

NUSYŪZ DALAM TINJAUAN PRINSIP HAM

Faiq Tobroni

Fakultas Syari'ah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Email: faiq.tobroni@uin-suka.ac.id

Abstract

This paper aims to use human rights principles to reconsider *nusyūz*'s arrangements in the Compilation of Islamic Law in Indonesian. This goal will be achieved by answering two questions, namely: what are the problems arising from the regulation of *nusyūz*? and why does the regulation need to be reviewed? This study uses a qualitative research method with a literature approach. Data obtained through documentation. This study found that the Compilation of Islamic Law actually narrowed the adoption of *nusyūz* only to wives, resulting in unequal relations which is gender biased. Shar'i arguments to expand the enactment of *nusyūz* can be obtained through a combination of An-Nisa' Verses 34 and 128. In addition, it can be felt as a special paradigm of equality according to the human rights principles brought under Law 1/1974 and Law 32/2004. The concept of *nusyūz* which only applies to wives alone is a denial of the principle of equality in the concept of human rights, and also has weaknesses when juxtaposed with the concept of equality of husband and wife relations (Law 1/1974) and the concept of criminal liability that applies to both when doing violence (Law 32/2004).

Keywords: *Nusyūz*, Equality, Human Rights, Husband and Wife.

Abstrak

Paper ini bertujuan menggunakan prinsip HAM untuk menimbang ulang pengaturan *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia. Tujuan ini akan dicapai dengan menjawab dua rumusan masalah utama, yakni: apa problematika yang ditimbulkan dari pengaturan *nusyūz* tersebut? dan mengapa pengaturan *nusyūz* dalam regulasi tersebut perlu ditinjau ulang? Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan kepustakaan. Data diperoleh melalui dokumentasi. Penelitian ini menemukan bahwa Kompilasi Hukum Islam justru mempersempit pemberlakuan *nusyūz* hanya kepada istri, sehingga menimbulkan relasi tidak setara yang bias gender. Argumentasi syar'i untuk memperluas pemberlakuan *nusyūz* bisa diperoleh melalui perpaduan antara Surat An-Nisa' Ayat 34 dan 128. Selain itu, dukungan kuat ke arah perluasan pemberlakuan *nusyūz* tersebut bisa dirasakan sebagai paradigma khas kesetaraan sesuai prinsip HAM yang dibawa UU 1/1974 dan UU 32/2004 sebagai kritik terhadap penyempitan konsep *nusyūz* dalam KHI. Konsep pemberlakuan *nusyūz* yang hanya berlaku kepada istri merupakan pengingkaran dari prinsip kesetaraan dalam konsep HAM, dan juga mempunyai kelemahan jika disandingkan dengan konsep kesetaraan relasi suami istri (diatur dalam UU 1/1974) dan konsep pertanggungjawaban pidana yang berlaku bagi suami maupun istri apabila melakukan kekerasan (diatur dalam UU 32/2004).

Kata Kunci: *Nusyūz*, Kesetaraan, HAM, Suami, dan Istri.

A. Pendahuluan

Pada umumnya setiap keluarga mengharapkan terciptanya keharmonisan dan kerukunan dalam setiap anggota pada rumah tangga tersebut. Salah satu tujuan membentuk keluarga adalah menyatukan dua manusia agar tercipta keluarga yang bahagia. Akan tetapi dalam kenyataannya, harapan atas tujuan pernikahan tersebut tidak selalu berjalan sesuai dengan harapan semula. Kerap kali terjadi ketegangan dan konflik dalam suatu keluarga yang bisa berangkat dari perselisihan pendapat, kemudian menjalar kepada pertengkaran dan sampai pada permasalahan lainnya. Semua itu semestinya dapat diselesaikan dengan jalan musyawarah atau berdialog secara terbuka. Namun, ada beberapa pertengkaran keluarga yang walaupun terkesan kecil tetapi dapat mengakibatkan terganggunya keharmonisan antara suami dan istri, bahkan sampai kepada perceraian. Inilah yang disebut dengan *nusyūz*. Tidak sedikit juga dari *nusyūz* yang berujung pada perceraian. Celakanya apabila tindak kekerasan dengan atas nama *nusyūz* tersebut dibungkus dengan keabsahan hukum dan ajaran agama.

Di sisi lain, *nusyūz* ini menjadi akar dari tindakan patriarki yang selalu saja dikaitkan dengan istri sebagai pihak yang bermasalah, dengan anggapan bahwa *nusyūz* merupakan sikap ketidakpatuhan istri terhadap suami. Dalam hal ini, istri selalu saja menjadi pihak yang direndahkan, padahal idealnya hukum Islam menghadirkan konsep *nusyūz* sebagai solusi untuk melindungi hak setiap anggota keluarga. Namun selama ini pemahaman hukum agama terhadap konsep *nusyūz* justru lebih sering digunakan untuk menyudutkan perempuan. Jika dilihat terhadap beberapa ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam yang hanya diberlakukan terhadap istri saja, sehingga istri jika tidak menjalankan kewajibannya, maka istri dianggap *nusyūz* dan tidak mendapatkan hak-hak salah satunya adalah nafkah oleh suami. Sehingga tindakan-tindakan yang bisa dilakukan suami tersebut sepertinya sudah mutlak dengan adanya justifikasi hukum yang menguatkannya. Berangkat dari hal itu maka secara tidak langsung, baik pemahaman fikih maupun Kompilasi Hukum Islam (KHI), telah sengaja menjadikan posisi istri rentan sebagai pihak yang disalahkan, padahal baik kehadiran fikih maupun kehadiran legislasi KHI tidak bertujuan demikian.

Oleh sebab itu, walaupun konsep *nusyūz* merupakan tema lama yang tetap eksis, konsep ini perlu selalu dikembangkan kajiannya secara dinamis untuk melindungi hak setiap anggota dalam keluarga. Salah satu tawaran konseptual untuk membantu menggeser paradigma dalam menyikapi konsep *nusyūz* tersebut adalah penggunaan diskursus HAM dengan memanfaatkan paradigma berpikir antroposentris. Konsep *nusyūz* dalam hukum Islam yang diperoleh dari teks kitab suci membutuhkan pendekatan paradigma kemanusiaan agar konsepnya bisa dipakai secara proporsional untuk kepentingan kemanusiaan. Penelitian ini mempunyai rumusan masalah utama, yakni apa problematika yang ditimbulkan dari pengaturan *nusyūz* tersebut? dan mengapa pengaturan *nusyūz* dalam regulasi tersebut perlu ditinjau ulang? Dua rumusan masalah tersebut muncul dalam rangka perlunya merespon kebutuhan menggunakan prinsip HAM untuk menimbang ulang pengaturan *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia. Dengan menjawab rumusan masalah pertama, penelitian akan membedah problematika yang ditimbulkan pengaturan *nusyūz* dalam KHI sekarang ini jika ditinjau dari diskursus gender. Kemudian dengan menjawab rumusan masalah kedua, penelitian ini akan menawarkan argumentasi yang syar'i sekaligus humanis sesuai prinsip HAM untuk membuka peluang kemungkinan memperluas pembelakuan *nusyūz*.

Beberapa penelitian sebelumnya telah menyerukan rekonstruksi ulang atas konsep *nusyūz*. Ilma berkesimpulan perlunya kontekstualisasi konsep *nusyūz* di Indonesia.¹ Subhan menyerukan rethinking konsep *nusyūz* untuk menciptakan relasi harmonis dalam keluarga.² Sri Wahyuni menganggap perlunya reinterpretasi terhadap konsep *nusyūz* dan pemukulan tersebut sebagai upaya minimalisasi tindak kekerasan dalam rumah tangga.³ Nurmahmi berkesimpulan perlunya sudut pandang feminisme untuk membongkar konsep *nusyūz*.⁴ Sementara, Akbarizan dkk melihat

¹ Mughniatul Ilma, Kontekstualisasi Konsep Nusyuz di Indonesia, *Jurnal Tribakti: Pemikiran Keislaman*, Vol. 30, No. 1, Tahun 2019, hlm. 47-74.

² Subhan, Rethinking Konsep *nusyūz* Relasi Menciptakan Harmonisasi dalam Keluarga, *Al-Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam*, Vol. 4, No. 2, Desember 2019, hlm. 194-215.

³ Sri Wahyuni, Konsep *nusyūz* dan Kekerasan terhadap Isteri: Perbandingan Hukum Positif dan Fiqh, *Al-Ahwal Journal*, Vol. 1, No.1, 2008. hlm. 17-30.

⁴ Nurmahmi, Respon Agamaterhadap Kekerasan Dalam Rumah Tangga: Kajian Tentang Nusyuz Dan Hukumannya, *Jurnal Khatulistiwa – Journal Of Islamic Studies*, Volume 2 Nomor 2 September 2012, hlm. 143-153.

adanya bias gender dalam mengkonstruksi *nusyūz*.⁵ Kemudian Saoki melihat kemungkinan kriminalisasi bagi suami yang melampau batas dalam menghukum istri yang dianggap melakukan *nusyūz*.⁶ Akan tetapi, beberapa penelitian tersebut belum menawarkan solusi paradigmatik berangkat dari prinsip HAM dalam *rethinking* tersebut. Itulah sebabnya penelitian ini hadir untuk menggunakan pendekatan paradigmatik HAM dalam menyerukan perluasan pemberlakuan hukuman *nusyūz* tidak hanya kepada istri, tetapi juga membuka kemungkinan bagi suami. Selain itu, penelitian ini juga meluruskan adanya kajian yang sudah berani menyimpulkan KHI mengatur *nusyūz* dari pihak suami sebagaimana diatur dalam Pasal 116 huruf (d), (g), (k) KHI.⁷ Padahal bunyi eksplisit dan tekstual pada Pasal tersebut tidak menyebutkan *nusyūz*.

B. Metode Penelitian

Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan kepustakaan. Metode dan pendekatan ini dipilih karena data yang dicari dan akan digunakan sebagai bahan analisis adalah data kualitatif yang telah tersedia dalam sumber kepustakaan. Data-data tersebut berupa narasi konseptual tentang *nusyūz* yang tersebar dari berbagai sumber kepustakaan. Di antaranya adalah konsep *nusyūz* sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an, konsep *nusyūz* dari berbagai ulama' fikih, konsep *nusyūz* yang terdapat dalam produk hukum Islam di Indonesia. Beberapa data tersebut diperoleh melalui studi pustaka. Artinya, data tersebut diperoleh dari hasil kerja penulis terhadap beberapa dokumen yang membahas tentang *nusyūz*. Itulah pula sebabnya penggalan data dari penelitian ini mutlak menggunakan pola dokumentasi.

⁵ Akbarizan, Norcahyono, Nurcahaya, dan Srimurhayati, Masalah Dalam Penyelesaian Nusyuz Perspektif Gender (Studi Terhadap Tafsir Al-Mishbah), *Proceeding The International Seminar On Islamic Jurisprudence Contemporary Society*, (Islac 2017) ISBN: 978-967-0899-57-2, 4 th-5th Mac 2017. hlm. 194-204.

⁶ Saoki, Batas Hak Suami Dalam Memperlakukan Istri Saat Nusyuz Dan Sanksi Pidannya, *Al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Volume 06, Nomor 02, Desember 2016, hlm. 251-274.

⁷ Aisyah Nurlia, Nilla Nargis, dan Elly Nurlaili, Nusyuz Suami Terhadap Istri Dalam Perspektif Hukum Islam, *Pactum Law Journal*, Vol. 1, No. 4, 2018, hlm. 434-450.

Setelah semua data terkumpul, langkah selanjutnya adalah melakukan analisis. Mengenai analisis data, metode yang digunakan juga menggunakan analisis data kualitatif, yakni terdiri dari tiga tahapan, berupa reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan.⁸ Dalam reduksi data, penulis melakukan pemilahan atas beberapa informasi yang diperoleh dari pustaka. Sebagai contoh reduksi data, beberapa informasi mengenai *nusyūz* tersebut tidak semuanya diambil. Hanya informasi yang berkaitan dengan fokus penelitianlah yang diambil sebagai data. Tahapan inilah yang disebut reduksi data karena peneliti membuang beberapa informasi yang tidak penting jika dihubungkan dengan penelitian. Tahapan berikutnya adalah penyajian data. Dalam penyajian data tersebut, semua data disajikan secara naratif verbal. Penulis sama sekali tidak menyajikan data dalam bentuk tabel, kolom apalagi gambar yang bersifat numerik. Semua data disajikan dalam bentuk informasi verbal.

Dalam penyampaian data berupa informasi naratif verbal, terdapat dua bentuk penyampaian. Bentuk pertama berupa narasi yang sifatnya verbatim. Bentuk ini dilakukan dalam rangka menyampaikan data mengenai terjemahan ayat suci Al-Qur'an mengenai *nusyūz*, beberapa pasal dalam KHI yang mengatur mengenai *nusyūz*, beberapa pasal dalam peraturan perundang-undangan yang digunakan sebagai bahan analisis untuk mengkritisi keberadaan *nusyūz*. Penyampaian informasi dalam bentuk naratif verbatim ini dimaksudkan agar pembaca mendapatkan data yang sesuai dengan sumber tanpa mengalami reduksi pemahaman dari penulis. Bentuk kedua berupa narasi yang sifatnya non verbatim. Bentuk kedua ini banyak dijumpai pada penyajian data yang merupakan bagian dari hasil analisis atau pembacaan penulis atas data yang sifatnya verbatim. Data yang non verbatim bisa juga disebut sebagai hasil analisis penulis atas data yang ada sesuai dengan fokus penelitian. Tahap yang ketiga adalah penarikan kesimpulan. Setelah melakukan analisis panjang lebar dalam sub Pembahasan, selanjutnya yang terakhir penulis melakukan kesimpulan. Dalam konstruksi kesimpulan tersebut,

⁸ MB. Miles dan AM Huberman. *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*. (SAGE: Beverly Hills, 1992). 54.

narasi yang dibuat berdasarkan dengan pembahasan yang telah dilakukan dan disesuaikan dengan rumusan masalah.

C. Pembahasan

1. Konsep Nusyūz

Secara bahasa, kata *nusyūz* bisa dilacak sebagai bentuk isim masdar dari kata kerja *nasyaza* yang mempunyai arti “tanah yang tersembul tinggi ke atas”. Sementara itu, secara terminologis, *nusyūz* mempunyai beberapa konsep yang beragam dari beberapa fuqoha namun dalam koridor pengertian yang sama. Sebagai contoh, ulama Hanafiyah mendeskripsikan konsep *nusyūz* dengan pengertian atas keadaan dimana terjadi ketidaksenangan antara pihak suami di satu sisi dan di pihak istri di sisi lain. Tidak jauh berbeda dengan Ulama Hanafiyah, Ulama Malikiyah juga mempunyai konsep *nusyūz* dalam pengertian adanya keadaan yang tidak harmonis di antara suami dan istri. Tetapi Ulama Malikiyah meningkatkan status ketidakharmonisan tersebut menjadi keadaan “permusuhan yang terjadi pada suami dan istri”. Menurut Ulama Syafi’iyah, *nusyūz* adalah perselisihan yang terjadi di antara suami dan istri. Sedangkan Ulama Hambaliyah mendefinisikan *nusyūz* dengan ketidaksenangan dari pihak isteri maupun suami disertai dengan pergaulan yang tidak harmonis.⁹ Beberapa konsep yang dinarasikan di atas sebenarnya mempunyai muara yang sama, yakni *nusyūz* merupakan keadaan yang mana terjadi ketidakharmonisan antara suami dan istri dalam rumah tangga sehingga memungkinkan kerapnya terjadi kekerasan dalam rumah tangga tersebut.

Istilah kekerasan dalam bahasa Indoensia bisa dipahami sebagai beberapa sifat, di antaranya adalah keras, paksaan dan kekejaman. Secara istilah, kata kekerasan ini digunakan pada sesuatu yang menimpa kepada pihak lain. Di antaranya penjelasan Musdah Mulia yang mengkonsepsikan kekerasan sebagai “perbuatan seseorang atau sekelompok orang yang menyebabkan cedera dan matinya orang lain atau menyebabkan kerusakan fisik atau barang orang lain”.¹⁰

⁹ Sholeh bin Ghonim al-Sadlani, *Nusyuz, Konflik Suami Istri dan Penyelesaiannya*, terj. Muhammad Abdul Ghafar (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993), 26

¹⁰ Siti Mudzah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan-perempuan Pembaharu Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), 155.

Memaknai *nusyūz* sebagai ketidakharmonisan antara suami dan istri yang memungkinkan terjadinya kekerasan berarti melihat *nusyūz* sebagai keadaan yang berpotensi menimbulkan kerusakan fisik atau barang antara suami dan istri. *Nusyūz* sebagai media pemicu terjadinya kekerasan. *Nusyūz* bukan kekerasan itu sendiri. Keberadaannya hanyalah sebagai pemicu. Kalau bisa dikelola dengan baik atas *nusyūz* tersebut, maka kekerasan tidak terjadi. Namun apabila tidak bisa dikelola dengan baik, kekerasan akan terjadi. Terjadinya kekerasan dalam rumah tangga tentunya merupakan ironi di tengah tujuan pembentukan keluarga yang padahal ingin membentuk keharmonisan antara suami dan istri. Lebih ironis lagi kalau sasaran kekerasan ini tertuju kepada istri karena konsep *nusyūz* yang cenderung menyudutkan istri.

Terjadinya kekerasan kepada istri atas nama *nusyūz* ini bisa saja terjadi, mengingat beberapa konsep *nusyūz* dalam Al-Qur'an bisa diartikan mengarah kepada perempuan apabila tidak dipahami secara proporsional. Konsep ini rentan tidak tersampaikan secara utuh. Sangat rentan terjadi lahirnya pemahaman secara sepotong-potong atas konsep *nusyūz* dalam Al-Qur'an dengan tanpa memperdulikan maksud (signifikansi) yang terkandung di dalamnya. Ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang *nusyūz* adalah dalam penggalan berikut ini: "Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan *nusyūz*, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar. (QS. al-Nisā' [4]: 34)."

Kaitannya dengan sebab turunnya ayat tersebut (*asbabun nuzul*), terdapat satu kisah yang diceritakan Thobari. Dalam kisah tersebut, terdapat pula petunjuk mengapa terdapat penyebutan kata pemukulan. Diriwayatkan oleh Thobari bahwa ada seorang perempuan bersama keluarganya datang dan mengadu kepada Rosululloh karena suaminya telah memukulnya. Menanggapi pengaduan tersebut, kemudian Nabi memerintahkan pemberlakuan hukuman qisas bagi sang suami tersebut. Akan tetapi, menurut sebagian besar riwayat, turunlah ayat di atas. Hal ini menyebabkan Nabi memanggil perempuan itu dan membacakan ayat tersebut.

Seraya itu, Nabi mengatakan, “saya menginginkan sesuatu, namun Tuhan menghendaki yang lain”.¹¹ Hal yang sama juga diutarakan oleh Ibn Katsir dan Suyuti mengenai kisah ini. Mereka mengutip kisah kedua yang mana Nabi diriwayatkan bersabda: “Jangan memukul hamba-hamba Tuhan (perempuan),” dimana Umar merespons, “mereka telah memperlakukan para suami mereka secara tidak patut” sebagai responsnya. Sehingga menurut cerita tersebut, Nabi Muhammad membolehkan suami untuk memukul istrinya.¹²

Secara sekilas berdasarkan ayat tersebut bisa dipahami bahwa pihak yang melakukan *nusyuz* adalah perempuan. Ketika melakukan *nusyūz*, laki-laki berhak melakukan langkah-langkah mulai dari yang paling lunak sampai dengan paling keras. Sikap yang paling lunak adalah memberikan nasehat secara baik-baik, selanjutnya yang agak keras adalah berpisah ranjang dengan istrinya tersebut, dan yang paling keras adalah langkah melakukan pemukulan terhadap istrinya. Memang pandangan beberapa ulama’ yang cenderung menstigmakan *nusyūz* hanya berlaku pada perempuan masih banyak ditemukan. Di antaranya adalah Ibnu Katsir yang cenderung memaknai *nusyūz* adalah tinggi diri pada wanita sebagai seorang isteri yang bersikap sombong kepada suaminya. Dalam bahasa lainnya, istri tersebut “tidak mau melakukan perintah suaminya, berpaling darinya dan membenci suaminya”.¹³

Memang ayat di atas berbicara dalam konteks memberi kelebihan kepada suami. Sebelum penggalan ayat tersebut, penggalan ayat sebelumnya mengatur penghargaan Al-Qur’an kepada laki-laki. Dalam hal ini, Al-Qur’an menyatakan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan. Namun jika dibaca lebih lanjut dari penggalan ayat tersebut, ditemukan pengertian bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan tersebut tidak lahir dengan sendirinya. Kelahiran posisi laki-laki yang memimpin perempuan tersebut harus dipenuhi dengan kemampuan laki-laki memenuhi beberapa persyaratan yang diatur oleh ayat tersebut. Sebelum

¹¹ Abu Ja’far Muhammad bin Jarir al-Thobari, *Jami’ al-Bayan fi Ta’wil al-Qur’an*, Jilid 6 (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), hlm. 710.

¹² Abdulloh Saeed, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Konstektual* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 185.

¹³ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al-‘Adhim*. (Beirut: dar El-Fikr, 1999), juz II: 296-297.

membicarakan mengenai persyaratan yang harus dipenuhi sebagai pemimpin, terlebih dahulu perlu dijelaskan bahwa cara pandang yang dibawa oleh ayat ini menempatkan bahwa posisi sebagai pemimpin itu hanyalah anugerah dari Allah SWT. Sebagai anugerah, setiap laki-laki seharusnya menyadari bahwa kekuatan untuk memimpin bagi laki-laki atas wanita tersebut tidak seharusnya digunakan untuk melakukan kesombongan apalagi kesewenang-wenangan terhadap wanita. Penyadaran cara pandang seperti ini selaras dengan pesan Al-Qur'an bahwa kepemimpinan tersebut harus memenuhi persyaratan. Di antara persyaratan yang harus dipenuhi laki-laki sebagai pemimpin atas wanita adalah kemampuan laki-laki untuk memberi nafkah kepada istri. Persyaratan ini jika dimaknai lebih lanjut, tidak seharusnya hanya terbatas memberi nafkah secara materil maupun immateril, tetapi juga harus diperluas kemampuan laki-laki memberikan hal-hal yang dibutuhkan oleh istri dalam kehidupan berkeluarga.

Dengan cara pandang seperti ini, muncul kesadaran implisit di balik pemahaman selama ini yang cenderung menyudutkan perempuan sebagai sasaran *nusyūz*, bahwa sebenarnya masih ada sudut lain yang perlu digali. Kalau *nusyūz* dipahami sebagai keadaan yang mana terjadinya ketidakharmonisan antara suami dan istri, maka pembangkangan sebagai hal yang memicu terjadinya *nusyūz* tersebut tentunya tidak hanya bisa dilakukan oleh istri. Tentunya pembangkangan atas penolakan melakukan kewajiban juga bisa terjadi pada suami. Kebutuhan memahami konsep *nusyūz* secara proporsional seperti inilah yang sangat dibutuhkan untuk menempatkan suami dan istri pada posisi yang setara dalam menjalin kehidupan keluarga. Dengan kesetaraan yang dimilikinya, secara otomatis melahirkan hak dan kewajiban yang sama. Karena keduanya mempunyai hak dan kewajiban yang sama, dengan demikian apa-apa hukuman yang bisa ditimpakan kepada istri tentunya bisa juga ditimpakan kepada suami. Dalam hal ini, pelabelan sebagai pelaku pembangkang dalam praktek *nusyūz* juga bisa berlaku bagi suami. Bahkan suatu penelitian mengatakan bahwa ketiadaan tanggungjawab merupakan

bagian dari perbuatan *nusyūz*, baik yang dilakukan oleh suami maupun isteri. Dan bahkan, ketiadaan tanggungjawab lebih didominasi suami daripada isteri.¹⁴

Nusyūz di era sekarang ini lebih mudah ditemui sebagai bentuk pembangkangan. Keadaan ini terjadi apabila “salah satu pihak melanggar atau tidak melaksanakan kewajiban mereka masing-masing sebagaimana mestinya”. Itulah sebabnya tepatnya “perbuatan *nusyūz* bisa terjadi, baik dari pihak istri maupun dari pihak perempuan”.¹⁵ Tidak mungkin Al-Qur’an membawa konsep yang melakukan diskriminasi kepada jenis kelamin atas keberadaan umat Islam. Al-Qur’an adalah kitab yang sangat memperhatikan keadaan keluarga dan sangat sensitif dengan isu-isu ketidakadilan. Oleh sebab itulah memahami *nusyūz* tidak cukup hanya dengan Ayat 34 tersebut. Dalam ketentuan selanjutnya, Ayat 128 dari Surat An-Nisa’ juga mengatur dengan arti sebagai berikut: “Dan jika seorang wanita khawatir akan *nusyūz* atau sikap tidak acuh (*i’radh*) dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari *nusyūz* dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

Dengan mengkombinasikan antara surat an-Nisa’ ayat 34 dengan 128, kesimpulannya yang bisa ditarik adalah sebuah pemahaman bahwa pengertian kata *nusyūz* mempunyai cakupan yang lebih menyeluruh dari pada *i’radh*. *Nusyūz* yang mengandung arti pendurhakaan suami atau istri karena meninggalkan kewajibannya, yang mana diwujudkan dalam baik secara materil maupun non materil. Atas kedurhakaan tersebut, sehingga biasanya terjadi pemukulan ataupun lain-lainnya. Dari pengertian di atas, ternyata para ulama memiliki pandangan yang tidak jauh berbeda antara satu dengan yang lainnya. Sebagai kesimpulannya, disamping perbuatan *nusyūz* bisa dilakukan oleh isti, *nusyūz* juga bisa dilakukan

¹⁴ Norzulaili Mohid Ghazali dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail, *Nusyuz, Shiqaq dan Ahkam Menurut Al-Quran, Sunah dan Undang-undang Keluarga Islam*, (Malaysia: Kolej Universiti Islam Malaysia (KUIM), 2007), xi

¹⁵ Hasanuddin, *Perkawinan dalam Perspektif Al-Quran, (Nikah, Talak, Cerai, Rujuk)*. (Jakarta: Nusantara Damai Press, 2011), 29.

suami. *Nusyūz* adalah durhaka yang berwujud pembangkangan tidak melaksanakan kewajiban. Karena suami juga bisa dianggap melakukan *nusyūz*, *nusyūz* suami adalah sikap suami yang meninggalkan kewajiban-kewajibannya, bertindak keras terhadap istri, tidak menggaulinya dengan baik, tidak memberikan nafkah dan bersikap acuh tak acuh terhadap istri.¹⁶

2. Problematika Nusyūz dalam Bias Gender

Webster's New world Dictionary mengartikan gender sebagai "perbedaan yang tampak terlihat antara laki-laki dan perempuan jika dilihat dari segi nilai dan tingkah laku."¹⁷ Seiring dengan penggunaannya untuk konsep sosial, gender merupakan salah satu konsep yang digunakan untuk mengklasifikasikan sifat laki-laki dan sifat perempuan yang terbentuk dalam koridor sosio-kultural. Lebih tepatnya gender digunakan untuk menjelaskan sifat kultural sebagai alat untuk membandingkan perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal peran, posisi, perilaku maupun karakteristik emosional pada fungsi sosial kehidupannya. Pada kajian ini, terdapat garis yang bersifat kultur untuk menjelaskan perbedaan laki-laki dan perempuan. Karena sifatnya kultural, maka bisa saja sifat-sifat yang diletakkan pada laki-laki dan perempuan dilakukan pertukaran, karena hal tersebut bersifat sosial kemanusiaan.¹⁸

Sebagai contohnya kalau selama ini secara sosial perempuan dinisbatkan dengan sifat dan perangai suara lembut, maka bisa saja dalam kondisi sosial tertentu bisa ditemukan yang memiliki perangai suara lembut adalah laki-laki sementara perempuan justru mempunyai suara yang keras. Kebalikan hal yang seperti itu sebenarnya terjadi karena faktor sosial hasil kreasi manusia sendiri. Kebetulan perempuan yang ditemui mempunyai suara yang kasar adalah dikarenakan yang bersangkutan berprofesi sebagai sopir bus, sementara laki-laki yang ditemui sedang mempunyai suara lembut karena memang yang ditemui laki-laki saat itu sedang berprofesi sebagai penyanyi. Pada saat kesempatan yang lain nantinya juga bisa

¹⁶ M. Abdul Mujieb dkk, *Kamus Istilah Fiqih* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994),.251.

¹⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina,2001), 33.

¹⁸ Siti Muslikhati, *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2004),.20.

berubah lagi menjadi perempuan bersuara lembut dan laki-laki bersuara keras, yang mana ini tergantung konstruksi sosial yang kebetulan ditemui.

Harapannya terhadap konstruksi sosial, keberadaannya tidak selalu dianggap menempatkan perempuan selalu ter subordinat di bawah perempuan. Tetapi sayangnya, masih banyak kesadaran yang sengaja mengkonstruksi secara sosial bahwa perempuan selalu berada di bawah laki-laki. Oleh karena itu, dengan melakukan kajian berdasarkan gender tersebut, harapannya muncul kesadaran bahwa karakteristik yang menjadi dasar argumen bagi superioritas laki-laki bukanlah sesuatu yang tetap dan berlaku sepanjang masa, melainkan ia merupakan produk dari sebuah proses sejarah. Dengan demikian, setidaknya kita dapat memahami bahwa perempuan bukanlah makhluk Tuhan yang harus selalu dan selamanya dipandang rendah dan kita juga tidak selalu menganggap salah ketika perempuan menjadi pemimpin, penanggung jawab, pelindung dan pengayom, sepanjang hal itu tetap dalam kerangka kerahmatan, keadilan dan kemaslahatan kepentingan dalam kehidupan.¹⁹ Dalam Islam baik laki-laki maupun perempuan mempunyai derajat yang sama. Maka masing-masing mempunyai hak yang sama dalam menikmati hidup, termasuk memperoleh pendidikan, mengeluarkan pendapat, memperoleh lapangan kerja, kesejahteraan, dan sebagainya.

Dalam *nusyūz* yang terjadi di rumah tangga, seharusnya baik istri maupun suami masing masing mempunyai hak. Akan tetapi, pengaturan mengenai *nusyūz* di dalam Kompilasi Hukum Islam dipersempit hanya pada istri serta akibat hukumnya. Sedangkan *nusyūz* suami tidak disinggung dalam KHI. Pasal 84 ayat (1) KHI menyatakan bahwa “isteri dapat dianggap *nusyūz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah”. Sementara itu, yang dimaksud sebagai kewajiban istri sebagaimana diatur dalam Pasal 83 ayat (1) berbunyi “kewajiban utama bagi seorang isteri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam yang dibenarkan oleh hukum islam”. Berkaitan dengan konstruksi *nusyūz* yang dibangun oleh Kompilasi Hukum Islam tersebut, tentunya keberadaannya harus dikritisi.

¹⁹ Muhammad Husein, *Fiqih Perempuan* (Yogyakarta : LkiS Yogyakarta, 2009), 27.

Konstruksi tersebut tidak lepas dari pandangan bias gender yang sudah terlanjur mengakar pada KHI. Bahkan apabila diperbandingkan dengan beberapa pasal lain yang berkaitan dengan keberpihakan KHI terhadap suami karena adanya *nusyuz*, ketentuan yang dibangun KHI sangat kuat kesan bias gendernya sehingga tidak memberi ruang sedikit pun kepada istri untuk melabeli suaminya sebagai pelaku *nusyūz*. Beberapa pasal lain juga mengatur keistimewaan yang dimiliki suami apabila istrinya melakukan *nusyūz*.

Kesitimewaan pertama adalah gugurnya kewajiban suami kepada istri yang melakukan *nusyūz*. Pasal 80 Ayat (7) KHI menyatakan “Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila isteri *nusyūz*”. Yang dimaksud dari kewajiban pada ayat (5) tersebut adalah “nafkah, kiswah dan tempat kediaman bagi isteri; dan biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak”. Pasal selanjutnya memperjelas bahwa lunturnya kewajiban suami kepada istri akibat *nusyūz* tersebut hanya berlaku bagi istri, Pasal 84 ayat (2) KHI menyatakan bahwa kewajiban tersebut tetap berlaku bagi anak-anak. Kewajiban suami kepada istri akan berlaku lagi sesudah istri tidak melakukan *nusyūz* sesuai dengan pasal 84 ayat (3) KHI. Keistimewaan kedua adalah suami tidak wajib memberikan nafkah dan hal yang berkaitan dengannya kepada istri yang diceraikan walaupun istri tersebut masih dalam keadaan iddah. Pasal 149 menyatakan “Bilamana perkawinan putus karena talak, maka bekas suami wajib..... memberi nafkah, maskan dan kiswah kepada bekas isteri selama dalam iddah, kecuali bekas isteri telah di jatuhkan talak ba’in atau *nusyūz* dan dalam keadaan tidak hamil”. Sebagai penegasan, Pasal 152 KHI menyatakan pengguguran nafkah tersebut bagi bekas istri dengan narasi “Bekas isteri berhak mendapatkan nafkah iddah dari bekas suaminya kecuali ia *nusyūz*”. Jadi, ketentuan *nusyūz* yang diatur dalam KHI ini memang luar biasa dalam menyudutkan istri. Ketentuannya sama sekali tidak memberikan ruang kepada istri untuk melabeli suami sebagai pihak pelaku *nusyūz*, padahal hukuman *nusyūz* tersebut luar biasa diberlakukan kepada istri. Oleh sebab itulah, kalau Al-Qur’an sebenarnya saja memberi kemungkinan pelabelan suami sebagai pelaku *nusyūz*, seharusnya KHI juga memberi kemungkinan pelabelan bagi suami untuk melakukan *nusyūz*. Tertutupnya kemungkinan pelabelan sebagai

pelaku *nusyūz* bagi laki-laki selaku suami dalam KHI tersebut tidak seharusnya terjadi apabila menggunakan cara pandang yang proporsional. Secara logika, proporsionalitas dalam memberlakukan *nusyūz* yang hanya diberlakukan kepada perempuan selaku istri tersebut bermasalah jika dilihat dari prinsip kesetaraan yang berlaku dalam membicarakan hubungan hak dan kewajiban dalam relasi antara suami dan istri.

3. Urgensi Pergeseran Paradigma Menyikapi *Nusyuz*

Konsep *nusyūz* tidak seharusnya hanya diberlakukan kepada perempuan selaku istri. Untuk membawa konsep ini, pekerjaan ini bukanlah perkara mudah. Kebiasaan memperlakukan perempuan sebagai pihak yang serba salah tidak lepas dari cara pandang patriarkhi yang membawa budaya dengan kecenderungan menempatkan laki-laki sebagai pihak yang serba superior daripada perempuan. Sebagai solusinya, keadaan dan budaya yang semacam ini perlu juga dilawan dengan budaya tandingan. Sebagai tandingannya, perlu diawali dari perubahan paradigma. Ada banyak pengertian mengenai paradigma. Dari yang paling sederhana sampai dengan yang paling rumit. Pengertian yang sederhana dari paradigma bisa dimaknai sebagai perspektif²⁰. Tetapi memaknai paradigma hanya dengan pengertian perspektif sebagai pisau analisis terhadap kasus ini, terasa kurang pas. Oleh sebab itu, diperlukan penjelasan lagi mengenai pengertian paradigma. Pengertian paradigma yang lebih argumentatif sebagai pisau analisis dalam tulisan ini adalah paradigma sebagai sekumpulan ‘proposisi’ yang menguraikan cara mengenai bagaimana ‘dunia’ ini dilihat, dipahami dan diterima. Paradigma menawarkan cara mengenai bagaimana kompleksitas dunia ini dipecah/dipilah sehingga mudah dipahami. Tujuan dari penggunaan paradigam yang seperti ini adalah untuk mengerti mana yang penting, apa yang sah, dan apa yang masuk akal.²¹ Definisi inilah yang lebih tepat. Bahwa paradigma yang dimaksud di sini adalah sekumpulan proposisi yang digunakan oleh seseorang dalam menilai keadaan tertentu. Kompilasi Hukum Islam sebagai produk hukum atas peristiwa-

²⁰ Erlyn Indarti, *Diskresi dan Paradigma, Sebuah telaah Filsafat Hukum*, Pidato pengukuhan guru besar dalam Filsafat Hukum pada Fakultas Hukum Universitas Diponegoro, Semarang pada 4 November 2010, hlm. hlm. 15-16

²¹ Erlyn Indarti, *Diskresi dan Paradigma,* hlm. 15.

peristiwa hukum yang berkaitan dengan hukum Islam tidak lepas dari proposisi yang digunakan oleh si pembuatnya terhadap diskursus tersebut. Proposisi tersebutlah yang turut membentuk sikap dan pengetahuan bagaimana si perumus tersebut untuk menuangkan gagasannya dalam bentuk produk hukum tersebut.

Dalam beberapa konten yang diatur pada KHI, keberadaannya tidak bisa lepas dari beberapa konten mengenai hak dan kewajiban yang melekat pada suami dan istri. Relasi hak dan kewajiban tersebut dalam kajian yang lebih luas dipayungi dalam kajian HAM. Oleh sebab itu pula, apa-apa yang merupakan hasil pembuatan KHI tersebut tidak lepas dari proposisi mengenai bagaimana perumus tersebut bisa atau tidak bisa menerima konsep HAM dalam perumusan konten dalam KHI tersebut. Apabila para perumus tersebut terbuka bisa menerima konsep HAM sejak awal, tentunya tidak akan ditemukan beberapa konten pengaturan satu peristiwa hukum yang kontraproduktif terhadap keberadaan HAM. Adanya pengaturan *nusyūz* yang hanya diberlakukan kepada istri dalam KHI tersebut menunjukkan adanya masalah penerimaan HAM pada para perumus KHI tersebut dalam merumuskan konten tentang *nusyūz* tersebut dalam KHI. Penulis melihatnya bahwa hal ini tidak lepas dari paradigma yang cenderung teosentris.

Konsep teosentris bias dinisbatkan kepada sebuah pemahaman yang menjadikan Tuhan sebagai pemeran utama di dalam kehidupan manusia. Teori tersebut dikembangkan dalam rangka mempertahankan doktrin dengan tujuan memelihara kemurnian ajaran-ajaran Tuhan. Manusia sebagai wakil Tuhan harus tunduk terhadap apa saja yang diperintahkan oleh Tuhan bagi wakilnya. Proposisi seperti ini sebenarnya tidak masalah apalagi memang sudah kodratnya bagi manusia untuk patuh kepada Tuhan. Tetapi, proposisi seperti ini akan menimbulkan masalah apabila perasaan kemurnian ajaran Tuhan tersebut tidak dibarengi nalar yang berdimensikan kemanusiaan. Proposisi seperti inilah yang akan semakin menjauhkan manusia dari kesadaran dan kemajuan.²² Ketersempitan pemaknaan *nusyūz* yang terbatas hanya berlaku pada perempuan tidak lepas dari stagnasi pembangunan proposisi yang mengabaikan dimensi kesejarahan manusia yang

²² AH.Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi keilmuan Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), 44-45.

selalu berkembang. Pengaturan *nusyūz* yang hanya berlaku pada perempuan selaku istri pada Pasal 84 KHI tersebut menunjukkan stagnasi proposisi yang dibangun KHI hanya berhenti kepada satu ayat, yakni Surat An-Nisa' ayat 34. Proposisi seperti ini pulalah yang dirasakan ketika melihat produk hukum KHI yang ternyata masih menempatkan perempuan sebagai satu-satunya sasaran pemberlakuan *nusyūz*. Walaupun pada ayat lain menyatakan kemungkinan laki-laki selaku suami dilabeli sebagai pelaku *nusyūz*, tetapi ketentuan tersebut tidak dipakai karena ayat tersebut lebih cenderung memihak kemungkinan laki-laki melakukan *i'radh* yang dalam hal ini *i'radh* dianggap berbeda dengan *nusyūz*. Oleh sebab itu, proposisi seperti ini perlu dilengkapi dengan cara paradigma antroposentris.

Mengenai kelemahan paradigm teosentris tersebut, menarik untuk menyimak pendapat pemikiran Hasan Hanafi. Menurutnya, sebuah teologi merupakan landasan atau patokan saja dan masih memerlukan beberapa analisis tajam agar sebuah pemikiran yang dihasilkan dapat diterima serta bisa semakin menjernihkan pemikiran masyarakat luas. Analisis yang disampaikan Hassan Hanafi tersebut mendorong umat Islam untuk tidak hanya puas menggunakan teologis yang bersifat abstrak saja seperti paradigm teosentris. Islam membutuhkan sebuah teologi bersifat empirik dan sesuai dengan perkembangan zaman yang sering berubah. Jika selalu menggunakan teosentris, yang notabene merupakan kepuasan yang hanya berhenti memahami secara tekstual terhadap sabda-sabda langit Tuhan, akan sulit sekali untuk diterapkan di bumi, karena langit begitu jauh. Hal-hal yang bersifat melangit akan menyulitkan atau bahkan menyesatkan manusia terhadap kenyataan empirik yang sering berbeda sama sekali dengan hal-hal yang melangit. Oleh sebab itu sebagai solusi untuk mengarahkan kesejajaran perjalanan antara hal yang melangit-abstraktif dengan hal yang empirik, umat Islam membutuhkan dialektika-teosentris, yang bisa menjadikan hukum Tuhan atau hukum langit menjadi hukum bumi, yang bisa diterima oleh masyarakat.²³ Sebagai hasil dari dialektika-teosentris tersebut, maka muncullah paradigma antroposentris yang mendinamiskan sebuah pemikiran yang abstrak dan melangit. Paradigma

²³ Muhammad Azhar, dkk, *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis*, (Yogyakarta: Sipres, 1998), 166.

antroposentris terlahir dalam rangka menyediakan seperangkat cara pandang dan pijakan berpikir untuk melepaskan manusia dari ketakutan meninggalkan Tuhan ketika mencoba memprogresifkan hukum-hukum Tuhan sesuai dengan kebutuhan empirik perkembangan zaman. Antroposentrisme adalah sebuah paham yang berpandangan bahwa manusia merupakan makhluk yang merdeka dan menjadi pusat dari segala hal.²⁴

Salah satu konsep yang bisa digunakan untuk mengisi paardigma antroposentris tersebut adalah konsep Hak Asasi Manusia. Secara teoritis, HAM merupakan seperangkat hak yang bersifat kodrati yang melekat kepada setiap manusia karena keberadaannya sebagai manusia,²⁵ dan hak tersebut sebagai anugerah dari Tuhan. Ada banyak definisi HAM, tetapi definisi yang dibawa oleh peraturan perundang-undangan nasional lebih tertuju kepada HAM sebagai anugerah Tuhan. Pasal 1 Undnag-Undang Nomor 39 Tahun 1999 menyatakan “Hak Asasi Manusia (HAM) adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, Pemerintah, dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.” HAM sebagai konsep global mempunyai beberapa prinsip, di antaranya adalah prinsip universalisme, prinsip saling bergantung (*interdependent*) dan saling terkait (*interrelated*),²⁶ tanggungjawab negara (*state's responsibility*), kesetaraan (*equality*), dan non-diskriminasi (*non-discrimination*).²⁷ Salah satu prinsip yang relevan untuk menggugat pengaturan mengenai *nusyūz* tersebut adalah prinsip kesetaraan. Prinsip kesetaraan ini mengatur bahwa keharusan memperlakukan sama kepada semua orang dalam keadaannya yang sama. Berdasarkan prinsip ini, penerapan *nusyūz* yang hanya diberlakukan kepada istri melanggar kesetaraan hubungan antara suami dan istri. Konsep kesetaraan

²⁴Imam Iqbal, “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme; Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan”, *Jurnal Lingkungan*, Vol.8 Nomor 1 2014, hlm 36.

²⁵ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2003, 7-21. Juga Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (Taplinger, New York, 1973), 70.

²⁶ Eko Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional*, (Jakarta: Rajawali Press, 2018), 25-28.

²⁷ Eko Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia ...* 106-107.

antara suami dan istri juga bisa ditemukan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan tepatnya pada Pasal 31 ayat (1) yang menyatakan “Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat.” Berbekalkan prinsip kesetaraan tersebut, KHI seharusnya mengatur mengenai *nusyūz* suami, yakni ketika suami tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana yang diatur dalam pasal 80 KHI. Ada beberapa kemungkinan yang terjadi dalam kehidupan rumah tangga yang dapat memicu timbulnya keinginan *nusyūz* dari pihak suami.²⁸

Konsep *nusyuz* sebagai produk hukum Islam berupa Kompilasi Hukum Islam tersebut terbukti menghadapi tekanan yang tidak berat. Walaupun KHI bukanlah merupakan bagian dari hirarki peraturan perundang-undangan, keberadaannya tetap merupakan produk hukum Islam positif yang strategis karena menjadi rujukan para hakim di lingkungan pengadilan agama. Walaupun keberadaannya tidak masuk dalam hirarki peraturan perundang-undangan, bisa dikatakan bahwa KHI merupakan sumber hukum yang hidup bersama kebutuhan umat Islam agar diberlakukan hukum yang sesuai dengan ajaran Islam. Sebagai informasi tambahan, yang dimaksud dalam Peraturan Perundang-undangan di negara Indonesia adalah sebagaimana diatur dalam Pasal 7 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Peraturan Perundang-Undang. Ketentuan tersebut mengatur bahwa yang masuk kategori peraturan perundang-undangan adalah “(1) Jenis dan hierarki Peraturan Perundang-undangan terdiri atas: a. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; b. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat; c. Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang; d. Peraturan Pemerintah; e. Peraturan Presiden; f. Peraturan Daerah Provinsi; dan g. Peraturan Daerah Kabupaten/Kota. KHI yang status hukumnya berasal dari Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 bukanlah peraturan perundang-undangan. Inpres ini sifatnya hanyalah untuk menyebarkan beberapa pemikiran hukum Islam Indonesia yang telah dikompilasi oleh beberapa

²⁸ Rofiq Ahmad, *Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2000), 269.

cendekiawan hukum Islam. Sehingga, apabila keberadaannya dipakai oleh para hakim di Pengadilan, hal itu merupakan kesukarelaan oleh para hakim. Tetapi sebagai suatu kajian yang dibutuhkan sesuai dengan perkembangan zaman dan berkeadilan sebagaimana visi Islam yang menjadi rohmat bagi seluruh alam, tidak sepatutnya KHI menyimpan konten peraturan yang tidak lagi relevan dengan prinsip kesetaraan yang semakin dibutuhkan di era yang semakin menuntut egalitarianisme. Setidaknya lonceng peringatan atas konsep *nusyūz* tersebut harus menjadi cambuk kesadaran untuk melakukan pembenahan. Sebagai peraturan perundang-undangan yang sebenarnya siap dan tengah sedang mengikis keangkeran *nusyūz* tersebut adalah konsep Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) sebagaimana yang telah menjadi Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UU PKDRT).

Konsep PKDRT ini membawa semangat perlindungan kesetaraan relasi suami dan istri. Di antara asas yang dibawa oleh UU ini adalah penghormatan hak asasi manusia, keadilan dan kesetaraan gender, nondiskriminasi, dan perlindungan korban. Pasal 5 menyatakan bahwa “setiap orang dilarang melakukan kekerasan dalam rumah tangga terhadap orang dalam lingkup rumah tangganya, dengan cara: kekerasan fisik, kekerasan psikis, kekerasan seksual, atau penelantaran rumah tangga”. Jauh sebelum lahirnya UU KDRT tersebut, sebenarnya telah ada beberapa pihak yang mengajukan konsep tandingan mengenai KHI tersebut. Salah satunya adalah hasil penelitian Musdah Mulia. Penelitiannya ini berangkat dari temuan adanya diskriminasi yang dilakukan beberapa ketentuan dalam KHI tersebut. Berangkat dari Konvensi mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW), ditemukan bahwa diskriminasi terhadap perempuan bisa berbentuk pelanggaran atas “asas persamaan hak dan rasa hormat terhadap martabat manusia, yang kemudian menyebabkan halangan bagi partisipasi perempuan, atas dasar persamaan dengan kaum laki-laki dalam segala lini kehidupannya. Konsep PKDRT ini menjelma sebagai perisai bagi perempuan akan kemungkinan terjadinya kekerasan kepadanya dari suaminya sendiri yang mengatasnamakan *nusyūz*. Begitujuga apabila perempuan sebagai istri melakukan kekerasan kepada suami, suami juga berhak melakukan langkah hukum. Di antara

langkah hukum yang disediakan oleh UU kepada masing-masing pihak ketika mendapati kekerasan adalah kesempatan mealporkan pelaku kekerasan (baik dari suami maupun istri) kepada pihak yang berwajib.

4. Keniscayaan Pergeseran Paradigma *Nusyuz*

Melihat ketersambungan antara keberadaan KHI yang stagnan mengatur tentang *nusyūz* di satu sisi dan kehadiran UU PKDRT di sisi lain, jika dilihat dari konsep intertekstualitas teks hukum, sebenarnya telah bisa dikatakan terjadinya pergeseran paradigma dalam menyikapi *nusyūz*. Sebelum menjelaskan lebih lanjut mengenai argumentasi penulis atas kesimpulan ini, penulis terlebih dahulu akan menjelaskan mengenai konsep intertekstualitas teks hukum. Konsep ini sering penulis gunakan di berbagai tulisan untuk menegaskan bahwa pada masa revolusi industri yang ditandai dengan keadaan desrupsi ini, sangat terbuka lebar bagi para penegak hukum maupun pengkaji hukum untuk memberikan penambahan sebagai bahan penyemurna atas keberadaan suatu peraturan yang tidak lengkap atau ketinggalan zaman walaupun peraturan tersebut belum dilakukan amandemen atau perubahan. Konsep interketskualitas teks hukum ini berangkat dar proposisi bahwa setiap teks hukum tersebut tidak berdiri sendiri. Setiap teks hukum mempunyai keterkaitan dengan teks hukum yang lain.²⁹ Hubungan keterkaitan antara satu teks hukum dengan teks hukum lainnya tersebut bisa saja dalam kerangka konstruktif tetapi bisa juga dalam kerangka destruktif. Oleh sebab itu, untuk mendapatkan pemaknaan yang tepat atas suatu peristiwa hukum, seorang penegak hukum maupun pengkaji hukum harus cermat menggunakan teks hukum yang bersifat konstruktif sebagai pembanding atas teks hukum yang dimilikinya yang dirasa masih kurang lengkap. Proses tersebut merupakan upaya merajut satu kasus hukum dengan berbagai teks hukum agar menjadi argumentasi dan teks hukum yang kokoh.³⁰

Proposisi seperti ini pulalah yang penulis hendak gunakan dalam kerangka membongkar relevansi konsep *nusyūz* yang telah lama tertanam dalam KHI.

²⁹ Faiq Tobroni, “Penafsiran Hukum Dekonstruksi Untuk Pelanggaran Poligami (Kajian Putusan Nomor 937 K/Pid/2013)”, *Jurnal Yudisial* Vol. 9 No. 3 (Desember 2016): 281-301.

³⁰ Faiq Tobroni, “Putusan Nomor 74/PUU-XII/2014 dan Standar Konstitusional Dispensasi Perkawinan”, *Jurnal Konstitusi*, Volume 14, Nomor 3, (September 2017): 573-600.

Dengan menggunakan paradigma antroposentris yang diisi dengan diskursus HAM, bisa ditemukan bahwa konsep *nusyūz* yang hanya diberlakukan kepada perempuan selaku istri untuk masa-masa sekarang ini semakin terasa tidak relevan. Problem relevansi tersebut semakin kronis di tengah tantangan kehidupan relasi keluarga yang dituntut untuk mempraktekkan nilai-nilai egalitarianism. Kehadiran UU PKDRT ini seolah menjadi signal akan pergeseran paradigm masyarakat Indonesia dalam menyikapi konsep pembangkangan (*nusyūz*). Jadi walaupun KHI tidak berubah, tetapi sebenarnya mulai mengalir kesadaran masyarakat telah menerima dalam pengertian mengembangkan konsep pemberlakuan pembangkangan (*nusyūz*) juga berlaku bagi laki-laki. Tetapi terlepas dari adanya ketersediaan UU PKDRT yang siap menjerat pelaku pemukulan oleh suami terhadap perempuan dengan dalih *nusyūz*, sebaliknya konflik *nusyūz* dalam suatu rumah tangga bisa diselesaikan secara damai. Hal ini sebenarnya juga sudah diatur dalam ayat al-Quran, yakni Surat An-Nisa' ayat 128.

D. Kesimpulan

Konsep *nusyūz* yang dibawa oleh KHI dalam Pasal 83 ternyata mempersempit pemberlakuannya hanya berlaku kepada perempuan selaku istri. Penyempitan yang dilakukan KHI tersebut tentunya membawa problematika tersendiri. Salah satunya adalah problematika kesetaraan yang mengandung bias gender. Telah jelas bahwa UU 1/1974 sebenarnya menyatakan bahwa suami dan istri mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Konsep kesamaan dalam UU 1/1974 tersebut juga sesuai dengan prinsip kesetaraan yang selama ini tertanam dalam konsep HAM. Konsep *nusyūz* yang dibawa KHI tersebut sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman, yang lebih memaknai *nusyūz* sebagai sikap pembangkangan atau pengabaian dari tanggungjawab. Berbicara mengenai pengabaian tanggungjawab, beberapa riset menunjukkan bahwa justru laki-laki merupakan pelaku yang banyak. Selain itu, relevansi penyempitan pemberlakuan *nusyūz* yang hanya terbatas kepada perempuan selaku istri tersebut juga tengah menghadapi tantangan dengan lahirnya UU 23/2004 tentang PKDRT. Salah satu pemberlakuan prinsip kesetaraan dalam PKDRT tersebut adalah pelaku kekerasan,

baik laki-laki maupun perempuan, mempunyai konsekuensi bisa diproses secara pidana. Walaupun UU PKDRT ini tidak berbicara secara eksplisit langsung tentang *nusyūz*, namun keberadaannya menjadi warning bahwa konsep penghukuman bagi perempuan dengan dalih *nusyūz*, apalagi penghukumannya berupa hukuman fisik maupun non fisik, sangat berpotensi dan berkemungkinan dikategorikan sebagai tindakan kekerasan dalam rumah tangga, yang penyelesaiannya bisa berujung kepada pidana.

Alasan mengapa perlunya melakukan pergeseran paradigma dalam menyikapi *nusyūz* adalah karena adanya ketidaksinkronan antara konsep *nusyūz* yang dikembangkan dengan tinjauan HAM dengan konsep *nusyūz* yang diberlakukan dalam KHI. Konsep *nusyūz* seharusnya dimaknai sebagai pembangkangan atas kewajiban yang bisa dilakukan, baik oleh suami maupun oleh istri. Pembangkangan inilah yang menyebabkan terjadinya ketidakharmonisan antar suami dan istri dalam keluarga tersebut. Konsep *nusyūz* yang berimbang ini sebenarnya bisa ditemukan sebagai perpaduan dari Surat An-Nisa' Ayat 34 dan 128. Terhadap pembangkangan salah satu pihak yang menyebabkan ketidakharmonisan tersebutlah maka, baik suami maupun istri, kedua anggota keluarga tersebut bisa mengambil tindakan dari yang paling lembut sampai dengan yang paling keras. Tetapi terlepas dari pembolehan melakukan tindakan dari yang lembut sampai yang keras tersebut, sebenarnya Al-Qur'an lebih menyarankan penyelesaiannya adalah melalui jalur perdamaian. Selanjutnya, berbekalkan intertekstualitas argumentasi dari keberadaan UU 1/1974, UU 23/2004 dan prinsip kesetaraan dalam HAM, di sinilah momentum perlunya semua pihak yang berkepentingan untuk mengubah proposisi dalam menyikapi *nusyūz* yang bisa diawali dari perubahan paradigma. Perubahan tersebut syukur-syukur kalau diteruskan kepada perubahan KHI.

Daftar Pustaka

- Akbarizan, Norcahyono, Nurcahaya, dan Srimurhayati, Masalah Dalam Penyelesaian Nusyuz Perspektif Gender (Studi Terhadap Tafsir Al-Mishbah), *Proceeding The International Seminar On Islamic Jurisprudence Contemporary Society*, (Islac 2017) ISBN: 978-967-0899-57-2, 4 th-5th Mac 2017.
- Azhar, Muhammad., dkk, *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis*, (Yogyakarta: Sipres, 1998).
- Donnelly, Jack., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, (Cornell University Press, Ithaca and London, 2003).
- Ghazali, Norzulaili Mohid, dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail, *Nusyuz, Shiqaq dan Ahkam Menurut Al-Quran, Sunah dan Undang-undang Keluarga Islam*, (Malaysia: Kolej Universiti Islam Malaysia (KUIM),2007).
- Hasanuddin, *Perkawinan dalam Perspektif Al-Quran, (Nikah, Talak, Cerai, Rujuk)*. (Jakarta: Nusantara Damai Press, 2011).
- Husein, Muhammad., *Fiqh Perempuan* (Yogyakarta : LkiS Yogyakarta, 2009).
- Ilma, Mughniatul, Kontekstualisasi Konsep Nusyuz di Indonesia, *Jurnal Tribakti: Pemikiran Keislaman*, Vol. 30, No. 1, Tahun 2019.
- Indarti, Erlyn., *Diskresi dan Paradigma, Sebuah telaah Filsafat Hukum*, Pidato pengukuhan guru besar dalam Filsafat Hukum pada Fakultas Hukum Universitas Diponegoro, Semarang pada 4 November 2010.
- Iqbal, Imam., “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme; Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan”, *Jurnal Lingkungan*, Vol.8 Nomor 1 2014.
- Katsir, Ibnu., *Tafsir al-Quran al-‘Adhim*. (Beirut: dar El-Fikr, 1999).
- Maurice Cranston, *What are Human Rights?* (Taplinger, New York, 1973).
- Miles, MB. dan AM Huberman. *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*. (SAGE: Beverly Hills, 1992).
- Mujieb, M. Abdul., dkk, *Kamus Istilah Fiqih* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- Mulia, Siti Mudzah., *Muslimah Reformis: Perempuan-perempuan Pembaharu Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005).
- Muslikhati, Siti., *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2004).

- Nurlia, Aisyah., Nilla Nargis, dan Elly Nurlaili, Nusyuz Suami Terhadap Istri Dalam Perspektif Hukum Islam, *Pactum Law Journal*, Vol. 1, No. 4, 2018.
- Nurmahmi, Respon Agamaterhadap Kekerasan Dalam Rumah Tangga: Kajian Tentang Nusyuz Dan Hukumannya, *Jurnal Khatulistiwa – Journal Of Islamic Studies*, Volume 2 Nomor 2 September 2012.
- Ridwan, AH., *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi keilmuan Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998).
- Riyadi, Eko., *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional dan Nasional*, (Jakarta: Rajawali Press, 2018).
- Rofiq, Ahmad., *Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2000).
- Sadlani, Sholeh bin Ghonim al-., *Nusyuz, Konflik Suami Istri dan Penyelesaiannya*, terj. Muhammad Abdul Ghafar (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993).
- Saeed, Abdulloh., *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Konstektual* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016).
- Saoki, Batas Hak Suami Dalam Memperlakukan Istri Saat Nusyuz Dan Sanksi Pidananya, *Al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Volume 06, Nomor 02, Desember 2016.
- Subhan, Rethinking Konsep *nusyūz* Relasi Menciptakan Harmonisasi dalam Keluarga, *Al- 'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam*, Vol. 4, No. 2, Desember 2019.
- Thobari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-., *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Jilid 6 (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th).
- Tobroni, Faiq., “Penafsiran Hukum Dekonstruksi Untuk Pelanggaran Poligami (Kajian Putusan Nomor 937 K/Pid/2013)”, *Jurnal Yudisial* Vol. 9 No. 3 (Desember 2016).
- Tobroni, Faiq., “Putusan Nomor 74/PUU-XII/2014 dan Standar Konstitusional Dispensasi Perkawinan”, *Jurnal Konstitusi*, Volume 14, Nomor 3, (September 2017).
- Umar, Nasaruddin., *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina,2001).
- Wahyuni, Sri, Konsep *nusyūz* dan Kekerasan terhadap Isteri: Perbandingan Hukum Positif dan Fiqh, *Al-Ahwal Journal*, Vol. 1, No.1, 2008.