oleh pembacanya.

Fakta tersebut disadari oleh nara sumber yang terlibat langsung dalam pengajaran kitab fikih perempuan. Sebagian dari nara sumber tidak menolak dan mengakui adanya beberapa narasi dalam kitab yang dapat dipahami sebagai kekerasan. Tetapi sebagian nara sumber meyakini bahwa semua narasi dalam kitab fikih tersebut

⁸⁷ Ibid.,

⁸⁸ Penulis tidak menyebut perawi maupun mata rantai sanad dari hadis ini.

Ibid.,



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

tidak ada yang memuat konten kekerasan. Perbedaan pandangan ini menjadi pijakan awal dari untuk mengelaborasi pemahaman kiai muda terhadap narasi kitab yang mengandung kekerasan terhadap perempuan.

Menurut Mushafi, kitab fikih yang diampunya memang memuat narasi kekerasan terhadap perempuan. Beberapa di antaranya menjadikan hadis sebagai penguat perspektif penulisnya.

“Narasi kekerasan terhadap perempuan ada dalam kitab *Qurrah al-‘Uyu>n* yang saya jadikan bahan bacaan untuk santri. Saya sebenarnya malas menggunakan kitab ini sebagai bacaan di pengajian santri. Tetapi dari awal saya masuk ke pesantren ini kitab ini telah digunakan oleh santri. Mau tidak mau saya harus melanjutkannya”.⁸⁹

Mushafi menyadari bahwa kitab yang ia gunakan sebagai kajian memuat banyak narasi kekerasan terhadap perempuan. Karena itu ia tidak merekomendasikan kitab *Qurrah al-‘Uyu>n* sebagai bahan kajian, tetapi ia menjunjung tinggi kebiasaan yang telah dijalankan di pesantren yang ditempatinya saat ini.

Pengakuan serupa juga datang dari Gus Abdul Jalal. Ia tidak mengelak kalau dalam kitab fikih yang diajarkan kepada santri-santrinya mengandung narasi kekerasan. Sama seperti Mushafi, penggunaan kitab tersebut didasarkan kepada kebiasaan kiai-kiai di pesantren tersebut yang sebelumnya selalu menggunakan kitab tersebut sebagai bahan bacaan. Berbeda dengan mushafi yang tidak merekomendasikan kitab tersebut untuk dikaji, Jalal mengakui bahwa kitab tersebut masih layak untuk dikaji dengan catatan kiai yang mengampu kitab tersebut memiliki kemampuan untuk menjelaskannya kepada audien peserta kajian.

Mahrus Syamweil yang mengampu kajian kitab *‘Uqu>d al-Lujain* menyatakan tidak menemukan narasi kekerasan dalam kitab yang ia kaji. Bagi Mahrus narasi dalam kitab tersebut adalah hasil

⁸⁹ Wawancara dengan Mushafi Miftah pada tanggal 10 Juni 2021



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

kajian dari ulama' yang ikhlas dan tidak tendensius sehingga sulit dipahami kalau narasinya dinyatakan penuh dengan kekerasan.

“ *Mus}annif* dari kitab tersebut orang yang ikhlas dan berintegritas. Kalau beliau dinyatakan memasukkan narasi kekerasan di dalam kitabnya saya kira tidak mungkin. Beliau di dalam pernyataannya mendasarkan kepada al-Qur'an dan hadis nabi. Kalau hadis nabi dinyatakan sebagai narasi kekerasan berarti kita suul adab, tidak menghormati nabi. Apa yang kita duga di dalam kitab tersebut sebagai kekerasan terhadap perempuan pasti tidak benar ”.⁹⁰

Pemahaman sebagaimana yang dinyatakan Kiai Mahrus dilandaskan kepada rasa penghormatan yang tinggi kepada penulis kitab yang diyakininya tidak akan menarasikan kejahatan semisal kekerasan terhadap perempuan di dalam kitabnya. Pemahaman yang semacam ini adalah bentuk kontra narasi dengan menggunakan framing sebagai pendekatan dalam memahami teks.

Perbedaan pemahaman antara kiai yang mengakui adanya narasi kekerasan dalam kitab fikih dengan kiai yang mengedepankan rasa percaya kepada penulis kitab dan menyatakan tidak ada narasi kekerasan dalam kitab fikih disebabkan asumsi awal yang berbeda antara kedua belah pihak.

Pihak pertama berangkat dari asumsi bahwa fikih sebagai sebuah produk pemahaman manusia tidak lepas dari subyektifitas yang karenanya tidak anti kritik.⁹¹ Sedangkan pihak kedua berpijak kepada asumsi bahwa integritas penulis yang dikenal oleh ulama' lain dan sebagian besar umat Islam menjadi jaminan bahwa karyanya yang berupa kitab pasti tidak mengajarkan kezaliman.⁹²

Kedua belah pihak walaupun berbeda asumsi tidak serta merta meninggalkan kitab tersebut sebagai bahan kajian pada forum yang diampunya. Mereka tidak menggantinya dengan kitab lain dan tetap

⁹⁰ Wawancara dengan Mahrus Samweil pada tanggal 11 Juni 2021

⁹¹ Wawancara dengan Mushafi pada tanggal 10 Juni 2021

⁹² Wawancara dengan Mahrus Samweil tanggal 11 Juni 2021

melanjutkan kajiannya menggunakan kitab-kitab tersebut dengan melakukan salah satu dari tiga metode sebagai berikut:

1. Melakukan *skip* terhadap narasi yang dipandang memiliki makna kekerasan. Pada prakteknya kiai membaca dan menjelaskan pembahasan dalam kitab tersebut secara utuh. Pada saat bacaan kiai sampai pada narasi yang menunjukkan kekerasan, ia tidak membaca narasi tersebut dan melanjutkan ke bacaan berikutnya dengan menambahkan penjelasan bahwa narasi yang diskrip tersebut tidak sesuai untuk konteks saat ini.

“sebenarnya peserta kajian terlihat tidak puas dengan skip tersebut dan mungkin juga penasaran. Tetapi jika dibaca dan tidak terjelaskan maksud yang sesungguhnya tentu hanya akan menebarkan paham kekerasan atas nama fikih. Ini tentu lebih berbahaya. Sebenarnya ini berangkat dari ketidaktersediaan waktu saya untuk mencari tahu status validitas hadis (kalau narasi itu kutipan hadis) atau untuk meluangkan waktu melakukan komparasi dengan narasi lain sehingga diketahui maksud yang sebenarnya”.⁹³

Berdasarkan pengakuan Gus Muallim tersebut sebenarnya tindakan melakukan skip terhadap narasi yang dipandang mengandung kekerasan hanya solusi instan yang tidak menyelesaikan masalah.

Walaupun pemahaman kiai tentang narasi kekerasan terhadap perempuan benar, tetapi tidak berarti ia juga memahami bagaimana cara menjelaskan maksud dari narasi kekerasan tersebut sehingga dapat dipahami dengan mudah oleh peserta kajian. Skip pada akhirnya dijadikan salah satu cara untuk menghindari narasi kekerasan tersebut.

2. Melakukan verifikasi terhadap validitas dalil yang dijadikan dasar argumentasi oleh penulis dan melakukan interpretasi terhadap narasi kekerasan sehingga oleh peserta kajian tidak dipahami secara salah.

⁹³ Wawancara dengan Muallim Wijaya pada tanggal 11 Juni 2021

Verifikasi terhadap dalil dilakukan untuk menentukan apakah kutipan tersebut benar-benar dalil yang *sah*}, *h*}, *da*}'*i*>*f*, atau *maud*}'*u*>'. Jika ternyata kutipan dalil tersebut *maud*}'*u*>' (palsu), maka narasi tersebut dapat ditolak tanpa memerlukan interpretasi lagi. Tetapi jika dalil tersebut berstatus *d*}'*a*'>*f*, *h*}, *asan*, apalagi *s*}'*ah*}'>*h*}, maka dilakukan upaya intepretasi terhadap teks tersebut dengan salah satu cara berikut ini:

- a. mencari dalil pembanding dari ayat atau hadis yang minimal tingkat validitasnya setara dengan teks hadis yang dikutip oleh penulis kitab.
- b. menelusuri ada tidaknya latar belakang historis (*asba*>*b al-wuru*>*d*) yang mengiringi munculnya hadis tersebut. *Asba*>*b al-Wuru*>*d* dimaksudkan untuk memahami teks dengan cara menyandingkan teks dengan konteks yang mengitarinya.
- c. Jika tidak ditemukan dalil pembanding dan latar belakang historis dari teks hadis yang dikutip penulis, maka dilakukan interpretasi yang melibatkan dalil *kulli*> dan akal sehat.⁹⁴

Metode kedua dengan berbagai alternatif cara ini dilakukan oleh Abdul Jalal dan Mushafi. Mereka tidak tertarik untuk menskip narasi tersebut karena dipandang tidak menghilangkan kekerasan dalam narasi kitab.⁹⁵

3. Membaca narasi tersebut apa adanya tanpa melakukan skip atau interpretasi dengan keyakinan bahwa semua narasi di dalam kitab adalah benar berdasarkan keyakinan terhadap integritas penulisnya.

Keyakinan awal yang dibangun oleh kiai sebagai pembaca teks kitab-kitab tersebut adalah integritas dari penulisnya. Integritas penulis yang teruji dan populer di kalangan umat Islam menjadi

⁹⁴ Wawancara dengan Abdul Jalal dan Mushafi pada tanggal 10 Juni 2021.

⁹⁵ Ibid.,

jaminan bahwa setiap yang diucapkan atau ditulis tidak akan melahirkan kekerasan.

Pemahaman terhadap teks kitab dengan metode ini dilakukan oleh Lora Mahrus Samweil. Ia tidak perlu menskip atau mengupayakan interpretasi terhadap narasi yang secara harfiah mengandung kekerasan terhadap perempuan. Teks yang ditulis oleh pengarang dijelaskan apa adanya sesuai dengan maknanya.

“Saat saya menjelaskan narasi-narasi itu, peserta kajian biasanya bertanya dengan nada protes. Tetapi saya meyakinkan mereka bahwa semua narasi yang secara lahir mengandung kekerasan, sejatinya berisi kasih sayang terhadap perempuan. Itu untuk melindungi perempuan dan menjaganya agar tetap di jalam surga. Ibarat anak kecil yang tangannya ditarik keras oleh ibunya. Sepintas perbuatan ibu tersebut adalah kejahatan yang tidak bisa ditolerir. Padahal ibu tersebut menarik keras tangan anaknya agar tidak masuk ke jurang yang ada di dekat sang anak tanpa disadari oleh anaknya”.⁹⁶

Pemahaman yang seperti ini pada satu sisi adalah pengakuan bahwa narasi yang tersebut di dalam kitab adalah kekerasan terhadap perempuan, tetapi karena keyakinan dan rasa hormat yang berlebihan terhadap penulis kitab sehingga pengakuan akan adanya narasi kekerasan tersebut menjadi samar. Di sisi lain pemahaman yang semacam ini tidak berupaya menghilangkan unsur kekerasan dalam narasi kitab, tetapi merupakan tindakan permisif terhadap kekerasan dengan menganggapnya bukan sebagai sebuah kekerasan.

C. Faktor yang Mempengaruhi Pemahaman Kiai Muda di Kabupaten Situbondo Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Kitab Fiqih

Perbedaan asumsi terhadap fikih sebagai produk pemahaman yang berlanjut kepada metode yang digunakan dalam memahami narasi kekerasan terhadap perempuan yang terdapat di dalam kitab

⁹⁶ Wawancara dengan Mahrus Samweil pada tanggal 11 Juni 2021

fikih bukan sesuatu yang tiba-tiba. Perbedaan tersebut dipengaruhi oleh berbagai faktor yang mengitarinya.

Berdasarkan hasil di atas, faktor – faktor yang mempengaruhi pemahaman kiai muda di Kabupaten Situbondo tentang konten kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fikih meliputi faktor tingkat pendidikan, faktor tingkat kecerdasan intelektual, dan faktor pengalaman belajar di masa lalu.

1. Tingkat Pendidikan.

Tingkat pendidikan yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah jenjang pendidikan formal yang menyelenggarakan proses pembelajaran dan menerbitkan ijazah sebagai tanda lulus bagi peserta didiknya. Kiai Muda yang menjadi subyek pada buku ini memiliki tingkat pendidikan yang berbeda-beda. Dari kiai yang tamatan Program Strata 1 sampai dengan kiai yang saat ini menempuh pendidikan di Program Strata 3 (Program Doktoral). Walaupun tingkat pendidikan formal yang mereka lalui berbeda, tetapi mereka memiliki satu kesamaan, yaitu sama-sama pernah menjadi santri di pondok pesantren.

Perbedaan tingkat pendidikan berpengaruh terhadap pemahaman kiai tentang kekerasan di dalam fikih. Kiai dengan pendidikan Program Strata 1 memiliki pemahaman yang kurang memadai tentang kekerasan. Kekerasan dalam anggapannya tidak terjadi apabila memiliki tujuan akhir yang baik. Pelecehan secara verbal, diskriminasi, atau kekerasan fisik terhadap perempuan yang ditulis dalam narasi fikih bukan suatu kejahatan karena memiliki tujuan baik, yaitu memberi perhatian dan pengawasan terhadap perempuan agar menjalani hidup dengan baik.⁹⁷

Kiai yang memiliki pengalaman menuntaskan pendidikannya di tingkat Program Strata 2 atau sedang menempuh Program Strata 3 (Program Doktoral) memahami bahwa setiap perbuatan yang mengandung pelecehan, diskriminatif, dan bias gender adalah kekerasan. Karena itu seorang kiai dengan tingkat pendidikan

⁹⁷ Wawancara dengan Mahrus pada tanggal 11 Juni 2021

tersebut akan responsif terhadap kekerasan dengan segala bentuknya yang terdapat di dalam narasi fikih. Mereka menyadari bahwa fikih perempuan yang ditulis oleh laki-laki rentan terhadap subyektifitas penulisnya sehingga sering terjadinya bias gender, diskriminasi, dan kekerasan dalam narasi yang ditulis.⁹⁸

2. Tingkat Kecerdasan Intelektual

Kecerdasan intelektual tidak selalu berjalan beriringan dengan tingkat pendidikan yangitekuni. Seseorang dengan ijazah Program Strata 2 tidak dijamin memiliki kecerdasan intelektual yang lebih daripada lulusan Program Strata 1. Karena itu, tingkat pendidikan tidak menjadi standar tunggal untuk mengukur faktor penyebab pemahaman kiai terhadap narasi kekerasan yang terdapat dalam kitab fikih.

Kecerdasan intelektual adalah kesanggupan untuk berfikir yang dipengaruhi oleh dua faktor: pembawaan hereditas dan faktor pengalaman.⁹⁹ Faktor pertama tidak dapat diupayakan karena merupakan anugerah yang bersifat given. Sedangkan faktor yang kedua didapatkan melalui usaha keras dari seseorang. Pada buku ini kecerdasan intelektual pada subyek penelitian dilihat dari kesanggupannya untuk menjelaskan dan berpendapat mengenai narasi kekerasan terhadap perempuan yang terdapat dalam kitab fikih yang mereka gunakan sebagai bahan bacaan.

Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa kiai dengan tingkat kecerdasan intelektual yang tinggi memiliki asumsi dasar yang kuat tentang fikih sebagai karya manusia yang *qa>bil li al-niqa>sh* (dapat didiskusikan). Berangkat dari asumsi ini dengan kecerdasan intelektualnya mereka menyadari bahwa ada narasi kekerasan yang ditulis oleh pengarangnya. Narasi tersebut tidak boleh dibiarkan

⁹⁸ Seperti diungkapkan Mushafi dan Muallim Wijaya

⁹⁹ AR, N., & Syahrizal, S. (2017). Hubungan Kecerdasan Intelektual Dengan Prestasi Belajar Santri Dayah Terpadu Almadinatuddiniyah Syamsuddhuha Cot Murong Aceh Utara. *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan*, 14(2). <https://doi.org/10.32729/edukasi.v14i2.18>

menjadi doktrin yang berpengaruh negatif kepada pembacanya. Selanjutnya mereka berupaya untuk mencari penyelesaiannya dengan cara melakukan validasi dan verifikasi terlebih dahulu terhadap teks yang berupa dalil hadis atau *athar*. Hasil verifikasi yang dilakukan menjadi modal bagi kiai untuk menolak narasi tersebut atau melakukan interpretasi ulang terhadap narasi.

Berdasarkan hasil penelitian ini pula ditemukan bahwa kiai dengan tingkat kecerdasan intelektual yang rendah memiliki dua kemungkinan asumsi dasar terhadap fikih. Kemungkinan pertama kiai memposisikan fikih sebagai sesuatu yang dapat dikritik dan karenanya meyakini adanya narasi kekerasan yang terdapat dalam kitab fikih. Hanya saja dengan kecerdasan intelektual yang rendah ia tidak mampu untuk melakukan kritik terhadap narasi yang diyakininya mengandung kekerasan tersebut sehingga ia hanya mampu menghindari narasi kekerasan dengan melakukan *skip*.

Kemungkinan kedua kiai memposisikan fikih sebagai karya dari orang yang berintegritas tinggi yang secara logika tidak mungkin untuk melakukan kejahatan seperti memasukkan narasi kekerasan dalam kitab yang ditulisnya. Berangkat dari asumsi ini ia meyakini tidak ada narasi kekerasan terhadap perempuan dalam fikih yang ia baca. Semua yang ditulis oleh pengarang kitab dibaca dan dijelaskannya kepada audien sesuai makna harfiyahnya dengan memberikan doktrin tambahan bahwa semua yang ditulis oleh pengarang kitab, walaupun terkesan mengandung kekerasan, adalah untuk melindungi dan memuliakan perempuan.

3. Pengalaman Belajar di Masa Lalu

Semua kiai yang menjadi subyek ini pernah belajar di berbagai pondok pesantren dengan masa belajar yang berbeda-beda. Perbedaan pengalaman belajar di pondok pesantren dengan beragam pandangan kiainya tentang kekerasan terhadap perempuan memiliki pengaruh yang besar terhadap pemahaman santri ketika kelas telah mengabdikan dan mengajar di masyarakat.

Hasil ini menemukan bahwa kiai yang *open minded* dan berfikir moderat adalah kiai yang pernah memiliki pengalaman belajar di

pesantren yang terbuka terhadap wacana-wacana kontemporer dan tidak membatasi informasi dari sumber bacaan tertentu. Kiai pada kelompok ini saat belajar di pesantren sering bersentuhan dengan wacana-wacana kontemporer melalui buku bacaan, media informasi, dan juga mendapatkan pengajaran yang terbuka dari guru-gurunya.

Sedangkan kiai yang *close minded* adalah kiai yang pernah memiliki pengalaman belajar di pondok pesantren yang menutup diri dari informasi dan sumber bacaan kontemporer. Di pesantren seperti ini para santri tidak bersentuhan dengan seminar-seminar tentang tema kekinian, tidak membaca buku-buku kontemporer dan tidak dapat beradaptasi dengan informasi terbaru dari media masa seperti koran dan lainnya. Para guru di pesantren melakukan indoktrinasi agar para santri menerima wacana fikih seperti yang ditulis oleh pengarangnya tanpa ada wacana pembanding dari pemikiran lainnya.

Faktor pengalaman belajar ini berpengaruh besar kepada cara pandang yang digunakan untuk melakukan kritik wacana terhadap narasi fikih. Kiai yang *open minded* secara berani melakukan kritik terhadap narasi yang dibangun oleh penulis kitab walaupun diketahui bahwa penulis tersebut memiliki integritas dan kapasitas keilmuan yang dikenal oleh publik. Bagi mereka kritik bukan perbuatan dosa dan melanggar moral.

Kiai yang *close minded* berposisi sebaliknya. Ia tidak memiliki keberanian untuk melakukan reinterpretasi atau kritik terhadap narasi yang ditulis oleh pengarangnya. Karya pengarang yang seorang ulama' baginya adalah sesuatu yang mutlak benar dan tidak patut untuk dikritik. Mereka yang berbeda pandangan dengannya diposisikan sebagai orang yang *suul adab* atau cacat moral karena telah bertindak melampaui kemampuannya.



BAB V

PENUTUP

Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan, dapat disimpulkan sebagai berikut:

Bahasan dalam bab ini hendak menjawab 3 permasalahan yang telah dikemukakan di bagian awal buku ini, yaitu:

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa :

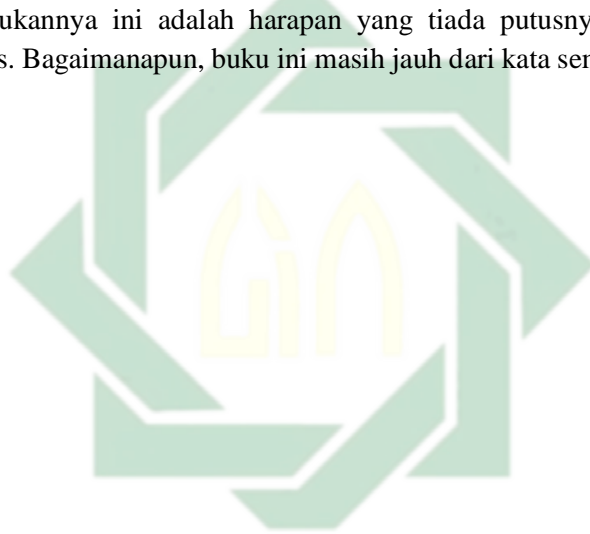
1. Narasi kekerasan terhadap perempuan terdapat dalam kitab fikih yang menjadi bahan kajian oleh kiai muda di Kabupaten Situbondo Jawa Timur. Ada tiga kitab fikih yang digunakan

sebagai kajian, yaitu : *Qurrah al-'Uyu>n, Irsha>d al-Zaujain*, dan *Sharh} 'Uqu>d al- Lujain* karya Muh}ammad al-Tiha>mi> bin al-Madani> Kannu>n al-Idri>si> al-Husaini>, *Irsha>d al-Zaujain* kutipan dari beberapa kitab yang diterbitkan oleh Petok Mojo Kediri, dan *Sharah} 'Uqu>d al-Lujain fi> Baya>n Huqu>q al-Zaujain* karya Shaikh Muh}ammad bin 'Umar bin 'Ali> Nawa>wi> al-Bantani. Ketiga kitab tersebut memuat narasi kekerasan terhadap perempuan dalam 3 bentuk, yaitu : 1) kutipan hadis nabi tanpa ada penjelasan nilai validitas dan maksudnya, 2) kutipan pendapat ulama', dan 3) pendapat pribadi penulis.

2. Pendapat kiai muda di Kabupaten Situbondo tentang kekerasan terhadap perempuan yang terdapat di dalam kitab fikih berangkat dari asumsi yang dibangun oleh masing-masing kiai terhadap fikih sebagai produk pemikiran ulama'. Hasil asumsi terhadap fikih tersebut selanjutnya menjadi dasar para kiai untuk memahami narasi kekerasan terhadap perempuan yang menjadi konten fikih. Pemahaman para kiai muda tersebut diklasifikasikan kepada dua macam: pihak yang menyatakan ada kekerasan dalam narasi kitab fikih yang mereka kaji dan pihak yang meyakini tidak ada kekerasan pada kitab fikih yang digunakan sebagai bahan kajian. Metode yang digunakan saat menghadapi narasi kekerasan adalah dengan cara: 1) melakukan skip terhadap narasi kekerasan tersebut, 2) melakukan verifikasi terhadap validitas dalil yang dijadikan dasar argumentasi oleh penulisnya dan melakukan interpretasi terhadap narasi kekerasan, dan 3) Membaca narasi tersebut apa adanya tanpa melakukan skip atau interpretasi dengan keyakinan bahwa semua narasi di dalam kitab adalah benar berdasarkan keyakinan terhadap integritas penulisnya.
3. Faktor yang mempengaruhi pemahaman kiai muda di *Kabupaten Situbondo tentang narasi kekerasan terhadap perempuan dalam kitab fikih adalah sebagai berikut: 1) faktor tingkat pendidikan kiai, 2) faktor tingkat kecerdasan intelektual, dan 3) faktor pengalaman belajar masa lalu.*

Akhirnya, buku yang mengupas tentang Formulasi Fikih Alla'unfi<: Studi Atas Pemahaman Kiai Muda Kabupaten Situbondo Tentang Konten Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Kitab Fikih ini selesai. Buku ini bukan sekedar pemenuhan tri darma perguruan tinggi yang menjadi salah satu tugas dosen, tetapi sebagai bentuk partisipasi nyata dalam mengembangkan khazanah keilmuan dan membangun moederasi beragama di tengah-tengah masyarakat.

Sumbang saran, komentar, serta kritik membangun atas terbukukannya ini adalah harapan yang tiada putusya bagi penulis. Bagaimanapun, buku ini masih jauh dari kata sempurna [*]



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ashūr, Muhammad al-Ṭāhir bin *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nash, 1984
- ‘Ashūr, Muhammad al-Ṭāhir Ibn, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984
- ‘Abd Allah, Muḥammad bin, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003
- ‘Uthmān, Muhammad, *Irshād al-Zaujain* Kediri: Petok 1/5, tth
- Abadi, Mumib, *Kekerasan Terhadap Perempuan Perspektif Hukum Islam*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009
- Abd. Mu’in, Taib Thahir, *Ilmu Kalam*, Jakarta : Widjaya, 1986
- Aboe El-Fadel, Khaled, *Melawan Tentara Tuhan*, Jakarta: Serambil Ilmu Semesta, 2003
- Abū Zayd, Nasr Hāmid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur & Khoiron Nahdhiyyin, Yogyakarta: LKIS, 2004

- Ahmadi, Rulam, *Memahami Metodologi Penelitian Kualitatif*, Malang :Universitas Negeri Malang, 2005
- al-'Adawī, Şafāu al-Ḍawwī Aḥmad, *Ihdāu al-Dibājah bi Sharḥ Sunan Ibn Mājah*, Vol.3, ttp: Maktabah Dār al-Yaqīn, tth
- al-'Adwī, Şafāu al-Ḍawī Aḥmad, *Ihdā' al-Dibājah bi Sharḥ Sunan Ibn Mājah*, Ttp: Maktabah Dār al-Yaqīn, tth
- al-Aşfihānī, al-Rāghib, *Mufradāt Alfāz al-Qur'an*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009
- al-Baiḍāwī, 'Abd Allah bin 'Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, tth
- al-Bantani, Muḥammad bin 'Umar bin 'Afi Nawāwī, *Sharḥ 'Uqūd al-Lujain fī Bayān Huqūq al-Zaujain* , ttp,tp,tth
- al-Ghazali, Muḥammad, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, Aḥmad 'Umar Hashīm, *al-Mar'ah fī al-Islām*. tto: Akhbār al-Yaum. tth
- al-Husainī, Muḥammad al-Tihāmī bin al-Madanī Kamūn al-Idrīsī, *Qurrah al-'Uyūn bi Sharḥ Naẓm Ibn Yāmūn fī Adāb al-Nikāh* , Beirut: Dār Ibn Hazm, 2004
- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *Badāi' al-Tafsīr*, Arab Saudi: Dār Ibn al-Jauzī, 1428 H
- al-Naisābūrī, Ali bin Aḥmad al-Wāḥidī, *al-Wasiṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* , Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994
- al-Naisābūrī, 'Ali bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991
- al-Qaraḍāwī, Yusūf, *al-Şahwah al-Islāmiyyah bain al-Juhūd wa al-Taṭarruf*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2001
- al-Qattān, Mannā' Khalil, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'an*, Riyadh:tp,tth
- al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006
- al-Uramiy, Muḥammad al-Amīn bin 'Abd Allah, *Tafsīr Ḥadāiq al-Rauh wa al-Raiḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 2001

AR, N., & Syahrizal, S. (2017). Hubungan Kecerdasan Intelektual Dengan Prestasi Belajar Santri Dayah Terpadu Almadinatuddiniyah Syamsuddhulha Cot Murong Aceh Utara. *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan*, 14(2). <https://doi.org/10.32729/edukasi.v14i2.18>

- Arendt, Hannah, *Teori Kekerasan*. ter. Ghafna Raiza W. . Yogyakarta: LPIP.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta : Rineka Cipta, 2002
- Armstrong, Karen, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*. Terj. T. Hernaya, Bandung: Mizan, 2013
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2007
- Baltājī, Muḥammad, *Manhaj 'Umar bin al-Khaṭṭāb fī al-Tashrī'*, *Dirāsah Mustaw'ibah li Fiqh 'Umar wa Tanzīmātih*, Kairo: Dār al-Salām, 2003
- Bungin, Burhan, *Penelitian Kualitatif* (Jakarta : Putra Grafika, 2011), 68
- Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syekh Nawawi al-Banteni*, Jakarta: Sarana Utama,1978

- Fromm, Eric, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, ter. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Ḥawwā , Sa'īd, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Salām, 1985
- Hidayat, Agusman , *Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan Perspektif Hukum Islam* (Makasar: UIN Alaudin, 2017)
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Ismail, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam : Studi Kritis dan Refleksi Historis*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997
- Kuswanjono, Arqom, "Kekerasan dalam Perspektif Etika dan Agama". *Religion Issues* 1, no. 2 (2003)
- Mahfudh, Sahal, "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren," dalam *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (ed) Ismail SM dan Abdul Mukti, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 200
- Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005
- Munawar Rachman, Budhy, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* Jakarta: Paramadina, 1995
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997
- Muttaqin, Khairul dengan judul "Menyoal Keabsahan Hadits-Hadits Keintiman; Studi Analisis Kitab Qurratul Uyun Karya Syaikh Muhammad Al-Tahami bin Madani" <https://ejournal.iainbengkulu.ac.id/index.php/elafkar/article/view/3066/pdf>.
- Nafilah, Muhammad, *al-Islam wa Zahirah al-'Unf*, Damaskus : Dar al-Saqa, 1996
- al-Aslami, Hasan bin Nashir bin Hasan, *al-'Unf Dhidd al-Athfal*, Saudi Arabia : Jam'iah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyyah, 1430
- Nata, Abuddin *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000
- Puji Utami, Eni, *Kekerasan atas Nama Agama dalam Media*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2015
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka, 1997
- Qutub, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Shrūq, 2003
- Ritzer, George, *Contemporary Sociological Theory*, Newyork: Alfred A. Knopf, 1988
- Shākir, Ahmad, *'Umdah al-Tafsīr 'an al-Hāfīz Ibn Kathīr Mukhtaṣar Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Ttp: Dār al-Wafā', 2005
- Shaltūt, Mahmūd, *al-Qur'ān wa al-Qitāil*, Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985
- (al)Shūrāzī, Muḥammad al-Husainī , *al-Lā'unf fī al-Islām*, Beirut: Muassasah al-Mujtabā, 1422 H
- Shidiq, Ahmad, *Khittah Nahdliyyah*, Surabaya: Balai Buku Surabaya, 1979
- Sumbulah, Umi dan Al-Aluf, Wilda, *Fluktuasi Relasi Islam-Kristen di Indonesia*, oy.ac.id/



Zirmansyah, *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekerasan Atas Nama Agama (Studi Hubungan Antara Pemahaman Keagamaan dengan Tindak Kekerasan atas Nama Agama)*, Jakarta: Maloho Jaya Abadi Press, 2010

<http://pusda.situbondokab.go.id/8keldata/1/445>.

<http://pusda.situbondokab.go.id/8keldata/1/501>

<https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik?id=35>

<https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/catahu-2020-komnas-perempuan-lembar-fakta-dan-poin-kunci-5-maret-2021>

<https://quran.kemenag.go.id/>

<https://web.situbondokab.go.id/halaman/sejarah-kabupaten-situbondo>.

<https://www.merdeka.com/khas/banyak-kekerasan-terhadap-perempuan-atas-nama-agama-wawancara-y-chuzaifah-2.html>

IDENTITAS PENULIS 1



Syamsuri, lahir di Probolinggo Jawa Timur pada tahun 1972. Ia terlahir dari pasangan Hasan dan Jumariyah. Pendidikanya dimulai dari MI Al-Wustha di desanya. Selanjutnya pada tahun

1985 ia memulai hidup mandiri dengan tinggal / mondok di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo. Di Pesantren ini, ia berhasil menamatkan pendidikan formalnya dari MTs Nurul Jadid, MA Nurul Jadid, sampai menyelesaikan pendidikan S.1 di IAI. Nurul Jadid (sekarang UNUJA). Setamat dari S.1, ia melanjutkan pendidikan S.2 (Program Magister) di IAIN (kini UIN) Sunan Ampel Surabaya dan menyelesaikan S.3 (Program Doktoralnya pada tahun 2020 di UIN Sunan Ampel Surabaya. Suami dari Any Churil Maula ini sejak tahun 2005 sampai sekarang tercatat sebagai dosen tetap di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Ampel Surabaya. Di sela-sela kesibukannya ia juga menjadi pengabdian di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton. Di samping aktif dalam berbagai forum ilmiah, organisasi keagamaan, dan organisasi kemasyarakatan, ayah dari Ahmad Iqbal Sabilirrahman, Syafiq Hammadi Abqori Hisan, dan Hanunah Binuriel Qur'any ini juga tekun menulis buku, leporan penelitian, dan beberapa artikel ilmiah bereputasi nasional.

Penulis dapat dihubungi melalui email:
syamsuri@uinsby.ac.id

IDENTITAS PENULIS 2



Nama	: Dr. H. Abdul Khoлиq Syafa'at, MA.
TTL	: Banyuwangi, 05 Juni 1971
Jenis Kelamin	: Laki-Laki
No HP	: 081336168444
Pangkat/Golongan	: Lektor kepala/ IV/a

Pekerjaan : Dosen Tetap UIN Sunan Ampel
Fakultas : Syari'ah dan Hukum
Rumpun/ Bidang Ilmu : Ushul Fiqh
e-mail : abdulkholiqsyafaat@gmail.com

Pengalaman Dalam Bidang Penelitian:

1. "Hakikat Zakat wa Al Dhoribah" Tahun 1997
2. "Al qordu wa wadhoifuhuha al-iqtisodiyah" Tahun 2001
3. "Asbab ghumud al-nas" Tahun 2005
4. "Disparitas Antar Kecamatan dan Strategi Pembangunan Ekonomi di Kabupaten Banyuwangi" Oleh Nur Anim Jauhariyah, S.Pd., M.Si. (Ketua Penelitian), Dr. H. Abdul Kholiq Syafa'at, MA., Nurul Inayah, SE., M.Si., dan Lely Ana Ferawati Ekaningsih, SE., MM., MM. (Anggota) dalam Prosseding CBAM Unissula Semarang 6-7 Desember 2012.
5. "Kajian Kebijakan Mapping Sentra Komoditas Unggulan Untuk Pengembangan Pusat Pertumbuhan Ekonomi di Kabupaten Banyuwangi" Oleh Nur Anim Jauhariyah, S.Pd., M.Si. (Ketua Penelitian), Dr. H. Abdul Kholiq Syafa'at, MA., Nurul Inayah, SE., M.Si., dan Lely Ana Ferawati Ekaningsih, SE., MM., MM. (Anggota) kerjasama dengan BAPPEDA Kabupaten Banyuwangi Juni-Desember 2012.
6. "Giniologi Ja'far Shodiq (Study Penyebaran Islam di Jawa)" September 2012 dipublikasikan Oleh IAIN Surabaya.
7. Kesadaran Gender Perempuan Terhadap Hak-Haknya "Studi Kasus Gugat Cerai Guru Perempuan Di Kabupaten Banyuwangi" (Jurnal Al- Hukama')
8. Qonun Akhwal Asyahsiyyah Al Iroqiyah "Qiroah Qonun Al Wasyyah Al Wajibah" (Jurnal Al-Hukama')
9. Strategi Pengembangan Pondok Pesantren Di Kabupaten Banyuwangi "Upaya Pondok Pesantren Dalam Meningkatkan Eksistensi Sebagai Lembaga Pendidikan Islam Di Era Globalisasi" (Jurnal Inferensi 2012)
10. Kajian Dampak Pentupan Lokalisasi Di Kabupaten Banyuwangi (Laporan Penelitian Kelompok Tahun 2014 Bappeda Kab. Banyuwangi)
11. Mbah Kiai Syafa'at "Bapak Patriot dan Imam Al-Ghozalinya Tanah Jawa" (Editor Buku Profil, 2015)
12. Strategi Pembangunan Ekonomi pedesaan guna Mendorong Pengembangan Kawasan Agropolitan Di Kabupaten Banyuwangi (penelitian Bappeda Kab. Banyuwangi 2015)

13. Kajian Kebijakan Mapping Sentra Komoditas Unggulan untuk Pengembangan Pusat Pertumbuhan Ekonomi Di Kabupaten Banyuwangi (penelitian Bappeda kab. Banyuwangi 2012)
14. Potensi zakat, Infaq, Shodaqoh pada Badan amil Zakat Nasional (BAZNAS) di Kabupaten Banyuwangi (Jurnal Inferensi 2015)
15. Hukum Keluarga Islam (Buku Ajar, 2015)
16. Raespon dan Persepsi Masyarakat Terhadap Penerapan Akad Bai'ul Wafa pada BMT dan UGT Sidogiri Cabang Glenmore Banyuwangi (Jurnal Istiqro' Vol 1 no. 1 Januari 2015, ISSN 2460-0083)
17. Analisa Hukum Islam terhadap asuransi Jiwa PT. AXA Mandiri pada Produk Mandiri Rencana Sejahtera Syariah Plus dalam akad Wakalah Bi al Ujroh di BSM KCP Genteng Banyuwangi (Jurnal Istiqro' Vo 13 NO 1 Januari 2017)
18. Studi Analisis Terhadap Prespektif KH Sahal Mahfudh Tentang Aids Sebagai alasan Perceraian (Jurnal Darussalam, Vol VIII, NO. 1 September 2016)
19. Gerakan Intelektual muda NU dalam LBNU PCNU Kabupaten Banyuwangi, penelitian UIN Suana Ampel 2017
20. Dampak Badan Usaha Milik Desa (BUMDES) Bagi Kesejahteraan Masyarakat Di Kabupaten Banyuwangi (Bappeda Banyuwangi, 2016)
21. Jurnal al-Jinayah jurnal Hukum Pidana Islam vol 4 no 02 (2018) " Perlindungan Hukum terhadap Tenaga Kerja Wanita (TKW) Ilegal di Malaysia"
22. Penyunting Buku dengan Judul " Kumpulan Geguritan poro siswa SMA Darussalam Blokagung" thn 2018
23. Analisis Hukum Islam terhadap Praktek Jual Beli Hasil Pertanian Padi Sistem Tebasan di Dusun Kelir Desa Bunder Kecamatan Kabat Kabupaten Banyuwangi (Jurnal Darussalam, Vol. X No. 1 September 2018)
24. Mengolah Limbah Jeruk Menjadi Olahan Kreatif (Aksi Partisipatori Menuju yang Mandiri dan Sejahtera Di Desa Tegalsari Kecamatan Tegalsari Kabupaten Banyuwangi) (Jurnal Loyalitas, Vol. 1, No.1, MEI 2018)
25. Penelitian UIN Sunan Ampel thn 2019 judul " Implementasi Good Corporate Governance Rumah Sakit Syariah di Jawa Timur (Studi Efektifitas Fatwa MUI no 107 /DSN -MUI/X/2016 tentang pedoman penyelenggaraan Rumah Sakit Berdasarkan prinsip Syariah.

26. Pengantar Ilmu Mantiq, kajian Teoritis cara berfikir logis (Buku editor, ISBN, 2018)
27. Analisis Madzhab Syafi'i terhadap fatwa MUI tentang Akad Qardh (Jurnal Darussalam Vol XI no 2 April 2020)
28. The Management of professional Zakat in overcoming the poverty in Tegalsari district regency of Banyuwangi East Java Indonesia (scopus.com/authid/detail.ur)
29. The Islamic Working Culture of BRI Syariah and Its Influence on Employee Performance (Case Study at BRI Syariah Banyuwangi Branch) Proceedings of the 2nd African International Conference on Industrial Engineering and Operations Management Harare, Zimbabwe, December 7-10, 2020
30. Praktik Sendesawah dalam Tinjauan Hukum Islam Di Desa Sumpersari Kecamatan Srono Kabupaten Banyuwangi (Jurnal Istiqro: Jurnal Hukum Islam, Ekonomi dan Bisnis, Vol.8 / No.1:1-15, Januari 2022, ISSN : 2599-3348 (online), ISSN : 2460-0083 (cetak), Terakreditasi Nasional Sinta 4: SK. No.30/E/KPT/2019)
31. "Kh. Ahmad Siddiq Jember Dalam Implementasi Fikih Siyasah Di Indonesia" (Proceeding of International Conference on Islamic Law, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 103-119, mar. 2022.)

Karya Tulis Buku:

1. Buku berjudul "GENEOLOGI ISLAM SUFISTIK DI TANAH JAWA (Pengaruh Pemikiran Dan Ajaran Sufistik Imam Ja'faar Al-Shadiq Dalam Penyebaran Islam Di Tanah Jawa) (Darussalam Press, ISBN: 978-602-14218-7-1)
2. Buku berjudul "DIALEKTIKA INTELEKTUAL MUDA NU BANYUWANGI (Darussalam Press, ISBN: 978-623-96781-0-4)
3. PERLINDUNGAN HUKUM TERHADAP PEKERJA MIGRAN WANITA ILEGAL DI MALAYSIA PERSPEKTIF HUKUM POSITIF DAN MAQASHID SYARIAH (Darussalam Press, ISBN:978-623-96781-7-3)
4. FIKIH ALLA'UNFI: MANYISIR PEMAHAMAN KIAI TENTANG KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM LEMBARAN FIKIH (Darussalam Press, ISBN: 978-623-96781-8-0)

Riwayat Pendidikan

1. SD Karangdoro IV Blokagung Tegalsari Banyuwangi
2. MTSA Blokagung Tegalsari Banyuwangi

3. MAA Blokagung Tegalsari Banyuwangi
4. S1 Saddam University Iraq
5. S2 Saddam University Iraq
6. S3 Baghdad University Iraq



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

FIKIH ALLA'UNFI

Menyisir Pemahaman Kiai Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Lembaran Fikih



Penerbit:
YAYASAN
PONDOK PESANTREN DARUSSALAM
BLOKAGUNG TEGALSARI BANYUWANGI

ISBN 978-623-9



9 786239

