

REINTERPRETASI PRINSIP *KAFĀ'AH* SEBAGAI NILAI DASAR DALAM POLA RELASI SUAMI ISTRI

Siti Jahroh

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: mansur_jahroh@yahoo.com

Abstract:

*Symptoms of domestic violence that occurs in marriage is due to the absence of equality or what is often called *kafā'ah* in the *fiqh al-munākahah* between the prospective husband and wife. In this case the position of husband to wife is not equal, either in economic, social, education, culture, race/ethnicity, ancestry or religious level. Husband's position which is not equivalent (as *kufū'*) with his wife or vice versa, often triggers dispute between the two. Ongoing dispute, then followed by hurting words, beatings or physical abuse, irresponsible behavior, don't meet the economic or biological needs, marry again, and even can also lead to a sadistic action or killing. In this perspective the author considers that if the value embodied in the *kafā'ah* concept is understood correctly and properly, it'll actually give a positive chance to prevent domestic violence crime especially in the context of the relationship between husband and wife.*

*[Gejala Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) yang terjadi dalam perkawinan, salah satunya disebabkan tidak adanya kesetaraan atau yang sering disebut dalam *fiqh al-munākahah* dengan istilah *kafā'ah* antara calon suami dengan calon istri. Dalam hal ini posisi suami dengan istri yang tidak setara, baik setara secara ekonomi, sosial, pendidikan, kultur, ras/suku, keturunan maupun tingkat keberagaman. Posisi suami yang tidak setara (se-*kufū'*) dengan istrinya ataupun sebaliknya, sering kali memicu perselisihan di antara keduanya. Perselisihan yang terus-menerus, kemudian diiringi dengan kata-kata yang menyakitkan, tindak pemukulan atau penganiayaan fisik, perilaku yang tidak bertanggung jawab, tidak memenuhi kebutuhan ekonomis atau biologis, kawin lagi, bahkan dapat pula menjurus pada tindakan sadisme dengan menyengsarakan atau menghilangkan nyawa. Dalam perspektif inilah penulis*

memandang bahwa nilai yang terkandung dalam konsep kafā'ah jika dipahami dengan tepat dan benar sebenarnya berpeluang positif untuk menangkai tindak kejahatan KDRT terlebih dalam konteks relasi antara suami dan istri.]

Kata Kunci: *reinterpretasi, kafā'ah, relasi, suami-istri*

A. Pendahuluan

Kekerasan pada dasarnya merupakan semua bentuk perilaku, baik verbal maupun non-verbal, yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang, terhadap seseorang atau sekelompok orang lainnya, sehingga menyebabkan efek negatif secara fisik, emosional, dan psikologis terhadap orang yang menjadi sasarannya (korban kekerasan).¹ Dengan demikian, kekerasan dapat dilakukan secara langsung maupun tidak langsung yang menyebabkan potensi yang dimiliki oleh seseorang (atau sekelompok orang) menjadi tidak dapat diaktualisasikan.

Kekerasan apa pun yang terjadi di dalam masyarakat sesungguhnya berangkat dari sebuah ideologi tertentu yang mengesahkan penindasan di satu pihak (baik perseorangan maupun kelompok) terhadap pihak lain yang disebabkan oleh anggapan akan ketidaksetaraan kekuatan yang ada dalam masyarakat. Pihak yang tertindas kemudian disudutkan pada posisi yang membuat mereka berada dalam ketakutan melalui cara penampakkan kekuatan secara periodik.²

¹ Elli Nur Hayati, *Panduan untuk Pendamping Perempuan Korban Kekerasan: Konseling Bernuansa Gender*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Rifka Annisa kerja sama dengan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 25-26.

² William P. College menegaskan bahwa terjadinya penindasan itu disebabkan oleh adanya pandangan subordinatif yang didukung oleh adanya dinamika sosial politik yang berakar pada tatanan hirarkhis, *submissif* dan mengesahkan kekerasan sebagai mekanisme kontrol. Ketika tatanan yang *phallo-centris* disahkan sebagai hal yang biasa dalam masyarakat, maka ideologi patriarkhis berperan untuk menetapkan bahwa kekuasaan berada di tangan laki-laki dalam relasi antarjenis. Setiap masyarakat memiliki mekanisme kontrol yang melegitimasi, mengaburkan, dan mengingkari kekerasan dan dengan demikian melestarikannya. Lihat, Siti Ruhani Dzuhayatin, "Marital Rape: Suatu Keniscayaan?" dalam S. Edi Santosa (ed.), *Islam dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kerja sama dengan *The Ford Foundation* dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 118-119.

Kekerasan Dalam Rumah Tangga (disingkat: KDRT) atau *domestic violence*³ adalah suatu tindakan kekerasan berbentuk serangan atau invasi (*assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang.⁴ KDRT juga dapat dikatakan sebagai bentuk kekerasan terhadap satu jenis kelamin tertentu yang lazimnya disebabkan oleh adanya anggapan yang bias jender (*gender related violence*), yakni karena ketidaksetaraan kekuatan yang ada dalam masyarakat. Atau lebih tegasnya bahwa KDRT adalah penyerangan fisik atau psikologis di lingkungan keluarga yang dilakukan oleh laki-laki (suami) terhadap pasangan perempuannya (istri) atau bisa juga sebaliknya.⁵

Apabila dirunut dari bentuk pola relasi suami istri dalam sebuah ikatan perkawinan, tampaknya salah satu gejala KDRT yang terjadi pada perkawinan adalah disebabkan tidak adanya *kesebandingan* atau yang sering disebut dalam *fiqh al-munākahāt* dengan istilah *kafā'ah* antara calon suami dan calon istri. Dalam hal ini, posisi suami dengan istri yang tidak setara, baik setara secara ekonomi, sosial, pendidikan, kultur, ras/suku, keturunan, maupun tingkat keberagamaan. Posisi suami yang tidak setara (*se-kuflu*) dengan istrinya ataupun sebaliknya, sering kali memicu perselisihan di antara keduanya. Perselisihan yang terus-menerus, kemudian diiringi dengan kata-kata yang menyakitkan, tindak pemukulan atau penganiayaan fisik, perilaku yang tidak bertanggung jawab, tidak memenuhi kebutuhan ekonomis atau biologis, kawin lagi, bahkan dapat pula menjurus pada tindakan sadisme dengan menyengsarakan atau menghilangkan nyawa.

Islam memang tidak menetapkan keberadaan *kafā'ah* sebagai salah satu syarat sah suatu perkawinan. Dengan demikian, *kafā'ah* harus dipandang sebagai 'tuntunan moral', bukan sebagai 'tuntutan legalitas formal'. Kenyataan di tengah masyarakat menunjukkan tidak sedikit pasangan yang tidak *se-kuflu* tetapi perkawinan mereka tetap berjalan langgeng dan relasi di antara mereka terjalin dengan harmonis.

³ Istilah KDRT dalam literatur Barat umumnya dipergunakan secara bervariasi, misalnya *domestic violence*, *family violence*, *nifw abuse*, *marital violence*, *child abuse*, dan lain-lain. Lihat lebih jauh dalam Aroma Elmina Martha, *Perempuan: Kekerasan dan Hukum* (Yogyakarta: UII-Press, 2003), hlm. 31-35.

⁴ Mansour Fakhri, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 17.

⁵ Rosalia Sciortino, *Menuju Kesehatan Madani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 227.

Akan tetapi, banyak pula pasangan suami istri yang retak bahkan berakhir dengan perceraian karena mengabaikan faktor *kafā'ah* ini. Oleh karena itu, tulisan ini berupaya untuk menemukan seberapa besar kontribusi dan efektivitas dari nilai *kafā'ah* dalam menangkal adanya tindak kekerasan rumah tangga dengan asumsi bahwa tindak kekerasan dalam rumah tangga merupakan faktor pemicu terjadinya perceraian.

Dalam perspektif inilah penulis memandang bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam konsep *kafā'ah* berpeluang positif untuk menangkal adanya tindak kejahatan KDRT dalam relasi suami istri. Akibat dari KDRT, selain sangat mengganggu kesehatan fisik dan psikis korban kekerasan, juga berdampak negatif terhadap kesejahteraan anak-anak serta bangsa ini.

B. Historisitas Konsep *Kafā'ah*

Kafā'ah (الكفاءة) berasal dari akar kata *al-kafu* (كفؤ), bentuk pluralnya adalah *al-akfā'u* (الأكفاء) yang diartikan sebagai *al-musāwāh* (المساواة) dan *al-mumāsilah* (المماثلة): 'keseimbangan', 'persamaan', 'kesederajatan'.⁶ Jika dihubungkan dengan pernikahan, *kafā'ah* diartikan sebagai keseimbangan antara calon suami dan calon istri baik dari segi kedudukan (*ḥasab*), agama (*dīn*), keturunan (*nasab*), dan lainnya, yang di dalam literatur fikih (*maṣābiḥ al-arba'ah*) ada banyak perbedaan pendapat mengenai unsur apa saja yang termasuk dalam pengertian *kafā'ah* tersebut sesuai dengan kecenderungannya masing-masing.⁷

Muḥammad Abū Zahrah, misalnya, mendefinisikan *kafā'ah* dengan keseimbangan antara calon suami dan calon istri dengan 'keadaan tertentu', yang dengan keadaan tersebut keduanya akan bisa menghindari kesusahan dalam menjalani kehidupan rumah tangga.⁸

⁶ Ibn al-Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Mesir: Dār al-Miṣriyah, t.th.), I: 134. Lihat juga Louis Ma'luf, *al-Munjad fī al-Lughah wa al-A'lam*, cet. XXXIII (Beirūt: Dār al-Masyriq, 1992), hlm. 690; 'Abdurrahmān al-Jāziri, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Maṣābiḥ al-Arba'ah* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Alamiyah, 2003), hlm. 732-735; dan Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), II, hlm. 98.

⁷ Pembahasan mengenai unsur-unsur *kafā'ah* dalam literatur 4 mazhab hukum Islam, akan Penulis bahas pada sub bab tersendiri dalam pembahasan bab ini.

⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *al-Aḥwal asy-Syakhsīyah* (Mesir: Dar al-Fikr wa al-'Arabi, 1950), hlm. 156.

Dengan demikian, *kafā'ah* secara sederhana bisa diartikan sebagai 'keseimbangan' antara (calon) suami dan istri ketika hendak melangsungkan pernikahan. Namun, arti *kafā'ah* yang dimaksudkan penulis dalam penelitian ini lebih disejajarkan dengan pengertian konsep kesetaraan (gender) dalam Islam baik antara calon suami-istri yang akan melangsungkan pernikahan maupun antara suami dan istri dalam kehidupan rumah tangga khususnya yang terkait dengan pola relasi yang semestinya dibangun di antara keduanya agar terhindar dari berbagai masalah di dalam kehidupan rumah tangganya.

Untuk mendapatkan pemahaman yang utuh, tepat, dan benar terhadap pengertian konsep *kafā'ah* tersebut, menurut hemat Penulis, ada baiknya untuk mengetahui terlebih dahulu bagaimana proses kemunculan konsep *kafā'ah* tersebut sendiri dalam sistem hukum perkawinan Islam (*fiqh al-munakahāt*) dan penerapannya di tengah-tengah masyarakat muslim.

Berbicara tentang asal-usul konsep ini, menurut Khoiruddin Nasution, setidaknya ada dua teori yang bisa dipergunakan untuk menjelaskan secara tepat dan benar. Teori pertama dimunculkan oleh M.M. Bravmann yang berpendapat bahwa konsep ini muncul sejak masa pra-Islam. Untuk mendukung teorinya tersebut, Bravmann menyebutkan beberapa kasus yang terjadi. Misalnya, kasus rencana pernikahan sahabat Bilāl dengan saudara perempuannya 'Abdurrahmān bin 'Aūf. Di samping itu, Bravmann juga menyebutkan dua kasus perkawinan lain yang di dalamnya dapat dilihat adanya unsur *kafā'ah*. Bahkan, di dalam rencana perkawinan tersebut kata *kafā'ah* disebutkan dengan jelas.⁹

Teori kedua adalah yang dimotori oleh Coulson dan Farhat J. Ziadeh yang mengatakan bahwa konsep ini bermula dari Irak, khususnya Kufah, tempat Abū Ḥanīfah hidup. Menurut teori ini, konsep *kafā'ah* tidak ditemukan di dalam buku Imām Mālik, *al-Muwatta'*. Konsep *kafā'ah* ditemukan pertama kali di dalam buku mazhab Mālikiyyah, *al-Mudawwanah*. Walaupun demikian, di dalam buku ini hanya disinggung sangat sedikit. Bahkan, ada catatan yang

⁹ Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan I)* (Yogyakarta: ACAdEMIA dan TAZZAFa, 2004), hlm. 213-216. Lihat lebih jauh, M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1972), hlm. 302-308.

menjelaskan bahwa Imām Mālik sendiri tidak pernah membahas masalah *kafā'ah* tersebut.¹⁰ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Imām Mālik tidak mengenal konsep ini. Menurut teori ini, konsep ini muncul karena kekosmopolitan dan kekompleksan masalah dan masyarakat yang hidup di Irak ketika itu.¹¹

Kompleksitas masyarakat Irak muncul sebagai akibat urbanisasi yang terjadi di Irak ketika itu. Arus urbanisasi tersebut kemudian melahirkan percampuran sejumlah etnik, seperti percampuran antara orang Arab dengan non-Arab yang baru masuk Islam. Untuk menghindari salah pilih pasangan dalam pernikahan, teori *kafā'ah* menjadi niscaya. Dengan demikian, menurut teori ini, konsep *kafā'ah* muncul pertama kali sebagai respons terhadap perbedaan sosial (*sosial distinction*) yang kemudian bergeser ke persoalan hukum (*legal distinction*).¹²

Konsep *kafā'ah* ini memang sudah ada sejak pra-Islam. Namun, munculnya konsep ini menjadi konsep hukum (*legal doctrine*) adalah sebagai hasil usaha (ijtihad) ulama-ulama Irak untuk menjawab persoalan dan kondisi Irak yang menghendaki demikian. Artinya, kondisi Irak yang pluralis dan homogen dijawab dengan konsep *kafā'ah* ini untuk menjamin keutuhan (jauh dari perceraian) dan kedamaian (jauh dari kekerasan) dalam kehidupan keluarga.¹³

Konsep *kafā'ah*, sebelum Islam hadir, sebenarnya sudah dipraktikkan oleh bangsa Arab. Pertimbangan *nasab* (keturunan) merupakan salah satu faktor utama seseorang dikatakan sepadan (*se-kefū*). Di Arabia jahiliah, telah berkembang budaya bahwa sepasang suami istri harus sepadan baik dalam hal ras, kesukuan maupun status sosialnya. Jika suaminya seorang keturunan non-Arab sedangkan ibunya adalah keturunan orang Arab, maka keturunan mereka akan

¹⁰ Sahnūn, *al-Mudawmunah al-Kubrā* (Beirūt: Dār Ṣādir, 1323), III: 170.

¹¹ Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri*, hlm. 213-214.

¹² Kasus Bilāl dijadikan contoh persoalan *kafā'ah* oleh Bravmann, menurut Khoiruddin Nasution, justru menunjukkan tidak diakuinya perbedaan berdasarkan apa pun kecuali agama dan ketakwaan. Karena itu, *kafā'ah* memang ada sebelum Islam, tetapi di antara tujuan Islam datang adalah untuk menghancurkan *kafā'ah* yang berdasarkan pengelasan atau strata tersebut. Dengan demikian, munculnya konsep *kafā'ah* ini kembali di masa hidup Abū Ḥanīfah dalam upaya menjawab persoalan pluralisme; suku, etnis, bahasa, dan semacamnya. *Ibid.*, hlm. 214.

¹³ *Ibid.*

disebut *mudarra*, dan jika ibunya yang keturunan non-Arab maka keturunannya disebut *hajin*. Dalam hal hukum kewarisan ketika itu, seorang *hajin* tidak menerima bagian warisan.¹⁴

Munculnya agama Islam di Jazirah Arabia ternyata telah membawa perubahan cara pandang bangsa Arab ketika itu. Masyarakat Arab mulai memberi kehormatan kepada seorang *hajin* dengan menganggap bahwa dalam silsilah keluarga hanya garis laki-laki yang diperhitungkan. Dengan demikian, seorang *hajin* mempunyai hak-hak yang sama sebagaimana keturunan Arab asli, termasuk dalam hal warisan. Islam merupakan agama universal yang menempatkan manusia sama/setara dalam hal derajat dan kedudukannya.¹⁵

Islam datang untuk menghilangkan segala macam perbedaan baik perbedaan sosial, kesukuan maupun derajat sosial yang lainnya.¹⁶ Prinsip bahwa suku dan famili tidak mempunyai nilai istimewa di hadapan Allah diuraikan dengan tegas di dalam al-Qur'an. Kedudukan semua orang adalah sama/setara hanya tingkat ketakwaan di antara merekalah yang membedakan satu dengan yang lainnya. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Q. S. al-Hujurat (49): 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ .

"Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengetahui".

Meski demikian, pengaruh budaya Arab pra-Islam tersebut dalam menilai kesepadan/kesetaraan masih belum dapat hilang sepenuhnya. Hal ini sebagaimana tampak dalam beberapa rumusan konsep *kafā'ah* dalam hukum perkawinan Islam yang dikemukakan oleh ulama fiqh (*fuqahā'*) yang hingga sekarang masih tetap

¹⁴ M. Hasyim Assegaf, *Derita Putri-Putri Nabi: Studi Historis Kafā'ah Syarifah* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002), hlm. 28.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Maulana Muhammad Ali, *Islamologi (Dien al-Islām)*, terj. R. Kaelan dan Bachrun (Jakarta: Ihtiar Baru-Van Hoeve, 1977), hlm. 426.

menganggap bahwa faktor *nasab* (keturunan) merupakan unsur *kafā'ah* yang harus diperhatikan bahkan dipersyaratkan.¹⁷

Praktik penerapan konsep *kafā'ah* ternyata tidak hanya ditemukan dalam sejarah masyarakat Arab semata, tetapi dalam perundang-undangan hukum keluarga di beberapa negara muslim juga ditemukan praktik yang sama. Hal yang sama juga terjadi di tengah-tengah praktik perkawinan Islam di masyarakat Indonesia.¹⁸ Banyak dijumpai di beberapa daerah yang menerapkan konsep *kafā'ah*. Misalnya, di Jawa, dalam menerapkan konsep *kafā'ah* di dalam pernikahan akan memandang dari segi *nasab*, kedudukan dan kualitas seseorang yang kemudian dikenal dengan istilah *bibit*, *bebet*, dan *bobot*.¹⁹

M. Hasyim Assegaf, dalam bukunya yang berjudul *Derita Putri-Putri Nabi*, cukup baik dalam mengilustrasikan bagaimana penerapan konsep *kafā'ah* masyarakat Arab, khususnya di kalangan anak keturunan Nabi Muhammad saw., yang terjadi di tengah-tengah mayoritas umat muslim di Indonesia di mana terdapat suatu kalangan kecil/komunitas tertentu yang mengklaim dirinya anak keturunan Nabi Muhammad saw. Kaum wanitanya bergelar khusus, yaitu *syarifah* yang berarti wanita mulia, bangsawan. Hanya pria yang bernasab mulia pula yang dianggap patut (*se-kufu'*) untuk menikahi mereka, pria mana pun tidak berhak (*tidak se-kufu'*) jika tidak satu keturunan. Sebaliknya, bagi

¹⁷ Pembahasan tentang pandangan para ulama fiqh mengenai konsep *kafā'ah* dalam sistem hukum perkawinan Islam dan juga praktik penerapan konsep *kafā'ah* tersebut dalam perundang-undangan hukum keluarga di beberapa negara muslim akan penulis bahas dalam subbab pembahasan tersendiri dalam penelitian ini.

¹⁸ Di dalam sistem perundang-undangan hukum Islam di Indonesia (KHI) dalam pasal 61 dinyatakan: "*Tidak se-kufu'* tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan, kecuali tidak se-kufu' karena perbedaan agama atau ikhtilāf ad-dīn". Dengan demikian, walaupun tidak disebut secara tegas, Indonesia adalah negara yang tidak mengenal konsep atau institusi *se-kufu'*-an. Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Banjarmasin: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 127. Lihat juga, Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri*, hlm. 226.

¹⁹ Lihat lebih jauh, Sri Suhardjati dan Ridin Sofwan, *Perempuan dan Seksualitas dalam Tradisi Jawa* (Semarang: PSW IAIN Walisongo kerja sama dengan Gama Media, 2001), hlm. 115. Kriteria lain yang banyak berkembang di Jawa adalah seperti yang digambarkan dalam Serat Centhini. Paling tidak, ada 21 tipe perempuan yang mewakili candranya (gambaran sifat lahir ataupun batin perempuan), di antaranya adalah *bengob*, *sengob*, *plongob*, dan lain sebagainya. Penjelasan selengkapnya lihat M.R.A. Sumahatmaka, *Ringkasan Centhini Suluk Rambangraras* (Jakarta: Balai Pustaka, 1981), hlm. 115.

kaum pria di kalangan ini, yang bergelar *sayyid*, sama sekali tidak ada larangan untuk menikah dengan wanita dari nasab mana pun. Sistem penerapan konsep *kafā'ah* seperti ini, menurut mereka, merupakan pagar pelindung, kalung kehormatan bagi kalangan wanita khusus (mulia) tersebut.²⁰

Pemahaman konsep *kafā'ah* seperti yang diilustrasikan oleh M. Hasyim Assegaf di atas, menurut Penulis, merupakan suatu gambaran pemahaman yang salah kaprah, tidak benar dan tidak tepat. Jika *kafā'ah* dipahami seperti dalam ilustrasi tersebut, konsep *kafā'ah* justru akan menimbulkan persoalan baru. Hal yang menjadi persoalan bukan hanya antar-sesama calon yang akan melangsungkan pernikahan, melainkan juga di dalam pola relasi yang terbangun di antara keduanya ketika sudah menjadi pasangan suami-istri. Bahkan, persoalan juga akan muncul di antara keluarga dari kedua belah pihak.

Kenyataan di lapangan juga menunjukkan bahwa tidak sedikit dari kalangan *syarifah-sayyid* tersebut yang mengalami banyak kendala (masalah) di dalam kehidupan rumah tangganya. Dengan pemahaman *kafā'ah* seperti ini, juga menjadikan seseorang yang mempunyai keturunan yang kurang baik tidak mempunyai kesempatan untuk menjadi lebih baik. Sebaliknya, seseorang yang mempunyai perilaku yang kurang baik menjadi tetap diakui sebagai seorang yang baik, hanya karena mempunyai orang tua/keturunan yang baik/terhormat.²¹

Hal yang sama juga terjadi pada pemahaman konsep kesepadanan (*kafā'ah*) yang ada di tengah masyarakat selama ini dengan melibatkan kriteria-kriteria yang lain dalam sebuah koridor yang cukup kompleks. Kriteria itu, antara lain, kesederajatan sosial (*social equality*), kesederajatan agama²² (*religious equality*), kesederajatan ekonomi (*economic equality*), kesederajatan profesi (*job equality*), kesederajatan pendidikan (*education equality*), dan lain sebagainya. Berbagai kriteria kesederajatan tersebut jika dikaitkan dengan data-data kasus KDRT khususnya KTI yang penulis temukan di lembaga Rifka Annisa WCC Yogyakarta, ternyata tidak menjadi jaminan bahwa di dalam kehidupan rumah

²⁰ M. Hasyim Assegaf, *Derita Putri-Putri Nabi*, hlm. vii.

²¹ Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri*, hlm. 233.

²² Agama yang dimaksudkan dalam kriteria ini adalah status keagamaan seseorang (Islam, Kristen, Hindu, Buddha, atau lainnya), bukan kesederajatan pemahaman keagamaan dan keberagaman sebagaimana yang penulis maksudkan dalam penelitian ini.

tangganya tidak mengalami kendala-kendala yang serius, misalnya tindakan kekerasan dalam beragam bentuknya.

Dari paparan di atas, maka perlu adanya kontekstualisasi mengapa para ulama fikih meletakkan *kafā'ah* sebagai salah satu syarat dalam perkawinan, yang tak lain adalah sebagai salah satu usaha untuk mencapai tujuan perkawinan itu sendiri, yaitu mewujudkan kehidupan rumah tangga yang tenteram (*sakmah*), penuh cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*). Hanya saja, dalam penekanan unsur-unsur *kafā'ah* itu fuqahā' mempunyai perbedaan pandangan. Kemudian, rumusan *kafā'ah* tersebut kadang disalahgunakan oleh sebagian orang. Akibatnya, dalam praktiknya di lapangan kadang menjadi bertentangan dengan makna (ruh/spirit) Islam.²³ Oleh karena itu, perlu kontekstualisasi pemahaman yang integratif, inklusif, dan komprehensif terhadap konsep *kafā'ah*.²⁴

²³ Sebagai contoh adalah kasus gubernur Yazīd ibn Ḥatam yang menyuruh hakim di Mesir (144-154), Abū Khuzāmah, untuk membatalkan pernikahan seorang suami yang mempunyai suku yang lebih rendah dari istrinya, dengan alasan ketidaksekufuan. Abū Khuzāmah menolak seraya berkata, "Saya tidak membolehkan sesuatu yang dilarang Allah, dan tidak mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Allah, wanita ini telah dinikahkan oleh walinya sendiri. Karenanya, pernikahannya tetap sah dan tidak boleh dibatalkan". Meskipun demikian, dengan kekuasaan yang dimilikinya, sang gubernur akhirnya membatalkan pernikahan tersebut. Kasus yang hampir sama terjadi pada 1905, ketika seorang pria India hendak menikahi seorang perempuan keturunan Arab. Saudara-saudara calon istri tersebut mengeluarkan fatwa larangan pernikahan. Padahal, calon istri dan walinya sudah menerima lamaran calon suami tersebut. Alasan larangan tersebut adalah karena tidak sekufu, sebab si calon suami bukan seorang keturunan *sayyid*. Sementara mereka meyakini bahwa hanya seorang *sayyid* yang bisa menikahi *sayyidah*. Dari kedua kasus ini terlihat bahwa yang menjadi alasan pembatalan pernikahan tersebut bertentangan dengan ajaran Islam, yang justru tidak membedakan kelas, suku, bangsa, dan ras, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Hujurat (49): 13. *Ibid.*, hlm. 239-240.

²⁴ Integratif, dalam arti harus ada pemahaman secara jelas mengenai sejarah kemunculan istilah/konsep *kafā'ah* dengan beragam implementasi di tengah masyarakat pra-Islam dengan yang dipraktikkan di tengah masyarakat muslim hingga sekarang berdasarkan literatur fikih klasik yang membahas konsep *kafā'ah* tersebut. Inklusif, dalam arti konsep *kafā'ah* harus didudukkan sebagai sebuah konsep yang terbuka yang memerlukan pengembangan-pengembangan baru sesuai zaman dan lokalitasnya. Komprehensif, dalam arti pengembangan konsep *kafā'ah* yang inklusif tadi bisa dipahami secara utuh dan menyeluruh. Hal ini menegaskan akan adanya keterkaitan antara konsep *kafā'ah* sebagai sebuah konsep kesetaraan pemahaman terhadap eksistensi kemanusiaan dengan konsep kesetaraan jender dalam Islam.

C. Kedudukan *Kafā'ah* dalam Hukum Perkawinan Islam

Di dalam istilah *fuqahā'* (ahli hukum Islam), *kafā'ah* didefinisikan sebagai 'kesamaan' di dalam hal-hal kemasyarakatan, yang dengan itu diharapkan akan tercipta kebahagiaan dan kesejahteraan di dalam kehidupan keluarga, dan mampu menyingkirkan kesusahan. Namun, dari sekian kualifikasi *kafā'ah* yang ditawarkan untuk tujuan tersebut, hanya satu kualifikasi *kafā'ah* yang disepakati oleh *fuqahā'*, yaitu kualifikasi *kafā'ah* berupa kemantapan agama (*dīn*) dengan arti ketakwaan dan kebaikan (*at-takwā wa as-silāh*). Adapun kualifikasi lain dari *kafā'ah*, seperti unsur kemerdekaan, nasab, agama ayahnya, bersih dari penyakit, sehat akal, dan lainnya, terdapat perbedaan sikap dan pandangan di kalangan *fuqahā'*: ada yang berpendapat dijadikan sebagai unsur *kafā'ah* dan ada yang tidak.²⁵ Berikut adalah uraian lebih jauh mengenai perbedaan pendapat *fuqahā'* dalam menentukan unsur-unsur *kafā'ah*.

1. Mazhab Ḥanafī

Kualifikasi atau unsur *kafā'ah*, menurut mazhab Ḥanafī, meliputi enam unsur, yaitu keturunan (*nasab*), agama (*dīn*), kemerdekaan (*al-ḥurriyah*), harta (*al-māl*), kekuatan moral (*diyānah*), dan pekerjaan (*al-ḥirfah*).²⁶

Menurut mazhab ini, *kafā'ah* merupakan suatu hal yang sangat penting dalam perkawinan. *Kafā'ah* dipandang sebagai salah satu syarat dalam melaksanakan akad perkawinan. Ketidadaan *kafā'ah* dapat mencegah sebuah perkawinan atau memungkinkan seorang wali untuk mem-*fasakh* (membatalkan) suatu perkawinan. Jika ada seorang perempuan menikah dengan seorang laki-laki yang tidak sekufu tanpa izin dari walinya, wali tersebut berhak untuk membatalkan atau menolak akad perkawinan tersebut. Dengan demikian, dalam mazhab ini, sangat jelas bagaimana posisi atau kekuasaan wali dalam perkawinan anak atau orang yang berada di bawah perwaliannya. Bahkan dari beberapa penjelasan mengenai unsur-unsur *kafā'ah* dalam

²⁵ Mustafā' as-Sibā'ī, *Syarḥ Qānūn al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah* (Damaskus: t.p., 1965), I: 170.

²⁶ Abū Zahrah, *al-Aḥwāl asy-Syakhsīyyah*, hlm. 157-161. Lihat juga Abdurrahmān al-Jāziri, *Kitāb al-Fiqh*, hlm. 732.

mazhab ini tampak bahwa unsur yang diukur bukanlah antara sang calon, melainkan antara orang tua calon.²⁷

2. Mazhab Mālikī

Menurut mazhab ini, keberadaan *kafā'ah* merupakan salah satu syarat sahnya akad nikah.²⁸ Mengenai kualifikasi yang termasuk unsur *kafā'ah*, mazhab ini menyatakan bahwa kualifikasi atau unsur *kafā'ah* berupa *nasab* (keturunan), *sinā'ah* (pekerjaan), harta, dan kekayaan tidak dipandang sebagai kualifikasi kesekufuan seseorang. Unsur yang menjadi kesekufuan adalah hanya ketakwaan, kesalehan/akhlak baik, dan tidak mempunyai cacat (*as-salamah min al-'uyūb*). Bahkan, cacat pun masih bisa ditolerir dalam keadaan terpaksa (darurat). Hubungannya dengan kemerdekaan (*al-hurriyah*), terdapat dua sumber yang menjelaskan hal ini. Satu sumber mengatakan bahwa Imam Mālik menjadikannya sebagai syarat/unsur *kafā'ah*, sementara sumber lain mengatakan tidak.²⁹ Dengan demikian, mazhab ini pada dasarnya lebih menekankan unsur ketakwaan dan kesalehan sebagai kualifikasi kesekufuan seseorang dibandingkan dengan unsur-unsur lain dalam *kafā'ah*.

3. Mazhab Syāfi'ī

Sebagaimana dicatat oleh Abū Zahrah, mazhab ini mempunyai pendirian yang hampir sama dengan mazhab Hanafi, namun ada sedikit penambahan (penekanan) dan pengurangan mengenai kualifikasi atau unsur-unsur yang dijadikan sebagai *kafā'ah*. Sisi penambahannya dalam mazhab ini adalah unsur tidak mempunyai cacat (*as-salamah min al-'uyūb*) dan menekankan pada unsur kemerdekaan (*al-hurriyah*) di mana status kehambaan dari pihak (garis) ibu tidak menjadi penghalang kesekufuan, serta tidak menjadikan kekayaan (*al-māl*) sebagai kualifikasi *kafā'ah*.³⁰

Hubungannya dengan keturunan (*nasab*), menurut mazhab ini, mempunyai arti sesuai dengan kebiasaan setempat (*'āda*). Artinya, kualifikasi keturunan di sini dihubungkan dengan kemajuan di bidang

²⁷ Lihat uraian tentang masing-masing kualifikasi *kafā'ah* mazhab ini dalam Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri*, hlm. 217-222.

²⁸ Abdurrahman al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh*, hlm. 734.

²⁹ Abū Zahrah, *al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, hlm. 162.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 162.

kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Orang Quraisy dianggap lebih tinggi dari suku lain karena suku inilah pada waktu itu yang mempunyai kebudayaan yang lebih tinggi. Karena itu, orang Eropa yang muslim, misalnya, akan lebih tinggi dibanding dengan orang non-Arab lainnya yang hidup di negara berkembang.³¹ Dalam mazhab ini, keberadaan *kafā'ah* tidak menjadi syarat sahnya akad perkawinan, *kafā'ah* hanya dianggap sebagai syarat tambahan sehingga jika ada seorang perempuan yang nikah dengan seorang laki-laki yang tidak *kafā'ah* dan ada wali yang menikahkannya maka nikahnya dianggap sah, dan hak khiyar wali lain menjadi hilang.³²

4. Mazhab Ḥanbalī

Kualifikasi atau unsur *kafā'ah* menurut mazhab Ḥanbalī, sebagaimana dijelaskan oleh Abū Zahrah, terdapat penjelasan yang berbeda dari dua sumber yang berbeda. Sumber pertama mengatakan bahwa mazhab ini mempunyai kesamaan dengan mazhab Syāfi'ī dalam menentukan kualifikasi *kafā'ah* dalam perkawinan. Namun, kedua mazhab tersebut memiliki sedikit perbedaan mengenai unsur *kafā'ah* berupa bebas dari cacat (*'aib*) di mana dalam mazhab Ḥanbalī diartikan bukan dalam arti jasmani. Dalam catatan 'Abdurrahmān al-Jazīrī disebutkan bahwa kualifikasi *kafā'ah* menurut mazhab Ḥanbalī adalah agama, pekerjaan, kekayaan, kemerdekaan, dan keturunan.³³ Sedangkan sumber kedua menyebutkan bahwa Imām Aḥmad hanya mencantumkan unsur takwa sebagai kualifikasi *kafā'ah* sama dengan Imām Mālik.³⁴

Menurut Mazhab Ḥanbalī ini, kualifikasi *kafā'ah* tersebut hanya dituntut dari pihak laki-laki, sebab laki-lakilah yang akan menentukan baik atau tidaknya rumah tangga. Oleh karena itu, jika seorang

³¹ *Ibid.*, hlm. 158.

³² Abū Zakariya dari mazhab Syāfi'ī menyebutkan bahwa kualifikasi *kafā'ah* meliputi bebas dari penyakit/ cacat (*'aib*), kemerdekaan (*al-ḥurriyah*), keturunan (*nasab*), agama (*dīn*), pekerjaan (*al-ḥirfab*). Abū Zakariya Yahyā an-Nawāwī, *Rauḍah at-Ṭālibīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), hlm. 428. Sementara, Abū Ishāq yang juga dari mazhab Syāfi'ī menyebutkan empat kualifikasi *kafā'ah*, yaitu agama, keturunan, status kemerdekaan, dan pekerjaan. Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Fayrūz Abadī al-Syirāzī, *al-Mubāẓẓab fī Fiqh al-Imām asy-Syāfi'ī* (t.k.: Syirkah al-Nur Asia, t.th.), II: 39.

³³ 'Abdurrahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh*, hlm. 734.

³⁴ Abū Zahrah, *al-Aḥmāl asy-Syakhsīyah*, hlm. 163.

perempuan menikah dengan laki-laki yang jauh lebih baik daripadanya tidak menjadi masalah.³⁵

Dari uraian unsur-unsur *kafā'ah* di atas, maka secara garis besar dapat dipetakan bahwa ada dua macam pembedaan dari berbagai unsur-unsur *kafā'ah* yang telah dirumuskan oleh para ulama fiqh tersebut, yaitu: (1) *kafā'ah* dalam bidang sosial (*social equality*), dan *kafā'ah* dalam bidang agama (*religious equality*). *Social equality* adalah kesetaraan atau kesepadanan yang diukur dengan nilai-nilai dan tradisi sosial kemasyarakatan setempat (*loal*). Misalnya, keturunan, status sosial, profesi, kekayaan, dan lain-lain. Unsur-unsur *kafā'ah* ini tidak mendapatkan kesepakatan bulat dari berbagai fuqaha untuk ditetapkan dalam syarat pernikahan. Sedangkan *religious equality* adalah kesetaraan atau kesepadanan yang diukur dengan nilai-nilai agama, integritas, dan kesalehan dalam beragama. *Religious equality* ini mendapatkan kesepakatan dari semua fuqaha bahwa ia merupakan unsur pokok dalam konsep *kafā'ah* di dalam pernikahan.

Munculnya berbagai rumusan para ulama fiqh tentang konsep *kafā'ah* lengkap dengan unsur-unsur di dalamnya, sebenarnya merupakan langkah awal untuk mendapatkan kemaslahatan dalam rumah tangga. Kemaslahatan itu sendiri, seiring dengan perkembangan zaman akan senantiasa mengalami pergeseran nilai-nilai yang bersifat interpretatif sehingga tidak menutup kemungkinan unsur-unsur *kafā'ah* yang telah dirumuskan oleh para pakar fiqh tersebut akan mengalami perkembangan yang lebih luas sesuai dengan konteks zaman dan peradaban manusianya.

D. Nilai *Kafā'ah* dalam Pola Relasi Suami Istri

Pada awal pembahasan telah dijelaskan bahwa konsep *kafā'ah* yang dimaksudkan di sini lebih dipahami sebagai sebuah konsep “kesetaraan” dalam pola relasi antara suami dan istri dalam membangun kehidupan rumah tangga yang *sakīnah, mawaddah wa rahmah*. Lebih tegas lagi, kesetaraan relasi dalam hal pemenuhan hak dan kewajiban di antara suami dan istri. Hak dan kewajiban yang dimaksudkan adalah ekonomi keluarga, pembagian kerja dan peran domestik dan publik, hubungan seksualitas, jaminan kesehatan,

³⁵ *Ibid.*

pengasuhan dan pendidikan anak serta lainnya. Beberapa hal inilah yang sering kali rentan menimbulkan terjadinya kasus kekerasan dalam rumah tangga, baik yang dilakukan oleh suami terhadap istri (KTI) ataupun sebaliknya (KTS).

Di sinilah letak pentingnya kesetaraan pemahaman (*kafā'ah*) dalam berbagai hal antara laki-laki dan perempuan, terlebih dalam konteks pola relasi antara suami dan istri dalam menjalani kehidupan rumah tangga.

Bila dilihat dari segi analisis kesetaraan gender, maka terdapat tiga bentuk pola relasi suami istri yang bisa dipetakan, yaitu *pola subordinasi*, *pola komplementer*, dan *pola simetris*. Pertama, pola subordinasi adalah pola relasi yang menempatkan posisi perempuan (istri) berada 'di bawah' (subordinat) dari posisi laki-laki (suami). Pola subordinat ini banyak dipengaruhi oleh adanya budaya patriarki yang masih begitu kental.³⁶ Pandangan yang bias gender ternyata juga bisa menimbulkan pola pandang yang subordinat terhadap perempuan (istri). Anggapan bahwa perempuan itu irasional atau emosional sehingga perempuan tidak bisa tampil memimpin, berakibat munculnya sikap yang menempatkan perempuan pada posisi yang tidak penting. Subordinasi karena pandangan yang bias gender ini terjadi dalam segala macam bentuk yang berbeda dari tempat ke tempat dan dari waktu ke waktu yang lain.³⁷

³⁶ Secara keseluruhan masyarakat Indonesia adalah masyarakat patriarkhis. Sistem patriarkhis di Indonesia menggejala, baik kepada masyarakat yang menganut sistem keluarga patrilineal (misalnya Batak), bilateral (misalnya Jawa), maupun matrilineal (misalnya Minang). Bahwa masyarakat dengan sistem keluarga patrilineal dan bilateral bersifat patriarkhis kiranya tidak sulit untuk dijelaskan, tetapi sekilas terlihat aneh bahwa masyarakat Minang yang menganut sistem keluarga matrilineal ternyata juga bersifat patriarkhis. Di masyarakat Minang, meskipun pemilikan dan pewarisan harta keluarga mengalir dari garis keturunan perempuan, pengambilan keputusan keluarga dalam banyak hal tidak berada pada ibu, tetapi pada *ninik mamak*, yaitu saudara laki-laki ibu. Lihat Muhadjir Darwin, "Maskulinitas: Posisi Laki-Laki dalam Masyarakat Patriarkhis" dalam Muhadjir Darwin dan Tukiran (ed.), *Menggugat Budaya Patriarkhi* (Yogyakarta: Ford Foundation kerja sama dengan Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 2001), hlm. 25.

³⁷ Di Jawa, misalnya, ada anggapan bahwa perempuan tidak perlu sekolah tinggi-tinggi, *tob* akhirnya akan ke dapur juga. Bahkan, pemerintah pernah memiliki peraturan bahwa jika suami akan pergi belajar (jauh dari keluarga) maka ia bisa mengambil keputusan sendiri. Sedangkan bagi istri yang hendak tugas belajar ke luar negeri harus seizin suami. Dalam kehidupan rumah tangga juga masih sering

Kedua, pola komplementer. Pola ini menempatkan posisi perempuan (istri) dan posisi laki-laki (suami) sebagai ‘saling melengkapi’ satu dengan yang lain. Pola komplementer ini menegaskan bahwa suami dan istri adalah pasangan yang mempunyai hubungan bermitra di mana satu dan lainnya saling membutuhkan dan saling melengkapi. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur’an surat al-Baqarah (2): 187: *هن لباس لكم وأنتم لباس لهن* (*Mereka [istri] adalah pakaian bagimu [suami] dan kamu [suami] adalah pakaian bagi mereka [istri]*). Wujud lebih jauh dari pola relasi suami istri yang komplementer ini adalah adanya sikap: (1) saling mengerti, yakni mengerti latar belakang pribadi pasangan masing-masing dan mengerti diri sendiri; (2) Saling menerima, yakni menerima pasangan sebagaimana adanya, terima hobi, kesenangan, kelebihan, dan kekurangannya; (3) Saling menghormati, yakni menghormati perkataan, perasaan, bakat, keinginan, dan menghargai keluarganya; (4) Saling memercayai, yakni memercayai kepribadian dan kemampuannya; (6) Saling mencintai dengan cara lemah lembut dalam pergaulan dan pembicaraan, menunjukkan perhatian kepada suami/istri, bijaksana dalam pergaulan, menjauhi sikap egois, tidak mudah tersinggung dan menunjukkan rasa cinta.³⁸

Ketiga, pola simetris. Dalam pola ini posisi perempuan (istri) ditempatkan secara setara/simetris dengan posisi laki-laki (suami) dalam membina kehidupan rumah tangga. Baik suami maupun istri memiliki hak dan kewajiban yang sebanding dengan tanggung jawabnya.

Adanya pemahaman dan pilihan terhadap pola-pola relasi tersebut akan menentukan irama kehidupan di antara suami dan istri. Menurut hemat penulis, pola relasi yang kedua (komplementer) adalah pilihan pola relasi yang tepat jika dikaitkan dengan pemahaman nilai-

terdengar jika keuangan keluarga sangat terbatas, dan harus mengambil keputusan untuk menyekolahkan anak-anaknya maka anak laki-laki akan mendapatkan prioritas utama. Praktik seperti ini sesungguhnya berangkat dari kesadaran gender yang tidak adil. Lihat Mansour Fakhri, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, cet. ke-6 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 15-16.

³⁸ Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri*, hlm. 59-61. Baca juga ulasan Zakiah Daradjat sebagaimana dikutip oleh Ismah Salmah, “Peran Wanita dalam Membangun Masyarakat Madani”, dalam Firdaus Efendi dan Khamami (ed.), *Membangun Masyarakat Madani: Melalui Khutbah dan Ceramah* (Jakarta: Nuansa Madani, 1999), hlm. 346-347.

nilai yang ada dalam konsep *kafā'ah* karena akan lebih bisa menghadirkan kebahagiaan dan keharmonisan kehidupan rumah tangga serta jauh dari tindakan-tindakan kekerasan dalam bentuk apa pun. Berikut adalah uraian pemahaman nilai kesetaraan (*kafā'ah*) yang semestinya dimiliki baik oleh seorang suami maupun seorang istri dalam membangun pola relasi kehidupan rumah tangganya.

1. Konsep Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan dalam Islam

Kaitannya dengan persoalan relasi laki-laki dan perempuan, khususnya relasi suami-istri, ajaran Islam sebenarnya memperlihatkan pandangan yang sangat egaliter dan demokratis. Sejumlah ayat al-Qur'an yang mengungkapkan prinsip ini di antaranya adalah:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنثٰى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۗئِلَ لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ.

"Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal." (Q.S. al-Hujurat [49]: 13)

مَنْ عَمِلْ صٰلِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰةً طَيِّبَةً وَّلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ.

"Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan." (Q.S. al-Nahl [16]: 97)

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۗءُ بَعْضٍ يٰۤاَمْرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ اُولٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ.

"Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana." (Q.S. al-Taubah [9]: 71)

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.

"*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pabala yang besar.*" (Q.S. al-Ahzab [33]: 35)

Nabi juga berkata tentang kesetaraan ini dalam sabdanya:

النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ

"*Kaum perempuan adalah saudara kandung/mitra sejajar kaum laki-laki*"³⁹

Turunnya ayat-ayat al-Qur'an dan lahirnya pernyataan Nabi saw. di atas dapat dipandang sebagai langkah yang sangat spektakuler dan revolusioner. Ia bukan saja mengubah tatanan masyarakat Arab pada waktu itu, melainkan juga mendekonstruksi pilar-pilar peradaban, kebudayaan, dan tradisi yang diskriminatif dan misogonis yang telah sekian lama dipraktikkan oleh masyarakat sebelumnya. Pada masa pra-Islam, harga perempuan sangat rendah. Mereka dianggap barang atau benda yang dapat diperlakukan apa saja, bahkan sering kali orang menganggap melahirkan perempuan sebagai sesuatu yang memalukan dan ditolerir jika anak perempuan tersebut dibunuh hidup-hidup.⁴⁰

Dalam banyak praktik hukum, harga perempuan adalah separoh harga laki-laki. Perlakuan hukum terhadap perempuan sangat diskriminatif. Oleh Islam, pandangan dan praktik-praktik yang misogonis dan diskriminatif itu lalu diubah dan diganti dengan

³⁹ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), I: 61; at-Turmuḏī, *Sunan at-Turmuḏī* (Beirūt: Dār Ihya' at-Turās al-'Arabi, t.th.), I: 190.

⁴⁰ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 19.

pandangan yang adil dan manusiawi. Islam secara bertahap mengembalikan lagi otonomi perempuan sebagai manusia merdeka.⁴¹ ‘Umar ibn Khaṭṭāb yang dikenal pernah (sebelum Islam) mengubur anak perempuannya sendiri menyatakan:

كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئا فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا.

“Kami semula sama sekali tidak menganggap (terhormat, penting) akan keberadaan kaum perempuan. Ketika Islam datang dan Allah menyebut mereka, kami baru menyadari bahwa ternyata mereka juga memiliki hak-hak mereka atas kami”.⁴²

Akan tetapi, dalam kurun waktu yang sangat panjang hingga dewasa ini dirasakan benar bahwa kenyataan sosial dan budaya memperlihatkan hubungan laki-laki dan perempuan yang timpang. Kaum perempuan masih diposisikan sebagai bagian dari laki-laki (*subordinasi*), dimarjinalkan bahkan didiskriminasi. Hal ini dapat dilihat dengan nyata pada peran-peran mereka, baik dalam sektor *domestik* (rumah tangga) maupun *publik*.⁴³

Para pemikir feminis mengemukakan bahwa posisi-posisi perempuan yang demikian itu selain karena faktor-faktor ideologi dan budaya yang memihak laki-laki, juga dijustifikasi oleh adanya pemikiran kaum agamawan yang bias gender dalam memahami teks-teks keagamaan Islam, al-Qur’an dan al-Hadis. Hal ini misalnya terlihat pada penafsiran mereka atas ayat al-Qur’an yang berbunyi:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُسُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا.

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987), V: 2197, *Kitāb al-Libās*, hadis nomor 5055. Lihat juga al-Asqalānī, *Fatḥ al-Barī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), X: 314.

⁴³ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm. 20.

*sebagian dari harta mereka. sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasebatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan **pukullah** mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar". (Q.S. al-Nisa [4]: 34)*

Para ahli tafsir menyatakan bahwa kata *qawwām* memiliki arti yang beragam, tidak hanya berarti pemimpin, tetapi juga berarti penanggung jawab, pengatur, pendidik, dan sebagainya. Kategori-kategori ini sebenarnya tidak menjadi persoalan yang serius, sepanjang ditempatkan secara adil dan tidak didasari oleh pandangan yang diskriminatif. Akan tetapi, secara umum para ahli tafsir berpendapat bahwa superioritas laki-laki ini adalah mutlak. Superioritas ini diciptakan Tuhan sehingga tidak akan pernah berubah. Kelebihan laki-laki dari perempuan sebagaimana dinyatakan dalam ayat di atas, oleh para penafsir al-Qur'an dikatakan karena akalanya dan fisiknya.⁴⁴

Akan tetapi, dewasa ini superioritas tersebut tidak dapat lagi dipertahankan sebagai sesuatu yang berlaku secara umum dan mutlak. Artinya, tidak setiap laki-laki pasti lebih berkualitas dari perempuan. Hal ini bukan saja karena dipandang sebagai bentuk diskriminasi yang tidak sejalan dengan dasar-dasar kemanusiaan universal, melainkan juga karena fakta-fakta sosial sendiri telah membantahnya. Ini merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa diingkari oleh siapapun.⁴⁵

Zaman telah berubah. Kini semakin banyak kaum perempuan yang memiliki potensi dan bisa melakukan peran-peran yang selama ini dipandang hanya dan harus menjadi milik laki-laki. Banyak perempuan di berbagai ruang kehidupan yang mampu tampil dalam peran kepemimpinan domestik maupun publik, dalam bidang politik, ekonomi, dan sosial. Oleh karena itu, karakteristik yang menjadi dasar

⁴⁴ Ar-Rāzī dalam tafsirnya, misalnya, mengatakan bahwa kelebihan-laki-laki atas perempuan meliputi dua hal, yaitu ilmu pengetahuan/pikiran/akal (*al-'ilm*) dan kemampuan (*al-qudrat*). Artinya, akal dan pengetahuan laki-laki melebihi akal perempuan, dan bahwa untuk pekerjaan-pekerjaan keras laki-laki lebih sempurna. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh para penafsir lain, seperti Ibn Kaṣīr, al-Zamakhsharī, al-Qurṭubī, Muḥammad 'Abduh, dan lain-lain. Lihat *Ibid.*, hlm. 20-21.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 21.

argumen bagi superioritas laki-laki bukanlah sesuatu yang yang tetap dan berlaku sepanjang masa, melainkan merupakan produk dari sebuah proses sejarah, yakni sebuah proses perkembangan yang terus bergerak maju dari *badawab* (nomaden) menuju *badarah* (berkehidupan menetap, modern), dari ketertutupan pada keterbukaan, dari kebudayaan tradisional pada kebudayaan rasional, dan dari pemahaman tekstual pada pemahaman substansial.⁴⁶

Kesetaraan pemahaman (*kafā'ah*) mengenai nilai-nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di atas, menjadi sangat penting keberadaannya dalam relasi personal antara suami dan istri dalam menjalani kehidupan rumah tangga. Ketidadaan pemahaman tersebut menjadikan rentannya pola hubungan antara suami dan istri yang pada akhirnya akan memicu terjadinya tindak kekemasan dalam rumah tangga, karena yang satu (suami/istri) menganggap lebih rendah atau subordinat terhadap yang lain.

2. Konsep Seksualitas dalam Islam

Potensi seksual, kekuatan untuk melakukan hubungan seksual, termasuk juga nafsu seks, merupakan di antara potensi yang diberikan oleh Allah kepada manusia. Potensi tersebut diberikan dalam proses penciptaan manusia. Oleh karena itu, nafsu menjadi sesuatu yang naluriyah dan alami bagi manusia. Sebagai naluri, nafsu seks ini tentu akan mendorong pemiliknya memiliki orientasi dan perilaku seksual.⁴⁷ Namun, Islam tidak membiarkan begitu saja dorongan seks terpenuhi tanpa terkendali. Ada lembaga perkawinan yang melegitimasi aktivitas seksual sehingga dalam pelaksanaannya pun lebih mempunyai nilai tersendiri daripada sekadar sebuah pelampiasan.⁴⁸

Secara umum dapat dikatakan bahwa pernikahan laki-laki dan perempuan dalam membina rumah tangga didasarkan pada beberapa prinsip dasar dan mulia. *Pertama*, dalam rangka membangun ketaatan

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Hamim Ilyas, "Orientasi Seksual dari Kajian Islam" dalam S. Edy Santosa, *Islam dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kerjasama dengan The Ford Foundation dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 81-82.

⁴⁸ Andy Dermawan, "Marital Rape dalam Perspektif al-Qur'an", dalam Mochamad Sodik (ed.), *Telaah Ulang Wacana Seksualitas* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Kerja Sama dengan Depag RI dan McGill-IISEP-CIDA, 2004), hlm. 311.

dan ibadah kepada Allah secara bersama-sama dalam sebuah rumah tangga sehingga seks di sini bermakna ibadah. *Kedua*, mewujudkan ketenteraman (*sakīnah*), cinta (*mawaddah*), dan kasih sayang (*rahmah*) sehingga seksualitas di sini merupakan kebahagiaan bersama dan manusiawi. *Ketiga*, pernikahan merupakan jalan untuk menciptakan kehidupan yang bersih dari perilaku menuruti syahwat seksual belaka sehingga seksualitas di sini bermakna membangun kualitas komunikasi. Jadi, selain berorientasi ibadah, seks juga diorientasikan dalam rangka membangun suatu generasi yang baik, bersih, dan bertujuan mulia.⁴⁹

Reproduksi⁵⁰ merupakan salah satu dari karakteristik makhluk hidup. Reproduksi manusia diawali dengan pertemuan sel sperma laki-laki dan sel telur perempuan sebagai hasil dari aktivitas seksual manusia (*sexual intercourse*) antara laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, dalam konteks kehidupan rumah tangga, bukan hanya suami yang membutuhkan seks, istri pun tidak dapat membunuh naluri dasar tersebut. Pada dasarnya, seks adalah kebahagiaan bersama. Salah besar jika menempatkan perempuan (istri) hanya sebagai objek seks semata.⁵¹

Adanya kekerasan seksual dalam perkawinan yang dilakukan suami terhadap istri menempati peringkat teratas dalam sistem masyarakat dewasa ini.⁵² Dengan dalih pengabdian, taat, dan berbakti pada suami, istri harus melayaninya tanpa pamrih sekaligus tidak mempunyai pilihan untuk menolaknya. Kondisi sakit, capek, tidak *mood*, dan bahkan sedang menstruasi tetap mengharuskan istri untuk

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Reproduksi juga merupakan salah satu tujuan dari berbagai tujuan perkawinan dalam Islam. Tujuan perkawinan yang lainnya adalah untuk memperoleh kehidupan *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*, pemenuhan kebutuhan biologis, menjaga kehormatan, dan ibadah. Lihat, Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi Suami Istri (Hukum Perkawinan I)* (Yogyakarta: ACAdEMIA dan TAZZAFa, 2004), hlm. 35-50.

⁵¹ Munculnya mitos seolah-olah hanya laki-laki (suami) yang membutuhkan seks, berangkat dari kultur dan budaya malu yang mendominasi perempuan. Konstruksi sosial dan budaya patriarki ini yang sampai sekarang masih menempatkan perempuan sebagai objek seks. Lihat, Andy Dermawan, "Marital Rape," hlm. 311-312.

⁵² Beberapa aspek yang termasuk dalam kategori tindak kekerasan suami terhadap istri, adalah: a) *kekerasan fisik*, yang menyakiti secara fisik, b) *kekerasan psikis*, yaitu menyakiti secara psikis dan melukai perasaan istri, c) *kekerasan ekonomi*, yaitu menyiksa secara ekonomi, d), *kekerasan seksual*, yaitu melakukan pelecehan atau pemaksaan aktivitas seksual, dan e) *kekerasan sosial*, mengisolasi pasangan dari aktivitas sosialnya.

melayani suami ketika diajak berhubungan badan yang bernilai ibadah itu. Diakui atau tidak, suami relatif kurang begitu mempertimbangkan berbagai hal berkaitan dengan kondisi jasmani dan psikis istri di dalam melakukan hubungan/pola relasi suami istri dalam perkawinan.⁵³

Di sinilah pentingnya kita memahami kembali apa yang telah digariskan al-Qur'an sebagai petunjuk pelaksanaan seorang muslim dan muslimah di dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Tindak kekerasan seksual dalam perkawinan tentu saja berkaitan erat dengan bentuk pemahaman atau cara pandang masyarakat terhadap kitab suci. Di samping juga tidak menutup kemungkinan adanya konstruksi sosial dan politik yang tengah berlangsung di tengah masyarakat yang menegaskan bahwa persoalan apa pun, termasuk tindak kekerasan seksual, jika itu terjadi dalam suatu hubungan perkawinan sangatlah tidak etis untuk diketahui oleh khalayak. Pasalnya, persoalan tersebut dianggap suatu hal yang sangat pribadi dan hanya kedua belah pihaklah (suami dan istri) yang boleh tahu dan yang harus menyelesaikannya.⁵⁴

Dalam perspektif al-Qur'an, hubungan seksual suami dan istri harus diarahkan dan dilakukan dengan cara-cara yang lebih manusiawi, sebagaimana tecermin dari tiap kalimat dan pilihan kata yang dipakai al-Qur'an dalam menjelaskan masalah tersebut. Ada sistematika runtut dalam mengawali hubungan yang amat sakral itu. Seorang suami digambarkan sebagai petani yang cerdas, yang tentunya kecerdasan itu dibuktikan dengan tidak memberikan benih-benih secara sembarangan yang ditaburkan di sawah ladang yang baik dan subur. Sedangkan seorang istri digambarkan sebagai sawah ladang yang kesuburannya tidak saja ditentukan oleh dirinya, tetapi juga kemampuan, ketekunan, dan kecerdasan suami dalam 'menggarap' sawah ladang tersebut.⁵⁵ Bunyi ayat al-Qur'an yang menggambarkan hal tersebut adalah:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ
مُلَاقُوهُ وَبَشِيرَ الْمُؤْمِنِينَ.

"Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu,

⁵³ *Ibid.*, hlm. 321.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 323.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 324.

dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman”. (Q.S. Al-Baqarah [2]: 223)

Dengan demikian, sangat tragis (salah kaprah) jika surat al-Baqarah ayat 223 dipahami sebagaimana adanya teks tersebut. Ayat al-Qur’an terkesan kasar, tidak manusiawi, dan tidak mempertimbangkan kondisi istri dalam menjalankan hubungan yang bernilai ibadah itu.⁵⁶

Selain surat al-Baqarah di atas, ada beberapa ayat lain yang dapat dikemukakan di sini berkaitan dengan masalah seksualitas, yaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَدُّوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا.

“Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena bendak 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”. (Q.S. an-Nisa’ [4]: 19)

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبْيُنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.

“Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan istri-istri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri’tikaf

⁵⁶ *Ibid.*

dalam mesjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa". (Q.S. al-Baqarah [2]: 187).

Ayat-ayat al-Qur'an di atas sebenarnya membahas masalah seksualitas dalam Islam. Pertama, hubungan seksual suami-istri merupakan hak dan kewajiban, keduanya saling merasakan tidak hanya sepihak. Menjadi hak karena ada rasa kepuasan dan sebagai kewajiban karena adanya unsur saling melayani dan menyenangkan. Sebab, jika hal itu hanya dipandang sebagai kewajiban saja, secara psikologis akan dirasakan sebagai sebuah beban dan penderitaan.

Kedua, istri maupun suami dituntut untuk saling 'berdandan' sehingga membuat mereka saling tertarik. Jika sama-sama tertarik maka secara psikologis bila berhubungan seksual tidak ada yang merasa terpaksa atau dirugikan. Sebab, jika ada suami yang mengejar kenikmatan di atas penderitaan istri atau sebaliknya, maka hal ini bertentangan dengan konsep al-Qur'an berupa *mu'āyarah bi al-ma'rūf*.

Ketiga, istri sebagai ladang untuk bercocok tanam, menanamkan benih, menyambung keturunan. Maka, kalau ingin memperoleh hasil tanaman yang berkualitas/keturunan yang baik, cara bercocok tanam pun harus juga dengan cara yang baik. Sebab, jika menanam padi pada musim panas maka hanya akan membuang-buang waktu dan akan merusak sawah.

Keempat, pakaian adalah lambang dari kesopanan, kerapian, keamanan, dan kenyamanan. Jika suami maupun istri saling merasa menjadi pakaian pasangannya, maka bagaimana agar fungsi pakaian itu terwujudkan, artinya bagaimana saling memberi dan memenuhi jika salah satu membutuhkan dengan penuh pengertian dan tidak memaksa atau merasa terpaksa.⁵⁷

Dengan memperhatikan konsep seksualitas dalam Islam di atas, maka adanya tindakan KDRT, khususnya yang terkait dengan masalah kekerasan seksual, adalah hal yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam mengenai hubungan seksualitas antara suami dan istri di dalam kehidupan rumah tangga. Terkait

⁵⁷ Alimatul Qibtiyah, "Intervensi Malaikat dalam Hubungan Seksual" dalam Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kerja sama dengan The Ford Foundation Jakarta, 2003), hlm. 233-234.

dengan hal ini, penulis akan menguraikan dua prinsip Islam dalam masalah relasi seksualitas antara suami dan istri agar terhindar dari tindakan KDRT.

a. Prinsip *Sexual Equality*

Seks adalah *natur*, naluri, dan kepentingan biologis-keberlangsungan (*li at-tanaẓẓul*). Keberadaannya melekat dengan nadi kehidupan manusia sehingga sering dikatakan bahwa kehidupan itu sendiri adalah seks. Tak seorang pun bisa mengintervensi urusan seks manusia sebagaimana juga tidak mungkin mengatur arah kehidupannya. Seks merupakan kedaulatan diri, harga diri, dan mahkota kehidupan. Ia hanya bisa diberikan dan dilakukan melalui kesadaran diri dan melalui kontrak (*al-'aqd*) atau kesepakatan bersama (*'an tarāḍ*). Perlakuan di luar itu adalah pemerkosaan, pengekangan, dan pelanggaran terhadap hak asasi manusia, yang dalam bahasa al-Qur'an disebut sebagai *aẓ-ẓina*.⁵⁸

Secara asasi, seks menganut kebebasan sebagaimana bebasnya individu untuk memperlakukan organ-organ seksualnya. Setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan, secara kodrati telah dilengkapi organ-organ seks sekaligus naluri seksualitasnya. Manusia memiliki hak penuh untuk menikmati dan memperlakukan organ-organ seks tersebut sesuai dengan kehendak dan kesadarannya, yang tentu saja diharapkan tidak mengabaikan norma-norma yang telah digariskan oleh ajaran agama.

Sebagai pemberian Tuhan yang melekat dalam eksistensi manusia, maka seks merupakan bagian dari otonomi diri. Tidak seorang pun yang diberi peluang dan hak untuk merampas dan mengambil alih hak seksualitas orang lain. Oleh karena itu, dalam pandangan teologis agama tidak saja dilarang adanya praktik-praktik yang mengarah kepada penguasaan dan eksploitasi seksual, juga subordinasi seksualitas sebagaimana yang selama ini banyak terjadi dan dilakukan oleh kaum laki-laki atas kaum perempuan, termasuk di dalamnya adalah masalah kekerasan seksual dalam ikatan perkawinan (*marital rape*).

Dalam konteks ini, maka seks sebenarnya memiliki kesetaraan (*sexual equality*). Baik laki-laki maupun perempuan diberikan organ,

⁵⁸ Marzuki Wahid, "Mendaulatkan Seksualitas Perempuan", dalam *Suara Rabima*, No. 5 Th. II, Juli 2002, hlm. 35.

naluri, potensi, dan energi seksual yang setara. Perbedaannya terletak pada bentuk, beberapa fungsi, wujud, dan ekspresi tertentu dari setiap organ seksual itu. Perbedaan ini sengaja diciptakan Tuhan sebagai pasangan (*partner* kesempurnaan [زَوْجًا]) yang diharapkan dapat memperwujudkan Tuhan dengan segala amanat dan misi-Nya di bumi, dan tidak dalam maksud untuk dibeda-bedakan dalam perlakuan sosial, politik, ekonomi, maupun budaya.⁵⁹ Perbedaan perlakuan sosial (diskriminasi) berdasarkan jenis kelamin, lebih khusus lagi dalam soal seksual, merupakan bagian dari penentangan terhadap kehendak dan "strategi" kehidupan yang telah dicanangkan oleh Tuhan.⁶⁰

Islam sesungguhnya secara asasi menganut paham ini, yakni prinsip kesetaraan, *partnership*, dan keadilan dalam hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan.⁶¹ Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an dengan bahasan metaforik berupa:

... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...

"...mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka..."⁶²

Pakaian merupakan simbol dari kebutuhan dasar (*basic need*) yang tidak mungkin dipisahkan antara laki-laki dan perempuan. Kebutuhan dasar yang dimaksud adalah kebutuhan ketenteraman, kedamaian, dan ketenangan satu sama lain. Dalam diri laki-laki ada ketenteraman bagi perempuan, dan sebaliknya dalam diri perempuan ada kedamaian bagi laki-laki.

b. Prinsip *Mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* dalam Relasi Seksual

Mu'āsyarah berasal dari kata *asyrah*, yang secara literal berarti keluarga, kerabat, dan teman dekat.⁶³ Kata *mu'āsyarah* dalam bahasa Arab dibentuk berdasarkan *ṣāḡab musyārahā baina al-isnain*. Kebersamaan di antara dua pihak. Dari sini, orang sering mengartikan

⁵⁹ Lihat Q.S. an-Nisa' (4) : 1; Q.S. al-A'raf: 188; Q.S. az-Zumar: 6; Q.S. an-Nahl: 72; dan Q.S. al-An'am: 8.

⁶⁰ Marzuki Wahid, "Mendaulatkan Seksualitas" hlm. 36.

⁶¹ Khoiruddin Nasution, *Islam tentang Relasi*, hlm. 59.

⁶² Q.S. al-Baqarah (2): 187. Lihat juga Q.S. al-Baqarah (2): 228 dan an-Nisa' (4): 32.

⁶³ Lihat Q.S. an-Nisa' (4): 19; Q.S. at-Taubah (9): 24; Q.S. al-Hajj (22): 13; Q.S. asy-Syu'ara (26): 14; Q.S. al-Mujadalah (58): 22.

mu'āsyarah dengan bergaul atau pergaulan, karena di dalamnya mengandung kebersamaan dan kebertemanan. Jadi, ada dua pihak yang menjadi teman bagi yang lainnya.⁶⁴

Sedangkan kata *al-ma'rūf* berakar dari kata *'urf*, yang secara literal berarti adat, kebiasaan, atau budaya. Adat atau kebiasaan adalah sesuatu yang sudah dikenal dengan baik oleh suatu masyarakat. Maka, *ma'rūf* berarti sesuatu yang dikenali dengan baik. Namun demikian, "baik" sebagai terjemahan *al-ma'rūf* berbeda dengan "baik" sebagai terjemahan *al-khair*. Menurut Quraish Shihab, *khair* adalah nilai-nilai agama yang universal yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Sedangkan *ma'rūf* merupakan nilai-nilai dan norma-norma yang berkembang di masyarakat. *Ma'rūf* bisa berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat.⁶⁵

Dengan demikian, ketika berbicara mengenai *mu'āsyarah bi al-ma'rūf*, dengan segala persoalannya, tentu saja harus dipahami sebagai suatu pergaulan atau pertemanan, persahabatan, perkeluargaan, perkerabatan yang dibangun bersama-sama dengan cara-cara yang baik sesuai dengan tradisi dan situasi masyarakatnya tapi tidak bertentangan dengan norma-norma agama, akal sehat, maupun fitrah manusia.

Dalam kaitannya dengan relasi seksual dan kemanusiaan, *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* yang dijalankan oleh suami dan istri adalah bahwa di antara keduanya harus saling memberi dan menerima, saling mengasihi dan menyayangi, tidak saling menyakiti, memperlihatkan kebencian, dan tidak saling mengabaikan hak atau kewajibannya.⁶⁶

Relasi seksual antara suami dan istri harus dilakukan secara wajar. Artinya, ketika suami 'menyetubuhi' istrinya harus melalui jalan depan (kemaluan) istri, bukan pada jalan belakang (anus atau lubang pantat).⁶⁷ Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh hadis Nabi:

مَلْعُونٌ مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا.

"Adalah terlaknat, laki-laki yang mendatangi (menyetubuhi) istrinya pada dubur (anus)".⁶⁸

⁶⁴ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm. 106.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 106-107.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 112.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 113.

⁶⁸ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwūd* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), II: 249, hadis nomor 2162.

وَلَا تَأْتُوا النِّسَاءَ فِي أَعْجَازِهِنَّ، إِنَّ اللَّهَ لَإَيْسَتُخِي مِنْ الْحَقِّ.

“Janganlah kamu mendatangi istri-istrimu pada dubur (anus), sesungguhnya Allah tidak merasa malu menyatakan kebenaran”.⁶⁹

Konsep *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* juga menuntut adanya kebersamaan menyangkut segala bentuk kebutuhan suami-istri, termasuk menyangkut hubungan seksual antara mereka berdua. Yang satu harus memperhatikan yang lain secara bersama. Bukan hal yang *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* jika hubungan seksual itu hanya menyenangkan satu pihak, sementara tidak menyenangkan bagi pihak yang lain, apalagi sampai menyakitkan. Pola relasi seksual antara suami dan istri yang ditegaskan Islam adalah kesetaraan di antara keduanya.⁷⁰

Dari berbagai uraian mengenai implementasi prinsip *kafā'ah* di atas, maka dapat dirumuskan bahwa pola relasi suami istri yang ideal dalam Islam—dan hal ini selaras dengan pengertian *kafā'ah* sebagaimana dimaksudkan dalam tulisan ini—adalah pola relasi yang didasarkan pada tiga prinsip, yaitu (1) prinsip *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* (pergaulan suami istri yang baik) sebagaimana terdapat dalam Q.S. an-Nisa` (4): 19, (2) prinsip *sakīnah, mawaddah wa rahmah* (ketenteraman, cinta, dan kasih sayang) sebagaimana terdapat dalam Q.S. ar-Rum (30): 21, dan (3) keseimbangan antara hak dan kewajiban (Q.S. al-Baqarah [2]: 228).

Ayat-ayat di atas memberikan pengertian bahwa Allah menghendaki perkawinan dan relasi suami-istri berjalan dalam pola interaksi yang harmonis, suasana hati yang damai, serta adanya keseimbangan antara hak dan kewajiban. Dengan kata lain, dapatlah dikatakan bahwa *mu'āsyarah bi al-ma'rūf, sakīnah mawaddah wa rahmah*, dan keseimbangan antara hak dan kewajiban merupakan landasan moral yang harus dijadikan acuan dalam semua hal yang menyangkut hubungan suami istri dalam kehidupan rumah tangga.

Pada tataran implementasi, perintah al-Qur'an ini telah dipraktikkan langsung dengan tanpa basa-basi oleh Nabi Muhammad saw Dalam uraian sebuah hadis, 'Aisyah r.a. menjelaskan tentang perilaku simpatik Nabi ketika sedang bersama istrinya di rumah:

⁶⁹ Al-Turmuḏī, *Sunan at-Turmuḏī* (Beirūt: Dār Ihyā' at-Turāḥ al-'Arabi, t.th.), III: 468, hadis nomor 1164.

⁷⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, “Seksualitas Perempuan dalam Teks-teks Hadis Nabi saw.”, dalam *Swarā Rahīma*, No. 5 Th. II, Juli 2002, hlm. 42.

عن الأسود قال: سألت عائشة ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنع في بيته؟، قالت: كان يكون في مهنة أهله -تعني خدمة أهله- فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة.

*Dari al-Aswad ia berkata: Saya bertanya kepada Aisyah r.a., “Apa yang dilakukan Nabi saw. di rumahnya?”, ‘Aisyah menjawab: “Beliau berada dalam tugas keluarganya (istrinya)—yakni membantu pekerjaan istrinya—sampai ketika tiba waktu shalat baru beliau keluar untuk shalat”.*⁷¹

Dalam riwayat Ahmad, ‘Aisyah merinci lebih jauh pekerjaan Nabi ketika di rumah. Beliau menjahit baju dan sandal, memerah susu kambing, melayani dirinya sendiri, serta melakukan pekerjaan rumah yang umumnya dilakukan oleh pria. Riwayat-riwayat ini menjadi bukti bahwa sebagai pemimpin besar Nabi tidak ragu mengerjakan tugas-tugas domestik yang sering di-*stereotype*-kan sebagai pekerjaan perempuan. Menurut Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, hadis ini mengandung pesan dan motivasi kepada para suami untuk bersikap rendah hati (*tawadū*), tidak arogan, dan mau membantu pekerjaan-pekerjaan istri/keluarga.⁷²

Di samping itu, perhatian terhadap keluarga, menurut ajaran Nabi saw., adalah suatu hal yang bernilai tinggi. Ibadah kepada Tuhan tidak boleh membuat orang lalai kepada keluarganya. Sebaliknya, berbuat baik kepada keluarga justru akan memperbesar pahala orang yang taat beribadah. Dalam sebuah hadis Nabi riwayat al-Ḥākim disebutkan:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: إذا قضى أحدكم حجه فليعجل الرجوع إلى أهله، فإنه أعظم لأجره.

Dari ‘Aisyah r.a. berkata: Bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Jika salah seorang di antara kalian telah menyelesaikan hajinya, hendaklah segera kembali kepada keluarganya, karena hal itu akan memperbesar

⁷¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz V, hlm. 143, *kitāb al-Nafaqāt bāb Khidmah al-Rajul fī Ahlihi*, hadis ke-5048; I: 239, *kitāb aṣ-Ṣalāḥ bāb Man Kāna fī Ḥajjati Ahlihi fa Uqīmat aṣ-Ṣalāḥ fa Kharaja*, hadis ke-644.

⁷² Abū Syuqqah, *Taḥrīr al-Mar’ah fī ‘Aṣr ar-Risālah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1991), hlm. 130.

pabala."⁷³

Nabi juga pernah menyuruh sahabat 'Usman bin 'Affan, menantunya, untuk tidak mengikuti Perang Badar karena istri 'Usman yang tidak lain adalah putri Nabi sendiri sedang dalam keadaan sakit. Kepada 'Usman Nabi berkata: "*Bagimu pabala orang yang menyaksikan dan ikut ambil bagian dalam Perang Badar.*"⁷⁴

Begitu pentingnya arti istri dan keluarga, hingga Rasulullah saw. memberikan kriteria bahwa suami ideal adalah yang bersikap paling baik kepada istri dan keluarganya, seperti tertera dalam hadis berikut ini:

عن ابن عباس رضي الله عنها: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي.

Dari Ibnu 'Abbās r.a., Rasulullah saw. bersabda: "*Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah sebaik-baik kalian terhadap keluargaku.*"⁷⁵

Itulah ilustrasi tentang relasi suami istri yang dilakukan dan dipraktikkan langsung oleh Nabi saw. Dengan latar belakang budaya Arab yang sangat patriarkis pada waktu itu maka apa yang dilakukan dan disarankan Nabi saw. adalah sesuatu yang cukup aneh bagi masyarakat pada masanya. Namun, itulah sebenarnya yang dipesankan oleh ajaran Islam.

Dengan bertindak di atas prinsip *mu'āsyarah bi al-ma'rūf, sakānah, mawaddah wa rahmah*, dan keseimbangan antara hak dan kewajiban Rasulullah telah membuktikan bahwa hanya dengan hubungan yang baik dan cara pandang yang positiflah sebuah keluarga akan mendapatkan kehidupan yang dicita-citakan. Ini berarti bahwa semua bentuk kekerasan baik kekerasan fisik, seksual, psikis, maupun kekerasan ekonomi sama sekali tidak dibenarkan karena hal itu sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

⁷³ Hadis ini diriwayatkan al-Ḥākim dari 'Āisyah r.a. Lihat al-Suyūṭī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' aṣ-Ṣaḡīr*, hadis ke-745.

⁷⁴ Abū Syuqqah, *Tahrīr al-Mar'ah*, hlm.154.

⁷⁵ Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, ed. Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), I: 636, *Kitāb at-Ṭalāq bāb Husnu Mu'āsyarah an-Nisā'*, hadis ke-1997.

E. Penutup

Eksistensi konsep *kafā'ah* dalam sistem hukum perkawinan Islam memang tidaklah menjadi syarat sah pernikahan. Namun, jika dipahami dengan saksama, nilai yang terkandung dalam konsep *kafā'ah* tersebut sebenarnya dimaksudkan sebagai usaha untuk menciptakan rumah tangga yang *sakīnah, mawaddah wa rahmah*. Selain itu, sebagai usaha agar dapat mencegah dari kesusahan dan malapetaka perkawinan, termasuk di dalamnya adalah KDRT/KTI. Dengan adanya nilai *kafā'ah* itu diharapkan dua maksud tadi bisa dicapai dan dirasakan bersama oleh individu-individu dalam lingkup rumah tangga, khususnya antara suami dan istri.

Adapun implementasi dari nilai *kafā'ah* itu sendiri dalam kehidupan rumah tangga adalah sebagaimana yang tampak dalam bentuk/pola relasi antara suami dan istri yang ideal, yakni pola relasi yang didasarkan pada tiga prinsip utama: (1) prinsip *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* (pergaulan suami istri yang baik, Q.S. an-Nisa' [4]: 19); (2) prinsip *sakīnah, mawaddah, wa rahmah* (ketenteraman, cinta, dan kasih sayang, Q.S. al-Rum [30]: 21); dan (3) prinsip keseimbangan antara hak dan kewajiban (Q.S. al-Baqarah [2]: 228). Oleh karena itu, perkawinan dan relasi suami-istri dalam Islam diharapkan berjalan dalam pola interaksi yang harmonis, suasana hati yang damai, serta adanya keseimbangan antara hak dan kewajiban. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa *mu'āsyarah bi al-ma'rūf, sakīnah, mawaddah, wa rahmah*, dan keseimbangan antara hak dan kewajiban merupakan landasan moral yang harus dijadikan acuan dalam semua hal yang menyangkut pola hubungan/relasi antara suami dan istri dalam kehidupan rumah tangganya.

Interpretasi nilai *kafā'ah* dalam pola relasi antara suami dan istri dengan hadirnya tiga prinsip yang telah disebutkan di atas memiliki implikasi yang positif dan signifikan dalam mencegah terjadinya tindak KDRT/KTI. Hal ini sebagaimana tampak dalam berbagai data kasus yang telah diinventarisir oleh lembaga Rifka Annisa WCC bahwa KDRT/KTI sering kali terjadi karena adanya ketimpangan relasi di dalam kehidupan rumah tangga khususnya antara suami dan istri. Di samping itu, nilai *kafā'ah* juga memiliki korelasi yang cukup signifikan dengan teori sensitivitas jender dalam menangkal adanya tindak kekerasan rumah tangga dalam relasi antara suami dan istri. Adanya

perasaan setara dan kepekaan mengakui orang lain setara dengan dirinya akan berpengaruh positif untuk menangkal tindakan sewenang-wenang terhadap orang lain. Demikian pula, baik suami ataupun istri yang memiliki kepekaan terhadap kesetaraan posisi, harkat, dan derajatnya dalam kehidupan rumah tangga akan berpengaruh positif untuk menghindari perbuatan dan perilaku sewenang-wenang, penindasan, dan penganiayaan fisik, mental, emosi, ekonomi, maupun kehidupan sosialnya masing-masing.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Banjarmasin: Akademika Pressindo, 1992.
- Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz X, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz V, ed.: Mustafā' Dayb, Beirut: Dār Ibn Kaṣīr al-Yamāmah, 1987.
- Ali, Maulana Muhammad, *Islamologi (Dien al-Islām)*, terj. R. Kaelan dan Bachrun, Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1977.
- Assegaf, M. Hasyim, *Derita Putri-Putri Nabi: Studi Historis Kafā'ah Syarifah*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.
- Bravmann, M.M., *The Spiritual Background of Early Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1972
- Dāwud, Abū, *Sunan Abī Dāwud*, Juz I & II, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Darwin, Muhadjir, "Maskulinitas: Posisi Laki-Laki dalam Masyarakat Patriarkhis" dalam Muhadjir Darwin dan Tukiran (ed.), *Menggugat Budaya Patriarkhi*, Yogyakarta: Ford Foundation kerjasama dengan Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 2001.
- Dermawan, Andy, "Marital Rape dalam Perspektif al-Qur'an", dalam Mochamad Sodik (ed.), *Telaah Ulang Wacana Seksualitas*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga kerjasama dengan Depag RI dan McGill-IISEP-CIDA, 2004
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, cet. ke-6, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Hayati, Elli Nur, *Panduan untuk Pendamping Perempuan Korban Kekerasan: Konseling Bernawasan Gender*, Yogyakarta: Rifka Annisa Kerja Sama dengan Pustaka Pelajar, 2002.
- Ilyas, Hamim, "Orientasi Seksual dari Kajian Islam" dalam S. Edy Santosa, *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Kerja Sama dengan The Ford Foundation dan Pustaka Pelajar, 2002.

- Jāziri, 'Abdurrahman al-, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Maḥābīb al-Arba'ah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Alamiyah, 2003.
- Kodir, Faqihuddin Abdul, "Seksualitas Perempuan dalam Teks-teks Hadis Nabi saw", dalam *Swara Rabima*, No. 5 Th. II, Juli 2002
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Alam*, cet. XXXIII, Beirut: Dār al-Masyriq, 1992.
- Mājah, Ibnu, *Sunan Ibnu Mājah*, Juz I, ed.: Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Manzūr, Ibn al-, *Lisān al-'Arab*, Mesir: Dār al-Miṣriyah, t.th.
- Martha, Aroma Elmina, *Perempuan: Kekerasan dan Hukum*, Yogyakarta: UII-Press, 2003.
- Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKiS, 2001
- Nasution, Khoiruddin, *Islam tentang Relasi Suami dan Istri (Hukum Perkawinan I)*, Yogyakarta: ACAdEMIA dan TAZZAFa, 2004.
- Nawāwī, Abū Zakariya Yahya al-, *Rauḍah at-Ṭalībīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Qibtiyah, Alimatul, "Intervensi Malaikat dalam Hubungan Seksual" dalam Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (ed.), *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"*, Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kerjasama dengan The Ford Foundation Jakarta, 2003.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, II, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Sahnūn, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, III, Beirut: Dār Ṣādir, 1323.
- Salmah, Ismah, "Peran Wanita dalam Membangun Masyarakat Madani", dalam Firdaus Efendi dan Khamami (ed.), *Membangun Masyarakat Madani: Melalui Khutbah dan Ceramah*, Jakarta: Nuansa Madani, 1999
- Sciortino, Rosalia, *Menuju Kesehatan Madani*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

- Sibā'ī, Muṣṭafa aḥ-, *Syarḥ Qānūn al-Aḥwāl asy-Syakḥṣiyah*, Damaskus: t.p., 1965.
- Suhardjati, Sri dan Ridin Sofwan, *Perempuan dan Seksualitas dalam Tradisi Jawa*, Semarang: PSW IAIN Walisongo kerjasama dengan Gama Media, 2001
- Sumahatmaka, M.R.A., *Ringkasan Centhini Suluk Rambanraras*, Jakarta: Balai Pustaka, 1981.
- Syirāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Fayrūz Abadi aḥ-, *al-Muḥaḥḩab fī Fiqh al-Imām asy-Syāfi'ī*, Juz II, t.k.: Syirkah al-Nur Asia, t.th.
- Syuqqah, Abū, *Taḩrīr al-Mar'ah fī 'Aṣr ar-Risālah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1991.
- Turmuḩī Al-, *Sunan at-Turmuḩī*, Juz I & III, Beirūt: Dār Iḩyā` at-Turās al-'Arabi, t.th.
- Wahid, Marzuki, “Mendaulatkan Seksualitas Perempuan”, dalam *Svara Rabima*, No. 5 Th. II, Juli 2002.
- Zahrah, Muḩammad Abū, *al-Aḩwāl asy-Syakḥṣiyah*, Mesir: Dār al-Fikr wa al-'Arabi, 1950.