

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Aplikasi Metode Tafsir *Double-Movement* terhadap Ayat-ayat Patriarkis

Sebagaimana dikemukakan pada bab II tentang aplikasi metode penafsiran *double-movement*, bahwa metode yang digagas oleh Rahman ini mengandaikan kepada suatu gerakan ganda (*double/twofold movement*), dari era kontemporer (masa kini) menuju era ketika Al-Qur'an diturunkan, kemudian kembali lagi ke situasi saat ini. Maka, elaborasi dua gerakan ganda tadi yang akan menjadi tolak ukur penafsiran ayat-ayat patriarkis yang terfokus pada ayat nusyuz dan kesaksian. Di bawah ini akan diuraikan pembahasan dan temuan penulis terkait dengan ayat-ayat termaksud:

1. Mekanisme Penerapan *Double-Movement* terhadap Ayat Nusyuz

a. Sosio-Historis Ayat Nusyuz

Dalam mekanisme penerapan metode penafsiran *double-movement*, gerakan pertama dimulai dengan mengamati *meaning* (makna) melalui suatu pernyataan ayat Al-Qur'an. Tinjauan ini dilakukan dengan cara menganalisis situasi-kondisi dan problem historis yang melingkupi ayat ketika pernyataan Al-Qur'an hadir sebagai solusi atas problem spesifik yang dihadapi masyarakat saat itu. Namun, selain memfokuskan perhatian penafsir kepada alasan khusus yang menjadi sebab nuzulnya ayat yang dikaji (unsur mikro ayat), mufasir juga harus memberikan porsi kajiannya terhadap unsur makro. Unsur makro adalah unsur yang lebih besar mencakup masyarakat,

agama, lembaga-lembaga, tradisi (adat istiadat), batasan-batasan (*barrier*), bahkan mengenai kondisi sosial secara menyeluruh di tanah Arab ketika Islam hadir (lebih khusus di daerah Makkah, dengan tidak mengesampingkan peperangan yang terjadi kala itu) mesti dilakukan.¹ Sejalan dengan hal ini, penelitian mutakhir yang dilakukan oleh Nunung Sustifa di tahun 2015 juga menunjukkan urgensi mufasir kaitannya dengan penguasaan mikro dan makro sebuah ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain seorang mufasir bukan hanya menguasai makna suatu ayat secara tekstualis, dan hanya terfokus pada riwayat-riwayat yang menjadi asbabunnuzul sebuah ayat yang dikaji, tapi unsur makro dari sebuah ayat juga menjadi instrumen penting bagi mufasir untuk memahami secara holistik beberapa elemen yang mengitari ayat Al-Qur'an ketika turun kepada umat manusia.²

Dengan demikian, analisis sosio-historis dan kritik historis menjadi kacamata yang penting. Analisis sosio-historis digunakan untuk menjangkau pemahaman pembaca kepada konteks mikro (sebab nuzulnya ayat) adapun konteks makro (aspek-aspek sosial) yang melatar-belakangi nuzulnya (ayat) Al-Qur'an. Salah satu disiplin keilmuan yang dapat memenuhi pemahaman unsur mikro dan makro sebuah ayat adalah melalui ilmu asbabunnuzul yang meniscayakan pengkajian situasi dan problem historis yang dihadapi masyarakat

¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, 7.

² Nunung Susfita, "Asbabun Nuzul Al-Qur'an dalam Perspektif Mikro dan Makro," *Tasamuh* 13, no. 1 (Desember, 2015): 79.

sehingga Al-Qur'an turun menjadi jawabannya. Historisitas dan latar sosial ayat nusyuz akan dibahas lebih rinci dalam bagian-bagian berikut:

1) Historisitas QS. an-Nisā' [4]: 34 dan 128

Memulai historisitas ayat nusyuz, penulis mengutip interpretasi Ibn 'Āsyūr, sebab turunnya QS. an-Nisā' [4]: 34 berkaitan dengan perempuan di Madinah yang dimotori oleh Ummu al-Mu'minīn Ummu Salamah yang mengeluhkan ketidakmerataan pembagian harta warisan antara laki-laki dan perempuan. Permasalahan pembagian warisan ini berkaitan dengan keterlibatan perempuan dalam garda terdepan peperangan. Ummu Salamah berkata: “أُتغزو الرجال ولا نغزو وإنما لنا نصف الميراث” (*apakah karena laki-laki berperang dan kita tidak berperang sehingga harta warisan kita hanya setengahnya?*). Atau dalam riwayat lain, “ليتنا نستوينا مع الرجال في الميراث وشركناهم في الغزو” (*seandainya kita memiliki bagian yang sama dengan laki-laki dan kita juga bergabung dengan mereka –laki-laki– dalam perang*).³

Selain itu, riwayat lain yang populer dihubungkan dengan asbabunnuzul QS. an-Nisā' [4]: 34 sebagaimana mengutip dari at-Ṭabārī dan Ibn 'Āsyūr berkenaan dengan seorang suami yang menampar wajah istrinya dikarenakan ia berbuat nusyuz sehingga meninggalkan bekas, kemudian sang istri melaporkan kepada

³ Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, vol. 5 (Tunisia: Dār at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1984), 38-40.

Rasulullah saw. tentang perbuatan suaminya tersebut sehingga Rasulullah hendak menjatuhkan hukuman *qiṣāṣ* (pembalasan hukuman setimpal kepada pelaku) pada suaminya. Namun, turunlah ayat ini.

Lebih lanjut aṭ-Ṭabārī dan Muqatil menghubungkan riwayat yang serupa dengan sebab turunnya ayat tersebut. Diriwayatkan dari al-Ḥāsan al-Baṣrī, Qatādah, az-Zuhrī, as-Suddī, Ibnu Abī Hatim, Ibnu Mardawaih, dan Ibnu Juraij bahwa turunnya QS. an-Nisā' [4]: 34 berkaitan dengan peristiwa ketika Sa'ad bin Rabi' memukul istrinya, Ḥabībah bint Zaid bin Abī Zuhair (yang tergolong kaum Anṣār) karena ia berbuat nusyuz kepada suaminya. Kemudian Ḥabībah dan ayahnya mengadukan peristiwa ini kepada ayahnya, lalu ia bersama ayahnya Zaid bin Abī Zuhair menghadap dan menceritakan kejadian tersebut kepada Rasulullah. Zaid bin Abī Zuhair berkata, "Ku izinkan dia (Sa'ad bin Rabi') menikahi putriku, tapi kemudian menamparnya." Maka Rasulullah memutuskan, "Suaminya mendapatkan hukum balas (*qiṣāṣ*)." Ḥabībah dan ayahnya kembali pulang bersama dengan ayahnya dan hendak melaksanakan *qiṣāṣ* pada suaminya. Namun, tiba-tiba Rasulullah saw. bersabda:

ارْجِعُوا هَذَا جَبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَتَانِي وَاَنْزَلَ لِي تَعَالَى هَاذِهِ الْآيَةَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَرَدْنَا اَمْرًا وَاَرَادَ اللّٰهُ اَمْرًا وَالَّذِي اَرَادَ اللّٰهُ خَيْرًا, وَرَفَعَ الْقِصَاصَ

“Kembalilah, ini dia Jibril a.s. baru saja datang kepadaku menurunkan ayat ini (QS. an-Nisā’ [4]: 34). Maka Rasulullah saw. pun bersabda, Kita menghendaki suatu perkara, Allah pun memiliki kehendak, maka apa yang menjadi kehendak Allah itulah yang lebih baik. Lalu Rasulullah mencabut (hukuman) *qiṣāṣ*.”⁴
Allah memberikan dua sifat bagi istri yang mematuhi perintah di ayat ini dengan sebutan, *qānitāt* dan *ḥāfīzāt*.⁵

Dalam periwayatan Ibnu Jarir yang meriwayatkan dari Ḥasan al-Baṣrī juga disebutkan bahwa asbabunnuzul QS. an-Nisā’ [4]: 34 berkaitan dengan peristiwa seorang laki-laki Anṣar yang menampar istrinya. Lalu sang istri mendatangi dan mengadu kepada Rasulullah saw. untuk meminta kebolehan *qiṣāṣ*. Rasulullah yang mendengar kejadian tersebut menetapkan *qiṣāṣ* untuk sang suami. Namun, Allah menurunkan firman-Nya, QS. Ṭāhā [20]: 114, “*Janganlah kamu (Muhammad) terburu-buru (dalam memabaca) Al-Qur’an sebelum selesai diwahyukan kepadaMu.*” Lalu dilanjutkan dengan turunnya QS. an-Nisā’ [4]: 34.⁶

Dengan demikian, melihat dari sebab turunnya ayat nusyuz dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34 terdapat dua peristiwa spesifik yang menjadi alasan turunnya ayat ini. Berkaitan dengan keluhan perempuan Madinah mengenai pembagian harta warisan yang tidak merata antara laki-laki dan perempuan serta peristiwa penamparan Sa’ad bin Rabi’ kepada istrinya yang berbuat nusyuz, Ḥabībah bint

⁴ Al-Wāḥidī an-Naisābūrī, *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunnya Ayat-ayat Al-Qur’an*, terj. Moh. Syamsi (Surabaya: Amelia, 2014), 231.

⁵ Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabārī, *Tafsir ath-Thabari*, terj. Ahsan Askan, vol. 6 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 883-886. Lihat juga di *Asbabun Nuzul: Sebab-sebab Turunnya Ayat Al-Qur’an*, as-Suyūṭī, terj. Andi Muhamad Syahril dan Yasir Maqasid (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 138.

⁶ Jalaluddin as-Suyūṭī, *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat Al-Qur’an*, terj. Tim Abdul Hayyie (Jakarta: Gema Insani, 2008), 162-163.

Zaid bin Abī Zuhair lalu Ḥabībah bersama ayahnya mengaduka peristiwa ini pada Nabi Muhammad saw. sehingga nabi memutuskan untuk meng-*qisās* suami Ḥabībah, namun Allah membatalkan putusan tersebut dengan turunnya ayat ini.

Adapun asbabunnuzul QS. an-Nisā' [4]: 128 yang menguraikan tentang nusyuz dari pihak laki-laki, mengutip dari penafsiran Ibnu Kašīr dan al-Qurṭūbī, dilatarbelakangi oleh kekhawatiran Saudah binti Zum'ah yang saat itu telah memasuki masa *menopause* (saat berhentinya periode menstruasi secara permanen yang menandai berakhirnya masa reproduksi), dan Rasulullah bermaksud untuk menceraikannya. Kemudian Saudah berkata, "Janganlah kamu menceraikanku dan biarkan aku tetap menjadi istrimu, serta berikanlah jatah giliran harianku kepada Aisyah," maka Nabi Muhammad menerima permintaan yang diajukan oleh Saudah kemudian turunlah QS. an-Nisā' [4]: 128. Selain itu, riwayat dari Ibnu Uyainah juga memperkuat sebab turunnya ayat ini berkaitan dengan ketidaksenangan suami terhadap istrinya dengan alasan tertentu dan memiliki keinginan untuk menceraikannya. Ibnu Uyainah sebagaimana dikutip pula oleh asy-Syafi'ī menyatakan bahwa Putri Muḥammad bin Muslim bernama Khaulah binti Muḥammad bersuamikan Rafi' bin Khudaij yang tidak senang (suka) pada Khaulah istrinya, entah karena alasan umur yang sudah memasuki usia senja atau yang lain, kemudian ia bermaksud untuk menceraikannya, maka Khaulah pun berkata,

“Janganlah engkau menceraikanku, dan berikanlah giliranku sesuai dengan kemauanmu,” dan peristiwa semacam ini banyak terjadi lalu turunlah ayat ini.⁷

Melalui banyak riwayat di atas yang menggambarkan peristiwa dan situasi spesifik, maka diketahui bahwa ayat nusyuz menjadi jawaban atas problem yang dihadapi umat. Tak heran jika mayoritas mufasir secara konsisten mendefinisikan nusyuz dalam dua ayat di atas berbeda dan tidak memiliki korelasi yang serumpun, meskipun keduanya menggunakan term nusyuz yang sama serta jarang menganggap ayat-ayat tersebut sebagai satu kesatuan yang utuh. Hukum fikih maupun literatur tafsir hampir bersatu dalam memaknai nusyuz dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34 sebagai ketidaktaatan istri, dan secara khusus merujuk pada istri yang menolak ajakan seksual suaminya, sementara nusyuz dalam QS. an-Nisā’ [4]: 128 seringkali dimaknai dengan ketidak-sukaan, kebencian, kemarahan, dan penganiyaan terhadap istri. Hal ini tidak mengejutkan karena dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34 ada beberapa istilah penting yang saling berkaitan dan memiliki rasio logis jelas untuk memaknai nusyuz yang terletak di akhir ayat. Ada tiga term yang menjadi *ikhtilāf* (perbedaan) di kalangan ulama tafsir maupun fikih, yakni: *qawwām*, *faddala*, dan *qānitāt*. Ketiga term tersebut menjadi titik berangkat pemahaman atas definisi nusyuz yang beragam dan

⁷ A-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, terj. Fathurrahman, vol. 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), 955-964, Lihat juga di Ibnu Kašīr, *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. M. Abdul Ghoffar E.M, vol. 2 (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi’i, 2001), 421-424.

kesinambungannya dengan ayat nusyuz lainnya dalam QS. an-Nisā' [4]: 128.

2) Reinterpretasi Term *Qawwām*, *Faḍḍala*, dan *Qānitāt*

Dalam sub bahasan ini akan dijelaskan lebih jauh mengenai interpretasi-interpretasi mufasir baik mufasir klasik ataupun mufasir modern atas beberapa term yang perlu didiskusikan lebih lanjut. Dimulai dari perspektif mufasir tradisional (klasik), Fakhrudḍīn ar-Rāzī misalnya mengartikan kata *qawwām* dengan laki-laki yang memiliki tanggung jawab atas perempuan. Dengan artian, term *qawwām* bermakna pemimpin dan pengambil keputusan. Sejalan dengan az-Zamakhshyārī yang menafsirkan kata *qawwām* dengan pemimpin bagi perempuan, ini berarti bahwa seorang suami dapat melarang dan memerintah perempuan sebagaimana halnya pemerintah yang melarang dan memerintah rakyatnya. Interpretasi semacam ini juga sejalan dengan interpretasi yang diberikan Ibnu Kaṣīr. Menurutnya, kata *qawwām* diartikan dengan sosok pendidik, penguasa, hakim, dan pemimpin. Menurut sebagian kalangan, kelebihan laki-laki yang terletak pada kekuatan fisiknya, intelektualnya, sifat dan kepribadiannya, serta kelebihan lainnya yang mendukung interpretasi dengan mengunggulkan laki-laki daripada perempuan.⁸

⁸ Adrika Fithrotul Aini, *Al-Qur'an Menolak Patriarki: Tafsir Kontekstual Ayat-ayat Gender* (Malang: Madza Media, 2022)

Dari beberapa penafsiran mufasir klasik yang bias patriarki, mufasir modern berupaya untuk melakukan reinterpretasi atas beberapa ayat yang bernuansa patriarkis. Satu di antara interpretasi modernis yaitu interpretasi Rahman yang termuat dalam *book chapter* yang berjudul “The Status Women in Islam: A Modernist Interpretation.” Uraian Rahman tersebut mencoba menghubungkan istilah *qawwām* (QS. an-Nisā’ [4]: 34) dengan ayat yang menyebut *li ar-rijāli ‘alaihinna darajah* (QS. al-Baqarah [2]: 228). Dalam QS. al-Baqarah [2]: 228 disebutkan bahwa, *وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ* *بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ* “Bagi mereka (yaitu perempuan) ada hak (terhadap laki-laki) yang sepadan dengan kewajiban mereka (terhadap perempuan), namun laki-laki satu derajat lebih tinggi dari perempuan.” Dengan artian, bahwa meskipun hak dan kewajiban suami-istri terhadap satu sama lain sama besarnya, namun dalam bidang sosial (berlawanan dengan agama) laki-laki memiliki derajat yang lebih tinggi. Alasan kelebihan laki-laki tersebut, tidak disebutkan dalam ayat ini, namun alasan tersebut dijelaskan di ayat lain dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34, yang keseluruhannya berbunyi:

“Laki-laki ialah pemimpin (yaitu, lebih unggul dari) perempuan karena sebagian umat manusia lebih unggul dari yang lain (dalam hal-hal tertentu) dan karena laki-laki berkewajiban mencukupi kebutuhan nafkah keluarga; maka wanita yang baik ialah mereka yang beriman dan menjaga apa yang menjadi milik suaminya ketika dia tidak ada sebagaimana yang dikehendaki Allah agar mereka menjaganya, dan terhadap wanita yang kamu khawatirkan melakukan pelanggaran (maka, pertama) ingatkan mereka,

(kemudian) tinggalkan mereka sendiri di tempat tidur, dan (terakhir) pukul mereka; (tapi) jika mereka menaatimu, jangan mencari-cari alasan untuk menyakitinya, sungguh Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”⁹

Begitu halnya, Amina Wadud ketika mencoba menginterpretasikan kembali makna *qawwām* dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34. Menurutnya, istilah *qawwām* harus dipahami secara menyeluruh, bukan hanya dipandang sebagai relasi antara suami-istri semata. Wadud lebih memilih menginterpretasikan QS. an-Nisā’ [4]: 34 pada konsep fungsionalis. Relasi fungsionalis yang terjalin antara kedua belah pihak dapat terlihat dari masing-masing peran yang dijalani dan tanggung jawab yang diemban. Kekuatan fisik, kecerdasan dan komitmen yang kuat diperlukan untuk peran dan tanggung jawab ini. Relasi fungsional ini bermakna bahwa seorang laki-laki bertanggung-jawab dalam mengkonstruksi masyarakat, begitu juga dengan perempuan yang bertanggung-jawab dan berperan penting untuk melahirkan generasi penerus. Dalam konteks ini penekanan makna *qawwām* mengarah pada kemampuan dan kebolehan laki-laki dalam memberikan perlindungan secara fisik, dorongan psikologis dan spiritual terhadap perempuan, material, dan moral, pun demikian sebaliknya dengan perempuan. Maka, konsekuensi logis atas penafsiran ini

⁹ Fazlur Rahman, “The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation,” dalam *The Separate Worlds : Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papanek dan Gail Minault (Delhi: Chanakya Publications, 1982), 294.

adalah seorang laki-laki dianggap pantas disebut *qawwām* jika seorang laki-laki telah memenuhi bentuk tanggungjawabnya, begitupun sebaliknya.¹⁰ Dari penafsiran di atas, menurut hemat penulis, pemaknaan *qawwām* bukan berarti laki-laki (suami) berkuasa atas perempuan (istri), namun lebih penekanan beban moral yang ditanggung laki-laki sebagai suami yang bertanggungjawab atas rumah tangga yang dibangun.

Al-Qur'an kemudian memberikan dua alasan mengapa laki-laki superior (lebih unggul) dalam bidang sosio-ekonomi dibandingkan dengan perempuan: (1) bahwa laki-laki “lebih unggul” (*more excellent*), dan (2) laki-laki berkewajiban membiayai kebutuhan nafkah rumah tangga. Karena kedua faktor ini memiliki keterkaitan yang erat, maka hal pertama yang harus diperjelas adalah ungkapan “lebih unggul” (*faddala*). Al-Qur'an ternyata cukup sering menggunakan frasa *faddala* ini dalam sebaran ayat-ayatnya, di antaranya: QS. al-Baqarah [2]: 253; QS. an-Nisā' [4] 32; QS. an-Nisā' [4]: 95; QS. an-Nahl [16]: 71; QS. al-Isrā' [17]: 21; QS. al-Isrā' [17]: 55, dan lainnya untuk menunjukkan kinerja yang lebih baik dari seseorang dibandingkan dengan yang lain, bukan hanya berdasarkan perbedaan jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan, baik dalam hubungannya dengan mencari kekayaan atau

¹⁰ Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa, 2002), 61-64.

hal-hal lain. Bahkan di kalangan para nabi pun, ada nabi yang memiliki kualitas yang lebih tinggi daripada nabi yang lain, meskipun status mereka sama-sama sebagai nabi (QS. al-Baqarah [2]: 253). Oleh karena itu, istilah atau ungkapan “lebih unggul” ini (*faḍḍala/more excellent*) bukanlah dan tidak dapat digunakan untuk menunjukkan sifat ketidaksejajaran di kalangan laki-laki.¹¹

Dalam makalah yang ditulis Saqib Hussain, ia mencoba memberikan penjelasan logis dan komprehensif mengapa ungkapan *faḍḍala* dalam QS. an-Nisā’ [4]: 34 merujuk kepada pembagian hak waris yang lebih banyak diberikan kepada laki-laki, dan beberapa menghubungkan secara khusus dengan pembagian warisan yang lebih besar dibandingkan warisan yang diperoleh hak waris perempuan. Hal ini dibuktikannya dengan pembacaan ulang QS. an-Nisā [4] dari ayat 29 hingga ayat 34. Bagian ini dimulai di ayat 29 dengan peringatan untuk menghindari segala perilaku yang memungkinkan untuk memakan harta kekayaan satu sama lain dengan cara yang salah (batil), serta tidak membunuh antara satu sama lain, penyelesaian yang didasarkan dengan kondisi sosiologis saat itu memungkinkan peperangan akibat konsekuensi dari ketidakadilan ekonomi. Kemudian di ayat 30–31 Allah mengancam hukuman bagi siapa pun yang tidak mematuhi ketentuan tersebut dan

¹¹ Rahman, “The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation,”

menjanjikan pahala bagi siapa pun yang menjauhi dosa besar (seperti yang tercantum dalam ayat 29). Selanjutnya ayat 32 berbunyi larangan seseorang menginginkan apa yang telah Allah berikan pada orang lain, dengan demikian beralihlah dosa penyalahgunaan harta kekayaan di ayat 29 ke larangan memiliki penyakit iri hati atas karunia yang diberikan kepada orang lain, ayat serupa juga terdapat dalam QS. al-An‘ām [6]: 120, QS. al-A‘raf [7]: 22, dan QS. al-Hajj [22]: 37; lihat juga QS. at-Taubah [9]: 55 dan 85; serta QS. al-Hijr [15]: 88 dan QS. Tāhā [20]: 131 untuk larangan dengan motif serupa dengan ayat 29. Oleh karena itu, kebaikan atau karunia (*faḍḍala*) yang dimaksud dalam ayat 32 berkaitan erat dengan harta benda, sebagaimana yang menjadi subjek yang diperkenalkan di awal subbagian (ayat 29), sekaligus peralihan dari pernyataan umum ini ke subjek laki-laki dan perempuan. Ayat 33 pun mempertahankan topik pembagian kekayaan materi (hak waris). Diksi di ayat 34 pun kemudian menggemakan subjek yang sama sebagaimana ayat 32 sebelumnya. Oleh karena itu, dalam ayat 34 menunjukkan rasio logis dari pernyataan sebelumnya, lebih khusus merujuk pada laki-laki yang diberi lebih banyak kekayaan daripada perempuan. Beberapa telah mencoba menghubungkan ini secara

lebih khusus dengan laki-laki yang menerima bagian warisan yang lebih besar.¹²

Term selanjutnya yang menjadi perdebatan adalah term *qānitāt*, beberapa ulama tradisional menafsirkan kata *qānitāt* dengan ketaatan istri terhadap Allah dan suami, seperti penafsiran oleh Muqātil sebagai mufasir periode awal. Hal ini juga memberikan kesan patriarkis yang kuat atas subordinat seorang istri atas suaminya jika menerima penafsiran mufasir tradisional. Untuk itu mufasir dan sarjana modern mencoba untuk mereinterpretasikan kata *qānitāt*. Seperti yang telah dicatat oleh beberapa sarjana modern, *qānit* tersebar di tempat lain dalam Al-Qur'an dan digunakan secara eksklusif untuk pengabdian kepada Tuhan, sedangkan penggunaan verba *aṭā'a* merujuk pada ketaatan kepada Allah atau orang lain. Berdasarkan penggunaan *qānit* yang konsisten di dalam Al-Qur'an, menunjukkan bahwa dalam QS. an-Nisā' [4]: 34 kata *qānitāt* diartikan sebagai taat kepada Tuhan dan bukan ta'at kepada Tuhan dan suami, apalagi hingga menafsirkan taat kepada suami mereka.¹³

Apa yang sebenarnya ingin diungkapkan Al-Qur'an dalam QS. an-Nisā' [4]: 34 adalah bahwa laki-laki dalam kehidupan sosial

¹² Saqib Hussain, "The Bitter Lot of Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4:34," *Journal of Qur'anic Studies* vol. 23, no. 2 (2021): 69-70, doi: 10.3366/jqs.2021.0466.

¹³ Hussain, "The Bitter Lot of Rebellious Wife," 70.

menjadi faktor penting yang berperan untuk memenuhi nafkah, dan pelindung wanita. Karena alasan ini dan karena tantangan yang dihadapinya, laki-laki mendapat pengalaman yang lebih banyak dan akhirnya menjadi lebih bijaksana. Karena itu, laki-laki ditugasi “mengatur urusan-urusan wanita,” dan apabila para istri berbuat nusyuz, maka laki-laki (suami) diberi hak untuk: (1) mengingatkan (menegur), atau (2) meninggalkan istri sendirian di tempat tidurnya, dan (3) terakhir, memukul mereka tanpa menyebabkan cedera.

3) Latar Sosial Ayat Nusyuz

Berdasarkan latar sosial ayat nusyuz, penulis mengawali proses analisis ini dengan identifikasi golongan ayat berdasarkan jenis surahnya. Sebagaimana diuraikan dalam kajian tentang ayat nusyuz (bab II) maka diketahui bahwa QS. an-Nisā’ [4]: 34 dan 128 keduanya termasuk dalam golongan surah Madaniyah yang hadir di tengah masyarakat untuk menanggapi kejadian spesifik saat itu. Ada tiga peristiwa yang diriwayatkan menjadi sebab turunnya QS. an-Nisā’ [4]: 34 dan 128, yaitu: *pertama*, ketika Sa’ad bin Rabi’ salah seorang sahabat nabi dari kaum Anṣār menampar istrinya Ḥabībah bint Zaid bin Abī Zubair, kemudian Ḥabībah beserta ayahnya mengadakan hal ini kepada Rasulullah dan menuntut *qiṣāṣ*, nabi pun memutuskan *qiṣāṣ* namun dibatalkan karena turunnya wahyu QS. an-Nisā’ [4]: 34; *kedua*, berkaitan dengan protes perempuan di Madinah perihal pembagian warisan yang dimotori oleh Ummu al-

Mu'minīn Ummu Salāmah; dan *ketiga*, ketika seorang suami hendak menceraikan seorang istri karena alasan tertentu (misalnya karena alasan tua atau tidak suka) kemudian sang istri melakukan penawaran (perdamaian) sehingga seorang suami mengurngkan niatnya untuk menceraikan sang istri.

Untuk mengeksplorasi lebih dalam, maka unsur makro yang melingkupi ayat nusyuz diperlukan sebagai bentuk pemahaman holistik tentang tempat dan situasi kondisi masyarakat saat ayat tersebut turun menjadi jawaban atas solusi umat. Sebagaimana diuraikan dalam bab II dalam kitab *Tafsīr al-Ḥadīṣ* yang disusun berdasarkan *tartīb an-nuzul āyāt* (urutan turunnya ayat), diketahui bahwa QS. an-Nisā' [4]: 34 merupakan salah satu surah Madaniah yang turun dalam kondisi masyarakat Madinah yang lebih menganut tradisi matriarki dan sedikit berbeda dengan budaya masyarakat Makkah. Namun, kedatangan umat Islam (kaum muhajirin) dari Makkah yang menganut tradisi patriarki yang kuat, dengan superioritas laki-laki di segala aspek dan subordinasi perempuan dianggap hal yang wajar menjadikan mereka keheranan saat berada di Madinah.¹⁴ Klimaksnya terjadi ketika peristiwa Ḥabībah bint Zaid bin Abī Zuhair mencuat dan menggemparkan masyarakat saat itu. Setelah pengaduan Ḥabībah, dan tuntutan Zaid bin Abī Zuhair untuk meng-*qiṣāṣ* suami Ḥabībah (Sa'ad bin Rabi'). Kemudian Rasulullah pun menjatuhkan hukuman *qiṣāṣ* untuk suaminya.

¹⁴ Aini, *Al-Qur'an Menolak Patriarki*, 148-149. Lihat selengkapnya dalam Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (Yale: Yale University Press, 1992).

Sekilas mungkin kalangan feminis akan mendukung keputusan Nabi Muhammad saw. sebagai bentuk: (1) perlawanan terhadap kekerasan laki-laki yang dilayangkan kepada perempuan; dan (2) pembelaan nabi terhadap subordinasi perempuan. Namun, Allah sebagai Pengatur Terbaik setiap sendi kehidupan manusia melihat konteks yang tidak terbatas antara permasalahan Ḥabībah bint Zaid dengan Sa'ad bin Rabi', ataupun pengaduan Zaid bin Abī Zuhair kepada Rasulullah. Karena jika kita melihat konteks sosial kala itu, pasca Nabi Muhammad saw. memutuskan hukuman *qiṣāṣ* kepada Sa'ad bin Rabi' maka Nabi Muhammad dihadapkan kepada sebagian besar masyarakat yang menentang dan melakukan demonstrasi hebat pada nabi atas putusannya terhadap Sa'ad bin Rabi' yang memerintahkan sang istri membalas perlakuan suaminya. Hal ini tentu bukan permasalahan yang dapat diselesaikan dengan ijtihad nabi semata sehingga Allah Swt. menurunkan QS. an-Nisā' [4]: 34. Menurut hemat penulis, apabila Nabi Muhammad saw. tetap memberlakukan hukuman *qiṣāṣ* tersebut, maka gejolak sosial yang menganut norma-norma patriarki di sebagian masyarakat akan “mengamuk” dan menuntut kestabilan seperti semula. Sebab bagaimanapun juga, keadaan sosial masyarakat Arab pada masa itu, masih tetap sama dengan keadaan sosial yang dianut sebelum turunnya Al-Qur'an yang memiliki konsep patriarki yang begitu kuat. Bahkan kekerasan kekerasan dan kebiasaan memukul istri

atau perempuan sudah menjadi hal yang lumrah dan normal bagi masyarakat Arab.

Nyatanya, Al-Qur'an tidak hanya menyebut perempuan (QS. an-Nisā' [4]: 34) yang memungkinkan terjadinya nusyuz, tapi juga seorang suami dalam porsi sebagai manusia biasa berpotensi untuk bersikap acuh tak acuh atau tidak peduli dengan istrinya. Oleh karena itu, sebenarnya secara eksplisit ayat-ayat nusyuz bukan hanya ditujukan pada perempuan. Jika dibaca sebatas tekstual ayat saja, sekilas mungkin memang terlihat bahwa ayat nusyuz hanya ditujukan kepada perempuan sebagai seorang istri karena penggunaan kata *imra'ah* di awal ayat QS. an-Nisā' [4]: 128. Namun, apabila dilihat dari konteksnya maka sebenarnya ayat ini merujuk pada perempuan yang khawatir akan diceraikan suaminya. Oleh karena itu, wajar apabila di awal QS. an-Nisā' [4]: 128 menggunakan kata *imra'ah*. Namun, dari perspektif mikro dan makro, dua ayat tersebut di atas sebenarnya berbicara tentang menyelesaikan problematika dan disharmoni rumah tangga.

Berkaitan dengan ayat sebelumnya, konteks ayat QS. an-Nisā' [4]: 128 berfungsi sebagai penjelas tentang problematika yang dihadapi kehidupan berumah tangga. Al-Qur'an memberi tawaran solusi pada sebuah keluarga yang mengalami disharmoni. Tawaran solusi ini terdiri dari tiga tahapan, yaitu: *pertama*, solusi verbal (memberi nasihat); *kedua*, solusi nonverbal (pisah ranjang); dan *ketiga* adalah solusi tindakan. Perlu untuk dicatat bahwa solusi

tindakan yang diletakkan di akhir merupakan tindakan terakhir yang didasarkan pada fakta sosial pada saat itu. Namun jika melihat beberapa hadis secara konseptual, maka Rasulullah memperingati dengan tegas dan memberikan contoh kepada sahabat untuk tidak memukul perempuan lebih-lebih kepada istri.

b. Legal Spesifik dan Ideal Moral Al-Qur'an Ayat Nusyuz

Melalui diferensiasi antara legal spesifik dan ideal moral dalam metode *double-movement* ini, Rahman mengharap agar hukum-hukum yang dirumuskan lebih mengedepankan ideal moral dan bukan atas legal spesifik ayat. Dalam penentuan ideal moral ini, penulis memberikan alternatif tinjauan ayat nusyuz dengan cermat. *Pertama*, apabila ditinjau lebih jauh maka QS. an-Nisā' [4]: 34 yang membahas perbuatan nusyuz perempuan akan didapati dua kata berlawanan yang digunakan dalam satu ayat tersebut yaitu *nusyūzahunna* dan *āṭa 'nakum*. Sedangkan di ayat nusyuz yang lain QS. an-Nisā' [4]: 128 ditemukan penekanan dan penegasan yang diulang sebanyak tiga kali oleh Al-Qur'an, yaitu term *ṣulḥ* (perdamaian) dan diiringi dengan kata *khair* (kebaikan). Mengutip pendapat Adrika Fithrotul Aini, bahwa penggunaan dua kata yang berlawanan yakni *nusyūzahunna* dan *āṭa 'nakum* yang menunjukkan keharmonisan dalam hidup. Keharmonisan tersebut kemudian ditekankan dan ditegaskan dengan penekanan pada lafaz *ṣulḥ* dan *khair* dalam QS. an-Nisā' [4]: 128. Kebaikan (*khair*) dalam ayat tersebut mengindikasikan pada sifat takwa seorang hamba adalah ketika menyelesaikan problematika kerumahtanggaan dengan cara damai yang

tidak melibatkan kekerasan, bahkan sebaliknya dituntut dengan cara-cara yang baik (*syūra bainahum*). Namun, baik mufasir klasik dan modern agaknya kurang memperhatikan hal ini. Walaupun mereka berusaha mengungkapkan tiga tawaran solusi dengan interpretasi yang beragam dengan pendekatan yang bermacam-macam pula, mereka sedikit luput mengungkap makna melalui pendekatan interteks-linguistik yang mengarah pada kata taat, takwa, dan *ṣulh*.¹⁵

Kedua, berkaitan dengan poin pertama di atas bahwa pembacaan QS. an-Nisā' [4]: 34 kurang ideal apabila dibaca sebagai satu ayat yang berdiri sendiri tanpa meninjau lebih jauh munasabah ayat tersebut. Karena seharusnya pembacaan QS. an-Nisā' [4]: 34 mesti dikaitkan dengan ayat setelahnya QS. an-Nisā' [4]: 35 yang menunjukkan solusi dan semangat Al-Qur'an yang sebenarnya. Sebagai kelanjutan QS. an-Nisā' [4]: 34, QS. an-Nisā' [4]: 35 menunjukkan bahwa kehidupan rumah tangga merupakan hubungan yang dijalin antara dua pasangan dari dua keluarga. Bukan hanya dua orang yang bersatu melainkan sebuah keluarga harus dipandang sebagai dua keluarga yang bersatu. Dalam tafsir Ibnu Kaṣīr, disebutkan bahwa apabila permasalahan internal dalam rumah tangga tidak dapat diselesaikan dengan tawaran solusi pada QS. an-Nisā' [4]: 34 dan cenderung menimbulkan konflik yang mengeras dan akan menjadi masalah keluarga yang tak berkesudahan bagi keduanya, maka Al-Qur'an memerintahkan arbitrase yang melibatkan dua keluarga. Dalam posisi ini, seorang suami sebagai

¹⁵ Aini, *Al-Qur'an Menolak Patriarki*, 146-147.

qawwām, posisinya digantikan oleh dua *ḥakam* (penjaga perdamaian yang bijaksana) dari masing-masing keluarga. Dalam arti lain, seorang suami sebagai laki-laki tidak bisa seenaknya bersikap pada istri. Sebagaimana poin pertama, munasabah ini agak luput dari perhatian mufasir konvensional dan modern. Menurut hemat penulis, anggapan bahwa QS. an-Nisā' [4]: 34 merupakan satu ayat yang berdiri sendiri adalah salah satu alasan yang membuat beberapa mufasir menganggap bahwa antara ayat nusyuz perempuan dan laki-laki tidak seimbang dan setara (bahkan tidak berkaitan). Sehingga penempatan QS. an-Nisā' [4]: 35 mesti ditempatkan sebagai solusi lanjutan dari ayat sebelumnya. Akhir dari ayat nusyuz seorang istri harus ditekankan pada redaksi *in yurīdā islāḥan yuwaffiqi Allāh bainahumā* bahwa jika mereka menginginkan untuk berdamai (antara keduanya), niscaya Allah akan memberi taufik kepada suami dan istri dalam QS. an-Nisā' [4]: 35. Dengan demikian persoalan nusyuz antara perempuan dan laki-laki menjadi sebanding karena keduanya menekankan kata *sulḥ* dan *islāḥ*. Semangat yang ditunjukkan Al-Qur'an adalah untuk bersama-sama mencari solusi damai tanpa melibatkan kekerasan.¹⁶

Dengan demikian dapat diketahui bahwa makna-makna ayat nusyuz tersebut merupakan ayat yang harus dipahami dalam konteks sosio-kultural, bukan semata pada ranah normatif-teologis. Sehingga, ketika kita telah mengetahui ideal moral dari suatu ayat, maka

¹⁶ Syukron Affani, "Rebuke for the Ijtihad of the Prophet (Study of QS. an-Nisā' [4]: 34 as A Verse 'Itāb,'" *Religia: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 24, no. 2 (Oktober, 2021): 189-190, doi: 10.28918/religia.v24i2.2855.

implementasi makna juga dapat disesuaikan dengan konteksnya. Karena boleh jadi, makna tekstualis dalam ayat nusyuz QS. an-Nisā' [4]: 34 berlaku sehingga dapat diimplementasikan pada zaman ortodoks, sementara di zaman sekarang implementasi makna lebih mengedepankan konteks zamannya namun tetap mempertahankan ideal moral dan semangat yang ditunjukkan Al-Qur'an.

Ada beberapa poin penting yang perlu ditinjau lebih jauh ketika mencoba memahami ayat nusyuz dalam Al-Qur'an, yang *pertama* adalah keharusan bagi setiap rumah tangga untuk selalu mewujudkan kehidupan yang harmonis melalui tindakan nyata. *Kedua*, ayat-ayat nusyuz menekankan keadilan dalam memperlakukan istri dalam keluarga. Selain didasarkan pada semangat keadilan yang ingin ditunjukkan Al-Qur'an, juga diperkuat dengan semangat nabi mendukung konsepsi dan prinsip adil dalam rumah tangga. Sebab Nabi secara konseptual menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dalam rumah tangga. *Ketiga*, adanya relasi esensial antara misi dakwah Rasulullah dengan unsur makro masyarakat Makkah-Madinah beserta wilayah sekitarnya. Sehingga strategi dakwah yang digunakan untuk wilayah yang kuat budaya patriarkinya berbeda pula cara penanganannya. Karenanya menjadi rasio logis bila perkataan dan praktik nabi relevan dengan fakta sosial saat itu.

Oleh karena itu, redaksi legal spesifik ayat nusyuz perihal implementasi tindakan bersifat lokal-temporal. Kelebihan yang disebut dalam Al-Qur'an terkait kelebihan harta (dalam hal ini sering

dihubungkan dengan harta warisan laki-laki yang lebih banyak dibandingkan perempuan) dan kewajiban memberi nafkah kepada istri sebagai upaya membangun rumah tangga yang harmonis dan sejahtera merupakan redaksi yang didasarkan atas fakta sosial patriarki masyarakat saat itu yang menggantungkan urusan finansial pada seorang suami.

Adapun penggalan ayat selanjutnya membahas tentang langkah-langkah untuk mengatasi istri yang nusyuz juga merupakan respon atas problem masyarakat pada saat itu yang bertindak sewenang-wenang terhadap istrinya. Sehingga dengan kultur yang baku ini, Al-Qur'an memberikan beberapa tahapan solusi untuk meredam konflik internal antar suami-istri. Tahapan solusi ini pun juga dilandaskan atas sosio-kultural masyarakat Arab kala itu.

Pada akhirnya, ayat nusyuz ini tidak berbicara sebagaimana bunyi ayat itu secara tekstual. Namun, ayat ini menunjukkan semangat dan motivasi yang besar untuk membangun rumah tangga yang sejahtera dan harmonis dengan cara menyelesaikan problematika rumah tangga dengan cara damai (*ṣulḥ* dan *iṣlāḥ*). Dengan arti lain, apabila dalam sebuah rumah tangga terjadi disharmonisasi maka Al-Qur'an menganjurkan untuk segera menyelesaikannya tanpa merugikan salah satu pihak. Problematika dalam rumah tangga tentu tidak bisa dianggap sebagai permasalahan yang biasa, karena sebuah rumah tangga tentu terjalin atas bersatunya antar dua keluarga. Sehingga ketika seorang suami pun sebagai *qawwām* tidak dapat menyelesaikan problem yang

terjadi dalam rumah tangganya, maka arbitrase dengan membawa juru hakim antara dua keluarga pun diperlukan untuk masalah urgen ini. Sebagaimana penjelasan ini diuraikan dalam ayat setelah ayat nusyuz perempuan.

Dengan demikian, apabila tahapan solusi yang ditawarkan Al-Qur'an tidak dapat direalisasikan dalam kehidupan berumah tangga (yang hal ini tentu didasarkan pada fakta sosial pada saat itu), maka seorang suami-istri memiliki hak untuk membentuk solusi operasional mereka sendiri. Namun tetap dalam rangka dan misi yang sama, yaitu untuk menciptakan harmonisasi dan perdamaian dalam rumah tangga tanpa melibatkan kekerasan yang merugikan salah satu pihak, baik itu suami ataupun istri.

2. Mekanisme Penerapan *Double-Movement* terhadap Ayat Kesaksian

Permasalahan kesaksian perempuan dalam Al-Qur'an juga merupakan salah satu isu yang diangkat dalam wacana kesetaraan gender. Dalam ayat kesaksian yakni QS. al-Baqarah [2]: 282, kesaksian perempuan dinilai lebih rendah dibandingkan dengan kesaksian laki-laki. Bahkan beberapa mufasir menafsirkan dengan makna kesaksian perempuan bernilai setengah dari kesaksian laki-laki. Padahal, dugaan non-egaliter ini tidak bisa semata-mata dipandang hanya dari segi tekstual ayat. Unsur makro dan mikro ayat yang mengitari ayat tersebut ketika diturunkan juga perlu untuk dikaji lebih jauh sehingga menemukan jawaban atas kesaksian perempuan yang dinilai setengah dari kesaksian laki-laki. Hal tersebut akan dibedah lebih jauh melalui beberapa sub bahasan di bawah ini:

a. Sosio-Historis Ayat Kesaksian

Sebagai ayat terpanjang dalam Al-Qur'an, QS. al-Baqarah [2]: 282 khusus membahas jual beli dalam hal utang piutang. Dari beberapa literatur, ada yang mengaitkan asbabun nuzul ayat ini dengan hadis berikut:

قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ، وَالنَّاسُ يُسَلِّفُونَ فِي الثَّمَرِ الْعَامَ وَالْعَامِينَ،
أَوْ قَالَ: عَامِينَ أَوْ ثَلَاثَةَ، شَكََّ إِسْمَاعِيلُ، فَقَالَ: «مَنْ سَلَّفَ فِي تَمْرٍ، فَلَيْسَ فِي
كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزَنٍ مَعْلُومٍ»¹⁷

“Semasa Rasulullah ﷺ tiba di Madinah, (Rasulullah mengamati bahwa) beberapa orang mempraktikkan jual-beli buah-buahan melalui sistem *salaf*, yakni membayar di muka dan barangnya akan diterima setelah jangka waktu satu atau dua tahun (ada yang mengatakan dua atau tiga tahun kemudian). Ismā‘īl merasakan keraguan dalam perkara ini. Maka Rasulullah bersabda, “Siapa yang mempraktikkan *salaf* dalam jual beli buah-buahan hendaklah dilakukan dengan takaran dan timbangan yang diketahui (pasti).”¹⁸

Selain itu, beberapa literatur menambahkan riwayat yang diduga merupakan asbabunnuzul QS. al-Baqarah [2]: 282. Riwayat tersebut dinisbatkan kepada Dai Rabi', berkaitan dengan seorang laki-laki yang mencari saksi di kalangan khalayak ramai, tetapi tidak seorang pun ada yang bersedia. Maka turunlah ayat ini sebagai solusi problem spesifik tersebut.¹⁹ Namun, berdasarkan hasil penelusuran penulis, mayoritas mufasir klasik maupun kontemporer seperti as-Suyūṭī, Ibn Kaṣīr, Wahbah az-Zuhaili, M. Quraish Shihab, bahkan Tim Tafsir Tahlili

¹⁷ Abū'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah ibnu Bardazbah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 3 (Mesir: as-Sultāniyyah bi al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1311 H.), 85.

¹⁸ Hadis ini di-*takhrīj* dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor hadis 2239 dalam *Kitāb as-Salam* di *Bāb as-Salam fī Kailin Ma'lūm*.

¹⁹ Taufik dan Sofian Muhlisin, “Hutang-Piutang dalam Transaksi Tawarruq ditinjau dari Perspektif Al-Qur'an Surah al-Baqarah ayat 282,” *Jurnal Syarikah* 1, no. 1 (Juni, 2015): 38, doi: <https://doi.org/10.30997/jsei.v1i1.260>.

Kemenag, tidak menganggap hadis dan riwayat di atas sebagai rangkaian peristiwa yang menjadi sebab turunnya QS. al-Baqarah [2]: 282. Kasus seperti ini wajar karena tidak semua ayat Al-Qur'an memiliki asbabunnuzul. Salah satunya adalah QS. al-Baqarah [2]: 282 yang tidak memiliki asbabunnuzul. Meskipun begitu, menurut hemat penulis, hadis di atas bisa menjadi hadis yang berkaitan dengan tema sentral *al-Mudāyanah* (ayat hutang-piutang).

Selain perdebatan adanya asbabunnuzul dalam QS. al-Baqarah [2]: 282, pernyataan bahwa kegiatan utang-piutang, perlu dilakukan pencatatan dan dua laki-laki harus menyaksikannya, atau satu laki-laki dan dua perempuan, dilanjutkan dengan pernyataan bahwa, “sehingga jika salah satu (dari wanita) melakukan kesalahan (dalam bukti), yang lain harus mengingatkannya.” Pernyataan dalam QS. al-Baqarah [2]: 282 menjadi perdebatan yang didasari pada gender. Sebab Al-Qur'an secara gamblang menyebutkan bahwa lebih utama pemilihan saksi laki-laki dalam hal utang piutang. Namun jika tidak ada dua orang saksi laki-laki, maka diperbolehkan untuk mengambil kesaksian dari satu laki-laki dan dua orang perempuan. Pengertian ini seringkali dikonklusikan oleh mufasir dengan kesaksian perempuan yang dinilai separuh dari kesaksian laki-laki. Pemahaman yang memunculkan pengertian nilai kesaksian perempuan adalah setengah dari nilai kesaksian laki-laki, sehingga perlu kiranya dilakukan peninjauan ulang sebagaimana akan dibahas lebih jauh di dalam sub bahasan bawah ini.

1) Perbedaan Interpretasi atas QS. al-Baqarah [2]: 282

Di beberapa literatur tafsir, beberapa interpretasi dari mufasir klasik maupun kontemporer memandang perbandingan 2:1 antara kesaksian perempuan dan laki-laki dikarenakan kekurangan berupa akal dan ingatan, kurang tanggapnya perempuan dibandingkan laki-laki, cenderung berbelas kasih, serta peranan perempuan yang terbatas dibandingkan dengan peran laki-laki yang tidak terbatas. Hal ini dapat ditinjau melalui penafsiran Ibnu Kaşır dalam *Tafsır Ibnu Kaşır* yang menafsirkan kedudukan dua orang saksi perempuan dan satu orang saksi laki-laki adalah agar saling mengingatkan antara satu perempuan dengan yang lainnya, jika salah seorang dari keduanya lupa. Kondisi ini disebabkan karena perempuan kurang dari segi akal atau intelektualnya.²⁰ Lebih lanjut, Ibnu al-‘Arabi menguraikan alasan keutamaan laki-laki dibandingkan perempuan dalam enam hal ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 282, yaitu: *pertama*, Allah menciptakan perempuan dari laki-laki; *kedua*, Allah menjadikan wanita berasal dari tulang rusuk laki-laki yang bengkok;²¹ *ketiga*, kurang agamanya; *keempat*, kurangnya akal; *kelima*, kurang dalam hal warisan; dan *keenam*, kurangnya kekuatan fisik.²²

²⁰ Ibnu Kaşır, *Tafsır Ibnu Kaşır*, 333-336.

²¹ Alasan ini disandarkan kepada riwayat dari Abū Hurairah mengenai sabda Nabi Muhammad saw. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضَلْعٍ وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضَّلْعِ أَعْلَاهُ فَإِنْ ذَهَبَتْ نُقِيمُهُ كَسَرَتْهُ وَإِنْ تَرَكَتُهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ. Hadis ini di-*takhrīj* dalam kitab hadis *Şahīh al-Bukhārī* nomor 3331 (3084) dan 4787 (5185), hadis yang serupa dalam hal matan juga ditemukan dalam *Musnad Aḥmad* nomor hadis 19235 dan 10044, *Sunan ad-Dārimi* nomor hadis 2124 (2267), *Şahīh Muslim* nomor hadis 2670 (1468).

²² Ibnu al-‘Arabi, *Aḥkām al-Qur’ān*, 334-335.

Selanjutnya beberapa penafsiran dari mufasir kontemporer juga menunjukkan unsur bias ketika menginterpretasikan QS. al-Baqarah [2]: 282. Penafsiran semacam ini dapat dijumpai dalam penafsiran Sayyid Qutb bahwa menurutnya kesaksian perempuan dinilai setengah dari kesaksian laki-laki karena secara psikolog perempuan lebih emosional (mengedepankan perasaan) dibandingkan laki-laki.²³ Dikutip dari *Tafsir al-Manār*, kesaksian perempuan bernilai setengah dibandingkan kesaksian laki-laki karena dalam hal keuangan perempuan lebih lemah, dan sedikit peranannya dalam muamalah, dan apabila salah satu di antaranya lupa atau hanya sedikit kesaksian yang diberikannya, maka saksi yang satu lagi dapat mengingatkan atau menambahkan.²⁴

Namun, beberapa penafsiran mufasir ada yang memberikan interpretasi dengan meninjau atas latar sosial-kultural pada saat itu. Salah satunya penafsiran dari al-Marāghī yang menyatakan bahwa rahasia di balik pernyataan Al-Qur'an yang menyebutkan kesaksian perempuan adalah berdasarkan kebiasaan perempuan saat itu. Pada konteks saat itu, perempuan tidak banyak melibatkan diri dalam urusan muamalah. Sehingga atas dasar kurangnya perhatian perempuan inilah yang menjadi sebab-akibat lemahnya ingatan perempuan dalam masalah muamalah. Karena secara fitrah, manusia

²³ Sayyid Qutb, *Tafsir fī Żilāl al-Qur'ān: Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, vol. 1, terj. As'ad Yasin dkk. (Jakarta: Gema Insani, 2004), 393.

²⁴ Riḍā, *Tafsir al-Qur'ān al-Ḥakīm: Tafsir al-Manār*, 123.

akan mengingat hal-hal yang menjadi bagian dari urusan dan kebiasaannya.²⁵

Satu yang menjadi persoalan adalah keabsolutan kesaksian perempuan yang dinilai setengah dari kesaksian laki-laki. Dalam artian, kesaksian yang diberikan laki-laki lebih diutamakan dibanding kesaksian yang diberikan perempuan serta kesaksian perempuan tetap dianggap lemah sebagaimana penafsiran di atas. Mengingat saat ini perempuan bukan lagi terbatas dalam persoalan domestik, bahkan peran perempuan dalam transaksi-transaksi keuangan juga tersebar sebagaimana halnya laki-laki yang memenuhi sektor-sektor industri.

2) Latar Sosial Ayat Kesaksian

Sama halnya dengan persoalan ayat nusyuz pada poin pertama, ayat kesaksian pun bukanlah ayat yang disandarkan atas normatifitas wahyu tapi lebih mengarah pada sosio kultural. Beberapa mufasir mengungkap secara logis hikmah perbandingan 2:1 antara kesaksian perempuan dan laki-laki. Sejumlah tafsir tradisional nyatanya juga ikut mengungkap adanya teks ayat yang dianggap bias gender. Misalnya dalam kitab *al-Wajīz fī Tafsīr Kitāb al-‘Azīz* dijelaskan bahwa perbedaan kuantitas mengenai kesaksian antara laki-laki dan perempuan yang termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 282, dikarenakan perempuan kala itu belum banyak

²⁵ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol 3 (Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba‘ah, t.t.), 66-75.

terlibat dalam dunia perdagangan.²⁶ Lain halnya dengan urusan rumah tangga, perempuan lebih profesional daripada laki-laki. Kondisi ini berkaitan erat dengan perintah Al-Qur'an tentang anjuran bagi kaum perempuan untuk lebih terlibat dan bertanggungjawab dalam urusan domestik daripada dengan urusan di luar itu. Sehingga untuk perkara yang sifatnya muamalah, perempuan kurang mengetahui hal tersebut, akibatnya persentase untuk salah atau lupa pun lebih besar perempuan.²⁷ Hal ini juga sejalan dengan penafsiran Maḥmūd Syaltūt yang mengutip penafsiran Muḥammad Abduh, bahwa perkara kesaksian ini perlu kiranya dikaitkan dengan konteks sosial saat itu. Apabila ditelusuri berdasarkan latar sosial masyarakat Madinah saat itu (karena surah al-Baqarah merupakan surah Madaniyah), maka akan ditemukan bahwa perempuan di kala itu belum banyak terlibat dalam perkara muamalah. Hal ini menjadi rasio logis apabila kesaksian perempuan “kalah” nilainya dibandingkan dengan kesaksian laki-laki. Begitu pula sebaliknya, dalam urusan domestik, perempuan lebih profesional dibandingkan kaum laki-laki.²⁸

²⁶ Kondisi ini bukan berarti tidak ada dalam sejarah dunia pra-Islam maupun pasca-Islam perempuan yang berdagang atau terlibat dalam masalah keuangan jual beli, karena fakta nya isteri Rasulullah yang pertama yakni Ummu al-Mu'minin Khadijah al-Kubrā r.a. menjadi pebisnis yang sukses di masa sebelum Rasulullah diangkat menjadi utusan Allah, yang kemudian bersama Nabi Muhammad menjalankan usahanya sebelum akhirnya mereka menikah dengan mahar yang tinggi nilainya. Bahkan setelah menikah pun, Khadijah r.a. membantu perekonomian Rasulullah untuk umat. Selain itu sejumlah contoh (nama lain) yang dapat dicatat sebagai wanita karir sama seperti Khadijah r.a. Misalnya penyair perempuan pra-Islam yang telah meninggalkan warisan syair Arab terbaik di zamannya. Lihat selengkapnya di Fazlur Rahman, “The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation,” 286-287; Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazzafa, 2002), 190-191.

²⁷ ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī Abū al-Ḥasan, *al-Wajīz fī Tafsīr Kitāb al-'Azīz*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Murtaḍā, 1986 M), 76.

²⁸ Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām: 'Aqīdah wa asy-Syari'ah* (Beirut: Dār asy-Syurūq, 1983), 240.

Sebagai mufasir masyhur di Nusantara pada era kontemporer ini, Quraish Shihab menguraikan penafsiran atas QS. al-Baqarah [2]: 282 dengan persoalan ketidakseimbangan perbandingan antara satu laki-laki dan dua perempuan. Bahwa ketidakseimbangan ini pun telah dijawab Al-Qur'an lewat penggalan ayat setelahnya yaitu, "*apabila salah seorang saksi (perempuan itu) lupa maka seseorang lagi (dapat) mengingatkannya.*" Kemungkinan untuk lupa bagi perempuan ini disebutkan dalam konteks kesaksian bukan karena perempuan dari segi intelektual lebih lemah dibandingkan laki-laki seperti yang diduga beberapa ulama, atau bahkan emosinya yang tidak stabil dan cenderung mengedepankan perasaan dari pada logikanya. Sudah tentu, perkara ini harus dipertimbangkan dengan melihat aspek-aspek sosial secara menyeluruh. Sebab dari perspektif Islam sendiri fungsi dan tugas utama perempuan lebih banyak berkaitan dengan urusan domestik.

M. Quraish Shihab memahami QS. al-Baqarah [2]: 282 yang secara khusus menguraikan tentang kesaksian hubungannya dengan masalah finansial. Pemahamannya ini didasarkan pada tema ayat yang membahas perihal utang piutang. Menurut Quraish Shihab, terdapat *'illat* di balik legal spesifik dalam ayat kesaksian tersebut. *'Illat* yang dimaksud berkaitan erat dengan keterlibatan perempuan dalam perkara perdagangan

Quraish Shihab memandang adanya *'illat* di balik ketentuan legal spesifik tersebut. Menurutnya, saat ayat ini turun sangkut paut

perempuan dalam perkara muamalah belum sepesat saat ini. Kurang terlibatnya perempuan dalam perkara ini, menjadikan perhatian mereka pun berkurang. Karenanya, kemungkinan lupa pun menjadi lebih besar dialami perempuan dibanding laki-laki yang dalam kesehariannya banyak terlibat dalam urusan muamalah.

Dengan demikian, apabila ayat ini merupakan bagian dari lapangan ijtihad dan uraian di atas dipandang sebagai *'illat*, maka bisa saja untuk dewasa ini, nilai kesaksian perempuan yang sama-sama terlibat secara langsung dalam perkara keuangan dan perdagangan sebagaimana keterlibatan laki-laki menjadi setara atau sebanding dengan kesaksian laki-laki. Sebab kurang terlibatnya perempuan dalam perkara muamalah sebagai akibat dari kurang perhatiannya mereka terhadap beberapa hal yang tidak mereka diperhatikan. Hal ini merupakan faktor alami (natural) dari kurangnya perhatian seseorang terhadap suatu hal. Sehingga menjadi wajar apabila sifat lupa perempuan menjadi besar atas persoalan keuangan.

Satu hal lagi yang menjadi dasar pijakan Quraish Shihab dalam memahami ayat kesaksian laki-laki dan perempuan adalah perbedaan pembagian peran antara laki-laki dan perempuan yang telah dianjurkan oleh agama. Islam menuntut laki-laki sebagai suami untuk mencari nafkah dan memberikan perhatian utama pada hal ini. Tuntutan ini berguna dalam mencukupi nafkah bagi istri beserta anggota keluarga yang lain. Pemahaman ini sebagaimana dapat

ditemukan dalam QS. Ṭāhā [20]: 117-119. Dalam ayat ini, peran dan tanggungjawab Adam sebagai suami adalah dengan memenuhi kebutuhan keluarganya. Sementara peran dan tanggungjawab istri adalah dengan membangun rumah tangga dan memusatkan perhatian besarnya pada pertumbuhan dan perkembangan fisik dan jiwa anak-anaknya. Kendati demikian, pembagian peran tersebut tidak berlaku ketat dan kaku.

Maka atas dasar anjuran Al-Qur'an inilah, perhatian perempuan di masa lalu terhadap perkara domestik berakibat tingginya ingatan perempuan (dalam urusan domestik) menjadi kuat. Sebaliknya tuntutan Al-Qur'an kepada suami untuk memenuhi nafkah bagi keluarganya membuat laki-laki lebih banyak bergelut dengan urusan di luar domestik semisal urusan perdagangan dan industri. Sehingga menjadi rasio logis apabila perhatian laki-laki lebih kuat ketimbang perempuan dalam urusan keuangan pada saat itu.

Namun, perlu dicatat bahwa persoalan lupa dan berkurangnya ingatan tidak dapat disimbolkan sebagai kelemahan perempuan. Sebab baik laki-laki dan perempuan dalam porsinya sebagai manusia memiliki potensi yang sama untuk lupa. Namun, barometer kurangnya ingatan terhadap beberapa hal yang kurang diperhatikan adalah hal yang wajar.

Quraish Shihab juga mempertegas bahwa kemungkinan lupa yang dinyatakan dalam QS. al-Baqarah [2]: 282 tidak dimaksudkan

untuk melecehkan perempuan, apalagi menunjukkan bahwa kecerdasan perempuan di bawah kecerdasan laki-laki (sebagaimana yang disangkakan oleh beberapa mufasir). Namun, perbedaan di sini disebabkan oleh kurangnya perhatian bukan pada kemampuan mengingat. Karena faktanya tidak sedikit perempuan yang mengungguli laki-laki dalam hal kecerdasan dan pengetahuan, sebagaimana kenyataan juga mengungkap pengaruh antara kemampuan mengingat dengan fokus perhatian kepada objek ingatan.²⁹

b. Legal Spesifik dan Ideal Moral Al-Qur'an Ayat Kesaksian

Selaras dengan beberapa penafsiran di atas, Rahman dalam tulisannya, “The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation” mengawali pembahasan ketimpangan nilai kesaksian perempuan dan laki-laki dengan ditemukannya beberapa literatur hadis yang mengalami perubahan dari norma-norma dalam Al-Qur'an. Misalnya, norma dalam Al-Qur'an menyatakan bahwa antara laki-laki dan perempuan sebagai ciptaan yang benar-benar setara dalam urusan agama dan ketakwaan. Namun, dalam literatur hadis populer, dicatat bahwa laki-laki lebih superior dalam sejarah. Demikian juga ditemukan hadis dengan kedudukan sahih menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. suatu waktu

²⁹ Walaupun pandangan Quraish Shihab terhadap ayat kesaksian QS. al-Baqarah [2]: 282 dipahami dengan lapangan ijtihad bagi mufasir. Berbeda halnya dengan perkara warisan yang menurutnya bersifat final, dan bukan bagian dari ijtihad mufasir. Namun, demikian Quraish Shihab tidak menjelaskan alasan tentang pembedaan ini, dan menjadi menarik untuk didiskusikan lebih jauh, karena persoalan warisan dan kesaksian pun tertera dalam Al-Qur'an dengan latar sosial yang hampir mirip. Lihat selengkapnya di M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol.1 (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2005), 607-609.

bersabda kepada sejumlah perempuan yang sabda ini menunjukkan inferioritas perempuan. Bunyi matan hadisnya adalah sebagai berikut:

خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرَيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تَكْتَرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لُبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نَقَصَانُ دِينَنَا وَعَقْلَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَىٰ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَىٰ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا

“Suatu ketika entah itu saat Iduladha atau idulfitri, Rasulullah pergi keluar menuju masjid, (lalu) beliau melihat beberapa perempuan kemudian memerintahkan mereka untuk bersedekah. Perintah ini disebabkan karena diperlihatkannya pada Rasulullah tentang kaum yang terbanyak menghuni neraka adalah dari kaum perempuan. Sehingga mendengar berita ini, perempuan-perempuan itu menanyakan sebab banyaknya kaum perempuan yang menghuni neraka, dan Rasulullah menjawab karena banyak perempuan yang melaknat dan mengingkari pemberian dari suami mereka. Lalu beliau melanjutkan tentang akal perempuan yang kurang dan agama perempuan yang lemah. Sehingga kaum perempuan bertanya lagi kepada Rasulullah mengenai indikator kurangnya akal mereka, kemudian Rasulullah menjelaskan bahwa kesaksian perempuan bernilai setengah dari kesaksian laki-laki. Serta indikator kurangnya agama perempuan, adalah karena ketika haid seorang perempuan tidak beribadah salat dan tidak pula berpuasa.”

Hal yang menarik dari hadis di atas adalah penggalan yang menyatakan tentang kurangnya akal dari seorang perempuan sebagaimana konsep persaksian yang dikembangkan di periode awal Islam. Menurut konsep ini, untuk membuktikan kasus perdata di pengadilan, maka harus dipersaksikan dua orang laki-laki atau jika tidak ada dua orang laki-laki maka dibolehkan satu laki-laki dan dua orang perempuan. Konsep ini didasarkan pada QS. al-Baqarah [2]: 282 yang

menyatakan bahwa jika seseorang meminjam uang dari orang lain seharusnya kasus tersebut didata atau ditulis dan dua orang laki-laki menjadi saksi atau satu saksi laki-laki dan dua orang perempuan, agar jika salah seorang dari perempuan yang menjadi saksi melakukan kesalahan, perempuan yang satunya lagi dapat mengingatkan.

Sebelum menghukumi kesaksian perempuan dan laki-laki secara absolut, beberapa hal perlu diperhatikan dan dipertimbangkan secara cermat. *Pertama*, bahwa Al-Qur'an dalam ayat ini tidak menyatakan hukum umum tentang pembuktian dari seorang laki-laki dan perempuan sebagaimana yang diklaim oleh sebagian kalangan.³⁰ Salah satu interpretasi yang dikutip dari Muhammad Abduh bahwa para mufasir berpolemik tentang masalah ini. Mereka mengatakan bahwa sebab utama adanya satu banding dua adalah karena perempuan memiliki sifat pelupa. Yang benar adalah, perempuan ketika turunnya Al-Quran tidak terlibat dalam hal muamalah sehingga hal-hal yang tidak diperhatikannya itu tidak memiliki ingatan yang kuat akan hal itu. Dengan demikian persoalan ini bukanlah persoalan perempuan atau laki-laki.

Kedua, jika memang benar QS. al-Baqarah [2]: 282 ingin mengatakan kesaksian perempuan bernilai setengah dari kesaksian laki-

³⁰ Hal ini berkaitan erat dengan pembedaan antara *isyhād* (persaksian) dan *syahādah* (saksi) sebagaimana dikemukakan 'Imarah dengan mengutip beberapa pandangan Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Menurutnya, Al-Qur'an tidak memberikan penjelasan tentang *syahādah* di depan pengadilan. Dengan artian, seorang hakim dapat saja menerima kesaksian satu laki-laki dan satu perempuan, atau satu laki-laki dua perempuan atau sebaliknya bahkan satu perempuan saja. Namun, dalam QS. al-Baqarah [2]: 282 adalah anjuran yang bersifat khusus bagi mereka yang sedang mengadakan transaksi jual beli. Dengan alasan agar jika salah satu dari perempuan itu lupa, maka yang lainnya dapat mengingatkannya mengindikasikan bahwa keintelektualanlah yang menjadi dasar perbedaannya.

laki, mengapa tidak dinyatakan kesaksian dengan empat wanita untuk dipersamakan dengan kesaksian dua laki-laki. Menurut Rahman, maksud ayat ini adalah, bahwa dalam masalah urusan dagang lebih baik disaksikan dua orang daripada hanya satu, sebab wanita biasanya tidak banyak terlibat secara umum dalam urusan dagang, dan jika disaksikan oleh wanita agar ditambah dengan saksi laki-laki. Norma yang ingin ditunjukkan Al-Qur'an di sini sederhana. Tetapi bagaimana ada oknum yang menyimpulkan dari ayat ini menjadi hukum umum untuk menyatakan, bahwa dalam segala kasus dan untuk semua tujuan, nilai kesaksian wanita sama dengan setengah kesaksian laki-laki dan jika garis argumen tadi benar (bahwa nilai persaksian tersebut tergantung pada konteks sosio-historis bukanlah normatif-teologis), mengapa hukum tidak bersifat fleksibel dengan penyesuaian konteks dan dinamika sosial yang terjadi. Dalam konteks dewasa ini, perempuan bukan lagi mendapatkan pendidikan yang setara dan mungkin di masa lalu hanya diperoleh laki-laki, tapi perempuan juga terlibat dalam masalah keuangan, industri, bisnis, dan urusan yang sebelumnya hanya melibatkan laki-laki saja. Dengan perhatian dan profesi yang sama dengan laki-laki bukan tidak mungkin perempuan mumpuni dalam bidang keuangan sebagaimana dipersoalkan di atas. Sehingga kesaksian perempuan dalam wewenangnya di bidang keuangan bernilai sama dengan kesaksian laki-laki. Karenanya, ayat ini bukanlah dengan tujuan membuktikan rasionalitas perempuan yang berlawanan atau lebih bawah dengan laki-laki. Namun, didasarkan pada fakta sosial

masyarakat saat itu dalam membagi peran perempuan dan laki-laki. Sehingga boleh jadi kita perlu mengkritisi dan meninjau ulang sekalipun hadis tersebut di atas adalah hadis sahih, karena nas nya yang berlawanan dengan norma-norma Al-Qur'an.³¹

Lebih lanjut, Rahman menjelaskan bahwa meskipun menurut interpretasi tradisional nilai kesaksian perempuan bernilai separuh dari nilai kesaksian laki-laki, yang hal ini (menurut mereka) adalah sebuah hukum absolut, serta menganggap dinamika sosial yang membuka ruang bagi perempuan untuk terjun dalam urusan keuangan dianggap tidak islami. Sebaliknya, kalangan Muslim modernis menganggap kesaksian dua perempuan lebih lemah dibandingkan kesaksian satu orang laki-laki karena dalam hal transaksi keuangan seperti utang piutang, memori perempuan lebih lemah daripada laki-laki. Dalam arti lain, apabila kaum perempuan telah menguasai urusan finansial yang hal ini sama sekali tidak ada salahnya, bahkan bisa menjadi indikator kemajuan sosial, karenanya kesaksian seorang perempuan dapat dianggap sekuat kesaksian seorang laki-laki.³²

Dalam hal pembedaan legal spesifik dan ideal moral, penulis mengutip interpretasi dari M. Quraish Shihab bahwa QS. al-Baqarah [2]: 282 tercermin keadilan yang diidealkan Al-Qur'an dalam bentuk terpeliharanya harta kekayaan seseorang melalui pencatatan utang piutang dalam muamalah. Hal ini didasarkan pada munasabah ayat

³¹ Rahman, "The Status of Women in Islam," 291-293.

³² Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), 70-71.

sebelum ayat *al-mudāyanah* ini diturunkan. Posisi QS. al-Baqarah [2]: 282 diletakkan setelah penjelasan panjang mengenai anjuran bersedekah dan berinfak (QS. al-Baqarah [2]: 271-274), selanjutnya dilanjutkan dengan larangan melakukan transaksi riba (QS. al-Baqarah [2]: 275-279), serta anjuran untuk memberi tenggat waktu atau bahkan (lebih baik) menyedekahkan sebagian atau semua utang itu (QS. al-Baqarah [2]: 280). Peletakan uraian tersebut di atas memiliki makna tersendiri.

Ditelisik dari uraian tentang anjuran untuk berinfak dan bersedekah *fi sabilillah* (di jalan Allah), merupakan manifestasi dari rasa kasih sayang seorang Muslim dengan sesamanya, sedangkan uraian larangan riba merupakan manifestasi kekejaman dari seorang Muslim terhadap sesamanya. Maka dengan perintah untuk menulis, membukukan, dan/atau mencatat utang piutang yang merupakan manifestasi penjagaan harta, mencerminkan keadilan yang diidealkan Al-Qur'an, sehingga menjadi penengah antara menyedekahkan harta dalam bentuk utang (sebagian ataupun seluruhnya) dan mengambil harta (hak milik orang lain) melalui perbuatan riba.³³

B. Sosiologi dalam Al-Qur'an terhadap Ayat-ayat Patriarki

Satu hal yang menarik ketika kita memahami ayat-ayat yang diduga bernuansa patriarkis adalah dengan melihat situasi, aspek, dan unsur sosial secara menyeluruh ketika Al-Qur'an turun sebagai jawaban atas solusi yang dihadapi masyarakat. Sehingga salah satu instrumen analisis yang dapat

³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2005), 602-603.

digunakan untuk mengkaji ayat nusyuz dan kesaksian adalah dengan kaca mata analisis sosiologi.

1. Sosiologi Fungsionalisme Struktural Parsons: Refleksi Awal

Salah satu teori yang masyhur digaungkan pada abad ke-20 awal adalah sosiologi fungsionalisme struktural. Teori yang di prakarsai oleh Talcott Parsons (1902-1979) dan dikembangkan oleh Robert Merton (1910-2003) (murid Parsons) menjadi landasan teori untuk menganalisis sosiologi dalam ayat nusyuz dan kesaksian. Hal ini disandarkan atas beberapa konsep yang digagas oleh kedua tokoh utama fungsionalis struktural dalam bab II lalu, yang salah satunya mengenai *unanticipated consequences* (akibat yang tidak diharapkan) bahwa analisis sosiologi diperlukan untuk menemukan sebuah akibat yang tak diharapkan. Beberapa sosiolog bahkan menganggap tujuan ini merupakan esensi dasar dari sosiologi. Salah seorang tersebut ialah sosiolog kontemporer Petter L. Berger (1929-2017) menyebut sosiologi sebagai studi untuk menghilangkan prasangka (*debunking*).³⁴

Sebagai penggagas pertama, Parsons mengawali teori fungsionalisme struktural dengan membagi empat fungsi untuk bisa tetap bertahan (*survive*). Fungsi itu sendiri berarti sekumpulan kegiatan untuk memenuhi kebutuhan sistem. Dalam sosiologi empat fungsi umum yang digagas oleh Parsons tersusun atas akronim AGIL, yaitu: 1. *adaptation* (adaptasi); 2. *goal attainment* (pencapaian tujuan); 3. *integration* (integrasi); dan 4. *latency* (pemeliharaan pola). Dari empat fungsi ini kemudian akan menghasilkan struktur sistem tindakan umum. Fungsi adaptasi

³⁴ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 141.

meniscayakan terjadinya organisme perilaku, fungsi untuk mencapai tujuan akan menghasilkan tindakan sistem kepribadian, fungsi integrasi akan menghasilkan tindakan sistem sosial, dan latensi akan meniscayakan tindakan sistem kultural.

Dalam konteks kajian Al-Qur'an (*Qur'anic studies*), menurut hemat penulis sebuah sistem yang mengatur segala sendi kehidupan manusia sebagai makhluk sosial dideskripsikan dengan Al-Qur'an sebagai pedoman bagi manusia menjalani kehidupan duniawi, sebagaimana Al-Qur'an memfungsikan dirinya sendiri sebagai petunjuk (*hudan li an-nās*), penjelas bagi ayat-ayatnya sendiri (*al-qur'ān yufassiru ba'duhum ba'dā*), serta pembeda (*al-furqān*) antara yang benar dan yang batil (QS. al-Baqarah [2]: 185). Sehingga Al-Qur'an sebagai *kalām Allāh al-munazzil* (firman Allah yang turun kepada manusia dalam bentuk wahyu kepada Rasulullah) memiliki posisi yang penting dalam menjaga keseimbangan antara masing-masing subsistem dalam fungsional struktural.

a. Konsepsi Fungsi AGIL dalam Ayat Nusyuz

Sebagaimana yang telah diuraikan pada poin A, mengenai problem historis yang dihadapi masyarakat saat itu sehingga QS. an-Nisā' [4]: 34 turun menjadi sebuah solusi masyarakat. Dalam kasus ayat nusyuz, tatkala Al-Qur'an ingin menengahi antara Ummul Mu'minīn Ummu Salāmah yang melakukan protes langsung atas pembagian warisan ataupun memberlakukan keputusan yang tepat dan benar terhadap istri Sa'ad bin Rabi' yang mengadu karena ditampar suaminya kepada Rasulullah. Sehingga melihat kondisi perempuan yang ter subordinat, hampir-hampir Rasulullah memberlakukan hukuman

yang akibatnya mengganggu kestabilan dan keseimbangan struktur sosial di masa itu.

Menurut teori fungsi adaptasi yang digagas oleh Parsons bahwa sebuah sistem harus menanggulangi situasi eksternal yang urgent dengan penyesuaian diri dengan lingkungan, tapi tetap mempertahankan kebutuhan sistem.³⁵ Maka dalam konteks ayat nusyuz QS. an-Nisā' [4]: 34 turun dengan menyesuaikan diri dengan lingkungan yang menjadi tempat turun ayat, karena bagaimana pun juga kala itu masyarakat Islam masih menganut kultur patriarki yang kuat, yang apabila situasi sosial mereka dikagetkan dengan gerakan “feminis” Nabi Muhammad saw. kemungkinan akan terjadi protes besar-besaran kepada Nabi Muhammad saw.

Allah Swt. mempertimbangkan hal ini secara detail dengan mempertimbangkan akibat yang tidak diinginkan dan memungkinkan terjadinya demonstrasi besar-besaran kepada Rasulullah yang saat itu menjadi kepala negara dan juga sebagai utusan Allah dan mesti dijaga harkat dan martabatnya. Narasi yang disampaikan Al-Qur'an pun penuh pertimbangan matang-matang. Dengan watak masyarakat kala itu yang belum bisa diberikan pemahaman dengan nasihat-nasihat yang bersifat umum, maka Al-Qur'an memberikan tahapan operasional yang jelas dan terarah ketika terjadi disharmoni dalam keluarga.

Demikian dalam teori fungsionalisme struktural sebuah sistem mesti mempertimbangkan lingkungan sosial yang melingkupinya

³⁵ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 121.

(misalnya, adat istiadat atau kebiasaan, budaya atau kultur, dan corak masyarakat setempat). Apabila meninjau budaya patriarki di masa lampau yang telah lama baku dan menjadikan norma bagi seluruh masyarakat, khususnya di jazirah Arab (Makkah dan Madinah). Namun, meskipun pertimbangan lingkungan ini urgen untuk sebuah sistem, pencapaian tujuan dan persoalan kebutuhan suatu sistem juga mesti diprioritaskan secara sama dengan pertimbangan lingkungan itu sendiri. Karenanya, dalam ayat nusyuz yang lain QS. an-Nisā' [4]: 128, Allah menekankan perdamaian (*ṣulh*) diiringi dengan kebaikan (*khair*) menggambarkan bahwa pasangan suami-istri idealnya membangun bahtera rumah tangga dengan sejahtera dan harmonis. Sehingga, apabila terjadi disharmonisasi dalam rumah tangga (yang hal ini menurut hemat penulis adalah hal yang biasa terjadi dalam sebuah rumah tangga), maka dianjurkan untuk segera menyelesaikannya tanpa merugikan pihak suami apalagi seorang istri. Dua ayat nusyuz tersebut juga berhasil mencapai tujuan yang ingin dicapai dengan menghentikan kemungkinan terjadi konflik besar-besaran atas ijtihad nabi sebelum QS. an-Nisā' [4]: 34 turun.

Melalui QS. an-Nisā' [4]: 34 dan 128 Al-Qur'an mengintegrasikan³⁶ seluruh aspek yang menjadi subsistem dalam sistem sosial. Ayat ini berhasil mencapai fungsi latensi³⁷ (pemeliharaan pola) dengan pencegahannya terhadap akibat yang tidak diinginkan yaitu

³⁶ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 121.

³⁷ Ibid.

demonstrasi besar-besaran yang dilakukan kaum *muhājirīn* (yang intensitas budaya patriarkinya lebih tinggi di bandingkan dengan kaum *anṣār*. Hal ini akan menjadi aksi yang serius apabila tidak dapat dihentikan dengan otoritas sistem yang dapat mengendalikan struktur di bawahnya. Karena apabila melihat historisitas kaum *muhajirin* dan kaum *anṣār*, yang pernah menjadi musuh bebuyutan hingga mengorbankan banyak nyawa tidak bersalah dan ketika terjadi protes atas keputusan nabi yang menurut mayoritas kalangan tidak sesuai dengan kebiasaan dan budaya mereka, hal ini membuat kemungkinan-kemungkinan akibat yang tidak diinginkan terjadi seperti mencuatnya kembali problem-problem antara dua kaum yang sama kuat dan istimewanya dalam Al-Qur'an. Sedang Al-Qur'an sendiri menggambarkan dua kaum ini dengan begitu indahya dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 9. Namun, Al-Qur'an berhasil mengatasi itu meskipun bagi sebagian masyarakat saat ini masih memperdebatkan ayat ini yang dianggap diskriminatif terhadap perempuan.

b. Hierarki Utama Sistem dalam Sistem Tindakan Ayat Nusyuz

Pembahasan selanjutnya yang sering dipersoalkan oleh beberapa akademisi bahkan mungkin kalangan feminis sekalipun ialah eksistensi QS. an-Nisā' [4]: 34 yang dianggap diskriminatif dan subordinatif terhadap perempuan, padahal dalam ayat yang lain ditekankan bahwa “*yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa.*” Dalam pengertian lain, tidak peduli baik itu perempuan atau laki-laki bahwa barometer kemuliaan seseorang diukur dari seberapa takwa kamu kepada Tuhanmu.

Berdasarkan hierarki utama yang disusun oleh Parsons dalam skema tindakan³⁸ (lihat gambar 4.2) jelas bahwa lingkungan tindakan sebagai reaksi akhir adalah Al-Qur'an dalam konteks kajian ini. Al-Qur'an memegang kontrol untuk mengendalikan tingkatan yang berada di bawahnya (sistem kultural, sistem sosial, sistem kepribadian, organisme perilaku). Adalah benar bahwa keputusan nabi untuk menjatuhkan *qisās* terhadap suami yang menampar istrinya dengan tujuan untuk penyetaraan dan tindakan tegas atas diskriminasi perempuan. Namun, demikian sistem kultural menjadi tingkatan kedua setelah lingkungan tindakan sebagai reaksi akhir. Hal ini menunjukkan bahwa kultur yang telah baku di tengah-tengah masyarakat menjadi unsur penting yang perlu dipertimbangkan matang-matang apabila reaksi akhir mengubah sistem dalam hierarki ini. Karena Al-Qur'an bukan hanya diturunkan kepada Rasulullah semata atau untuk satu kaum saja, tapi Al-Qur'an turun menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia, secara absolut hingga akhir zaman.

Menurut Parsons pun “sifat dasar bagian suatu sistem memiliki pengaruh terhadap bagian-bagian yang lain.” Maka tidak mengherankan apabila keputusan nabi membuat gempar masyarakat saat itu karena pengaruh antara masyarakat dan aktor yang memelihara komponen berpengaruh besar terhadap kestabilan sistem tindakan. Berdasarkan asumsi Parsons juga, sebuah sistem cenderung memelihara keseimbangan dengan teratur dengan mempengaruhi lingkungan yang

³⁸ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 122-123.

berbeda dan mengendalikan kecenderungan untuk merubah sistem dari dalam. Al-Qur'an pun demikian halnya, terbukti dari adanya Al-Qur'an dan sistem yang dibawanya guna untuk mengangkat derajat perempuan. Tujuan yang ingin disampaikan Al-Qur'an ini bukan hanya teori ayat semata. Namun, Rasulullah sebagai interpretasi terbaik dari Al-Qur'an menunjukkan perlakuannya yang santun terhadap perempuan kala itu. Allah juga mengapresiasi seorang perempuan yang memohon keadilan bagi rumah tangganya kepada Rabbnya dengan mengkisahkan hal ini dalam Al-Qur'an yang abadi. Pengisahan atas Ratu Balqis yang berjaya menjadi pemimpin di masa lampau, adalah bentuk Al-Qur'an yang tidak tutup mata dengan prestasi perempuan bahkan begitu menghargai hasil dan usaha perempuan. Berbagai upaya dilakukan untuk mencapai tujuan ini, sehingga tidak ada lagi bayi perempuan dibunuh hidup-hidup kala itu, perempuan dinikahkan secara bebas tanpa ada hak untuk dirinya sendiri. Meskipun begitu tindakan anarkis dan fanatik untuk memperoleh tujuan mengangkat derajat perempuan juga bukan sebuah solusi, bahkan tidak dibenarkan dalam Al-Qur'an. Untuk itu proses yang teratur lebih baik untuk dijalankan pada masyarakat dengan penganut kultur yang telah lama baku.

c. Konsepsi Fungsi AGIL dalam Ayat Kesaksian

Berbeda halnya dengan ayat nusyuz di atas, menurut hemat penulis ayat kesaksian bukan ayat yang diturunkan atas problem spesifik yang terjadi saat itu. Dalam arti lain, QS. al-Baqarah [2]: 282 tidak memiliki asbabunnuzul yang menjadi problem spesifik atas diturunkannya ayat tersebut. Namun, beberapa hadis tentang muamalah

seringkali dikaitkan dengan ayat ini seperti hadis yang membahas tentang akad *salaf* atau *salam*. Sehingga pada dasarnya ayat ini hanya untuk membahas masalah anjuran pencatatan utang-piutang. Namun, ada kondisi historis yang mempengaruhi narasi Al-Qur'an mengenai legal spesifik dalam ayat kesaksian. Maka di sinilah letak fungsi adaptasi bagi sistem.

Dalam konteks sosial pada saat itu, diketahui bahwa perempuan tidak banyak terlibat dalam masalah muamalah (transaksi keuangan). Mayoritas kaum perempuan pada saat itu lebih fokus berprofesi menjadi ibu rumah tangga, dibandingkan wanita karir (meskipun sejarah juga mencatat ada beberapa wanita yang sukses menjalani karirnya, seperti Ummul Mu'minin Khadijah bint Khuwailid). Sehingga wajar dan logis apabila narasi Al-Qur'an berbunyi "*jika salah seorang saksi (perempuan itu) lupa maka seorang lagi (dapat) mengingatkannya*" dan terkesan lebih mengutamakan kesaksian laki-laki dibandingkan perempuan. Karena pada dasarnya kaum laki-laki lah yang dibebani untuk memenuhi nafkah dalam keluarga sehingga banyak terlibat dalam masalah muamalah seperti perdagangan dan transaksi keuangan lainnya. Sebagaimana dijelaskan di awal, tentu ayat ini tidak menekankan nilai kesaksian laki-laki dibandingkan perempuan 1:2 secara absolut dan tidak dapat berubah sampai kapanpun, karena ayat ini berdasarkan konteks sosial-historis saat itu dan bukan sebuah normatif-teologis yang *qaṭ'ī* (pasti).

Di satu sisi nampak bahwa Al-Qur'an sebagai sistem memenuhi fungsi adaptasinya,³⁹ dan di sisi yang lain Al-Qur'an juga perlu memenuhi kebutuhan suatu sistem. Sehingga ketika Allah menurunkan ayat *al-mudāyanah* (sebagai ayat terpanjang dalam Al-Qur'an), ayat ini mengurai dan membahas mengenai anjuran (bahkan sebagian ulama mengatakan wajib) mencatat utang piutang dan mempersaksikannya di hadapan pihak ketiga yang dipercaya (notaris), serta menekankan urgensi menulis utang walaupun hanya sedikit, disertai dengan jumlah dan ketetapan waktunya.

Berdasarkan munasabah ayat (kesinambungan ayat ini dengan ayat yang lain), maka QS. al-Baqarah [2]: 282 ditempatkan sesudah pembahasan mengenai anjuran untuk berinfak dan bersedekah (QS. al-Baqarah [2]: 271-274), lalu dilanjutkan dengan larangan berbuat riba (QS. al-Baqarah [2]: 275-279), serta anjuran memberi tenggat waktu kepada yang tidak mampu membayar utangnya hingga mereka mampu atau bahkan menyedekahkan sebagian atau semua utang itu yang hal ini kata Al-Qur'an adalah lebih baik.

Penempatan dan urutan mengenai anjuran mencatat utang piutang sesudah anjuran bersedekah dan berinfak serta setelah larangan transaksi riba, memiliki maksud dan makna tersendiri. Anjuran untuk bersedekah dan berinfak adalah bentuk kasih sayang antar sesama Muslim, sedangkan larangan transaksi riba merupakan manifestasi kekejaman dan kekerasan hati seseorang terhadap sesamanya. Maka

³⁹ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 121.

dengan dua manifestasi yang bertolak belakang ini, QS. al-Baqarah [2]: 282 berbicara mengenai pembukuan utang piutang, dengan pengertian lain ayat ini menekankan pada penjagaan dan terpeliharanya harta yang kita miliki. Dengan demikian tercerminlah keadilan yang didambakan oleh Al-Qur'an, sebagai penengah antara menyedekahkan harta dan mengambil harta (hak milik orang lain) melalui transaksi riba. Maka kebutuhan Al-Qur'an dalam hal ini memberikan keadilan sebagai jalan tengah menengahi antara keduanya terpenuhi melalui QS. al-Baqarah [2]: 282 yang berbicara mengenai penjagaan harta masing-masing. Adapun *goal attainment* (tujuan yang dicapai)⁴⁰ Al-Qur'an dalam ayat kesaksian ini adalah anjuran untuk mencatat transaksi, sebagai bagian dari mitigasi resiko kerugian (*darār*) yang mungkin terjadi di kemudian hari. Sehingga dengan adanya pencatatan ini terpeliharanya harta masing-masing terjaga dan dapat menjadi bukti apabila kemungkinan terburuk bahwa adanya kerugian dalam transaksi keuangan dapat diantisipasi dengan proses pembukuan atau pencatatan ini.

Selanjutnya, fungsi latensi⁴¹ dalam QS. al-Baqarah [2]: 282 menurut hemat penulis berkaitan dengan Al-Qur'an yang mengikutsertakan peran perempuan sebagai saksi dalam masalah yang kurang ia perhatikan. Hal ini menunjukkan Al-Qur'an memiliki tujuan penyetaraan perempuan dengan laki-laki, namun secara teratur dan perlahan sehingga tidak menimbulkan gejolak sosial yang

⁴⁰ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 121.

⁴¹ Ibid.

mengakibatkan guncangan apalagi konflik berkepanjangan. Nilai kesaksian ini pun tidak lantas dipandang dari konteks masa kini, akan tetapi lebih ideal dipahami dengan konteks masa lalu ketika di masa itu kesaksian perempuan tidak ada harganya. Namun, Al-Qur'an datang untuk mengikutsertakan perempuan dalam masalah kesaksian, padahal di masa itu perempuan lebih banyak bergelut dengan urusan domestik dari pada urusan administrasi dan transaksi keuangan. Dengan demikian, sebuah kemajuan yang signifikan ketika perempuan di zaman sekarang memiliki perhatian yang besar terhadap masalah transaksi keuangan, pembukuan, utang piutang, dan muamalah lainnya.

Al-Qur'an pun dengan segala dinamikanya mengintegrasikan⁴² masing-masing komponen yang menjadi cakupannya. Memenuhi kebutuhan untuk menguraikan pentingnya menjaga harta dalam ayat ini, mencapai tujuannya dengan uraian anjuran untuk membukukan atau mencatat transaksi utang piutang untuk meminimalisir terjadinya mitigasi resiko kerugian di kemudian hari, dan memelihara pola dengan mengikutsertakan perempuan dalam masalah kesaksian, sebagai bentuk yang teratur dalam penyetaraan laki-laki dan perempuan.

2. Sosiologi Struktural Fungsional Merton: Refleksi Awal

Sebagai murid yang telah menerima ilmu dan gagasan dari Parsons, Robert Merton memandang bahwa konsep yang digagas oleh Parsons cenderung statis dan membuka ruang untuk dikritik. Oleh karena itu, dalam menanggulangi kelalaian serius dari konsep yang dibawa Parsons, Merton

⁴² Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 121.

kemudian mengembangkan beberapa gagasan yang masih dalam lingkup struktural fungsional, di antaranya yaitu:⁴³

- a. *Disfungsi*: sebuah sistem dapat menimbulkan efek negatif terhadap sistem sosial.
- b. *Nonfunctions* (tidak berfungsi): meskipun di masa lalu sebuah sistem memiliki dampak positif atau negatif terhadap masyarakat saat itu, tapi di masa kini sistem atau bentuk sosial itu tidak lagi memiliki pengaruh signifikan terhadap masyarakat saat ini.
- c. *Net balance* (keseimbangan bersih): konsep ini didasari atas temuan Merton mengenai fungsi positif dan disfungsi suatu sistem. Menurutnya tidak akan pernah mampu untuk menentukan mana yang lebih banyak antara fungsi positif atau disfungsinya sebuah sistem, sebab problem sosial begitu kompleks dan dipenuhi dengan perspektif subjektif manusia.
- d. *Manifest* (fungsi nyata) dan *latent* (fungsi tersembunyi): dua konsep ini memberikan tambahan analisis yang penting bagi struktural fungsional. Secara sederhana, *manifest* berarti fungsi yang diharapkan, sedangkan *latent* berarti fungsi yang tidak diharapkan. Konsep ini juga berhubungan dengan *unanticipated consequences* (akibat yang tidak diharapkan).

a. Sosiologi Struktural Fungsional Merton terhadap Ayat Nusyuz

Pengembangan gagasan struktural fungsionalis yang dibawa oleh Merton ini lebih menekankan terhadap aspek fungsi suatu sistem

⁴³ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 140-141.

dalam dinamika perkembangannya secara temporal (masa lalu dan masa kini) ataupun antar individu dengan individu yang lain. Dalam kasus ayat nusyuz, QS. an-Nisā [4]: 34 memberikan tawaran solusi untuk menyelesaikan disharmonisasi rumah tangga terkhusus apabila seorang istri melakukan nusyuz, yaitu dengan tiga tahapan: penyelesaian verbal (menasehati); penyelesaian non-verbal (pisah ranjang); dan penyelesaian dengan tindakan. Bentuk penyelesaian ini merupakan tawaran yang diberikan Al-Qur'an untuk meredakan konflik antara suami-istri, tentu hal ini juga berdasarkan dengan konteks sosial pada masa itu. Sehingga wajar apabila rangkaian tahapan ini berfungsi sebagaimana mestinya dalam konteks masyarakat saat itu. Namun, dalam konteks masyarakat sekarang bentuk operasional tersebut bagi sebagian kalangan mengalami *nonfunction* (tidak berfungsi). Dalam pengertian lain, tahapan penyelesaian itu tidak memiliki pengaruh yang signifikan sebagaimana signifikansi fungsinya di masa lampau. Karena masyarakat modern saat ini sadar bahwa sebuah rumah tangga merupakan lembaga yang dibangun oleh sepasang suami-istri dan aturan institusinya bergantung atas kesepakatan satu sama lain, selama masih dalam satu misi yaitu untuk membangun keharmonisan dan kesejahteraan keluarga.

Bahkan dalam konteks sosial saat ini, penyelesaian tersebut dikecam karena memiliki akibat negatif yang ditimbulkan, seperti perizinan normatif untuk memukul istri yang membangkang terhadap suami (meskipun hal ini menurut hemat penulis adalah pemahaman

yang salah dan fatal). Sehingga dalam konteks saat ini ditetapkanlah undang-undang yang mengatur kekerasan dalam rumah tangga (UU-PKDRT).

Namun, harus dipahami bahwa QS. an-Nisā' [4]: 34 dan 128 turun sebagai jawaban atas persoalan yang dihadapi masyarakat saat itu dengan mempertimbangkan segala aspek dan unsur yang melingkupinya (sebagaimana hal ini telah dijelaskan di poin sebelumnya). Sehingga Al-Qur'an sebagai sistem memiliki *manifest* (fungsi nyata) yang diinginkan author. Menurut analisis sebelumnya, *manifest* dari ayat nusyuz ini berkaitan dengan gagalnya demonstrasi besar-besaran yang dilakukan sebagian kalangan atas ijtihad nabi yang memutuskan untuk menampar balik suami Ḥabībah bint Zaid bin Abī Zubair. Adapun *latent* (fungsi yang tersembunyi) adalah pemahaman yang salah atas QS. an-Nisā' [4]: 34. Pemahaman bahwa Al-Qur'an memberikan suami izin untuk mengadili seorang istri dengan cara memukulnya, sehingga terjadi diskriminasi terhadap istri dan kekerasan dalam rumah tangga adalah fungsi yang tidak diharapkan oleh sistem.

b. Sosiologi Struktural Fungsional Merton terhadap Ayat Kesaksian

Dinamika fungsi yang dibawa oleh Merton membuktikan bahwa sebuah sistem bisa saja berlaku dalam konteks masyarakat di masa lalu, tapi belum tentu sistem yang sama dapat berlaku dalam konteks masyarakat masa kini. Hal ini pun berlaku dengan sistem kesaksian yang dibawa QS. al-Baqarah [2]: 282 yang menyatakan bahwa diperlukan dua laki-laki untuk mempersaksikan pencatatan utang piutang atau jika tidak

ada maka satu laki-laki dan dua perempuan. Berdasarkan beberapa penafsiran, sistem kesaksian yang dibawa QS. al-Baqarah [2]: 282 begitu dipengaruhi dengan konteks sosial pada saat itu, karena perempuan tidak banyak berperan dalam masalah transaksi keuangan, akan tetapi, lebih expert (*profesional*) di bidang domestik. Sehingga apabila sistem kesaksian dalam ayat ini mengalami *nonfunction* (tidak berfungsi) tidak memiliki pengaruh signifikan terhadap masyarakat masa kini menjelaskan bahwa sistem kesaksian dalam ayat tersebut terkait dengan sosio-historis masyarakat saat itu, dan bukan bersifat normatif-teologis yang nilainya tidak dapat diubah dan mesti dipatuhi sekalipun di masa kini. Karena menjadi wajar apabila di zaman sekarang kesaksian tidak dipengaruhi oleh gender karena baik perempuan dan laki-laki berlomba-lomba untuk berperan di berbagai bidang, perempuan bukan hanya fokus di bidang dan wilayah domestik, tapi di dunia industri, *entertainment* (hiburan), muamalah, dan beberapa tempat yang di masa lalu hanya dapat dijangkau laki-laki, tapi sekarang perempuan dapat menjangkaunya.

Namun, yang luput dari perhatian adalah berkaitan dengan konsep *net balance* (keseimbangan bersih) yang dibawa oleh Merton, bahwa menurutnya sebagai makhluk sosial kita tidak akan pernah menjumlahkan fungsi positif dan disfungsi suatu sistem, atau untuk menentukan suatu sistem lebih banyak mengarah ke fungsional atau disfungsi sistem. Sebab problem yang dihadapi begitu kompleks dan banyak penilaian subjektif yang tidak mudah untuk dihitung dan diukur

sehingga menentukan hasil akhirnya. Misalnya dalam konteks ayat kesaksian QS. al-Baqarah [2]: 282, kesaksian laki-laki lebih unggul nilainya dibandingkan nilai kesaksian perempuan karena kesaksian perempuan hanya dijadikan sebagai opsi kedua apabila tidak terpenuhinya dua saksi laki-laki. Hal ini dikarenakan perhatian perempuan dalam masalah muamalah tidak terlalu *concern* sebagaimana di zaman sekarang. Dalam arti lain, urusan domestik rumah tangga sepenuhnya merupakan wewenang perempuan dan hak wilayah perempuan dalam mengatur berbagai hal di dalamnya. Sehingga, dalam hal muamalah, transaksi keuangan, utang piutang, perempuan boleh jadi lemah pengetahuannya akibat minimnya keterlibatan perempuan di dalamnya. Namun, dalam hal-hal urusan rumah, perempuan lebih paham dan lebih banyak pengetahuannya dibandingkan dengan laki-laki.

Sehingga masalah nilai kesaksian laki-laki dan perempuan dalam QS. al-Baqarah boleh jadi di masa lalu bernilai 1:2 dan terkesan menjadikan perempuan sebagai opsi kedua dan tidak setara dengan laki-laki. Namun, di masa kini kesaksian yang nilainya setara antara laki-laki dan perempuan karena perempuan telah terjun di dunia yang dulunya hanya dapat dijangkau laki-laki. Begitupun, dalam urusan rumah tangga dan domestik menjadi problem lanjutan karena adanya pembagian tugas yang tidak setara. Tidak jarang dijumpai pasangan suami-istri yang sama-sama memiliki peran sentral dalam mencari nafkah dengan dalih uang dapat membahagiakan anak karena segala hal akan terpenuhi

dengan uang sebagai solusinya. Faktanya, anak lah yang menjadi korban dari keegoisan kedua orang tuanya yang sibuk dalam mencari rupiah, sehingga seorang anak yang harusnya tercukupi dengan kasih sayang penuh dari seorang ibu, dan mendapat pendidikan pertama dari sosok yang disebut *madrasah al-ula* tidak dapat terpenuhi.