

# REDEFINISI *NUSYÛZ* DENGAN PENDEKATAN *MAQÂŞID ASY-SYARÎ'AH*

*Ummiyatul Labibah*

STIQ Miftahul Huda Banyumas, Jawa Tengah, Indonesia

E-mail: umnilabeb@gmail.com

## ABSTRAK

Konsep *nusyûz* selama ini didefinisikan sebagai durhaka istri kepada suami. Definisi ini memposisikan perempuan sepihak sebagai objek dan secara terbuka memberi peluang terjadinya kekerasan kepada istri (perempuan). Beberapa definisi yang lebih egaliter di antaranya memandang *nusyûz* sebagai ketidakharmonisan dalam keluarga atau kejahatan mental yang terjadi di dalam keluarga. Tindak kekerasan sebenarnya merupakan sesuatu yang tidak diperlukan, karena alih-alih akan mengembalikan keharmonisan keluarga justru malah memperuncing permasalahan. Lebih jauh lagi, tindak kekerasan terhadap istri (perempuan) tidak sejalan dengan *maqâşid asy-syarî'ah*, yaitu penghormatan terhadap hak dasar kemanusiaan (*darûriyat*) istri (perempuan).

**Kata kunci** : *Nusyûz, maqâşid asy-syarî'ah, darûriyat.*

## A. PENDAHULUAN

*Nusyûz* selama ini didefinisikan sebagai istri yang tidak patuh atau durhaka seorang istri kepada suaminya. Slamet Abidin dan Aminuddin, mendefinisikan *nusyûz* berarti durhaka, yaitu seorang istri melakukan perbuatan yang menentang suami tanpa alasan yang tidak dapat diterima oleh *syara'* (Tihami dan Sahrani 2009: 185). Bahkan sebagai konsekuensinya istri diperbolehkan dipukul. Pemahaman demikian banyak dijumpai dalam khazanah tafsir maupun fiqih klasik. Dalam khazanah fiqih klasik, konsep *nusyûz* menyisakan pemahaman yang cenderung diskriminatif, tidak berkeadilan gender, dan cenderung merendahkan perempuan. Bahkan produk pemikiran tersebut selama ini menjadi

pembenar atau justifikasi kekerasan yang dilakukan suami kepada istrinya. Tentu disini perlu peninjauan ulang (redefinisi) atas konsep *nusyûz* yang lebih berkeadilan gender. Dengan dalih utama bahwa agama hadir adalah untuk memberikan keadilan baik bagi laki-laki maupun perempuan. Inilah pesan utama Syariat yang kini mengalami pendangkalan makna sebagai kodifikasi hukum *an sich*.

Bagi umat Islam, syariat adalah tugas umat manusia yang menyeluruh, meliputi moral, teologi dan etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, ibadah formal dan ritual yang rinci. Syariah mencakup semua hukum publik dan perorangan. Menganggap ada bagian syariah yang tidak memadai akan dituduh bid'ah oleh

mayoritas umat Islam yang menilai syariat bersifat ilahiyah (An-Naim 1997: 25). Syariah menjadi wilayah yang diperebutkan, karena ia menjadi wilayah *interpretative* atas wahyu dan sunnah. Ia dirumuskan oleh ulama ushul untuk mengambil sari dari ajaran yang di bawa Rasulullah saw. Penetapan syariah tak lepas dari berbagai hal yang melingkupinya, termasuk *ideology* dan pendekatan para pengusungnya.

Syariah bagaimanapun adalah produk historis yang dikembangkan dan dipahami oleh umat Islam selama ini. Bersama perunahan waktu dan zaman, persoalan yang melingkupi syariah semakin luas. Beberapa bahkan menempatkan syariah berhadapan-hadapan dengan isu global seperti Hak asasi Manusia, gender, keyakinan agama, ras, dan persoalan lainnya. Menempatkan syariah sebagai produk *ilâhiyah* an sich, setidaknya memberikan kegamangan bagi umat Islam yang berfikir progresif, terutama ketika adanya pertentangan formulasi hukum dengan nilai legal moral Al-Qur'an yang termaktub dalam-ayat-ayat *makiyyah*.

Disinilah pembacaan terhadap syariah sebagai kaidah kehidupan bagi umat Islam perlu ditegakkan ulang dalam kaca mata untuk menempatkan syariah lebih membumi tanpa menghilangkan sisi *ilâhiyah*-nya,

termasuk di dalamnya terkait isu-isu khas perempuan. Diantaranya konsep *nusyûz* dalam Islam.

## **B. HASIL TEMUAN DAN PEMBAHASAN**

### **1. Relasi *Syarî'ah* dan *Maqâsid asy-Syarî'ah***

*Syarî'ah*, secara etimologis berarti jalan menuju tempat pengairan atau jalan yang diturut, atau tempat air mengalir di sungai. Menurut definisi para ahli, *syariat* adalah segala kitab Allah yang berhubungan dengan tindak tanduk manusia di luar mengenai akhlak yang di atur sendiri. Dengan demikian *syariat* itu adalah nama bagi hukum-hukum yang bersifat amaliyah (Syah 1992: 12). Dalam penelitian Muhammad Said al-Asymawi, tentang asal-usul kata syariat ditemukan bahwa kata syariat dalam Al-Qur'an tidaklah bermakna legislasi hukum (*tasyrî'*) atau undang-undang (*al-qânûn*). Kata itu muncul dalam dua bentuk, yakni kata benda (*asy-syarî'ah*) yang terdapat pada Q.S. al-Jâsiyah (45): 18, dan dalam bentuk kata kerja *syara'a* pada Q.S. asy-Syu'râ` (42): 13. Keduanya turun di Makkah sebelum legislasi hukum (*tasyrî'*) yang baru dimulai pasca Nabi pindah ke Madinah (al-Asymawi 2011: 21).

Kata *syariah* ditransformasikan pada hukum agama, sehingga *syariah* menjadi bermakna "setiap sesuatu yang terdapat dalam Al-Qur'an seperti jalan-jalan

agama, aturan ibadah, legislasi hukum dan muamalah. Makna *syariah* kemudian berkembang menjadi “segala hukum agama, aturan ibadah, legislasi hukum, dan muamalah, segala yang terdapat dalam hadits nabi, segala pendapat para ahli fiqih, mufassir, pandangan para komentator, dan ajaran-ajaran tokoh agama. Oleh karena itu sumber-sumber *syariat* menurut pandangan ulama Islam ada empat yaitu : Al-Qur`an, Hadits, *Ijma* dan *Qiyas*” (al-Asymawi 2011: 23). Prof Hasbi ash-Shididy (dikutip oleh Syah 1992: 13) memberikan definisi *syariat* untuk hukum-hukum dan aturan-aturan yang ditetapkan Allah untuk hamba-Nya untuk diikuti dalam hubungannya dengan Allah dan hubungannya dengan manusia.

Perumusan *maqâsid asy-syarî'ah* (tujuan hukum Islam) menyediakan sebuah konsep bagi para ahli Islam untuk menjelaskan mengapa ada dan perlu hukum Islam. Yang menjadi kunci utamanya adalah *maşlahah*. Konsep ini menjadi visi bagi umat Islam mengenai fungsi hukum Islam dalam kehidupan masyarakat. Keberadaan konsep *maşlahah* sebagai tujuan syariat Islam menjadikan syariat Islam tidak lagi dilihat hanya sebagai yuresprudensi atau sebagai aturan praktis semata, melainkan juga sebagai aturan yang bertujuan bagi manusia.

*Maqâsid asy-syarî'ah* berarti tujuan syariat Islam. *Maşlahah* didefinisikan oleh Najmuddin ath-Thufi sebagai *jalb an-naf' au dar` ad-darr* (Yusdani 2000). Definisi tersebut telah menjadi definisi yang umum dikalangan *ushuliyyin*. Definisi tersebut juga berkembang dalam pembahasan kaidah *furu'* (kaidah fikih). Jalaludin as-Suyuthi menegaskan bahwa tujuan Islam adalah : “*jalb al-maşâlih wa dar` al-mafâsid*”, (mengambil kemaslahatan dan menolak kerusakan). (Fanani 2015: 274). Definisi tersebut menyiratkan bahwa tujuan hukum Islam dipahami oleh para ulama sebagai sarana untuk pemenuhan dan pemeliharaan kepentingan manusia. Pemahaman tersebut merupakan perkembangan dari konsepsi bahwa penerimaan hukum Islam di dasarkan atas prinsip ketaatan semata kepada perintah dan larangan tuhan. Konsep *maşlahah* menekankan kepada dimensi manusia (*antroposentrisme*) dalam melihat fungsi hukum Islam. *Maslahat* dapat dilihat atau ditangkap jelas oleh orang yang mau berfikir (Zahrah 2007: 424).

Namun demikian al-Ghazali kurang setuju dengan definisi *maşlahah* tersebut. Ia lebih condong untuk mendefinisikan *maşlahah* sebagai *al-muhâfazah 'alâ maqşûd asy-syar'* (memelihara tujuan syariat). Hal ini menunjukkan bahwa al-Ghazali secara tegas menempatkan

maṣlahah dalam kerangka tujuan syariat Islam (A. H. M. bin M. al-Ghazali t.t.). Di sisi lain, ushul fikih secara umum masih mendefinisikan hukum sebagai firman Allah, sehingga orientasi utama *istinbâṭ* hukum adalah untuk memahami dan menggali kitab Allah tersebut. Jika kitabnya menuntut pelaksanaan perbuatan dengan tegas maka hukum tindakan oleh hamba selaku mukallaf adalah wajib dan jika kitabnya menuntut untuk tidak melakukan perbuatan secara tegas, maka hukum tindakan oleh hamba selaku mukallaf adalah haram. Hal ini menunjukkan bahwa hukum dalam konsep ushul fikih secara umum berorientasi pada teosentrisme. Meskipun tampak ada perbedaan orientasi antara cara pandang ushul fikih klasik dengan *maṣlahah* sebagai tujuan syariat Islam, namun bagi ulama Islam hal itu tidak dipandang sebagai kontradiksi. Ibnu Qayyim al-Jauziyah misalnya, melihat *maṣlahah* tidak bisa lepas dari syariat Islam. Tujuan syariat Islam adalah untuk mencapai keadilan, *maṣlahah* dan rahmat yang sangat dibutuhkan oleh manusia dan perbuatan selalu dapat dibedakan antara yang baik dan buruk (Fanani 2015: 27).

Melacak sejak kapan gagasan mengenai *maṣlahah* muncul dalam tradisi ushul fikih tidaklah mudah. Kebaikan manusia sebagai tujuan hukum Islam memang pembahasan filosofis, namun

penggunaan *maṣlahah* tidak mungkin tidak dikenal dalam praktek keagamaan pada masa nabi Muhammad saw.

Pembahasan *maqâṣid asy-syari'ah* sebagai perangkat kerangka berfikir yang jelas bentuknya dapat dilihat diantaranya pada *al-Burhân* karya al-Juwaini yang memaparkan konsep tersebut. Al-Juwaini menggunakan term *istiṣlâḥ* untuk menyebut *maṣlahah mursalah* sebagai tujuan syariah. *Istiṣlâḥ* ini dalam pemikiran al-Juwaini dibagi dalam lima kategori (Mas'ud 1997: 136-137), yaitu :

- 1) Kategori yang pertama adalah dimana maknanya secara rasional dapat dipahami dengan menegaskan akhir dari kebaikan umum dan kepentingan umum (*siyâṣah al-‘ammah*)
- 2) Kategori kedua adalah kebutuhan umum (*al-hâjah al-‘ammah*), namun di bawah tingkatan *daruri*
- 3) Kategori ketiga berkaitan dengan *mukarromah (kemulyaan)*
- 4) Kategori keempat sama dengan kategori ketiga dalam hal kebutuhan, namun ia datang belakangan karena berposisi sebagai sarana
- 5) Kategori kelima adalah yang berkaitan dengan *ushul* yang maknanya kurang jelas, yang tidak dituntut oleh *darûrat*, *hâjat* maupun *mukarromah*. Contoh dari kategori ini adalah ibadah fisik.

Apa yang disampaikan al-Juwaini di atas memberi gambaran adanya

kesadaran bahwa kepentingan manusia memiliki tingkat yang beragam. Pemikirannya ini kemudian dikembangkan oleh muridnya, Abu Hamid al-Ghazali dalam *al-Mustashfa*. Di dalamnya dijelaskan *maṣlaḥah* dalam kerangka *maqâṣid asy-syarî'ah* yang terkait dengan pembahasan *istiṣlâḥ* sebagai salah satu dalil hukum. Tujuan syariah menurut al-Ghazali adalah memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Tujuan tersebut masuk dalam tingkatan *maṣlaḥah darûri* (kemaslahatan primer). Di bawah itu terdapat *maṣlaḥah ḥâjat* dan dibawahnya lagi ada *maṣlaḥah tazyîn* atau *tahsîn*. Dari kedua teori ini nampak mulai muncul konsep *maqâṣid asy-syarî'ah* (Fanani 2015: 284).

Ulama seperti Ibnu Qayyim al-Jauziyah membahas *maṣlaḥah* juga sebagai ide pokok syariah. Ia menyatakan bahwa tujuan syariat Islam adalah keadilan, *maṣlaḥah* dan *rahmat*. Hal itu menunjukkan bahwa bagi Ibnu Qoyyim *maṣlaḥah* bukan satu-satunya tujuan Islam, melainkan juga keadilan dan rahmat. Semua itu dipandang sebagai bentuk tuntutan alami kemanusiaan yang ditegaskan kembali oleh syariat Islam. Ia memiliki keyakinan tegas bahwa syariat Islam tidak mungkin mengandung *mudlarat* atau ketidakadilan (Fanani 2015: 286).

Pembahasan lebih spesifik mengenai *maṣlaḥah* dapat ditemui dalam pemikiran Izzudin Ibnu Abdi al-Salam. Namun ia lebih banyak mengelaborasi konsep kepentingan umum dan sisi menarik *maṣlaḥah* dan menolak *mafsadah*. Menurutnya kemaslahatan yang ingin dicapai oleh syariah dalam hal keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga ukuran kualitas: yaitu *darûriyah*, *ḥâjiyah* dan *takmîlah* atau *tatimmah*. Ia berpendapat bahwa *taklîf* harus bermuara pada kepentingan manusia di dunia maupun akhirat (Yusdani 2000: 68-69).

Puncak pembahasan tentang *maqâṣid asy-syarî'ah* dikemukakan oleh seorang ulama malikiyah, yakni Abu Ishaq Asy-Syatibi. Asy-Syatibi membagi *maqâṣid asy-syarî'ah* menjadi tiga, yaitu:

- a. *Darûriyah*, yaitu hal-hal yang harus ada dalam melaksanakan kemaslahatan agama dan dunia. Bilamana ini tidak tercapai maka kemaslahatan hamba tidak akan berjalan dengan semestinya.
- b. *Ḥâjiyah*, yaitu hal-hal yang dibutuhkan dalam rangka kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang pada umumnya membawa kepada kesusahan (*masyaqqah* dan *haraj*)
- c. *Tahsîniyah*, yaitu adat-adat yang baik guna menghindari hal-hal yang buruk yang dicela akal sehat.

Pembahasan yang dilakukan asy-Syatibi sebenarnya masih dalam pembahasan sebelumnya yang telah diletakkan oleh al-Juwaini maupun al-Ghazali. Yang membuat karya asy-Syatibi memiliki nilai penting adalah pertama, karena ia menempatkan pembahasan *maqâsid asy-syarî'ah* sebagai disiplin yang mandiri. Kedua, dalam al-*Muwâfaqat* pada muqoddimah ke-9 ia menyebutkan *maqâsid asy-syarî'ah* sebagai kerangkanya ilmu, yang menjadi pokok, sandaran dan poros pengkajian. Ia menempatkan *maqâsid asy-syarî'ah* sebagai kaidah yang memiliki pembuktian (*burhân*) yang *qaṭ'î* yang diperoleh melalui *istiqrâ'* (*induksi*). Semua *furû'* (persoalan cabang) mengacu *maqâsid* tersebut, yaitu *darûriyat*, *hâjiyat* dan *tahsîniyat*.

## 2. Urgensi *Maqâsid asy-Syarî'ah*

*Maqâsid asy-syarî'ah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi pada kemaslahatan umat manusia (Effendi 2005: 233). Abu Ishaq asy-Syatibi melaporkan hasil penelitian para ulama terhadap ayat-ayat al-quran dan sunnah rasulullah bahwa hukum-hukum disyariatkan Allah untuk mewujudkan kemaslahatan umat

manusia, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Kemaslahatan yang akan diwujudkan itu menurut Asy-Syatibi terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *darûriyat*, kebutuhan *hâjiyat*, dan kebutuhan *tahsîniyat*.

### a) Kebutuhan *darûriyat*

Kebutuhan *darûriyat* adalah tingkatan kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak. Menurut as-Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini, yaitu :

- 1) Memelihara agama (*hifz ad-dîn*)
- 2) Memelihara jiwa (*hifz an-nafs*)
- 3) Memelihara akal (*hifz al-'aql*)
- 4) Memelihara kehormatan/keturunan (*hifz al-'ird au an-nasl*)
- 5) Memelihara harta (*hifz al-mâl*)

Setiap ayat hukum bila diteliti dengan seksama akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah memelihara lima pokok di atas. Misalnya firman Allah dalam mewajibkan jihad :

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ  
فَإِنْ أَنتَهُوا فَلَا عُدُونَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

Dan perangilah mereka itu sehingga tidak ada fitnah lagi dan sehingga ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari

*memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim (QS.al-Baqarah : 193)*

Dan firman yang mewajibkan *qişâş* :

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*Dan dalam qişâş itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa. (QS.al-Baqarah : 179)*

Dari ayat pertama diketahui tujuan disyariatkannya perang adalah untuk melancarkan jalan dakwah bilamana terjadi gangguan dan mengajak umat manusia untuk menyembah Allah. Dan dari ayat kedua diketahui bahwa mengapa disariatkan *qişâş* karena dengan itu ancaman terhadap kehidupan manusia dapat dihilangkan.

#### b) Kebutuhan *hâjjiyat*

Kebutuhan *hâjjiyat*, ialah kebutuhan sekunder, dimana bila tidak terwujud tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukhsah* (keringanan) seperti dijelaskan Abdul Wahab al-Khalaf, adalah sebagai contoh kepedulian syariat Islam terhadap kebutuhan ini (Effendi 2005: 235). Dalam ranah ibadah, Islam mensyariatkan beberapa hukum

*rukhsah* (keringanan) bilamana kenyataannya mendapat kesulitan dalam menjalankan perintah-perintah *taklîf*. Misalnya, Islam membolehkan tidak berpuasa bilamana dalam perjalanan dalam jarak tertentu dengan syarat diganti pada hari yang lain dan demikian halnya dengan orang yang sedang sakit. Kebolehan meng-*qaşar* shalat adalah dalam rangka memenuhi kebutuhan *hâjjiyat* ini.

Dalam lapangan *mu'âmalah*, disyariatkan banyak macam-macam kontrak atau *akad*, serta macam-macam jual beli, sewa menyewa, *syirkah* (perseroan) dan *muðârabah* (berniaga dengan modal orang lain dengan perjanjian laba) dan beberapa hukum *rukhsah* dan *mu'âmalat*. Dalam lapangan *'uqûbât* (sanksi hukum), Islam mensyariatkan *diyat* (denda) bagi pembunuhan tidak sengaja dan menanggukuhkan hukuman potong tangan atas seseorang yang mencuri karena terdesak untuk menyelamatkan jiwanya dari kelaparan. Suatu kesempatan menimbulkan keringanan dalam syariat Islam adalah ditarik dari petunjuk ayat Al-Qur'an surat al-Maidah: 6

... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Dan Dia Allah tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (QS.al-Maidah/5:6)*

c) Kebutuhan *tahsiniyat*

Kebutuhan *tahsiniyat* ialah tingkatan kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima pokok di atas dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan peengkap seperti dikemukakan asy-Syatibi, hal-hal yang merupakan kepatutan menurut adat istiadat, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata, dan berhias dengan keindahan yang sesuai tuntutan norma dan akhlak (Effendi 2005: 236).

Dalam berbagai bidang keidupan, seperti adat istiadat, *mu'âmalah*, dan *'uqûbah*, Allah mensyariatkan hal-hal yang berhubungan dengan kebutuhan *tahsiniyat*. Dalam lapangan ibadat, kata abd wahab Khalaf, umpamanya Islam mensyariatkan bersuci baik dari najis atau hadast baik pada badan maupun pada tempat dan lingkungan. Islam menganjurkan berhias ketika hendak ke masjid, menganjurkan memperbanyak ibadah sunnah.

### 3. Tinjauan Konsep *Nusyûz* dalam Perspektif *Maqâsid asy-Syari'ah*

Persoalan *nusyûz* terdapat dalam Al-Qur`an sebanyak lima kali, diantaranya terdapat dalam QS. an-Nisa ayat 34.

Persoalan ini sudah cukup lama menjadi perdebatan para ulama, baik ulama tafsir maupun ulama fiqih. Pemahaman yang ada selama ini dalam khazanah keIslaman klasik cenderung bias gender dan diskriminatif. Akibatnya ayat di atas menjadi lebih sering digunakan sebagai pembenar kekerasan terhadap istri atau perempuan secara umum.

*Nusyûz* berasal dari kata *nasyazayansuzu* yang berarti tempat tertinggi atau tanah yang menonjol ke atas. Menurut Slamet Abidin dan Aminuddin, *nusyûz* berarti durhaka, yaitu seorang istri melakukan perbuatan yang menentang suami tanpa alasan yang tidak dapat diterima oleh syarak. Dalam fikih klasik disebutkan hukum *nusyûz* yang dilakukan wanita adalah hukumnya haram. Karena Allah Swt telah menetapkan hukuman bagi wanita yang melakukannya bila dia tidak mau menerima nasihat suaminya. Diantara hak suami terhadap istri, ialah ditaati dalam hal-hal yang tidak maksiat, istrinya menjaga dirinya sendiri dan harta suami, menjauhkan diri dari mencampuri sesuatu yang dapat menyusahkan suaminya, tidak cemberut dihadapannya, tidak menunjukkan keadaan yang tidak disenanginya (Kamal 2007: 129).

Irsyadunnas (2017: 184) menguraikan bahwa menurut Asghar Ali Engineer, kata *nusyûz* ditafsirkan secara beragam oleh para ahli tafsir. Paling tidak

ada tiga makna yang muncul berkaitan dengan kata tersebut, yakni melawan atau menentang suami, sakit hati atau desersi, dan pelanggaran hukum. At-Tabari dan Zamakhshari menafsirkannya dengan makna yang sama yakni melawan atau menentang suami dengan tujuan penuh dosa. Sementara al-Raghib al-Isfahani dengan redaksi yang sedikit berbeda menyatakan bahwa makna kata tersebut adalah perlawanan terhadap suami dengan melindungi laki-laki lain atau punya hubungan yang tidak sah (selingkuh).

Definisi di atas memperlihatkan perkataan *nusyûz* begitu identik dengan sikap durhaka istri terhadap suaminya. Namun hakikatnya, *nusyûz* juga berlaku pada suami. *Nusyûz* merupakan suami atau istri yang lalai dalam melaksanakan tanggung jawab mereka terhadap pasangannya sebagaimana telah diamanahkan oleh Allah Swt tanpa ada alasan untuk meninggalkan amanah tersebut yang bersifat uzur syar'i (N. M. Ghazali dan Wan Ismail 2006: xi).

Mufasir modern, Muhammad Assad mencoba menafsirkan kata tersebut secara adil dan seimbang. *Nusyûz* didefinisikan sebagai tindakan yang bisa terjadi pada suami maupun istri. Tindakan yang dimaksud bisa berupa perbuatan jelek yang disengaja oleh istri kepada suaminya atau sebaliknya. Dalam

istilah lainnya, *Nusyûz* di sebut sebagai kejahatan mental (*mental cruelty*) atau perlakuan yang tidak wajar. Jika dikaitkan dengan tugas dan kewajiban masing-masing sebagai suami dan istri, maka perlakuan yang tidak wajar itu bisa berupa melalaikan tugas dan kewajiban masing-masing (Irsyadunnas 2017: 184).

Hal senada juga disampaikan oleh Amina Wadud, bahwa *nusyûz* bukanlah kata yang khusus dialamatkan kepada perempuan. Kata tersebut digunakan oleh Allah untuk perempuan (QS.an-Nisa/4:34) dan laki-laki (QS.an-Nisa/4:128). Namun demikian, Wadud menemukan perbedaan penafsiran oleh ulama klasik dalam menafsirkan kata tersebut. Jika berkaitan dengan laki-laki, kata tersebut ditafsirkan dengan “suami acuh tak acuh kepada istrinya”. Sedangkan jika berkaitan dengan perempuan, mereka menafsirkan dengan “istri tidak patuh kepada suaminya”. Penafsiran semacam ini menurut Wadud, juga dikritisi oleh Sayyid Qutub, di mana dia menyatakan bahwa kata tersebut lebih mengacu kepada problematika rumah tangga atau ketidakharmonisan dalam perkawinan”(Irsyadunnas 2017: 182).

Penafsiran yang diskriminatif dan cenderung pada satu jenis kelamin, merupakan embrio munculnya ketidakadilan dalam pelaksanaan ketentuan kaidah *nusyûz*. Seringkali penyelesaian

jalan ketiga berupa tindakan lebih dikedepankan. Di sinilah perlu dicerna terlebih dalam nilai maṣlahah yang inheren dalam konsep *nusyûz*, sehingga tidak terjatuh dalam ketentuan hukum yang merugikan salah satu pihak.

Dalam konteks problematika rumah tangga ayat tersebut memberikan pedoman kepada setiap keluarga yang terganggu keharmonisannya, agar melakukan tiga langkah penyesuaian secara bertahap, yakni solusi verbal (memberikan nasihat), solusi non verbal (pisah ranjang) dan solusi tindakan atau perbuatan (memukul).

Menurut ar-Razi, mengutip pendapat Imam Syafi'I, ketiga solusi tersebut harus ditempuh secara sistematis. Pertama solusi verbal, dimana suami atau istri menasehati pasangannya semaksimal mungkin dan tidak diizinkan memukulnya dalam kondisi demikian. Kedua, solusi non verbal, jika pasangannya tidak bisa dinasehati lagi maka langkah kedua adalah pisah ranjang dan tidak berkomunikasi selama tiga hari. Langkah kedua ini bisa dilakukan hingga dua kali sekedar memberi kesempatan kepada pasangan untuk berfikir dan merenung. Jika sampai dua kali pisah ranjang pasangan masih dengan *nusyûz*-nya, maka barulah diizinkan solusi yang ketiga, yaitu memukul. Berkaitan dengan memukul, Imam Syafi'I menegaskan

bahwa tindakan memukul memang diperbolehkan tetapi tindakan sebaliknya adalah yang lebih utama. Dan pemukulan boleh dilakukan dengan catatan tidak mencelakakan pasangannya, atau merusak fisiknya serta tidak boleh memukul di bagian wajah (ar-Râzî 2009: 90).

Dalam konteks ini pula imam Syafi'i mengutip sebuah hadits yang menyatakan bahwa Umar bin Khatab pernah berkata:

*“Kami adalah keluarga Quraisy yang memiliki kekuasaan terhadap istri-istri kami. Ketika kami sampai di Madinah kami melihat sebaliknya para istri yang berkuasa terhadap suami-suaminya. Terjadilah perbedaan antara istri kami dengan istri mereka yang berakibat terjadinya perlawanan dari istri-istri kami. Maka aku meminta izin supaya memukulnya. Setelah itu datanglah para istri ke rumah nabi dan mengadukan suami mereka. Nabi saw berkata : pada suatu malam datang sebanyak 70 orang istri ke rumah Nabi mengadukan suami mereka, dan tidak ada di antara mereka yang lebih baik.”*

Lebih baik disini yang dimaksud adalah suami yang tidak memukul istrinya. Hal ini mengindikasikan bahwa para suami yang suka memukul istrinya tidaklah lebih baik dari suami yang tidak pernah memukul istrinya (Irsyadunnas 2017: 183).

Nilai profetik yang di bawa Nabi sesungguhnya adalah ingin

menyampaikan bahwa melakukan tindakan kekerasan (pemukulan yang dilakukan suami terhadap istrinya dengan alasan apapun) dalam sebuah rumah tangga merupakan perbuatan yang tidak baik dan sangat tidak disukai oleh Allah. Dalam konteks *nusyûz*, menurut Amina wadud, solusi ketiga berupa pemukulan kepada istri yang *nusyûz* tidak perlu diberlakukan. Sebab tidak relevan dengan prinsip umum yang dibangun oleh Al-Qur`an tentang keadilan dan persamaan hak (Irsyadunnas 2017: 184).

Penafsiran klasik yang menempatkan *nusyûz* semata sebagai perilaku durhaka istri menurut Engineer secara eksklusif telah mendemonstrasikan kepada masyarakat bahwa hukum Islam yang harus dilaksanakan adalah mengizinkan suami menghukum istrinya atau memukul jika melakukan *nusyûz*. Tindakan ini semacam provokasi yang sangat kental dengan nilai-nilai patriarkhi yang menempatkan perempuan sebagai subordinasi bagi laki-laki.

Disinilah perlu redefinisi terhadap konsep *nusyûz* yang lebih berkeadilan gender, dimana *nusyûz* tidak dipahami semata dalam konteks istri. *Nusyûz* bukan *an sich* kedurhakaan istri tetapi bisa pula dipahami sebagai ketidakharmonisan dalam hubungan perkawinan yang bisa datang dari arah istri maupun suami. Sikap ini didukung oleh ayat-ayat lain

yang menjelaskan bahwa sikap *nusyûz* tersebut bisa terjadi pada diri suami sebagaimana dalam QS. An-Nisa (4): 128. sehingga tepat kiranya Sayyid Qutub menafsirkan *nusyûz* sebagai “ketidakharmonisan dalam hubungan perkawinan” bukan “ketidakpatuhan istri terhadap suaminya”. Sementara jika menggunakan definisi yang dihunikan oleh Muhammad Assad dimana *nusyûz* dimaknai sebagai “kejahatan mental (*mental cruelty*) atau perlakuan yang tidak wajar” baik oleh istri maupun suami (Irsyadunnas 2017: 186).

Konsepsi seperti di atas sejalan dengan *maqâsid asy-syari`ah* dari sebuah perkawinan yaitu untuk mendapatkan kebahagiaan dan ketenangan. Kebahagiaan dan ketenangan akan tercapai jika relasi suami istri berada dalam kemitraan yang sejajar dan adil. Maka jika terjadi ketidakharmonisan dalam rumah tangga atau adanya perlakuan yang tidak wajar dari salah satu pasangan, upaya-upaya dialogis lah yang perlu dikedepankan. Kekerasan atas nama apapun tidaklah dibenarkan dan tidak sejalan dengan tujuan syariat, yaitu *hifz an-nafs*.

Konsepsi *nusyûz* yang diskriminatif selama ini telah menjadi justifikasi perlakuan kekerasan suami terhadap istri. Tak kurang bahkan ada banyak kasus hingga terjadi pemukulan yang

mencederai istri bahkan pula hingga menghilangkan nyawa sang istri. Dalam tinjauan *maqâsid asy-syari'ah*, prinsip dasar Islam dan ketauhidan adalah memuliakan manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Relasi keduanya sejajar dan tidak mengandaikan satu pihak menghamba kepada pihak lainnya. Dengan relasi kemanusiaan yang setara ini laki-laki dan perempuan dituntut berbuat adil satu sama lain (QS.an-Nisa (4): 135), saling menghormati dengan berbasis martabat (QS.al-Isra (17): 30) dan saling menolong dan bekerjasama dalam segala hal (QS.at-Taubah (9) :71).

Perempuan sebagaimana laki-laki harus memperoleh hak-hak dasarnya seperti hak hidup, hak beragama, hak ekonomi, hak sosial dan hak berpolitik. Setiap pelanggaran terhadap hak-hak perempuan dengan sendirinya tidak hanya pengabaian terhadap kemanusiaan perempuan, tetapi juga pelanggaran terhadap prinsip ketauhidan dalam Islam. Dalam konteks ini, *nusyûz* tidak bisa dijadikan alat represif bagi laki-laki kepada perempuan sehingga hak-hak kemanusiaan perempuan tidak ditegakkan. Hal ini sejalan dengan pesan ayat al-Quran pada QS. An-Nisa (4): 135:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَالِدِينَ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهَمَا فَلَآ تَتَّبِعُوا ٱلْهَوَىٰ

أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

“Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.” (QS.an-Nisa (4):135)

Konsep *nusyûz* yang cenderung diskrimiatif dan provokatif sehingga menimbulkan kekerasan pada perempuan juga tidak sejalan dengan cita tinggi Allah dalam memuliakan manusia. Sebagaimana dalam al-Quran surat al-Isra/17 : 70 berbunyi

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي ءَادَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.”

Pada corpus suci yang menjadi dasar syariah dijalankan, terdapat teks-teks yang bersifat universal dan teks-teks yang bersifat partikular. Teks universal adalah teks yang mengandung pesan-pesan kemanusiaan untuk semua orang di

segala ruang dan waktu. Ia memuat prinsip-prinsip fundamental tentang nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Sementara teks partikular biasanya berhubungan dengan suatu masalah atau kasus tertentu, yang muncul sebagai respon atas suatu peristiwa. Sehingga ia terkait dengan konteksnya. Pemaknaan teks partikuler dengan demikian harus dilakukan secara kontekstual tanpa menghilangkan makna universalitasnya.

Asy-syatibi, penggagas konsep *maqâṣid asy-syarî'ah* mengatakan bahwa aturan-aturan umum atau hukum universal bersifat normatif dan *qaṭ'î*, sedangkan pesan-pesan atau petunjuk-petunjuk khusus bersifat relatif dan spekulatif (*ẓanny*). oleh karena itu hukum umum dan ketentuan universal harus diutamakan dan diberi bobot lebih besar dalam menganalisis petunjuk-petunjuk hukum yang bersifat khusus (patikulatif). aturan-aturan khusus tidak bisa membatasi aturan-aturan yang bersifat umum, tetapi bisa menjadi pengecualian yang bersifat kondisional (kontesktual) bagi aturan-aturan universal (Muhammad 2019).

Berdasarkan teori di atas ayat tentang kesetaraan manusia bersifat tetap, pasti dan berlaku universal, oleh karena itu harus diutamakan. Sedangkan ayat tentang *nusyûz* adalah partikular, bersifat khusus dan sosiologis, maka

dari itu ia berlaku kontekstual. Dengan prespektif tercapainya *maqâṣid asy-syarî'ah* yang utama yaitu kemanusiaan ini, perempuan sebagaimana laki-laki dipandang sebagai manusia yang memiliki akal budi yang sama, yang dipanggil oleh Islam secara setara untuk menjadi orang-orang yang beriman, yang satu sama lain kemudian diminta untuk menjadi mitra (*auliyâ`*) yang bekerja sama dalam segala kerja-kerja sosial dan keagamaan.

### C. SIMPULAN

Konsep *nusyûz* selama ini didefinisikan sebagai durhaka istri kepada suami. Definisi ini memosisikan perempuan sepihak sebagai objek dan secara terbuka memberi peluang terjadinya kekerasan kepada istri (perempuan). definisi yang lebih egaliter dilakukan oleh beberapa ulama, diantaranya *Nusyûz* merupakan ketidakharmonisan dalam keluarga atau kejahatan mental yang terjadi di dalam keluarga. Pemukulan atau tindak kekerasan lainnya sebenarnya sesuatu yang tidak diperlukan, karena alih-alih akan mengembalikan keharmonisan keluarga justru malah memperuncing permasalahan. Dan kekerasan terhadap istri (perempuan) tidak sejalan dengan *maqâṣid asy-syarî'ah*, yaitu

penghormatan terhadap hak dasar  
kemanusiaan istri (perempuan). []

\*\*\*

## DAFTAR PUSTAKA

- An-Naim, Abdullah Ahmed. 1997. *Dekonstruksi Syariah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Asymawi, Muhammad Said. 2011. *Nalar Kritis Syariah*. Yogyakarta: LKiS.
- Effendi, Satria. 2005. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Prenada Media.
- Fanani, Ahwan. 2015. *Horizon Ushul Fikih Isam*. Semarang: Karya Abadi Jaya.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Uşûl*. Madinah: Jami'ah Islamiyyah.
- Ghazali, Norzulaili Mohd, dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail. 2006. *Nusyuz, Shiqaq dan Hakam*. Negeri Sembilan: Kolej University Islam Malaysia.
- Irsyadunnas. 2017. *Hermeneutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Calpulis.
- Kamal, Abu Malik bin Sayyid Salim. 2007. *Fikih Sunnah Untuk Wanita*. Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. 1997. *Shatibi's Philosophy of Law*. New Delhi: Adam Publisher and Distributor.
- Muhammad, Husein. 2019. "Gender dalam Pendekatan Tafsir Maqashidi." Dipresentasikan pada Penganugerahan Gelar Doktor Honoris Causa, UIN Walisoango Semarang.
- ar-Râzî, Abu Abdillah Muhammad ibn Umar. 2009. *Mafâtiḥ al-Ghaib*. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub.
- Syah, Ismail Muhammad. 1992. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Tihami, H.M.A., dan Sohari Sahrani. 2009. *Fikih Munakahat: Kajian Fikih Nikah Lengkap*. Jakarta: Rajawali Press.
- Yusdani. 2000. *Peran Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamudin Al-Thufi*. Yogyakarta: UII Press.
- Zahrah, Muhammad Abu. 2007. *Ushul Fikih*. Jakarta: Pustaka Firdaus.