

**REKONSTRUKSI KONSEPSI NUSYÚZ DAN
KONSTRIBUSINYA TERHADAP PEMBARUAN
HUKUM KELUARGA DI INDONESIA**

Studi di Pengadilan Agama Provinsi Lampung

DISERTASI

Diajukan Pada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Intan Lampung
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Doktor
Dalam Ilmu Syari'ah

Oleh

AL FITRI

NPM. 1974030005

Promotor : Prof. Dr. H. Faisal, S.H., M.H.
Co-Promotor I : Prof. Dr. H. Alamsyah, S.Ag., M.A
Co-Promotor II : Dr. Hj. Zuhraini, S.H., M.H.



**PROGRAM STUDY HUKUM KELUARGA
PROGRAM DOKTOR PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
1444 H / 2022 M**

PERNYATAAN ORISINALITAS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Al Fitri**

Nomor Pokok Mahasiswa : 1974030005

Program Studi : Hukum Keluarga

menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang berjudul: **“Rekonstruksi Konsepsi Nusyúz dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia (Studi di Pengadilan Agama Provinsi Lampung)”**, adalah benar karya asli saya, kecuali yang disebutkan sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya sepenuhnya akan menjadi tanggungjawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Bandar Lampung, September 2022
Yang menyatakan,

Al Fitri

NPM. 1974030005



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPs)

Jl. Z.A. Pagar Alam Labuhan Ratus Telp. (0721) 5617070 Bandar Lampung (35142)

PENGESAHAN

Disertasi yang berjudul “**Rekonstruksi Konsepsi *Nusyúz* dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia (Studi di Pengadilan Agama Provinsi Lampung)**”, yang ditulis oleh **Al Fitri**, Nomor Pokok Mahasiswa 1974030005, Program Studi Hukum Keluarga, telah diujikan dalam **Ujian Terbuka / Promosi Doktor** pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

TIM PENGUJI:

Ketua Sidang : Prof. Wan Jamaluddin Z, M.Ag., Ph.D (.....)

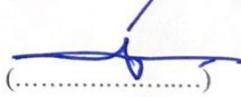
Sekretaris : Dr. Hj. Siti Mahmudah, S.Ag., M.Ag. (.....)

Penguji I : Prof. Dr. KH. Moh. Mukri, M.Ag (.....)

Penguji II : Prof. Dr. H. Faisal, S.H., M.H. (.....)

Penguji III : Prof. Dr. H. Alamsyah, S.Ag., M.Ag (.....)

Penguji IV : Dr. Hj. Zuhraini, S.H., M.H. (.....)

Penguji IV : Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, M.S.I. (.....)

Tanggal Lulus Ujian Terbuka **06 September 2022**

Direktur Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung,



Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, M.S.I.
NIP. 198008012003121001

ABSTRAK

Nusyúz merupakan konsepsi klasik sebagai bagian tradisi pemikiran Islam, terkodifikasi sebagai hukum baku. Pertama kali diperkenalkan al-Qur'an karena bersinggungan langsung dengan konteks masyarakat Arab sebagai sebab khusus turun Q.S. an-Nisáa' [4]:34 dan 128. Dalam hal ini, *nusyúz* termasuk salah satu konsep yang berlaku dan terjadi masa pra-Islam, kemudian diabadikan sebagai norma relasi suami isteri dalam perkawinan. Pemahaman *nusyúz* yang selama ini dilegitimasi oleh fikih nuansa patriarkisnya sangat kental, sehingga ketidakadilan gender mengakar dalam sistem hukum dan masyarakat. Dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, *nusyúz* disebut dalam Pasal 80, 84 dan 152, konsepnya mengadopsi fikih dan turut mempengaruhi putusan dan pandangan hakim sehingga dianggap tidak fair dan mengandung diskriminasi terhadap perempuan, di antaranya putusan Pengadilan Agama Tanjung Karang Nomor: 1382/Pdt.G/2020/PA.Tnk, Pengadilan Agama Kalianda Nomor: 487/Pdt.G/2020/PA.Kla, Pengadilan Agama Gunung Sugih Nomor: 1573/Pdt.G/2020/PA.Gsg, dan Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah Nomor: 107/Pdt.G/2021/PA.Twg.

Permasalahan pokok dalam penelitian ini adalah siapa sebenarnya yang melakukan *nusyúz* yang dimaksud dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan fikih ? Apa bentuk sanksi hukum *nusyúz* dan siapa yang dapat dikenakan menurut hukum Islam. Apa *legal reasoning* hakim Pengadilan Agama di Provinsi Lampung tentang sanksi hukum yang diberikan bagi pelaku *nusyúz* ? Apa bentuk konsep *nusyúz* yang tepat dalam era modern ini dan bagaimana konstribusinya terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia ?

Tujuan penelitian ingin mengupas tuntas konsepsi *nusyúz*, bentuk sanksi dan cara penyelesaiannya di era kontemporer ini. Secara praktis akan melahirkan paradigma baru konsepsi *nusyúz*. Metode penelitian yang digunakan adalah *field research*, sifat penelitian deskriptif analitis dalam bentuk kajian yuridis normatif-empiris. Data diperoleh dari studi dokumentasi putusan melalui Aplikasi SIPP (Sistem Informasi Penelusuran Perkara) dan survei menggunakan *Geogle From* dan *Whats App* kepada ketua, wakil ketua, hakim dan khususnya hakim pemutus perkara dan studi pustaka. Teori yang digunakan adalah teori *mubádalah*.

Hasil penelitian menunjukkan perspektif Kompilasi Hukum Islam *nusyúz* dipersempit hanya isteri, dan dalam fikih kemungkinan juga suami tetapi hanya dijadikan topik sekunder, dengan sanksi hukumnya bagi isteri. Dalam putusan Pengadilan Agama sebagai alasan pembebasan suami lepas dari tanggung jawab nafkah karena ada rekonvensi dari isteri, sementara dalam perspektif hakim interpretasi *nusyúz* masih menggunakan fikih. Menurut teori *mubádalah*, *nusyúz* merupakan kebalikan dari taat, bisa datang dari suami dan isteri, penyelesaiannya resiprokal. Kontribusi penelitian ini yaitu modernitas arti *nusyúz* berkesetaraan gender, pembaruan hukum dan perundang-undangan bidang perkawinan dengan mencantumkan *nusyúz* dari suami serta sanksinya dan penghapusan kekerasan dalam rumah tangga. Dan penyelesaian kasus *nusyúz*, harus diajukan dari awal permohonan cerai talak dan pengembangan sanksi *nusyúz* yang seimbang.

Kata kunci: rekonstruksi, gender, *mubádalah*, modernitas *nusyúz*.

ملخص

النشوز مفهوم كلاسيكي كجزء من تقاليد الفكر الإسلامي، وهو مدون في القانون الشرعي. ذكر القرآن النشوز لأول مرة عندما كان يتعلق مباشرة بظروف المجتمع العربي التي صارت سببا خاصا لنزول سورة النساء: 34 و128. فإن النشوز في هذا الأمر هو إحدى القضايا التي حدثت وجرأت في فترة ما قبل الإسلام، ثم تم تشريعها كقاعدة من قواعد العلاقات الزوجية في الإسلام. لكن فهم النشوز الذي شرعه الفقه مال إلى إعطاء نصيب كبير للسلطة الأبوية، حتى يترسخ عدم المساواة بين الجنسين في النظام القانوني والمجتمع. وفي مجموعة الأحكام الإسلامية بإندونيسيا، ورد ذكر نشوز في المواد 80 و84 و152، حيث يستند مفهومه إلى الفقه ويؤثر هذا على قرارات القضاة وآرائهم فيجعلها غير عادلة وتحتوي على تمييز ضد المرأة. من هذه القرارات ما أصدرته المحكمة الإسلامية بتانجونج كارانج رقم: PA.Tnk./2020/Pdt.G/1328، والمحكمة الإسلامية بكالياندا رقم: PA.Kla/2020/Pdt.G/487، والمحكمة الإسلامية بغونونج سوغيه رقم: PA.Gsg/2020/Pdt.G/1573، والمحكمة الإسلامية بتولانج باوانج الوسطى رقم: PA.Twg/2021/Pdt.G/107

المسائل الرئيسية في هذا البحث هي من الناشز المشار إليه في مجموعة الأحكام الإسلامية بإندونيسيا والفقه؟ وما هي أشكال عقوبات النشوز ومن يمكن أن يحكم عليه بهذه العقوبات وفقا للشريعة الإسلامية؟ وما هي الحجج المستخدمة من قبل قضاة المحكمة الإسلامية بمقاطعة لامبونج في الحكم على فاعلي النشوز؟ وما هو الشكل المناسب لمفهوم النشوز في هذا العصر الحديث وكيف يساهم في تحديد قانون الحياة الزوجية بإندونيسيا؟

يهدف هذا البحث إلى استكشاف مفهوم النشوز بدقة، وأشكال العقوبات وطرق حلها في هذا العصر المعاصر. ويرجى من هذا البحث عمليا أنيلد نموذجا جديدا لمفهوم النشوز. أما الطريقة المستخدمة في هذا البحث فهي الطريقة الميدانية الوصفية التحليلية في شكل دراسة قانونية معيارية تجريبية. تم الحصول على البيانات بمراجعة وثائق القرارات من خلال تطبيق SIPP

(نظام معلومات تتبع القضايا المسجلة) والاستبيانات باستخدام Google و Whats App الموجهة لرؤساء مجالس التحكيم ونوابهم والقضاة وخاصة القضاة القائمين باتخاذ القرارات وكذلك بمراجعة الدراسات السابقة. والنظرية المستخدمة هي نظرية المبادلة.

تظهر نتائج هذا البحث أن النشوز في منظور مجموعة الأحكام الإسلامية مضيق على الزوجة فحسب عقوبات قانونية عليها، ولكن أشار الفقه إلى إمكانية الزوج ليكون ناشز مع وضعه كموضوع ثانوي في النشوز. صار النشوز في قرار المحاكم الإسلامية سبباً لسقوط نفقة الزوجة لوجود الدعوى المضادة من الزوجة، بينما من وجهة نظر القاضي لا يزال فهم النشوز مبنيًا على الفقه. وفقاً لنظرية المبادلة، فإن النشوز هو ضد الطاعة، ويمكن أن يأتي من الزوج أو الزوجة، والحل متبادل. مساهمة هذا البحث هو تحديث معنى المساواة بين الجنسين، وتحديد القوانين والتشريعات في مجال الزواج من خلال إدراج النشوز من الزوج والحكم عليه والقضاء على العنف الأسري. ولحل قضية النشوز يجب تقديمه من بداية طلب الطلاق وتطوير عقوباته المتوازنة.

الكلمات المفتاحية: إعادة الإعمار، المساواة بين الجنسين، مبادلة، تحديث معنى النشوز

ABSTRACT

Nusyúz is a classical conception as part of the traditions of Islamic thought, codified as standard law. It was first introduced by the Qur'an when it came into direct contact with the context of Arab society as a special cause for the revelation of Q.S. an-Nisáa' [4]:34 and 128. In this case, *nusyúz* is one of the concepts that prevailed and occurred in the pre-Islamic period, then enshrined as the norm of husband and wife relations in marriage. The understanding of *nusyúz*, which has been legitimized by fiqh, is very patriarchal, so that gender inequality takes root in the legal system and society. In the Compilation of Islamic Law in Indonesia, *nusyúz* is mentioned in the Chapters 80, 84 and 152. Its concept adopted fiqh and influences the decisions and views of judges so that they are considered unfair and contain discrimination against women. Among them are the decision of the Tanjung Karang Religious Court Number: 1382/Pdt.G/2020/PA.Tnk, Kalianda Religious Court Number: 487/Pdt.G/2020/PA.Kla, Gunung Sugih Religious Court Number: 1573/Pdt.G/2020/PA.Gsg, and Tulang Bawang Tengah Religious Court Number: 107/Pdt.G/2021/PA.Twg.

The main problems in this research are who actually does the *nusyúz* referred to in the Compilation of Islamic Law in Indonesia and fiqh? What are the forms of *nusyúz* legal sanctions and who can be subject to these sanctions according to Islamic law? What is the legal reasoning of the judges of the Religious Courts in Lampung Province regarding the legal sanctions given to *nusyúz* perpetrators? What is the right form of the concept of *nusyúz* in this

modern era and how does it contribute to family law reform in Indonesia?

The aim of this research is to thoroughly explore the concept of *nusyúz*, the forms of sanctions and the ways to solve them in this contemporary era. This research practically will give birth to a new paradigm of the concept of *nusyúz*. The research method used is descriptive analytical field research in the form of a normative-empirical juridical study. The data was obtained from the study of decisions documentation through the SIPP application (Case Investigation Information Sistem) and surveys using Google Form and Whats App to the chairman, deputy chairman, judges and especially case decision judges and also obtained from literature studies. The theory used is the theory of *mubádaláh*.

The results show that the perspective of the Compilation of Islamic Law *nusyúz* is narrowed down to only the wifewith legal sanctions for her, while the *fiqh* shows possibility of husband to carry out *nusyúz* but only used as a secondary topic. *Nusyúz* in the decision of the Religious Courts has become the reason for releasing the husband from the responsibility to provide for the wifedue to a reconvention from the wife; while in the perspective of the judge, the interpretation of *nusyúz* still uses *fiqh*. According to *mubádaláh* theory, *nusyúz* is the opposite of obedience, it can come from husband and wife, and the solution is reciprocal. The contributions of this research are modernizing the conception of *nusyúz* based on gender equality, reform of laws and legislation in the field of marriage by including cases of *nusyúz* from husbands and its sanctions, and elimination of domestic violence. To solve case of *nusyúz*, it must be submitted from the beginning of the application for divorce and balanced sanctions of *nusyúz* must be developed.

Keywords: reconstruction, gender, mubádaláh, modernization of the meaning of nusyúz.

PEDOMAN TRANSLITERASI DARI HURUF ARAB KE LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan disertasi ini adalah pedoman transliterasi yang merupakan hasil Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, nomor: 158 Tahun 1987 dan nomor: 0543b/U/1987.

Di bawah ini daftar huruf-huruf Arab dan transliterasinya dengan huruf latin.

1. Konsonan

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------|--------------------|----------------------------|
| ا | Alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | Ba | B | Be |
| ت | Ta | T | Te |
| ث | Ša | Š | Es (dengan titik di atas) |
| ج | Ja | J | Je |
| ح | Ĥa | Ĥ | Ha (dengan titik di bawah) |
| خ | Kha | Kh | Ka dan Ha |
| د | Dal | D | De |
| ذ | Žal | Ž | Zet (dengan titik di atas) |
| ر | Ra | R | Er |
| ز | Za | Z | Zet |
| س | Sa | S | Es |
| ش | Sya | SY | Es dan Ye |
| ص | Ša | Š | Es (dengan titik di bawah) |
| ض | Ḍat | Ḍ | De (dengan titik di bawah) |

| | | | |
|----|--------|---|-----------------------------|
| ط | Ta | T | Te (dengan titik di bawah) |
| ظ | Za | Z | Zet (dengan titik di bawah) |
| ع | 'Ain | ' | Apostrof Terbalik |
| غ | Ga | G | Ge |
| ف | Fa | F | Ef |
| ق | Qa | Q | Qi |
| ك | Ka | K | Ka |
| ل | La | L | El |
| م | Ma | M | Em |
| ن | Na | N | En |
| و | Wa | W | We |
| هـ | Ha | H | Ha |
| ء | Hamzah | ' | Apostrof |
| ي | Ya | Y | Ye |

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika hamzah (ء) terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|--------|-------------|------|
| أ | Fathah | A | A |
| إ | Kasrah | I | I |
| أ | Dammah | U | U |

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|-------|----------------|-------------|---------|
| آي | Fathah dan ya | Ai | A dan I |
| أو | Fathah dan wau | Iu | A dan U |

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوَّلَ : *hauḷa*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

| Harkat dan Huruf | Nama | Huruf dan Tanda | Nama |
|------------------|-------------------------|-----------------|---------------------|
| آَ | Fathah dan alif atau ya | ā | a dan garis di atas |
| يِ | Kasrah dan ya | ī | i dan garis di atas |
| وُ | Dammah dan wau | ū | u dan garis di atas |

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قَالَ : *qāla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. Ta Marbūḥah

Transliterasi untuk *ta marbūḥah* ada dua, yaitu: *ta marbūḥah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūḥah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbūḥah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūḥah* itu ditransliterasikan dengan *ha* (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*

الْمَدِينَةُ الْمُضَيَّنَّةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. Syaddah (Tasydīd)

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

الْحَجُّ : *al-ḥajj*

نُعْمٌ : *nu”ima*

عُدُوٌّ : *’aduwwun*

Jika huruf *ى* ber- *tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf berharakat kasrah (ِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (ī).

Contoh:

عَلِيٌّ : *’Alī* (bukan *’Aliyy* atau *’Aly*)

عَرَبِيٌّ : *’Arabī* (bukan *’Arabiyy* atau *’Araby*)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *ال* (*alif lam ma’arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contohnya:

السَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (bukan *az-zalزالah*)

الفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contohnya:

تَأْمُرُونَ : ta'murūna

النَّوْءُ : al-nau'

سَيِّئٌ : syai'un

أُمِرْتُ : umirtu

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Alquran (dari *al-Qur'ān*), sunnah, hadis, khusus dan umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

Fī ḡilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

Al-'Ibārāt Fī 'Umūm al-Lafḡ lā bi khusūṡ al-sabab

9. Lafḡ al-Jalālah (الله)

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḡāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِينُ اللهِ : dīnullāh

Adapun *ta marbūḥah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafẓ al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t].

Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fi rahmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-*), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (*Al-*). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang *al-*, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

*Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallaẓi bi Bakkata mubārakan
Syahru Ramaḍān al-laẓi unzila fih al-Qur'an*

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūs

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَزِيزِ الْعَمُورِ، الَّذِي جَعَلَ فِي الْإِسْلَامِ الْحَيْفِ الْهُدَى وَالنُّورَ، وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ
عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، نَبِيِّنَا وَحَبِيبِنَا مُحَمَّدٍ أَرْسَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ، وَعَلَى آلِهِ
أَزْوَاجِهِ الطَّاهِرَاتِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَأَصْحَابِهِ الْعُرَّ الْمَيَامِينَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ
بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، أَمَّا بَعْدُ

Segala puji dan syukur kehadiran Allah Swt. yang telah melimpahkan karunia-Nya berupa ilmu pengetahuan, kesehatan, dan petunjuk, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi yang berjudul: **“Rekonstruksi Konsepsi Nusyúz dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia (Studi di Pengadilan Agama Provinsi Lampung)”**. Shalawat dan salam penulis sanjung agungkan kehariban Nabi Muhammad Saw., para sahabat dan para pengikutnya yang setia sampai akhir zaman.

Disertasi ini ditulis sebagai bagian dari persyaratan untuk menyelesaikan studi Program Doktor Hukum Keluarga pada Program Pascasarjana (PPs) Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, guna memperoleh gelar Doktor dalam bidang Hukum Keluarga. Atas bantuan semua pihak dalam proses penyelesaian disertasi ini sesuai dengan rencana, maka dalam kesempatan ini tidak lupa dihaturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya.

Secara rinci ungkapan terima kasih disampaikan dengan hormat kepada:

1. Bapak Prof. Wan Jamaluddin, S.Ag., M.Ag., Ph. D., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, yang telah

- banyak memberi dukungan, nasehat dan spirit serta banyak meluangkan waktu dalam memberikan motivasi secara langsung, hingga Disertasi ini dapat selesai ditulis dan dapat diujikan;
2. Bapak Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, M.S.I., selaku Direktur Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung yang tanggap dengan kebutuhan dan keluhan mahasiswa, sehingga penulis dapat menyelesaikan study Program Doktor dengan baik;
 3. Ibu Dr. Hj. Siti Mahmudah, S.Ag., M.Ag., selaku Ketua Program Studi dan Ibu Dr. Hj. Linda Firdawaty, S.Ag., M.H., selaku Sekretaris Program Studi Hukum Keluarga Program Pascasarjana (PPs) Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung;
 4. Bapak Prof. Dr. H. Faisal, S.H., M.H., selaku Promotor, Bapak Prof. Dr. H. Alamsyah, S.Ag., M.Ag., selaku Co-Promotor I, dan Ibu Dr. Hj. Zuhraeni, S.H., M.H., selaku Co-Promotor II, yang tidak pernah lelah dalam banyak membantu, membimbing, mengarahkan serta memotivasi, bahkan dalam waktu-waktu sibuk beliau, sehingga disertasi ini dapat selesai ditulis dan dapat diujikan;
 5. Para Guru Besar, Bapak dan Ibu dosen, para staf karyawan Program Pascasarjana (PPs) Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung yang telah membantu, banyak memberikan ilmunya ketika kuliah, dan memberikan informasi, data, referensi, dan lain-lain;
 6. Ketua dan Wakil Ketua Pengadilan Tinggi Agama Bandarlampung, Ketua, Wakil Ketua, dan rekan-rekan Hakim Pengadilan Agama di Provinsi Lampung yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk melakukan penelitian di Satuan Kerjanya dan terkhusus yang telah bersedia untuk mengisi survei secara *online* melalui *Google Form* dan *Whats App*;
 7. Ayahanda Johar Dt. Majo Suaro (alm) dan ibunda Savina yang begitu ikhlas mendidik, membesarkan dan menghantarkan sampai ke jenjang Srata Satu (S1), dengan diiringi do'a dan materi hingga dapat meraih cita-cita akademis di Program Pascasarjana (PPs) Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, sampai pada jenjang Strata Dua (S2) dan akhirnya sampai ke Strata Tiga (S3);

8. Isteri tercinta Refnely, S.Ag, yang sangat ikhlas membantu dan meringankan tugas sebagai mahasiswa, dengan mengurus kebutuhan rumah tangga tanpa keluh kesah, bahkan dalam kesibukannya sebagai Guru di Madrasah Tsanawiyah Negeri 1 Lampung Utara, begitu juga anak-anakku; Mezan Adly Al Qadri, Adzky Atillah Al Qadri, Fawwaz Zahry El Hakim, dan Alyka Qianna Azela, yang selalu menjadi permata jiwa dan obat penawar ketika payah dan lelah menerpa, khususnya ketika masa-masa proses penyelesaian disertasi ini;
9. Semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu nama dan gelarnya dalam disertasi ini yang membantu baik secara langsung maupun tidak langsung sehingga disertasi rampung sesuai jadwal yang telah diplaning.

Disadari bahwa penelitian ini tentunya masih jauh dari kesempurnaan, tidak lain karena keterbatasan kemampuan, waktu dan dana yang dimiliki, untuk itu kepada para pembaca kiranya dapat memberikan masukan dan saran, guna kesempurnaan yang diharapkan dalam penelitian selanjutnya.

Akhirnya, betapapun kecilnya hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih yang cukup berarti dalam pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya kontribusi dalam pembaruan hukum keluarga dimasa kontemporer ini.

Bandar Lampung, September 2022
Penulis,

Al Fitri
NPM. 1974030005

MOTTO DAN PERSEMBAHAN

Motto:

Hasil tak akan pernah mengkhianati usaha. Cepat atau lambat, usaha akan membuahkan hasil.

Dalam kehidupan, harus berani menerima tantangan untuk merasakan nikmatnya kesuksesan. Namun untuk mencapai kesuksesan, harus melakukan upaya yang terbaik.

Persembahan:

Untuk orangtua saya yang tercinta.
Isteri dan keempat putra-putri saya yang tersayang.
Segenap keluarga, sahabat, dan rekan yang terbaik.

DAFTAR ISI

| | |
|---|------------|
| PERNYATAAN ORISINALITAS | ii |
| PENGESAHAN..... | iii |
| ABSTRAK | iv |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN | x |
| KATA PENGANTAR | xvi |
| MOTTO DAN PERSEMBAHAN | xix |
| DAFTAR ISI..... | xx |
| | |
| BAB I : PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Permasalahan..... | 18 |
| 1. Identifikasi Masalah | 18 |
| 2. Batasan Masalah | 20 |
| 3. Permasalahan | 21 |
| C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian | 21 |
| 1. Tujuan Penelitian | 21 |
| 2. Kegunaan Penelitian | 22 |
| D. Literatur Reviu | 23 |
| E. Kerangka Teoritik | 32 |
| F. Kerangka Pikir | 43 |
| G. Metode Penelitian | 46 |
| 1. Jenis Penelitian | 47 |
| 2. Tipe Penelitian | 48 |
| 3. Sifat Penelitian | 48 |
| 4. Pendekatan Penelitian | 51 |
| 5. Teknik Pengumpulan Data | 52 |

| | |
|---|----|
| 6. Teknik Pengolahan Data | 54 |
| 7. Metode Analisa Data dan Penarikan Kesimpulan | 56 |
| H. Sistematika Penulisan | 58 |

BAB II: TINJAUAN SECARA UMUM TENTANG NUSYÚZ DARI BERBAGAI TEORI 61

| | |
|--|-----|
| A. Pengertian, Dasar Hukum, Hukum Nusyúz dan Macam-macam Nusyúz..... | 61 |
| 1. Pengertian Nusyúz..... | 61 |
| 2. Dasar Hukum Nusyúz..... | 69 |
| 3. Macam-macam Nusyúz | 77 |
| 4. Hukum Nusyúz | 81 |
| B. Nusyúz Dalam Perspektif Fikih | 85 |
| 1. Diferensiasi Nusyúz, Syiqáq dan I'rádh | 85 |
| 2. Batasan Nusyuz Dalam Perspektif Fikih | 88 |
| C. Nusyúz Isteri Dalam Hukum Islam | 90 |
| 1. Hakikat Nusyúz Isteri | 90 |
| 2. Ciri-ciri Isteri Nusyúz | 92 |
| 3. Akibat Hukum Nusyúz Isteri | 94 |
| D. Nusyúz Suami Dalam Hukum Islam | 98 |
| 1. Hakikat Nusyúz Suami | 98 |
| 2. Kriteria Nusyúz Suami | 100 |
| 3. Akibat Hukum Nusyúz Suami | 102 |
| E. Faktor-faktor Terjadinya Nusyúz Dalam Hukum Keluarga Islam | 105 |
| F. Prosedur Penyelesaian Nusyúz Dalam Hukum Islam | 110 |
| 1. Prosedur Penyelesaian Nusyúz Isteri | 110 |
| 2. Prosedur Penyelesaian Nusyúz Suami | 115 |
| 3. Batas-batas Hak Suami Terhadap Isteri Nusyúz | 121 |
| G. Nusyúz Dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia | 123 |
| 1. Historisitas Kompilasi Hukum Islam | 123 |
| a. Cikal Bakal Kompilasi Hukum Islam | 123 |
| b. Sejarah Kompilasi Hukum Islam | 126 |
| c. Latar Belakang Penyusunan Kompilasi Hukum Islam .. | 143 |
| 2. Pembahasan Nusyúz Dalam Kompilasi Hukum Islam | 145 |

| | |
|---|-----|
| H. Nusyúz Dalam Perspektif Teori Progresif | 149 |
| 1. Teori Kesetaraan Gender | 149 |
| 2. Teori Feminis Muslim | 159 |
| 3. Teori Fikih Kontemporer..... | 169 |
| I. Nusyúz Dalam Kajian Teori <i>Mubádalah</i> | 175 |
| 1. Gagasan <i>Mubádalah</i> Dalam Al-Qur'an dan Hadis | 175 |
| 2. Lahirnya Kesadaran <i>Mubádalah</i> | 181 |
| 3. Urgensi Metode <i>Mubádalah</i> Dalam Relasi Suami Isteri..... | 184 |
| 4. Nusyúz Dalam Kajian Teori <i>Mubádalah</i> | 187 |

| | |
|--|------------|
| BAB III: PERADILAN AGAMA DI PROVINSI LAMPUNG DAN PENERAPAN NUSYÚZ DALAM PUTUSAN HAKIM | 191 |
| A. Deskripsi Profil Peradilan Agama di Provinsi Lampung..... | 191 |
| 1. Cikal Bakal Peradilan Agama di Lampung..... | 191 |
| 2. Peradilan Agama Pra Kemerdekaan di Lampung | 194 |
| 3. Peradilan Agama Pasca Kemerdekaan di Lampung..... | 195 |
| B. Prosedur Penyelesaian Perkara di Pengadilan Agama | 204 |
| 1. Pendaftaran Perkara..... | 204 |
| 2. Tahap Persidangan dan Penyelesaian Perkara | 209 |
| C. <i>Legal Reasoning</i> Hakim dan Penerapan Nusyúz Dalam Putusan..... | 225 |
| 1. Kasus Disposisi Pengadilan Agama Tanjung Karang Kelas IA..... | 255 |
| 2. Kasus Disposisi Pengadilan Agama Kalianda Kelas IB..... | 238 |
| 3. Kasus Disposisi Pengadilan Agama Gunung Sugih Kelas IB..... | 255 |
| 4. Kasus Disposisi Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah Kelas II | 273 |
| D. Nusyúz Dalam Perspektif Hakim Pengadilan Agama di Provinsi Lampung..... | 281 |

| | |
|---|------------|
| BAB IV: PELAKU NUSYÚZ, SANKSI HUKUMNYA DAN LEGAL ARGUMEN HAKIM DALAM PENYELESAIAN KASUS NUSYÚZ | 291 |
| A. Pelaku <i>Nusyúz</i> Dalam Kompilasi Hukum Islam dan Fikih | 291 |
| 1. Pelaku <i>Nusyúz</i> Dalam Kompilasi Hukum Islam | 291 |
| 2. Pelaku <i>Nusyúz</i> Dalam Fikih | 302 |
| B. Sanksi Hukum Terhadap Pelaku <i>Nusyúz</i> Dalam Hukum Islam | 312 |
| C. Penerapan <i>Nusyúz</i> Dalam Putusan dan Perspektif Hakim Pengadilan Agama di Provinsi Lampung | 325 |
| 1. Legal Reasoning Hakim Dalam Menyelesaikan Kasus <i>Nusyúz</i> dan Penerapannya Dalam Putusan | 325 |
| 2. <i>Nusyúz</i> Dalam Perspektif Hakim Pengadilan Agama di Provinsi Lampung | 345 |
| | |
| BAB V: KONTRIBUSI TERHADAP PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DI INDONESIA | 357 |
| A. Kontribusi Terhadap Rekonstruksi Fikih <i>Nusyúz</i> | 357 |
| 1. Modernitas Arti <i>Nusyúz</i> Dalam Fikih | 357 |
| 2. Rekonstruksi Terhadap Fikih Berkeadilan Gender | 366 |
| B. Kontribusi Terhadap Rekonstruksi Pembaruan Hukum dan Peraturan Perundang-Undangan | 373 |
| 1. Rekonstruksi Terhadap Peraturan Perundang-Undang Bidang Perkawinan | 374 |
| 2. Rekonstruksi Terhadap Peraturan Perundang-Undangan Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga | 380 |
| C. Kontribusi Terhadap Rekonstruksi Penemuan Hukum Dalam Pembuatan Putusan Hakim Pengadilan Agama | 391 |
| 1. Rekonstruksi Terhadap Penyelesaian Kasus <i>Nusyúz</i> | 391 |
| 2. Rekonstruksi Terhadap Pengembangan Sanksi Hukum Dalam Putusan Agama Kasus <i>Nusyúz</i> | 407 |

| | |
|------------------------------|------------|
| BAB VI: PENUTUP | 416 |
| A. Kesimpulan | 416 |
| B. Rekomendasi | 421 |
| | |
| DAFTAR PUSTAKA | 423 |
| BIODATA PENULIS | 445 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Permasalahan

Istilah *nusyúz* telah terserap menjadi bahasa hukum Indonesia sebenarnya merupakan bahasa hukum untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh al-Qur'an. *Nusyúz* merupakan konsepsi konvensional yang terkodifikasikan sebagai aturan hukum klasik yang baku dan merupakan salah satu topik pokok dari bahasan dalam bidang hukum keluarga (*al-ahwál al-syákhsiyah/ familie recht*). Dalam tradisi fikih pemahaman *nusyúz* bersinggungan langsung dengan dua konteks budaya dalam masyarakat Arab, sehingga menjadi sebab khusus turunnya (*asbábu al-nuzúl*) dua potongan ayat mengenai *nusyúz*.

Kedua budaya tersebut yaitu *pertama*, kondisi geografis jazirah Arab, sehingga laki-laki ditempatkan sebagai tulang punggung mencari nafkah keluarga; *kedua*, kaum laki-laki adalah orang yang mengangkat senjata dalam medan peperangan baik antara Islam maupun non-Islam. Dari kedua kenyataan itu secara tak langsung menimbulkan setting budaya hukum untuk selanjutnya yang bercorak patriarlistik yang melahirkan suatu asumsi kolektif, bahwa kaum laki-laki lebih kuat dari perempuan, sementara perempuan diasumsikan makhluk yang lemah.

Persetujuan perempuan pada masa pra-Islam tidaklah diperlukan karena keberadaannya tidak membawa pengaruh dan

dampak apapun, terutama dalam kontrak perdata. Lebih lanjut ketika menyebut kata *nusyúz*, maka seringkali yang tergambar dalam imajinasi laki-laki pada saat itu adalah sikap seorang perempuan yang durhaka, tidak taat, tidak mau melaksanakan tugas dan tanggung jawabnya sebagai seorang isteri. Pada masa klasik ini tidak dikenal isteri menggugat cerai suaminya karena bisa dianggap *nusyúz*, dan pandangan perempuan tidak dianggap sama sekali dalam urusan suatu perceraian, akan tetapi sangat mudah sekali bagi seorang suami untuk mentalak isterinya meskipun isteri belum tentu *nusyúz*.

Ketentuan hukum keluarga Islam merupakan sistem sosial dan budaya kekeluargaan yang telah dilakukan pembaruan dari berbagai praktik sosial dan dari budaya masyarakat zaman pra-Islam. Secara bertahap-tahap permasalahan yang muncul dalam hukum keluarga mulai mengalami pergeseran menuju arah pembaruan (*tajdid*). Hal ini dapat dilihat dari *násh-násh* yang berkaitan di bidang hukum keluarga yang diteliti dan dikaji secara kontekstual yang sesuai dengan perkembangan dan kemajauan bagi kehidupan komunitas Islam. Ketika Islam datang membawa misi reformasi hukum, maka terjadi perubahan yang signifikan dalam sosiologi dan antropologi masyarakat Arab, banyak yang telah berubah terkait perempuan dalam tradisi hukum keluarga, di antaranya ialah hak perempuan untuk mendapatkan mahar, adanya pembatasan perkawinan, hak-hak perempuan pasca terjadinya perceraian dan hak memperoleh kewarisan.

Pembaruan pada era ini telah mewacanakan kesetaraan dan kedudukan yang setara dalam rumah tangga, dominasi salah satu kepada pihak lain tidak diperkenankan. Terjadinya perubahan dalam sistem sosial dan budaya maka siapapun memiliki kebebasan untuk bertindak, berbuat dan berpendapat sesuai koridor hukum. Kebebasan untuk menghilangkan adanya kesenjangan hukum dan ketidakadilan dalam kehidupan rumah tangga. Meskipun *nusyúz* merupakan konsepsi hukum klasik namun belum banyak dibahas secara detail, sementara itu persepsi yang berkembang masih berbau budaya patriarki yang

begitu kental, sehingga turut mempengaruhi praktik hukum keluarga di Indonesia.

Konsep *nusyúz* yang distigmatiskan terhadap perempuan dilegitimasi oleh ulama, pendakwah, diregulasikan negara melalui *qanún* dan bahkan bisa jadi diterapkan dalam putusan hakim Pengadilan Agama. Oleh sebab itu problem akademik yang ingin hendak diteliti dan dibahas dalam penelitian disertasi ini rekonstruksi konsepsi *nusyúz* sebagai proses membangun terhadap konsep yang sudah ada menjadi lebih baik dan berfungsi sebagaimana harusnya, karena interpretasi *nusyúz* yang berlaku sekarang merupakan konstruksi sosial yang bercorak patriarki sebagaimana dalam kitab fikih klasik dan menjadi kontradiktif dengan perkembangan hukum keluarga modern.

Studi ini cukup menarik, dengan suatu asumsi mulai dari zaman klasik, pertengahan sampai era kontemporer pembahasan tentang *nusyúz* belum terdapat satu pemahaman yang konkrit dan masih cenderung bermuara pada satu arah jenis kelamin, demikian juga halnya terhadap sanksi hukumnya yang sampai sekarang belum tuntas dibahas secara proporsional, berimbang, mendalam dan berkeadilan gender, serta prosedur penentuannya masih ambiguitas di persidangan pengadilan. Padahal masyarakat yang terus berubah menuju tatanan yang egaliter yang salah satu indikatornya kesetaraan manusia tanpa membedakan gender, sehingga mengharuskan untuk melahirkan pemikiran akan kebutuhan perubahan konsepsi *nusyúz* sehingga selaras dengan perkembangan zaman.

Perlu diketahui, sebagian ketentuan hukum dan adat pra-Islam yang telah dipraktikan oleh masyarakat Arab, dan telah menjadi aturan yang berlaku dalam masyarakat pada saat Nabi Muhammad Saw. diutus sebagai Rasul. Dalam konteks ini, *nusyúz* termasuk ke dalam salah satu konsep yang berlaku dan terjadi masa pra-Islam, diakui keberadaannya oleh al-Qur'an. Kemudian diabadikan al-Qur'an sebagai norma dalam pergaulan relasi suami isteri dalam pernikahan. Sebagai terminologi hukum klasik, dalam perspektif ayat *ahkám* dapat dilihat dalam dua *takríf* yang berbeda yaitu berdasarkan subjek *nusyúz* tersebut. *Pertama*, Q.S.

an-Nisáa' [4]:34, mendeskripsikan sikap *nusyûz* daei isteri dan prosedur penyelesaiannya, dan yang *kedua*. ungkapan *nusyûz* dari suami dan penyelesaiannya tertera dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:128.

Sebagai cakupan kandungan al-Qur'an, maka *nusyûz* telah dipahami dengan pendekatan dan teori sesuai dengan masa dan zaman pakar dan ahli pemikir Islam hidup. Tema pokok yang dibicarakan oleh kedua ayat *nusyûz* tersebut memiliki *munásabah*, keduanya dapat dikategorikan ke dalam bentuk *munásabah* antar ayat dalam satu surat. Meskipun letak kedua ayatnya berjauhan, namun isinya masih saling berkaitan, yaitu tentang perilaku *nusyûz* yang terjadi oleh anggota keluarga dalam rumah tangga, dalam hal ini suami dan isteri.

Selain itu, kedua ayat ini juga memberikan solusi pemecahan masalah *nusyûz*.¹ Kandungan dari kedua ayat al-Qur'an tentang *nusyûz* itu sebenarnya sudah mengandung suatu pemahaman, yang dibangun atas kesamaan gender agar dapat selaras dan sejalan dengan prinsip penghargaan terhadap kemanusiaan merupakan sebagai *khalifah Allah fil árdl*. Namun faktanya untuk masa sekarang ini, bahwa pemahaman yang ditangkap tidak secara menyeluruh seperti apa yang terdapat dalam al-Qur'an.²

Pembahasan secara parsial terhadap kedua ayat *nusyûz* justru ditemui dan dijumpai dalam berbagai literatur-literatur ke-Islam-an, semisal dalam tafsir *bil ma'tsûr* dan kitab fikih. Kedua literatur tersebut bahwa konsep *nusyûz* dipaparkan hanya berdasarkan kepada *atsár-atsár* nabi maupun dari para sahabat nabi dan demikian pembahasan untuk selanjutnya. Secara lahir terlihat ada kesan yang tidak seimbang antara *nusyûz* suami dan isteri. Ketika pemahaman yang sempit karena pengaruh budaya patriarkis, otomatis mempengaruhi praktik *nusyûz* dalam kehidupan sosial dan budaya hukum masyarakat itu sendiri. Suatu yang janggal ketika pemahaman dibangun dengan

¹ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, alih bahasa: As'ad Yasin dkk, Jilid 2, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 90-91

² Nor Salam, "Konsep *Nusyûz* Dalam Perspektif Al-Qur'an", Jurnal: *De Jure*, Juni 2015, No. 1, Vol. 7, h. 48

paradigma yang subordinatif dan memarjinalkan perempuan dalam era reformasi ini.

Melihat luasnya persoalan tersebut, maka bahasan mengenai *nusyúz* dalam perspektif al-Qur'an serta faktor-faktor yang mengakibatkan timbulnya *nusyúz* perlu dikaji secara komprehensif. Dalam hal ini tentu saja, pandangan al-Qur'an mengenai konsep *nusyúz* serta faktor-faktor yang melatar belaknginya.³ Meski dalam al-Qur'an telah ditentukan *nusyúz* dan opsi penyelesaiannya, yang dapat diambil oleh seorang suami terdapat beberapa opsi langkah-langkah dalam rangka untuk menyadarkan isterinya yang dianggap membangkang.⁴

Kemudian jika diteliti lebih lanjut *nusyúz* dalam konteks pemahaman fikih sejak masa klasik sampai era modern ini, bahwa isteri dianggap *nusyúz* yang tidak memenuhi kewajibannya baik secara lahir maupun batin serta tidak mengurus keperluan rumah tangga lainnya dengan cara yang baik. Pemahaman seperti ini kental dipengaruhi nuansa budaya patriarki Arab pra-Islam. Budaya patriarki ini merupakan sebuah sistem yang menempatkan laki-laki dewasa pada posisi sentral atau yang terpenting dalam keluarga, sementara yang lainnya seperti isteri dan anak-anak diposisikan sesuai kepentingan laki-laki dewasa.

Dalam sistem budaya patriarki, seorang perempuan diposisikan hanya sebagai petugas suami, tugasnya hanya mendampingi, melengkapi, menghibur dan melayani suami (*the patriarch*), dan sementara itu anak diposisikan sebagai generasi penerus, pelipur lara dan penghibur sang ayahnya. Fikih nuansa patriarki ternyata tergambar dalam cara beragama mayoritas umat Islam di Indonesia sampai sekarang khususnya dalam memaknai *nusyúz*. Memahami teks agama dengan lensa patriarki sudah dipastikan dapat melahirkan suatu budaya bias gender yang memosisikan perempuan harus selalu dan senantiasa di

³ Untuk melihat secara lebih jelas mengenai tahapan-tahapan operasionalisasi tafsir *Maudhúí* dapat dilihat dalam: M. Sa'ad Ibrahim, *Kemiskinan Dalam Perspektif al-Quran*, (Malang: UIN Press, 2007), h. 13-14

⁴ Ali Yusuf as-Subki, *Fiqih Keluarga*, alih bahasa: Nur Khozin, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 302

bawah kekuasaan laki-laki. Laki-laki harus selalu dan senantiasa berada di atas perempuan, yaitu dalam posisi ingin memimpin, mengatur dan menguasai, terlepas laki-laki tersebut mampu dan memenuhi syarat atau tidak dalam memimpin.

Pemahaman beragama dengan lensa ini, pasti akan melahirkan ketidakadilan dalam relasi antara suami dan isteri, padahal Islam diyakini sebagai agama yang senantiasa menjunjung tinggi nilai kesetaraan dan keadilan, bahkan hakikatnya menentang patriarki. Budaya dan pemikiran seperti ini, belum banyak diberi pemahaman dan paradigma baru agar sebagian teks-teks *násh* yang universal difahami dengan menggunakan perspektif keadilan maupun kesetaraan gender bukan hanya budaya patriarki, khususnya memahami *nusyúz*. Konsep *nusyúz* yang difahami berdasarkan jenis kelamin, terdapat budaya patriarkis yang kecenderungannya akan mendehumanisasi kaum perempuan dan cenderung abai dengan prinsip keadilan. Islam padahal dibangun dengan prinsip penegakkan keadilan (*qiyám bil qisthí*).⁵

Parahnya pemahaman *nusyúz* dilegitimasi oleh produk fikih klasik yang nuansa keberpihakannya terhadap laki-laki sangat kental,⁶ sehingga cara pandang terhadap ketidakadilan gender mengakar dalam sistem kognitif kaum laki-laki sampai sekarang masih dipertahankan. Para ulama lebih cenderung memperluas pemaknaan *nusyúz* hanya ke dalam bentuk sebuah otoritas penuh suami kepada isteri yang kemudian dianggap sebagai bentuk legitimasi ruang keharusan perempuan untuk patuh.⁷ Jadi tidak berlebihan, bahwa stigma *nusyúz* yang berkembang dalam masyarakat Indonesia, sudah terpengaruh dengan budaya patriarki yang kental hingga mempengaruhi hukum keluarga, seperti menganggap bahwa yang haram hanyalah isteri yang

⁵ Abdul Djamil, *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*, (Yogyakarta: Gema Media, 2002), h. 62

⁶ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modern Society*, alih bahasa: Agus Nuryanto, *Pembebasan Perempuan*, Cet. II, (Yogyakarta: Lkis, 2007), h. 65-66

⁷ Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), h. 103

membanggang pada suami (*nusyúz*), sementara pada suami tidak ada *nusyúz*.⁸

Fikih telah membentuk karakteristik hukum dan kebudayaan masyarakat Muslim sangat dominan, sehingga fikih dianggap sesuatu yang tidak dapat lagi diganggu gugat. Dalam kurun dan waktu yang panjang ini ternyata fikih telah membentuk budaya masyarakat Muslim di Indonesia bahkan sangat dominan sekali, sehingga pengamalan agama seolah-olah hanya diatur oleh fikih semata. Akibatnya hukum Islam menjadi stagnan karena terkungkung dalam grand pemikiran dan dogmatis fikih, dengan secara sosio kultural yang sangat diperlukan adanya ide pembaruan materinya.

Dalam memahami kandungan ini harus ada tawaran untuk mencari solusi (*problem solving*), untuk bisa kembali mengurai kenapa konsepsi *nusyúz* hanya dibicarakan satu arah saja dan kenyataannya tetap bertahan sampai sekarang. Sehingga konsep ini dituding telah melegalkan adanya kekerasan verbal dan psikis terhadap isteri sebagai hasil budaya patriarki. Bahkan sebagian dalam kehidupan masyarakat Muslim di Indonesia masih tabu dan kurang mengenal adanya *nusyúz* yang dilakukan oleh suami. Padahal dalam berbagai kisah dapat dikatakan justru suamilah yang lebih besar peluangnya untuk melakukan tindakan *nusyúz*.

Sebagai pemimpin dalam rumah tangga justru bisa lebih dominan melakukan sikap *nusyúz*, faktanya sekarang banyak sekali pemberitaan tentang kasus kekerasan dalam rumah tangga yang diterima isteri baik itu berupa kekerasan fisik, psikis, tidak diberi nafkah dan penelantaran-penelantaran lain yang dilakukan suaminya. Oleh sebab itu dalam tataran ini secara sederhana, *nusyúz* adalah ketidaktaatan memenuhi kewajiban dalam rumah tangga, baik ketidaktaatan tersebut datang dari pihak isteri terhadap suami, maupun dari pihak suami terhadap isteri.⁹

Wajar apa yang disampaikan oleh Nurcholish Madjid, yang menyatakan mayoritas umat Islam di Indonesia ini cenderung

⁸ Ali Yusuf as-Subki, *Fiqih Keluarga...*, *Ibid.*, h. 332

⁹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 159-160

konservatif, yang menganggap pola pikir fikih *madáni* sebagai pemikiran yang liberal.¹⁰ Ironisnya, normativitas al-Qur'an dan Sunnah dalam konteks ini dijadikan sebagai kambing hitam dari ketidakadilan yang mereka lakukan terhadap perempuan. Fikih menjadi rujukan dalam perumusan Kompilasi Hukum Islam, tentu banyak materinya yang tidak sejalan dengan pandangan feminisme,¹¹ dan mengandung substansi yang bias gender. Belum memberikan akses dan kesempatan setara bagi semua manusia tanpa diskriminasi atas dasar jenis kelamin. Fikih tidak dipahami dalam konteks sosial yang aktual, jika telah menganalisis fikih secara kontekstual maka keputusan fikih tentang perempuan juga akan berubah.

Salah satu hukum perdata Islam yang berlaku di Indonesia dalam bentuk *qanún* yaitu Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yang diregulasikan dalam bentuk Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991, dalam hal ini isi dan materi yang terkandung dalam pasal demi pasalnya inti sarinya diambil dari berbagai kitab fikih sering diidentikkan dengan syari'at Islam, oleh sebagian kalangan termasuk hakim (*qadli*) Pengadilan Agama dianggap sebagai entitas yang harus dibedakan dengan hukum positif. Adanya perdebatan kasus tentang keabsahan dalam hukum Islam namun tidak sah dalam hukum Negara ataupun legal menurut hukum Islam akan tetapi illegal dalam hukum positif maupun sebaliknya. Bahkan tidak sedikit yang menganggap hukum Islam merupakan satu-satunya validitas pertimbangan hukum dan hukum Negara hanya sebagai pembenaran, yang berakibat adanya ketidakpastian hukum.¹²

Kompilasi Hukum Islam sebagai manifestasi dan hasil penerapan berbagai aliran mazhab fikih dan dilengkapi pula dengan fatwa ulama Indonesia dalam menanggapi masalah yang

¹⁰ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya Dalam Pembangunan di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 59

¹¹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan, Pembelaan Kiai Pesantren*, Cet. Ke-1, (Yogyakarta: LkiS, 2004), h. 102

¹² Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices of the Indonesian Islamic Court*, (Amstredam: Amsterdam University Press, 2010), h. 21-22

timbul, dapat digunakan sebagai bahan acuan dalam memecahkan masalah-masalah hukum keluarga di Indonesia. Permasalahan hukum keluarga Islam di Indonesia yang dirumuskan menjadi sebuah ketentuan hukum dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam masih mengandung substansi yang bias gender. Bagi kaum feminis umumnya menganggap memang ada masalah bagi perempuan dalam tatanan hukum keluarga di Indonesia. Hal demikian terkait erat dengan teori dan pendekatan guna menyudahi penindasan tersebut.

Oleh karenanya melihat peran dan kedudukan hak-hak perempuan dalam rumusan Kompilasi Hukum Islam apakah sejajar dengan laki-laki, sehingga *nusyúz* yang turut diatur di dalamnya dapat dianalisis dari sudut gender, dengan melihat semangat moral Islam yang mengajarkan keadilan dan persamaan hak. Cara ini akan membantu mengkonstruksi image tentang perempuan *stereotype* dan subordinat kaum laki-laki dalam Kompilasi Hukum Islam. Dalam disiplin keilmuan sosiologi yang lebih komprehensif disebut dengan teori feminisme (feminis Muslim) karena mencoba menafsirkan ulang ajaran Islam yang bersifat universal.

Sangat wajar muncul kritikan, Kompilasi Hukum Islam dalam bahasa M. Atho Mudzhar merupakan gejala sosial dan budaya modern,¹³ menjadi suatu yang unik karena sebagai produk di era modern ternyata masih mengambil produk-produk fikih konvensional sebagai acuan, sehingga ada kemungkinan terjadi bias gender dalam pembakuan teks tersebut.¹⁴ Padahal kemunculannya dalam tatatan hukum Islam merupakan sebagai konstruksi hukum keluarga Islam modern, di antaranya mengatur tentang posisi perempuan dalam keluarga.

Oleh sebab itu menurut Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam tidaklah bersifat final atau tertutup, melainkan terbuka

¹³ M. Atho' Mudzhar, *Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum*, IAIN SUKA, (Yogyakarta: 15 September 1999), h. 4-5

¹⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, Cet. II, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 294

karena masih memerlukan penyempurnaan,¹⁵ kritikan dan pembaruan ide-idenya suatu hal keniscayaan. Sebab ide perumusan materinya ternyata tidak lepas dari materi fikih konvensional yang memiliki pengaruh besar terhadap perilaku seseorang baik secara *in person* maupun secara kolektif.

Oleh sebab itu konsep *nusyúz* seharusnya dimaknai untuk penghargaan terhadap harkat dan martabat kemanusiaan baik untuk laki-laki maupun untuk perempuan. Isteri merupakan milik suami dan begitu sebaliknya, maka di dalamnya tidak diperhitungkan lagi antara kepentingan laki-laki pada satu pihak dan kepentingan perempuan pada pihak lain secara subordinasi oleh satu pihak.¹⁶ Sebab hukum keluarga Islam menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia termasuk untuk perempuan, akan tetapi sayang dalam realitas kehidupan termasuk dalam ranah hukum tidak selamanya sama dan sebangun, bahkan ada kecenderungan bertentangan dengan ajaran Islam yang ideal.

Hal demikian dipengaruhi penafsiran yang cenderung menggunakan model skriptualistik terhadap teks suci, akibatnya kurang mencerminkan adanya pesan-pesan moralistik sebagai ajaran agama yang tinggi kedudukannya, sebagaimana Hadis Riwayat Al-Bukhari:

الإِسْلَامُ يَعْزُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ

Artinya: "Islam itu tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi darinya".¹⁷

Rahmat Djatnika secara umum menyimpulkan penerapan konsepsi hukum Islam di Indonesia dalam kehidupan masyarakat hendaknya atau harus dilakukan dengan penyesuaian pada budaya Indonesia. Dalam aplikasinya dapat dilakukan melalui yurisprudensi Pengadilan Agama, sehingga ia dalam perundang-undangan tampak berkembang dan mampu menjawab tantangan

¹⁵ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1992), h. 6

¹⁶ Ali Imron, *Kedudukan Wanita dalam Keluarga Perspektif al-Qur'an Melalui Pendekatan Ilmu Tafsir*, (Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2007), h. 88

¹⁷ Dikutip dari Mufidah, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, (Malang: UIN Malang Press, 2008), h. 282

dan kebutuhan masyarakat untuk menuju tujuan hukum Islam.¹⁸ Salah satu permasalahan dalam perkara perceraian di Pengadilan Agama adalah tentang *nusyúz* karena berkaitan langsung hak-hak perempuan pasca perceraian.

Masyarakat mengetahui *nusyúz* hanya sebatas perbuatan durhaka isteri dan ketika itu terjadi mereka lebih memilih langsung melakukan perceraian, tanpa mereka ketahui masih banyak langkah-langkah yang bisa dilakukan untuk menyelesaikan *nusyúz* demi mempertahankan keluarga.¹⁹ Perceraian merupakan jalan terakhir ketika penyelesaian *nusyúz* oleh suami isteri jika tidak membawa hasil. *Nusyúz* sudah terlanjur diidentikkan pembangkangan atau konflik yang terjadi dalam rumah tangga suami dan isteri yang penekanannya lebih kepada kedurhakaan isteri dan akibat hukumnya. Dapat dikatakan suatu kondisi yang tidak menyenangkan dan tidak baik yang timbul dari isteri dalam kehidupan rumah tangga yang tidak sesuai dengan tuntunan syari'at. Sementara isteri atau suami keduanya adalah manusia biasa yang tidak menutup kemungkinan bisa melakukan kesalahan atau kekeliruan.²⁰

Oleh karenanya dalam hukum perdata Islam tujuan pernikahan begitu mulia, yakni untuk memenuhi tuntutan naluri hidup manusia, membina keluarga bahagia dan sejahtera sesuai ajaran Allah dan Rasul-Nya.²¹ Untuk mewujudkannya, perlu diatur hak dan kewajiban antara masing-masing suami dan isteri. Apabila hak dan kewajiban terpenuhi, maka dambaan berumah tangga dengan didasari rasa cinta dan kasih sayang akan dapat terwujud.²²

¹⁸ Rahmat Djatnika, *Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia*, dalam Abdurrahman Wahid, et. Al., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), h. 254

¹⁹ Afnan Riani Cahya Ananda, "Pembaruan Islam dalam Bidang Keluarga dan Relevansinya Dengan Proses Penyelesaian *Nusyúz*", Jurnal: *al-'Adalah*, Jurnal Syariah dan Hukum Islam, (Desember 2020), Vol. 5, No. 2, h. 192

²⁰ Zaitunah Subhan, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, (Jakarta: El Kahfi, 2008), h. 291

²¹ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 13

²² Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Cet. Ke-3, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), h. 181

Kenyataannya, tidak mudah mencapai tujuan yang dimaksud, sebab banyak pasangan suami isteri kandas di tengah jalan dalam usaha membina keluarga yang bahagia dunia dan akhirat, bahkan banyak yang berujung dengan bercerai. Menurut Yunahar Ilyas perceraian yang disyariatkan Islam untuk menghindari mudharat yang lebih besar.²³ Dari sekian banyak faktor penyebab ketidakharmonisan dalam rumah tangga, terdapat empat faktor yang sering terjadi dalam rumah tangga yang memicu ketidakharmonisan bahkan memicu perceraian yaitu terjadinya *nusyúz* dari pihak isteri, *nusyúz* dari pihak suami, terjadinya *syiqáq*, dan salah satu dari suami isteri melakukan perbuatan zina.²⁴

Gagalnya mewujudkan keluarga bahagia, didasari beberapa faktor, salah satunya dapat dilihat dari kandungan al-Qur'an yaitu mengenai problem kehidupan keluarga, hak dan kewajiban rumah tangga yang tidak berimbang serta tidak berjalannya ketentuan hak dan kewajiban sebagaimana yang sudah diatur dalam hal ini dalam hukum perdata Islam dikenal dengan istilah *nusyúz*. Hukum Islam tidak membatasi mengenai alasan-alasan untuk perceraian. Apabila masing-masing pihak sudah tidak saling mencintai lagi, maka sang suami dapat menjatuhkan talak pada isterinya dan sebaliknya pihak isteri dapat meminta untuk diceraikan.²⁵

Sementara itu penerapan *nusyúz* dengan implikasi hukumnya dalam bentuk lembaga peradilan di Indonesia, dapat dijumpai dalam berbagai putusan hakim Peradilan Agama di Indonesia, dan terkhusus di Provinsi Lampung dapat diduga dari putusan-putusan tersebut juga lebih cenderung nuansanya patriarki. Bisa jadi putusan tersebut hanya merujuk ke doktrin fikih dan Kompilasi Hukum Islam. Sebab regulasi ini merupakan sumber hukum materiil Pengadilan Agama di Indonesia dalam mengadili dan menyelesaikan setiap perkara yang diajukan oleh

²³ Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an Studi Pemikiran Para Mufasir*, (Yogyakarta: Labda Press, 2006), h. 131

²⁴ Mardani, *Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2016), h. 146-148

²⁵ Lili Rasjidi, *Alasan Perceraian Menurut UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*, (Bandung: Alumni, 1983), h. 7

orang-orang Islam. Sebagai sampel kasus perceraian dari empat perkara di Pengadilan Agama Provinsi Lampung memiliki alasan dan krakter yang berbeda. Namun keempat kasus tersebut erat kaitannya dengan persoalan *nusyúz* meskipun bukan menjadi alasan bagi suami atau isteri untuk mengajukan perceraian.

Perkara Pengadilan Agama Tanjung Karang dengan jenis perkara cerai gugat dengan register perkara Nomor: 1382/Pdt.G/2020/ PA.Tnk., dengan alasan perceraian; sejak usia perkawinan telah berjalan tiga bulan suami menunjukkan perbuatan buruknya yang memiliki emosi meledak-ledak, berkata kasar dan suka makian, tidak memberikan contoh yang baik, pihak keluarga selalu menyudutkan dan menjelek-jelekan isteri, dan dalam gugatannya isteri secara kumulatif juga menuntut nafkah masa lampau dan nafkah selama masa *iddáh*, hak pemeliharaan dan nafkah anak. Namun suami menolak memberinya dengan alasan isteri keluar dari rumah tanpa izin suami sehingga dianggap *nusyúz* kecuali untuk nafkah anak.

Dalam pertimbangan hukum hakim mengabulkan cerai gugat yang diajukan oleh isteri, dan menolak sebagian tuntutan yaitu nafkah yang dilalaikan suami dan selama masa *iddáh* dengan alasan isteri dikategorikan berbuat *nasyúz*, dan Majelis Hakim tidak mempergunakan hak *ex officio* untuk memberi isteri *mut'áh*, hanya mengabulkan hak asuh dan nafkah pemeliharaan anak.

Perkara Pengadilan Agama Kalianda dengan jenis perkara cerai talak dengan register Nomor: 1487/Pdt.G/2020/PA.Kla., dengan alasan perceraian rumah tangga yang sudah tidak harmonis lagi karena sering terjadi perselisihan dan pertengkaran yang disebabkan isteri setiap dinasihati suami suka membantah, kurang bersyukur dengan nafkah yang diberikan oleh suami, dan isteri tidak bisa menghargai orang tua dari suami.

Dalam jawaban dan rekonvensi isteri membantah tuduhan suami dan menuntut nafkah selama masa *iddáh* dan *mut'áh*. Sementara suami keberatan memenuhi tuntutan tersebut karena isteri lari dari rumah bersama sehingga dikategorikan berbuat *nusyúz*. Dalam pertimbangan hukum hakim mengabulkan cerai talak yang diajukan suami, sementara menolak tuntutan nafkah

selama masa *iddáh* dengan alasan isteri dikategorikan berbuat *nasyúz*, dan hanya berhak memperoleh *mut'áh*.

Perkara Pengadilan Agama Gunung Sugih dengan jenis perkara cerai talak dengan register Nomor: 1573/Pdt.G/2020/PA.Gsg., dengan alasan perceraian karena isteri memiliki laki-laki yang lain, dan dalam jawabannya isteri menyatakan justru suami memiliki perempuan lain dan suka judi, mabuk dan pulang malam, dan dalam rekonsensinya menuntut nafkah selama masa *iddáh* dan *mut'áh* serta nafkah anak. Sementara suami keberatan memenuhi tuntutan tersebut karena isteri selingkuh sehingga dikategorikan berbuat *nusyúz*. Dalam pertimbangan hukum hakim mengabulkan cerai talak yang diajukan suami, dan menolak atas tuntutan nafkah selama masa *iddáh* dengan alasan isteri dikategorikan berbuat *nusyúz*, dan hanya berhak memperoleh *mut'áh* dan mengabulkan tuntutan nafkah untuk anak.

Perkara Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah dengan jenis cerai talak dengan register Nomor: 107/Pdt.G/2021/PA.Twg., dengan alasan perceraian karena isteri menuntut lebih dalam hal ekonomi, sering berkata kasar, membantah perkataan suami, tidak memperdulikan suami, dan isteri sudah menikah dengan laki-laki lain. Dalam jawaban isteri menyatakan justru suaminya yang memiliki perempuan lain dan telah meninggalkan isteri tanpa berita apapun, dan menuntut nafkah yang dilalaikan, nafkah selama masa *iddáh* dan *mut'áh* serta nafkah anak.

Sementara suami keberatan memenuhi tuntutan isteri karena isteri telah menikah dengan laki-laki lain sehingga dikategorikan *nusyúz*. Dalam pertimbangan hukum hakim mengabulkan cerai talak yang diajukan suami, dan menolak atas tuntutan nafkah yang telah dilalaikan suami, nafkah selama masa *iddáh* dengan alasan isteri dikategorikan telah berbuat *nusyúz*, dan hanya berhak memperoleh *mut'áh* dan mengabulkan tuntutan nafkah untuk anak.

Keempat jenis perkara tersebut di atas, satu perkara adalah cerai gugat dan tiga perkara merupakan cerai talak, semua perkara tersebut tidak menyebutkan secara eksplisit *nusyúz* sebagai salah satu alasan perceraian. Alasan yang dijadikan untuk

mengajukan perceraian karena sering terjadi perselisihan dan pertengkaran. Istilah *nusyúz* muncul dalam jawaban rekonsvensi suami karena menangkis gugatan rekonsvensi isteri atas tuntutan hak-hak isteri pasca perceraian. Dalam jawaban suami keberatan atau tidak bersedia memberi nafkah karena isteri *nusyúz*. Keempat perkara tersebut tidak ada upaya hukum banding dan kasasi, semua telah memiliki kekuatan hukum tetap (*inkrach*), serta tidak ada melakukan peninjauan kembali (PK) sampai saat ini.

Setiap putusan hakim akan maslahat dan mempunyai nilai kewibawaan, jika putusannya dapat merefleksikan rasa keadilan, kepastian hukum dan bermanfaat. Sebelum hakim memutus suatu perkara, maka ia akan bertanya kepada hati nuraninya sendiri apakah keputusan ini nantinya akan adil dan bermanfaat kemaslahatan bagi manusia atau sebaliknya, akan lebih banyak membawa kepada kemudharatan.²⁶ Di samping itu *legal reasoning* hakim sebagai argumentasi hakim dalam pertimbangan hukumnya merupakan jiwa dan inti sari putusan. Menurut Bagir Manan, bahwa pertimbangan hakim berisi analisis, argumentasi, pendapat dan kesimpulan hukum dari hakim yang memeriksa perkara.²⁷ Apabila norma-norma yang terkandung dalam hukum materiil di bidang hukum keluarga diadakan perombakan secara setahap demi setahap, sudah barang tentu pemahaman *nusyúz* secara otomatis perlahan-lahan mengalami perubahan secara signifikan dan bahkan mengalami modernitas sesuai perkembangan zaman.

Dalam tataran ini sangat penting bagi hakim melakukan interpretasi terhadap konsep *nusyúz* dalam perspektif hukum progresif, sanksi hukum dan mengenai penyelesaian dari *nusyúz* itu sendiri. Dan tidak terikat dengan dogma-dogma fikih dan Kompilasi Hukum Islam dalam memberi ruang tafsir terhadap *nusyúz*, sebab hakim sebagai *mujtáhid* memiliki otoritas untuk

²⁶ Rudi Suparmono, "Peran Serta Hakim dalam Mempelajari Hukum", Majalah Hukum: *Varia Peradilan*, Mei 2006, Edisi 246, h. 50

²⁷ Bagir Manan, "Putusan Yang Berkualitas", Jurnal: *Mimbar Hukum*, (Jakarta: PPHIMM Edisi 74 Tahun 2011), h. 162

menafsirkan dan merubah jika ketentuan pasal demi pasal peraturan yang tidak mencerminkan keadilan, khususnya keadilan gender.

Saat Islam datang membawa perubahan yang signifikan dalam tatanan kehidupan masyarakat banyak pula hal-hal yang berubah terkait dengan eksistensi perempuan dalam lapangan hukum keluarga. Oleh karenanya pembaruan pada masa sekarang secara otomatis juga membawa sebuah konsep kesetaraan dalam relasi suami isteri, tidak ada lagi pihak yang dominan. Dengan perubahan sistem sosial dan budaya masyarakat, menjadikan siapapun memiliki standar kebebasan berpendapat, berbuat dan bertindak serta tidak ada stigmasi *nusyúz* hanya untuk jenis kelamin tertentu.

Oleh sebabnya aturan *nusyúz* yang imparsial perlu diperkenalkan, agar terjaminnya hak-hak dan kepentingan kehidupan keluarga. Demikian juga terhadap bentuk saksi hukumannya dapat saja diperluas atau ditambah agar ada keadilan dan berkesetaraan gender, karena hukum Islam dibangun dengan prinsip keadilan dan kesetaraan. Adanya gagasan fikih *madáni* yang dikemukakan oleh Muhyar Fanani yang mengatakan bahwa hukum Islam itu harus dinasionalisasikan atau hukum nasional yang harus di-Islamkan.²⁸ Sebagai salah satu endingnya agar fikih dan putusan hakim memiliki sensitif terhadap hak asasi perempuan karena mereka selama ini hak-hak hukumnya termarginalkan melalui pemahaman *nusyúz* yang parsial.

Berpedoman terhadap ketentuan dan uraian tersebut di atas, untuk memberi ruang fleksibilitas atau ruang gerak yang mengarah ke elastis hukum keluarga Islam dan memenuhi rasa keadilan, maka setiap putusan hakim Pengadilan Agama harus dapat mengakhiri ketidakadilan hukum bagi pelaku *nusyúz*. Bertambahnya keilmuan yang ada pada seseorang menyebabkan Islam menjadi sebuah sistem budaya, peradaban, komunitas

²⁸ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), h. 289-292

politik serta ekonomi, hal ini menyebabkan perlunya mengkaji studi Islam dengan menggunakan berbagai metode dan pendekatan interdisipliner.²⁹ Salah satunya dengan cara membongkar konsepsi *nusyúz* agar tidak terjadi bias gender.

Oleh sebab itu studi hukum Islam merupakan sebagian dari studi Islam pada umumnya. Studi ke-Islaman yang mulanya bercorak teologis kini mulai merambah pada kajian-kajian sosiologis, eksakta dan humaniora. Beberapa cendekiawan Muslim mulai menawarkan kajian ke-Islaman yang berdimensi normatif dan sosiologis dengan beragam istilah. Fazlur Rahman, misalnya, memberikan istilah normatif Islam dan historikal Islam.³⁰ Sementara itu Amin Abdullah justru memberikan istilah sebagai kajian ke-Islaman normativitas dan historisitas,³¹ dan demikian juga Akh. Minhaji mengistilahkan terhadap keduanya sebagai normatif Islam dan empirikal Islam.³²

Maka studi interdisipliner yang dimaksud adalah kajian dengan menggunakan sejumlah pendekatan atau sudut pandang (perspektif).³³ Ilmu yang relevan maksudnya ilmu-ilmu yang cocok digunakan dalam pemecahan suatu masalah. Ciri pokok atau kata kunci dari pendekatan indisipliner ini adalah inter (terpadu antar ilmu dalam rumpun ilmu yang sama) atau terpadunya itu.³⁴

Materi-materi hukum keluarga Islam di Indonesia sangatlah relevan dikaji dengan menggunakan berbagai pendekatan, salah satunya konsep *nusyúz* seperti menggunakan pendekatan dan teori sosiologis hukum, historis dan normatif secara bersamaan.

²⁹ Sahibuddin, "Pendekatan Dalam Pengkajian Islam (Konsep Dasar Dalam Memahami Ilmu Ke-Islaman Perspektif Charles J Adam, Al-Ulum", *Jurnal: Pemikiran dan Penelitian Keislaman*, 2014, Vol. 1, No. 1, h. 1

³⁰ Fazlur Rahman, *Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative*, *International Journal of Middle East* 1, 1970, h. 317-320

³¹ Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh*, dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002)

³² Akh. Minhaji, "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam", *Jurnal: Mukaddimah*, No. 8, Th V/1999, h. 63-88. Lihat juga dalam, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI (1999)

³³ *Ibid.*

³⁴ SetyaYuwana Sudikan, "Pendekatan Interdisipliner, Multidisipliner, dan Transdisipliner Dalam Studi Sastra", *Jurnal: Paramasastra* 2, 2015, No. 1, h. 5

Pentingnya pendekatan seperti ini semakin disadari keterbatasan dari hasil-hasil penelitian yang hanya menggunakan satu pendekatan tertentu. Dalam mengkaji teks ayat dan hadis *ahkám* tidak cukup hanya mengandalkan pendekatan tekstual, akan tetapi juga dilengkapi dengan pendekatan sosiologis hukum dan historis sekaligus, bahkan masih perlu ditambah dengan pendekatan hermeneutik jika diperlukan, atau dengan teori modern yang relevan.

Dalam konteks ini sangat penting memahami tentang kedua ayat yang membahas tentang konsep *nusyúz*, dengan menggunakan metode atau pendekatan teori *mubádalah* dengan suatu harapan agar dapat atau bisa diperoleh paradigma baru dalam memahami konsep *nusyúz*, dalam era modern yang diikuti sosio kultural masyarakat yang cepat berubah.

Menyadari begitu kuat dan kentalnya hegemoni pemikiran konsep *nusyúz* berbasis tradisional, konservatif dan ortodoks melahirkan berbagai ketidakadilan, terhadap perempuan. Perbedaan gender tidak menjadi persoalan sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequity*), kesetaraan gender yang dimaksud kesetaraan substantif. Penulis tertarik untuk membasnya dengan judul disertasi “Rekonstruksi Konsepsi *Nusyúz* dan Kontribusinya Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia (Studi di Pengadilan Agama Provinsi Lampung).”

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Identifikasi masalah yang dimaksudkan adalah untuk menunjukkan adanya masalah secara jelas, tegas, banyak dan luas yang muncul dalam kerangka pikir atau kerangka konseptual. Sehingga menemukan masalah, bukan akibat yang timbul dari masalah yang lain. Ada beberapa masalah yang dapat diidentifikasi terkait materi kajian dalam latar belakang yaitu:

- a. Turunnya ayat *nusyúz* bersinggungan langsung dengan konteks sosial masyarakat Arab pra-Islam, saat itu isteri

yang membangkang perintah suami diperlakukan secara tidak manusiawi, tidak memiliki keberanian mempertanyakannya. Otomatis turut mempengaruhi perumusan *nusyúz* dalam tradisi fikih, karena penafsiran terhadap dua ayat tersebut dilatari budaya patriarki, jika diaplikasikan interpretasi fikih klasik untuk zaman sekarang menciptakan relasi yang timpang antara suami isteri yang mengharuskan kesetaraan gender.

- b. Kompilasi Hukum Islam perumusan *nusyúz* tidak dapat dilepaskan dari pengaruh dan legitimasi fikih, dirumuskan ulama yang semuanya laki-laki, sehingga materinya lebih berpihak terhadap kepentingan laki-laki, bahkan implikasi sanksi hukumnya lebih keras jika dibandingkan dengan konsep fikih.
- c. Penyelesaian *nusyúz* model skriptualistik dengan membedakan subjek dan objek dalam ayat *nusyúz* menghasilkan bias gender dalam penyelesaiannya, isteri yang *nusyúz* dengan tiga tahap nasihat, pisah tempat tidur dan dipukul, sedangkan *nusyúz* suami hanya dengan cara berdamai, sehingga penyelesaian model ini belum resiprokal.
- d. Dalam tradisi fikih isteri dan suami yang *nusyúz* akibat hukumnya ditanggung isteri. Dalam putusan Pengadilan Agama *nusyúz* berakibat tidak memperoleh nafkah. Karena teori, metode dan pendekatan pemahaman yang telah mapan selama ini, metode ini tidak rewan diterapkan dalam kondisi isu sosio-kultural modern.
- e. Hukum Islam belum tuntas membahas sanksi hukum *nusyúz* suami, ada kevakuman norma atau kekaburan norma, ruang menerapkan sanksi hukum yang seimbang dan kesetaraan gender memungkinkan untuk ditetapkan.
- f. Pandangan feminis Muslim, bahwa fikih dan Kompilasi Hukum Islam mengandung substansi yang bias gender, karena belum memberikan kesempatan setara bagi semua manusia tanpa diskriminasi atas dasar jenis kelamin. Ketimpangan memahami *nusyúz*, secara tidak langsung

melegalkan ketidakadilan bagi perempuan dalam metode penyelesaian *nusyúz*. *Mubádalah* merupakan sebuah teori merekonstruksi konsep *nusyúz*, mewujudkan kesetaraan gender dalam putusan Pengadilan Agama agar fair, humanis dan *equality*.

- g. Konsep *nusyúz* yang masih berbau patriarki bertentangan dengan Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga dan Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perempuan Berhadapan Dengan Hukum.
- h. Terbuka peluang bagi hakim untuk menciptakan suatu standar hukum dengan metode menggali dan menemukan hukum baru dalam menangani kasus *nusyúz*. Karena hakim bukan corong undang-undang, namun harus menjawab persoalan-persoalan yang ada di luar undang-undang dengan pendekatan, teori, dan metode bahkan dengan menggunakan interdisipliner agar lahir norma sebagai ukuran dan kaedah hukum resmi dalam prosedur penyelesaian kasus *nusyúz*.
- i. Perempuan selama ini belum memberanikan diri untuk mengajukan gugatan terhadap suami yang melakukan *nusyúz* karena isteri yang menggugat cerai suami distigmatisasi sebagai isteri yang *nusyúz*.

Secara global identifikasi masalah dalam penelitian ini yaitu pengaruh budaya patriarki memahami *nusyúz*, berdampak pada konsep dan penyelesaian *nusyúz* baik dalam fikih, Kompilasi Hukum Islam dan putusan Pengadilan Agama sehingga menimbulkan bias gender, dan tidak relevan dalam sistem hukum keluarga kontemporer.

2. Batasan Masalah

Batasan masalah merupakan proses agar penelitian lebih terarah, terfokus dan tidak menyimpang dari sasaran pokok penelitian. Berdasarkan identifikasi masalah yang telah

dipaparkan, permasalahan pokok yang diteliti dalam disertasi ini dibatasi pada rekonstruksi konsepsi *nusyúz* dalam fikih klasik, Kompilasi Hukum Islam Pasal 80, 84 dan 152 dan putusan Pengadilan Agama, guna mencari jawaban mengapa terjadi ketimpangan dalam pemaknaan, kriteria, sanksi hukum, dan dalam penyelesaian *nusyúz* isteri dan *nusyúz* suami.

Kemudian sejauh mana legal argumen dan perspektif hakim menerapkan *nusyúz* dalam putusannya yang sensitif gender. Konsepsi ini sebagai alternatif yang demokratis, progresif dan responsif agar diperoleh modernitas dalam memahami *nusyúz*.

3. Permasalahan

Bertolak dari latar belakang, identifikasi dan batasan masalah di atas dapat dirumuskan fokus masalahnya sebagai berikut:

- a. Siapa sebenarnya yang melakukan *nusyúz* yang dimaksud dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan fikih?
- b. Apa bentuk sanksi hukum *nusyúz* dan siapa yang dapat dikenakan menurut hukum Islam?
- c. Apa *legal reasoning* hakim Pengadilan Agama di Provinsi Lampung tentang sanksi hukum yang diberikan bagi pelaku *nusyúz*?
- d. Apa bentuk konsep *nusyúz* yang tepat dalam era modern ini dan bagaimana konstribusinya terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan uraian dalam permasalahan di atas, penelitian ini bertujuan sebagai berikut:

- a. Untuk mengetahui, mengungkap dan menganalisis dasar lahirnya perumusan *nusyúz* dalam fikih dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia sehingga pelaku dan akibat hukumnya hanya sebatas untuk isteri saja meskipun itu *nusyúz* dari suami.

- b. Untuk mengetahui, mengungkap dan menganalisis *legal reasoning* sebagai nalar dan pertimbangan hukum hakim Pengadilan Agama di Provinsi Lampung memahami kriteria *nusyúz*, sanksi hukumnya dan sejauh mana hakim menginterpretasi konsep *nusyúz* dan penerapannya dalam putusan Pengadilan Agama yang berkeadilan gender.
- c. Menganalisis, merumuskan dan mengelaborasi tujuan rekonstruksi konsepsi *nusyúz* dengan menggunakan pendekatan, metode dan teori modern sesuai dengan isu sosial modern sehingga akan terwujud pembaharuan hukum keluarga di Indonesia dalam menjawab pro-kontra terhadap konsepsi *nusyúz* dalam fikih, Kompilasi Hukum Islam dan putusan Pengadilan Agama.

2. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini dapat dilihat dari dua aspek yaitu:

a. Aspek teoritis:

- 1) Sebagai kontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan, terutama menambah khazanah pemikiran dalam bidang hukum keluarga di Indonesia tentang pentingnya rekonstruksi konsepsi *nusyúz*.
- 2) Menjadi bahan masukan dalam pengkajian hukum yang spesifik konsep *nusyúz* guna mencari format yang ideal dan sesuai dengan dinamika isu-isu kontemporer hukum keluarga modern.

b. Aspek praktis:

- 1) Menjelaskan kepada masyarakat tentang konsepsi *nusyúz* dalam fikih, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan putusan Pengadilan Agama.
- 2) Membuka dan menawarkan paradigma baru konsep *nusyúz* dalam era hukum keluarga kontemporer sehingga membawa implikasi terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia secara praktis dan secara spesifik dengan menggunakan teori modern maka diharapkan akan lahir fikih kontemporer dalam konsepsi *nusyúz*.

D. Literatur Review

Salah satu tema pokok materi hukum dalam Islam yang masih mengalami problematika adalah konsep *nusyúz* karena masih dipahami secara parsial. Begitu luasnya persoalan tersebut, banyak kajian secara ilmiah terhadap konsep *nusyúz* dari berbagai perspektif, sampai sekarang masalah *nusyúz* ini dianggap belum tuntas dibahas. Realita yang sangat memprihatinkan dan memerlukan perhatian, yaitu adanya kesalahfahaman dalam memahami konsepsi *nusyúz* yang terdapat dalam al-Qur'an yang berujung terhadap ketimpangan atau diskriminasi terhadap perempuan. Demikian juga halnya penelitian tentang produk lembaga yudikatif khususnya putusan Pengadilan Agama telah banyak dilakukan, namun belum ada yang secara khusus membahas tentang putusan dalam kasus *nusyúz*.

Kajian yang relevan digunakan untuk mencegah terjadinya kesamaan penelitian yang sudah ada dengan penelitian yang akan penulis lakukan dan sebagai bukti adanya nilai orisinalitas dari penelitian yang sedang dilakukan. Penulis menemukan ada beberapa penelitian yang sama dengan tema konsepsi *nusyúz*. Penelitian tersebut digunakan sebagai acuan komperatif antara penelitian yang penulis teliti dengan penelitian-penelitian yang telah ada sebelumnya. Karena fokus dalam setiap penelitian tentu berbeda-beda, maka otomatis hasil yang ditemukan tentunya juga akan berbeda. Adapun kajian yang relevan dengan penelitian yang sedang penulis lakukan di antaranya sebagai berikut:

1. Jurnal yang berjudul: "*Reconstruction of the Concepts of Nusyúz in the Feminist Perspectives*", yang ditulis oleh Alamsyah dan diterbitkan oleh Jurnal Al-'Adalah Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung pada tahun 2018. Penelitian ini membahas tentang perbandingan pendapat ulama klasik dengan pemikir modern tentang *nusyúz*. Menurutny ulama fikih klasik ketika menafsirkan kata "*al-rijâl qawwâm.*" dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:34-35 mengartikannya sebagai "*suami yang menjadi pemimpin keluarga*", sehingga fungsi isteri hanya wajib untuk taat kepada suami.

Konsekuensinya perbuatan *nusyúz* hanya ada untuk kalangan isteri semata. Sebaliknya, menurut pandangan fikih feminis, seperti Muhammad Syahrûr dan Musdah Mulia, bahwa *nusyúz* adalah perbuatan pembangkangan terhadap perintah Tuhan. Oleh karena itu menyakiti hati isteri atau suami, baik melalui ucapan maupun perbuatan adalah *nusyúz*.

Artikel ini membandingkan pandangan para ulama klasik dengan pemikir modern tentang masalah *nusyúz* (pembangkangan) dalam keluarga. Dari studi ini menyimpulkan bahwa pemikiran modern lebih sejalan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan yang diajarkan al-Qur'an. Sehingga *nusyúz* bukan hanya dapat terjadi pada isteri tetapi juga dapat dilakukan oleh pihak suami.³⁵

Letak persamaan dan perbedaan penelitian pertama dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang rekonstruksi konsepsi *nusyúz*. Perbedaannya terletak pada objek pembahasan, penelitian pertama ini membandingkan pandangan ulama klasik dengan pemikir modern tentang konsepsi *nusyúz* dari perspektif feminis, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan di samping membandingkan pandangan ulama klasik dengan pemikir modern tentang *nusyúz* dari perspektif feminis namun juga mencoba menganalisa dari perspektif *mubádalah*.

2. Jurnal yang berjudul: “*Nusyúz Suami: Tinjauan Ke-Nusyúz-an Dalam Perspektif Hukum Islam*”, yang ditulis oleh H. Syaikh, dan diterbitkan oleh Jurnal Studi Agama dan Masyarakat Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya pada tahun 2008. Dengan fokus kajiannya yaitu *nusyúz* suami dalam perspektif hukum Islam, kriteria dan prosedur penyelesaian *nusyúz* suami dengan segala aspeknya.

Kesimpulan penelitian ini bahwa yang dimaksud dengan *nusyúz* suami yakni adanya perubahan sikap dan perilaku

³⁵ Alamsyah, “Reconstruction of the Concepts of *Nusyúz* in the Feminist Perspectives”, Jurnal: *Al-‘Adalah*, Fakultas Syariah UIN Raden Intan Lampung, 2018, Vol. 15, No. 2, h. 293-306

suami yang acuh atau tidak memperdulikan isteri, dan bersikap sombong terhadapnya, menelantarkan nafkah lahir dan batin, atau meninggalkan isteri sama sekali. *Nusyûz* yang dilakukan oleh suami terhadap isterinya bisa dalam bentuk ucapan, perbuatan baik yang dilakukan suami ataupun suami menyuruh orang lain untuk melakukannya. Bisa juga dalam bentuk ucapan dan perbuatan sekaligus, atau karena adanya perubahan fisik atau perilaku isteri dan sikap buruk suami sendiri yang tidak mengindahkan syari'at. Dalam penyelesaiannya isteri memperingatkan suaminya agar memenuhi kewajibannya, namun jika tidak berhasil maka isteri boleh meminta suami untuk menceraikannya dengan jalan *khûlu'*.³⁶

Letak persamaan dan perbedaan penelitian kedua dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang kajian *nusyûz* suami dalam perpektif hukum Islam. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian kedua ini lebih fokus tentang *nusyûz* dari pihak suami, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan di samping *nusyûz* suami, di mana isteri boleh meminta suami menceraikan dengan jalan *khulû'* akan tetapi isteri dapat mengajukan tuntutan perbuatan melawan hukum karena kerugian immaterial atas ke-*nusyûz*-an suami.

3. Jurnal yang berjudul: “*Nusyûz Isteri dan Suami Dalam Al-Qur`an (Sebuah Pendekatan Tematis)*”, yang ditulis oleh Erman Ghani dan diterbitkan oleh Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau pada tahun 2016. Penelitian ini menyatakan secara umum, *nusyûz* yaitu adanya kedurhakaan dari salah satu pihak, baik itu suami ataupun isteri dalam rumah tangga. Perbuatan *nusyûz* bisa dilihat dari sikap yang diperlihatkan dari masing-masing terhadap pasangannya. Penyelesaiannya

³⁶ H. Syaikh, “*Nusyûz Suami: Tinjauan Ke-Nusyûz-an Dalam Perspektif Hukum Islam*”, Jurnal: *Studi Agama dan Masyarakat*, IAIN Palangka Raya, 2008, Vol. 2, No. 2, h. 25-41

dapat saja dilakukan oleh kedua belah pihak berdasarkan kesepakatan dan tindakan-tindakan yang dibenarkan Islam.

Dalam kesimpulan penelitiannya menyatakan terdapat perbedaan yang disampaikan al-Qur'an dalam menyelesaikan *nusyúz* isteri dan suami. *Nusyúz* isteri melalui tiga tahap yaitu memberi nasihat, pisah tempat tidur dan pukulan. Sementara *nusyúz* suami cukup diadakan perjanjian dan isteri merelakan hak-haknya dikurangi oleh suaminya. Hal ini terjadi karena adanya perbedaan fungsi suami dan isteri dalam kehidupan rumah tangga.³⁷

Letak persamaan dan perbedaan penelitian ketiga dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang solusi penyelesaian *nusyúz* baik dari suami maupun isteri. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian ketiga ini lebih fokus tentang penyelesaian solusi *nusyúz* dari pihak suami dan isteri, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan ini ingin mencari penyebab dari solusi *nusyúz* dari pihak suami, malah justru isteri yang menerima akibat hukumnya sehingga hak-haknya rela untuk dikurangi.

4. Jurnal yang berjudul: “Kontekstualisasi Konsep *Nusyúz* di Indonesia”, ditulis oleh Mughniatul Ilma, dan diterbitkan oleh Jurnal Tribakti Institut Agama Islam Ponorogo pada tahun 2019. Berdasarkan pemaparan dalam penelitiannya tentang konsepsi *nusyúz* maka perlu dilakukan interpretasi untuk disesuaikan dengan kondisi sosio kultural dan pranata hukum yang ada, trem pemukulan yang terdapat dalam konsep *nusyúz* tidak dapat dipahami sebagai bentuk kekerasan dalam rumah tangga yang notabene termasuk dalam kategori tindak pidana dalam hukum positif.

Kesimpulan penelitian ini yaitu konsep pemukulan harus dipahami lebih humanis yaitu sebagai bentuk pendidikan yang diberikan oleh suami terhadap isterinya. Karena pada

³⁷ Erman Ghani, “*Nusyúz* Isteri dan Suami dalam Al-Qur’ân (Sebuah Pendekatan Tematis)”, Jurnal: UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2016, h. 1-16

hakikatnya hukum Islam tentang konsep *nusyúz* tidak dapat dilepaskan dari tujuan pensyari'atan (*maqáshid as-syari'ah*) untuk menjunjung tinggi hak asasi manusia dan untuk menghapus tindakan yang bersifat diskriminatif.³⁸

Letak persamaan dan perbedaan penelitian keempat dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang konsepsi *nusyúz* yang berkembang di Indonesia. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian keempat ini lebih fokus tentang interpretasi konsep pemukulan dengan pengajaran, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan di samping interpretasi terhadap konsep pemukulan dengan pengajaran, namun juga membahas kemungkinan masih banyak arti lain dari konsep *wadribúhuna* dengan pengertian selain pemukulan.

5. Jurnal berjudul: “*Rethinking Konsep Nusyúz Relasi Menciptakan Harmonisasi Dalam Keluarga*”, ditulis oleh Moh. Subhan, dan diterbitkan oleh Jurnal Al ‘Adalah Sekolah Tinggi Agama Islam Miftahul Ulum Pamekasan pada tahun 2019. Hasil penelitian ini mengungkapkan selama ini *nusyúz* selalu disematkan pada isteri sebagai pembangkangan atau ketidaktaatan isteri terhadap suami, sehingga seakan-akan *nusyúz* tidak pernah terjadi pada suami.

Penelitian ini menyimpulkan, bahwa asumsi hanya isteri yang berlaku *nusyúz*, sehingga keadaan ini yang seringkali menjadikan suami melakukan tindakan kekerasan terhadap isteri, maka penting kiranya untuk melakukan pemahaman ulang (*rethinking*), terhadap konsep *nusyúz* dalam perspektif al-Qur'an. Hukum Islam sebagai syari'at yang lengkap telah menetapkan sejumlah aturan sebagai *rule of the game* guna mengatasi permasalahan ini yang pada prinsipnya merupakan usaha perbaikan dalam menangani konflik agar suami isteri dapat rukun kembali, namun apabila hal itu tidak

³⁸ Mughniatul Ilma, “Kontekstualisasi Konsep Nusyúz di Indonesia”, Jurnal: Tribakti, Institut Agama Islam Ponorogo, 2019, Vol. 30, No. 1, h. 47-71

dimungkinkan, maka dapat diakhiri dengan jalan perceraian baik berupa talak atau *khúlu'*.³⁹

Letak persamaan dan perbedaan penelitian kelima dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang konsepsi *nusyúz* yang hanya disematkan kepada isteri. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian kelima ini lebih fokus tentang pelaku *nusyúz* dari suami dan isteri, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan di samping *nusyúz* dapat dilakukan suami dan isteri, namun juga membahas sanksi hukum bagi pelaku *nusyúz* baik dari suami ataupun isteri yang berkeadilan gender.

6. Disertasi yang berjudul: “Rekonstruksi Nafkah *Madhíyah*, Nafkah *Iddáh* dan *Mut’ah* dalam Perceraian Berbasis Nilai Keadilan”, yang ditulis oleh Mustar, Fakultas Hukum Unissula pada tahun 2017, penelitian ini mendeskripsikan bahwa dalam perkara cerai gugat, di mana isteri berperan sebagai inisiator perceraian, maka tidak lantas isteri dianggap *nusyúz*. Isteri baru dapat dikatakan *nusyúz* jika dapat dibuktikan dalam proses pemeriksaan. Jika gugatan cerai diajukan isteri karena tidak sanggup lagi mengarungi kehidupan rumah tangga bersama suaminya akibat zalim suaminya dan isteri tidak terbukti *nusyúz*, maka suami harus dihukum membayar nafkah *madhíyah*, nafkah *iddáh* dan *mut’ah*, sehingga hak-hak isteri akibat perceraian tetap terlindungi.⁴⁰

Letak persamaan dan perbedaan penelitian keenam dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang inisiator perceraian dari isteri tidak lantas dianggap *nusyúz*. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian keenam ini lebih fokus tentang inisiatif perceraian dari isteri tidak dianggap

³⁹ Moh. Subhan, “Rethinking Konsep *Nusyúz* Relasi Menciptakan Harmonisasi Dalam Keluarga”, Jurnal: *Al ‘Adalah*, Sekolah Tinggi Agama Islam Miftahul Ulum Pamekasan, 2019, Vol. 4, No. 2, h. 194-213

⁴⁰ Mustar, “Rekonstruksi Nafkah *Madhíyah*, Nafkah *Iddáh* dan *Mut’ah* Dalam Perceraian Berbasis Nilai Keadilan”, Disertasi: Fakultas Hukum Unissula, 2017, h. xiii

nusyúz, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan di samping hak-hak isteri berupa nafkah *madhíyah*, nafkah *iddáh* dan *mut'ah* pasca perceraian masih diperoleh selama tidak *nusyúz*, namun juga membahas kemungkinan diterapkannya hak *ex officio* hakim dalam perkara cerai gugat hak-hak isteri pasca perceraian meskipun tidak ada tuntutan nafkah dari isteri.

7. Jurnal yang berjudul: “*Tinjauan Filsafat Hukum Tentang Nusyúz (Telaah Pasal 80 dan Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam)*”, yang ditulis oleh Ardi Muthahir dan Ahmad Fuadi, diterbitkan oleh Jurnal Law Journal Universitas Bina Insan Lubuklinggau pada tahun 2020. Penelitian ini menyatakan konsep *nusyúz* dalam Kompilasi Hukum Islam yang selama ini dipahami sebenarnya bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, karena dalam Pasal 80 dan 84 tentang *nusyúz* tersebut cenderung merugikan isteri dan menguntungkan suami, hal ini terjadi karena *nusyúz* suami sama sekali tidak disinggung di dalamnya sehingga dalam kesimpulannya apabila suami melakukan *nusyúz* maka tidak ada akibat hukumnya, meskipun al-Qur'an menyebut *nusyúz* suami.⁴¹

Letak persamaan dan perbedaan penelitian ketujuh dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang *nusyúz* dalam Kompilasi Hukum Islam. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian ketujuh ini lebih fokus tentang *nusyúz* dalam Kompilasi Hukum Islam, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan di samping *nusyúz* dalam Kompilasi Hukum Islam, namun juga membahas *nusyúz* dalam fikih dan perspektif hakim Pengadilan Agama.

8. Jurnal yang berjudul: “*Analisis Metode Mafhúm Mubádalah Faqihuddin Abdul Kodir Terhadap Masalah Nusyúz Suami*”, yang ditulis oleh Ahmad dan Rozihan, diterbitkan oleh BudAI: *Multidisciplinary Journal of Islamic Studies*, Universitas Islam

⁴¹ Muthahir dan Ahmad Fuadi, “*Tinjauan Filsafat Hukum Tentang Nusyúz (Telaah Pasal 80 dan Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam)*”, Jurnal: *Law Journal*, (Universitas Bina Insan Lubuklinggau, 2020), Vol. 1, No. 1, h. 1-9

Sultan Agung Semarang pada tahun 2021. Penelitian ini menyatakan bahwa suami juga bisa *nusyúz*, seperti mendiamkan isteri atau tidak mau mengajak bicara. Kesimpulannya bahwa sesungguhnya al-Qur'an sudah menerapkan konsep *mubádalah*, karena *nusyúz* bisa dari perempuan dan laki-laki. Sedangkan dampak dari metode *mafhum mubádalah* terhadap *nusyúz* suami yaitu bahwa suami isteri harus sadar, pernikahan adalah proses, bukan tujuan akhir.⁴²

Letak persamaan dan perbedaan penelitian kedelapan dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang *nusyúz* dalam teori *mubádalah*. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian kedelapan ini lebih fokus tentang *nusyúz* dalam teori *mubádalah* sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan di samping *nusyúz* teori *mubádalah*, namun juga membahas tentang pengembangan sanksi hukum *nusyúz*.

9. Jurnal yang berjudul: “Telaah Makna *Dharába* Bagi Isteri *Nusyúz* Dalam Perpektif Gender,” yang ditulis oleh Napisah dan Syahabudin, yang diterbitkan oleh Jurnal Mahkamah Jurnal Kajian Hukum Islam, Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang pada tahun 2019. Penelitian ini menemukan bahwa:

Pertama, *nusyúz* bukanlah bentuk ketidaktaatan isteri kepada suami, melainkan bentuk penyimpangan salah satu pasangan suami isteri dari kaidah-kaidah kesalihan dan penjagaan diri dan kehormatan. *Nusyúz* dapat terjadi pada diri suami, maupun isteri. *Kedua*, para ulama memahami kata *dhárb* dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:34 adalah dengan pukulan, merupakan langkah terakhir dari tahapan penyelesaian *nusyúz* isteri. Sedangkan dengan metode pemaknaan yang mengedepankan prinsip humanisme dan kesalingan, dan

⁴² Ahmad dan Rozihan, “Analisis Metode *Mafhum Mubádalah* Faqihuddin Abdul Kodir Terhadap Masalah *Nusyúz* Suami”, Jurnal: *BudAlm Multidisciplinary Journal of Islamic Studies*, Universitas Islam Sultan Agung, Semarang, 2021, Vol. 1, No. 1, h. 13-23

dengan menggunakan analisis medan makna *semantic* kata *dhárb* dapat diartikan dengan “menggerakkan” pasangan yang *nusyúz* agar kembali shaleh dan menjaga diri. Ketiga, berdasarkan pemaknaan tersebut, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga dapat dinyatakan telah sesuai dengan al-Qur’an.⁴³

Letak persamaan dan perbedaan penelitian kesembilan dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang *nusyúz*. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian kesembilan ini lebih fokus tentang makna *dharába* dari perpektif gender sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan *dharába* dari perspektif gender namun juga membahas menggunakan teori *mubádalah*.

10. Jurnal berjudul: “Pembaruan Islam Dalam Bidang Keluarga Dengan Proses Penyelesaian *Nusyúz*”, yang ditulis oleh Afnan Riani Cahyani Ananda, yang diterbitkan oleh Jurnal Al ‘Adalah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2020. Pokok permasalahan penelitian ini mengenai hal-hal yang menyebabkan suami isteri *nusyúz*, konsep *nusyúz* pra-Islam, masa Islam dan bagaimana pembaruan Islam di bidang hukum keluarga dalam relevansinya dengan proses penyelesaian *nusyúz*. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Islam membawa perubahan terhadap konsep *nusyúz* di mana pada zaman dahulu *nusyúz* jarang sekali dibahas oleh masyarakat jahiliyah. Perempuan pada masa lalu tidak boleh mengajukan perceraian, isteri yang mengajukan gugat cerai termasuk kategori *nusyúz*, namun setelah Islam datang ketentuan hukum keluarga mulai sedikit demi sedikit diubah.⁴⁴

Letak persamaan dan perbedaan penelitian kesepuluh dengan penelitian yang sedang penulis teliti dengan permasalahan yang sama yaitu tentang pembaruan seputar

⁴³ Napisah dan Syahabudin, “Telaah Makna *Dharaba* Bagi Isteri *Nusyúz* Dalam Perpektif Gender,” Jurnal: *Mahkamah*, Jurnal Kajian Hukum Islam, Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang, Juni 2019, Vol. 4, No. 1, h. 13-25

⁴⁴ Afnan Riani Cahya Ananda, “Pembaruan Islam...,” *Ibid.*, h. 184-194

konsepsi *nusyúz*. Perbedaannya adalah terletak pada objek pembahasan, penelitian kesepuluh ini lebih fokus tentang konsep pembaruan penyelesaian *nusyúz*, sedangkan penelitian yang sedang peneliti lakukan konsep pembaruan penyelesaian *nusyúz* namun juga membahas pembaruan kemungkinan penambahan sanksi hukum yang fair bagi pelaku *nusyúz*.

Dari sepuluh penelitian yang tersebut di atas ternyata sudah banyak yang melakukan penelitian seputar *nusyúz*, sedangkan letak perbedaan dari kesepuluh penelitian terdahulu dengan penelitian yang sedang penulis angkat ini yakni penulis ingin melakukan terobosan dengan cara merekonstruksi konsep dan pemahaman *nusyúz* yang terkesan diskriminatif sehingga mempengaruhi dalam penyelesaian *nusyúz* di Pengadilan Agama. Terdapat *ambivalensi*, *ambiguity* dan ketidakadilan suatu sistem hukum dalam pemahaman *nusyúz*.

Oleh sebab itu penelitian yang penulis lakukan ini ingin menawarkan paradigma baru dalam membahas konsep *nusyúz* di era kontemporer ini agar sejalan dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia, dengan cara menggunakan teori dan pendekatan analisis hukum gender. Sehingga modernitas arti *nusyúz* yang humanis, fair dan *equality* sebagai kontribusi terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

E. Kerangka Teoritik

Pengertian teori ialah kerangka intelektual yang diciptakan untuk menangkap dan menjelaskan objek yang dipelajari secara saksama. Semula nampak bagaimana cerita yang cerai berai tanpa makna sama sekali, melalui pemahaman secara teoritis akan bisa dilihat sebagai sesuatu yang lain, sesuatu yang mempunyai wujud yang baru dan bermakna tertentu.⁴⁵ Sementara itu rekonstruksi yang hendak dimaksud dalam penelitian ini yaitu pembaruan, yang dalam bahasa Indonesia

⁴⁵ Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum*, (Yogyakarta: Gema Publishing, 2010), h. 1

berarti mempertahankan yang sudah lama dan menambah dengan yang baru atau merubahnya dengan yang lebih baik.

Dengan pengertian tidak merubah secara totalitas, akan tetapi suatu yang sudah usang yang dilestarikan bertahun-tahun lamanya, kemudian dianggap tidak relevan di kemudian hari, maka itulah yang dimaksud dengan rekonstruksi. Sebagaimana yang dikutip oleh Khoiruddin Nasution dari pendapat J.N.D. Anderson, ada dua sifat reformasi hukum yang berkembang di negara-negara Muslim modern yakni:⁴⁶

1. *Intra doctrinal reform*

Sifat ini akan nampak dengan adanya reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat beberapa imam mazhab atau mengambil pendapat imam mazhab di luar mazhab yang dianut;

2. *Ekstra doctrinal reform*

Sifat ini mencoba melakukan pembaruan dalam hukum keluarga dengan cara memberikan penafsiran yang baru, terhadap *násh* yang ada, kemudian inilah yang disebut *ijtihad*.

Oleh karena itu kerangka teoritik yang dimaksud dalam disertasi ini ialah sebagai landasan teoritis yang digunakan sebagai pisau analisis dalam disertasi ini. Akhir-akhir ini sedang berkembang teori *mubádalah*, yang memungkinkan sebuah teks-teks ke-Islaman dipahami kembali dengan spirit tauhid yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi sejajar sebagai subjek penuh kehidupan manusia.⁴⁷ Istilah ini berkembang dalam sebuah perspektif dalam relasi tertentu antara dua pihak yaitu laki-laki dan perempuan di mana relasi tersebut mengandung nilai kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik dan prinsip resiprokal.⁴⁸ Istilah pendekatan kesetaraan gender dan feminisme masih jarang dipergunakan dalam menginterpretasi teks-teks *násh* yang universal. Oleh karenanya disertasi ini akan menggunakan teori analisis hukum

⁴⁶ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, (Yogyakarta: ACAdemia, 2012), h. 6

⁴⁷ Faqihuddin Abdul Kadir, *Qiráah Mubádalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), h. 35

⁴⁸ *Ibid.*, h. 59

gender, dalam tradisi pemikiran Islam modern dikenal dengan teori *mubádalah*.

Diksi kata *mubádalah* memiliki berbagai macam makna, secara etimologis merupakan kata berasal dari bahasa Arab مبادلة yang berasal dari lafaz بدل dapat diartikan dengan “mengganti, mengubah dan menukar”.⁴⁹ Senada dengan itu dalam kamus *al-Ma’áni* berarti mengganti, pertukaran atau barter, baik yang bersifat fisik seperti perdagangan, atau nonfisik seperti tenggang rasa. Lafaz مبادلة merupakan *masdar/infinite* dari tasrif *badálayubádilu-mubadálatan*, (ببادل - يبادل - مبادلة) yang menganut *wazán* dari *fá’ala-yufáilu-mufá’alatan* (فاعل - يفاعل - مفاعلة). *Wazán* ini memiliki faedah *lil musyárah bainá istnáini* (kerja sama antar dua pihak) atau *mufá’alah* (untuk kesalingan satu dengan yang lainnya).⁵⁰

Akar *mubádalah* digunakan al-Qur’an sebanyak 44 kali dalam berbagai bentuk kata. Dalam bahasa Indonesia, istilah *mubádalah* dapat dimaknai sebagai kesamaan antara kaum laki-laki dan perempuan, dalam arti keduanya masing-masing saling diuntungkan.⁵¹ Kerja sama antar dua pihak, menandakan adanya saling mengganti, saling mengubah, atau saling menukar satu sama lain. Lantaran ada “saling” maka dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi kata kesalingan.

Mubádalah juga dimaknai sebagai *muqábalah bi al-mísl* yaitu menghapus sesuatu dengan padanannya atau sesamanya. Dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan *reciprocity, reciprocation, repayment, requital, paying back, returning in kind or degree*. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata *reciprocation* atau resiprokal diartikan dengan hal-hal yang menunjukkan makna timbal balik.⁵² Ungkapan kata *mubádalah* itu

⁴⁹ Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta: Mahmud Yunus Wa Dzurriyah, t.t), h. 59

⁵⁰ Muhammad Ma’shum, *Al-Amtsilati al-Tashriffiyah*, (Semarang: Pustaka Alawiyah, t.t), h. 14-15

⁵¹ Anisah Dwi Lestari P, “Qir’ah *Mubádalah* dan Arah Kemajuan Tafsir Adil Gender: Aplikasi Prinsip Resiprositas Terhadap Al Qura’n Surah Ali Imran: 14”, *Jurnal: Muasarah, Jurnal Kajian Islam Kontemporer*, 2020, Vol. 2, No. 1, h. 54

⁵² Faqihuddin Abdul Kadir, *Qir’ah...*, *Ibid.*, h. 59

sendiri digunakan lebih kepada gerakan perlawanan segala bentuk nilai yang sifatnya hegemonik dan tirani.

Prinsip *mubádalah* terdiri dari dua; *pertama* laki-laki dan perempuan sama-sama hamba Allah. *Kedua*, laki-laki dan perempuan sama-sama *khalifah* di muka bumi. *Mubádalah* sebuah perspektif dan pemahaman dalam relasi antara dua pihak, yang mengandung nilai dan semangat kemitraan, kesalingan, kerja sama, timbal balik dan prinsip resiprokal. Dalam konsep ini lebih difokuskan pada ketentuan relasi laki-laki dan perempuan di ruang domestik maupun publik.⁵³

Laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara sebagai hamba Allah Swt. Keduanya sama-sama manusia, sama-sama sebagai *khalifah fil árdh* yang memperoleh mandat untuk memakmurkan bumi dan alam semesta. Maka dari itu, di antara keduanya mesti ada kesalingan dan kerjasama. Untuk itulah teori *mubádalah* hadir untuk mengatasi keterbatasan literal teks yang seringkali hanya menysasar perempuan saja, atau laki-laki saja. Padahal, pesan yang hendak ingin disampaikan bersifat umum dan mencakup keduanya. Semua teks pada dasarnya bisa di-*mubádalah*-kan, terutama teks-teks tentang prinsip dasar dan norma-norma umum, contohnya teks-teks tentang hak hidup bermartabat, hak beragama, hak berilmu, dan lain-lain sebagainya.

Urgensi menggunakan teori ini agar terwujud perspektif baru terhadap konsep *nusyúz* yang humanis, fair dan *equality* karena melihat konteks sosio kultural modern saat sekarang ini, dengan mencoba mengkaji ulang ide moral yang terkandung dalam al-Qur'an. Hasilnya dapat dijadikan bahan rekonstruksi konsepsi *nusyúz* dan merupakan *point of interest* dalam kajian yang berkesetaraan gender dan berkeadilan hukum. Dengan harapan terwujudnya cita-cita dan tujuan setiap hukum yaitu keadilan filosofis atau moral (*philosophical/moral justice*) sebagai nilai-nilai universal dan hak azasi manusia; keadilan yuridis (*juridical justice*) yaitu keadilan hukum, undang-undang dan

⁵³ *Ibid.*, h. 59-60

hukum tidak tertulis; dan keadilan sosiologis (*sociological justice*) yaitu suatu keadilan berdasarkan fakta hukum yang ditemukan dalam kasus.

Sebagaimana diketahui, teks hukum atau pasal undang-undang selalu tertinggal oleh peristiwa hukum, sebab peristiwa hukum senantiasa mengalami perubahan dan kondisional. Teks hukum yang merupakan salah satu sumber hukum dibuat pada saat dan kondisi tertentu yang telah lama berlalu, padahal ada nilai-nilai dalam masyarakat yang kemudian mengalami pergeseran dan tidak lagi sesuai dengan teks hukum tersebut. Sedangkan untuk merubah teks hukum tersebut agar sesuai dengan kebutuhan diperlukan mekanisme yang panjang dan rumit. Maka sebagai jalan keluar dari hal di atas, diperlukan metode hukum lain yang dapat dijadikan dasar guna menjawab peristiwa hukum yang belum ada teks hukumnya.

Sangat disayangkan metode *ijtihad* fikih dan hasilnya justru seringkali dipersepsikan sebagai aturan Tuhan, yang dianggap suci atau sakral yang tidak dapat diganggu gugat sama sekali. Konsekuensinya pemahaman fikih pada era tertentu dan tingkatan capaian pendidikan umat Islam pada era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat pula diperdebatkan dan dapat diubah ke arah lebih baik, tepat dan elastis. Dengan demikian fikih merupakan persepsi dan interpretasi seorang *mujtáhid* yang masih bersifat subjektif (dugaan) baik secara individual maupun kolektif, golongan, mazhab, organisasi sosial keagamaan dan lain sebagainya, dapat disesuaikan dengan kebutuhan zaman.

Kompilasi Hukum Islam contohnya, merupakan produk hukum Islam yang tercipta berdasarkan perpaduan dan diintisarikan dari fikih lintas mazhab, yang diakui dan sudah dikaji di berbagai kalangan akademisi berdasarkan corak budaya dan politik serta konteks pada masanya. Sudah barang tentu tidak menutup kemungkinan hukum yang dibuat pada masa itu tetap bisa atau tidak selalu bisa diimplementasikan dalam konteks zaman sekarang ini, mengingat begitu cepatnya perkembangan zaman, yang menuntut adanya kesetaraan manusia.

Dalam tinjauan metode *mubadálah*, prinsip dasar hukum Islam adalah ketauhidan yaitu memuliakan manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Relasi keduanya sejajar dan tidak mengandalkan satu pihak menghamba kepada pihak lainnya. Dalam hal konsep *nusyúz* di mana fikih mengaturnya meskipun berdasarkan al-Qur'an dan Hadis, namun masih perlu disesuaikan dengan keadaan yang terus mengalami perubahan dari waktu ke waktu, masa ke masa. Sejalan dengan kaidah yang dipelopori oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berikut:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ وَاخْتِلَافُهَا بِتَغْيِيرِ الْأَمْكِنَةِ وَالْأَزْمَنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ
وَالْعَوَائِدِ

Artinya: "Perubahan ide-ide pemikiran hukum dan perbedaan hukum sesuai dengan perubahan tempat, zaman, keadaan, niat, dan budaya".⁵⁴

Bahkan lebih jauh al-Jauziyyah mengatakan bahwa tidak memahami atau mempertimbangkan suatu perubahan, merupakan kesalahan besar dalam syari'at.⁵⁵ Kaidah tersebut tidak hanya dikemukakan oleh Ibnu Qoyyim, namun juga oleh ulama yang lain, seperti kaidah yang berbunyi:

لَا يَنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

Artinya: "Tidak dapat diingkari perubahan hukum disebabkan karena perubahann masa".⁵⁶

⁵⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (691-751H) adalah seorang Imam Sunni, cendikiawan, dan ahli fikih yang hidup pada abad ke-13. Ia adalah ahli fikih mazhab Hanbali, disamping itu juga beliau ahli tafsir, ahli hadits, menghafal al-Qur'an, ahli ilmu Nahwu, ahli Usul, ahli ilmu Kalam, sekaligus seorang Mujtahid. Murid Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah dalam bidang Ilmu Fikih. Beberapa karya besarnya antara lain; *Táhdzib Sunán Abi Dawúd*, *l'ám al-Muwáqqi'in an Rábbil 'Alámin*, *Ighátsatul Lahfán fi Hukmi Thaláqi al-Ghádlban*, *Ighatsatul Lahfán fi Mashá'id al-Syáithan*, *Badá'ul Fawá'id*, *Amtsálu Qur'an dan Buthlánul Kimiya' min Arbá'ina Wajhán*

⁵⁵ Muhammad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'ám al-Muwáqqi'in 'an Rább al-'Alámin*, Jilid III, (Bairut: Dár al-Jaíl, t.t), h. 4

⁵⁶ *Ibid.*, h. 3

Dalam operasionalnya sebagai acuan dalam perubahan hukum berdasarkan kaidah usul fikih yaitu patokannya ada atau tidaknya ketentuan ‘illát hukumnya. ‘Illát merupakan suatu sifat pada suatu hal yang hukumnya ditetapkan oleh *násh (al-aslú)*, yang atasnya ditegakkan hukum. Di mana ada ‘illát di situ ada hukum dan sebaliknya, tidak adanya ‘illát penyebab tidak ada hukum, kaidah usul fikih yang berkenaan dengan ketentuan ini berbunyi:

الحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُوداً وَعَدَمًا

Artinya: “Hukum itu beredar pada ‘illátnya, baik adanya hukum maupun tidak adanya”.⁵⁷

Ketentuan ‘illát bukanlah satu-satunya sebagai acuan hukum, adapun kaidah yang menyatakan selain illát sebagai acuan hukum ialah kemaslahatan, sehingga jikalau tercapai suatu kemaslahatan, sudah dipastikan mendatangkan keadilan substantif, sebagaimana kaidah yang berbunyi:

الحُكْمُ يَتَّبِعُ الْمَصْلَحَةَ الرَّاجِحَةَ

Artinya: “Hukum itu mengikuti kemaslahatan yang lebih kuat”.⁵⁸

Dan kaidah berikut:

الحُكْمُ يَدُورُ مَعَ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فَمَتَى وَجَدْتَ الْمَصْلَحَةَ فَتَمَّا حَكَمَ

Artinya: “Hukum itu berputar bersamaan kemaslahatan manusia, maka di manapun ditemukan kemaslahatan disitulah hukum Allah”.⁵⁹

Secara spesifik sasaran *mubadálah* ialah untuk melestarikan tatanan dunia dan isinya, dengan jaminan hak asasi manusia sebagai subjek dalam pelestarian dan pemakmuran alam semesta.

⁵⁷ Ali Ahmad Gulam al.-Nadawi, *al-Qawá'id al-Fiqhíyah*, Cet. Ke-3, (Damaskus: Dár al-Qalam, 1994), h. 125

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Asybah wa Nazá'ir*, (Beirut: Dár al-Fikr, t.t.), h. 176

Dalam perspektif ini berusaha untuk memelihara hak-hak manusia dalam implementasinya terarah pada akidah, mengekspresikan amal shaleh dan juga status sosial individu di tengah masyarakat. Inti dari *tasyri'* ialah *jalbú al-mashálih*/menarik nilai kebaikan, dan *dar'ú al-mafsádah*/menolak setiap kerusakan, (جلب المصالح ودرء المفساد). Oleh sebab itu inilah yang dimaksud dengan pelestarian tatanan kehidupan dunia dan urgensi pengaturan perilaku umat manusia sehingga terhindar dari tindakan-tindakan yang destruktif.

Dalam perspektif teori *mubádalah* menebarkan nilai-nilai harmonis sangatlah penting untuk mensuport kehidupan keluarga dan sosial. Mainstreaming *mubádalah* dalam kaidah fikih isu-isu keluarga kontemporer paradigma relasi kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Di antara upaya lanjutannya adalah suatu konseptualisasi kembali (*i'ádah at-tanzhír*) kaidah-kaidah fikih yang sudah ada dan mengaktualisasikannya (*i'ádah at-táfri*) pada isu-isu hukum keluarga saat ini, sehingga dengan perspektif *mubádalah* persolan ketimpangan pemahaman seputar *nusyúz* akan diungkap secara mendalam agar tidak terjadi kesenjangan.

Hal-hal yang mendasari perspektif dan metode *mubádalah* digunakan sebagai pisau analisis dalam disertasi ini ada dua hal yaitu:⁶⁰

1. Faktor sosial

Terkait cara pandang masyarakat yang lebih banyak menggunakan pengalaman laki-laki dalam memaknai agama. Di kalangan masyarakat tidak bisa dipungkiri, bahwa tafsir keagamaan mainstream lebih banyak disuarakan dengan cara pandang laki-laki. Perempuan hanya menjadi pelengkap semata bagi dunia ini, seperti pada kasus tafsir bidadari bagi laki-laki shaleh. Tafsir semacam ini lahir dari dan dalam pertanyaan akal kesadaran laki-laki, seringkali cenderung hanya menjawab kegelisahan laki-laki dan memenuhi harapan-harapan yang ada dibenak mereka.

⁶⁰ Faqihuddin Abdul Kadir, *Qiraah...*, *Ibid.*, h. 104

Sementara, harapan dan perasaan perempuan sebagai subjek tidak pernah dipertimbangkan. Dalam waktu yang cukup lama, perempuan tidak pernah muncul dalam panggung penafsiran keagamaan. Perempuan seringkali hanya menjadi orang ketiga sebagai objek pembicaraan, antara teks sebagai orang pertama dan penafsir laki-laki sebagai orang kedua.⁶¹

2. Faktor bahasa

Terkait dengan struktur bahasa Arab, sebagai bahasa teks-teks sumber Islam. Faktor bahasa ini sebagaimana yang diketahui, bahasa Arab merupakan sebagai media yang digunakan oleh al-Qur'an adalah bahasa yang membedakan laki-laki dari perempuan dalam setiap bentuk kata dan kalimat. Baik kata benda (*ism*), kata kerja (*fi'il*), maupun kata ganti (*dhamír*). Baik dalam bentuk tunggal (*mufrad*), berdua (*mutsánna*), maupun plural (*jamá'*). Baik bentuk kata untuk masa lalu (*madhi*), masa sekarang (*mudhári'*), atau masa yang akan datang (*mustaqbál*).

Dalam semua bentuk kata dan kalimat ini, redaksi bahasa Arab untuk perempuan harus dibedakan dari redaksi untuk laki-laki. Sekalipun satu jenis kata benda itu tidak berjenis kelamin laki-laki (*mudzákkar*) atau perempuan (*muannáts*).⁶²

Substansi pendekatan atau teori *mubadalah* ialah soal kemitraan dan bentuk kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam membangun sebuah relasi kehidupan, baik dalam tataran rumah tangga ataupun kehidupan publik yang lebih komprehensif. Meskipun sangat jelas dalam teks-teks Islam, akan tetapi terkadang tidak terlihat secara eksplisit dalam banyak kasus kehidupan nyata. Dalam perspektif ini teori *qira'ah mubadalah* salah satu teori untuk membedah relasi suami isteri dalam menyikapi permasalahan *nusyúz*, untuk mempertegas prinsip kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam semua ayat, hadis dan teks hukum yang lain. Metode ini

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, h. 111-112

bekerja untuk mempertegas posisi perempuan dan laki-laki sebagai subjek yang disapa oleh teks-teks sumber dalam Islam.⁶³

Kemudian premis teori *mubádalah* ini berdasarkan pada tiga premis dasar yaitu:⁶⁴

1. Islam itu hadir baik untuk laki-laki maupun untuk perempuan, sehingga teks-teksnya harus juga menyapa keduanya.
2. Prinsip relasi antara laki-laki dan perempuan ialah kerja sama dan kesalingan, bukan berdasarkan hegemoni dan kekuasaan.
3. Teks-teks Islam itu sangat terbuka untuk dimaknai ulang agar memungkinkan kedua premis sebelumnya tercermin dalam setiap kerja interpretasi.

Berpatokan dengan ketiga premis dasar ini, maka metode pemaknaan teori *mubádalah* berproses untuk menemukan gagasan-gagasan utama dari setiap teks yang dibaca agar selalu selaras dengan prinsip-prinsip Islam yang universal dan berlaku bagi semua orang, baik laki-laki maupun perempuan. Teks-teks yang secara khusus mengenai menyapa laki-laki atau perempuan adalah teks-teks yang parsial dan kontekstual, yang harus digali makna substansialnya dan diselaraskan dengan prinsip-prinsip Islam.⁶⁵

Sementara itu cara kerja pemaknaan *mubádalah* terhadap teks-teks sumber Islam terdiri tiga langkah yang harus dilalui, yaitu:⁶⁶

1. Sebagai langkah pertamanya, yaitu menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks yang bersifat universal sebagai pondasi pemaknaan. Baik prinsip yang bersifat umum melalui seluruh tema (*al-mabádi'*) maupun bersifat khusus untuk tema tertentu (*al-qawáid*). Prinsip-prinsip ini menjadi landasan inspirasi pemaknaan seluruh rangkaian metode *mubádalah*.

⁶³ *Ibid.*, h. 195

⁶⁴ Faqihuddin Abdul Kadir, *Manual Mubádalah: Ringkasan Konsep Untuk Pelatihan Perspektif Kesalingan Dalam Isu Gender dan Islam*, (Yogyakarta: Umah Sinau, 2019), h. 58

⁶⁵ Faqihuddin Abdul Kadir, *Qiraah...*, *Ibid.*, h. 196

⁶⁶ Faqihuddin Abdul Kadir, *Manual...*, *Ibid.*, h. 64-70

2. Langkah keduanya yaitu menemukan gagasan utama yang terekam dalam teks-teks yang akan diinterpretasikan. Langkah kedua ini, secara sederhana, bisa dilakukan dengan menghilangkan subjek dan objek yang ada di dalam teks. Lalu, predikat dalam teks menjadi makna atau gagasan yang akan di-*mubâdalah*-kan antara dua jenis kelamin. Jika ingin mendalam, langkah ini bisa dilakukan dengan bantuan metode-metode yang sudah ada dalam *ushul fikih*, seperti analogi hukum (*qiyás*), pencarian kebaikan (*istihsán*), pencarian masalah (*istiṣhláh*), atau metode-metode pencarian dan penggalian makna suatu lafal (*dalálat al-lafáz*). Atau bisa lebih dalam lagi dengan teori, tujuan-tujuan hukum Islam (*maqásid al-syari'ah*). Metode-metode ini akan digunakan untuk menemukan makna yang terkandung di dalam teks, lalu mengaitkannya dengan semangat prinsip-prinsip dari langkah pertama.
3. Langkah ketiganya, yaitu menurunkan gagasan yang ditemukan dari teks (yang lahir dari proses langkah kedua) kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Dengan demikian, teks tersebut tidak berhenti pada satu jenis kelamin semata, tetapi juga mencakup jenis kelamin lainnya. Sehingga metode *mubâdalah* ini menengaskan bahwa teks untuk laki-laki adalah juga untuk perempuan, dan teks untuk perempuan adalah juga untuk laki-laki, selama telah menemukan makna atau gagasan utama dari teks tersebut yang bisa mengaitkan dan berlaku untuk keduanya. Makna utama ini harus selalu dikaitkan dengan prinsip-prinsip dasar yang ada pada teks-teks yang ditemukan melalui langkah pertama.

Teori *mubâdalah* sangat penting untuk dijadikan kesadaran, baik dalam lingkungan keluarga, komunitas, maupun negara (termasuk Pengadilan Agama) bahkan untuk seluruh makhluk Allah Swt. di muka ini tanpa terkecuali. Dalam membaca dan memaknai teks hukum serta diimplementasikan dengan semangat *mubâdalah*, niscaya akan terwujud keseimbangan

tujuan untuk memuliakan dan memanusiakan kaum laki-laki dan perempuan dalam posisi untuk dipersamakan.

Sebab literatur-literatur fikih pada umumnya disusun oleh *fuqáhak* Timur Tengah dalam perspektif budaya masyarakat androsentris, di mana laki-laki menjadi ukuran segala sesuatunya. Kitab-kitab fikih klasik tersebut hingga kini masih diterima sebagai kitab suci setelah al-Qur'an dan Hadis. Pengarangnya tentu tidak bisa disalahkan karena ukuran keadilan gender (*gender equality*) tentu mengacu kepada persepsi relasi gender menurut kultur masyarakat dan pengarangnya.

Begitu juga halnya dengan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yang diktum-diktumnya semata-mata sesungguhnya tidak lain hanya sekedar memindahkan konsep atau materi dalam kitab fikih klasik begitu saja, sehingga banyak pasal-pasal yang merumuskan peran, kedudukan dan hak-hak perempuan yang mengandung diskriminatif.

F. Kerangka Pikir

Kerangka pemikiran merupakan sebuah pemahaman yang melandasi pemahaman-pemahaman yang lainnya, sebuah pemahaman yang paling mendasar dan menjadi pondasi bagi setiap pemikiran selanjutnya.⁶⁷ Manfaat kerangka pikir bagi suatu penelitian adalah sebagai pedoman atau petunjuk arah seluruh rangkaian kegiatan penelitian, dan erat kaitannya dengan fokus penelitian. Sementara fokus penelitian dalam disertasi ini adalah *nusyúz* sebagaimana yang telah terkonsepsi dalam fikih konvensional, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia khususnya Pasal 80, 84 dan 152, putusan dan interpretasi para hakim Pengaduan Agama di Provinsi Lampung dalam hal memahami konsep *nusyúz*.

Kerangka pikir akan digambarkan dalam penelitian ini dengan proyeksi agar lebih menarasikan alur pikir atau kerangka pikir yang lebih jelas dalam penulisan disertasi ini. Secara objektif

⁶⁷ Masnur Muslih, *Tata Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2008), h. 10

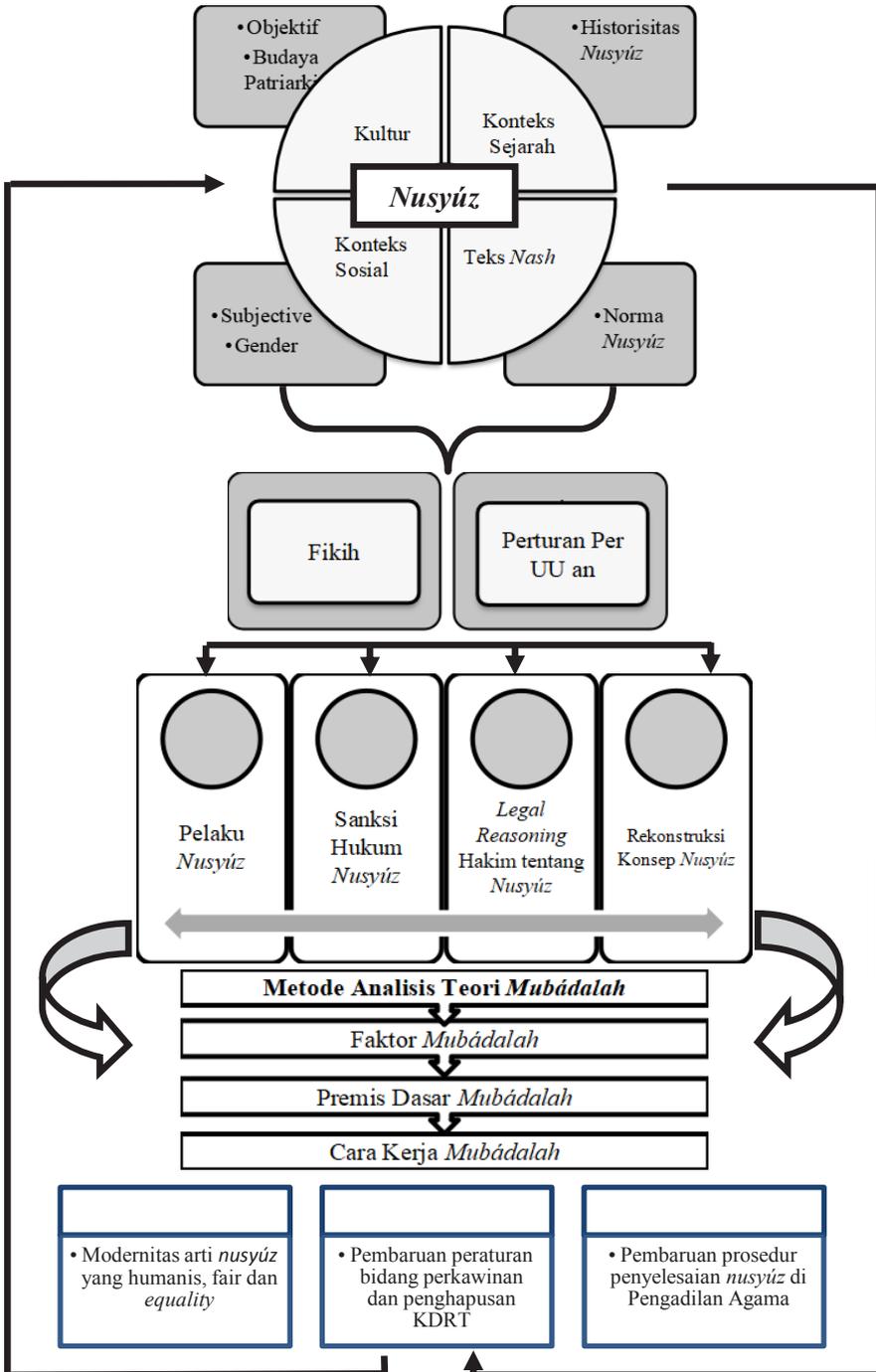
dapat dideskripsikan budaya patriarki lebih dominan dalam pemahaman konsep *nusyúz* periode awal Islam datang karena secara historis dipengaruhi oleh tradisi masyarakat Arab yang menempatkan laki-laki di puncak pengambil keputusan dalam rumah tangga tanpa harus melibatkan kaum perempuan.

Berbeda halnya dengan sistem kekerabatan dalam masyarakat Indoneisa, berlaku tiga bentuk yaitu patrilineal, matrilineal dan bilateral. Seiring dengan berkembangnya tatanan kehidupan manusia juga dalam kancah dunia Internasional dalam bidang hak asasi manusia bahwa kaum perempuan tidak saja berperan dalam kancah domestik akan tetapi sudah merambah ke ranah publik. Sehingga norma *nusyúz* sebagai aturan hukum klasik dituntut untuk menyesuaikan dengan sosio kultural modern.

Pemahaman *nusyúz* semula dalam bentuk skripsitualistik harus menuju ke interpretasi humanis, fair dan *equality* tanpa lagi ada di dalamnya mengandung bias gender karena baik durhaka dan taat dapat saja dilakukan oleh siapa saja tanpa memandang jenis kelamin.

Untuk mendapatkan gambaran alur kerangka teoritik disertasi ini maka akan digambarkan sebagai berikut:

Skema Kerangka Pikir



G. Metode Penelitian

Metode ialah sebuah proses atau prinsip dan tata cara memecahkan suatu masalah, pada dasarnya merupakan cara ilmiah dengan tujuan dan kegunaan tertentu.⁶⁸ Sedangkan penelitian atau *research* menurut Kerlinger adalah suatu kegiatan penyelidikan yang bersifat sistematis, terkendali, bersifat empiris dan kritis mengenai sifat tentang hubungan yang diduga terdapat di antara fenomena yang diselidiki.⁶⁹ Oleh sebab itu metode penelitian dapat diartikan suatu proses, tata cara dan prinsip-prinsip guna memecahkan suatu masalah yang sedang dihadapi dalam melakukan proses penelitian dan membicarakan ururan kerja dan teknik penelitian membicarakan berbagai alat yang akan digunakan untuk mengukur atau mengumpulkan data penelitian.

Dalam penelitian hukum, menurut Peter Mahmud menjelaskan, penelitian hukum merupakan suatu proses untuk menemukan aturan hukum, prinsip-prinsip hukum, maupun doktrin-doktrin hukum guna menjawab isu hukum yang dihadapi.⁷⁰ Metode penelitian memegang peranan penting dalam penelitian, untuk memberikan arah agar hasilnya sesuai dengan kaidah-kaidah penelitian, dan menghindari agar hasil penelitian tidak bias, sehingga diperoleh hasil yang memuaskan (maksimal).⁷¹

Mencermati maksud dari penelitian tersebut, maka dapat dipahami bahwa penelitian yang dimaksud dalam disertasi ini adalah untuk memperoleh data yang telah teruji kebenaran ilmiahnya. Namun untuk mencapai kebenaran ilmiah ada dua pola pikir yang digunakan, yaitu secara empiris atau melalui pengalaman dan rasional. Oleh karenanya dalam menemukan metode ilmiah maka digabungkanlah antara metode pendekatan rasional dan pendekatan empiris. Rasionalisasi memberikan

⁶⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Cet. IV, (Bandung: Alfabeta, 2009), h. 2

⁶⁹ Muri Yusuf, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan*, Cet. Ke-3, (Jakarta: Prenada Media Group, 2016), h. 25

⁷⁰ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Cet. Ke-11, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), h. 35

⁷¹ Anton Bekker, *Metode Filsafat*, (Jakarta: Ghalia Indonesi, 1986), h. 10

kerangka pemikiran yang logis, sementara empirisme akan memberikan kerangka pembuktian atau pengujian untuk memastikan suatu kebenaran (mengkaji hukum sebagai pola perilaku).⁷²

Untuk menggambarkan seluruh bagian metode penelitian yang digunakan, maka dipaparkan dengan rincian sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Dilihat dari jenisnya disertasi ini merupakan penelitian lapangan (*field research*), karena objek-objek kajiannya adalah hal yang berhubungan dengan peristiwa di tempat penelitian. Menurut Kartini Kartono, penelitian lapangan (*field research*) yaitu penelitian lapangan yang dilakukan dalam kancah kehidupan yang sebenarnya.⁷³ Penelitian ini juga disebut penelitian kualitatif dalam interpretasi hukum yakni mengkaji ulang atau menggambarkan kembali dari bahan-bahan yang telah ada dan disusun kembali seperti apa adanya atau kejadian semula. Penelitian ini berupaya menyusun dan memaknai ulang kembali konsep *nusyúz* dan sanksi hukum bagi pelakunya dalam perspektif fikih, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, dan putusan-putusan Pengadilan Agama untuk tercapainya hukum yang progresif dan bermaslahat.

Tanzeh memberi definisi penelitian kualitatif ialah penelitian yang dimaksud untuk mengungkap gejala secara holistik-kontekstual (secara menyeluruh dan sesuai dengan konteks atau apa adanya), melalui pengumpulan data dari latar alami sebagai sumber langsung dari instrumen kunci penelitian itu sendiri.⁷⁴ Sedangkan Moleong memberi definisi bahwa penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, secara holistik dan dengan cara deskripsi dalam

⁷² Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 128

⁷³ Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, Cet. Ke-7, (Bandung: Mandar Maju, 1996), h. 20

⁷⁴ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. Ke-3, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), (*off line*)

bentuk kata-kata dan bahasa pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah.⁷⁵

Menurut Kirl dan Miller penelitian kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung dari pengamatan pada manusia, baik dalam kawasannya maupun dalam peristilahannya. Sedangkan menurut David Williams penelitian kualitatif adalah pengumpulan data pada suatu latar alamiah, dengan menggunakan metode alamiah dan dilakukan oleh orang atau peneliti yang tertarik secara alamiah. Dalam komentar Moleong pengertian tersebut menggambarkan bahwa penelitian kualitatif mengutamakan latar alamiah, metode alamiah, dan dilakukan oleh orang yang mempunyai perhatian alamiah.⁷⁶

Dapat disimpulkan bahwa penelitian kualitatif ialah prosedur penelitian untuk mengungkapkan gejala secara holistik-konseptual untuk menghasilkan data deskriptif dan bergantung dari pengamatan. Penulis menggunakan metode ini dengan jalan membaca, menelaah kitab-kitab fikih, buku-buku, makalah dan artikel yang berkaitan dengan judul penelitian ini. Dalam konteks ini gagasan pemikiran ahli fikih, pencetus Kompilasi Hukum Islam, dan *legal standing* putusan hakim Pengadilan Agama tentang *nusyúz* akan dideskripsikan dengan menggunakan teori *mubádalah*.

2. Tipe Penelitian

Penelitian ini termasuk tipe penelitian dari ragam penelitian dengan pola kajian yuridis normatif.⁷⁷ Pemilihan tipe tersebut karena disertasi ini meletakkan hukum sebagai sebuah bangunan sistem norma, yang berupa asas-asas,

⁷⁵ Lexy. J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2010), h. 6

⁷⁶ Andi Prastowo, *Metodologi Penelitian Kualitatif Dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2012), h. 23

⁷⁷ Soetandyo Wignjosoebroto, *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*, (Jakarta: Huma, 2002), h. 29

norma, dan kaidah-kaidah dari peraturan perundang-undangan, putusan pengadilan, perjanjian, serta doktrin.⁷⁸ Terlepas dari masih terdapat perdebatan metodologis di sebagian sarjana hukum mengenai jenis penelitian hukum, penulis mengikuti pandangan dari Soetandyo Wignjosoebroto yang membagi penelitian normatif doktrinal menjadi tiga bagian, yaitu:

- a. Penelitian doktrinal yang mengkaji hukum yang dikonsepsikan sebagai asas hukum alam dalam sistem moral menurut doktrin hukum alam;
- b. Penelitian doktrinal yang mengkaji hukum yang dikonsepsikan sebagai kaidah perundang-undangan menurut doktrin positivisme, dan;
- c. Penelitian doktrinal yang mengkaji hukum yang dikonsepsikan sebagai keputusan hakim *in concreto* menurut doktrin realisme.

3. Sifat Penelitian

Penelitian dalam disertasi ini bersifat deskriptif secara harfiah, Sumardi Suryabrata memberi ulasan yaitu penelitian yang dimaksud untuk membuat pencandraan mengenai situasi-situasi atau kejadian-kejadian. Dalam cara deskriptif peneliti tidak perlu mencari dan menerangkan saling hubungan akumulasi data kasar menguji hipotesis, membuat ramalan, walaupun hal-hal tersebut dapat juga menjadi cakupan dalam metode deskriptif analisis.⁷⁹

Sementara Nana Sudjana dan Ibrahim mendefenisikan yaitu penelitian yang berusaha mendeskripsikan suatu gejala, peristiwa, kejadian yang terjadi pada saat sekarang dengan mengambil masalah atau pusat perhatian pada masalah yang aktual sebagaimana adanya pada saat penelitian dilakukan.⁸⁰

⁷⁸ Mukti Fajar ND dan Yulianto Ahmad, *Dualisme Penelitian Hukum Normatif & Empiris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 34

⁷⁹ Sumardi Suryabrata, *Metode Penelitian*, Cet. IX, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995), h. 10

⁸⁰ Nana Sudjana dan Ibrahim, *Penelitian dan Penilaian Pendidikan*, (Bandung: Sinar Baru, 1989), h. 64

Sedangkan Ahmad Muri Yusuf mengemukakan yaitu penelitian yang bertujuan mendeskripsikan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta dan sifat tertentu atau mencoba menggambarkan fenomena secara mendetail apa adanya.⁸¹

Jadi dengan demikian penelitian deskriptif analisis yakni penelitian yang menjelaskan dan menggambarkan apa adanya tentang *nusyúz* dalam fikih dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia serta putusan Pengadilan Agama di Provinsi Lampung. Oleh sebab itu dibutuhkan sebuah metode yang digunakan yakni metode penemuan hukum baru yang lebih *mashlahat*.⁸² Permasalahan tentang penemuan hukum mulai muncul ke permukaan setelah dikumandangkan oleh Paul Scholten dengan ungkapan “*het rech is erdoch het moet worden gevenden in de voundst zit het nicuwe*” (hukum itu ada tetapi harus ditemukan dan dalam penemuan itu terdapat hal yang baru). Sedangkan penemuan hukum ialah proses konkritisasi atau individualisasi peraturan (*das sollen*) yang bersifat umum dengan mengingat peristiwa konkrit (*das sein*).⁸³

Harapannya terdapat ketentuan baru atau adanya modernitas pemahaman *nusyúz* dalam perspektif hukum positif di Indonesia. Dalam penelitian ini, akan diuraikan secara mendalam mengenai konsepsi *nusyúz* dari perspektif fikih, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dan penerapan *nusyúz* dalam putusan hakim. Dimaksudkan untuk memberikan argumentasi atas hasil penelitian yang dilakukan, dengan menggunakan pendekatan analisis *mubádalah* menyelesaikan ketimpangan penyelesaian *nusyúz*. Sehingga berdampak terhadap arti *nusyúz* di era modern dan kontribusinya yang dapat diharapkan dalam rangka pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

⁸¹ Ahmad Muri Yusuf, *Metodologi Penelitian*, (Padang: FIP IKIP Padang, 1987), h. 80

⁸² Achmad Ali, *Menguak Tabir Hukum Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis*, (Jakarta: Penerbit Chandra Pratama, 2002), h. 156

⁸³ *Ibid.*, h. 37

4. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian sangat penting karena merupakan alat analisis yang digunakan untuk menafsirkan data yang telah diseleksi dan diproses, diperlukan demi terwujudnya orientasi penelitian yang ditetapkan. Menurut Liang Gie, pendekatan ialah keseluruhan unsur yang dipahami untuk mendekati suatu bidang ilmu dan memahami pengetahuan yang teratur, bulat, mencari sasaran yang ditelaah oleh ilmu tersebut.⁸⁴ Mengingat pentingnya masalah *nusyúz* berbasis hukum progresif, untuk tercapainya orientasi penelitian yang telah ditetapkan, penelitian ini perlu dilakukan dengan menggunakan pendekatan interdisipliner.⁸⁵

Adapun dalam penelitian ini pendekatan yang digunakan ialah pendekatan historis (*historical approach*), pendekatan perbandingan (*comparative approach*), dan pendekatan konseptual (*conceptual approach*). Pendekatan historis dilakukan untuk menggali dan mengkaji kembali tentang konsep-konsep serta penyelesaian *nusyúz* yang timpang atau bias gender. Dengan pendekatan ini juga diteliti aturan hukum dari waktu ke waktu.⁸⁶ Dan termasuk perubahan dan perkembangan filosofis yang mendasari aturan hukum itu.⁸⁷

Setelah itu dilakukan pendekatan perbandingan, dengan membandingkan antara konsep dan penyelesaian *nusyúz* menurut ulama klasik, kontemporer, pandangan feminis, dan fikih kontemporer, sehingga diakhir perbandingan dilakukan pendekatan konseptual, untuk menyimpulkan atau mengkonsepkan hasil penelitian mengenai pengaplikasian teori *mubádalah* dalam modernitas pemahaman *nusyúz*.

⁸⁴ Liang Gie, *Ilmu Politik Suatu Pembahasan Tentang Pengertian, Kedudukan, Lingkup Metodologi*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1982), h. 4

⁸⁵ Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: Academia + Tazzaafa, 2010), h. 220

⁸⁶ Peter Mahmud Marzuki, *Ibid.*, h. 126

⁸⁷ *Ibid.*, h. 127

5. Teknik Pengumpulan Data

Secara umum dalam penelitian data dari sudut sumbernya dibedakan antara data yang diperoleh langsung dari masyarakat atau data primer dan dari bahan pustaka atau data sekunder.⁸⁸

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer ialah subjek yang memberikan data dalam ranah kehidupan yang sebenarnya,⁸⁹ atau sumber yang menghasilkan data yang diperoleh dari serangkaian kegiatan melalui wawancara yang dituangkan dalam tulisan.⁹⁰ Sementara data yang diperoleh dari secara primer menjadi data primer, yaitu data yang diperoleh langsung dari sumber utama yakni data yang diperoleh di lapangan.⁹¹

Adapun yang menjadi data lapangan adalah putusan Pengadilan Agama, yaitu putusan Pengadilan Agama Tanjung Karang Kelas IA, putusan Pengadilan Agama Kalianda Kelas IB, putusan Pengadilan Agama Gunung Sugih Kelas IB, dan putusan Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah Kelas II. Dari 14 Pengadilan Agama yang ada dalam Wilayah Provinsi Lampung sejak tahun 2020 sampai sekarang hanya keempat Pengadilan Agama tersebut yang memutus perkara cerai yang berkaitan dengan *nusyúz*.

Data primer ini juga diperoleh selama proses pengumpulan data dengan menggunakan teknik wawancara dengan para ketua, wakil ketua dan hakim, khususnya hakim pemutus kasus *nusyúz* Pengadilan Agama di wilayah Provinsi Lampung sebagai informan dalam penelitian dengan menggunakan teknik survei *online* atau dalam jaringan (*daring*) yaitu dengan menggunakan media *Goegle From* dan *WhastApp*. Studi lapangan dilakukan untuk

⁸⁸ Soerjono Soekanto, *Pengantar...*, *Ibid.*, h. 52

⁸⁹ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Fakultas Teknologi UGM, 1996), h. 27

⁹⁰ Iskandar, *Metodologi Penelitian Pendidikan dan Sosial; Kualitatif dan Kuantitatif*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2008), h. 76

⁹¹ Lexi. J. Moloeng, *Ibid.*, h. 157

mendapatkan data yang lengkap dengan mengacu kepada objek atau tempat yang menjadi sasaran penelitian.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder ialah sumber data berbentuk dokumentasi atau literatur perpustakaan. Data yang diperoleh dari sumber sekunder disebut data sekunder, yaitu data yang diperoleh dari studi kepustakaan, data yang didapati melalui teori dan pendapat para ahli hukum, penelitian yang diperoleh dari buku-buku yang berhubungan dengan objek penelitian antara lain mencakup dokumen-dokumen resmi dan buku-buku.⁹²

Sumber data kepustakaan dalam penelitian ini diperoleh dari sumber atau bahan kepustakaan yang berkaitan dengan pembahasan seputar *nusyúz*, di antaranya kitab-kitab fikih dan tafsir, buku-buku hukum, jurnal, makalah dan artikel yang mengupas *nusyúz* dari berbagai perspektif, serta hukum positif yang berkaitan dengan *nusyúz* dan gender. Semua bahan hukum sekunder ini digunakan untuk mendukung dan memahami bahan hukum primer. Untuk melengkapi data penelitian ini juga menggunakan sumber data tersier berupa kamus, ensiklopedia guna memahami bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder.

Semua bahan hukum sekunder digunakan untuk mendukung dan membantu memahami bahan hukum primer. Untuk melengkapi kedua data ini penelitian ini juga menggunakan sumber data tersier yaitu berupa kamus dan ensiklopedia guna memahami bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder.⁹³

⁹² Amiruddin dan Zainal Asikin, *Pengantar Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2003), h. 30

⁹³ Soerjono Soekanto dan Sri Pamuji, *Penelitian Hukum Normatif*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995), h. 29

6. Teknik Pengolahan Data

Setelah semua data terkumpul kemudian langkah berikutnya mengolah data yang masih mentah untuk menjadi data yang sistematis, sehingga dapat memberikan arti dan dapat menemukan jawaban dari berbagai permasalahan yang sedang diteliti. Dalam mengolah data yang diperoleh dari penelitian lapangan, digunakanlah analisis kualitatif atau non statistik, karena data yang diperoleh merupakan data deskriptif. Data yang sudah diperoleh diedit untuk dicocokkan dengan jawaban yang bervariasi dan selanjutnya akan dianalisa secara kualitatif yang akan menguraikan atau menjelaskan data yang diperoleh untuk menunjukkan konsep *nusyúz* yang bias gender dalam fikih, hukum positif dan putusan hakim.

Adapun tahapan tahapan dalam pengolahan data secara rinci sebagai berikut:

a. *Editing*

Setiap data-data yang telah diperoleh kemudian diteliti ulang, apakah data yang diperoleh sudah cukup baik dan dapat segera disiapkan untuk proses berikutnya.⁹⁴ Sebelum data yang terkumpul diolah, akan diperiksa ulang semua data-data yang diperoleh dengan cara membaca ulang, tujuannya untuk mengetahui data yang masih salah atau masih diragukan validasinya, dalam tahapan ini peneliti akan memeriksa data dari segi kelengkapan jawaban, kejelasan penulisan, pemahaman, konsistensi jawaban dan kelayakan pemberi data.

Apa bila peneliti menemukan kekurangan-kekurangan dalam data tersebut, peneliti akan segera memperbaikinya. Dengan metode ini harapannya dapat meningkatkan kualitas data yang hendak diolah dan dianalisis. Perubahan objek telaah mungkin dilakukan apabila di lapangan mendapatkan data yang benar-benar untuk mengharuskan perubahan telaah. Hal demikian disebabkan karena setiap

⁹⁴ Bambang Sunggono, *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2016). h. 129

langkah penelitian kualitatif sangat memungkinkan adanya kesimpulan awal.

b. *Classifying*

Data-data yang berasal dari proses wawancara, observasi dan lain-lain dibaca, ditelaah secara mendalam dan diklasifikasikan sesuai dengan kebutuhan.⁹⁵ Dalam proses ini peneliti akan memisahkan atau memilah data yang telah diedit sebelumnya untuk disesuaikan dengan pembagian-pembagian yang dibutuhkan dalam pemaparan data. Proses klasifikasi yang berjalan ketika subjek penelitian yang pernah menanggapi perkara *nusyúz* dengan yang belum pernah, sehingga data tersebut harus dibedakan guna memperoleh kedekatan dengan masalah yang diangkat dalam penelitian ini.

c. *Verifying*

Selanjutnya tahapannya yaitu verifikasi yakni suatu langkah dan kegiatan yang dilakukan dalam penelitian ini dalam rangka memperoleh data dan informasi dari data lapangan, kemudian harus dicros check ulang agar validasi data dapat diakui oleh pembaca.⁹⁶ Caranya setelah data dan jawaban dari informan tersebut diklasifikasikan, selanjutnya dilakukan pengecekan kembali agar validasi data dapat diakui dan mempermudah peneliti dalam melakukan analisis data.

Dalam menguji kredibilitas data, instrument utama yang digunakan ialah manusia dalam memeriksa keabsahan datanya tersebut, dengan menggunakan teknik triangulasi. Teknik triangulasi ialah menjaring data dengan metode dan teknik dengan menyilangkan informasi yang diperoleh dengan tujuan data yang diperoleh lebih sempurna dan relevan dengan yang diharapkan. Lalu setelah memperoleh data yang penuh yakni keterangan yang didapat dari

⁹⁵ Lexi. J. Moloeng, *Ibid.*, h. 104-105

⁹⁶ Nana Sudjana dan Awal Kusumah, *Proposal Penelitian di Perguruan Tinggi*, (Bandung: Sinar Baru Alsigasindo, 2000), h. 45

sumber-sumber data telah sama, maka data yang diperoleh akan lebih kredibel.

Ada empat macam triangulasi dengan cara memanfaatkan penggunaan sumber, metode, penyidik dan teori. Triangulasi dengan sumber artinya membandingkan dan mengecek kembali derajat kepercayaan informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam penelitian kualitatif. Sugiyono membedakan empat macam triangulasi di antaranya dengan memanfaatkan penggunaan sumber, metode, penyidik dan teori.

Triangulasi dengan sumber artinya membandingkan dan mengecek balik derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam penelitian kualitatif. Untuk mencapai kepercayaan, ditempuh langkah berikut data hasil pengamatan dibandingkan dengan data wawancara, data yang dibicarakan di depan umum dengan yang dikatakan secara pribadi, yang dikatakan orang tentang situasi penelitian dengan yang dikatakan sepanjang waktu, dan hasil wawancara dengan isi dokumen yang berkaitan. Kemudian terakhir dengan langkah sistematis bahan hukum (*sistemizing*) dengan menempatkan bahan hukum berurutan menurut kerangka sistematika bahasan berdasarkan urutan masalah dalam penelitian ini.⁹⁷

7. Metode Analisis Data dan Penarikan Kesimpulan

a. Analisa Data

Analisis data menurut Sugiyono ialah suatu proses untuk mencari dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari hasil wawancara, catatan lapangan dan dokumentasi, dengan cara mengorganisasikan data ke dalam kategori, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesa, menyusun ke dalam pola, memilih mana

⁹⁷ Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2004), h. 126

yang penting dan yang akan dipelajari dan memuat sebuah kesimpulan sehingga mudah difahami oleh diri sendiri dan orang lain.⁹⁸ Sedangkan modelnya berupa aktifitas dalam analisis data kualitatif yang dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus menerus pada setiap tahapan penelitian sehingga sampai tuntas.

Metode yang digunakan untuk menganalisa seluruh data yaitu analisa kualitatif. Soerjono Soekanto mendefinisikan analisis data kualitatif ialah suatu cara penelitian yang menghasilkan data deskriptif analisis, yakni apa yang dinyatakan oleh responden secara tertulis atau lisan dan juga perilakunya yang nyata diteliti dan dipelajari sebagai suatu yang utuh.⁹⁹ Sedangkan yang dimaksud analisis dalam penelitian ini yaitu sebagai suatu penjelasan dan penginterpretasi secara logis, sistematis dan mengurutkan data ke dalam pola, kategori dan satu uraian dasar, sehingga dapat ditemukan dan dirumuskan sesuai dengan tujuan penelitian.¹⁰⁰

Metode *content analysis* yaitu metode yang dipakai untuk menganalisa semua data yang berupa teks, dan juga dipakai untuk mendeskripsikan pendekatan analisis yang khusus, sehingga untuk mengambil suatu kesimpulan dengan mengidentifikasi berbagai karakteristik khusus suatu pesan secara objektif, sistematis dan generalis. Analisa dilakukan dengan terlebih dahulu mengenai ketimpangan penyelesaian *nusyúz* secara umum lalu dikhususkan pembahasannya dengan menggunakan analisis hukum gender yaitu teori *mubádalah*.

Kemudian setelah data diperoleh lalu dikumpulkan dan diolah menggunakan analisa kualitatif sehingga memudahkan peneliti dalam interpretasi data dan hasilnya

⁹⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Cet. IV, (Bandung: Alfabeta, 2009), h. 244

⁹⁹ Soerjono Soekanto, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1998), h. 12

¹⁰⁰ Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), h. 156

akan ditulis dalam bentuk narasi bukan dalam bentuk angka-angka yang mendeskripsikan secara lengkap, rinci, jelas dan sistematis terhadap data-data yang ada. Apabila analisis data selesai, hasilnya akan disajikan secara deskriptif yakni dengan menuturkan dan menggambarkan apa adanya sesuai masalah yang diteliti. Dari hasil itu akan ditarik sebuah kesimpulan yang merupakan suatu jawaban atas permasalahan yang peneliti angkat dengan menggunakan cara berfikir induktif yaitu suatu proses berfikir yang bertolak dari sejumlah fenomena individual untuk menurunkan suatu kesimpulan (inferensi).

b. Penarikan Kesimpulan

Penarikan kesimpulan dalam sebuah penelitian kualitatif dapat saja bersifat sementara, apabila tidak ditemukan bukti-bukti yang kuat untuk mendukung pada tahap pengumpulan data selanjutnya. Namun jika kesimpulan yang dikemukakan pada tahap awal didukung oleh bukti-bukti yang valid dan konsisten pada saat peneliti kembali ke lapangan ketika mengumpulkan data, maka kesimpulan yang diperoleh merupakan kesimpulan yang telah kredibel. Peneliti akan berusaha memahami, menganalisa dan mencari makna dari kata yang dikumpulkan dan pada akhirnya data yang terkumpul akan diperoleh suatu kesimpulan atau konklusi yang tidak memerlukan angka-angka atau pengujian statistik, sebaliknya hanya berbentuk deskriptif kualitatif yang merupakan kristalisasi dan konseptual dari temuan lapangan.¹⁰¹

H. Sistematika Penulisan

Pembahasan disertasi ini menggunakan sistematika yang memaparkan *out line* yang terdiri enam bab yaitu mulai dari bab I sampai dengan bab VI. Di antara bab satu dengan bab yang lain

¹⁰¹ Prasetya Irawan, *Logika dan Prosedur Penelitian*, (Jakarta: STIA-LAN Press, 1999), h. 111

disistematikan untuk menghasilkan satu pembahasan yang mudah dipahami, dan setiap bab diberi subbab untuk mengklasifikasikan dan meringkas sistematika pembahasan, dengan demikian antara bab memiliki korelasi dan menghasilkan topik yang runtut.

Bab Pertama, merupakan sebagai bab pendahuluan yang terdiri beberapa subbab yakni latar belakang permasalahan, yang mengungkap problem-problem yang mendasari penelitian disertasi ini. Permasalahan dengan rincian; identifikasi, batasan dan rumusan masalah. Selanjutnya tujuan dan kegunaan penelitian, literatur review, kerangka teoritik, kerangka pikir dan metode penelitian yang mencakup jenis dan sifat penelitian, pendekatan penelitian, sumber data, teknik pengumpulan dan pengolahan data, analisa data dan penarikan kesimpulan, kemudian terakhir sistematika penulisan.

Bab Kedua, memasuki pembahasan utama sebagai landasan teori, dalam bab ini terdiri dari beberapa subbab. Kajian teori tersebut memuat tinjauan secara umum tentang *nusyúz* dari berbagai teori, terdiri dari; pengertian *nusyúz*, dasar hukum *nusyúz*, hukum *nusyúz* dan pembagian *nusyúz*. *Nusyúz* dalam perspektif fikih terdiri dari diferensiasi *nusyúz*, *syiqáq* dan *i'rádh* dan batasan *nusyúz* dalam perspektif fikih. *Nusyúz* isteri dalam hukum Islam, terdiri dari; hakikat *nusyúz* isteri, ciri-ciri isteri *nusyúz*, dan akibat hukum isteri *nusyúz*. *Nusyúz* suami dalam hukum Islam, terdiri dari; hakikat *nusyúz* suami, kriteria *nusyúz* suami, dan akibat hukum *nusyúz* suami. Prosedur penyelesaian *nusyúz*, terdiri dari; prosedur penyelesaian *nusyúz* isteri, dan prosedur penyelesaian *nusyúz* suami serta batas-batasan hak suami terhadap isteri *nusyúz*.

Faktor-faktor terjadinya *nusyúz* dalam hukum keluarga. Konsepsi *nusyúz* dalam perspektif Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, terdiri dari; historisitas Kompilasi Hukum Islam, dan pembahasan *nusyúz* dalam Kompilasi Hukum Islam. Selanjutnya konsepsi *nusyúz* dalam perspektif teori progresif, terdiri dari; menurut teori kesetaraan gender, feminis muslim, dan fikih

kontemporer. *Nusyúz* dalam kajian teori *mubádalah*, terdiri dari; gagasan *mubádalah* dalam al-Qur'an dan Hadis, lahirnya kesadaran *mubádalah* dalam relasi suami isteri, *nusyúz* dalam teori *mubádalah*.

Bab Ketiga, penyajian data penelitian yaitu Peradilan Agama di Provinsi Lampung dan penerapan *nusyúz* dalam putusan hakim, terdiri subbab dengan pembahasan deskripsi profil Pengadilan Agama di Provinsi Lampung, terdiri dari; cikal bakal, Pengadilan Agama pra kemerdekaan dan pasca kemerdekaan di Lampung. Prosedur penyelesaian perkara mulai dari; pendaftaran perkara sampai tahap persidangan. *Legal reasoning* hakim dan penerapan *nusyúz* dalam putusan yang dilengkapi kasus disposisi empat Pengadilan Agama di Provinsi Lampung serta *nusyúz* dalam perspektif hakim.

Bab Keempat, analisis dari data yang diperoleh, yang membahas pelaku *nusyúz*, sanksi hukum dan *legal argumen* hakim dalam penyelesaian kasus *nusyúz*, yang terdiri subbab pelaku *nusyúz* dalam Kompilasi Hukum Islam dan fikih. Sanksi hukum terhadap pelaku *nusyúz*, dan penerapan *nusyúz* dalam putusan hakim dan *nusyúz* dalam perspektif hakim Pengadilan Agama.

Bab Kelima, *output* hasil penelitian yaitu kontribusi terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia, dengan subbab kontribusi terhadap rekonstruksi fikih *nusyúz*, kontribusi terhadap rekonstruksi pembaruan hukum dan peraturan perundang-undangan, dan kontribusi terhadap rekonstruksi penemuan hukum dalam pembuatan putusan hakim Pengadilan Agama.

Bab Keenam, merupakan pembahasan akhir sebagai penutup yang terdiri dari kesimpulan dan rekomendasi. Setelah memaparkan seluruh isi bab, selanjutnya dituangkan tentang daftar pustaka dan biodata penulis.

BAB II

TINJAUAN SECARA UMUM TENTANG NUSYÚZ DARI BERBAGAI TEORI

A. Pengertian, Dasar Hukum, Hukum Nusyúz dan Macam-macam Nusyúz

1. Pengertian Nusyúz Secara Umum

Secara kebahasaan lafaz *an-nusyúz* (النشوز) bentuk *isím masdár* (*infinitive*) dari kata: نشوز - ينشز - نشوزا, bentuk jamaknya adalah *ansyáz* (انشاز) atau *nasyáz* (نشاز). Ada yang berpendapat, bila kata satuannya berasal dari *an-nasyzí* (النشز), maka bentuk jamaknya adalah *nusyúz* (نشوز) dan bila berasal dari *an-nasyazú* (النشاز), maka bentuk jamaknya adalah *ansyáz* (انشاز) atau *nisyáz* (نشاز), secara bahasa tersebut mempunyai beberapa pengertian.

Dalam kitab *Mukjám Muqáyis al-Lugháh* menyebutkan bahwa *nasyáza* (نشز) yang terdiri dari huruf *nún*, *sín*, *záy* (ش ن ز), adalah anak kata yang berarti ‘tinggi’. Adapun *an-nusyúz* (النشوز) berarti ‘ketinggian’. Ada juga yang mengartikannya dengan ‘kaget’. Seorang perempuan yang meremehkan suaminya disebut *nasyízan* (نشزا) karena saat itu yang bersangkutan mengangkat dan meninggikan dirinya terhadap suaminya dan tidak mau menaatinya.¹

¹ Saughi Algadri, *Jika Suami Isteri Berselisih*, (Depok: Gema Insani Press, 1998), h. 23-24

Menurut Abu Malik Kamal bahwa النشوز diambil dari kata النشز maknanya adalah “tempat yang tinggi.”² Ahmad Warson al-Munawwir dalam kamusnya memberi arti yang sama “tempat yang tinggi, meninggi, menonjol, durhaka, menentang, atau bertindak kasar. Jika konteksnya dikaitkan dengan hubungan suami isteri, ia mengartikan sebagai kedurhakaan, penentangan isteri terhadap suami.³ Dalam kamus *Lisán al-‘Arábi* berarti “tanah yang terangkat tinggi ke atas”.⁴

Abu Ubaid berkata *nusyúz* (النشوز) atau *nasyázi* (النشز) adalah sesuatu yang tebal dan keras. Kata *nusyúz* ini mengandung arti اِرْتَفَعَ (pengunggulan). Maksudnya seorang isteri yang melanggar atau keluar dari hak-hak dan kewajibannya sebagai isteri atas suaminya, dia telah mengungguli tabiatnya sebagai seorang isteri dan apa yang menjadi fitrah dalam pergaulan sehari-hari.⁵

Sementara Ibnu Katsir, mengartikan “merasa lebih tinggi”.⁶ Berarti perempuan yang *nusyúz* adalah perempuan yang merasa lebih tinggi di atas suaminya dengan meninggalkan perintahnya dan membencinya. Menurut al-Qurtubi maknanya adalah مَا اِرْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ (sesuatu yang terangkat ke atas dari bumi).⁷ Ali as-Shabuni mengatakan,⁸ النشز المكان المرتفع ومنه تل ناس أى مرتفع (nusyúz berarti tempat yang tinggi seperti misalnya perkataan, sebuah bukit yang nasyíz, dalam arti lain yang tinggi). Kemudian pemakaiannya berkembang yang artinya menjadi durhaka atau tidak patuh,⁹ sebagaimana

² Abu Malik Kamal, *Fiqhús Sunnah li-Nisa` (Ensiklopedi Fiqh Wanita)*, alih bahasa: Beni Sarbeni, (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2009), h. 368

³ Achmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Ed. II, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 2002), h. 1418-1419

⁴ Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arabi*, Jilid III, (Beirut: Dár Lisan al-‘Arabi, 2003), h. 637

⁵ Muhammad Rasyid Ridha, *Jawaban Islam Terhadap Berbagai Keraguan Seputar Keberadaan Wanita*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1993), h. 52

⁶ Abul Fida` Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Jilid 2, alih bahasa: M. Abdu Ghoffar, dkk, (Bogor: Pustaka Imam Syafi`i, 2004), h. 299

⁷ Abu Abdillah Muhammad Al-Qurtubi, *Al-Jami` li Ahkami Al-Quran*, Juz 6, (Beirut: Risalah Publiser, 2006), h. 282

⁸ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa`i al-Báyan Tafsir Ayat al-Ahkám min al-Qurán*, (Beirut: Dár al-Fikr, t.t), h. 322

⁹ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Cet. Ke-6, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), h. 1353

yang artikan oleh Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir *al-Mishbáh*, *nusyúz* dengan arti keangkuhan dan pembangkangan.¹⁰

Selain itu maksud dari kata “meninggi” dan “menyimpang” dalam makna *nusyúz* adalah bahwa perempuan itu tidak patuh terhadap suaminya dan lari darinya, hal ini terjadi karena isteri tidak mau menerima kepemimpinan suaminya dan tidak menaatinya, keenggannya itu disebut *nusyúz* atau penyelewengan, seakan-akan ia “lebih tinggi” dari suami karena penyelewengan yang dilakukan.¹¹ Dari pengartian *nusyúz* secara etimologis di atas, dapat diartikan secara sederhana bahwa *nusyúz* adalah suatu sikap di mana isteri merasa dirinya lebih tinggi dari suami, sehingga ia tidak menunaikan kewajibannya, dan keduanya saling membenci.

Jika dibaca dari berbagai referensi di atas banyak arti *nusyúz* atau *nasyáza* itu sendiri di antaranya meninggikan diri, menentang, menolak, tidak patuh, melawan, melampaui batas, mengganggu, benci, marah, berselisih, tidak sepaham, mingsgat, mengurangi, menyusahkan, meresahkan, tidak jujur, meremehkan, menghindar, sombong, menyimpang, dan lain-lain.¹² Sikap tidak patuh atau perubahan sikap suami atau isteri. Dalam pemakaiannya, arti kata *an-nusyúz* ini kemudian berkembang menjadi *al-'ishyán* yang berarti durhaka atau tidak patuh. Makna “menentang” karena istilah *nusyúz* sendiri diambil dari kata *al-nasyáz*, artinya bangunan bumi yang tertinggi, makna ini sesuai dengan pengertian yang ada dalam Q.S. *al-Mujádalah* [58]:11 (وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا) artinya: “Dan apabila dikatakan: “Berdirilah kamu”.

Secara terminologis *nusyúz* dapat diartikan sebagai pembangkangan dalam kewajiban terhadap pasangan, dan sementara itu definisi *nusyúz* yang diberikan oleh para ahli

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbáh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 430

¹¹ Abdul Hamid Khisyik, *Bina' Al-Usrah Al-Muslimah: Mawsu'ah Al-Zuwaj Al-Islami*, alih bahasa: Ida Nursida, Cet. Ke-4, (Bandung: Al-Bayyan, 1997), h. 222

¹² Saughi Algadri, *Ibid.*, h. 25

akhirnya beragam karena difahami secara berbeda-beda baik menurut *fuqáhak*, *muffásir*, maupun ahli hukum modern. yaitu:

a. Dalam literatur fikih defenisi operasional *nusyúz* dimasukan dalam bab yang membahas seputar hak-hak suami (*huqúq al zaují*), menurut *fuqáhak* empat mazhab fikih, sebagaimana yang dikutip oleh Shaleh bin Ghanim memberi defenisi sebagai berikut:¹³

- 1) *Fuqáhak* Hanafiyah *nusyúz* adalah ketidaksenangan yang terjadi di antara suami isteri.
- 2) *Fuqáhak* Malikiyah *nusyúz* sebagai permusuhan yang terjadi di antara suami isteri atau perbuatan saling menganiaya antar suami isteri.
- 3) *Fuqáhak* Syafi'iyah, *nusyúz* adalah perselisihan yang terjadi di antara suami isteri.
- 4) *Fuqáhak* Hambaliyah mendefinisikan *nusyúz* adalah dengan ketidaksenangan dari pihak isteri maupun suami disertai dengan pergaulan yang tidak harmonis.
- 5) Menurut Imam Ragib yang dikutip oleh Asghar Ali Engineer, menyatakan *nusyúz* merupakan perlawanan terhadap suami dan melindungi laki-laki lain atau mengadakan perselingkuhan.¹⁴
- 6) Menurut Imam Taqiyuddin, *nusyúz* adalah seorang isteri yang menunjukkan sikap durhaka, baik dengan ucapan ataupun perbuatan seperti berkata tidak senonoh, bermuka masam, ataupun memalingkan wajah.¹⁵
- 7) Menurut Ibnu Taimiyah, *nusyúz* adalah membantah perintah suami dan menolaknya ketika diajak ke tempat tidur, atau keluar rumah tanpa izin darinya, dan lain-lain

¹³ Shaleh bin Ghanim al-Sadlani, *Nusyuz, Konflik Suami Isteri dan Penyelesaiannya*, alih bahasa: Muhammad Abdul Ghafar, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993), h. 26

¹⁴ Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan: Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki*, Alih bahasa Akhmad Affandi, Cet. Ke-1, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), h. 92

¹⁵ Imam Taqiyuddin, *Kifayat al-Akhyar*, Juz II, (Indonesia: Dár Ikhyak al-Kitabu al-'Arabiyah Indonesia, t.t), h. 77

yang merupakan larangan yang wajib ditaati isteri untuk tidak melakukannya.¹⁶

b. *Nusyúz* menurut *muffásir*:

- 1) Imam Jalaluddin al-Mahalli dan Imam Jalaluddin as-Suyuti, mengartikan *nusyúzan* pembangkangan mereka (isteri) terhadap (suami) sebagai sikap tak acuh hingga berpisah ranjang darinya dan *nusyúz* suami melalaikan pemberian nafkahnya, ada kalanya karena marah atau karena matanya telah terpikat oleh perempuan yang lebih cantik dari isterinya.¹⁷
- 2) Abu Abdillah Muhammad al-Qurtubi memberi pengertian, *nusyúz* adalah satu kondisi yang tidak menyenangkan yang timbul dari isteri atau suami, sekalipun kuantitasnya lebih sering ditimbulkan dari pihak isteri.¹⁸
- 3) Az-Zamarkhsyari mengatakan bahwa *nusyúz* berarti isteri menentang suaminya dan berbuat dosa kepadanya (*an-tá'sa zaujáha*).¹⁹
- 4) Suheri Sidik Ismail, menyimpulkan *nusyúz* menurut para ahli tafsir ialah sebagai usaha menampakkan kekerasan dalam ucapan, perbuatan, atau keduanya, yang dilakukan oleh pasangan suami isteri karena kebencian terhadap pasangan hidupnya.²⁰

c. *Nusyúz* menurut ahli hukum modern:

- 1) Norzulaili Mohd. Ghazali, *nusyúz* boleh dikatakan sebagai suami atau isteri yang tidak melaksanakan

¹⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa Tentang Nikah*, alih bahasa: Abu Fahmi Huaidi dan Syamsuri Inyati, (Jakarta: Pustaka Azam, 2002), h. 242

¹⁷ Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuti, alih bahasa: Bahrún Abu Bakar, *Terjemahan Tafsir Jalálain Berikut Asbabún Nuzúl*, Jilid 1, Cet. Ke-7, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2007), h. 420

¹⁸ Abu Abdillah Muhammad Al-Qurtubi, *Ibid.*, h. 282

¹⁹ Asghar Ali Enggineer, *The Qur'an Women and Modern Society*, alih bahasa: Agus Nuryanto *Pembebasan Perempuan*, Cet. II, (Yogyakarta: Lkis, 2007), h. 72

²⁰ Suheri Sidik Ismail, *Ketentraman Suami Isteri*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), h.

tanggung jawab mereka terhadap pasangan sebagaimana yang telah diamanatkan oleh Allah Swt. kepada mereka.²¹

- 2) Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *nusyúz* sebagai ketidakpatuhan atau kebencian suami kepada isteri terhadap apa yang seharusnya dipatuhi begitupun sebaliknya.²²
- 3) Sayyid Sabiq, mendefinisikan *nusyúz* sebagai kedurhakaan isteri terhadap suaminya, tidak taat atau menolak ajakan ke tempat tidurnya atau keluar dari rumahnya tanpa seizin suaminya.²³
- 4) Dudung Abdul Rohman, memberi batasan defenisi tentang *nusyúz* ialah meninggalkan kewajiban suami isteri atau sikap acuh tak acuh yang ditunjukkan oleh suami atau isteri. Namun, umumnya *nusyúz* diartikan sebagai durhaka atau kedurhakaan.²⁴
- 5) Abu Mansyus al-Lughawi, adalah rasa bencinya masing-masing suami dan isteri terhadap pasangannya.²⁵
- 6) Hussein Bahreisy, mengemukakan dalam karyanya yaitu isteri yang menolak ajakan atau perintah suami, membangkang dan marah terhadap suaminya.²⁶
- 7) H.M. Anshary MK, memberi defenisi *nusyúz* yang lebih spesifik adalah tindakan suami atau isteri di luar kepatutan yang mengarah kepada tidak melaksanakan kewajiban di dalam rumah tangga, atau tindakan-

²¹ Norzulaili Mohd. Ghazali, *Nusyúz, Siqah, dan Hakam Menurut al-Qur'an, Sunnah dan Undang-Undang Keluarga Islam*, Cet. Ke-1, (Kuala Lumpur: Kolej. Universiti Islam Malaysia, 2007), h. 1-2

²² Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhū*, Juz VII, (Bairut: Dār al-Fikr, 1997), h. 1354. Lihat juga Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 4, Cet. Ke-1 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 1353-1354

²³ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid II, (Madinah: al-Fátkh Li l'láamil Araby, 1990), h. 314

²⁴ Dudung Abdul Rohman, *Mengembangkan Etika Berumah Tangga Menjaga Moralitas Bangsa Menurut Pandangan Al-Qur'an*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2006), h. 93

²⁵ Abu Yasid, *Fiqh Realitas, Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 333

²⁶ Hussein Bahreisy, *Kuliah Syari'at: Upaya Mempelajari Dasar Syariat Islam Dalam Rangka Mewujudkan Pengabdian Kepada Allah Secara Sempurna*, (Surabaya: Tiga Dua, 1999), h. 175

tindakan antipati yang tidak beralasan yang menyakitkan dan merugikan pihak lain.²⁷

8) Sudarsono, ialah keadaan di mana suami atau isteri meninggalkan kewajiban bersuami isteri sehingga menimbulkan ketegangan hubungan rumah tangga keduanya.²⁸

d. Menurut penggagas fikih kontemporer, aktivis gender atau feminis, mengemukakan pengertian *nusyûz* sebagai berikut:

1) Siti Musdah Mulia, mengartikan *nusyûz* adalah sebagai gangguan keharmonisan dalam keluarga.²⁹

2) Sayyid Quthb menyatakan bahwa makna *nusyûz* secara bahasa mengungkapkan suatu gambaran kondisi kejiwaan pelaku. Seseorang yang melakukan tindakan *nusyûz* adalah orang yang menonjolkan dan meninggikan dirinya dengan melakukan pelanggaran dan kedurhakaan.³⁰ Oleh karena itu, arti kata *nusyûz* seringkali diartikan dengan kedurhakaan, “keadaan kacau dalam suatu perkawinan”.

3) Amina Wadud Muhsin bahwa kata *nusyûz* tidak dapat diartikan ketidakpatuhan pada suami (*disobidience to the husband*) tetapi mempunyai pengertian adanya gangguan keharmonisan dalam rumah tangga “*disruption of marital harmony*.”³¹ Lebih merujuk pada pengertian terjadinya ketidakharmonisan dalam suatu ikatan perkawinan (*a state of discorder between the married couple*).³²

4) Muhamad Asad menerjemahkan istilah *nusyûz* secara literal berarti perlawanan, di sini diartikan dengan sakit

²⁷ H.M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia, Masalah-masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 161-162

²⁸ Sudarsono, *Pokok Pokok Hukum Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), h. 248

²⁹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 161

³⁰ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, alih bahasa: As'ad Yasin, dkk, Jilid 2, (Jakarta: Gema Insani, 2001), h. 357

³¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, alih bahasa: Abdullah Ali, *Qur'an Menurut Perempuan*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), h. 75

³² *Ibid.*, h. 129

hati terdiri dari perbuatan jelek yang disengaja dari seorang isteri kepada suaminya atau seorang suami kepada isterinya, termasuk apa yang sekarang ini dilukis dengan kejahatan mental, dengan referensi kepada suami, ia juga menunjuk pada “perlakuan yang tidak wajar”, dalam arti fisik dari isterinya. Dalam konteks ini, perlakuan yang tidak wajar dari seorang isteri mengandung makna suatu kesengajaan dan pelanggaran yang keras dari kewajiban perkawinan.³³

- 5) Muhammad Shahrur, *nusyúz* yaitu keluarnya isteri dari ketaatan kepada suami, keluarnya isteri dari kasih sayang dalam memimpin keluarga. *Nusyúz* suami yaitu apabila seorang suami bertindak dengan angkuh, tinggi hati dan otoriter yang membatasi seluruh kekuasaan hanya berada di tangannya, sehingga isterinya tidak mempunyai hak apapun dalam segala hal baik hal-hal yang kecil maupun yang besar, kecuali didahului dengan izin yang tegas.³⁴

Definisi dan batasan sebagaimana yang tersebut di atas pada dasarnya mengartikan *nusyúz* sebagai suatu penyakit yang menyerang dalam bahtera rumah tangga yang berbentuk pembangkangan, ketidaktaatan, sikap durhaka, melanggar hak-hak pasangannya dan tidak melaksanakan kewajiban terhadap pasangannya. Dalam konteks pemahaman ini dapat ditarik kesimpulan *nusyúz* yaitu pelanggaran atau pengabaian atas komitmen bersama terhadap apa yang menjadi hak dan kewajiban dalam hubungan berpasangan sehingga mengganggu keberlangsungan ikatan pernikahan, atau keluar dari garis kepemimpinan definisi yang diberikan oleh pemikir modern.

³³ Asghar Ali Enggineer, *Pembebasan...*, *Ibid.*, h. 73

³⁴ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl al-Jadidah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî, 2000), h. 322-323

2. Dasar Hukum Nusyúz

Frasa *nusyúz* dapat ditemukan dalam ayat al-Qur'an yang dalam berbagai derivasinya, kata ini ditemukan paling tidak sedikitnya terulang sebanyak lima kali terdapat dalam empat surat yaitu Q.S. al-Baqárah [2]:259, Q.S. an-Nisáa' [4]:34, Q.S. an-Nisáa' [4]:128, dan Q.S. al-Mujádalah [58]:11. Dengan perincian satu kali terulang dalam bentuk *fiíl mudhári'* yang bersambung dengan *dhámir mutakállim má'a al-gháir* tepatnya dalam Q.S. al-Baqárah [2]:259:

وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا حَمًا

Artinya: "Lihatlah tulang belulang (keledai itu), bagaimana Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging".³⁵

Serta terulang dua kali dalam bentuk *isím mashdár* masing-masing pada Q.S. an-Nisáa' [4]:34:

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ

Artinya: "Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyúz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkan mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka".³⁶

Dan Q.S. an-Nisáa' [4]:128:

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا

Artinya: "Dan jika seorang perempuan khawatir suaminya akan berbuat nusyúz".³⁷

Dua kali terulang dalam bentuk *isím masdhár* yang terdapat dalam Q.S. al-Mujadálah [58]:11:

³⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Sahifa, 2014), h.

³⁶ *Ibid.*, h. 84

³⁷ *Ibid.*, h. 99

وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانشُرُوا يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ ۖ وَالَّذِينَ أُوتُوا
 الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Artinya: “Dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Teliti apa yang kamu kerjakan”.³⁸

Sedangkan terminologi *nusyûz* dalam perspektif hukum perkawinan, diperkenalkan dalam al-Qur’an dapat dilihat dalam dua *takrîf* yang berbeda berdasarkan subjek *nusyûz* tersebut, yaitu:

Pertama; secara normatif menggambarkan sikap *nusyûz* yang timbul dari pihak isteri dan dengan opsi atau tahapan penyelesaiannya terdapat dalam Q.S. an-Nisâa’ [4]:34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
 أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ
 اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
 وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً
 كَبِيراً

Artinya: “Laki-laki (suami)itu pelindung bagi perempuan (isteri) karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh, adalah mereka yang taat (kepada Allah) menjaga

³⁸ Ibid., h. 543

diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan *nusyûz*, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkan mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Mahatinggi Mahabesar”.³⁹

Ayat di atas sering kali dikutip dan digunakan sebagai landasan tentang *nusyûz* isteri terhadap suami, meskipun secara tersurat tidak dijelaskan bagaimana awal mula terjadinya *nusyûz* isteri tersebut melainkan hanya sebatas solusi atau proses penyelesaiannya. *Nusyûz* dalam ayat ini berarti durhaka atau ingkar, penafsiran ini senada dengan penafsiran Syaikh Sa'id Hawwa, yaitu kedurhakaan seorang isteri dan sikap meninggi diri mereka dengan cara mengabaikan ketaatan pada suami.⁴⁰ Imam Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud menafsiri kata *nusyûzahúnna* hanya dengan kedurhakaan para isteri.⁴¹

Sementara Syaikh Muhammad bin Umar Nawawi menafsiri kata *nusyûz* tersebut yaitu para isteri membenci suami dan meninggikan dirinya dengan bersikap sombong.⁴² Dalam Tafsir Ibnu Katsir sebagaimana yang dikutip oleh Siti Musda Mulia, memakai kata *nusyûz* dengan isteri melawan, membangkang dan meninggalkan rumah tanpa izin. Sementara at-Thabari, mengartikan *nusyûz* sebagai perlawanan isteri terhadap suami, menolak hubungan badan

³⁹ *Ibid.*, h. 84

⁴⁰ Syaikh Sa'id Hawwa, *al-Asás fî al-Tafsîr*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), h. 1054

⁴¹ Imam Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud, *Tafsîr al-Baghâwi*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), h. 336

⁴² Syaikh Muhammad bin Umar Nawawi, *Syâr Uqûd al-Lijâin*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), h. 7

yang dianggap sebagai ekspresi ketidakpatuhan, kebencian dan penentangan.⁴³

Ayat ini boleh disebut sebagai kunci al-Qurán dalam memberikan solusi bila muncul masalah dalam sebuah keluarga. Akan tetapi sayangnya ayat ini pula yang sering disalahtafsirkan oleh sekelompok kaum laki-laki baik yang beragama atau punya kepentingan tertentu. Dengan bersandar pada ayat ini mereka menganggap dirinya tuan dan isteri sebagai budak. Sebagaimana seorang budak harus mentaati tuannya, maka isterinya harus mentaati mutlak perintahnya. Padahal ayat ini ingin memberikan penjelasan lain terkait masalah lainnya. Seorang suami yang berlaku semena-mena menjadikan ayat ini sebagai justifikasi atas segala perbuatannya terhadap isterinya. Menganggap perintahnya sama seperti perintah Allah Swt. bila isterinya menentang, maka ia berhak memberikan hukuman yang paling berat.

Ayat ini diturunkan kepada masyarakat yang saat itu tidak memanusiaikan perempuan. Jangankan hanya dipukul, perempuan masa pra-Islam bahkan berhak dibunuh, diperjualbelikan, dijadikan benda warisan dan sebagainya tanpa dapat membela diri. Dengan kata lain, pemukulan pada isteri *nusyúz* saat itu awal turun ayat merupakan bentuk kekerasan yang termasuk ringan dibanding perilaku yang biasa dilakukan oleh para suami era masyarakat pra-Islam. Kalau demikian halnya, pernyataan al-Qurán yang menjadikan pemukulan sebagai alternatif terakhir bagi suami yang isterinya *nusyúz* tidak boleh dipahami sebagai anjuran untuk berbuat kekerasan terhadap perempuan. Sebab dalam ayat yang sama dikemukakan cara yang lebih utama, elegan dan efektif ketimbang pemukulan itu sendiri, yakni dengan metode *máuízáh* dan pisah ranjang.

⁴³ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 164

Pemukulan terhadap isteri yang *nusyúz* sebagai metode tunggal sebelum turunnya ayat ini. Dalam konteks sosial budaya yang begitu permisif terhadap kekerasan, kedua metode yang dikemukakan ayat ini benar-benar menawarkan sesuatu yang melawan arus sekaligus mengakomodir kepentingan kaum perempuan.⁴⁴ Sayyid Qutb bahkan menyatakan ayat ini sebagai satu di antara banyak ayat al-Qurán yang menginformasikan adanya pergulatan antara tradisi masyarakat versus ajaran Islam di mana Islam dalam posisi perombak tradisi.⁴⁵ Adapun tentang diperbolehkannya pemukulan dapat dipahami berdasarkan dari peristiwa khusus yang menyebabkan turunnya ayat tersebut (*asbáb an-nuzúl* mikro).

Al-Jassas mengaitkan ayat ini dengan kewajiban isteri terhadap suami. Pembahasannya diawali dengan penjelasan tentang *nusyúz*, berkaitan dengan riwayat-riwayat yang menyatakan ayat *nusyúz* tersebut turun karena peristiwa tertentu. Yakni, ada seorang laki-laki yang melukai isterinya. Kemudian saudara isteri datang kepada Rasulullah Saw. dan beliau bersabda agar laki-laki tersebut di-*qisás*.⁴⁶ Ada seorang laki-laki yang menampar isterinya, sehingga Rasulullah Saw. memerintahkan *qisás*, maka turun ayat tersebut.⁴⁷

Menurut Muhammad Ali ash-Shabuni,⁴⁸ adapun *asbáb al-núzul* dari ayat tersebut ialah peristiwa yang dialami Habibah binti Zaid bin Abi Zuhair dengan suaminya Sa'ad bin Rabi' bin 'Amr. Sa'ad merupakan salah seorang pemuka golongan Anshar. Suatu ketika Habibah ditampar oleh suaminya karena dianggap durhaka. Kemudian Habibah

⁴⁴ Badriyah Fayumi, *Islam dan Masalah Kekerasan Terhadap Perempuan Dalam Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*; Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda, (Yogyakarta: LKiS, 2002), h. 111

⁴⁵ Sayyid Quthb, Juz I, *Ibid.*, h. 605-606

⁴⁶ Riwayat dari Yunus dari Hasan, Imam al-Jassas, *Ahkám al-Qur'án*, (Beirut: Al-A'lamí, t.t), h. 266

⁴⁷ Riwayat dari Jarir bin Hazm dari Hasan, *Ibid.*, h. 267

⁴⁸ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Báyan Tafsír Ayat al-Ahkám min al-Qurán*, Jilid II, (Beirut: Dár al-Fikr, t.t), h. 278-279

mengajak ayahnya mengadu kepada Rasulullah Saw. lalu Rasulullah pun bersabda:

فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: لَتَقْتَصَّ مِنْ زَوْجِهَا

Artinya: “Hendaklah dia mengqishas suaminya”.

Kemudian Habibah bersama ayahnya pergi untuk mengqishas Sa’ad. Tetapi kemudian Rasulullah memanggil mereka kembali dan memberitahukan kepada keduanya bahwa Jibril as. telah membawa wahyu Q.S. an-Nisáa’ [4]:34. Lalu Rasulullah bersabda:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَدْنَا أَمْرًا وَأَرَادَ اللَّهُ أَمْرًا ، وَالَّذِي
أَرَادَ اللَّهُ خَيْرٌ

Artinya: “Kita memiliki kehendak tentang suatu perkara, Allah pun memiliki kehendak tentang suatu perkara. Sedangkan kehendak Allah adalah lebih baik”.

Akhirnya perintah *qisás* dicabut oleh Rasulullah Saw., namun pemukulan dimaknai untuk memberikan pelajaran dan hanya sekedar shock terapi bukan untuk menyakiti isteri. Dalam ayat tersebut di atas, dapat ditarik beberapa pemahaman mengenai kandungan hukum yaitu kepemimpinan rumah tangga, hak dan kewajiban suami isteri, dan solusi tentang *nusyúz* yang dilakukan oleh isteri.

Muhammad Ali al-Shabuni, pernyataan laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan bahwa Allah memberikan hak kepemimpinan (*qawwámah*) laki-laki atas perempuan karena dua alasan, yaitu pemberian (*wahábi*) dan usaha (*kasábi*). Ungkapan dengan *shíghat mubalághah* menunjukkan kesempurnaan kepemimpinan dan kekuasaan laki-laki atas perempuan. Mereka punya hak memerintah, melarang, mengatur, dan mendidik, tetapi juga memiliki tanggung jawab yang sempurna untuk memelihara, menjaga, dan mengayomi.

Tanggung jawab ini muncul karena Allah telah memberikan kelebihan kepada laki-laki berupa akal, ketegasan, tekad, dan kekuatan fisik.⁴⁹

Dalam memimpin rumah tangga pimpinannya diserahkan kepada laki-laki atau suami. Namun pemimpin di sini bukan maksudnya suami itu yang berkuasa tetapi ibaratnya suatu negara maka pemimpin di sini lebih condong pada memikul tanggung jawab seperti halnya pemimpin dalam masyarakat.

Kedua, ungkapan *nusyûz* di samping dilakukan isteri kepada suami, namun dapat juga dilakukan suami kepada isteri dan prosedur penyelesaiannya,⁵⁰ dalam Q.S. an-Nisâa' [4]:128 secara normatif menggambarkan sikap *nusyûz* yang timbul dari pihak suami dan prosedur penyelesaiannya:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Artinya: “Dan jika seorang perempuan khawatir suaminya akan *nusyûz* atau bersikap tidak acuh, maka keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu memperbaiki (pergaulan dengan isterimu) dan memelihara dirimu (dari *nusyûz* dan sikap acuh tak acuh), maka sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan”.⁵¹

⁴⁹ Haswir, “Penyelesaian Kasus *Nusyûz* Menurut Perspektif Ulama Tafsir, Jurnal: Al-Fikra, Jurnal Ilmiah Keislaman, 2012, Vol. II, No. 2, h. 251-252

⁵⁰ Faqihuddin Abdul Kadir, *Qira'ah Mubâdalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), h. 410

⁵¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, Ibid., h. 99

Ayat ini secara literal berbicara mengenai *nusyúz* suami kepada isteri, di sini bisa diartikan berpaling, enggan, atau tidak lagi memberi perhatian kepada isteri. Bisa jadi suami karena sudah tidak tertarik lagi dengan isteri, atau sudah memulai ketertarikan dengan perempuan lain. Latar belakang sosiologis sebagaimana riwayat dari Aisyah ra. bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan seorang suami yang sudah beristeri, namun karena alasan tertentu ia hendak menceraikannya, lalu si isteri berkata: “*Aku halalkan bagianku untuk yang lain, namun jangan ceraaikan aku*”, kemudian turun Q.S. an-Nisáa’ [4]:128.⁵²

Dalam versi lain dikatakan, isteri Rafi’ bin Khadij, yaitu puteri Muhammad bin Muslimah, kurang disayangi oleh suaminya, karena sudah tua atau hal lain, sehingga ia khawatir akan diceraikan. Isteri itu berkata; “*Janganlah engkau menceraikan aku, dan kamu boleh datang sekehendak hatimu*”. Maka turunlah Q.S. an-Nisáa’ [4]:128 sebagai anjuran kepada kedua belah pihak untuk mengadakan perdamaian dalam rumah tangga.

Dalam riwayat lain juga diceritakan berkenaan dengan seorang laki-laki yang mempunyai seorang isteri dan sudah beranak banyak. Ia ingin menceraikannya dan kawin dengan perempuan lain. Akan tetapi isterinya merelakan diri untuk tidak mendapat giliran, asal tidak diceraikannya. Ada juga riwayat yang mengatakan, bahwa ada seorang perempuan berkata kepada suaminya; “*Saya ridha mendapat nafkah saja darimu, dan tidak mendapat giliran, asal tidak dicerai*”. Maka turunlah Q.S. an-Nisáa’ [4]:128 yang membolehkan perbuatan seperti itu.⁵³

Dan ada juga dikemukakan ketika Saudah binti Zam’ah adalah isteri Rasulullah Saw. sudah tua dan takut dicerai oleh Rasulullah Saw., maka ia berkata; “*Hari giliranku aku*

⁵² Imam Muslim, *Al-Jamí al-Sháhih li Muslim*, Hadis Nomor 5342 dan 5342

⁵³ Q. Shaleh dan A. A. Dahlan, *Asbábun Nuzúl*, Edisi Kedua, (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2003), h. 174-175. Lihat juga Kementerian Agama Republik Indonesia, *Syáamil al-Qur’an; Miracle The Reference*, Cet. Ke-I, (Bandung: Sygma, 2010), h. 196

hadiahkan kepada Aisyah”. Lalu turun Q.S. an-Nisáa’ [4]:128 yang membolehkan tindakan seperti yang dilakukan Saudah. Jadi turunnya ayat ini sebagai pembenar atas perdamaian (*isláh*) hubungan suami isteri. Istilah perdamaian yang mengisyaratkan bahwa ini adalah anjuran, bukan suatu kewajiban.

Dengan demikian kesan adanya kewajiban, mengorbankan hak yang mengantar kepada terjadinya suatu pelanggaran agama dapat dihindarkan. Perdamaian harus dilaksanakan dengan tulus tanpa paksaan, jika ada pemaksaan, perdamaian hanyalah nama, sementara hati akan terus memanas hingga hubungan yang dijalin sesudahnya tidak akan langgeng. Ayat di atas menekankan sifat perdamaian itu, yakni perdamaian yang sebenarnya, yang tulus sehingga terjalin lagi hubungan yang harmonis yang dibutuhkan untuk kelanggengan hidup rumah tangga.⁵⁴

3. Macam-macam Nusyúz

Imam Fakhr ad-Din mengatakan *nusyúz* dapat dengan kata (*qául*) atau dengan perbuatan (*fá’al*). Ketika seorang suami atau isteri berbicara tidak sopan kepada seorang isteri atau suaminya itu adalah *qául*. Dan ketika suaminya mengajak tidur isterinya, tapi isterinya menolak atau berbuat sesuatu yang intinya tidak mentaati suaminya, itu dengan *fá’al* yaitu perbuatan.⁵⁵ *Nusyúz* mempunyai makna yang lebih kuat daripada sekedar pengabaian kewajiban sebagai suami isteri. Dengan kata lain, *nusyúz* baik yang dilakukan oleh suami maupun isteri adalah pengabaian kewajiban berumah tangga yang berdampak serius bagi kelangsungan pernikahan.⁵⁶

Penggunaan istilah *nusyúz* pada suami atau isteri menunjukkan tindakan yang meninggalkan kewajiban

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Ibid.*, h. 605

⁵⁵ Asghar Ali Enggineer, *Pembebasan...*, *Ibid.*, h. 72-73

⁵⁶ Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Tahun 2008, *Tafsir al-Qur’an Tematik: Membangun Keluarga Harmonis*, Jilid 3, (Jakarta: Penerbit Aku Bisa, 2012), h. 164

bersuami-isteri atau pembangkangan dalam kewajiban suami isteri.⁵⁷ *Nusyúz* adalah suami atau isteri yang meninggalkan kewajiban bersuami-isteri yang membawa kerenggangan hubungan di antara keduanya.⁵⁸ Jadi bisa dipahami bahwa *nusyúz* itu bukan berasal atau bukan hanya dilakukan oleh seorang isteri saja atau seorang suami saja.⁵⁹ Oleh karena dalam al Qur'an norma *nusyúz* dapat dilihat dari dua takrif yang berbeda, dengan demikian ada dua macam bentuk *nusyúz* yaitu:

a. *Nusyúz* isteri terhadap suami

Menurut Amin al-Qurdy, *nusyúz* adalah isteri yang melanggar kewajiban atas hak-hak suami seperti bersikap kasar, keluar rumah tanpa udzur.⁶⁰ Menurut Abdul Muhaimin Salim, adalah suatu perbuatan durhaka atau pembangkangan yang dilakukan seorang isteri terhadap suaminya, tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara' (agama). *Nusyúz* isteri terhadap suami pada prinsipnya merupakan bentuk pembangkangan atau ketidaktaatan yang dilakukan oleh isteri terhadap suaminya dalam hak dan kewajiban rumah tangga.⁶¹

Hubungan suami isteri mempunyai prinsip dasar, yaitu suami menjadikan isteri sebagai tempat mencurahkan kasih sayang, dan mencari ketenangan serta tempat bergaul.⁶² Maka *nusyúz* bermakna kedurhakaan yang dilakukan oleh isteri terhadap suaminya, hal ini bisa terjadi dalam rumah tangga dengan bentuk pelanggaran perintah, penyelewengan dan hal-hal yang mengganggu terhadap

⁵⁷ Muhammad Zain dan Muchtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Harmonis*, Cet. Ke-1, (Jakarta: Graha Cipta, 2005), h. 53

⁵⁸ A. Munir dan Sudarsono, *Dasar-dasar Agama Islam*, Cet. Ke-3, (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), h. 301

⁵⁹ Syaikh Abu Ali Zainuddin Ali al-Mu'iri, *Cahaya Hati*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 141

⁶⁰ Syaikh Muhammad Amin al-Qurdy, *Tanwir al-Qulúb fi Mu'amalati 'Allam al-Ghuyub*, (Lebanon: Dár al-Kutúb al-'Ilmiyah), h. 356.

⁶¹ Abdul Muhammad Salim, *Risalah Nikah (Penuntun Perkawinan)*, (Surabaya: Bintang Terang, t.t), h. 69

⁶² Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Suami Isteri Berkarakter Surgawi*, alih bahasa: Ibnu Barnawa, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 164

keharmonisan keluarga.⁶³ Untuk menghindari runtuhnya lembaga perkawinan ini, Islam mengajarkan dalam rumah tangga cara untuk merubah sikap isteri. Oleh karena itu, bagi suami jika telah jelas baginya *nusyúz* karena berpalingnya perilaku isteri sehingga isteri membangkang dan durhaka dengan melakukan dosa dan permusuhan, kesombongan dan tipu daya, Islam mewajibkan suami untuk menempuh tiga tingkatan, yaitu dengan cara menasehati isteri, pisah ranjang, dan memukul isteri. Namun jika tidak berhasil mengambil langkah dengan metode *hakám* (juru damai), dan apabila cara ini tidak juga berhasil, maka diperbolehkan untuk mengambil jalan untuk bercerai.

Ada banyak perbuatan isteri yang dianggap sebagai *nusyúz*, perbuatan-perbuatan yang dimaksud akan mengakibatkan dua hal, yakni gugur atau tidaknya hak isteri untuk mendapat nafkah. Dilihat dari akibat *nusyúz* yang dilakukan isteri ada dua macam, yaitu:

- 1) *Nusyúz* yang mengakibatkan gugurnya nafkah dan giliran (jika suaminya poligami);
- 2) *Nusyúz* yang tidak menggugurkan hak isteri untuk mendapatkan hak *iddáh*.

b. *Nusyúz* suami terhadap isteri

Nusyúz suami mengandung arti kedurhakaan suami kepada Allah Swt. karena meninggalkan kewajiban terhadap isterinya. Bentuk *nusyúz* suami di antaranya kelalaian suami untuk memenuhi kewajiban terhadap isteri, baik nafkah lahir maupun nafkah batin.⁶⁴ *Nusyúz* suami menurut Ibnu Jarir dalam tafsir *Jami' al-Bayangán fi Tafsír al-Qur'an* yaitu sikap tidak acuh dari suami terhadap isteri, selalu berpaling darinya dengan wajahnya, atau tidak lagi memberikan sesuatu yang seharusnya diberikan terhadap isterinya.⁶⁵

⁶³ Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam Dari Fikih, UU No 1/1974 Sampai KHI*, (Jakarta: Kencana, 2004), h. 209

⁶⁴ *Ibid.*, h. 211

⁶⁵ Imam Zaki Al-Barudi, *Tafsir Wanita*, alih bahasa: Samson Rahman, (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2004), h. 460

Sementara bentuk *nusyúz* yang dilakukan oleh suami mempunyai beberapa bentuk yang tercakup pada pelarangannya terhadap isterinya untuk memperoleh hak-haknya baik yang terkait dengan materi maupun dengan hubungan seks seperti *zhihár* dan *'ilá*.

Nusyúz suami terjadi apabila suami tidak melaksanakan kewajibannya terhadap isterinya, baik meninggalkan kewajiban yang bersifat materi atau nafkah atau meninggalkan kewajiban yang bersifat non-materi di antaranya menggauli isteri dengan baik, hal ini mengandung arti luas yaitu segala sesuatu yang dapat disebut menggauli isterinya dengan cara buruk, seperti berlaku kasar, menyakiti fisik dan mental isteri, tidak melakukan hubungan badaniah dalam waktu tertentu dan tindakan lain yang bertentangan dengan atas pergaulan baik. Jadi dengan demikian *nusyúz* suami ialah ketika seorang suami berdalih dan merasa paling tinggi dan sombong terhadap isterinya yang telah ditandai dengan berpalingnya suami dari isterinya sendiri karena sebab tertentu.

Dari uraian di atas *nusyúz* merupakan pelanggaran komitmen bersama terhadap apa yang menjadi hak dan kewajiban dalam hubungan suami isteri. Para ulama memiliki pandangan yang sama, dan dapat dipahami; di samping perbuatan *nusyúz* selain dilakukan oleh seorang isteri, juga dilakukan oleh seorang suami, jika suami tidak mempergauli isterinya dengan baik atau melakukan tindakan yang melebihi batas-batas hak dan kewenangannya dalam memperlakukan isteri yang *nusyúz* sebagaimana yang digariskan oleh syari'at. Jadi rumusan tentang *nusyúz* yang dilakukan oleh suami memang tidak banyak ditemukan dalam literatur fikih klasik. Walau al-Qur'an menjelaskan tentang persoalan tersebut serta upaya penyelesaiannya.

Nusyúz merupakan salah satu hambatan untuk mencurahkan kasih sayang dalam mahligai perkawinan, dan

masalah *nusyúz* ini bisa terjadi pada perempuan dan juga laki-laki, akan tetapi ada perbedaan watak perempuan dengan watak laki-laki. Penyembuhannya tentu juga berbeda secara teori, karena berbedanya bentuk *nusyúz* di antara mereka berdua. Meskipun kadang terdapat kesamaan antara keduanya dan pada setiap diri mereka mencemaskan bagi lainnya.

4. Hukum Nusyúz

Terwujudnya tujuan perkawinan dipengaruhi oleh sejauh mana hak dan kewajiban dapat ditegakkan dalam tertib hukum keluarga. Perkawinan merupakan peristiwa hukum yang berdampak pada timbulnya hak dan kewajiban. Mengingat, sahnya peristiwa perkawinan mengacu kepada hukum Islam dan peraturan yang berlaku di Negara Indonesia. Oleh sebab itu hukum perkawinan di Indonesia memberikan landasan hukum tentang hak dan kewajiban suami isteri dalam perkawinan. Kewajiban suami terhadap isterinya adalah menghormatinya, bergaul dengan baik, memperlakukannya dengan wajar, mendahulukan kepentingannya yang memang patut didahulukan untuk menyenangkan hatinya, lebih bersikap menahan diri dari sikap kurang menyenangkan di hadapannya, dan bersabar ketika menghadapi setiap permasalahan yang ditimbulkan isteri.⁶⁶

Suami isteri wajib berlaku yang baik terhadap pasangannya dan masing-masing wajib memenuhi hak pasangannya dengan senang hati dan tidak menunjukkan kebencian. Oleh karena itu, isteri wajib taat kepada suaminya, tetap tinggal di rumah, dan suami berhak melarangnya keluar dari rumah. Suami pun wajib membayar mahar serta memberikan nafkah, demikian menurut *ijmá'* para imam mazhab.⁶⁷

⁶⁶ Sayid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, Jilid 3, alih bahasa: Nor Hasanuddin, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006), h. 71

⁶⁷ Muhamad bin Abdurrahman ad Dimasyqi, *Fiqih Empat Madzab*, (Bandung: Hasyimi, 2001), h. 399

Nusyûz dalam syari'at Islam dipandang sebagai tindakan yang sangat bertentangan dengan asas pergaulan suami isteri dengan kewajiban dan hak yang seimbang. Isteri wajib mematuhi suaminya dalam perkara yang tidak bertentangan dengan agama Islam, sedangkan suami wajib memberi nafkah dan mencukupi kebutuhan isterinya. Suami lebih mampu berjuang dan berusaha di luar rumah, sedangkan isteri lebih mampu mengurus rumah tangga dan mendidik anak. Oleh karena itu suami diberi kewajiban yang sesuai dengan kodratnya, dan isteri mempunyai kewajiban yang sesuai pula dengan tabiatnya. Abdur Rahman Al-Jazairi mengatakan "bagi *nusyûz* isteri terdapat beberapa bentuk, misalnya: isteri mencegah suami agar dapat mengambil kesenangan atas dirinya, baik memegang, mencium atau hubungan suami isteri".⁶⁸

Nusyûz baik dari isteri maupun suami yaitu sebagai sikap pembangkangan terhadap kewajiban-kewajiban dalam kehidupan perkawinan,⁶⁹ dan para ulama telah mencoba melakukan klasifikasi bentuk-bentuk perbuatan *nusyûz*, penyebab, prosedur penyelesaian, hukum berbuat *nusyûz* dan akibat atau sanksi hukumnya. Karena hukum perkawinan dalam Islam menekankan pentingnya keseimbangan antara hak dan kewajiban dalam rumah tangga. Oleh karena itu, kepatuhan atau ketaatan isteri harus diimbangi dengan perlakuan yang baik oleh suami kepada isteri demikian juga sebaliknya perlakuan baik suami maka isteri juga berkewajiban untuk menghormati suami.

Oleh sebabnya *fuqâhak* memberikan penegasan praktis, mengecam perilaku *nusyûz* kategori perbuatan menentang dan bentuk ketidaktaatan isteri terhadap suami, hingga menyinggung perasaan suami baik melalui ucapan maupun tingkah laku. Namun, penafsiran ulama yang cenderung

⁶⁸ Abdur Rahman Al-Jazairi, *Al-Fiqhû alal Mazdâhibil Arbâ'ah*, Juz 4, Cet. Ke-2, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 498

⁶⁹ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, (Yogyakarta: UUI Press, 1995), h.

memperlakukan pemaknaan *nusyúz* ke dalam bentuk otoritas penuh seorang suami terhadap isterinya, kemudian dianggap sebagai legitimasi ruang keharusan perempuan untuk patuh.⁷⁰

Sebagian ulama menggunakan dalil Hadis berikut:

عن أبي هريرة قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَلَمْ تَأْتِهِ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا؛ لَعْنَتَهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ - البخاري

Artinya: “Dari Abu Hurairah ra, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Apabila seorang suami mengajak isterinya ke tempat tidurnya, namun isterinya tidak datang kepadanya sehingga dia melalui malam dalam keadaan marah kepada isterinya, niscaya para malaikat melaknat isteri tersebut hingga pagi hari.” (H.R. Muslim).⁷¹

Dalam konteks *nusyúz* isteri, Abu Malik Kamal mengatakan: “*nusyúz* seorang isteri hukumnya haram,⁷² karena Allah telah menentukan hukuman bagi perempuan yang membangkang ketika ia tidak sadar dengan nasihat. Menurut Mustafa al-Khin *nusyúz*-nya perempuan ini hukumnya haram, dan merupakan satu dari beberapa dosa besar.⁷³ Seorang isteri diharamkan untuk membangkang dan menyombongkan diri kepada suaminya serta meremehkan hak-haknya. Karena pada hakekatnya antara suami dan isteri harus saling melaksanakan hak dan kewajiban secara seimbang.⁷⁴

⁷⁰ Nasaruddin Umar, *Ketika Fiqih Membela Perempuan*, (Jakarta: MA. PT. Elex Media Komputindo, 2014), h. 103

⁷¹ Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qusyairi An-Naisaburi, *Eksiklopedia Hadits 3 Shahih Muslim*, alih bahasa: Ferdinand Hasmand, dkk, (Jakarta: Almahira, 2012), h. 688

⁷² R.M. Dahlan, *Fiqh Munakahat*, (Yogyakarta: Deepublish, 2015), h.137

⁷³ Mustafa al-Khin dan Musthafa al-Bugha, dalam *al-Fiqh al-Manhaji 'ala Madzhab al-Imam al-Syâfi'i*, Juz IV, (Surabaya: Al-Fithrah, 2000), h. 106

⁷⁴ Zainab Hasan Syarqawy, *Fiqh Seksual Suami-Isteri*, alih bahasa: Hawin Murtadha, (Solo: Media Insani, 2003), h. 219

Sementara suatu hukuman tidak berlaku kecuali ia melakukan sesuatu yang diharamkan atau meninggalkan suatu kewajiban.⁷⁵ Alasan perbuatan *nusyúz* itu diharamkan adalah demi untuk kemaslahtan rumah tangga yaitu, adanya *nusyúz* tidak akan memberikan ketentraman, kesejahteraan suatu rumah, sehingga memicu terjadi konflik dan keretakan dalam rumah tangga, sehingga jauh dari keluarga *sakínah mawáadah waráhmah*.⁷⁶

Menurut imam mazhab, isteri yang *nusyúz* tidak taat kepada suami di samping hukumnya adalah haram dan dapat menggugurkan hak nafkah.⁷⁷ Dalam hubungannya kepada Allah Swt. pelakunya berhak atas dosa dari Allah dan dalam hubungannya dengan suami atau rumah tangga merupakan suatu pelanggaran terhadap kehidupan suami isteri. Atas perbuatan itu si pelaku mendapat ancaman di antaranya gugur haknya sebagai isteri dalam masa *nusyúz* itu.⁷⁸

Apabila telah nyata *nusyúz* suami terhadap isterinya, menurut asy-Syafi'i, halal hukumnya bagi suami untuk meninggalkan kewajibannya seperti meninggalkan sebahagian giliran atau seluruhnya, selama isteri berbaik hati kepadanya dengan tidak menceraikannya. Bila isteri menarik kembali keputusannya itu, maka tidak halal lagi bagi suami meninggalkan kewajibannya. Ketika itu, suami wajib bersikap adil terhadap isteri-isterinya atau menceraikannya.⁷⁹

Dari penjelasan di atas, secara lahiriyah nampaknya ada suatu sikap diskriminatif dalam fikih tentang kedudukan suami terhadap isteri dalam masalah hukum *nusyúz*. Bagi seorang isteri yang melakukan *nusyúz*, dibolehkan bagi suami memukulnya jika setelah dinasihati dan ditinggalkannya, tetapi

⁷⁵ Abu Malik Kamal, *Ibid.*, h. 368

⁷⁶ Rizem Aizid, *Fiqih Keluarga Terlengkap Pedoman Praktis Ibadah Sehari-hari Bagi Keluarga Muslim*, (Yogyakarta: Laksana, 2018), h. 247

⁷⁷ Muhammad Syaikh al-'Allamah Muhammad bin 'Abdurahman ad-Damasyqí, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtiláf al-Aímmah*, alih bahasa: Abdullah Zaki Alkaf: *Fiqih Empat Mazhab*, Cet. Ke-2, (Bandung: Hasyimi Press, 2004), h. 361

⁷⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 191

⁷⁹ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al 'Umm*, Juz V, (Beirut: Dár al-Fikr, t.t) h. 172

tidak berubah. Di samping itu, dibolehkan bagi suami meninggalkan kewajiban dari memberi nafkah dan lain-lain sebagainya. Sementara sebaliknya, apabila suami melakukan *nusyúz*, tidak dijelaskan status hukumnya, maka isteri tetap berkewajiban melayani suaminya secara baik, malahan suami boleh meninggalkan kewajibannya terhadap isteri, jika isteri mengizinkannya, karena isteri takut diceraikan oleh suaminya.

Dalam pandangan fikih klasik, suami mempunyai kedudukan lebih dibandingkan isteri. Kedudukan lebih itu tidak saja dari segi kepemimpinan dalam rumah tangga, tetapi meliputi hampir keseluruhan aspek kehidupan dalam keluarga seperti dalam masalah talak dan *nusyúz*. Mengingat pentingnya keharmonisan dan tertib hukum dalam lingkungan keluarga, maka perilaku *nusyúz*, baik yang dilakukan oleh suami, maupun isteri adalah tindakan yang dilarang oleh ajaran Islam. Tujuan syari'at Islam mengatur persoalan seputar *nusyúz* agar keberlangsungan rumah tangga suami isteri tidak mengalami disharmoni.

B. Nusyúz Dalam Perspektif Fikih

1. Diferensiasi Nusyúz, Syiqáq dan I'rád

Wahbah Az-Zuhaili, guru besar ilmu fikih dan ushul fikih dari Universitas Damaskus, mendiferensiasi *nusyúz*; hubungan timbal balik sebagai “ketidakpatuhan atau kebencian” suami kepada isteri terhadap apa yang seharusnya dipatuhi, begitupun sebaliknya.⁸⁰ Salah satu penyebab dari awal keretakan dan ketidak harmonisan suatu hubungan rumah tangga adalah terjadinya *nusyúz*, karena *nusyúz* ini merupakan suatu tindakan ketidak patuhan atau suatu tindakan yang salah dari seorang suami atau isteri. *Nusyúz* dari pihak isteri adalah bahwa sang suami terlepas dari tanggung jawabnya, dan

⁸⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Ibid.*, h. 1354

bahwa isterinyalah yang keluar dari bingkai kepatuhan, atau melakukan sesuatu yang dibenci.⁸¹

Bagi sebagian ulama berpendapat *nusyúz* tidak sama dengan *syiqáq*, karena *nusyúz* dilakukan oleh salah satu pasangan dari suami isteri. Jadi *nusyúz* berawal dari salah satu pihak, baik dari isteri maupun suami, jika dari kedua-duanya secara bersama-sama, karena hal tersebut bukan lagi merupakan *nusyúz* melainkan dikategorikan sebagai *syiqáq*.⁸² *Syiqáq* mengandung arti pertengkaran, kata ini biasanya dihubungkan kepada suami isteri sehingga berarti pertengkaran yang terjadi antara suami isteri yang tidak dapat diselesaikan sendiri oleh keduanya. *Syiqáq* ini timbul bila suami atau isteri atau keduanya tidak melaksanakan kewajiban yang mesti dipikulnya.⁸³

Syiqáq adalah pertengkaran antara suami dan isteri, perselisihan ini mungkin disebabkan karena isteri *nusyúz* atau mungkin juga karena suami berbuat kejam dan aniaya kepada isterinya.⁸⁴ Dalam penjelasan Pasal 76 Ayat (1) Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 7 Tahun 1989, bahwa *syiqáq* adalah perselisihan atau persengketaan yang tajam dan terus menerus terjadi antara suami isteri. Jadi *syiqáq* merupakan perselisihan yang terjadi antara suami isteri yang sangat memuncak serta dikhawatirkan terjadi mudharat bila perkawinan itu diteruskan. Perceraian yang terjadi karena alasan *syiqáq*, tergolong sebagai perceraian yang membahayakan (*al-dhárar*), yaitu suami yang suka main pukul, mencaci, menyakiti badan jasmani isteri dan memaksa isterinya berbuat mungkar.

Nusyúz suami terhadap isteri lebih banyak berupa kebencian ataupun ketidaksenangannya terhadap isteri sehingga seorang suami menjauh atau tidak memperhatikan

⁸¹ Kamil Al-Hayali, *Solusi Islam Dalam Konflik Rumah Tangga*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005), h. 40

⁸² Ensiklopedi Hukum Islam, IV, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t), h. 1353

⁸³ Amir Syarifuddin, *Ibid.*, h. 194

⁸⁴ Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, (Depok: Kencana, 2017), h. 403

isterinya. Selain istilah *nusyúz*, pada pihak suami terdapat pula istilah *i'rádh* (berpaling), perbedaan antara keduanya adalah jika *nusyúz* maka suami akan menjauhi isterinya sedangkan *i'rádh* adalah suami tidak menjauhi isterinya melainkan hanya tidak mau berbicara dan tidak menunjukkan kasih sayang terhadap isterinya sendiri.⁸⁵ Dengan demikian setiap *nusyúz* pasti *i'rád* dan setiap *i'rádh* belum tentu *nusyúz*. *Nusyúz* dengan menjauhkan dirinya dan *i'rádh* dengan tidak mencampurinya. Begitu pula sebagian ulama membedakan antara *nusyúz* dan *i'rádh*,⁸⁶ yaitu kurangnya perhatian seorang suami terhadap isterinya hingga tidak ada komunikasi dan interaksi yang wajar sebagai pasangan hidup, atau menelantarkan isteri tanpa status, diperhatikan tidak, dicerai pun tidak.

Dengan memperbandingkan antara Q.S. an-Nisáa' [4]:34 dengan Q.S. an-Nisáa' [4]:128 dapat ditarik sebuah pemahaman bahwa pengertian kata *nusyúz* lebih menyeluruh dari pada kata *i'rádh*. Hal ini tentu saja dikarenakan kandungan arti kata *nusyúz* melingkupi seluruh jenis perlakuan buruk dari suami dan isteri dalam hidup rumah tangga. Sedangkan *i'rádh* hanya sebatas beralihnya perhatian suami dari isterinya kepada sesuatu yang lain.

Dalam fikih *mubádalah nusyúzan* itu lebih maksimal dibanding *i'radhan*. Kalau *nusyúzan* itu berpaling kepada orang yang menebar pesona, bahasa sekarangnya selingkuh, dan pelakunya bisa suami atau isteri, sudah ada rasa membangkang, tetapi belum berfikir bercerai. Namun kalau *i'radhan* itu baru sebatas berpaling saja, belum ada rasa membangkang, dalam faktor eksternal tidak harus berupa orang yang mempesona salah satu pasangan, bisa jadi karena faktor karir. Karirnya yang begitu mempesona, sehingga pelaku *nusyúz* bisa suami atau isteri, yang lupa pada pasangannya sendiri, sudah terbagi perhatiannya kepada yang

⁸⁵ Abdul Halim Hasan Binjai, *Tafsir Al-Ahkam*, (Medan: Prenada Media Group, 1962), h. 316

⁸⁶ Saleh bin Ganim al-Saldani, *Ibid.*, h. 29

lain, lalu tidak mampu mengelola relasi keluarga, karena terlalu banyak energi terserah kepada urusan-urusan kerja, karir, aktifitas, ideologi, dan lain sebagainya.

2. Batasan *Nusyúz* Dalam Perspektif Fikih

Para ulama memiliki pandangan yang tidak jauh berbeda antara satu dengan yang lainnya, sebagai kesimpulannya, di samping perbuatan *nusyúz* selain mungkin saja dilakukan oleh seorang isteri, juga mungkin bisa saja dilakukan oleh seorang suami, jika suami tidak mempergauli isterinya dengan baik atau ia melakukan tindakan-tindakan yang melebihi batas-batas hak dan kewenangannya dalam memperlakukan isteri merupakan klasifikasi *nusyúz* sebagaimana yang digariskan oleh syari'at Islam. Perbuatan isteri yang termasuk kategori *nusyúz* terhadap suami dalam perspektif empat imam mazhab memiliki perbedaan batasan masing-masing mazhab, antara lain sebagai berikut:⁸⁷

Pertama, Ulama Malikiyah, *nusyúz* terjadi jika isteri menolak bersenang-senang dengan suami, termasuk juga keluar rumah tanpa izin suami ke suatu tempat yang isteri tahu suaminya tidak senang kalau isterinya pergi ke situ, sementara suami tidak mampu mencegah isterinya dari awal, kemudian mengembalikan isterinya untuk mentaatinya. Jika suaminya mampu mencegah atau melarangnya dari awal namun hal tersebut tidak suami lakukan atau mampu mengembalikannya dengan damai lewat hakim, maka isteri tidak dapat terkategori melakukan *nusyúz*.

Kedua, Ulama Hambaliyah memberikan tanda-tanda *nusyúz*, di antaranya adalah malas atau menolak diajak bersenang-senang, atau memenuhi ajakan namun merasa enggan dan menggerutu, rusak adabnya terhadap suaminya. Termasuk juga bermaksiat kepada Allah Swt. dalam kewajiban yang telah dibebankan kepadanya, tidak mau diajak ke tempat

⁸⁷ Maktabah Syamilah, *Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, Bab *Nusyuz*, 40/287
dst

tidur suaminya atau keluar rumah suaminya tanpa izin suaminya.

Ketiga, Ulama Hanafiyah menyatakan, suami tidak wajib memberikan nafkah kepada isteri yang *nusyúz* yaitu keluar dari rumah suami tanpa hak karena tidak ada *taslím* (sikap tunduk atau patuh) dari isteri.

Keempat, Ulama Syafi'iyah bahwa yang termasuk *nusyúz* ialah keluarnya isteri dari rumah tanpa izin suaminya, menutup pintu rumah (agar suami tidak bisa masuk), melarang suami membuka pintu, mengunci suami di dalam rumah supaya tidak bisa keluar. Begitu juga tidak mau bersenang-senang dengan suami pada saat tidak ada uzur, semisal haid, nifas, atau isteri merasa kesakitan dan ikut suami dalam *safár* (perjalanan) tanpa izin suami, padahal suami telah melarangnya.

Pengecualiannya yakni pada permasalahan menghadap *qádlí* (hakim) untuk mencari kebenaran, mencari nafkah jika suaminya kesulitan atau tidak mampu memenuhi kebutuhan rumah tangga, meminta fatwa (ilmu) jika suaminya tidak *fáqih* (sehingga tidak mungkin minta fatwa ke suami), membeli tepung atau roti atau membeli keperluan yang memang harus dibeli, menghindar karena khawatir rumahnya runtuh, pergi ke sekitar rumah menemui tetangga untuk berbuat baik kepada mereka dan sewa rumah habis atau yang meminjamkan rumah sudah datang (sehingga harus keluar tanpa harus menunggu suami, apalagi kalau suaminya jauh).

Ada yang menarik dari *nusyúz* menurut Imam Syafi'i ialah bahwa peluang *nusyúz* bisa dilakukan oleh suami, tapi diartikan dengan ketidaksukaan suami terhadap isteri dengan atau tanpa ada alasan yang jelas.⁸⁸ Batasan-batasan *nusyúz* yang dilakukan oleh suami dapat terjadi berbentuk perkataan maupun perbuatan, antara lain sebagai berikut.⁸⁹

⁸⁸ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Ibid.*, h. 207

⁸⁹ Muhammad Abdul Ghofar, *Nusyuz Konflik Suami Isteri dan Penyelesaiannya*, Cet. Ke- 2, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993), h. 118

- a. Keangkuhan, kesewenang-wenangan dan kesombongan suami kepada isterinya;
- b. Sikap suami yang memusuhi isterinya baik dengan pukulan, cercaan maupun hinaan yang pada akhirnya memperburuk hubungan suami isteri;
- c. Tidak melaksanakan kewajibannya sebagai seorang suami, seperti tidak memberikan nafkah dan lain-lain;
- d. Merusak hubungan dengan isteri yaitu dengan memisahkan ranjang tempat tidur, memutuskan hubungan komunikasi dan lain sebagainya.

Jadi dalam konteks fikih klasik suami juga memiliki potensi untuk berbuat *nusyúz* meskipun demikian keadaan ini tidak begitu terkenal sebagaimana halnya *nusyúz* isteri.

C. *Nusyúz* Isteri Dalam Hukum Islam

1. Hakikat *Nusyúz* Isteri

Nusyúz merupakan sikap membangkang atau durhaka dari isteri kepada suaminya bahkan membantah dan tidak taat kepada suaminya atau terjadi penyelewengan yang tidak dibenarkan oleh suaminya terhadap isterinya, sedangkan tindakan isteri bisa berbentuk menyalahi tata cara yang diatur oleh suami dan dilaksanakan oleh isteri dengan sengaja untuk menyakiti hati suaminya.⁹⁰ Sehingga *nusyúz* yang dilakukan isteri merupakan perbuatan yang mengindikasikan ketidakpatuhan isteri terhadap suami dalam perkara yang tidak bertentangan dengan perintah Allah Swt.

Diberlakukan konsep *nusyúz* dalam al-Qur'an agar terciptanya kebahagiaan dan ketentraman dalam kehidupan rumah tangga. Jika peran dan kewajiban suami isteri telah dilakukan dengan baik, maka kehidupan perkawinan akan berjalan sesuai dengan yang diharapkan. Dalam kitab "*Misbáhuḷ Múnir*" dijelaskan *nusyúz* isteri apabila terdapat dua bagian, yaitu maksiat kepada suaminya dan enggan kepada

⁹⁰ Sudarsono, *Pokok Pokok Hukum Islam*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), h. 24

suaminya atau menolak bersetubuh.⁹¹ Al-Thabari dalam kitab tafsirnya, mengatakan *nusyûz* isteri adalah sikap meninggi seorang perempuan terhadap suaminya, bangkit atau meninggalkan tempat tidur karena maksiat (durhaka), menyalahi suaminya pada hal-hal yang harus dia taati, benci dan berpaling dari mereka.⁹²

M. Quraish Shihab sebagai pembangkangan isteri terhadap hak-hak yang diberikan Allah Swt. kepada suami.⁹³ Menurut Mustafa al-Khin dan Musthafa al-Bugha, mengatakan *nusyûz* seorang perempuan ialah sikap durhaka yang ditampakkannya di hadapan suami dengan jalan tidak melaksanakan apa yang Allah wajibkan padanya, yakni taat terhadap suami, *nusyûz* perempuan ini hukumnya haram, dan merupakan satu dari beberapa dosa besar.⁹⁴

Shaleh bin Ghanim menurut syara` *nusyûz* yaitu durhakanya seorang isteri terhadap suaminya dan pembangkangannya terhadap sesuatu yang diwajibkan Allah kepadanya berupa taat kepada suami.⁹⁵ Sedangkan Sayyid Sabilq dalam kitab *Fiqh al-Sûnnah* memberi definisi sebagai kedurhakaan dan ketidaktaatan isteri kepada suami termasuk keluar rumah tanpa izin suaminya dan menolak permintaan suami untuk diajak ke tempat tidur.⁹⁶ Menurut Hamka dalam Tafsir al-Azhar dengan arti tidak takut dan tidak taat baik kepada Allah maupun suami.⁹⁷

Memahami pendapat di atas, hakikat *nusyûz* isteri merupakan tindakan yang menunjukkan ketidakpatuhan isteri terhadap kepemimpinan suami, dengan segala kewenangannya yang mendapat pengakuan syari'ah.

⁹¹ Ahmad, *Misbâhul Mûnir*, (Beirut: Maktabah 'Alamiyah, t.t), h. 605

⁹² Al-Thabari, *Jami' al-Bâyan fi Tafsîr Al-Qur'ân*, Juz 8, (Riyadh: Dâr Thayyibah), h. 229

⁹³ M. Quraish Shihab, *Ibid.*, h. 510

⁹⁴ Mustafa al-Khin dan Musthafa al-Bugha, *al-Fiqh al-Manhâji 'ala Madzhab al-Imam al-Syâfi'*, Juz IV, (Surabaya: Al-Fithrah, 2000), h. 106

⁹⁵ Saleh bin Ganim al-Saldani, *Ibid.*, h. 25-26

⁹⁶ Sayyid Sabilq, *Fiqh al-Sûnnah*, Jilid II, (Madinah: al-Fath Li 'lami al-'Araby, 1990), h. 314

⁹⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz V, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), h. 60

Kepemimpinan merupakan komponen yang harus ada dalam komunitas sosial manapun, termasuk dalam keluarga. Kepemimpinan akan efektif apabila mendapat dukungan dari anggotanya. Dalam persektif ini, kepatuhan isteri menjadi syarat mutlak tercapainya efektivitas kepemimpinan yang dilakukan suami dalam memimpin keluarga agar terwujudnya *sakinah, mawáddah wa rahmáh* dalam keluarga mereka.

Mazhab Maliki berpendapat *nusyúz* itu hanya sebatas pada keengganan isteri melakukan hubungan suami isteri, keluar rumah tanpa izin dari suami ke tempat yang tidak harus didatangi dan tindakan meninggalkan salah satu perintah Allah. Mazhab Syafi'i berpendapat bahwa yang termasuk isteri *nusyúz* adalah keluarnya seorang isteri dari garis ketaatan terhadap suami tanpa alasan yang benar, *nusyúz* juga dapat berupa menampakkan wajah yang cemberut setelah sebelumnya menampakkan wajah berseri-seri atau perlakuan yang kasar terhadap suaminya. Sedangkan menurut mazhab Hambali yaitu *nusyúz* isteri dibatasi dengan kecurangan yang dilakukan seorang isteri dan penolakannya memberikan salah satu hak suami misalkan keluar rumah tanpa izin suaminya atau penolakan untuk memuaskan hasrat seksual suami.⁹⁸

2. Ciri-ciri Isteri Nusyúz

Nusyúz adalah bagian terkecil dari sebuah konflik, jika konflik sering kali diakibatkan oleh banyak hal seperti perbedaan pendirian, perbedaan budaya serta adanya kepentingan dari masing-masing pihak.⁹⁹ Lebih lanjut tentang bentuk-bentuk *nusyúz* isteri sebagaimana dijelaskan dalam kutipan sebagai berikut: *nusyúz* seorang isteri adalah tindakannya yang keluar dari ketaatan terhadap suaminya dan mendurhakainya, seperti keluar dari rumah suami tanpa uzur dan tanpa izin dari suaminya, atau pergi tanpa mendapat izin dan ridho dari suaminya, atau tidak membukakan pintu agar

⁹⁸ Suheri Sidik Ismail, *Ibid.*, h. 107-108

⁹⁹ J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 68

suaminya dapat masuk rumah, atau tidak memungkinkan suaminya dapat menjamah dirinya tanpa ada uzur seperti sakit, atau ketika suami mengundangnya tetapi isteri justru sibuk dengan keperluannya sendiri.¹⁰⁰

Untuk mengenali bentuk-bentuk perbuatan *nusyúz* dapat juga mengkaitkannya dengan kata yang artinya menghilangkan, dalam arti perempuan yang hilang rasa kasih sayangnya terhadap suami baik lahir maupun batinnya, sehingga seorang isteri tersebut selalu meninggalkan kehendak dan kemauan perintah suami, sehingga suami merasa benci dan tiada kepedulian kepadanya.¹⁰¹

Muhammad Yusuf Musa berpendapat ciri-ciri *nusyúz* isteri adalah:¹⁰²

- a. Isteri menolak untuk diajak pindah ke rumah suami tanpa alasan yang sah.
- b. Isteri mau untuk tinggal di rumah kediaman bersama, tetapi kemudian dia pergi dan tidak kembali tanpa alasan yang dibenarkan syara'.
- c. Keduanya tinggal di rumah isteri, tetapi isteri melarang sang suami untuk memasuki rumahnya.

Adapun bentuk-bentuk ucapan yang bisa dimasukkan dalam kategori *nusyúz* isteri sehingga suami diperbolehkan memukulnya di antaranya mencaci maki orang lain, mengucapkan kata-kata yang tidak pantas seperti bodoh, kepada suami meskipun suami mencaci lebih dulu. Bahkan dalam Kitab *Fathúl Mu'in* disebutkan bahwa termasuk perbuatan *nusyúz*, jika isteri enggan bahkan tidak mau memenuhi ajakan suami, sekalipun dia sedang sibuk mengerjakan sesuatu.¹⁰³

¹⁰⁰ M Al-Bugha, Mustafa al-Khin dan Musthafa, *Ibid.*, h. 107

¹⁰¹ Muh. Yusuf al-Syahir al-Jamal, *Tafsir Al-Báhr al-Múhit*, Jilid II, (Beirut: Dár al-Kutub al-Alamiyah, 1413 H/1993 M), h. 458

¹⁰² Muhammad Yusuf Musa, *Ahkám Al-Ahwál Asy-Syakhsiiyyah fi Fiqh al-Islámi*, Cet. I, (Mesir: Dár al-Kitab al-'Arabi, 1956), h. 222

¹⁰³ Sohari Sahrani, *Fiqh Keluarga Menuju Perkawinan Secara Islami*, (Banten: Dinas Pendidikan Provinsi Banten, 2011), h. 201

Jika terlihat pada diri seorang isteri tanda-tanda kedurhakaan, seperti ia tidak menemui suaminya kecuali dalam keadaan tidak suka atau tampak padanya sikap berpaling dan bermuka masam setelah sebelumnya lembut dan wajahnya berseri-seri. Atau ia berbicara kepada suaminya dengan kata-kata yang kasar padahal sebelumnya ia berbicara dengan lemah lembut. Atau ia merasa berat, jika suaminya mengajak ke ranjang. *Nusyúz* isteri adalah lebih pada relasi seksual. Artinya ketika isteri tidak disibukkan oleh pelbagai alasan yang menjadi kewajibannya, atau tidak terbayang-bayangi oleh kekerasan yang mungkin dilakukan oleh suaminya.

3. Akibat Hukum *Nusyúz* Isteri

Sudah dimaklumi bahwa rukun pokok perkawinan adalah adanya kerelaan antara laki-laki dan perempuan serta persetujuan mereka untuk mengikat hidup berkeluarga. Dalam persetujuan tersebut mereka juga terikat untuk melaksanakan hak dan kewajibannya dalam rumah tangga sesuai dengan perannya masing-masing sebagai suami isteri. Suami sebagai kepala keluarga memiliki kewajiban yang harus dilaksanakannya, yang mana kewajiban ini merupakan hak isteri di antaranya yaitu melindungi dan memberikan biaya rumah tangga berbentuk nafkah kepada keluarganya. Bahwa seorang isteri mempunyai kewajiban untuk melayani suaminya dan mentaati perintah suami selama perintah itu baik untuknya. Sebagai imbalan pelayanannya, maka ia berhak atas nafkah yang diberikan oleh suaminya.

Menurut kesepakatan para imam mazhab isteri yang *nusyúz* (tidak taat kepada suami) hukumnya adalah haram,¹⁰⁴ selain haram juga mengakibatkan konsekuensi hukum berupa terputusnya nafkah, sebagaimana dijelaskan oleh Syekh Muhammad bin Qasim,¹⁰⁵ ada dua hal yang bisa gugur

¹⁰⁴ Syaikh al-'Allamah Muhammad bin 'Abdurahman ad-Damasyqí, *Ibid.*, h. 361

¹⁰⁵ Syekh Muhammad bin Qasim, *Fathúl Qarib*, (Surabaya: Kharisma, 2000), h. 239

akibat *nusyúz*, yakni hak gilir dan hak mendapatkan nafkah. Terkait dengan masalah sanksi isteri yang melakukan *nusyúz* dapat diembargo dengan tidak diberi nafkah oleh suami serta sejumlah tindakan lainnya. Hampir semua ulama sepakat, bahwa nafkah isteri yang *nusyúz* menjadi gugur dari kewajiban suami.¹⁰⁶

Suami tidak wajib memberi nafkah dalam masa *nusyúz*-nya. Alasan bagi jumbuh ulama tersebut adalah bahwa nafkah yang diterima isteri itu merupakan imbalan dari ketaatannya kepada suami. Isteri yang *nusyúz* hilang ketaatannya pada masa itu, oleh karena itu isteri tidak berhak mendapatkan nafkah selama masa *nusyúz* berlangsung dan kewajiban itu kembali dilakukan setelah *nusyúz* itu berhenti.¹⁰⁷

Imam Taqiyuddin Abi Bakar Muhammad Husainul Husni berpendapat bahwa apabila isteri melakukan *nusyúz* maka gugur haknya berupa nafkah dan *kiswáh*.¹⁰⁸ Wahbah az Zuhaili berpendapat nafkah gugur atas isteri yang sedang *nusyúz*.¹⁰⁹ Hal ini dikuatkan oleh para Ulama Hanabilah yaitu suami tidak wajib memberikan nafkah kepada isteri yang *mufásir* walaupun isteri mengambil sendiri tanpa seizin suami.¹¹⁰

Para Ulama Syafi'iyah juga berpendapat bahwa jika suami mengajak isteri, akan tetapi isterinya menolak karena beralasannya sedang berpuasa, dan puasanya adalah puasa sunah, maka menurut Syafi'iyah hak nafkah isteri menjadi gugur.¹¹¹ Seorang suami yang mendapati isterinya sedang *nusyúz* dibebaskan dari sebagian tanggung jawabnya terhadap isterinya itu. Dalam hal nafkah misalnya, suami tidak mendapatkan ancaman hukuman apapun seandainya ia tidak memenuhi nafkah isterinya. Bagi seorang suami dengan isteri

¹⁰⁶ Syaikh al-'Allamah Muhammad bin 'Abdurahman ad-Damasyqí, *Ibid.*, h. 361

¹⁰⁷ Amir Syarifuddin, *Ibid.*, h. 173-174

¹⁰⁸ Imam Taqiyu ad-Din Abi Bakr ibn Muhammad al-Husaini ad-Dimasqi asy-Syafi'i, *Kifayát al-Akhyár*, Jilid II, (tnp., Dar al-Fikr, t.t), h. 77

¹⁰⁹ Wahbah Az Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adilatuhu*, alih bahasa: Hayyie al-Kattani dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2011), h. 100

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 736

¹¹¹ *Ibid.*

yang lebih dari satu boleh tidak menunaikan penggiliran (*al-qásm*) terhadap isteri yang sedang *nusyúz*.¹¹²

Menurut Ulama fikih, yang dijadikan dasar hukum dalam gugurnya hak isteri tidak berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah, akan tetapi pendapat ulama yang demikian karena terpenuhinya hak isteri, karena isteri telah melakukan setiap kewajibannya, dan apabila isteri tidak melakukan kewajibannya atau *nusyúz* maka haknya menjadi gugur.¹¹³ Jika isteri tidak lagi *nusyúz* namun suaminya tidak mengetahui hal itu dan suami masih bersikap sebagaimana ketika isteri *nusyúz*, kemudian ia mengetahui bahwasannya isteri telah berhenti *nusyúz*, maka suami harus kembali bersikap adil saat ia mengetahui hal tersebut dan sikapnya yang keliru itu dimaafkan.¹¹⁴

Apabila seorang isteri diceraikan suaminya ketika dalam keadaan *nusyúz*, maka isteri tidak berhak atas nafkah. Kalau dia dalam keadaan *'iddáh* dari talak *raj'i*, lalu melakukan *nusyúz* saat menjalani *'iddáh*-nya, maka haknya atas nafkah menjadi gugur. Kemudian bila dia kembali taat, maka nafkahnya diberikan terhitung dari waktu ketika diketahui dia kembali taat.¹¹⁵ Pada dasarnya nafkah itu diwajibkan sebagai penunjang kehidupan suami isteri. Bila kehidupan suami isteri berada dalam keadaan yang biasa, di mana suami maupun isteri sama-sama melaksanakan kewajiban yang diwajibkan agama tidak ada masalah.

Namun bila salah satu pihak tidak menjalankan kewajibannya, maka berhakkah ia menerima hak yang sudah ditentukan, seperti isteri tidak menjalankan kewajibannya, tidak berhaklah menerima nafkah dari suaminya. Sebaliknya suami tidak menjalankan kewajibannya, tidak berhaklah menerima pelayanan dari isterinya. Dari pendapat para ulama di atas dapat dipahami bahwa jika isteri melakukan *nusyúz*

¹¹² Muhammad bin Idris as-Syaff'i, *Ibid.*, h. 208

¹¹³ Wahbah Az Zuhaili, *Ibid.*, h. 737

¹¹⁴ Muhammad bin Idris as-Syaff'i, *Ibid.*, h. 208

¹¹⁵ Muhammad Jawâd Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, (Beirut: Dâr al-Jawad, 1996), h. 403-407

maka segala bentuk haknya menjadi gugur. Gugurnya hak tersebut dikarenakan isteri tidak melakukan setiap hal yang menjadi kewajibannya.

Adapun konsekuensi hukum lain akibat *nusyúz* isteri terhadap suaminya adalah gugur kewajiban suami memberi nafkah kepada isteri *nusyúz* selama dalam *nusyúz*-nya, dan apabila suaminya meninggal dunia, isteri tidak mendapatkan warisan, terkecuali harta bawaan sebelum akad nikah. Jika seorang isteri murtad maka terputuslah hak untuk mendapatkan warisan, dan jika ada harta bawaannya, tidak diwarisi melainkan diserahkan ke *baitúl mál*, alasan dari semua itu karena nafkah dan warisan merupakan nikmat Allah Swt. maka tidak dibenarkan mendapatkannya dengan jalan kedurhakaan dan kemaksiatan.

Isteri yang *nusyúz* dalam hal tidak taat, suka membantah, tidak menjalankan kewajibannya sebagai isteri yang baik dan menelantarkan anaknya itu tidak berhak mendapatkan nafkah dari suaminya karena isteri tersebut sudah tidak mampu menjalankan kewajiban yang disyari'atkan oleh agama, oleh karena itu hak nafkah isteri terlaksana lagi apabila isteri kembali taat dan *nusyúz*-nya berhenti. Sebab, wabah *nusyúz* akan berakibat pada rusaknya bangunan keluarga, serta menimbulkan suasana tidak kondusif bagi pendidikan anak-anak konsekuensi akhirnya bahtera rumah tangga menjadi oleng dan kemudian tenggelam.¹¹⁶

Ibnu Hazm berpendapat bahwa kedurhakaan itu tidak menggugurkan nafkah karena nafkah itu bukan diwajibkan lantaran *istimtá'* hanya diwajibkan karena pernikahan.¹¹⁷ Seorang suami yang mendapati isterinya sedang *nusyúz* dibebaskan dari sebagian tanggung jawabnya terhadap isterinya itu. Dalam hal nafkah misalnya, suami tidak mendapatkan ancaman hukuman apapun seandainya ia tidak

¹¹⁶ Abd Al-Qadir Mansur, *Buku Pintar Fiqh Wanita*, Cet. Ke-1, (Penerbit: Zaman, 2009), h. 317

¹¹⁷ Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), h. 283

memenuhi nafkah isterinya. Bagi seorang suami dengan isteri yang lebih dari satu boleh tidak menunaikan penggiliran (*al-qásm*) terhadap isteri yang sedang *nusyúz*.¹¹⁸

Namun demikian ketika isteri telah berhenti dari *nusyúz* maka suami kembali diharuskan memenuhi kewajibannya. Dalam hal nafkah, ia harus kembali memberikan nafkah kepada isterinya sebagaimana saat sebelum sang isteri *nusyúz*. Atau dalam hal penggiliran isteri-isteri dalam rumah tangga poligini, suami harus kembali bersikap adil. Lebih lanjut Ibnu Hazm mengatakan bahwa suami berkewajiban menafkahi isterinya sejak terjalin akad nikah, baik suaminya mengajak hidup serumah atau tidak, baik isteri masih dalam buaian, isteri *nusyúz* atau tidak *nusyúz*, kaya atau fakir, mempunyai bapak atau yatim, gadis atau janda, merdeka atau budak semuanya disesuaikan oleh kemampuan suami.¹¹⁹

Jadi dengan demikian menurut pemikiran Ibn Hazm ini bahwa seorang isteri yang telah melakukan akad nikah dengan suaminya, maka sejak itu pula seorang isteri berhak mendapatkan nafkah dari suaminya karena perkawinan itu sendirilah yang menjadi salah satu penyebab adanya kewajiban nafkah bagi suami terhadap isterinya. Sehingga dalam pemikiran ini tidak ada kaitannya dengan *nusyúz*.

D. Nusyúz Suami Dalam Hukum Islam

1. Hakikat Nusyúz Suami

Nusyúz suami mengandung arti pendurhakaan suami kepada Allah karena meninggalkan kewajibannya terhadap isterinya.¹²⁰ Menurut Ulama Hanafiyah; rasa benci sang suami terhadap isterinya dan mempergaulinya dengan kasar. Ulama Malikiyah; sikap suami yang memusuhi isterinya, di samping itu ia juga menyakitinya baik dengan *hújr* atau pukulan yang tidak diperbolehkan oleh syara', hinaan dan sebagainya. Ulama Syafi'iyah; sikap suami yang memusuhi isterinya dengan

¹¹⁸ Muhammad bin Idris as-Syafi'i, *Ibid.*, h. 208

¹¹⁹ Ibn Hazm, *Al-Muhállá*, (Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidiyah, 1980), h. 321

¹²⁰ Amir Syarufuddin, *Ibid.*, h. 193

pukulan dan tindak kekerasan lainnya serta berlaku tidak baik terhadapnya. Ulama Hambali; perlakuan kasar suami terhadap isterinya dengan pukulan dan memojokkan atau tidak memberikan hak-hak isterinya seperti hak nafkah dan sebagainya.¹²¹

Nusyúz suami terjadi apabila seorang suami tidak melaksanakan kewajibannya terhadap isterinya, baik meninggalkan kewajiban yang bersifat materi atau nafkah, atau meninggalkan kewajiban yang bersifat nonmateri di antaranya *mu'asyarah bi al-ma'ruf* atau menggauli isterinya dengan baik, hal ini mengandung arti luas yaitu segala sesuatu yang dapat disebut menggauli isterinya dengan cara buruk, seperti berlaku kasar, menyakiti fisik dan mental isteri, tidak melakukan hubungan badaniah dalam waktu tertentu dan tindakan lain yang bertentangan dengan asas pergaulan baik.¹²²

Menurut para *fuqāhak nusyúz* yang dilakukan laki-laki dibatasi pada kerangka perlakuan kasar terhadap isterinya, baik berupa perkataan maupun perbuatan, termasuk seluruh tindakan yang dapat menyakiti isterinya, baik tindakan itu berupa akhlak yang buruk maupun kekikiran terhadap isterinya untuk hal-hal yang menjadi keperluan pokoknya seperti makanan, minuman, keperluan seksual; begitu juga memutuskan tali silaturahmi, khususnya terhadap kedua orang tuanya. Boleh jadi, cakupan *nusyúz* yang dilakukannya lebih luas, misalnya suami enggan memberikan hak isterinya. Namun dalam kehidupan keluarga pada praktiknya *nusyúz* suami dapat berbentuk perkataan, maupun perbuatan.¹²³

¹²¹ Zainu Zainuddin Ibn Najm al-Hanafi, *al-Bshr ar-Ráiq*, Jilid IV, (Pakistan: Karachi, t.t), h. 78, dimuat dalam Sri Wahyuni. 2008, Jurnal: *al-Ahwal*, Vol. 1, No. 1, *Konsep Nusyúz dan Kekerasa Terhadp Isteri Perbandingan Hukum Positif dan Fiqh*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), h. 19

¹²² Shaleh bin Ghanim al-Sadlani, *Ibid.*, h. 26

¹²³ Abdul Aziz Dahlan, *Ibid.*, h. 1354

2. Kriteria *Nusyúz* Suami

Nusyúz suami itu terjadi apabila suami tidak melaksanakan kewajiban terhadap isterinya baik yang bersifat materi ataupun nonmateri,¹²⁴ atau meninggalkan kewajibannya baik nafkah lahir maupun batin.¹²⁵ Kalau melihat kembali kewajiban seorang suami terhadap isterinya, dapat diketahui batasan-batasan *nusyúz* seorang suami. Mulai dari ketidakacuhan sampai pengabaianya terhadap hak isteri.

a. Kriteria *Nusyúz* Suami Menurut *Fuqáhak*

Kriteria *nusyúz* suami menurut ulama, bahwa suami dianggap *nusyúz* apabila ia tidak setia kepada seorang isteri serta sikap itu melahirkan ketidakinginan untuk menafkahnya. Beberapa pendapat ulama mazhab yang dapat dijadikan dasar untuk menentukan kriteria *nusyúz* suami, yaitu:

Menurut ulama Hanafiyah *nusyúz* suami kriterianya sebagai berikut:

- 1) Rasa benci suami terhadap isteri.
- 2) Mempergauli secara kasar.

Menurut ulama Malikiyah *nusyúz* suami memiliki kriterianya sebagai berikut:

- 1) Sikap suami yang memusuhi isterinya.
- 2) Menyakiti dengan *hijr* atau pukulan yang tidak diperbolehkan oleh syara', hinaan dan sebagainya.

Menurut ulama Syafi'iyah, kriteria *nusyúz* suami yaitu sikap suami yang memusuhi isterinya dengan pukulan dan tindak kekerasan lainnya serta berlaku tidak baik terhadapnya.

Sedangkan Ulama Hanbali memberi pendapat mengenai kriteria *nusyúz* suami yaitu:

- 1) Perlakuan kasar suami terhadap isterinya dengan pukulan.

¹²⁴ Wati Rahmi Ria dan Zulfikar, *Ilmu Hukum Islam*, (Bandar Lampung: Gunung Pesagi, 2015), h. 64

¹²⁵ Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Ibid.*, h. 211

- 2) Tidak memberikan hak-hak isterinya seperti hak nafkah dan sebagainya.¹²⁶

Menurut mazhab Syafi'i kriteria *nusyúz* suami, yaitu sikap suami yang menyakiti isteri dengan cara memukul atau perlakuan kasar lainnya dan mencela kekurangannya,¹²⁷ seorang ahli fikih kontemporer Wahhab Zuhayli mengatakan *nusyúz* seorang suami lebih berkaitan dengan ketegasan sikapnya.¹²⁸

b. Kriteria *Nusyúz* Suami Menurut Ahli Hukum

Menurut Sudarsono berdasarkan dalil *náqly* dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:128, jelaslah bahwa perjanjian pernyataan *táklík talák* lebih sesuai diucapkan atau diikrarkan setelah adanya *nusyúz* bagi isteri, pernyataan atau perjanjian *táklík talák* tidak diucapkan setelah mengucapkan ijab-kabul pada saat berlangsungnya akad nikah. Sedangkan *nusyúz* dalam hukum Islam terdiri dari *nusyúz* yang datang dari isteri dan *nusyúz* yang datang dari suami. Penegasan yang terdapat dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:128 adalah *nusyúz* yang datang dari suami, yaitu:¹²⁹

- 1) Berlaku keras terhadap isteri.
- 2) Tidak mau menggauli isteri.
- 3) Tidak mau memberikan hak-hak isteri.

Menurut Shaleh bin Ganim, *nusyúz* suami bisa berbentuk dua hal itu sekaligus atau salah satu di antara keduanya. Dan hal ini sebagaimana diuraikan secara rinci oleh Shaleh bin Ganim sebagai berikut:¹³⁰

- 1) Mendiamkan isteri, tidak diajak bicara, meskipun bicara akan tetapi selalu menggunakan kata-kata yang kasar dan menyakitkan.

¹²⁶ Zainuddin Ibn Najm al-Hanafi, *al-Bshr ar-Ráiq*, IV, (Pakistan: Karachi, t.t), h. 78, dimuat dalam Sri Wahyuni. h. 19

¹²⁷ Shaleh bin Ghanim al-Sadlani, *Ibid.*, h. 28

¹²⁸ Nor Salam, "Konsep *Nusyúz* Dalam Perspektif Al-Qu'an (Sebuah Kajian Tafsir Maudhu'i)", Jurnal: *De Jure*, Jurnal Syariah dan Hukum, Sekolah Tinggi Agama Islam al-Yasini Pesuruan, 2015, Vol. 7, No. 1, h. 50

¹²⁹ Muhammad Syaifuddin, Sri Turatmiyah, dan Annalisan Yahanan, *Hukum Perceraian*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), h. 142

¹³⁰ Shaleh bin Ganim al-Sadlani, *Ibid.*, h. 34

- 2) Mencela dengan menyebut-nyebut keaiban jasmani atau jiwanya.
- 3) Berburuk sangka terhadap isteri, dan tidak mengajak isteri tidur bersama.
- 4) Menyuruh isteri melakukan maksiat dan melanggar larangan Allah.

Sementara itu, bentuk *nusyúz* yang berupa perbuatan dapat berbentuk:

- 1) Tidak mengauli isterinya tanpa uzur atau sebab-sebab yang jelas.
- 2) Menganiaya isteri, baik dengan pukulan, hinaan, atau celaan dengan tujuan hendak mencelakakan isteri.
- 3) Tidak memberi nafkah sandang, pangan dan lain-lain.
- 4) Menjahui isteri karena penyakit yang dideritanya.
- 5) Bersenggama dengan isteri melalui duburnya.

3. Akibat Hukum Nusyúz Suami

Pada dasarnya fikih hanya menjelaskan tentang akibat atau sanksi hukum yang diterima isteri jika terjadi *nusyúz*. Dalam hal akibat hukum bagi *nusyúz* suami fikih sama tidak mengatur ketentuan secara jelas tentang kewenangan atau hak isteri dalam menindak suaminya tersebut, walaupun seorang isteri memiliki kewenangan untuk ikut menanggulangi kekeliruan dan penyelewengan yang dilakukan suami, hal itu hanya sebatas tanggung jawabnya sebagai seorang isteri.

Seorang isteri tidak dibenarkan menjalankan atau menerapkan metode pengacuhan atau pemukulan seperti yang dilakukan suami kepadanya saat ia *nusyúz*, hal ini disebabkan oleh karena adanya perbedaan kodrat antara laki-laki dan perempuan, serta lemahnya isteri untuk menanggulangi suami. Apabila melihat kenyataan yang terjadi di masyarakat korban *nusyúz* suami tidak hanya isteri, tetapi juga terhadap anak.

a. Akibat hukum terhadap isteri

Para ulama yang menjelaskan akibat hukum *nusyúz* suami terhadap isteri sebagai berikut:

- 1) Membatalkan sebagian hak isteri, dalam tafsir Ibnu Katsir, Asy-Syafi'i mengatakan dari Ibnu al-Musyyab, bahwa putri Muhammad bin Muslim memiliki suami yang bernama Rafi' bin Khudaji yang membenci sesuatu hal darinya, tidak tau karena tua atau karena hal lainnya, lalu ia bermaksud menceraikannya. Putri Muhammad itu berkata “*jangan kamu ceraikan aku dan berikanlah giliranku sesuai kemauanmu*”.

Hal ini dipertegas dalam kitab *ash-Sháhihain* dari hadis Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari 'Aisyah, ia berkata: Ketika Saudah binti Zum'ah telah tua, dia berikan gilirannya kepada 'Aisyah dan Nabi Muhammad Saw. menggilir 'Aisyah pada hari Saudah. Sehingga dari ayat tersebut dimaksudkan Saudah memberikan haknya atas Nabi kepada 'Aisyah ra.¹³¹

- 2) Batalnya hubungan perkawinan, Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa tindakan membiarkan isteri tanpa digauli sebagaimana lazimnya suami isteri dapat mengakibatkan batalnya hubungan perkawinan baik karena sengaja ataupun tidak sengaja.¹³²
- 3) Isteri menjadi terlantar dalam kehidupan rumah tangga, karena suami merupakan kepala rumah tangga membiarkan isteri tanpa perhatian, bahkan suami tidak pernah bisa mendengar pendapat isteri dengan tidak mengganggu kehadiran isteri.
- 4) Mengembalikan mahar kepada suami, merupakan akibat yang diterima isteri apabila suami tidak mau menceraikannya tetapi isteri menempuh dengan cara *khúlu'*. Mengembalikan mahar kepada suami dilakukan isteri apabila tidak bisa dilakukan perdamaian, seperti isteri sudah merelakan haknya atas suami sehingga

¹³¹ Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Al-Sheikh, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid II, alih bahasa: M. Abdul Ghoffar, (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2004), h. 421-422

¹³² *Ibid.*, h. 41

kewajiban suami dalam rumah tangga berkurang tetapi suami tetap melakukan *nusyúz* dalam rumah tangga.¹³³

b. Akibat hukum terhadap anak

Akibat hukum *nusyúz* suami yang diterima anak berdampak pada hak-hak anak. Hak merupakan kepentingan yang ada pada perorangan atau masyarakat atau pada keduanya yang diakui syara'. Mengenai hak-hak anak dalam al-Qur'an, Imam as-Sajjad menyebutkan hal-hal yang berkenaan dengan hak-hak anak yaitu sebagai berikut:¹³⁴

- 1) Seorang ayah semestinya tidak melupakan bahwa anak adalah miliknya dan bahwa perbuatan baik atau buruk anak akan disandarkan kepadanya (ayah).
- 2) Seorang ayah bertanggung jawab membimbing anak untuk menaati Allah Swt, mengajari dan mendidiknya.
- 3) Seorang ayah tidak boleh tidak peduli atas balasan perbuatan kepada anaknya. Ada pahala atas perbuatan baik anak dan hukuman atas perbuatan buruk anak untuk ayah juga.
- 4) Seorang ayah harus berbuat sebaik-baiknya untuk membesarkan anak sehingga alasannya dapat diterima oleh anaknya maupun Tuhan.

Imam ash-Shidiq yang memandang bahwa orang tua harus mengerahkan segala usaha untuk membesarkan anak-anak mereka.¹³⁵ Akibat hukum yang diterima anak juga berkaitan dengan pemeliharaan dan pendidikan anak. Maka pemeliharaan dan pendidikan anak menjadi hak dan kewajiban orang tua. Sebab orang tua memiliki tanggung jawab yang sah dan tanggung jawab moral. Orang tua bertanggung jawab untuk memberi makan, tempat tinggal, mendidik dan kesehatan kepada anaknya. Sehingga dalam fungsi pemeliharaan, konflik rumah tangga mengakibatkan

¹³³ *Ibid.*, h. 70

¹³⁴ Imam Ali Zainal Abidin, *Pandangan Islam Tentang Hak-hak Asasi Manusia (Risalatul Huquq)*, alih bahasa: Arif Mulyadi, (Jakarta: Pustaka Intermasa, 2004), h. 270

¹³⁵ Imam Ali Zainal Abidin, *Ibid.*, h. 71

hilangnya ketergantungan psikologis seorang anak terhadap orang tua. Adapun dalam bidang sosialisasi, rumah tangga tidak lagi menjadi tempat berlabuhnya seorang anak, sehingga berakibat pada penelantaran anak akibat kurangnya perhatian dari orang tua.

Selain itu, apabila *nusyúz* dari pihak suami sampai memutuskan perkawinan maka anak mengalami dampak psikis yang dalam akibat perceraian yakni anak kurang mendapatkan perhatian, kasih-sayang dan tuntutan pendidikan orang tua, terutama bimbingan ayah disebabkan ayah dan ibunya masing-masing sibuk mengurus permasalahan mereka. Selain itu, kebutuhan fisik maupun psikis anak menjadi tidak terpenuhi, keinginan harapan anak-anak tidak tersalur dengan memuaskan atau tidak mendapatkan kompensasinya untuk hidup sosial. Mereka tidak dibiasakan untuk disiplin dan kontrol diri yang baik.¹³⁶

E. Faktor-faktor Terjadinya *Nusyúz* Dalam Hukum Keluarga Islam

Sikap *nusyúz* yang timbul dalam kehidupan rumah tangga tidak lahir dengan sendirinya, melainkan perbuatan tersebut dilatar belakangi oleh berbagai faktor yang disengaja maupun tidak oleh suami ataupun isteri. *Nusyúz* adalah bagian terkecil dari problem rumah tangga. Problem dalam rumah tangga disebabkan oleh beberapa faktor seperti adanya persepsi yang berbeda, prinsip yang berbeda dan adanya kepentingan yang berbeda dari masing-masing pihak.¹³⁷

Sebagian ulama berpendapat, untuk mendeteksi perbuatan *nusyúz* yang dilakukan oleh isteri dapat dilakukan dengan melihat kebiasaannya sehari-hari (*qarínah*) atau tindakannya dalam melayani suami terlihat berbeda dari biasanya. Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir *al-Máнар* menjelaskan bahwa penting

¹³⁶ Tedy Sudrajat, "Perlindungan Hukum Terhadap Hak Anak Sebagai Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Sistem Hukum Keluarga Di Indonesia", Jurnal: *Kanun*, Jurnal Ilmu Hukum, 2011, No. 54, h. 26

¹³⁷ J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan*, (Jakarta: Kencana, 2007). h. 68

untuk mengetahui sebab timbulnya *nusyúz*, karena *nusyúz* itu bukanlah tabiat asli perempuan, melainkan sifat yang timbul kemudian.¹³⁸

Demikian juga halnya dengan perilaku *nusyúz* banyak faktor yang mempengaruhi terjadinya dalam hidup rumah tangga. Berdasarkan ketentuan *násh*, maka yang menjadi penyebab terjadinya tindakan *nusyúz* dalam perspektif al-Qur'an disebabkan oleh beberapa hal, yaitu:

Pertama, adalah الشح (*asy-syúhha*) yang diartikan dengan sifat kikir yang diberi penjelasan bahwa tabiat manusia itu tidak mau melepaskan sebahagian haknya kepada orang lain dengan seikhlas hatinya.¹³⁹ Dimaknai oleh *mufássir* dengan sifat pelit tingkat akut. Kata *asy-syúhha* dalam konteks rumah tangga, kikir sebagai salah satu faktor penyebab *nusyúz* yang dapat dipahami dari dua sisi, kikir dalam hal materi serta kikir dalam hal immateri. Pada sisi pertama, sifat kikir tentu berkaitan dengan seorang suami yang bisa saja enggan atau lalai memberikan kecukupan terhadap isteri yang menjadi tanggung jawabnya.

Sedangkan kikir dalam hal immateri lebih tepatnya diistilahkan dengan egois. Kikir dalam hal yang bersifat immateri ini bisa terjadi baik bagi seorang suami maupun seorang isteri. Sikap tidak mau peduli dari seorang suami ataupun sebaliknya sikap acuh tak acuh dari seorang isteri. Suami yang kikir, dan selalu mengadakan perhitungan untuk memberikan belanja yang amat dibutuhkan oleh isterinya, padahal ia mampu dan mempunyai uang. Kekikiran itu yang paling besar adalah ketidakwajiban suami untuk memberikan nafkah wajib, sementara dia sangat gampang menggunakan uangnya dengan penuh kebanggaan untuk diberikan kepada orang-orang selain isteri demi kepentingan dirinya yang tidak penting, seperti membantu kawannya yang kurang baik, menyelenggarakan pesta-pora, dan mengadakan rekreasi yang tidak bermanfaat.

¹³⁸ Abdul Halim Hasan Binjai, *Ibid.*, h. 264

¹³⁹ Achmad Furqan Darajat, "Tipologi Relasi Suami Isteri dan Indikator Terjadinya *Nusyúz*", Jurnal: *Tafaqquh*, Jurnal Hukum Ekonomi Syariah dan Ahawl as Syahsiyah, Desember 2017, Vol. 2, No. 2, h. 57

Akan tetapi sangat disayangkan, apabila diminta oleh keluarganya, dia sangat bakhil dan kikir serta selalu mengadakan perhitungan. Kondisi seperti di atas, merupakan keadaan yang amat menyakitkan, amat menggetirkan, dan amat menyakitkan hati. Tidak sedikit rumah tangga mengalami keputusan, dirundung nestapa, dan dililit ketidakharmonisan sebagai akibat dari sikap dan perbuatan suami yang bakhil dan selalu mengadakan perhitungan. Boleh jadi isteri dan anak-anaknya tinggal di rumah yang tak layak huni, pakaian mereka sudah rombeng dan lusuh. Tidak dapat diragukan lagi, rumah tangga seperti ini akan mengalami keretakan, anak-anaknya akan mencari orang yang mau mengulurkan tangannya untuk membantu mereka.¹⁴⁰

Kedua, adalah terjadinya *nusyúz* dalam perspektif al-Qur'an adalah sifat dengki, di mana seseorang merasa resah terhadap kelebihan yang dimiliki orang lain, sebagaimana difirmankan Allah Swt. dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:32:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا
 كَتَبُوا ۚ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ ۚ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۚ إِنَّ
 اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Artinya: "Dan janganlah kamu iri hati terhadap karunia yang telah dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sungguh, Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."¹⁴¹

¹⁴⁰ Muhammad bin Ibrahim Al-Hamd, *Kesalahan-kesalahan Suami*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2004), h. 38

¹⁴¹ Kementerian RI, *Al-Qur'an...*, *Ibid.*, h. 38

Dalam ayat tersebut Allah Swt. melarang seseorang berangan-angan di luar kemampuan rielya. Apabila ayat tersebut dikorelasikan dengan konteks relasi suami dan isteri dalam kehidupan berumah tangga, maka larangan tersebut ditujukan kepada suami isteri agar keduanya tidak saling dengki terhadap hak dan kewajiban yang telah ditetapkan Allah atas mereka berdua dan dalam menjalankan hak dan kewajibannya agar dilaksanakan dengan tulus dan ikhlas.

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa Allah telah menetapkan tugas dan tanggung jawab bagi laki-laki dan perempuan sebagai suami dan isteri sesuai dengan kodrat yang tentu saja Allah sangat memahami adanya perbedaan antara keduanya. Kemudian Allah melanjutkan dengan firmanya *فضلہ من ہلا واسألوا* sebagai penegasan hendaknya baik laki-laki maupun perempuan yang telah menerima tugas dan tanggung jawab yang berbeda (dalam kapasitasnya sebagai suami isteri) untuk selalu memohon kepada Allah agar kiranya diberikan kekuatan dan keseriusan untuk selalu menjaga tugas dan kewajiban tersebut sebagai amanat yang harus dilaksanakan. Pemahaman ini cenderung untuk membenarkan teori *nature* yang beranggapan bahwa perempuan dan laki-laki memiliki kodrat yang berbeda yang disesuaikan dengan fungsinya masing-masing.¹⁴²

Ketiga, penyebab terjadinya *nusyúz* adalah adanya situasi tertentu, di mana dalam suatu keluarga munculnya pihak ketiga baik dari keluarga isteri maupun suami yang menjadi pemicu munculnya konflik dalam rumah tangga, atau adanya keinginan dari isteri untuk bekerja di luar rumah dengan maksud agar derajat kedudukannya lebih tinggi dari suaminya, sehingga ia tidak bisa diperintah-perintah oleh suaminya. Kondisi di mana isteri merasa lebih tinggi derajatnya dari suami akan mudah terjadi kedurhakaan dan pembangkangan isteri terhadap perintah suami.

¹⁴² Nor Salam, "Konsep *Nusyúz* Dalam Perspektif Al-Qur'an, Jurnal: *Syar'ah dan Hukum*, Juni 2015, Vol. 7, No. 1, h. 54-55

Kemungkinan faktor lain adalah kesibukan dari suami isteri bekerja di luar rumah, sehingga mereka jarang ketemu dan jarang komunikasi, masing-masing asyik dengan urusannya sendiri-sendiri. Rumah seakan-akan hanya dijadikan tempat tidur dan pulang melepas lelah. Kondisi seperti itu jika dibiarkan berlarut-larut dan tanpa ada penyelesaian bersama, maka pada saatnya akan berdampak terhadap tidak berfungsinya keluarga sebagai fungsi afektif, komunikasi, reproduksi dan sosialisasi.

Keempat, faktor ekonomi, persoalan ekonomi adalah hal yang sangat urgen sekali dalam kehidupan rumah tangga. Sebagai kepala keluarga suami harus mampu mencukupi biaya hidup isteri, yaitu berupa belanja sandang, pangan, perhiasan, bahkan pada kebutuhan make up. Dengan begitu isteri dapat melakukan kewajibannya dalam mengurus rumah tangga. Namun, terkadang isteri tidak mensyukuri atas penghasilan suami, yang telah diusahakan semaksimal mungkin oleh suami, isteri tetap menuntut lebih dari batas kemampuan suaminya, dengan melihat kondisi kemampuan suami terbatas, isteri tidak boleh membebaninya dengan menuntut yang berlebihan apalagi sampai bersikap acuh terhadap suami.

Kelima, faktor seksualitas, hubungan seksual hanya dapat berjalan dengan baik apabila pasangan suami isteri dalam keadaan sehat. Suami tidak mengalami kelemahan syahwat, sehingga dapat memenuhi kebutuhan seksual isterinya, dan sebaliknya isteripun tidak mengalami frigiditas, sehingga dapat pula memberikan kehangatan dan kemesraan seksual kepada suaminya. Hubungan seksual sangatlah penting dalam melestarikan perkawinan.

Keenam, faktor cemburu adalah salah satu penyakit yang biasa menerpa kehidupan rumah tangga. Seseorang yang membela dirinya dengan cemburu baik suami atau isteri, niscaya tidak akan menyadari bahwa ia menjadi penyebab utama terjadinya malapetaka yang sangat mengerikan itu, bahkan terkadang menganggap sebagian cemburu sebagai ungkapan cinta. Tetapi dalam kenyataannya, bahwa cemburu dianggap sebagai keinginan yang egois dalam kepemilikan. Cemburu telah

menggiring para suami dan isteri melakukan sejumlah ketololan yang mengakibatkan hancurnya kehidupan berumah tangga. Rasa cemburu yang berlebihan juga bisa menimpa terhadap laki-laki, faktor cemburu yang berlebihan itulah yang menyebabkan isteri lepas kontrol dan dapat melakukan tindakan diluar akal sehat. Sehingga dengan kondisi yang demikian isteri menjadi *nusyúz*.

F. Prosedur Penyelesaian *Nusyúz* Dalam Hukum Islam

1. Prosedur Penyelesaian *Nusyúz* Isteri

Berdasarkan dua subjek *nusyúz* yang berbeda dalam al-Qur'an yaitu dari pihak suami dan isteri, maka langkah-langkah penyelesaiannya pun tidak sama antar satu dan yang lainnya. Imam al-Ghazali mengatakan apabila isteri berbuat *nusyúz* sedangkan laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, maka suaminya mesti mendidik dan membuatnya taat, meski dengan cara paksa. Demikian juga ketika isterinya sengaja meninggalkan shalat, ia harus memaksanya agar mau mengerjakan shalat, akan tetapi cara mendidiknya harus dilakukan bertahap.¹⁴³ Apabila perselisihan dan perseteruan semakin memanas, diutuslah dua juru damai, seorang dari keluarga suami dan seorang dari keluarga isteri, untuk melakukan perbaikan masalah setelah meneliti kondisi masing-masing suami isteri dan mengetahui sebab konflik.¹⁴⁴

Apabila gejala-gejala *nusyúz* isteri telah terlihat dengan beberapa indikasi yang telah dijelaskan sebelumnya, selanjutnya diperlukan langkah-langkah penanganannya. Hal ini diadopsi dari tekstualitas pada Q.S. an-Nisáa' [4]:34, ada tiga langkah tahapan upaya untuk mengatasi *nusyúz* yang harus dilakukan suami terhadap isteri yang durhaka yaitu:

a. Nasihat

Suami memberi nasihat, suami berhak memberi nasihat kepada isterinya bila tanda-tanda kedurhakan isteri sudah tampak, nasihat terbaik adalah dengan

¹⁴³ Abd Al-Qadir Mansur, *Buku Pintar Fiqh Wanita*, Cet. Ke-1, (Penerbit: Zaman, 2009), h. 320

¹⁴⁴ Wahbah Az Zuhaili, *Tafsir Al Wásith*, (Jakarta: Gema Insani, 2012), h. 286

mengembalikan isteri kepada Allah. Isteri yang baik akan terus terdidik dengan nasihat yang baik dari suami. Sebab itulah, bagi suami hendaknya menjadi psikiater, sekiranya ia menasihati isteri dengan dengan hal yang sesuai baginya dan menyelaraskan wataknya serta sikapnya, di antara hal yang dapat dilakukan suami adalah seperti memperingatkan dengan hukuman Allah bagi perempuan yang bermalam sedangkan suami marah dengannya, mengancam dengan tidak memberi sebagian kesenangan materil, mengingatkan isteri pada sesuatu yang layak dan patut dan menyebutkan dampak-dampak *nusyúz*, di antaranya bisa berupa perceraian yang berdampak baginya keretakan eksistensi keluarga dan terlantarnya anak-anak.¹⁴⁵

Apabila dengan nasihat seorang isteri dapat kembali dalam keadaan semula sebagai isteri yang baik, dan melaksanakan kewajibannya, permasalahan *nusyúz* sudah terselesaikan di tahap menasihati dan tidak boleh diteruskan. Namun, apabila seorang isteri setelah diberikan nasihat sebagai pengajaran belum kembali dalam keadaan semula sebagai isteri yang baik, dan tidak mau melaksanakan kewajibannya, maka langkah penyelesaian *nusyúz* diteruskan ketahap berpisah tempat tidur.

b. Pisah ranjang

Mendiamkan isteri di tempat tidur (*hájr*/pisah ranjang) artinya suami tidak tidur bersama isterinya, memalingkan punggungnya dan tidak bersetubuh dengannya. Pengajaran yang tersirat dalam hal ini ialah jika isteri mencintai suaminya, maka hal itu akan terasa berat baginya, sehingga isteri akan kembali baik. Jika isteri masih bersikap tidak biasa seperti marah, maka dapat diketahui *nusyúz* darinya, sehingga jelas bahwa *nusyúz* berawal darinya.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Ali Yusuf as-Subki, *Fiqih Keluarga*, alih bahasa: Nur Khozin, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 303

¹⁴⁶ *Ibid.*, h. 305-306

Pembelajaran ditetapkannya hukuman pemisahan ranjang terhadap perempuan termasuk hal yang lebih umum atas hukum al-Qur'an, sehingga dirasa lebih bermanfaat dalam menengahi perselisihan dalam keluarga, karena hal tersebut mengingatkan kepada isteri dengan kodratnya yang wajib taat terhadap suami.¹⁴⁷ Perbedaan di kalangan para ulama terlihat pada mekanisme ini. Mazhab Maliki memberikan batasan waktu sebulan. Dan tiga mazhab lainnya (Hanafi, Hanbali dan Syafi'i) tidak memberikan batasan jangka waktu mendiamkan isteri, sehingga ditunggu sampai isteri menyadari kekeliruannya.

Demikian juga para mufasir berbeda-beda pendapat tentang pengertian *wahjurâhunna fil madhâjî'i* yaitu.¹⁴⁸ Menurut Ibn Abbas, jangan disetubuhi, jangan tidur di dekatnya atau mengarahkan punggung kepada isteri di atas ranjang. Menurut Ikrimah dan Abu Dhuha, jangan diajak bicara dan jangan ditegur meskipun masih dicampuri. Menurut Ibrahim, al-Sya'bi, Qatadah dan al-Hasan, tidak berkumpul dengannya dan suami tidur di ranjang sendiri sehingga isteri kembali kepada hal yang diinginkan suami.

Menurut Sufyan, tetap diajak bicara dan tetap menggaulinya tetapi dengan kata-kata keras, kasar, dan meninggi. Sedangkan menurut Muhammad Ali al-Shabuni, berpisah tempat tidur suami dan isteri serta tidak menggaulinya. Dengan berbagai model pisah ranjang di atas, model yang ideal adalah pisah ranjang dan kamar tidur secara hakiki, tidak saling bicara, tidak bergaul walaupun suami tidak meninggalkan tempat tinggal bersama. Sikap mendiamkan isteri ini sebenarnya sangat ampuh untuk mengetuk pintu kesadaran isteri agar segera menyadari kesalahannya dan kembali menuruti perintah suaminya. Karena bagaimanapun, isteri dalam rumah tangga pasti membutuhkan suaminya untuk bertukar pikiran, curhat,

¹⁴⁷ *Ibid.*, h. 306-307

¹⁴⁸ Haswir, *Ibid.*, h. 254

musyawarah untuk memecahkan permasalahan rumah tangga.

Dengan suami bersikap diam dan menjauh akan membuat isteri bingung, hilang ketenangan, dan merasa kesepian.¹⁴⁹ Bila dengan pisah ranjang ini isteri telah kembali taat, maka persoalan *nusyúz* telah selesai dan tidak boleh dilanjutkan ketahap berikutnya. Namun apabila langkah pisah ranjang tidak membawa perubahan, maka dapat dilanjutkan ke langkah pukulan.¹⁵⁰

c. Pemukulan

Pemukulan kalau isteri masih durhaka, suami berhak memukulnya.¹⁵¹ Pemukulan ini tidak wajib secara syara' dan juga tidak baik untuk dilakukan, hanya saja langkah ini merupakan cara terakhir bagi suami setelah ia tidak mampu menundukan isterinya, setelah melakukan langkah-langkah sebelumnya yaitu menasihati, dan pisah ranjang. Kalau diteliti dari aspek kebahasaan, kata *dhárába*, tidak hanya berarti memukul. Memang arti asal kata itu adalah memukul sesuatu dengan yang lain. Tapi kemudian bisa memiliki arti memotong, memenggal, membunuh, meliputi, berpergian, membuat, menjelaskan, memberi perumpamaan, menutupi dan semacamnya.

Dari sekian banyak arti ini, secara global kata tersebut mempunyai dua arti. *Pertama*, melakukan tindakan yang lunak. Untuk makna ini, memiliki arti memberi contoh menutupi, berpergian, membimbing dan semacamnya. *Kedua*, melakukan tindakan keras dan kasar. Dalam pengertian ini, *dháraába* berarti membunuh, memenggal, melukai dan sejenisnya. Untuk menjelaskan kalimat yang banyak arti seperti ini, harus melihat dan

¹⁴⁹ *Ibid.*, h. 254-255

¹⁵⁰ Abu Malik Kamal bin As-Sayyid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), h. 351-357.

¹⁵¹ Tihami, Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat Kajian Fikih Lengkap*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), h. 187

mempertimbangkan berbagai faktor berbagai faktor serta indikasi lainnya.¹⁵²

Penafsiran ulama mengenai kata *dháraba* adalah bahwa pukulan yang dimaksud ini bukanlah pukulan untuk menyakiti namun dalam rangka untuk mendidik. Realitasnya tidak semua perempuan mudah untuk diluruskan suaminya, ada model perempuan yang hanya bisa diluruskan dengan pemaksaan secara fisik. Memberi hukuman fisik dengan cara memukulnya, yang penting untuk dicatat, yang boleh dipukul hanyalah bagian yang tidak membahayakan si isteri, memukul dengan pukulan yang halus tanpa menyakiti, tidak meninggalkan bekas pada tubuh, tidak mematahkan tulangnya, dan tidak mengakibatkan luka karena yang dimaksud dari pemukulan ini adalah memperbaiki bukan yang lain. Tidak memukul wajah, dan dijaga agar pukulan itu tidak mengenai bagian-bagian vital yang dapat membahayakan.¹⁵³

Namun bila dengan langkah ketiga ini masalah belum dapat diselesaikan baru dibolehkan suami menempuh jalan lain yang lebih lanjut, termasuk perceraian, Q.S. an-Nisáa' [40]:34 yang berbunyi:

فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ

Artinya: “Jika mereka metaatimu, maka janganlah mencari cari alasan untuk menyusahkannya.”¹⁵⁴

Mengandung arti suami tidak boleh menempuh cara apapun selain dari itu termasuk menceraikannya. Dari pemahaman terhadap ayat di atas jelaslah bahwa Allah tidak menghendaki adanya perceraian kecuali setelah tidak menemukan cara lain untuk mencegahnya.¹⁵⁵

¹⁵² Abu Yasid, *Ibid.*, h. 399

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan...*, *Ibid.*, h. 84

¹⁵⁵ Amir Syarifuddin, *Ibid.*, h. 193

2. Prosedur Penyelesaian Nusyúz Suami

Nusyúz suami mengandung arti kedurhakaan suami kepada Allah Swt. karena meninggalkan kewajiban terhadap isterinya. Nusyúz suami yang terjadi apabila suami tidak melaksanakan kewajibannya terhadap isterinya, baik meninggalkan kewajiban yang bersifat materi atau nafkah atau meninggalkan kewajiban yang bersifat nonmateri di antaranya menggauli isteri dengan baik, hal ini mengandung arti luas yaitu segala sesuatu yang dapat disebut menggauli isterinya dengan cara buruk, seperti berlaku kasar, menyakiti fisik dan mental isteri, tidak melakukan hubungan badaniah dalam waktu tertentu dan tindakan lain yang bertentangan dengan atas pergaulan baik.

Hukum Islam telah menetapkan tindakan yang perlu diambil oleh seorang isteri dalam menangani *nusyúz* suami. Sekiranya *nusyúz* berlaku di pihak suami, tindakan yang dilakukan oleh isteri seperti yang dinyatakan dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:128, ialah dengan menasihati kemudian diikuti dengan perdamaian dan memperbaiki diri dari pihak isteri jika ada sikap isteri yang tidak disukai suami atau dengan mengurangi hak-hak daripada isteri. Kaidah yang ketiga adalah membuat pengaduan kepada hakim atau menggugat cerai, namun mesti terlebih dahulu mengikuti prosedur yaitu:

a. Nasihat

Adapun perasaan sedih, cemburu dan jengkel atas perlakuan suami merupakan nikmat dari Allah Swt. atas hamba-hamba-Nya. Hanya saja, hendaknya perasaan-perasaan tersebut perlu dibatasi dengan kaidah-kaidah syariat, sehingga tidak mengiring pada keputusaasaan dan sejenisnya.¹⁵⁶ Selain tetap konsekuen memberikan nasihat, jangan sampai terbawa dalam perbuatan mungkar suaminya. Sebab, jika terseret dalam hal tersebut niscaya jiwa akan lemah menyikapi beraneka ragam kemungkaran.

¹⁵⁶ Nabil, *Jangan Mengeluh Isteriku: 170 Persoalan Keluarga dan Solusinya*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2009), h. 7

Nusyúz yang dilakukan seorang suami walaupun melanggar batas hak-hak isteri, tidak diselesaikan oleh sang isteri mengikuti cara yang telah ditetapkan bagi suami untuk memperbaiki isterinya. Walaupun isteri mampu melakukan perbaikan terhadap *nusyúz* yang dilakukan suaminya, dengan cara-cara yang disebutkan terdahulu seperti melalui nasihat dan pengarahan, tetapi dia tidak boleh menginjak pada tahap perbaikan berikutnya. Suami isteri mempunyai hak yang sama antara satu sama lain dalam melaksanakan tugas mengajak ke arah kebaikan dan mencegah kemungkaran.

Isteri berhak menasehati suami agar kembali bertanggung jawab kepada keluarga dan mengingatkannya tentang azab yang akan diterima bagi suami yang mengabaikan isteri dan tidak melaksanakan tanggung jawab terhadap isteri dan keluarganya.¹⁵⁷ Allah Swt. telah mensifatkan suami sebagai pemimpin bagi isteri dan keluarga, bukan berarti isteri tidak ada hak untuk menegur suami yang *nusyúz*. Seorang isteri perlu menjalankan tugas mereka sebagai isteri untuk menasihati suami agar kembali ke jalan yang benar, dengan harapan nasehat akan menyadarkan suami untuk dapat kembali melaksanakan tanggung jawab mereka.¹⁵⁸

Rasulullah Saw. pernah berwasiat terkait kaum perempuan (isteri), beliau bersabda pada waktu Haji Wada' di Hari Arafah dalam sebuah perkumpulan yang besar. *"Bertakwalah kepada Allah terkait kaum perempuan (isteri) kalian telah mengambil mereka dengan amanat dari Allah. Kalian telah menghalalkan kemaluan mereka dengan kalimat Allah."* Oleh sebab seorang suami hendaknya dia bertakwa kepada Allah terkait hubungannya dengan isteri dan juga anak-anaknya, sebab kelak dia akan dimintai pertanggungjawaban atas mereka.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Norzulaili Mohd. Ghazali, *Ibid.*, h. 22-23

¹⁵⁸ *Ibid.*, h. 25

¹⁵⁹ Nabil, *Ibid.*, h. 4-5

b. *Ishláh*

Jika seorang isteri merasa suaminya kurang memperhatikannya karena beberapa hal seperti karena urusan pekerjaan sehingga tidak ada waktu lagi bagi suami untuk mengurus rumah tangganya terlebih mengurus isterinya. Maka apabila pihak isteri merasa takut terjadi sesuatu hal yang tidak baik kerana suaminya lebih mementingkan urusan pekerjaannya dari pada keluarga, lebih baik kalau isteri mengadakan perdamaian dengan suaminya.¹⁶⁰ Perdamaian yang dimaksud adalah isteri yang mengurangi hak-haknya yang perlu ditunaikan oleh suami seperti mengurangi kadar mahar yang tertanggung, nafkah atau hak-hak bersamaan (bagi yang berpoligami).

Tindakan isteri seperti ini bertujuan mengembalikan ketentraman dan keamanan dalam kehidupan rumah tangga. Tindakan perdamaian ini juga merupakan salah satu cara untuk menghadapi *nusyúz* dari suami. Pilihan ini terjadi ketika seorang perempuan tidak menerima tindakan sewenang-wenang dan *nusyúz* sang suami, atau terhadap pengabaian dan sikap tak acuh terhadap diri dan anak-anaknya. Dalam keadaan demikian ayat tersebut memberikan pedoman apa yang seharusnya dilakukan olehnya, yaitu perdamaian antara keduanya, yakni dengan mempertemukan pandangan jernih masing-masing melalui dialog yang menentramkan hati, dan dalam perdamaian tersebut terdapat kebaikan.¹⁶¹

Untuk dapat menyelesaikan *nusyúz* suami, seorang isteri tidak dapat menyelesaikan permasalahan itu sendiri, isteri membutuhkan pihak ketiga, pihak ketiga bisa dari kerabat suami atau isteri, atau hakim. Pihak ketiga tersebut diharapkan agar dapat mengkomunikasikan permasalahan *nusyúz* yang sedang dialami suaminya, dan juga menasihati suami agar sembuh dari *nusyúz*-nya. Apabila pihak ketiga

¹⁶⁰ Abdul Halim Hasan Binjai, *Ibid.*, h. 316

¹⁶¹ Muhamad Shahrur, (Edit: Sahiron Syamsudin), *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Ed: Sahiron Syamsudin, (Yogyakarta: Kalimedia), h. 459

adalah hakim dan suami tidak dapat menerima nasihat dari hakim, maka hakim dapat memutuskan agar suami tetap memberikan nafkah kepada isteri dan isteri tidak diwajibkan untuk patuh kepada suami.¹⁶²

c. Merelakan haknya

Jika suami acuh tak acuh kepada isteri dan isteri merasa berat hatinya apabila harus bercerai, maka isteri dapat merelakan hak-haknya tidak terpenuhi, asalkan suaminya tidak menceraikannya. Aneka sebab turun Q.S. an-Nisáa [4]:128 yang diriwayatkan oleh para ulama kesemuanya dengan kerelaan isteri mengorbankan sebagian haknya demi kelanggengan rumah tangga mereka. At-Tirmidzi meriwayatkan bahwa isteri Nabi Saw., Saudah binti Zam'ah khawatir diceraikan oleh Nabi, maka dia bermohon agar tidak diceraikan dengan menyerahkan haknya bermalam bersama Nabi untuk Aisyah.¹⁶³

Imam Syafi'i meriwayatkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan kasus puteri Muhammad ibn Malamah yang akan dicerai oleh suaminya, lalu ia bermohon agar tidak diceraikan dan rela dengan apa saja yang ditetapkan suaminya, mereka berdamai dan turunlah ayat ini.¹⁶⁴ Sayyid Sabiq mengambil pendapat kitab *al-Múgni* bahwa seorang isteri boleh berdamai dengan suaminya dengan merelakan yang menjadi haknya. Hal ini dapat dilakukan isteri apabila memang isteri tidak merasa keberatan.

d. Menggugat ke pengadilan

Untuk menyelesaikan kasus perselisihan tingkat ketiga, ada dua pilihan, yaitu suami atau isteri saling memaafkan dan bertobat kepada Allah Swt. atau melalui persidangan di pengadilan. Sekiranya semua langkah penyelesaian telah disebutkan di atas tidak adapat mengubah sikap suami, maka isteri bisa mengambil langkah

¹⁶² Musa Shalih Syaraf, *Fatwa-Fatwa Konteporer Tentang Problematika Wanita*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 158

¹⁶³ M. Quraish Shihab, *Ibid.*, h. 605

¹⁶⁴ *Ibid.*, h. 606

alternatif untuk membuat pengaduan atau memasukan gugatan ke Pengadilan Agama. Hal ini, karena jika dibiarkan berlarut-larut kemungkinan akan memburuk keadaannya.

Muhammad Uqlah menjelaskan bahwa isteri tidak seharusnya berdiam diri apabila suaminya tetap *nusyúz*, walaupun semua langkah di atas telah dilakukan. Karena jika dibiarkan dikhawatirkan keadaan akan bertambah buruk. Sebaiknya isteri hendaklah mengadu kepada pihak-pihak yang dapat menyelesaikan permasalahan mereka seperti ke konsultan hukum atau mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama, seterusnya pengadilan akan mengambil keputusan yang sewajarnya dalam menyelesaikan *nusyúz* suami.¹⁶⁵

Langkah gugatan di pengadilan tentu diawali dengan perdamaian, dalam hal mengadakan perdamaian, didukung juga oleh Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sebagaimana dalam Pasal 31 Ayat (1) dan (2) yang berbunyi:

- (1) “Hakim memeriksa gugatan perceraian berusaha mendamaikan kedua belah pihak”.
- (2) “Selama perkara belum diputuskan, usaha mendamaikan dapat dilakukan pada setiap sidang”. Dengan demikian, yang dimaksud dengan hakám, adalah juru damai dari pihak keluarga dan juru damai dari pihak pengadilan, jika masalahnya dimeja hijaukan.”

Imam Malik dalam mazhabnya menjelaskan apabila seorang suami bersikap *nusyúz* dan memperlakukan isterinya dengan buruk, isteri berhak menyampaikan hal itu kepada hakim, yang selanjutnya berkewajiban menasehati suami. Jika nasihat seperti itu tidak dapat menyadarkan suami, ia dapat memutus mencabut haknya untuk ditaati

¹⁶⁵ Norzulaili Mohd Ghazali, *Ibid.*, h. 81

oleh isterinya untuk sementara waktu, dengan tetap mewajibkan suami memberikan nafkah. Jika tetap tidak direspon oleh suami, hakim boleh menjatuhkan hukuman cambuk atau lain atasnya.¹⁶⁶

Dalam hukum Islam, telah dijelaskan bahwa perceraian disebut talak, hak talak pada dasarnya hanya dimiliki suami, sehingga hanya suami yang dapat mengendalikan talak. Sementara itu, seorang isteri tidak memiliki hak untuk talak. Namun demikian dalam Islam juga terdapat kasus *khúlu*, di mana perempuan (isteri) bisa mengajukan perceraian karena alasan tertentu. Dalam rangka melindungi hak-hak isteri dari adanya unsur-unsur yang tidak dikehendaki dalam suatu perkawinan.¹⁶⁷

Menurut mazhab Maliki, apabila seorang suami melanggar hak isterinya, hendaknya ia diperingatkan dan dipaksa kembali ke jalan yang benar. Jika tidak demikian, dia akan terus melakukan kezaliman dan untuk ini dia harus diceraikan, karena tindakannya akan membahayakan isterinya.¹⁶⁸ Menurut mazhab Hanafi, suami yang melakukan kezaliman terhadap isterinya, harus dikucilkan. Mereka menjelaskan bahwa suami yang memukul isterinya tanpa alasan yang benar, harus dikucilkan.

Adapun menurut mazhab Ja'far, perempuan berhak menuntut haknya di pengadilan. Hakim harus melaksanakan tuntutan itu untuk menghapuskan kezaliman yang menyimpannya. Meskipun demikian tentu saja ada perbedaan dalam metode perbaikan, tujuannya sama, yakni menciptakan hubungan yang harmonis di antara suami isteri, dan menyingkirkan karang terjal yang menjadi penghalang jalannya hubungan suami isteri.

¹⁶⁶ Abu Zahra, *Al-Ahwal al- Syakhshiyah*, (Beirut: Dár al-Fikri, 1957), h. 163

¹⁶⁷ Kustini dan Ida Rosidah, *Ketika Perempuan Bersikap: Tren Cerai Gugat Masyarakat Muslim*, (Jakarta; Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2016), h. 9

¹⁶⁸ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al Quran Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 129

3. Batas-batasan Hak Suami Terhadap Isteri *Nusyúz*

Hak atau wewenang adalah izin atau kekuasaan yang diberikan oleh hukum kepada seseorang untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu. Berdasarkan telaah yang dilakukan berkaitan dengan persoalan *nusyúz* secara umum, maka terdapat minimal tiga hak atau kewenangan yang dimiliki suami, dan selama ini dianggap sebagai hak bersifat mutlak, karena adanya beberapa alasan dan regulasi yang mendukungnya. Hal ini berakar dari penafsiran dan pemahaman Q.S. an-Nisáa [4]:34 secara keseluruhan terutama menyangkut konsep kedudukan dan relasi suami isteri dalam rumah tangga.

Hampir secara keseluruhan ulama sepakat bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan dengan dua alasan. *Pertama*, karena kelebihan laki-laki atas perempuan. *Kedua*, karena nafkah yang mereka keluarkan untuk keperluan isteri dan rumah tangga lainnya. Sekalipun ulama sepakat dengan kelebihan laki-laki atas perempuan, tetapi dalam menjelaskan faktor-faktor sebagai penyebab nilai lebih laki-laki atas perempuan tersebut terdapat perbedaan. Mengenai hak-hak yang dimiliki suami akan dikemukakan batasan-batasan menurut perspektif hukum sebagai berikut:

- a. Hak persuasif dan sanksi fisik, merujuk dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:34, seorang suami diberikan tiga hak yang merupakan bentuk dari kewenangannya dalam memperlakukan isterinya yang *nusyúz*, yaitu menasihatinya, memisahi tempat tidurnya (menghindari untuk berhubungan badan), dan terakhir diperbolehkan memukulnya namun metode ketiga ini tidak dianjurkan.
- b. Hak mencegah nafkah, para ulama mazhab sepakat bahwa isteri yang melakukan *nusyúz* tidak berhak mendapat nafkah, tetapi mereka berbeda pendapat tentang batasan *nusyúz* yang mengakibatkan gugurnya nafkah tersebut. Demikian pula menurut Sayyid Sabiq, bahwa suami berhak *menta'zir* isterinya yang *nusyúz*, seperti dengan pencegahan nafkah di samping tindakan-tindakan yang

telah ditentukan dalam al-Qur'an dan yang telah dijelaskan sebelumnya. Menurut Muhammad Ali Sabikh, apabila seorang isteri berlaku *nusyúz*, yaitu isteri yang durhaka terhadap suami keluar rumah tanpa seizin suami dan tidak dapat dibenarkan menurut *syar'i* maka:

- 1) Menggugurkan haknya untuk mendapatkan nafkah.
 - 2) Menggugurkan nafkahnya yang berupa kebendaan.
 - 3) Gugur pula nafkah yang terhutang.
- c. Hak talak, empat kemungkinan yang terjadi dalam kehidupan rumah tangga yang dapat memicu timbulnya keinginan untuk memutus perkawinan salah satunya terjadinya *nusyúz* dari pihak suami.¹⁶⁹ Hal ini dipertegas oleh Imam Malik dan Imam Syafi'i yang menyatakan *nusyúz* merupakan salah satu hal yang dapat memutus perkawinan.¹⁷⁰

Bagi psangan suami isteri yang sudah tidak mungkin untuk dapat hidup rukun lagi karena terjadinya *nusyúz* oleh salah satu pihak atau kedua-duanya secara bersamaan (*syiqáq*) dan telah diupayakan sekuat tenaga untuk menyelesaikannya secara damai. Baik perdamaian tersebut oleh kedua belah pihak yang bersangkutan sendiri, atau melalui pihak ketiga sebagai mediator melalui prosedur mediasi yang sungguh-sungguh, maka dalam keadaan seperti ini sudah tidak ada cara lain lagi untuk meneruskan hubungan bersuami isteri dalam ikatan perkawinan, dengan demikian kecuali hanya dengan memutuskan ikatan tali perkawinan suami isteri tersebut agar situasi tidak semakin parah dan dapat memicu terjadinya tindakan kekerasan dalam rumah tangga.

¹⁶⁹ Ahmad Rofiq, *Ibid.*, h. 269

¹⁷⁰ Jamaluddin dan Nanda Amalia, *Buku Ajar Hukum Perkawinan*, (Lhokseumawe: Unimal Pres, 2016), h. 296

G. Nusyúz Dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia

1. Historisitas Kompilasi Hukum Islam

a. Cikal Bakal Kompilasi Hukum Islam

Hukum Islam sebagai suatu sistem hukum di dunia ini banyak yang hilang dari peredaran, kecuali hukum keluarga. Dewasa ini hukum Islam bidang keluarga di Indonesia yang mempunyai daya tahan dari hempasan arus westernisasi yang dilaksanakan melalui sekularisme di segala bidang kehidupan, telah diperbaharui, dikembangkan selaras dengan perkembangan zaman, tempat, dan dikodifikasikan, baik secara parsial, maupun total, yang telah dimulai secara sadar sejak awal abad XX setahap demi setahap.¹⁷¹

Sepanjang sejarahnya, bahwa hukum keluarga di Indonesia telah mengalami pasang surut seirama dengan pasang surut sampai perjuangan kemerdekaan Negara Republik Indonesia pada zaman penjajahan Barat dahulu. Pada masa Kerajaan Islam di Pulau Jawa (berlangsung sekitar tahun 1613-1882), *al-ahwál al-syákhshíyyah* (hukum keluarga), menunjukkan lahirnya realitas baru, yakni diterimanya norma-norma sosial Islam secara damai oleh sebagian besar penduduk Nusantara. Hukum keluarga Islam sebagai hukum yang bersifat mandiri telah menjadi satu kenyataan yang hidup dalam masyarakat Indonesia, karena kerajaan-kerajaan Islam yang berdiri di Indonesia telah melaksanakannya dalam kekuasaannya masing-masing.

Pada abad ke 13 M, Kerajaan Samudra Pasai di Aceh Utara menganut hukum Islam Mazhab Syafi'i.¹⁷² Kemudian pada abad ke 15 M dan 16 M di pantai utara Jawa, terdapat Kerajaan Islam, seperti Kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Gresik dan Ngampel.¹⁷³ Fungsi memelihara agama ditugaskan kepada penghulu dengan para pegawainya yang bertugas melayani kebutuhan masyarakat dalam bidang

¹⁷¹ M. Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), h.

¹⁷² Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Jilid II, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 53

¹⁷³ *Ibid*, h. 145

peribadatan dan segala urusan yang termasuk dalam hukum keluarga /perkawinan.¹⁷⁴ Hal ini sesuai dengan konteks Indonesia, sebuah negara yang telah melakukan pembaruan dalam hukum keluarga Islam.¹⁷⁵

Bahwa secara historis, pembaruan hukum perkawinan Islam di Indonesia dapat dibagi dalam tiga periode yaitu:¹⁷⁶ (1) pra penjajahan; (2) masa penjajahan; dan (3) masa kemerdekaan (masa Orde Lama, Orde Baru, dan masa Reformasi). Dalam masing-masing periode ini, hukum keluarga Islam mengalami perubahan dan pembaruan. Secara historis, hukum Islam sudah lama menjadi hukum positif yang berlaku di Indonesia. Di antara hukum Islam yang menjadi hukum positif di Indonesia adalah bidang hukum keluarga. Sejak zaman penjajahan sampai sekarang hukum keluarga yang besumber dari hukum Islam sudah diikuti dan hidup di tengah-tengah mayoritas rakyat Indonesia.¹⁷⁷

Pada zaman modern, khususnya abad ke 20, bentuk-bentuk literatur hukum Islam telah bertambah menjadi dua macam, selain fatwa, keputusan Pengadilan Agama, dan kitab fikih. Adapun yang *pertama*, ialah undang-undang yang berlaku di negara-negara Muslim khususnya mengenai hukum keluarga. Sedangkan yang *kedua*, adalah Kompilasi Hukum Islam yang sebenarnya merupakan inovasi Indonesia. Kompilasi bukan kodifikasi, tetapi juga bukan kitab fikih.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Amrullah Ahmad SF dkk, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 70

¹⁷⁵ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005), h. 162-164

¹⁷⁶ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam*, (Yogyakarta: Academia & Tazzafa, 2009), h. 15-90

¹⁷⁷ Ahmad Zaenal Fanani, *Pembaharuan Hukum Sengketa Hak Asuh Anak di Indonesia (Perspektif Keadilan Jender)*, (Yogyakarta: UII Press, 2015), h. 1

¹⁷⁸ M. Mudzhar, "Dampak Gender Terhadap Perkembangan Hukum Islam", *Jurnal: Studi Islam*, 1999, Vol. 1, h. 172

Perkembangan hukum Islam bidang keluarga di Indonesia cukup terbuka disebabkan antara lain oleh Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 atau dengan ungkapan lain bahwa konstitusi sendiri memang mengarahkan terjadinya pembaharuan atau pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia, agar kehidupan keluarga yang menjadi sendi dasar kehidupan masyarakat, utamanya kehidupan perempuan, isteri, ibu dan anak-anak di dalamnya, dapat terlindungi dengan ada kepastian hukumnya.

Sikap para ulama terhadap diundangkannya materi-materi hukum keluarga di negara-negara Muslim telah menimbulkan pandangan pro dan kontra. Di antara para ulama ada yang tetap ingin mempertahankan ketentuan-ketentuan hukum lama dengan kalangan pembaharu baik yang menyangkut metodologi maupun substansi hukumnya.¹⁷⁹ Diberlakukannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, umat Islam Indonesia telah memiliki peraturan perundang-undangan yang memadai untuk mengatur masalah-masalah keluarga (perkawinan, perceraian dan warisan serta masalah wakaf).

Sementara itu ada sebagian ulama tradisional Indonesia masih ada yang belum sepenuh hati dalam memahami atau menyetujui berbagai aturan dalam kedua undang-undang tersebut karena dianggap tidak selamanya sesuai dengan apa yang termuat dalam kitab-kitab fikih. Akan tetapi sebagian ulama lain justru merasa bangga dengan lahirnya kedua Undang-Undang itu karena dianggap sebagai kemajuan besar dalam perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Apalagi dengan disepakatinya hasil Kompilasi Hukum Islam oleh para ulama Indonesia pada tahun 1988 yang kemudian diikuti oleh Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun

¹⁷⁹ John Donohue, *Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-masalah*, (Jakarta: Rajawali Press, 1995), h. 365

1991 tanggal 10 Juni 1991 untuk menyebarkan dan sedapat mungkin menerapkan isi kompilasi tersebut, hal ini telah menandai lembaran baru dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia khususnya dalam bidang hukum keluarga.¹⁸⁰ Namun demikian eksistensinya ini masih mengalami pro-kontra sampai hari ini meskipun regulasi lahir di era modern dan adanya perubahan sosio kultural masyarakat.

b. Sejarah Kompilasi Hukum Islam

Kompilasi Hukum Islam di Indonesia atau yang lebih familiar dengan sebutan Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan ekspektasi tertinggi yang mampu dicapai hukum Islam saat ini, khususnya di Indonesia. Meski memberikan dampak positif baik dari segi institusi, masyarakat, maupun dinamika pemikiran hukum Islam, keberadaannya masih membawa polemik. Tidak hanya proses pemberlakuannya, penamaan kompilasi juga memberikan perdebatan sendiri di kalangan para cendekiawan. Adanya perdebatan istilah kompilasi dalam term Kompilasi Hukum Islam disebabkan kurang populernya kata tersebut digunakan, baik digunakan dalam pergaulan sehari-hari, praktik, bahkan dalam kajian hukum sekalipun.¹⁸¹

Lahirnya Kompilasi Hukum Islam tidak dapat dipisahkan dari latar belakang dan perkembangan serta pemikiran hukum Islam di Indonesia. Di satu sisi, pembentukannya terkait erat dengan usaha-usaha untuk keluar dari situasi dan kondisi internal khususnya hukum Islam yang masih diliputi suasana kebekuan intelektual yang akut. Di sisi lain, mencerminkan perkembangan hukum Islam dalam konteks hukum Nasional, melepaskan diri dari pengaruh teori *receptie*, khususnya dalam

¹⁸⁰ M. Atho' Mudzhar, *Ibid.*, h. 173

¹⁸¹ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Presindo, 1992), h. 9

rangkaian usaha pengembangan Pengadilan Agama. Situasi tersebut juga berimplikasi negatif terhadap pelaksanaan hukum Islam di lingkungan Peradilan Agama.

Pengidentifikasi fikih dengan syari'ah atau hukum Islam seperti itu telah membawa akibat kekeliruan dalam penerapan hukum Islam yang sangat keterlaluan. Dalam menghadapi penyelesaian kasus-kasus perkara di lingkungan Peradilan Agama, para hakim menoleh kepada kitab-kitab fikih sebagai rujukan utama. Jadi, putusan Pengadilan Agama bukan didasarkan kepada hukum, melainkan doktrin serta pendapat-pendapat mazhab yang telah terdeskripsi di dalam kitab-kitab fikih.

Akibat dari cara kerja yang demikian, maka lahirlah berbagai produk putusan Pengadilan Agama yang berbeda-beda meskipun menyangkut satu perkara hukum yang sama. Hal ini menjadi semakin rumit dengan adanya beberapa mazhab dalam fikih itu sendiri, sehingga terjadi pertarungan antar mazhab dalam penerapan hukum Islam di Pengadilan Agama.¹⁸² Di samping itu kadang-kadang masih adanya kerancuan dalam memahami fikih, yang dipandang sebagai hukum yang harus diberlakukan, bukan sebagai pendapat (*doktrin/fatwa*) ulama yang dijadikan bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum. Pada saat itulah dirasakan adanya keseragaman pemahaman dan kejelasan bagi kesatuan hukum Islam yang akan dan harus dijadikan pegangan oleh para hakim di lingkungan Peradilan Agama.

Keinginan untuk menyeragamkan hukum Islam itu, menimbulkan gagasan sampai terwujudnya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Oleh karena untuk dapat berlakunya hukum Islam di Indonesia, harus ada antara lain hukum yang jelas dan dapat dilaksanakan baik oleh para

¹⁸² Zainuddin Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), h. 98

aparatus penegak hukum maupun oleh masyarakat.¹⁸³ Prospek hukum Islam dalam sistem hukum Nasional akan cukup menggembirakan sepanjang pihak-pihak yang terkait dalam pengembangan hukum Islam mampu untuk mengoptimalkan kekuatan dan peluang yang dimiliki hukum Islam, serta mampu mengeliminir kekurangan dan hambatan yang ada dan mencari solusi.¹⁸⁴

Diundangkannya Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman, semakin mempertegas tentang keberadaan Peradilan Agama, dalam Pasal 10 disebutkan; ada empat lingkungan peradilan di Indonesia, yaitu Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara. Klausula pada Undang-Undang tersebut secara tegas memosisikan Peradilan Agama sejajar dengan peradilan lain yang sebelumnya hanya dibawah Kementerian Agama. Oleh karena itu, secara tidak langsung kekuatan Peradilan Agama sama dengan pengadilan-pengadilan lainnya yang ada di wilayah yurisdiksi Indonesia.¹⁸⁵

Pada tahun 1977 Mahkamah Agung mengeluarkan peraturan yang semakin memperkuat bagi kedudukan Pengadilan Agama, yaitu dengan diberikannya hak bagi Pengadilan Agama mengajukan kasasi ke Mahkamah Agung.¹⁸⁶ Berdasarkan Peraturan tersebut dengan demikian semakin memperkuat eksistensi Peradilan Agama di Indonesia.

Namun pencapaian yang diperoleh Peradilan Agama tidak sejalan dengan sumber rujukan hukum yang digunakannya. Sebagai sebuah institusi Peradilan Agama seharusnya dalam memutuskan perkara juga mempunyai sumber hukum materiil yang tentunya juga harus

¹⁸³ Suparman Usman, *Hukum Islam*, Cet. Ke-2, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2011), h. 145

¹⁸⁴ Zakaria Syafe'i, *Sanksi Hukum Riddah dan Implementasinya di Indonesia*, (Jakarta: Media Pustaka, 2012), h. 13

¹⁸⁵ Abdurrahman, *Ibid.*, h. 11

¹⁸⁶ *Ibid.*, h. 12

bersumber pada hukum syara'. Sebelum adanya Kompilasi Hukum Islam, Pengadilan Agama disemua tingkatan Peradilan menggunakan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang cenderung liberal dan sekuler untuk dijadikan sebagai sumber hukum materil. Selain itu dalam memutuskan perkara para hakim dilingkungan Peradilan Agama juga disarankan oleh Pemerintah untuk menggunakan kitab-kitab *mu'tabar* sebagai pedoman rujukan hukum.¹⁸⁷

Bahwa untuk mendapatkan kesatuan hukum yang memeriksa dan memutus perkara maka para hakim Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah dianjurkan agar mempergunakan sebagai pedoman kitab-kitab di bawah ini:¹⁸⁸

- a. *Al Bajúri*.
- b. *Fathúl Muin dengan Syarahnya*.
- c. *Syarqáwi alat Tahrír*.
- d. *Qulyúbi/Muhállli*.
- e. *Fathúl Waháb dengan Syarahnya*.
- f. *Tuhfáh*.
- g. *Targhíbul Musytáq*.
- h. *Qawaninúsy Syar'iyáh Lissayyíd Usman bin Yahya*.
- i. *Qawaninúsy Syar'iyáh Lissayyid Shodáqah Dahlan Syamsúri Lil Fara'idl*.
- j. *Al Fiqh 'alal Muadzáhibil Arbá'ah*.
- k. *Mughníl Muhtáj*.

Meskipun secara materi kitab-kitab tersebut di atas terkenal keabsahannya, namun hal tersebut tidak memecahkan masalah yang ada. Justru menambah kesemrawutan rujukan hukum bagi Peradilan Agama.¹⁸⁹ Menurut Bustanul Arifin, yang dikutip Abdurrahman dalam

¹⁸⁷ *Ibid.*, h. 13

¹⁸⁸ Edaran Biro Peradilan Agama Nomor: B/1/1735 tanggal 18 Februari 1958 yang merupakan tindak lanjut dari Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 tentang Pembentukan Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iah diluar Jawa dan Madura, dalam huruf B

¹⁸⁹ Abdurrahman, *Ibid.*, h. 22

bukunya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia menjelaskan bahwa dasar keputusan Peradilan Agama adalah kitab-kitab fikih. Ini membuka akan peluang bagi terjadinya pembangkangan atau setidaknya keluhan, ketika pihak yang kalah perkara mempertanyakan pemakain kitab atau pendapat yang tidak menguntungkannya itu, seraya menunjuk kitab atau pendapat yang menawarkan penyelesaian yang berbeda.

Bahkan di antara ke-13 kitab pegangan itu jarang digunakan sebagai rujukan dan sering pula terjadi perselisihan di antara para hakim perihal kitab mana yang menjadi rujukan. Peluang demikian tidak akan terjadi di Peradilan Umum, sebab setiap keputusan pengadilan selalu dinyatakan sebagai “pendapat pengadilan” meskipun hakim tidak menutup kemungkinan setuju dengan pendapat pengarang sebuah buku (doktrin hukum) yang mempengaruhi putusannya.¹⁹⁰ Di samping masih adanya tarik ulur dalam memahami kitab fikih.

Meskipun rujukan di Pengadilan Agama sudah disederhanakan, tapi mengingat kemampuan hakim Pengadilan Agama zaman sekarang yang tidak banyak di antara mereka yang memahami bahasa Arab dan kitab-kitab klasik berbahasa Arab, maka ternyata penyederhanaan itu masih sangat memberatkan bagi kebanyakan hakim. Keadaan rujukan dalam bahasa Arab juga menyulitkan para pengacara dan pihak-pihak yang terlibat dalam perkara untuk memahami dalil-dalil hukum yang digunakan.¹⁹¹ Kondisi sosial semacam itu yang membuat para tim perumus Kompilasi Hukum Islam merasa perlu untuk membuat sebuah aturan baku untuk memecah kebuntuan kondisi tersebut. Selain alasan itu, pemerintah juga

¹⁹⁰ *Ibid.*, h. 23

¹⁹¹ Sohari, “Gugatan Pengarusutamaan Gender (TPG) dan JIL Terhadap Kompilasi Hukum Islam (KHI),” *Jurnal: Syakhsia, Jurnal Hukum Perdata Islam*, Juli-Desember, 2011, Vol. 3, No. 1, h. 5

memberikan alasan tersendiri mengapa Kompilasi Hukum Islam penting untuk dirumuskan.¹⁹²

Ide penyusunan Kompilasi Hukum Islam timbul setelah beberapa tahun Mahkamah Agung membina bidang tehnik yustisial Peradilan Agama. Tugas pembinaan ini juga didasari oleh Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman, dalam Pasal 2 Ayat (1) menyatakan:

“Penyelenggaraan kekuasaan kehakiman tercantum pada Pasal 1 diserahkan kepada badan-badan peradilan dan ditetapkan dengan undang-undang dengan tugas pokok untuk menerima, memeriksa dan mengadili serta menyelesaikan setiap perkara yang diajukan kepadanya”.¹⁹³

Melalui Surat Keputusan Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama pada tanggal 21 Maret 1984 membentuk sebuah panitia yang diberi tugas untuk menyusun Kompilasi Hukum Islam. Kemudian dalam konsideran Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 Nomor 07/KMA/1989 dan Nomor 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi atau yang lebih dikenal sebagai proyek Kompilasi Hukum Islam, dikemukakan ada dua pertimbangan mengapa proyek ini diadakan oleh Pemerintah, yaitu:

- 1) Bahwa sesuai dengan fungsi pengaturan Mahkamah Agung Republik Indonesia terhadap jalannya peradilan di semua lingkungan peradilan di Indonesia, khususnya di lingkungan Peradilan Agama, perlu mengadakan Kompilasi Hukum Islam yang selama ini menjadikan hukum positif di Pengadilan Agama.
- 2) Bahwa guna mencapai maksud tersebut, demi meningkatkan kelancaran pelaksanaan tugas,

¹⁹² Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 147

¹⁹³ Basiq Jalil, *Pengadilan Agama di Indonesia*, Cet. Ke-1, (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), h. 109

sinkronisasi dan tartib administrasi dalam proyek pembangunan hukum Islam melalui yurisprudensi, dipandang perlu membentuk suatu tim proyek yang susunannya terdiri dari para Pejabat Mahkamah Agung dan Departemen Agama Republik Indonesia.

Urgensi disusunnya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yakni:¹⁹⁴

- 1) Bagi bangsa dan Negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, adalah mutlak adanya suatu hukum nasional yang menjamin kelangsungan hidup beragama berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa yang sekaligus merupakan perwujudan kesadaran hukum masyarakat dan bangsa Indonesia.
- 2) Berdasarkan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, jo. Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1985 tentang Mahkamah Agung, Peradilan Agama mempunyai kedudukan yang sederajat dengan lingkungan peradilan lainnya sebagai peradilan negara.
- 3) Hukum materiil yang selama ini berlaku di lingkungan Peradilan Agama adalah hukum Islam yang pada garis besarnya meliputi bidang-bidang hukum perkawinan, hukum kewarisan dan hukum perwakafan. Berdasarkan Surat Edaran Biro Peradilan Agama tanggal 18 Februari 1958 Nomor B/I/735 hukum materiil yang dijadikan pedoman dalam bidang-bidang hukum tersebut di atas adalah bersumber pada 13 kitab yang kesemuanya mazhab Syafi'i.
- 4) Dengan berlakunya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik, maka kebutuhan hukum masyarakat semakin berkembang sehingga kitab-kitab tersebut dirasakan perlu pula untuk diperluas baik dengan menambahkan

¹⁹⁴ Penjelasan Umum Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991

kitab-kitab dari mazhab yang lain, memperluas penafsiran terhadap ketentuan di dalamnya membandingkannya dengan yurisprudensi Peradilan Agama, fatwa para ulama maupun perbandingan di negara-negara lain.

- 5) Hukum materiil tersebut perlu dihimpun dan diletakkan dalam suatu dokumen yustisia atau buku Kompilasi Hukum Islam sehingga dapat dijadikan pedoman bagi hakim di lingkungan Badan Peradilan Agama sebagai hukum terapan dalam menyelesaikan perkara-perkara yang diajukan kepadanya.¹⁹⁵

Demikian beberapa pandangan dan penjelasan yang berkenaan dengan latar belakang diadakannya Kompilasi Hukum Islam yang permasalahannya bertumpu pada pelaksanaan hukum Islam di lingkungan Peradilan Agama. Namun bukan berarti alasan yang dikemukakan di atas diterima secara serta merta. Seperti Marzuki Wahid dan Rumadi dalam bukunya “Fiqh Mazhab Negara” menyebutkan bahwa Kompilasi Hukum Islam merupakan akumulasi dari konfigurasi politik hukum Islam di Indonesia sebagai akibat pengaruh dari konfigurasi politik yang dimainkan Orde Baru.¹⁹⁶

Menurut Marzuki Wahid dan Rumadi menjelaskan sedikitnya ada empat faktor dominan dari politik hukum Orde Baru yang turut mempengaruhi politik hukum Islam dalam pembentukan Kompilasi Hukum Islam. Keempat faktor dimaksud merupakan prinsip-prinsip dan landasan pembangunan hukum Orde Baru, baik dalam tataran konseptual maupun operasional. Faktor-faktor itu adalah:¹⁹⁷

- a. Idiologi Pancasila.
- b. Visi Pembangunanisme.
- c. Dominasi negara atas masyarakat.

¹⁹⁵ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 153

¹⁹⁶ *Ibid.*, h. 154

¹⁹⁷ *Ibid.*, h. 156

d. Wawasan pembangunan hukum nasional, yaitu wawasan Bhineka Tunggal Ika.

Meski pada masa rezim Soeharto secara praktis empiris hukum Islam mempunyai kedudukan dalam tata hukum Nasional, atau bahkan secara formal posisinya lebih baik. Namun seperti apa yang diketahui rezim Soeharto menggunakan segala cara untuk melanggengkan status *quo* kekuasaannya, tak terkecuali dalam bidang hukum. Belum lagi sikap Pemerintah terhadap masyarakat Muslim yang sangat kontras ketika awal pemerintahan dan dekade delapan puluhan. Ketika dekade delapan puluhan sikap Pemerintah mulai melunak dibandingkan dengan awal pemerintahan.¹⁹⁸

Dapat dilihat berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang langsung dibentuk oleh Presiden Soeharto sendiri, pembangunan masjid-masjid yang tersebar diseluruh Indonesia, lolosnya Undang-Undang Peradilan Agama, lahirnya Bank Muamalat Indonesia (BMI), pelegalan jilbab di sekolah,¹⁹⁹ dan di dekade yang sama pula Pemerintah membuat tim untuk menyusun proyek Kompilasi Hukum Islam. Keadaan semacam ini tentu jauh berbeda dengan apa yang dirasakan masyarakat Muslim ketika awal pemerintahan Orde Baru.²⁰⁰

Secara konstelasi atau politik latar belakang disusunnya Kompilasi Hukum Islam tak lepas dari kepentingan Pemerintah itu sendiri, meski disisi lain hukum juga tidak akan hidup tanpa campur tangan Pemerintah (kekuasaan). Secara normatif atau pragmatis apa yang dikemukakan oleh tim penyusun Kompilasi Hukum Islam dan Pemerintah memang benar adanya.²⁰¹ Namun yang menjadi pertanyaan besar adalah ketika dirasa sangat perlu adanya sebuah keseragaman dalam memutuskan perkara di

¹⁹⁸ *Ibid.*, h. 157

¹⁹⁹ Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 176

²⁰⁰ *Ibid.*, h. 177

²⁰¹ *Ibid.*, h. 178

Peradilan Agama. Pemerintah yang di sini diwakili oleh tim pembentukan Mahkamah Agung dan Menteri Agama mengambil *term* kompilasi yang tidak ada kejelasan baik dalam terminologi hukum maupun praktik empiris peraturan tersebut.²⁰²

Gagasan penyusunan Kompilasi Hukum Islam sebagai upaya dalam rangka mencari pola fikih yang bersifat khas Indonesia atau fikih yang bersifat kontekstual. Sejatinya proses ini telah berlangsung lama sejalan dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia atau paling tidak sejalan dengan kemunculan ide-ide pembaharuan dalam pemikiran Hukum Islam Indonesia. Gagasan untuk mengadakan Kompilasi Hukum Islam pertama kali digulirkan oleh Menteri Agama RI. Munawir Sadzali, M.A. pada bulan Februari 1985 dalam ceramahnya di depan para mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya.²⁰³

Namun menurut Abdul Chalim Mohammad dalam bukunya Abdurrahman Kompilasi Hukum Islam di Indonesia mengemukakan bahwa, gagasan untuk menyusun Kompilasi Hukum Islam ini pada awal mulanya setelah 2,5 tahun lebih Mahkamah Agung terlibat dalam kegiatan pembinaan Badan-badan Peradilan Agama dan dalam penataran-penataran keterampilan teknis justisial para hakim agama baik di tingkat nasional maupun regional.²⁰⁴

Langkah gagasan ini mendapat dukungan banyak pihak tak terkecuali Presiden Soeharto. Pada bulan Maret 1985 Presiden Soeharto mengambil prakarsa sehingga terbitlah SKB (Surat Keputusan Bersama) Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama yang membentuk proyek Kompilasi Hukum Islam.²⁰⁵ Memang tidak ada salahnya ketika seorang kepala negara memberikan dukungan terhadap pembentukan sebuah hukum. Namun di sisi yang

²⁰² *Ibid.*, h. 179

²⁰³ Abdurrahman, *Ibid.*, h. 32

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, h. 33

lain, hal ini juga akan memberikan kesan tersendiri terhadap motif apa yang melatarbelakangi dukungan tersebut atau seberapa pengaruhnya terhadap independensi produk hukum itu sendiri.

Dari sini jelas bahwa ada indikasi dari Pemerintah dalam hal ini Presiden untuk ikut campur secara dominan dalam pembuatan Kompilasi Hukum Islam. Peran aktif dominan Pemerintah dalam pembentukan Kompilasi Hukum Islam tidak sebatas itu, dalam hal gagasan adanya rancangan penyusunan Kompilasi Hukum Islam juga bergulir dari kalangan birokrat, serta dalam hal tim proyek Kompilasi Hukum Islam juga diisi sebagian besar oleh orang-orang yang sama.²⁰⁶ Setelah mendapat restu penuh dari Presiden Soeharto, sesuai dengan Surat Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama membuat tim kerja untuk memudahkan kinerja dari proyek Kompilasi Hukum Islam tersebut.

Setelah semua apa yang diagendakan dalam SKB proyek pembangunan hukum Islam melalui yurisprudensi terlaksana. Munculah perbedaan pendapat mengenai instrumen apa yang digunakan untuk melegalkan kompilasi sebagai hukum nasional. Ada yang menghendaki agar kompilasi tersebut disahkan melalui undang-undang. Namun ada kekhawatiran apabila kompilasi dilegitimaskan melalui undang-undang akan memakan waktu yang lama, karena harus melalui Dewan Perwakilan Rakyat untuk mengesahkannya, dan sebagian yang lain menginginkan agar dituangkan dalam Peraturan Pemerintah atau Keputusan Presiden.

Rahmat Djatnika yang dikutip Abdurrahman dalam bukunya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia menjelaskan bahwa, dalam urusan kompilasi tidak melalui DPR tetapi memakai sistem potong kompas karena kalau melalui DPR akan sulit, apalagi masalah waris. Oleh karenanya maka

²⁰⁶ *Ibid.*, h. 37

Mahkamah Agung menggunakan jalan pintas bersama-sama dengan Departemen Agama untuk mengadakan kompilasi, biayanya atas restu presiden. Ini cara potong kompas yang zaman dulu tidak mungkin dilakukan.²⁰⁷ Adanya tarik ulur mengenai instrumen apa yang digunakan untuk melegalkan kompilasi salah satu faktor utamanya adalah Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 yang menuntut Peradilan Agama harus mempunyai landasan hukum secara materiil, dan diharapkan Kompilasi Hukum Islam segera bisa mengisi kekosongan hukum tersebut.²⁰⁸

Setelah melalui perdebatan panjang, maka pada tanggal 10 Juni 1991 Presiden Republik Indonesia menandatangani sebuah Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 sebagai peresmian penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia ke seluruh Ketua Pengadilan Agama dan Ketua Pengadilan Tinggi Agama seluruh Indonesia. Pada saat itulah, secara formal dan secara *de jure* Kompilasi Hukum Islam diberlakukan sebagai hukum materiil bagi lingkungan Peradilan Agama di seluruh Indonesia.

Polemik terkait instrumen apa yang pas untuk menjadi tunggangan Kompilasi Hukum Islam kelihatannya memang sudah direncanakan kemana muaranya. Ini dapat dilihat dari pernyataan Rahmat Djatnika di atas yang merupakan salah satu tim perumus dalam lokakarya Kompilasi Hukum Islam. Secara tidak langsung dia mengindikasikan bahwa sejak dari awal Kompilasi Hukum Islam memang diperuntukkan akan dilegalkan dengan menggunakan Instruksi Presiden.²⁰⁹

Dengan arus kuat dominasi Pemerintah mulai dari ide awal perumusan Kompilasi Hukum Islam, loyalnya presiden dalam mendukung proyek ini bahkan tidak hanya dukungan moril yang diberikan melainkan materil juga, serta tim proyek Kompilasi Hukum Islam yang diisi oleh kalangan

²⁰⁷ *Ibid.*, h. 50

²⁰⁸ *Ibid.*, h. 51

²⁰⁹ *Ibid.*, h. 53

birokrat. Jelas proses pembuatan hukum yang semacam ini merupakan ciri dari produk hukum yang dominan bersifat *konservatif/ortodok/elitis*.²¹⁰ Memang ulama, tokoh dan cendekiawan Muslim dilibatkan, akan tetapi keterlibatan mereka bukan pada posisi kebijakan (*policy position*) atau kebijakan setrategis. Keterlibatan mereka hanya sebatas sebagai responden dan peserta lokakarya pembahasan *draft* yang telah disiapkan oleh tim inti.²¹¹

Kalau memang yang menjadi alasan kenapa Kompilasi Hukum Islam tidak diundang-undangkan karena menghindari proses alot dan sulit dari filterisasi Dewan Perwakilan Rakyat, sehingga diharapkan Kompilasi Hukum Islam bisa mengisi kekosongan hukum materiil di Peradilan Agama, sesungguhnya kurang tepat, sebab saat itu komposisi dari Dewan Perwakilan Rakyat pada waktu itu diisi oleh orang-orang yang loyal dengan Presiden Soeharto, bahkan tunduk. Kalau memang Kompilasi Hukum Islam diundang-undangkan secara administrasi memerlukan waktu lama, yang menjadi pertanyaan besar kenapa ide bergulirnya Kompilasi Hukum Islam baru muncul tahun 1985, padahal keberadaan Peradilan Agama sudah ada sejak lama. Keadaan semacam ini tidak lepas dari peran konfigurasi politik yang dimainkan Pemerintah Orde Baru.

Meski kelahiran Kompilasi Hukum Islam diawali dengan adanya wacana agar menempuh jalur formil sebagaimana maksud Pasal 5 Ayat (1) jo. Pasal 20 Undang-Undang Dasar 1945, sehingga hukum materiil yang akan terlahir merupakan hukum positif dalam bentuk undang-undang sehingga bersifat legalistik (*legal law*). Namun demikian tergambar mengenai perjalanan yang harus dilalui mulai dari penyusunan *draft* Rancangan Undang-Undang hingga pembahasannya di Parlemen.

²¹⁰ *Ibid.*, h. 54

²¹¹ *Ibid.*, h. 55

Faktor-faktor non teknis lainnya pun masih banyak bermunculan, sebagai misal iklim politik yang tidak kondusif, serta faktor psikologis. Secara konstitusional memang eksistensi Peradilan Agama telah diakui pelbagai kalangan, akan tetapi masih terdapat sikap alergi dan emosional yang sangat reaktif terhadap keharusan adanya hukum perdata Islam dalam jangka waktu dekat, jika jalur yang ditempuh melalui saluran formil perundang-undangan.²¹²

Berangkat dari itu, memang wajar kalau adanya Kompilasi Hukum Islam tidak bisa lepas dari konfigurasi politik yang dimainkan oleh Orde Baru. Diketahui juga rezim Orde Baru terkenal dengan pemerintahan otoriternya, sehingga dalam menjalankan politiknya tidak lepas dari hegemoni Pemerintah dalam segala bidang, tidak terkecuali proses penyusunan Kompilasi Hukum Islam. Tidak bisa begitu saja menjustifikasi Kompilasi Hukum Islam secara sepihak bahwa ini merupakan produk murni hasil konstelasi rezim Orde Baru. Karena pada dasarnya ada dua dimensi yang saling memanfaatkan momentum satu sama lainnya. Pemerintah butuh hati masyarakat Muslim untuk melanggengkan *quo vadis* kekuasaannya, sedangkan hukum Islam melalui para cendikiawannya butuh payung kekuasaan agar tetap eksis.

Kompilasi Hukum Islam sekarang diberlakukan di lingkungan Peradilan Agama di Indonesia, berfungsi sebagai petunjuk dalam memeriksa, mengadili dan memutuskan perkara-perkara yang berhubungan dengan keperdataan orang Islam. Kompilasi Hukum Islam merupakan hasil dari adanya pertemuan para yuris Islam se-Indonesia dengan melakukan konsensus (*ijtihád jamá'i*) menetapkan Kompilasi Hukum Islam sebagai pedoman bagi Muslim Indonesia.

²¹² Abdurrahman Wahid, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosdakarya, 1990), h. 235

Kompilasi Hukum Islam memberikan sejumlah ketentuan baru yang tidak dikenal dalam fikih mayoritas (*jumhur*), dan merupakan dokumen yustisia selama ini telah dipedomani oleh hakim Pengadilan Agama sebagai hukum terapan dalam menyelesaikan perkara-perkara yang dihadapkan kepadanya di samping fikih mazhab dan yurisprudensi. Kompilasi Hukum Islam hanyalah merupakan jalan pintas yang bersifat sementara, dengan harapan suatu saat akan lahir Kitab Undang-Undang Perdata Islam yang lebih permanen. Disebut demikian karena memang sangat urgen dan diperlukan oleh umat Islam pada umumnya dan khususnya lembaga Peradilan Agama.

Uraian tersebut memberikan suatu gambaran bahwa faktor lahirnya Kompilasi Hukum Islam antara lain karena kekosongan hukum, amanat Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, beragamnya mazhab fikih yang dianut masyarakat Muslim Indonesia dan banyaknya silang pendapat dalam mendefinisikan hukum Islam, antara syari'at dengan fikih. Selanjutnya Kompilasi Hukum Islam berlaku berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 yang kemudian diikuti dengan keluarnya Keputusan Menteri Agama RI Nomor 154 Tahun 1991 tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tersebut.

Kompilasi Hukum Islam merupakan dokumen yustisia selama ini telah dipedomani oleh hakim di Peradilan Agama di Indonesia sebagai hukum terapan dalam menyelesaikan perkara-perkara yang diajukan kepadanya di samping fikih mazhab dan yurisprudensi. Pemberlakuannya sebagai dokumen yustitia khususnya oleh hakim di lingkungan Peradilan Agama menuai pro dan kontra terkait kedudukannya dalam hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia.

M. Yahya Harahap mengatakan bahwa penyusunan Kompilasi Hukum Islam merupakan usaha positifikasi hukum Islam di Indonesia, supaya nantinya dipedomani oleh para hakim dalam menjalankan tugasnya sehingga dapat menjamin adanya unifikasi dan kepastian hukum, karena pemberlakuan hukum Islam di Indonesia, dapat berjalan dengan efektif di antaranya harus ada hukum yang jelas serta dapat dilaksanakan oleh para penegak hukum dan masyarakatnya. Melalui lahirnya Kompilasi Hukum Islam, diharapkan dapat terbangun kesamaan persepsi para hakim di lingkungan Peradilan Agama terkait dengan penegakan hukumnya.²¹³

Abdul Manan dalam memberikan komentar terhadap kedudukan Kompilasi Hukum Islam sebagai hukum positif beliau menyatakan bahwa:

“keberadaan Kompilasi Hukum Islam telah menjadikan nilai-nilai fikih dalam bentuk perundang-undangan sebagai hukum positif merupakan konsekuensi negara Indonesia mengikuti sistem hukum Romawi (Romawi Law Sistem), mengingat peraturan perundang-undangan yang telah dijadikan hukum positif oleh negara merupakan sumber hukum yang kuat bagi hakim dalam memutuskan.”²¹⁴

Meskipun menurut H. A. S. Natabaya kedudukan Kompilasi Hukum Islam lemah, karena:

²¹³ M. Yahya Harahap, Informasi Materi KHI, Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam, dalam *Mimbar Hukum: Aktualisasi Hukum Islam*, Jakarta: Al Hikmah, 1992, No. 5, h. 25

²¹⁴ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Cet. Ke-1, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2006), h. 296

“Intruksi Menteri, bukanlah peraturan perundang-undangan karena intruksi hanya mengikat secara intern suatu organisasi (baik pemerintah/negara maupun nonpemerintah) kalau toh mengikat keluar sebatas pada orang atau instansi yang diberi intruksi tersebut. Dengan demikian maka, Intruksi Menteri dan Intruksi Presiden tidak termasuk dalam jenis peraturan perundang-undangan”²¹⁵

Menurut A. Hammid S. Attamimy menyatakan bahwa Kompilasi Hukum Islam meskipun tertulis, namun bukan hukum tertulis, sistem hukum nasional Indonesia mengenal hukum tertulis dan hukum tidak tertulis, dengan demikian Kompilasi Hukum Islam dapat mengisi kekosongan hukum umum, khususnya mengisi kekosongan hukum bagi Warga Negara Indonesia yang Muslim.²¹⁶

Keberhasilan perumusan dan penyusunan materi hukum Islam secara tertulis dalam Kompilasi Hukum Islam, adalah bukti konkrit dalam mewujudkan pemberlakuan hukum Islam bagi Muslim Indonesia, yang sudah lama dicita-citakan. Dengan demikian maka sebenarnya tema utama penyusunannya adalah positifisasi hukum Islam Indonesia. Memahami pendapat-pendapat di atas, maka Kompilasi Hukum Islam memiliki kedudukan yang pasti dalam tata hukum di Indonesia. Instruksi Presiden merupakan pelaksanaan Pasal 4 Undang-Undang Dasar 1945, Kompilasi Hukum Islam konstitusional sehingga dapat diterapkan oleh pihak-pihak yang berkepentingan baik lembaga pemerintahan maupun masyarakat dalam menyelesaikan masalah yang berkenaan dengan perkawinan, warisan dan wakaf.

²¹⁵ H.A.S. Natabaya, *Sistem Peraturan Perundang-Undangan Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2006), h. 117-118

²¹⁶ A. Hammid S. Attamimy, *Kedudukan Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional, Suatu Tinjauan dari Sudut Teori Perundang-undangan Indonesia*. Dalam Amrullah Ahmad, SF. dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani, 1996), h. 155

c. Latar Belakang Penyusunan Kompilasi Hukum Islam

Terdapat dua versi mengenai pencetus ide penyusunan Kompilasi Hukum Islam, menurut Amrullah Ahmad menyebutkan pencetus pertama adalah Bustanul Arifin, gagasan membuatnya didasari oleh pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut:²¹⁷

- 1) Untuk dapat berlakunya hukum Islam di Indonesia, harus ada antara lain hukum yang jelas dan dapat dilaksanakan oleh aparat penegak hukum maupun oleh masyarakat.
- 2) Persepsi yang tidak seragam tentang syari'at akan dan sudah menyebabkan hal-hal: (1) ketidakseragaman dalam menentukan apa-apa yang disebut hukum Islam itu; (2) Tidak mendapat kejelasan bagaimana menjalankan syari'at itu (*tanfidziyah*); dan (3) akibat kepanjangannya adalah tidak mampu menggunakan jalan-jalan dan alat-alat yang tersedia dalam Undang-Undang Dasar 1945 dan perundang-undangan lainnya.
- 3) Di dalam sejarah Islam, pernah di tiga negara, hukum Islam diberlakukan sebagai perundang-undangan negara: (1) Di Indonesia pada masa Raja Ar-Rijieb yang membuat dan memberlakukan perundang-undangan yang terkenal dalam Fatwa Alamfiri; (2) Di kerajaan Turki Utsmani yang terkenal dengan nama *Majalah al Ahkam al Adliyah*; dan (3) Hukum Islam pada tahun 1983 dikodifikasikan di Sudan.

Abdurrahman, berpendapat bahwa gagasan untuk mengadakan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia pertama kali diumumkan oleh Menteri Agama RI Munawir Sadzali, M.A. pada bulan Februari 1985 dalam ceramahnya di depan para mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, semenjak itu ide itu menggelinding dan mendapat sambutan hangat dari berbagai pihak. Pada bulan Maret 1985 Presiden Soeharto mengambil prakarsa sehingga terbitlah SKB (Surat Keputusan Bersama) Ketua

²¹⁷ Amrullah Ahmad SF, dkk, *Ibid.*, h. 11

Mahkamah Agung dan Menteri Agama yang membentuk proyek Kompilasi Hukum Islam.²¹⁸

Melalui Surat Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung RI dan Menteri Agama RI, tanggal 21 Maret 1985 Nomor 07/KMA/1985 dan Nomor 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi dimulailah kegiatan proyek dimaksud berlangsung untuk jangka waktu 2 tahun. Pelaksanaan proyek ini kemudian didukung oleh Keputusan Presiden Nomor 191/1985 tanggal 10 Desember 1985 dengan biaya sebesar Rp. 230.000.000,00. Menurut SKB tersebut ditetapkan bahwa pimpinan umum dari proyek adalah Prof. H. Busthanul Arifin. Sedangkan pimpinan pelaksana proyek adalah H. Masrani Basran.²¹⁹

Kemunculan gagasan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dilatar belakangi oleh kebutuhan teknis Yudisial Peradilan Agama. Kebutuhan ini dirasakan oleh Mahkamah Agung selaku pembina teknis yudisial, sejak tahun 1983 saat dimulainya pelaksanaan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 dalam lingkungan Peradilan Agama.²²⁰ Bilamana diteliti lebih lanjut ternyata, pembentukan Kompilasi Hukum Islam ini mempunyai kaitan yang erat sekali dengan kondisi hukum Islam di Indonesia selama ini. Satria Effendi M. Zein mengemukakan bahwa hukum Islam baik di Indonesia maupun di dunia Islam pada umumnya, sampai hari ini adalah hukum fikih hasil penafsiran pada abad kedua dan beberapa abad berikutnya.²²¹

Dalam tulisannya mengenai perlunya Kompilasi Hukum Islam, K.H. Hasan Basry, menyebutkan Kompilasi Hukum Islam sebagai keberhasilan besar umat Islam Indonesia pada pemerintahan Orde Baru ini. Sebab dengan demikian, nantinya umat Islam di Indonesia mempunyai

²¹⁸ Abdurrahman, *Ibid.*, h. 33

²¹⁹ *Ibid.*, h. 34

²²⁰ Marzuqi Wahid Rumadi, *Fiqih Madzhab Negara Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 2001). h. 146

²²¹ Abdurrahman, *Ibid.*, h. 18

pedoman fikih yang seragam dan telah menjadi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang beragama Islam. Dengan ini dapat diharapkan tidak akan terjadi kesimpangsiuran keputusan dalam lembaga-lembaga Peradilan Agama dan sebab-sebab *khilaf* yang disebabkan oleh masalah fikih akan dapat diakhiri.²²²

Hal ini secara tegas dinyatakan bahwa Indonesia, karena belum ada kompilasi maka dalam praktik sering dibaca adanya putusan Peradilan Agama yang tidak seragam, padahal kasusnya sama. Masalah fikih yang semestinya membawa rahmat ini malah menjadi sebab perpecahan. Bahwa satu kenyataan yang tidak bermaksud mengingkari bahwa perbedaan pendapatnya adalah rahmat, akan tetapi yang ditekankan disini adalah bahwa untuk diperlakukan di pengadilan, suatu peraturan harus jelas dan sama bagi semua orang, yakni harus ada kepastian hukum yang jelas.

2. Pembahasan *Nusyúz* Dalam Kompilasi Hukum Islam

Kompilasi Hukum Islam di Indonesia mengatur terkait *nusyúz*, yang terdapat dalam pasal-pasal berikut:

- a. Akibat hukum isteri *nusyúz* diatur Pasal 80 Ayat (7):
“Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila isteri *nusyúz*”.
- b. Kewajiban-kewajiban isteri diatur Pasal 83 Ayat (1):
“Kewajiban utama bagi seorang isteri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam yang dibenarkan oleh hukum Islam”.
- c. Isteri dianggap *nusyúz* dalam Pasal 84 Ayat (1):
“Isteri dapat dianggap *nusyúz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam Pasal 83 Ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah”.

²²² *Ibid.*, h. 20

- d. Selama isteri dalam masa *nusyúz* nafkah anak tetap berlaku yang diatur dalam Pasal 84 Ayat (2):
“Selama isteri dalam *nusyúz*, kewajiban suami terhadap isterinya tersebut pada pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya”.
- e. Kewajiban suami kembali berlaku jika isteri tidak lagi *nusyúz*, diatur dalam Pasal 84 Ayat (3):
“Kewajiban suami tersebut pada Ayat (2) di atas berlaku kembali sesudah isteri tidak *nusyúz*’.
- f. Akibat hukum *nusyúz* karena perceraian diatur dalam Pasal 152 Kompilasi Hukum Islam:
“Bekas isteri berhak mendapatkan nafkah *iddáh* dari bekas suaminya kecuali ia *nusyúz*”.

Penyelesaian kasus *nusyúz* dalam Kompilasi Hukum Islam ialah dengan jalan menggugurkan nafkah kepada isteri, sebagaimana diatur dalam Pasal 80 Ayat (7) yang berbunyi:

“Kewajiban suami sebagaimana dimaksud Ayat (5) gugur apabila isteri *nusyúz*.”

Setelah melihat secara seksama apa yang dirumuskan Kompilasi Hukum Islam dan al-Qur’an tentang *nusyúz*, maka di bawah ini akan dicoba untuk menkonkritkan kembali hal-hal yang menjadi perbedaan dan persamaan Kompilasi Hukum Islam dan al-Qur’an mengenai pembahasan *nusyúz*, yaitu:

Pertama, persamaannya, *nusyúz* dalam pembahasan al-Qur’an dan dalam Kompilasi Hukum Islam sama-sama merupakan suatu perbuatan yang tidak disenangi dan tidak dikehendaki kehadirannya oleh pasangan suami isteri dalam bahtera rumah tangga. Selanjutnya, dalam Kompilasi Hukum Islam dan al-Qur’an juga sama-sama mengatur sanksi dan solusi untuk menyelesaikan kasus *nusyúz* yang dilakukan oleh salah satu pihak pasangan suami-isteri, baik itu berupa tahapan-tahapan hirarkis (nasehat, pisah ranjang, dan pemukulan) dalam Q.S. an-Nisáa’ [4]:34 dan perdamaian yang sebenar-benarnya dalam Q.S. an-Nisáa’ [4]:128 ataupun

pengguguran beberapa hak isteri yang *nusyúz* yang diatur dalam Pasal 84 Ayat (2).

Kedua perbedaannya, perbedaan antara al-Qur'an dan Kompilasi Hukum Islam tentang *nusyúz* kurang lebih dalam tiga hal, yaitu definisi, subjek, dan proses penyelesaiannya. Menurut al-Quran *nusyúz*, yaitu keluarnya suami isteri atau salah satunya dari tugas dan kewajibannya, dan dia tidak melaksanakannya karena keengganan dan tidak mau patuh. Sedangkan menurut Kompilasi Hukum Islam *nusyúz* keengganan isteri untuk melaksanakan kewajiban-kewajibannya yaitu berbakti lahir batin kepada suaminya. Perbuatan itu harus didasarkan atas bukti yang sah (Pasal 84 Ayat (1) dan Pasal 84 Ayat (4)). Subjek *nusyúz* menurut al-Qur'an adalah suami dan isteri, sedangkan subjek *nusyúz* menurut Kompilasi Hukum Islam hanya pada pihak isteri semata.

Jika *nusyúz* timbul dari pihak isteri sebagaimana dalam al-Qur'an Q.S. an-Nisáa' [4]:34, maka penyelesaiannya dengan tiga tahap: yaitu nasihat, pemisahan di ranjang, dan pemukulan. Sementara itu jika *nusyúz* timbul dari pihak suami, sebagaimana dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:128, maka penyelesaiannya dengan cara agar isteri melakukan perdamaian yang sesungguhnya dengan suami, yaitu isteri rela melepaskan sebagian haknya seperti mengurangi pemberian suami terhadap nafkah materi atau merelakan gilirannya pada malam hari untuk isteri yang lain apa bila suami memiliki isteri lebih dari seorang.

Suamipun menerima perdamaian tersebut dengan baik, yaitu dengan tidak menceraikannya dan tetap berlaku adil. Sedangkan penyelesaian *nusyúz* menggugurkan nafkah, *kiswáh*, tempat kediaman, biaya rumah tangga, biaya perawatan dan pengobatan bagi isteri yang *nusyúz* hal ini terdapat dalam ketentuan Pasal 84 Ayat (2), dan mengajukan cerai talak dengan alasan *nusyúz* isteri, sebaagimana dalam Pasal 149 huruf b Kompilasi Hukum Islam.

Berdasarkan beberapa aspek persamaan dan perbedaan di atas, maka harus dipahami meskipun perilaku meninggalkan kewajiban oleh salah satu pasangan suami atau isteri sama-sama menggunakan terminologi *nusyúz*, namun al-Qur'an memiliki cakupan yang lebih luas karena al-Qur'an juga mengatur sikap *nusyúz* yang dilakukan oleh suami, sementara Kompilasi Hukum Islam hanya mengidentikkan sikap *nusyúz* dan terbatas kepada isteri semata.

Dalam mengatur masalah *nusyúz* tampaknya mengikuti alur pikiran jumbuh ulama bahwa *nusyúz* hanya ditujukan kepada isteri, hal ini terlihat dari bunyi Pasal 80 Ayat (7) dan Pasal 84 Ayat (1), yang pada intinya bahwa kewajiban suami untuk memberi nafkah kepada isterinya menjadi gugur selama isteri berbuat *nusyúz*.²²³ Selain dari pada itu, langkah penyelesaian yang dapat ditempuh oleh suami ketika isteri *nusyúz* ialah mengajukan cerai talak dengan alasan *nusyúz* isteri sebagaimana diatur dalam Pasal 152.

Nusyúz dari aspek Kompilasi Hukum Islam, menurut feminisme tidak beres atau bias gender karena perumusan *nusyúz* di dalamnya yang hanya terbatas kepada pihak isteri dapat mengandung makna bahwa seolah-olah telah melakukan kesewenang-wenangan terhadap perempuan, seakan-akan peran perempuan (isteri) dan pengaruhnya dalam rumah tangga tidak begitu urgen dan bermakna, padahal al-Qur'an tidak mengatakan demikian bahkan sangat mengistimewakan kedudukan dan peran perempuan dalam kehidupan rumah tangga. Kompilasi Hukum Islam merupakan rumusan hukum Islam yang ditulis dalam bahasa peraturan perundang-undangan dan telah memperoleh justifikasi negara menjadi hukum positif bagi umat Islam Indonesia dan hukum materiil di lingkungan Peradilan Agama salah satunya dalam menyelesaikan *nusyúz*.

²²³ H.M. Anshary MK, *Ibid.*, h. 164

Sebagai hukum positif ia merupakan produk politik sehingga mengadopsi nilai yang hidup dalam masyarakat agar dapat berfungsi sebagai kontrol sosial. Sedangkan keluarga yang dibangun masyarakat Indonesia pada saat itu adalah patriarkis. Kompilasi Hukum Islam dilahirkan masa Orde Baru, sehingga sedikit banyak Kompilasi Hukum Islam mendapat pengaruh dari bagaimana konfigurasi politik yang ada pada saat penyusunannya.

Dalam Kompilasi Hukum Islam pemakaian istilah *nusyúz* terbatas untuk isteri, di dalamnya hanya membahas *nusyúz* isteri karena berkaitan dengan hak dan kewajiban antara suami isteri, khususnya berkaitan dengan hak materi seorang isteri, maka sangat perlu untuk mengatur hal ini. Sedangkan jika suami yang *nusyúz*, kaitannya adalah hak immateri seorang isteri sehingga tidak digunakan istilah *nusyúz* untuk suami karena penyelesaian *nusyúz* antar keduanya berbeda.

H. *Nusyúz* Dalam Perspektif Teori Progresif

1. Teori Kesetaraan Gender

Menurut Mansour Faqih, hingga saat ini masih terjadi banyak kesalah pahaman tentang apa yang dimaksud dengan gender dan kaitannya dengan tuntutan emansipasi kaum perempuan. Istilah gender yang biasanya juga disebut “*jender*” dalam Bahasa Indonesia merupakan serapan dari Bahasa Inggris “*gender*”.²²⁴ Kata gender yang berarti jenis kelamin, dalam *Webster’s New World Dictionary*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.²²⁵

Di dalam *Woman’s Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, melintas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan

²²⁴ Mansour Faqih, *Analisa Gender dan Transformasi Sosial*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 24

²²⁵ Nasruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur’an*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 33

yang berkembang dalam masyarakat. Dalam Peraturan Mahkamah Agung gender adalah konsep yang mengacu pada peran, fungsi dan tanggung jawab antara perempuan dan laki-laki yang terjadi akibat dari dan dapat berubah oleh keadaan sosial dan budaya masyarakat.²²⁶

Menurut H.T. Wilson dalam *Sex and Gender* mengartikan gender sebagai suatu dasar untuk menentukan perbedaan sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan dan kehidupan kolektif yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan.²²⁷ Hillary M. Lips dalam bukunya *Sex and Gender an Introduction* mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan dikenal dengan lemah lembut, cantik, emosional dan keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan dan perkasa. Ciri-ciri dari sifat itu merupakan sifat yang dapat dipertukarkan, misalnya ada laki-laki yang lemah lembut, ada juga perempuan yang kuat, rasional dan perkasa.²²⁸

Sedangkan menurut teori *Nature* pengertian jenis kelamin merupakan satu pengertian bahwa dikotomi atau pembagian dua jenis kelamin manusia adalah hanya ditentukan secara biologis dengan tanda-tanda tertentu yang secara umum tidak dapat ditukarkan dan dapat dikenali semenjak manusia terlahir, yang pada akhirnya ketentuan dari Tuhan tersebut disebut kodrat.²²⁹ Dari sinilah kemudian muncul istilah yang lazim disebut dengan jenis kelamin, jadi gender dalam tafsir sosial merupakan perbedaan jenis kelamin secara biologis antara laki-laki dan perempuan. Istilah gender digunakan berbeda dengan sex, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) sex diartikan sebagai jenis kelamin, lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologis seseorang,

²²⁶ Pasal 1 angka (3) PERMA Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum.

²²⁷ *Ibid.*, h. 34

²²⁸ Mufidah CH, *Paradigma Gender*, (Malang: Banyumedia, 2003), h. 3

²²⁹ Aldianto, Rudi dkk. "Kesetaraan Gender Masyarakat Transmigrasi Etnis Jawa", *Jurnal: Equilibrium Pendidikan Sosiologi*, Mei 2015, Vol. III, No. 1, h. 89

meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, karakteristik biologi lainnya.²³⁰

Kesetaraan gender terdiri atas dua kata, yaitu “setara” dan “gender”. Kesetaraan berasal dari kata dasar setara yang berarti sama tingginya, sama tingkatannya, kedudukan atau derajatnya. Kesetaraan merupakan kata sifat sehingga dapat dimaknai sebagai kondisi sederajat atau kesamaan derajat. Secara implisit kata kesetaraan mengandung makna adanya dua pihak atau lebih yang harus disetarakan atau disamakan derajatnya.

Dalam kaitan dengan gender, kesetaraan dituntut dari dua pihak, antara laki-laki dan perempuan.²³¹ Sedangkan gender sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya diartikan sebagai jenis kelamin. Jadi kesetaraan gender adalah kesamaan dan keseimbangan kondisi antara perempuan dan laki-laki untuk memperoleh kesempatan dan hak-haknya sebagai manusia agar mampu berperan dan berpartisipasi di berbagai bidang.²³²

Jadi dengan demikian kesetaraan gender adalah adanya kondisi bagi laki-laki maupun perempuan dalam memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia, agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam segala aspek kehidupan, baik di lingkungan keluarga, maupun masyarakat. Sejarah pembedaan gender sekaligus berbagai karakter yang dilekatkan padanya dengan berdasar pada perbedaan jenis kelamin biologis terjadi melalui proses yang sangat panjang. Terbentuknya perbedaan gender tersebut dikarenakan oleh banyak hal, di antaranya karena dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial atau kultural, termasuk di antaranya melalui ajaran agama dan kebijakan negara.

²³⁰ Nasruddin Umar, *Argumen Kesetaraan...*, *Ibid.*, h. 35

²³¹ Togiartua Nainggolan, “Gender Dalam Program Keluarga Harapan”, *Jurnal: Sosio Informa*, Januari-April, 2019, Vol. 5, No. 01, h. 7.

²³² Pasal 1 angka (4) PERMA Nomor 3 Tahun 2017 tentang Perempuan Berhadapan Dengan Hukum

Istilah persamaan tidak sama dengan keidentikan, persamaan mempunyai arti kesederajatan, keseimbangan, dan kesebandingan, sedangkan keidentikan berarti keduanya sama persis. Dalam istilah persamaan terkandung pengertian keadilan, atau tidak adanya diskriminasi jika istilah tersebut dikaitkan dengan tema hak dan kewajiban. Adanya persamaan antara suami dan isteri memungkinkan terwujudnya suatu jalinan kemitraan yang sejajar.²³³ Dalam Islam baik laki-laki maupun perempuan mempunyai derajat yang sama. Dengan persamaan tersebut, laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam menikmati hidup, termasuk memperoleh pendidikan, mengeluarkan pendapat, memperoleh lapangan kerja, kesejahteraan, perlindungan hukum dan sebagainya. Keduanya setara karena amal perbuatan, intelektual dan spiritualnya.²³⁴

Pada dasarnya semua perempuan menginginkan adanya kesetaraan dalam berbagai lini termasuk di dalam keluarga, dan hakekatnya laki-laki dan perempuan setara dalam hal apapun, baik dalam hubungannya dengan Allah Swt. dan juga dengan manusia secara umum, hanya saja yang membedakan adalah struktur anatomi fisik dan psikis. Akan tetapi setara bukan berarti sama, dari pemikiran tersebut dapat dipahami bahwa kesetaraan tidak diharuskan adanya kesamaan.

Sejak abad 14 yang lalu, al-Qur'an telah menghapuskan diskriminasi antara laki-laki dan perempuan, bahkan al-Qur'an memandang sama kedudukan laki-laki dan perempuan. Islam mengajarkan persamaan antara manusia, baik antara laki-laki dan perempuan, persamaan antara bangsa, suku, dan keturunan. Sementara menurut perspektif kesetaraan gender di Indonesia mengenai perempuan, bahwa ada ketimpangan hukum yang dirasakan oleh para perempuan, salah satu ketimpangan hukum yang dirasakan yaitu berkenaan dengan

²³³ Zaitunah Subhan, *Membina Keluarga Sakinah*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), h. 57
²³⁴ *Ibid.*, h. 58

pemahaman *nusyúz* yang berkembang dalam masyarakat, ulama dan pendakwah.

Mayoritas kaum muslim yang mengadopsi tema ketidaksetaraan gender dan keistimewaan suami dari ajaran al-Qur'an biasanya menggunakan Q.S. an-Nisáa' [4]:34 sebagai landasannya, yang mereka baca secara keliru atau hanya sudut pandang teologis semata. Dari ayat tersebut mereka menyimpulkan bahwa laki-laki adalah pelindung perempuan dan memberi mereka derajat yang lebih tinggi daripada perempuan. Pemahaman seperti itu telah memasukkan beberapa makna yang tidak bisa dibenarkan secara kontekstual ke dalam al-Qur'an, akan tetapi juga bertentangan dengan ajaran al-Qur'an tentang kesetaraan manusia.

Tidak dapat dipungkiri bahwa al-Qur'an dan Hadis memuat pandangan serta detail ketentuan yang menurut masyarakat modern mungkin dinilai kurang memberikan peluang kepada perempuan untuk mendapatkan akses dalam aspek-aspek kehidupan tertentu. Namun demikian hal tersebut bisa dipahami mengingat situasi sosial dan kultural masyarakat Arab ketika itu begitu merendahkan derajat perempuan. Sementara al-Qur'an dan Hadis tidak melakukan kritik terhadap kebiasaan dan tradisi masyarakat jahiliyah tersebut secara revolusioner tanpa tahapan. Misi al-Qur'an memang mengadakan perombakan dalam hal akidah, hukum dan akhlak masyarakat Arab ketika itu, namun semuanya dilakukan secara gradual dan melewati tahap-tahap tertentu.

Jika seorang isteri *nusyúz* maka suami dapat bertindak sesuai dengan Q.S. an-Nisáa' [4]:34 yaitu menasihati, memisahkan diri dari tempat tidur isteri, dan memukul. Akan tetapi jika suami yang melakukan *nusyúz*, isteri hanya dapat melakukan cara yang pertama yaitu menasihati. Solusi ini menjadi diskriminatif karena suami diberikan kebebasan secara mutlak untuk menyelesaikan *nusyúz* isteri akan tetapi jika suami yang melakukan *nusyúz* seorang isteri tidak dapat berbuat banyak. Padahal dalam pernikahan melibatkan peranan suami dan isteri, jadi pada seharusnya kedua belah

pihak juga diperlakukan sama dalam pemenuhan hak dan kewajiban, termasuk juga pemberian sanksi jika mereka melalaikan tanggung jawabnya, seperti berperilaku *nusyúz*.

Jika ditinjau ulang dari penyelesaian *nusyúz* isteri, yaitu langkah *pertama*, menasihati, berpisah tempat tidur, dan memukul. Apabila isteri diperbolehkan untuk menyelesaikan *nusyúz* suami terutama memakai cara yang ketiga, maka akan menghilangkan kodrat laki-laki berupa liar, buas, berbahaya, dan sulit dikendalikan. Oleh karena itu Islam memberikan jalan lain yang dapat menghindarkan diri dari kemudharatan dan tetap dapat menciptakan kemaslahatan. Dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:128 disebutkan apabila suami melakukan *nusyúz* maka isteri dapat meminta bantuan kepada pihak ketiga. Jika permasalahan *nusyúz* suami dalam menyelesaikannya menggunakan pihak ketiga terutama hakim, maka isteri dapat meminta bantuan kepada hakim agar dapat membela dirinya dan menjatuhkan sanksi untuk suaminya. Dalam hal ini bertujuan agar harkat dan martabat isteri tetap terjaga dan terhindar dari bahaya yang mengancam jiwa isteri.²³⁵

Dalam tradisi masyarakat dan kalangan Islam memandang posisi dan kedudukan perempuan memang rendah, yakni lebih rendah daripada laki-laki. Menarik digarisbawahi di sini, bahwa pemahaman keagamaan yang bias tersebut justru dianut oleh mayoritas umat beragama, tak terkecuali di kalangan umat Islam Indonesia. Pemahaman seperti ini jelas bertentangan dengan penjelasan teks suci bahwa setiap manusia, tanpa mempertimbangkan apapun jenis kelaminnya, adalah sama dan setara di hadapan Allah Swt. Selanjutnya, dinyatakan bahwa yang membedakan di antara mereka hanyalah kualitas dan prestasi takwanya.²³⁶

Pemikiran Siti Musdah Mulia tanpaknya dipengaruhi oleh pemikiran Fazlur Rahman dan Amina Wadud. Hal ini bisa dilihat dari metode dan pendekatan yang diakukannya.

²³⁵ Mansour Fakih, *Ibid.*, h. 56-57

²³⁶ Siti Musdah Mulia, *Ibid.*, h. 39

Metode yang digunakan reinterpretasi dan *double movement* dengan pendekatan hermeneutik philology, sosial, moral, ekonomi dan politik modern. Dia menganjurkan agar semua ayat, yang diturunkan pada titik waktu sejarah tertentu, diungkap menurut waktu dan suasana penurunannya. Pendapatnya tentang *nusyúz* pada dasarnya karena perbedaan antara dirinya dan Kompilasi Hukum Islam dalam menyikapi Q.S. an-Nisáa' [4]:34 dan Q.S. an-Nisáa' [4]:128, sehingga memunculkan pemikiran *Counter Legal Draft* yang merupakan bentuk pembaharuan Kompilasi Hukum Islam yang lebih peduli dalam menyikapi penerapan hukum Islam yang diterapkan Kompilasi Hukum Islam sesuai dengan masyarakat dan kehidupan sosial di Indonesia.

Sebagai seorang aktivis perempuan dalam upaya yang memperjuangkan keadilan gender, Siti Musdah Mulia berpendapat bahwa selama ini sistem relasi antara laki-laki dan perempuan sering kali mencerminkan adanya bias patriarki sehingga perempuan kurang mendapat keadilan yang proporsional. Maka ia berusaha melakukan rekonstruksi metodologis tentang bagaimana menafsirkan al-Qur'an agar dapat menghasilkan sebuah penafsiran yang sensitif gender dan keadilan.

Menurut Siti Musdah Mulia mengenai penggunaan kata *qanítat* (taat) dan kelanjutan ayat ini "*adapun perempuan-perempuan yang kamu takutkan nusyúz-nya*". Pertama-tama yang harus diperhatikan bahwa kata *nusyúz* juga digunakan untuk laki-laki dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:128 maupun untuk perempuan Q.S. an-Nisáa' [4]:34, meskipun keduanya telah didefinisikan secara berbeda oleh beberapa penafsir. Ketika diterapkan pada isteri, kata ini didefinisikan sebagai "*ketidak patuhan kepada suami*", dengan menggunakan kata *taat* dalam lanjutan kata dalam ayat ini. Ada yang mengatakan bahwa ayat ini adalah mengindikasikan bahwa isteri harus taat kepada suami.

Nusyúz diartikannya sebagai gangguan keharmonisan dalam keluarga karena al-Qur'an menggunakan *nusyúz* untuk

laki-laki dan perempuan. Oleh sebab itu *nusyúz* berarti kekacauan yang terjadi di antara pasangan suami isteri, maka disebutkan pula solusi yang bisa dilakukan mencegah kekacauan itu menjadi sebuah keretakan rumah tangga yang dapat merusak keutuhan keluarga tersebut.

Siti Musdah Mulia dan tim yang bekerja sama dengan Kelompok Kerja Pengarustamaan Gender (PUG) Kementerian Agama pernah melakukan kajian ulang mengenai Kompilasi Hukum Islam. Salah satu masalah yang diangkat yaitu masalah *nusyúz*, mereka beranggapan bahwa *nusyúz* tidak hanya terjadi oleh isteri, akan tetapi suami juga dapat melakukannya, oleh karenanya dalam Kompilasi Hukum Islam juga diperlukan kepastian hukum jika suami yang melakukan *nusyúz*. Dari kajian yang mereka lakukan, muncullah Caunter Legal Draft (CLD). Prinsip-prinsip yang dipakai dalam penyusunan Caunter Legal Draft adalah kemaslahatan, keadilan, kesetaraan gender, penegakan Hak Azasi Manusia, pluralisme, nasionalitas, demokratis.²³⁷

Lebih lanjut Siti Musdah Mulia mengatakan, alasan-alasan yang menjadi dasar keluarnya Caunter Legal Draft adalah:²³⁸

- a. Kompilasi Hukum Islam sebagian besar isinya tidak mendorong masyarakat untuk dapat membangun tatanan masyarakat yang egaliter, pluralis, demokratis;
- b. Adanya Kompilasi Hukum Islam tidak sepenuhnya melihat kenyataan sosial masyarakat Indonesia secara umum, dan lebih banyak mengadopsi pemahaman fikih klasik, dan juga tidak mempertimbangkan kemaslahatan umat Islam yang ada di Indonesia;
- c. Sejumlah pasal yang ada di Kompilasi Hukum Islam berseberangan dengan prinsip-prinsip dasar agama Islam, di antaranya prinsip kemaslahatan, kerahmatan, kebijaksanaan, kesetaraan dan persaudaraan;

²³⁷ *Ibid.*, h. 391-396

²³⁸ *Ibid.*, h. 383

- d. Beberapa pasal yang ada di Kompilasi Hukum Islam berseberangan dengan peraturan perundang-undangan yang ada, seperti Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Azasi Manusia;
- e. Beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam berseberangan dengan sejumlah instrumen hukum Internasional bagi penegakan dan perlindungan Hak Azasi Manusia seperti, Deklarasi Universal Hak Azasi Manusia (1948);
- f. Sebagian isinya sudah tidak relevan dengan perkembangan masyarakat Indonesia;
- g. Diperlukannya perbandingan Kompilasi Hukum Islam dengan hukum keluarga yang ada di berbagai negara Muslim yang lain.

Oleh karena itu *nusyúz* yang hanya diarahkan pada isteri di dalam Kompilasi Hukum Islam jauh dari keadilan dan hanya berdasar pada pandangan fikih klasik yang masih perlu diperdebatkan kembali keabsahannya dalam realitas sosial. Dari hasil kajian yang dilakukan oleh Siti Musdah Mulia dan tim, menimbulkan argumen pro dan kontra mengenai Caunter Legal Draft. Salah satu penggagas kesetaraan gender yang menolak adanya Caunter Legal Draft adalah Huzaemah Tahido Yanggo. Mengambil pendapat Huzaemah dalam bukunya Asni mengatakan bahwa Caunter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam bertentangan dengan al-Qur'an, Sunah dan sumber-sumber hukum Islam yang lain, bagi Huzaemah upaya-upaya pembaharuan hukum Islam harus tetap mengacu pada *násh*, pendapat-pendapat yang telah disepakati oleh para ulama dan juga tidak bertentangan dengan peraturan-peraturan yang telah berlaku di Indonesia.²³⁹

Dalam Caunter Legal Draft menyebutkan:

- a. Suami atau isteri dapat dianggap *nusyúz* apabila tidak melaksanakan kewajiban atau melanggar hak;

²³⁹ Asni, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Epistimologis Perempuan dalam Hukum Keluarga*, (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012), h. 226-232

- b. Penyelesaian *nusyúz* dilakukan secara damai dengan musyawarah keluarga;
- c. Apabila tidak tercapai penyelesaian damai, maka pihak yang dirugikan dapat mengajukan permohonan atau gugatan penyelesaian kepada Pengadilan.
- d. Apabila terjadi kekerasan atau penganiayaan akibat *nusyúz*, maka pihak yang dirugikan dapat melaporkan kepada kepolisian sebagai tindak pidana.

Akan tetapi Zaitunah Subhan sependapat dengan Siti Musdah Mulia, beliau berpendapat bahwa walaupun di dalam Kompilasi Hukum Islam telah mengatur persoalan *nusyúz*, dan sebijaksana mungkin mengatur pola relasi suami dan isteri di dalam keluarga, akan tetapi pada realitanya tetap tidak dapat menjamin hak-hak masing-masing pasangan. Selain itu dalam Kompilasi Hukum Islam, aturan yang mengatur tentang *nusyúz* dinilai masih bias gender, karena pengaturan *nusyúz* hanya berlaku untuk isteri, sedangkan suami yang tidak melaksanakan kewajibannya tidak diatur di dalamnya. Dengan kata lain pasal tersebut tidak mendudukan suami dan isteri secara seimbang.²⁴⁰

Yunahar Ilyas, mencoba mengutip pendapat Imam Malik untuk menjelaskan langkah-langkah yang dapat ditempuh isteri dalam menghadapi suami yang sedang *nusyúz*, menurutnya bahwa Imam Malik; isteri dapat mengadakan perilaku suaminya kepada hakim (pengadilan), langkah selanjutnya hakim akan menasihati suami dan apabila suami tidak dapat dinasehati hakim dapat melarang isteri untuk taat kepada suami, akan tetapi suami harus tetap memberikan nafkah kepada isteri. Seorang hakim juga dapat membolehkan isteri untuk pisah ranjang, dan jika suami tetap dalam keadaan *nusyúz*, isteri juga diperbolehkan untuk pergi dari rumah suaminya. Setelah mendapatkan hukuman itu apabila suami tetap melakukan *nusyúz* maka hakim dapat memutuskan perceraian jika memang sang isteri menginginkannya.

²⁴⁰ *Ibid.*, h. 246

Pendapat Imam Malik seimbang dengan sikap yang diambil oleh suami jika isterinya *nusyúz*, hanya saja yang membedakannya adalah untuk perilaku *nusyúz* suami yang melakukan tiga tahapan seperti yang terdapat dalam Q.S. an-Nisáa' [40]:34 adalah hakim.²⁴¹

Islam selalu memposisikan setara antara suami dan isteri, walaupun dalam menangani suatu masalah dengan cara yang berbeda, namun intinya mempunyai tujuan yang sama yakni terciptanya kemaslahatan. Jika ditinjau dengan menggunakan teori keadilan (*equity teory*) dan juga teori kemaslahatan pendapat di atas lebih dapat menciptakan keadilan, yang dimaksud dengan keadilan disini yaitu lebih mengarah pada adanya kesetaraan dalam bidang hukum dalam menyelesaikan perkara *nusyúz*, selain itu langkah tersebut juga dapat menjamin setiap hak yang melekat dalam diri masing-masing. Seperti hak adanya kebebasan berpendapat, kebebasan berfikir dan juga kebebasan di mata hukum yang mana hal tersebut menjadi tolak ukur teori keadilan (*equity teory*). Selain itu jika hal tersebut telah terealisasi maka kemaslahatan dapat tercipta dan juga dapat dirasakan.

2. Teori Feminis Muslim

Feminisme secara umum merupakan ideologi terhadap pembebasan perempuan karena yang melekat pada semua pendekatannya berkeyakinan bahwa perempuan mengalami ketidakadilan yang disebabkan jenis kelamin.²⁴² Teori feminisme merupakan gerakan sosial yang bertujuan dasarnya adalah kesetaraan antara perempuan dan laki-laki.²⁴³ Bahwa perempuan selama ini diabaikan dan diremehkan oleh sistem patriarki. Maka terjadilah suatu perubahan ketika kaum feminis menunjukkan teori-teori mereka untuk mendapatkan

²⁴¹ Yunahar Ilyas, *Feminisme...*, *Ibid.*, h. 129-130

²⁴² Maggie Humm, *Dictionnary of Feminist Theories*, Penerjemah: Mundi Rahayu. *Ensiklopedia Feminisme*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), h. 158

²⁴³ Judith Lorber, *Gender Inequality, Feminist Teories and Politics*, (New York: Oxford Univrsity Press, 2010), h. 3

hak perempuan dalam politik, sosial, ekonomi dan penentu diri secara intelektual.²⁴⁴

Sistem keluarga dalam Islam tidak menunjukkan nilai-nilai patriarkisme. Selama ini memang ada anggapan bahwa lembaga keluarga dan juga mungkin perkawinan menjadi bukti nyata akan kentalnya patriarkisme dalam fikih Islam. Pandangan seperti ini muncul karena kesalahan dalam melihat tekstual dan kontekstual al-Qur'an. Meskipun demikian ada beberapa ayat-ayat dalam al-Qur'an yang selama ini dijadikan sebagai dalil atas supremasi laki-laki, yaitu ayat tentang kepemimpinan perempuan dan tentang pemukulan isteri.²⁴⁵

Seseorang yang mencermati al-Qur'an tentu akan berkesimpulan bahwa Allah Swt. tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Persamaan antara keduanya tampak sangat jelas dalam banyak ayat-ayat dan kesempatan. Penyebutan secara bergandengan kata *al-mukmínín* dengan *al-múkminat* dan *al-múslimún* dengan *al-múslimat* dalam al-Qur'an maka semakin memperkuat persamaan anatar laki-laki dan perempuan.

Pembacaan ulang terhadap teks ayat al-Qur'an dengan mempertimbangkan relasi antara laki-laki dan perempuan, dipicu oleh adanya gerakan feminisme yang ingin mensejajarkan posisi dan peran perempuan dan laki-laki atau kesadaran bahwa posisi perempuan telah tersubordinasikan.²⁴⁶ Pandangan feminisme muncul sebagai sebuah counter terhadap realitas sosial umat Islam yang terkadang tidak sejalan dengan spirit ajaran Islam itu sendiri, sebagaimana yang tertuang dalam al-Qur'an. Islam sejak awal ditujukan sebagai agama pembebasan manusia dari diskriminasi, begitu juga halnya dengan pembebasan bagi kaum perempuan. Islam telah memerintahkan manusia untuk memperhatikan konsep

²⁴⁴ Fadilah Suralaga, dkk, *Pengantar Kajian Gender*, (Jakarta: McGill- ICIHEP, 2003), h. 94

²⁴⁵ Asma Barlas, *Cara Al Quran Membebaskan Wanita*, alih bahasa: Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), h. 17

²⁴⁶ Sukanti Suryocondro, "Timbulnya Perkembangan Gerakan Wanita Indonesia" dalam *Kajian Wanita dalam Pembangunan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), h. 30

keseimbangan dan keselarasan baik antar sesama umat manusia maupun dengan lingkungannya.

Amina Wadud Muhsin, contohnya merupakan seorang akademisi perempuan yang secara sadar ingin mengangkat ketimpangan sosial bagi perempuan melalui pemahaman keagamaannya, khususnya dengan al-Qur'an sebagai sumber utama keagamaan. Terkait dengan adanya ayat *nusyúz*, beberapa point penting menurut Amina Wadud Muhsin yang menjadi pijakan awal dalam penafsirannya yaitu:

Pertama, lafaz *qánítát*, dalam ayat Q.S. an-Nisáa' [4]:34, lafaz tersebut menggambarkan bahwa perempuan-perempuan yang "*baik*", namun selalu diterjemahkan menjadi "*ta'at*" dan akhirnya diasumsikan bermakna "*taat kepada suami*". Secara keseluruhan dalam konteks al-Qur'an, lafaz *qánítát* dalam berbagai bentuk derivasinya berjumlah 13.²⁴⁷ Merujuk pada laki-laki menurut Wadud ada tiga tempat, sedangkan merujuk pada perempuan ada empat tempat.²⁴⁸ Lebih jauh, Wadud membedakan lafad *qánítát* dengan lafaz *ta'at*. Lafaz *qánítát* menggambarkan suatu karakteristik atau ciri personalitas kaum yang beriman kepada Allah. Mereka cenderung bersikap kooperatif satu sama lain dan tunduk di hadapan Allah. Berbeda dengan lafaz kedua, yakni berupa ketaatan di antara makhluk ciptaan atau pada Allah.²⁴⁹

Kedua, lafaz "*nusyúz*", dalam al-Qur'an kata *nusyúz* juga digunakan untuk laki-laki dan pada perempuan. Ketika merujuk pada perempuan maka kata *nusyúz* diartikan ketidakpatuhan isteri kepada suami. Sedangkan ketika merujuk pada suami berarti sikap sewenang-wenang suami karena tidak mau memberikan haknya.²⁵⁰ Berdasarkan itu kata *nusyúz* digunakan untuk laki-laki dan perempuan, menurut Wadud maka *nusyúz*

²⁴⁷ Fu'ad Abdu al-Baqi, *al-Mu'jam alMufahras li Alfad al-Quran al-Karim*, (Beirut: Dár al-Fikr, 1992), h. 553

²⁴⁸ Lafaz *qánítát* merujuk pada laki-laki; Q.S. 2:238, 3:17, 33:35 sedangkan yang merujuk pada perempuan; Q.S. 4:34, 33:34, 66:5, 66:12

²⁴⁹ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, (Oxford: Oneworld, 2006), h. 74

²⁵⁰ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf an Haqaiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Ta'wil*, Jilid I, (Beirut: Dár al-Kutúb al-Ilmiyyah, 1995), h. 506

tidak dapat diartikan ketidakpatuhan pada suami (*disobidience to the husband*) tetapi mempunyai pengertian adanya gangguan keharmonisan dalam rumah tangga “*disruption of marital harmony*”.²⁵¹ Sama dengan sebelumnya, maka dalam tahap ini kata *nusyúz* menjadi pioner dalam menentukan tema sebenarnya tentang *nusyúz*. Namun dalam menentukan makna tentang *nusyúz* menurut Amina Wadud, terlihat simple yakni berdasarkan adanya penggunaan *nusyúz* bagi laki-laki dan perempuan dalam sebuah kehidupan rumah tangga, maka dipahami tidak keharmonisan dalam rumah tangga, antara pasangan suami isteri.

Seperti yang dikemukakan oleh Amina Wadud dan Shiddique, al-Qur'an menggunakan kata *qánítat* (yang diartikan oleh sebagian muslim sebagai isteri yang taat) dalam konteks lain untuk merujuk pada perilaku manusia terhadap Tuhan. Karenanya, tidak bisa berasumsi bahwa kata itu hanya merujuk pada perilaku isteri saja. Bahkan, seperti yang dikemukakan oleh Amina Wadud, al-Qur'an tidak pernah memerintahkan perempuan untuk taat pada suaminya. Al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa ketaatan pada suami merupakan ciri perempuan terbaik. Menurut Wadud meskipun para penafsir menerjemahkan *nusyúz* sebagai ketidaksetiaan dan perilaku buruk di pihak isteri, dalam al-Qur'an kata itu merujuk pada kondisi umum kekacauan rumah tangga.²⁵²

Hegemoni penafsiran inilah yang akan direkonstruksi Amina dengan pendekatan tafsir yang khas feminis. Sehingga akan melahirkan sebuah model pemahaman keagamaan yang berkeadilan dan egaliter. Dengan pendekatan metodologinya ia memberikan tafsir yang lebih berkeadilan dengan mengupas 3 (tiga) kata kunci dari Q.S. an-Nisáa [4]:34 yang menurutnya menjadi pokok persoalan kaitannya dengan persoalan *nusyúz*. Maksud dari pemaknaan tentang konsep kepatuhan menurut Amina ingin mendudukan pola hubungan rumah tangga yang

²⁵¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman...*, *Ibid.*, h. 75

²⁵² Asma Barlas, *Cara Al Quran...*, *Ibid.*, h. 103

betul-betul harmonis jauh dari tekanan. Tidak ada pihak-pihak yang merasa tertindas dan menindas tetapi berdasarkan pada pola hubungan bahwa kaum laki-laki merupakan patner kaum perempuan untuk saling memperbaiki emosi, intelektual, ekonomi dan spiritual.

Model penafsiran yang dikemukakan Amina Wadud tidak terlepas dari semangat feminisme yang mengalir dalam darahnya. Tentu saja dipengaruhi lingkungan di mana ia hidup dan bersosialisasi, sehingga berpengaruh pada pola pikir dan kepekaan terhadap fenomena yang terjadi di sekitarnya. Melalui sudut pandang yang berbeda, secara komprehensif Amina Wadud memandang bahwa *nusyúz* sebenarnya bukan ketidakpatuhan. Melainkan *nusyúz* menurutnya hanya merupakan gangguan keharmonisan dalam rumah tangga, yang harus diselesaikan dengan jalan yang baik. Ia tidak sependapat dengan para ulama klasik yang memandang *nusyúz* karena ketidaktaatan atau ketidakpatuhan terhadap suami dan menolak kekerasan sebagai jalan untuk menyelesaikan persoalan *nusyúz* tersebut.

Sementara Fatima Mernissi menjelaskan konsep *nusyúz* didefinisikan lebih luas sebagai bentuk kesadaran kesetaraan perempuan. Maksudnya, perempuan berhak memiliki keinginan, pandangan dan pendapat yang berbeda. Mengapa demikian? Karena konsep kepatuhan bukanlah milik perempuan akan tetapi milik seorang hamba kepada Tuhannya. Gus Dur pernah menyatakan bahwa ia ingin meluruskan pandangan tentang posisi perempuan agar hak laki-laki dan hak perempuan menjadi semakin berimbang. Ia memetik firman Allah dalam al-Qur'an yang artinya, "Sesungguhnya aku ciptakan kalian sebagai laki-laki dan perempuan", adapun perbedaan keduanya hanya bersifat biologis. Oleh karena itu, menurut Gus Dur persamaan hak antara laki-laki dan perempuan adalah nilai Islami.²⁵³

²⁵³ M.N. Ibad, *Kekuatan Perempuan Dalam Perjuangan Gus Dur, Gus Miek*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), h. 75

Terhadap isteri yang *nusyúz*, Amina Wadud mengatakan bahwa Q.S. an-Nisáa' [4]:34 telah memberikan tiga langkah penyelesaiannya, yaitu: (1) solusi verbal antara suami isteri itu sendiri atau melibatkan orang lain sebagai penengah (seperti dalam surat Q.S. an-Nisáa' [4]:35 dan Q.S. an-Nisáa' [4]:128), dan jika diskusi terbuka menemui jalan buntu, maka bisa dilakukan solusi lain yang lebih drastis; (2) boleh dipisahkan, tetapi dalam kasus-kasus yang ekstrem langkah terakhir boleh diterapkan; (3) memukul mereka. Langkah pertama merupakan solusi terbaik yang ditawarkan dan lebih disukai al-Qur'an ketimbang langkah kedua atau lebih-lebih langkah ketiga. Amina Wadud memang sependapat dengan ketiga langkah penyelesaian terhadap isteri *nusyúz*, akan tetapi Amina tidak sepenuhnya menyetujui langkah ketiga. Apabila langkah kedua tidak mampu menyelesaikan masalah, maka bukan berarti pemukulan menjadi solusi terakhir.

Ketiga, kata yang perlu dijelaskan lebih jauh adalah kata *darába* (memukul) sebagai salah satu langkah dari ketiga langkah dalam menyelesaikan persoalan *nusyúz*. Kata *darába* menurut Wadud tidak mesti menyatakan kekuatan atau kekerasan. Kata ini digunakan dalam al-Qur'an, misalnya dalam ungkapan "*darába Allah matsala*" (Allah memberikan atau menetapkan sebagai contoh). Menurutnya, berdasarkan realitas dan data yang ada kekerasan yang berlebihan terhadap perempuan yang ditunjukkan dalam biografi para sahabat dan oleh kebiasaan yang dikecam dalam al-Qur'an (seperti pembunuhan bayi perempuan), maka ayat ini harus diartikan sebagai larangan tindak kekerasan tanpa kendali terhadap perempuan. Jadi, bukan izin melainkan larangan terhadap kebiasaan yang ada.²⁵⁴

Keadaan tersebut dapat ditafsirkan untuk kembali mengadakan penyelesaian damai, atau tetap pisah ranjang, atau melangkah jauh ke arah perceraian. Perceraian juga membutuhkan masa tunggu yang lama, maka pisah ranjang

²⁵⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman...*, *Ibid.*, h. 76

dapat dijadikan salah satu bentuk masa menunggu. Jadi tindakan ini bisa diambil sebagai bagian keseluruhan konteks perbedaan yang tidak bisa dipertemukan antara suami dan isteri.²⁵⁵

Sebagian kelompok masyarakat (feminis) memandang bahwa penyelesaian *nusyúz* yang dilakukan oleh isteri mengandung unsur kekerasan, karena pada solusi yang ketiga melegalkan bentuk pemukulan terhadap isteri. Mereka berpendapat apapun alasannya, tindak kekerasan terhadap perempuan tidak dapat dibenarkan. Bahkan berbagai bentuk kekerasan sering disebut sebagai kekerasan gender. Sumber kekerasan ini yang sering terjadi dalam rumah tangga, lingkungan sosial, negara bahkan tafsir agama.²⁵⁶

Dalam hal perceraian Amina Wadud berpendapat bahwa kondisi yang memberikan kelebihan kepada laki-laki adalah sebagai indikasi ketidakadilan terhadap perempuan. Yakni, laki-laki mempunyai kekuasaan untuk menjatuhkan talak, berbeda dengan perempuan. Kekuasaan laki-laki ini mendapat perhatian dalam reformasi Islam modern. Telah banyak ditemukan dalam beberapa kasus, diharuskan kepada laki-laki sebelum menceraikan isterinya agar menghadap pengadilan terlebih dahulu. Pengadilan bertindak sebagai atau menunjuk seorang juru damai untuk musyawarah, sebagaimana tercantum dalam Q.S. an-Nisáa' [4]: 34, 35, dan 128.²⁵⁷

²⁵⁵ *Ibid.*, h. 101

²⁵⁶ Selain itu, realitas sosial yang ada seringkali menjadikan dalil-dalil agama sebagai dasar untuk menolak keadilan gender. Kitab-kitab tafsir yang dijadikan referensi melegalkan pola hidup patriarki yang memberikan tek-tek istimewa kepada laki-laki dan cenderung memojokkan kaum perempuan. Perempuan menjadi korban penafsiran keagamaan selama puluhan tahun akibat dari penafsiran keagamaan yang bias gender dan berideologi patriarkhi. Hal tersebut di antaranya banyak kitab-kitab klasik yang membahas, tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam lingkup perkawinan dan masih banyak menguntungkan kaum laki-laki, misalnya kitab "*Uqud al-Lujjain fi Bayan Huquq al-Zawjain*" salah satu dari karya Syaikh Nawawi al-Bantany yang sangat populer di kalangan pesantren, yang dirasa perlu adanya telaah kritis yang bersifat tahrij terhadap Hadits-hadits yang terkandung di dalamnya. Sinta Nuriyah Abdurrahman Wabid, et al., *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain'*, (Yogyakarta: LKIS dan Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), 2003), h. vii

²⁵⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman...*, *Ibid.*, h. 136

Dalam hal ini perempuan bukanlah objek dari sebuah perkawinan melainkan seseorang yang memiliki kehendak penuh. Maka, beralih pada al-Qur'an jika terjadi persengketaan dalam rumah tangga mencoba untuk menciptakan rujuk yang harmonis. Hal yang penting adalah perujukan atau perceraian secara damai dan dua arah. Amina mempertegas bahwa al-Qur'an menerapkan dengan langkah yang jelas untuk mencegah pencampakan dan perceraian sepihak terhadap perempuan. Al-Qur'an juga menetapkan perlindungan kehormatan keturunan terhadap keduanya.²⁵⁸

Dalam menanggapi penafsiran terhadap Q.S. an-Nisá' [4]:34, Asghar Ali Engineer menyarankan agar orang tidak mengambil pandangan yang semata-mata teologis dalam kasus ini. Orang harus meninggikan pandangan sosio-teologis. Sebab, selain bersifat normatif, al-Qur'an pun terdiri dari ajaran kontekstual. Tidak akan ada kitab suci yang efektif jika mengabaikan konteksnya sama sekali.²⁵⁹ Alur selanjutnya dapat ditebak bahwa ketika kondisi berubah, perlakuan terhadap perempuan juga harus berubah. Pendekatan model Asghar inilah yang oleh Barbara Freyer dianggap telah memunculkan paradigma baru dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Selain melakukan reinterpretasi, mereka juga menawarkan pendekatan baru, bahkan terhadap teks al-Qur'an itu sendiri.²⁶⁰

Sifat inferioritas yang telah diletakkan oleh tradisi *túrath* kepada perempuan bahwa dalam rumah tangga ketaatan hanya dibebankan pada isteri sementara kekuasaan hanya dimiliki suami. Kemudian pandangan tersebut diperkuat dengan mengambil beberapa ayat al-Qur'an sehingga pemahaman dan penafsirannya ditundukkan di bawah pandangan patriarkis yang berlaku, terutama masalah *nusyúz*. Hanya saja, yang terjadi sekarang ini bahwa para ahli fikih dan

²⁵⁸ *Ibid.*, h. 140

²⁵⁹ Ghazala Anwar, *Wacana Teologi Feminis Muslim, Dalam Wacana Teologi Feminis*, Zakiyuddin Baidhawiy(Ed), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 61

²⁶⁰ Barbara Freyer Stowasser, *Woman In The Quran, Tradition, And Interpretation*, (New York: Oxford University Press, 1994), h. 134

para penulis kesusastraan Islam masih tetap bersikeras mempertahankan metode yang dibentuk pada abad kedua dan ketiga hijriah, ketika hubungan-hubungan keluarga dan kemasyarakatan, masih berupa hubungan yang bersifat kesukuan yang dibangun di atas perbudakan, penawanan dan sistem patriarkis.

Sebuah kondisi yang memaksa mereka demi membuktikan adegium keuniversalan Islam yang berlaku dalam setiap ruang dan waktu. Maka lenyaplah keharmonisan gambaran keluarga, masyarakat dan manusia dalam pandangan mereka dengan kondisi objektif, sehingga tampaklah saat ini seakan-akan garis-garis dasar tersebut ditetapkan untuk alam lain yang tidak berhubungan sama sekali dengan alam nyata, setelah garis-garis dasar yang mereka tetapkan itu tidak lagi berkaitan dengan kenyataan hidup.²⁶¹

Muhamad Asad menerjemahkan *nusyúz* dengan sakit hati dan menawarkan penjelasan untuk terjemahannya sebagai berikut: istilah *nusyúz* secara literal berarti perlawanan, di sini diartikan dengan sakit hati terdiri dari perbuatan jelek yang disengaja dari seorang isteri kepada suaminya atau seorang suami kepada isterinya, termasuk apa yang sekarang ini dilukis dengan kejahatan mental, dengan referensi kepada suami, ia juga menunjuk pada “*perlakuan yang tidak wajar*”, dalam arti fisik dari isterinya.

Dalam konteks ini, perlakuan yang tidak wajar dari seorang isteri mengandung makna suatu kesengajaan dan pelanggaran yang keras dari kewajiban perkawinan. Dengan demikian, Muhamad Asad sangat fair terhadap masalah perempuan dan termasuk di dalam *nusyúz*, baik suami maupun isteri. Perve penafsir modern dari Pakistan, mengatakan bahwa *nusyúz* mengandung dua arti: isteri dan suami. Jika

²⁶¹ Muhamad Shahrur, *Metodologi Fiqih...*, *Ibid.*, h. 445

suami juga melakukan kesalahan *nusyúz*, sistem Islam juga akan menghukumnya dengan tindakan yang sama.²⁶²

Nusyúz terjadi karena adanya pengabaian hak dan kewajiban dari salah satu pihak, namun pengertian *nusyúz* yang berkembang selama ini, masih sebatas pelanggaran atas pemenuhan hak dan kewajiban oleh isteri, sehingga pemahaman mengenai konsep *nusyúz* sangat perlu diluruskan dengan kaca mata feminis Muslim. Mayoritas ahli fikih telah mengadopsi tema ketidaksetaraan gender dan keistimewaan suami dari ajaran al-Qur'an biasanya menggunakan Q.S an-Nisáa' [4]:34 sebagai landasannya, yang mereka baca secara keliru.

Dalam hal ini mereka menyimpulkan bahwa laki-laki adalah pelindung perempuan dan memberi mereka derajat yang lebih tinggi daripada perempuan. Namun pembacaan seperti itu telah memasukkan beberapa makna yang tidak bisa dibenarkan secara kontekstual ke dalam al-Qur'an tapi juga bertentangan dengan ajaran al-Qur'an tentang kesetaraan manusia.

Penafsiran seperti ini mengabaikan kenyataan bahwa al-Qur'an menjadikan laki-laki dan perempuan sebagai *auliyá*, atau pelindung bagi satu sama lain. Selain itu penafsiran itu memasukkan tentang klaim-klaim ketidaksetaraan gender dan keistimewaan laki-laki ke dalam ayat di atas, berdasarkan kekeliruan penafsiran terhadap tiga kosa kata yang terkandung dalam ayat itu, yaitu *qawwámuna* yang diterjemahkan sebagai pengatur, *qánitát* yang diterjemahkan sebagai isteri yang taat, dan *nusyúz* yang diterjemahkan sebagai pembangkangan isteri terhadap suami.

Menurut Amina, pengertian laki-laki adalah menjadi pemimpin bagi perempuan, hanya berlaku jika disertai dua keadaan yaitu suami mampu atau sanggup membuktikan kelebihanannya dan suami mendukung kaum perempuan (isterinya) dengan menggunakan harta mereka.

²⁶² Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan...*, *Ibid.*, h. 73

Jika kedua kondisi itu tidak dapat dipenuhi, maka suami bukanlah pemimpin bagi perempuan (isterinya).²⁶³

3. Teori Fikih Kontemporer

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa *nusyúz* dalam pandangan fikih klasik memiliki terminologi dan perbedaan masing-masing di kalangan empat imam mazhab. Dari konsepsi yang diutarakan dalam fikih klasik itu, bahwa *nusyúz* diinterpretasikan dengan “kedurhakaan, pembangkangan, kebangkitan, atau penonjolan isteri terhadap suami pada apa yang telah diperintahkan Allah Swt. tanpa ada alasan yang jelas”. Ketiga imam yaitu Hanafi, Maliki, dan Hambali memberikan ruang *nusyúz* hanya untuk isteri saja. Sedangkan Syafi'i adalah satu-satunya imam yang meluaskan potensi *nusyúz* kepada suami. Namun sayang *nusyúz* dari pihak suami ini hanya dijadikan sebagai topik sekunder, secara sepintas penjelasan tersebut terlihat adanya masalah yang berhubungan dengan ketidakadilan gender dalam relasi suami isteri.

Tindakan *nusyúz* merupakan salah satu fenomena yang selalu menjadi problem utama dalam ketidakharmonisan rumah tangga.²⁶⁴ Akan tetapi, tindakan *nusyúz* ini dominan sekali ditujukan pada pihak isteri seolah-olah *nusyúz* hanya dilakukan oleh seorang isteri dan penyelesaian *nusyúz* begitu jelas terlebih lagi bagi *nusyúz* isteri.

Adapun masalah yang terkait bahwa hukum yang belum komprehensif memperjuangkan perempuan karena dalam realita yang ada sering kali persoalan *nusyúz* dijadikan senjata dan memarjinalkan isteri oleh suaminya. Terlebih lagi pada isteri yang diceraikan telah dihadang dengan tuduhan *nusyúz*

²⁶³ Marwan Saridjo, *Cak Nur: di Antara Sarung dan Dasi dan Musdah Mulia Tetap Berjilbab*, (Jakarta: Yayasan Ngali Aksara, 2005), h. 132

²⁶⁴ Fitriyani Zein, “Kekerasan dalam Perkawinan dan *Nusyúz* Dalam Hukum Keluarga di Turki, Malaysia, Sudan, Yordania dan Indonesia”, *Jurnal: Salam, Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i* 2017, Vol. 4, No. 1, h. 121

yang selalu menjadi senjata ampuh oleh para suami untuk membungkam tuntutan hak-hak isteri pasca perceraian.

Para ulama dalam permasalahan *nusyúz* pada umumnya mengatakan bahwa *nusyúz* itu hanya dilakukan pihak isteri. Ketika seorang isteri tidak mengerjakan kewajibannya maka dia telah dianggap melakukan *nusyúz*.²⁶⁵ Pada zaman modernpun kebanyakan masyarakat masih beranggapan bahwa *nusyúz* hanyalah isteri yang membangkang pada suami, sementara pada suami tidak ada *nusyúz*. Pemahaman terhadap budaya ini sangat mempengaruhi bagaimana praktik *nusyúz* dalam masyarakat sampai sekarang.

Di sini banyak masalah-masalah keperempuan yang telah dikonsepsikan pada masa klasik dicoba untuk diurai kembali (direkonstruksi) sebagai langkah awal dalam upaya memperjuangkan nasib perempuan baik dalam wilayah domestik maupun publik. Dalam wilayah domestik, salah satunya adalah dengan usaha menafsirkan ulang kembali konsep *nusyúz* yang selama ini lebih mengarah pada pengukuhan otoritas kaum laki-laki dan subordinasi kaum perempuan dalam rumah tangga.

Fikih masih tampak bimbang mempertimbangkan kepentingan laki-laki sehingga kedudukan perempuan dalam hal ini sangat lemah. Untuk itu dalam memahami persoalan *nusyúz* harus mempertimbangkan prinsip keadilan dan prinsip *mu'ásyarah bil ma'rúf*. Kedua prinsip ini pada dasarnya merupakan prinsip umum dari keseluruhan tata hubungan suami isteri. Baik isteri maupun suami, masing-masing harus saling mempergauli secara baik. Jika prinsip ini benar-benar dilaksanakan, maka kecil kemungkinan akan terjadinya *nusyúz*.

Dalam fikih kontemporer Muhammad Shahrur memiliki pemahaman baru tentang konsep *nusyúz* yang tertara dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:34. Pemahaman tersebut menyelisihi pendapat para ulama yang menyepakati bahwa *nusyúz* dalam

²⁶⁵ Ahmad Sarwat, *Ensiklopedia Fikih Indonesia 8: Pernikahan*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019), h. 454

ayat tersebut adalah keluarnya isteri dari ketaatan kepada suami. Selanjutnya menurut Muhammad Shahrur bahwa *nusyúz* tersebut adalah keluarnya isteri dari sifat kasih sayang dalam memimpin keluarga. Di samping itu, cara terakhir untuk penyelesaian *nusyúz* menurutnya adalah dengan cara menarik kekuasaan kepemimpinannya tersebut. Adapun dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentang *nusyúz* Shahrur cenderung memberikan perhatian terhadap perubahan sosial yang terjadi dan tidak menjadikan *asbáb an-nuzúl* dan sunnah Nabi sebagai sumber.

Shahrur kemudian juga menganalisis kata *nusyúz*, Shahrur memahami makna kata *nusyúz*, dengan mengaitkannya dengan pesan yang mendasarinya. Menurutnya, secara literal, ayat tersebut memang mengajarkan terhadap laki-laki bagaimana menghukum isteri-isteri mereka, sekaligus bagaimana memahami psikologi perempuan dan alasan ketidakpatuhan mereka. Pengertian yang seharusnya, menurut Shahrur adalah berkaitan dengan ketidakharmonisan rumah tangga dan bagaimana seorang laki-laki merespons jika ia khawatir kemungkinan isterinya akan *nusyúz*.²⁶⁶

Nusyuz secara khusus diartikannya dengan “keluar dari tanggung jawab kepemimpinan terhadap keharmonisan dan keutuhan rumah tangga”. Definisi Shahrur ini juga sangat berbeda dengan yang selama ini diberikan oleh para *mufassir*, bahwa *qânitât* adalah bentuk ketaatan secara mutlak kepada suami.²⁶⁷ Shahrur juga menolak pendapat yang *misoginis* bahwa *nusyáz* sebagai perbuatan ketidakpatuhan (pembangkangan) isteri terhadap suami yang kemudian diancam dengan tiga tahapan hukuman, yaitu dinasihati, dipisah tidurnya dan dipukul. Pemahaman yang selalu mengemuka dan mendominasi dalam kitab-kitab fikih klasik.²⁶⁸

²⁶⁶ Moh. Khansan, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan, Telaah Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur*, (Semarang: AKFI Media, 2009), h. 100

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl al-Jadidah...*, *Ibid.*, h. 322-323

Muhammad Shahrur selanjutnya menyatakan bahwa kata “*dharába*” tidak bisa diartikan menurut harfiahnya sebagai memukul secara langsung pada bagian tubuh tertentu.²⁶⁹

Hal di atas berkenaan dengan *nusyúz* dan perbedaan ketika kepemimpinan berada di tangan perempuan, lalu bagaimana jikalau hak kepemimpinan berada di tangan laki-laki, kemudian ia berbuat sewenang-wenang, lalim dan *nusyúz*? Maka ayat Q.S. an-Nisá’ [4]:128 memberikan penjelasan tentang itu serta menetapkan cara penyelesaiannya. *Nusyúz* suami yaitu apabila seorang suami bertindak dengan angkuh, tinggi hati dan otortiter yang membatasi seluruh kekuasaan hanya berada di tangannya, sehingga isterinya tidak mempunyai hak apapun dalam segala hal, baik hal-hal yang kecil maupun yang besar, kecuali didahului dengan izin yang tegas.²⁷⁰

Fikih yang seharusnya cair dan dinamis, seiring dengan perkembangan masyarakat dan berjalan seiring dengan aspirasi masyarakat justru menjadi beku karena adanya situasi yang tidak mendukung untuk berkembang. Situasi inilah yang selanjutnya oleh Muhammad Shahrur disebut dengan tirani.²⁷¹ Saat ini, situasi zaman sudah berubah. Hal demikian menuntut manusia untuk mampu bergerak dinamis mengikuti perkembangan zaman, namun harus tetap dalam koridor (*frame*) yang telah ditetapkan al-Qur’an.

Di sinilah, teori *hudúd*²⁷² yang ditawarkan Shahrur menemukan relevansinya, di mana manusia diperkenankan bergerak dinamis di antara *limit* yang telah ditentukan itu. Teori *hudúd* Shahrur diciptakan untuk mengakhiri adanya

²⁶⁹ *Ibid.*, Lihat juga, Muhammad Syahrur, *Al-Kitáb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, Cet. II, (Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ’ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi’, 1990), h. 621-622

²⁷⁰ Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl al-Jadidah...*, *Ibid.*, h. 457

²⁷¹ Muhammad Syahrur, *Dirasah Islamiyah Mu’ashirah*, Cet. Ke-1, (Damaskus: al-Ahali li Ath-Thiba’an wa an-Nasyr wa at-Tawzi’, 1994), h. 18-19

²⁷² Sebuah paradigma hukum yang meyakini bahwa hukum yang tertera dalam wahyu adalah hukum yang bersifat batasan (limitatif). Dengan demikian, manusia dipersilahkan untuk berijtihad menciptakan hukumnya sendiri tanpa menyalahi batasan yang telah ditentukan

tirani dalam fikih. Oleh karena itu, teori ini memiliki peran yang sangat vital dalam konteks pemikiran hukum Islam era kontemporer, yang tidak lagi menghendaki adanya tirani dalam fikih dan lebih menuntut adanya kebebasan, pluralisme, dan *civil society*.

Dengan demikian, kepentingan Shahrur mengenai teori *hudúd* ini adalah erat berkaitannya dengan fikih yang mencita-citakan fikih modern dengan mengutamakan supremasi sipil. Teori ini dimaksudkan untuk mengantarkan fikih menjadi hukum publik, terkodifikasi, berdasar pada konstitusi, bersifat positif, demokratis, pluralistik dan toleran, dinamis, serta realistis. Inilah yang disebut oleh Muhyar Fanani sebagai fikih madani.²⁷³ Sehingga fikih berkarakter madani, tidak bertumpu pada tirani politik dan absolutisme orang per orang, seperti memahami *nusyúz* yang bersifat parsial.

Sementara itu menurut Mufidah CH dalam bukunya “Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender”²⁷⁴ bahwa penyelesaian *nusyúz* oleh suami tidak harus dengan cara-cara kekerasan, tetapi cukup dengan tidak menyapa, memberikan teguran keras dan sedikit terapi-terapi psikologis lainnya untuk membuka kesadaran isteri untuk melakukan introspeksi diri (*muhásabah*). Langkah ini mempunyai banyak manfaatnya dibanding dengan pukulan karena itu masuk dalam kekerasan, dan kekerasan dalam bentuk apapun akan menimbulkan pemahaman dan akibat yang buruk.

Kekerasan ini untuk zaman sekarang dapat dikenai sanksi pidana, seperti yang terdapat di dalam Pasal 44 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga ini merupakan penggambaran *nusyúz* yang masuk dalam kategori pada nasionalisasi hukum Islam secara

²⁷³ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), h. 291

²⁷⁴ Mufidah CH, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, (Malang: UIN-Press, 2008), h. 283

substansi dan normanya, sebagaimana yang dipaparkan pada analisis sebelumnya. Cerminan implementasinya adalah dengan upaya membuat jera isteri untuk introspeksi diri dan tidak melakukan hal yang sama di kemudian hari. Posisi reaktualisasi *nusyúz* dalam Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga merupakan upaya nasionalisasi *nusyúz* dalam fikih klasik dalam tataran substansi dan normanya.

Memberikan bukti bahwa kekerasan dalam rumah tangga terjadi akibat *sense* patriarki masyarakat Indonesia yang cenderung dominan dan dilegitimasi oleh normativitas al-Qur'an, Sunnah, dan fikih klasik dengan pemahaman yang ortodoks. Proses panjang menuju konsep fikih madani ini perlahan tapi pasti terealisasi dengan diberlakukannya Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga tersebut. Undang-Undang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga yang merupakan mobilisasi tentang penghapusan kekerasan dalam rumah tangga memuat pasal-pasal yang erat kaitannya dengan hukum Islam dalam rumah tangga yang mengatasmakan langkah penyelesaian *nusyúz*.

Proyeksi nasionalisasi hukum Islam dalam konteks *nusyúz* ini bertujuan untuk menghapus reduksi terhadap posisi perempuan yang dulunya sangat kental berpihak kepada laki-laki. Dengan tahapan-tahapan yang dilalui sebelum merumuskan reaktualisasi *nusyúz* dalam fikih klasik ke dalam hukum Nasional, kini beranjak pada langkah nasionalisasi hukum Islam yang kali ini mengutip dari pendapat Muhyar Fanani²⁷⁵ yang menyatakan bahwa tercapainya fikih madani adalah dengan berorientasi pada supremasi sipil. Konsep ini bermaksud untuk mengantarkan fikih menjadi hukum publik, terkodifikasi, berdasarkan pada konstitusi, bersifat positif, demokratis, pluralistik, toleran, dinamis, dan realistis.

Institusi ini dinilai oleh berbagai kalangan, khususnya kalangan feminis, sebagai sikap Islam yang melegalkan

²⁷⁵ Muhyar Fanani, *Ibid.*, h. 291

tindakan kekerasan terhadap isteri (perempuan). Tindakan sewenang-sewenang suami seperti pemukulan dinilai ditolerir Islam, bahkan memiliki dasar pembenaran dengan adanya institusi *nusyúz* tersebut. Segi-segi semacam inilah yang rawan melahirkan kesan bias gender dalam fikih. Fikih klasik yang diwarisi umat Islam hingga kini memang sangat dipengaruhi oleh pandangan inferior terhadap perempuan, Namun, hal tersebut sebenarnya cukup bisa dipahami karena beberapa hal, salah satu di antaranya adalah karena dalam rentang perkembangan sejarah, laki-laki selalu menduduki posisi penguasa dalam masyarakat, sehingga ajaran Islam dipahami dan diterapkan sesuai dengan kepentingan laki-laki.

I. *Nusyúz* Dalam Kajian Teori *Mubádalah*

1. Gagasan *Mubádalah* Dalam Al-Qur'an dan Hadis

Dalam kosmologi al-Qur'an, manusia adalah *khálifah* Allah swt. di muka bumi untuk menjaga, memelihara, merawat dan melestarikan segala isinya. Amanah kekhalifahan ini ada di pundak manusia, laki-laki dan perempuan, bukan salah satunya, sehingga keduanya bekerja sama, saling menopang, dan saling tolong-menolong untuk melakukan dan menghadirkan segala kebaikan, demi kemakmuran alam semesta ini. Kesalingan ini menegaskan salah satu jenis kelaminan tidak diperkenankan melakukan tindakan kezaliman dengan mendominasi dan menghegemoni yang lainnya.

Berikut adalah beberapa ayat yang menggunakan redaksi umum, yang menginspirasi kesalingan dan kerja sama dalam relasi antara manusia:

Q. S. an-Nisá' [4]:1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Artinya: “Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)-nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.”²⁷⁶

Ayat ini menyebut kata تَسَاءَلُونَ yang menurut disiplin ilmu *sháraf* disebut dengan “*musyárahak baína itsnáin*” atau kerja sama antar dua pihak, yang bermakna saling meminta satu sama lainnya.

Q. S. al-Máaidah [5]:2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ

Artinya: “Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan.”²⁷⁷

Ayat ini juga menggunakan bentuk yang sama, yaitu suatu kesalingan dalam bentuk kalimat تَعَاوَنُوا yang berarti “saling tolong menolonglah kalian semuanya”.

Q. S. al-Anfáal [8]:72:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا ۗ أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ

²⁷⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an...*, *Ibid.*, h. 77

²⁷⁷ *Ibid.*, h. 106

Artinya: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada Muhajirin), mereka itu satu sama lain saling melindungi.”²⁷⁸

Ayat ini memiliki frasa *بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ* satu sama lain adalah sebagai penolong yang mempunyai makna kesalingan. Q. S. al-Hujarát [49]:13:

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

Artinya: “Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.”²⁷⁹

Ayat ini terdapat kata *لِتَعَارَفُوا* sebuah bentuk kata kesalingan (*mufa'álah*) dan kerja sama (*musyárah*) dari kata ‘*aráfa* yang berarti saling mengenal satu sama lainnya. Artinya satu pihak harus mengenal pihak yang lain, dan begitu juga berlaku sebaliknya.

Dengan demikian keempat ayat tersebut di atas memberi inspirasi yang jelas, lugas dan tegas mengenai urgensi relasi kerja sama dan kesalingan antar sesama manusia, termasuk di dalamnya relasi antara laki-laki dan perempuan.

²⁷⁸ *Ibid.*, h. 186

²⁷⁹ *Ibid.*, h. 517

Sementara ayat yang lebih tegas menyebut laki-laki dan perempuan dalam relasi kemitraan dan kerja sama, yaitu:
Q. S. at-Taubáh [9]:71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۖ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: "Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana."²⁸⁰

Ayat ini mengajarkan kesalingan antara laki-laki dan perempuan, yang satu adalah penolong, penopang, penyayang dan pendukung bagian yang lain. Masih banyak ayat-ayat yang lain tentang kesalingan laki-laki dan perempuan. Suatu kesalingan adanya kesejajaran dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, karena prinsip tolong menolong akan menjadi paripurna jika keduanya menyakini setara dan sederajat.

Sementara banyak teks hadis yang menjadi inspirasi prinsip kesalingan antara sesama, khusus antara laki-laki dan perempuan. Teks-teks Hadis ini mengajarkan suatu nilai untuk saling mencintai, saling menolong, saling menutup aib, dan tidak memprakarsai tindakan kejahatan dan hal-hal buruk satu sama lain. Ada satu teks bersifat khusus yang menegaskan pentingnya kemitraan dalam relasi laki-laki dan perempuan, di antaranya:

²⁸⁰ *Ibid.*, h. 186

Hadis tentang mencintai manusia:

عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَفِي رِوَايَةِ مُسْلِمٍ زِيَادَةٌ: أَوْ قَالَ لِجَارِهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَفِي رِوَايَةِ النَّسَائِيِّ زِيَادَةٌ: مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ مِنَ الْخَيْرِ، وَأَمَّا رِوَايَةُ أَحْمَدَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

(رواه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد)

Artinya: “Dirwayatkan dari Anas ra, dari Nabi Saw, bersabda: “Tidaklah beriman seseorang di antara kamu sehingga mencintai untuk saudaranya apa yang dicintai untuk dirinya”. Dalam riwayat Muslim ada tambahan: “atau untuk tetangganya apa yang dicintai untuk dirinya”. Dalam riwayat al-Nasai ada tambahan: “apa yang dicintai untuk dirinya dari hal-hal yang baik”. Sementara dalam riwayat Ahmad, redaksinya: “Tidaklah beriman seseorang di antara kamu kecuali mencintai untuk orang lain apa yang dicintai untuk dirinya”.²⁸¹ (H.R. Bukhari, Muslim, Turmidzi, An-Nasai, Ibn Majah, dan Ahmad).

Hadis tentang saling tolong menolong:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ (رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وأحمد)

²⁸¹ Sahih Bukhari No. 13. Sahih Muslim No. 179. Sunan at-Turmudzi No. 2705, Sunan an-Nasai No. 5034, Sunan Ibn Majah No. 69, dan Musnad Ahmad No. 14083

Artinya: “Dirwayatkan dari Abu Hurairah ra, berkata: Rasulullah Saw bersabda: “Barangsiapa melapangkan kesulitan orang yang beriman dalam hal urusan dunia, maka kesulitannya di akhirat akan dilapangkan Allah. Barangsiapa yang membantu seseorang yang sedang bernasib buruk, maka ia akan dipermudah Allah segala urusannya di dunia dan di akhirat. Barangsiapa yang menutupi aib seorang muslim, maka aibnya akan ditutup Allah di dunia dan di akhirat. Allah akan selalu menolong seseorang yang selalu menolong orang lain”.²⁸²(H.R. Muslim, Abu Daud, Turmidzi, Ibn Majah, dan Ahmad).

Hadis tentang kemitraan laki-laki dan perempuan:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ (رواه أبو داود، والترمذي، وأحمد)

Artinya: “Dari Aisyah ra., berkata: Rasulullah Saw. bersabda: “Sesungguhnya, perempuan itu saudara kandung (mitra sejajar) laki-laki”.²⁸³ (H.R. Abu Daud, Turmidzi, dan Ahmad)

Tiga teks hadis di atas cukup mewakili yang menegaskan dalam perspektif teori *mubádalah*, teks-teks tersebut menggunakan ungkapan-ungkapan yang sangat jelas dan gamplang mengenai adanya prinsip kesalingan sebagai bagian integral ke-Islaman. Ajaran kesalingan atau kerjasama ini sebagai bagian dari tanda-tanda keimanan seseorang, sebagaimana cinta Allah Swt. Caranya dengan banyak berzikir dan berkata jujur dan ma'ruf serta adanya ajaran pokok mengenai prinsip kemitraan dan kesedarajatan antara laki-laki dan perempuan tanpa memandang ras, bahasa, suku bangsa.

²⁸² Sahih Muslim No. 7028, Sunan Abu Dawud No. 4948, Sunan at-Turmidzi No. 1491, Sunan Ibn Maiah No. 230 dan Musnad Ahmad No. 7545

²⁸³ Sunan Abu Dawud No. 236, Sunan at-Turmuzi No. 163, dan Musnad Ahmad No. 26836)

2. Lahirnya Kesadaran *Mubádalah*

Kesadaran akan relasi sosial yang timpang antara laki-laki dan perempuan di masyarakat telah melahirkan gerakan *feminisme* sebagai suatu kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan di masyarakat, keluarga, dan tempat kerja. Jauh sebelum gagasan tentang *feminisme* muncul, Islam datang dengan membawa misi perubahan sosial, memperkenalkan, mengajarkan, dan merubah paham masyarakat terhadap perempuan yang dulunya dianggap sebagai barang, setengah manusia, atau makhluk kelas dua dari pada laki-laki, menjadi pribadi yang memiliki kedudukan yang sama.

Islam menganggap perempuan mempunyai hak dan kedudukan yang sama dengan laki-laki, meskipun tidak dalam segala hal, maka dari itu kesetaraan gender dalam Islam diperbolehkan dengan syarat tidak melanggar ketentuan dan kodrat sebagai perempuan dan tidak membuat mereka melupakan kewajibannya sebagai perempuan.²⁸⁴

Syari'at Islam bukanlah ajaran yang diskriminasi terhadap perempuan, justru perempuan dianggap memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh laki-laki di hadapan Allah, laki-laki maupun perempuan memiliki derajat sama tanpa ada pembedaan gender di antara keduanya. Kesetaraan gender merupakan salah satu permasalahan yang sering ditemukan dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam keluarga, masyarakat, pendidikan, pekerjaan bahkan dunia politik.

Pemahaman yang salah dan tidak sesuai dengan aturan ajaran Islam yang selama ini berkembang dalam masyarakat mendorong keinginan para pejuang kesetaraan gender untuk melakukan perbaikan paham dan penerapan kesetaraan gender disemua lini kehidupan.²⁸⁵ Maka lahirlah teori kesetaraan antara laki-laki dan perempuan yang disebut dengan *mubádalah*. Konsep *mubádalah* disusun dari pecahan-

²⁸⁴ Haryanto, *Sosial Dalam Islam*, (Jakarta: Mediakarya, 2015), h. 45

²⁸⁵ Ayub, "Permasalahan Seputar Masyarakat", *Jurnal: Budaya dan Sosial*, 2018, Vol. 16 No. 3, h. 35

pecahan pemahaman yang berserakan dan tidak tersusun secara benar sepanjang sejarah tradisi penafsiran Islam.²⁸⁶

Mubâdalah lahir dari hasil persinggungan intensif dengan kegiatan lembaga-lembaga gerakan pemberdayaan perempuan dalam perspektif Islam. Terutama dari Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), Rahima, Fahmina, dan Alimat, serta terakhir KUPI, Swara Rahima menjadi media yang berjasa dalam lahirnya metode *mubâdalah*, di mana terbitan Nomor 39 merupakan proses intelektual bagi kelahiran konsep dan metode *mubâdalah* yang dimuat oleh Faqihuddin Abdul Kodir sebagai penggagas metode *mubâdalah*.²⁸⁷

Konsep *mubâdalah* sendiri sebenarnya sudah ada di dalam dua pedoman ajaran agama Islam yakni al-Qur'an dan Hadis, namun dalam perjalanannya di masyarakat tidak selalu sejalan searah dan berjalan mulus, sehingga pemahaman yang salah dan tidak sesuai dengan aturan yang ada perlu diselaraskan dan disusun kembali secara utuh agar dapat memperbaiki dan mengubah pola pemahaman yang selama ini sudah berkembang di masyarakat, dan juga untuk memperkuat gerakan pemberdayaan perempuan dan keadilan relasi laki-laki dan perempuan.

Substansi dari perspektif *mubâdalah* adalah soal kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam membangun relasi kehidupan, baik dalam rumah tangga maupun dalam kehidupan publik yang lebih luas. Sekalipun hal ini sangat jelas dalam teks-teks Islam, tetapi terkadang ia tidak terlihat secara eksplisit dalam banyak kasus kehidupan nyata. Prespektif ini menawarkan sebuah metode pemaknaan, yang disebut *qirâ'ah mubâdalah*, untuk mempertegas prinsip kemitraan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan dalam semua ayat, Hadis, dan teks-teks hukum yang lain. Metode ini bekerja untuk mempertegas posisi perempuan dan

²⁸⁶ Faqihuddin Abdul Kadir, *Qirâ'ah...*, *Ibid.*, h. 18

²⁸⁷ *Ibid.*, h. 19

laki-laki sebagai subjek yang disapa oleh teks-teks sumber dalam Islam.²⁸⁸

Prinsip *mubádalah* kaum laki-laki ingin diakui keberadaannya, dihormati pilihannya, didengar suaranya, dan dipenuhi segala keinginannya, maka perempuan juga sama, diakui keberadaannya, dihormati pilihannya, didengar suaranya dan dipenuhi keinginannya sebagaimana laki-laki. Kesalingan akan membuahakan cara pandang yang memanusiaikan laki-laki dan perempuan. Gagasan *mubádalah* meniscayakan kesetaraan dan keadilan serta mendorong hadirnya kerja sama yang partisipatif, adil dan memberi manfaat kepada keduanya tanpa diskriminasi. Ruang publik tidak hanya diperuntukan bagi laki-laki, sementara ruang domestik juga tidak hanya dibebankan kepada perempuan saja, tetapi partisipasi mereka dibuka seluas-luasnya secara adil baik publik maupun domestik.

Meski isu kesetaraan gender merupakan suatu isu yang tidak pernah tuntas untuk dikaji di kalangan akademisi, praktisi dan pegiat gender, tentunya akan ada pro dan kontranya. Tidak akan terdapat kesimpulan yang konklusif, terutama seputar sejauh mana batasan peran laki-laki dan perempuan dalam urusan domestik dan publik.

Jadi konsep *mubádalah* menurut Faqihuddin Abdul Kodir adalah prinsip berhubungan antara laki-laki dan perempuan secara setara atau kesalingan yang tidak hanya hubungan antara suami isteri saja, melainkan secara luas dalam semua konstruksi sosial, seperti pelajar dan guru, anak dan orang tua, dan sebagainya. Karena dalam Islam juga ditegaskan bahwa yang membedakan antara laki-laki dan perempuan adalah keimanan, bukan jenis kelaminnya, maka tidak dibenarkan dalam tindakan apapun untuk saling mendominasi atas dasar jenis kelamin.

²⁸⁸ *Ibid.*, h. 195

3. Urgensi Mubádalah Dalam Relasi Suami Isteri

Diskriminasi gender karena relasi kuasa merupakan salah satu isu-isu yang hingga kini masih menarik untuk diperbincangkan dan dikaji secara serius. Para aktivis Muslim dari berbagai negara Muslim sharing pengalaman, berdebat dan mencari solusi yang tepat, relevan dan kontekstual untuk mengakhiri berbagai bentuk diskriminasi yang dialami oleh kaum perempuan, terutama yang berkaitan dengan kehidupan domestik. Diskriminasi berdasarkan jenis kelamin telah melahirkan berbagai bentuk ketimpangan dan ketidakadilan, sehingga telah mereduksi dan mengabaikan hak-hak perempuan. Meskipun dunia telah mengalami perubahan dan perkembangan yang amat begitu pesat, dan realitasnya masih memperlihatkan hak-hak perempuan yang terampas dan tertintas. Mereka diposisikan sebagai makhluk Tuhan kelas dua, dilemahkan dan mengalami diskriminasi hampir setiap ruang kehidupannya.

Sistem hukum dan perundang-undangan, di beberapa negara masih sarat dengan muatan dan materi hukum yang belum melindungi, menjamin dan memberikan kepastian hak-hak secara adil terhadap perempuan. Pandangan diskriminatif salah satunya dapat terlihat dalam penerapan *nusyúz*. Secara prinsip hukum mengandung diskriminatif, sehingga jelas bertentangan dengan prinsip dasar Islam yang universal, yaitu adanya persamaan (*al-musáwáh*), persaudaraan (*al-ukhúwwah*) dan keadilan (*al-'adálah*). Sampai saat sekarang yang terangkat ke permukaan adalah *nusyúz* dari isteri, kondisi ini menimbulkan kewajiban dan normalisasi tindak kekerasan dalam rumah tangga. Sebaliknya, sikap tegas isteri terhadap perilaku suami yang kelewat batas masih dipandang sebagai hal yang masih tabu.

Dalam konteks relasi, laki-laki selalu dipersepsikan memiliki wilayah peran publik dan perempuan dianggap sebagai penguasa dan penentu peran domestik. Karena itu, keduanya diasumsikan mempunyai wilayah aktualisasi diri yang berbeda. Menurut kaum feminis, sekat budaya ini

merupakan warisan kultural dan budaya, baik dari masyarakat primitif, masyarakat agraris, maupun masyarakat modern. Di sisi lain banyak pemahaman terhadap teks ditemukan memperkuat bahkan ikut andil dalam melanggengkan konstruksi budaya tersebut, yang *nota bene* teks-teks tersebut diturunkan pada budaya Arab yang patriarkis, sehingga tafsiran tersebut selalu berbias gender. Padahal dalam pendekatan yang berbeda didapatkan banyak teks yang justru mendukung kesetaraan relasi laki-laki dan perempuan.²⁸⁹

Menurut teori *nurture*, adanya perbedaan perempuan dan laki-laki pada hakikatnya adalah hasil konstruksi sosial budaya, sehingga menghasilkan peran dan tugas yang berbeda. Perbedaan tersebut menyebabkan perempuan selalu tertinggal dan terabaikan peran dan kontribusinya dalam hidup berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.²⁹⁰ Dari konteks ini dapat dielaborasi bahwa konsep relasi laki-laki dan perempuan muncul dan berkembang mulai dari hasil pemahaman terhadap teks dan konstruksi budaya. Banyaknya tafsiran terhadap teks-teks sumber hukum Islam justru menguatkan budaya patrilineal. Tradisi yang bias gender ini mengakar kuat dalam masyarakat, sehingga selalu diperbedayakan dalam studi teks atau dalam konteks realitas di masyarakat.

Mengapa *mubádalah* urgen? Karena kehidupan ini diperuntukkan tidak hanya bagi laki-laki saja melainkan perempuan juga serta manfaatnya harus dirasakan oleh keduanya. Ayat-ayat yang kelihatannya menunjukkan sebuah pemaknaannya pada laki-laki sebenarnya berlaku pula bagi perempuan sedangkan yang terjadi sekarang teks-teks lebih banyak yang dilihat laki-laki sebagai subjek sedangkan perempuan sebagai objek, padahal teks-teks harus dibaca dengan baik untuk memperoleh kebaikan dari keduanya.

²⁸⁹ Ahmad Mulyadi, "Relasi Laki-Laki dan Perempuan (Melabrak Tafsir Teks, Menakar Realitas)", Jurnal: *Al-Ihkam*, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, 2014, Vol. 7, No. 2, h. 52

²⁹⁰ Rudi Aldianto, dkk, "Kesetaraan Gender Masyarakat Transmigrasi Etnis Jawa", Jurnal: *Equilibrium Pendidikan Sosiologi*, Mei 2015, Vol. III, No. 1, h. 89-90

Dalam makna-makna di atas, istilah *mubádalah* akan dikembangkan untuk sebuah perspektif dan pemahaman dalam relasi tertentu antara dua belah pihak, balik yang mengandung nilai dan semangat kemitraan, kerjasama, kesalingan, timbal balik, dan prinsip resiprokal. Baik relasi antara manusia secara umum, negara dan rakyat, majikan dan buruh, orang tua dan anak, guru dan murid, mayoritas dan minoritas. Antara laki-laki dengan laki-laki, atau antara perempuan dengan perempuan. Antara individu dengan individu, atau antara masyarakat dengan masyarakat. Bahkan dalam generasi manusia dalam bentuk komitmen dan tindakan untuk kelestarian lingkungan, yang harus diperhatikan oleh orang-orang sekarang untuk generasi yang jauh kedepan.²⁹¹

Metode ini digunakan sebab dalam teks-teks Islam terkadang hanya laki-laki yang disapa oleh teks, atau ada juga yang hanya menyapa perempuan. Sehingga secara garis besar, *mubádalah* merupakan suatu metode bagaimana cara menyapa, menyebut, mengajak laki-laki dan perempuan dalam suatu teks yang hanya menyebutkan jenis kelamin tertentu dengan cara memahami gagasan utama atau makna besar, yang bisa diterapkan untuk keduanya, yaitu laki-laki dan perempuan dalam suatu teks.

Dengan begitu, tidak hanya laki-laki atau perempuan saja tetapi keduanya menjadi subjek, atau pelaku dalam teks tersebut. Hubungan kesetaraan ini mempertegas pernyataan bahwa tidak ada posisi yang lebih tinggi dalam sebuah kemitraan, dan tidak dibenarkan merasa lebih tinggi atau melakukan kezaliman, hegemoni, serta tindakan asusila dengan mendominasi satu dengan lainnya. Karena tugas manusia diciptakan yakni menjadi pengelola dunia, karena hal tersebut untuk mensukseskan tugas tersebut dibutuhkan kerja sama atau kesalingan antara laki-laki dan perempuan.

²⁹¹ Faqihuddin Abdul Kadir, *Qiráah...*, *Ibid.*, h. 59-60

4. Nusyúz Dalam Kajian Teori Mubádalah

Salah satu problem dalam rumah tangga adalah *nusyúz*, yang sering diartikan sebagai pembangkangan isteri terhadap suami. Sesuatu yang mengesankan searah, hanya isteri yang membangkang pada komitmen, tidak ada pembangkangan suami. Padahal, praktiknya pembangkangan bisa terjadi dari dua arah, suami maupun isteri. Jika dikaji konsep *nusyúz* menurut teori *mubádalah*, sesungguhnya dalam al-Qurán sendiri, *nusyúz* dibahas dari dua arah. Ada *nusyúz* isteri kepada suami (Q.S. an-Nisáa' [4]:34) dan juga ada *nusyúz* suami kepada isteri (Q.S. an-Nisáa' [4]:128).

Dalam konsep *mubádalah*, *nusyúz* kebalikan dari taat. Keduanya *nusyúz* dan taat adalah bersifat resiprokal, karena suami maupun isteri dituntut memiliki komitmen bersama menghadirkan segala kebaikan ke dalam rumah tangga (*jalbú al-mashálih*) dan menghindarkan keburukan darinya (*dar'ú al-mafásid*). Komitmen ini bisa disebut sebagai taat dalam perspektif agama.²⁹² Jika menerima konsep taat adalah manifestasi dari *jalbú al-mashálih*, maka menolak *nusyúz* adalah manifestasi dari *dar'ú al-mafásid*.

Taat, dalam konteks relasi pasutri, sebagaimana yang sudah dijelaskan adalah segala tindakan seseorang untuk pasangannya yang dapat meningkatkan hubungan menjadi lebih baik dan lebih kuat dalam mewujudkan *sakinah*, *mawáddah* dan *rahmáh*. Baik dilakukan isteri kepada suami, maupun suami kepada isteri. *Nusyúz* adalah sebaliknya dari taat, yaitu, segala tindakan negatif dalam relasi pasutri yang melemahkan ikatan berpasangan antara suami isteri, sehingga menjadi jauh dari kondisi *sakinah*, *mawáddah* dan *rahmáh*. Baik dilakukan isteri kepada suami, maupun dilakukan suami kepada isteri.²⁹³ Konsep *nusyúz* dalam teori *mubádalah* secara umum adalah segala tindakan, perilaku, yang dilakukan oleh salah satu pasangan atau kedua-duanya, yang memudarkan,

²⁹² *Ibid.*, h. 410

²⁹³ *Ibid.*

melemahkan, atau bisa memutuskan dan mengancam ikatan pernikahan, apapun bentuknya.

Dalam mengatasi *nusyúz*, syari'at Islam telah memberikan cara untuk menyelesaikannya. *Nusyúz* dari pihak isteri bisa dilihat secara literal pada Q.S. an-Nisáa' [4]:34. Menurut Faqihuddin ayat *nusyúz* ini berangkat dari faktor internal, artinya karakter orangnya yang membangkang, mau berbuat buruk, tidak sabaran, temperamen, mudah marah, mudah nyinggung, mudah mengatakan hal-hal buruk, jadi *nusyúz* seperti ini berasal dari dirinya. Secara literal ayat ini berbicara kepada laki-laki mengenai isterinya yang membangkang dari komitmen ikatan pernikahan yang saling mengasihi dan melayani.

Tetapi secara *mubádalah*, ayat ini juga berbicara kepada perempuan sebagai subjek, yang suaminya melakukan *nusyúz*. Jika *nusyúz* terjadi, baik dilakukan oleh isteri ataupun suami, maka sampaikanlah kepada yang pelaku *nusyúz* (isteri maupun suami); nasihat-nasihat agar kembali pada kondisi taat dan patuh pada komitmen semula yaitu, menjaga dan memelihara ikatan pernikahan. Secara resiprokal *nusyúz* dalam Q.S. an-Nisáa' [4]:34 jika terjadi maka sampaikan kepada yang melakukan nasihat-nasihat agar kembali pada komitmen semula menjaga dan memelihara ikatan pernikahan. Artinya berkomunikasi dengan yang melakukan *nusyúz* secara baik-baik, agar ia dapat memahami, sadar dan bisa memperbaiki kembali hubungan. Inilah makna "nasihat" (*faizhúhunna*) dalam ayat tersebut. Menurut Faqihuddin *mauizhâh* (*faüzhúhunna*) itu artinya *wahlún* yaitu dalam bahasa Arab *annusyú* atau *i'radátul khairí watajkíru bihí* artinya menghendaki kebaikan, jadi merubah bagaimana berubah kembali, mengelola kembali relasi menjadi lebih baik dibandingkan sebelumnya.

Nusyúz bisa terjadi oleh perempuan bisa terjadi oleh laki-laki, tindakannya bagaimana mengelola, mengalihkan, mentransformasikan yang awalnya buruk menjadi sedikit buruk atau bahkan menjadi baik. Kemudian *nusyúz* yang dilakukan oleh suami kepada isteri secara literal terdapat pada

Q.S. an-Nisáa [4]:128. Ayat ini secara litelar, berbicara mengenai *nusyúz* suami kepada isteri. *Nusyúz* di sini bisa diartikan berpaling, enggan, atau tidak lagi memberikan perhatian kepada sang isteri. Bisa jadi itu karena suami sudah tidak tertarik lagi, atau suami sudah memulai ketertarikan kepada perempuan lain. Jika menggunakan metode *mubádalah*, maka substansinya adalah mengenai kekhawatiran dalam sebuah relasi suami isteri. Yaitu, ada pihak yang sudah mulai tidak nyaman, enggan, dan mau berpaling kepada yang lain. Baik dilakukan suami, maupun isteri. Karena itu, ayat ini mengajak suami isteri untuk berdamai, untuk kembali pada komitmen semula sebagai pasangan yang saling mencintai dan mengasihi.

Menurut ayat ini, kembali berdamai adalah lebih baik, dengan *win-win solution*, sekalipun masing-masing biasanya akan egois (*syúhk*, kikir adalah bagian dari egois). Agar mudah berdamai, ayat ini memberikan dua solusi yaitu selalu berbuat baik (*ihsán*) dan menjaga diri (*takwa*) dari sikap dan tindakan yang buruk kepada pasangan.²⁹⁴ Ayat ini merupakan *nusyúz* yang terjadi karena faktor eksternal, artinya ditarik oleh orang lain, pesona orang lain. Jadi ada orang lain yang menebar pesona lalu membuat seseorang (suami atau isteri) itu *i'rádh*.

Dalam perspektif *mubádalah*, ayat ini berlaku kepada dua belah pihak sesuai dengan *nusyúz* yang bisa terjadi dari siapapun, suami maupun isteri. Dalam kondisi ini Allah Swt. menganjurkan keduanya untuk berdamai agar kembali pada komitmen bersama sebagai pasangan yang saling mencintai dan menguatkan satu sama lain. Inilah yang dimaksud *shúlh* dalam ayat tersebut. Lalu, setelah *shúlh* Allah Swt. meminta keduanya untuk meningkatkan perbuatan baik kepada pasangan (*ihsán*). Kemudian setelah *shúlh* dan *ihsán*, Allah Swt. juga meminta agar suami maupun isteri menghentikan dan membentengi diri dari segala sikap, pernyataan, dan tindakan buruk kepada pasangan (*takwa*). Jika terjadi *nusyúz*, maka

²⁹⁴ *Ibid.*, h. 133

solusi yang ditawarkan al-Qur'an adalah *shúlh*, *ihsán*, dan takwa.

Dalam konsep *mubádalah* pemukulan atau segala jenis kekerasan sama sekali tidak direkomendasikan. Sehingga, ketika isteri *nusyúz*, tidak serta merta suami boleh memukulnya. Karena inti dari pengelolaan *nusyúz* dalam al-Qurán adalah bagaimana mengembalikan pada relasi semula yang saling mencintai dan mengasihi. Memukul adalah jauh dari substansi relasi yang dianjurkan al-Qurán. Karena itu banyak ulama tafsir yang menganggap memukul isteri itu makruh, atau setidaknya *khilaf al-awlá* (bertentangan dengan akhlak mulia).

Jadi, dalam relasi pasutri yang harus diperkuat adalah komitmen dan kepatuhan pada semua hal yang baik untuk keluarga, dan menjauhkan dari sikap pembangkangan terhadap komitmen ini. Kepatuhan adalah taat, dan pembangkangan adalah *nusyúz*. Jika *nusyúz* terjadi, diharapkan masing-masing mau beranjak ke *shúlh*, *ihsán*, dan taqwa agar kembali pada kondisi patuh dan taat untuk kebaikan keluarga.

BAB III

PERADILAN AGAMA DI PROVINSI LAMPUNG DAN PENERAPAN *NUSYÚZ* DALAM PUTUSAN HAKIM

A. Deskripsi Singkat Profil Peradilan Agama di Provinsi Lampung

1. Cikal Bakal Peradilan Agama di Lampung

Istilah peradilan adalah merupakan proses menerapkan dan menegakan hukum demi keadilan, sedangkan pengadilan adalah tempat mengadili dan membantu para pencari keadilan agar tercapai suatu peradilan. Peradilan Agama merupakan salah satu badan peradilan sebagai pelaku kekuasaan kehakiman untuk menyelenggarakan penegakan hukum dan keadilan bagi rakyat pencari keadilan perkara tertentu antara orang-orang yang beragama Islam di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi syari'ah.

Dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, menentukan dalam Pasal 24 Ayat (2), bahwa Peradilan Agama merupakan salah satu lingkungan peradilan yang berada di bawah Mahkamah Agung bersama badan peradilan lainnya di lingkungan Peradilan Umum, Peradilan Tata Usaha Negara dan Peradilan Militer, merupakan salah satu badan peradilan pelaku kekuasaan

kehakiman untuk menyelenggarakan hukum dan keadilan bagi rakyat pencari keadilan perkara tertentu antara orang-orang yang Bergama Islam.

Menurut Munawir Sjadzali, Peradilan Agama telah tumbuh dan melembaga di bumi nusantara sejak agama Islam dianut oleh penduduk di wilayah ini, berabad-abad sebelum kehadiran penjajah.¹ Dalam berbagai catatan sejarah masuknya agama Islam ke Indonesia yang untuk pertama kali pada abad pertama hijriah (1 H /7 M) yang dibawa langsung dari Arab oleh saudagar-saudagar dari Makkah dan Madinah dan sejak saat itu, masyarakat mulai melaksanakan ajaran dan aturan agama Islam dalam kehidupan sehari-hari yang tersumber pada kitab fikih.²

Peradilan Agama merupakan sebuah lembaga negara yang lahir melalui berbagai tahapan dari sejarah bangsa, mulai dari zaman kerajaan hingga mengejawantah menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia seperti saat sekarang ini. Peradilan Agama lahir dengan mengikutsertakan berbagai pemikiran, analisis dari berbagai ahli di zamannya hingga berdiri kokoh sampai saat ini, ada berbagai kepingan sejarah, turun naiknya tensi politik bangsa yang ikut mempengaruhi eksistensinya.³

Peradilan Agama lahir secara natural meskipun keberadaannya waktu itu belum mempunyai landasan hukum secara formal, seperti masa sekarang ini.⁴ Jabatan hakim dalam Islam merupakan kelengkapan daripada pelaksanaan syari'at Islam. Sedangkan peradilannya itu sendiri merupakan suatu

¹ Munawir Sjadzali, *Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam Dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia*. Dalam Tjun Surjaman (Ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Cet. Ke-1, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 42

² Al Fitri Johar, *Historiografi Kompetensi Peradilan Agama Di Indonesia Dari Penyelesaian Sengketa Hukum Keluarga Islam Menuju Sengketa Ekonomi Syariah*, (Bandar Lampung: Pustaka Media, 2020), h. 22

³ Abdul Manan, dkk, *Pengadilan Agama, Cagar Budaya Nusantara Memperkuat NKRI*, Cet. Ke-I, (Jakarta: Prenamedia Group, 2019), h.1

⁴ M. Daud Ali, "Undang-Undang Peradilan Agama", Jakarta, *Majalah: Panji Masyarakat*, tanggal 1-10 Januari 1990, No. 634, h. 71

kewajiban kolektif (*fardlù kifayáh*).⁵ Peradilan Islam di Indonesia kemudian akhirnya dikenal dengan sebutan Pengadilan Agama, memperoleh bentuk-bentuk ketatanegaraan yang sempurna dalam kerajaan-kerajaan Islam.⁶ Peradilan Islam mengalami peran pasang surut sampai saat sekarang ini era modern menuju Pengadilan Agama yang agung berbasiskan teknologi informasi.⁷

Mengingat kembali awal berdirinya lembaga Peradilan Agama sesungguhnya merupakan upaya untuk mengukuhkan dan membangun keyakinan seluruh pihak, bahwa keberadaan Peradilan Agama di Indonesia adalah sebuah keniscayaan. Bahwa sejatinya Peradilan Agama adalah bagian yang tak terlepas dalam pengembangan sistem dan tata hukum peradilan di Indonesia. Bahkan, pada masa sekarang diakui pihak Internasional, Peradilan Agama menjelma menjadi peradilan modern yang memotori pembaharuan peradilan sebagaimana diharapkan masyarakat.⁸ Berbicara tentang sejarah Peradilan Agama dianggap penting untuk rencana melangkah ke masa yang akan datang, juga terhindar dari sandungan yang berulang pada lubang yang sama, namun diakui bahwa data sejarah Peradilan Agama tidak mudah mendapatkannya.⁹

Demikian juga halnya harus diakui bahwa data sejarah Peradilan Agama di Lampung tidak mudah mendapatkannya, sebab sumber rujukan Peradilan Agama Lampung sangatlah minim sekali. Sebagai salah satu lembaga pelaksana kekuasaan kehakiman di Indonesia, Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung beserta seluruh Pengadilan Agama yang ada di wilayahnya siap dan akan senantiasa memberikan pelayanan prima kepada masyarakat pencari keadilan untuk orang-orang yang beragama Islam di Provinsi Lampung. Pengadilan Agama

⁵ Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat Peradilan Agama Islam di Indonesia*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), h. 29

⁶ *Ibid.*

⁷ Al Fitri Johar, *Ibid.*, h. 23

⁸ Abdul Manan, *Pengadilan Agama...*, *Ibid.*, h. xx

⁹ Al Fitri Johar, *Ibid.*, h. 24

di Provinsi Lampung saat ini telah meingimplementasikan layanan berbasis elektronik, baik layanan internal maupun eksternal, khususnya layanan administrasi perkara dan persidangan secara elektronik, guna mempercepat *shifting* menuju peradilan modern.

2. Peradilan Agama Masa Pra Kemerdekaan di Lampung

Pada masa Pemerintahan Kolonial Belanda, daerah Karasidenan Lampung tidak mengenal Pengadilan Agama, yang ada itu Pengadilan Negeri yang pada waktu itu disebut dengan *Landraad* yang mengurus sengketa atau perselisihan masyarakat. Persoalan atau segala urusan masyarakat di bidang agama Islam seperti masalah perkawinan, perceraian dan warisan ditangani oleh pemuka agama, penghulu kampung, kepala marga atau pesirah.¹⁰ Permusyawaratan ulama atau orang yang mengerti agama Islam menjadi tumpuan umat Islam dalam menyelesaikan masalah agama. Sehingga dalam kehidupan beragama, di dalam masyarakat Islam di Lampung ada lembaga tak resmi yang berjalan.

Sejalan dengan itu pada tahun 1925 misalnya, atas inisiatif masyarakat Kawedanaan Kalianda diadakan satu dewan penghulu, mengikuti kenyataan di kampung-kampung sebelumnya di mana soal keagamaan dibawa kepada “*Penghoeloe, Khatib dan Bilal*”, meskipun keputusan dewan penghulu tidak dapat dipaksakan apabila tidak dipatuhi secara sukarela.¹¹ Sebagaimana di daerah-daerah lain, di wilayah Lampung kehidupan menjalankan ajaran agama Islam termasuk menyelesaikan persoalan atau perkara agama melalui pemuka agama atau ulama baik di masjid, di surau ataupun di rumah pemuka adat sudah merupakan realitas yang tidak dapat diabaikan apalagi dihentikan oleh Pemerintah Kolonial Belanda pada waktu itu.

¹⁰ Pelmizar, dkk, *Transformasi Peradilan Agama di Sai Bumi Ruwa Jurai Lampung*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2022), h. 95

¹¹ Al-Yasa', *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan*, Cet. Ke-1, (Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2004), h. 73

Realitas masyarakat menjalankan ajaran Islam di wilayah Lampung seperti dikemukakan di atas, merupakan fenomena umum yang terjadi di wilayah Sumatera, bahkan di daerah-daerah lain di Indonesia. Fenomena ini tidak dapat dipungkiri merupakan cikal bakal berdirinya Peradilan Agama di wilayah Lampung. Bahkan keluarnya Keputusan Raja Belanda (*Konninklijk Besluit*) Nomor 24 Raja Willem III yang dimuat dalam *Staatsblad* 1882 Nomor 152 yang dianggap sebagai tonggak awal berdirinya Peradilan Agama sebagai suatu badan peradilan yang terkait dengan sistem kenegaraan di Indonesia, pada dasarnya dapat dikatakan tidak terlepas dari fenomena masyarakat seperti di wilayah Lampung sebagaimana diuraikan di atas.¹² Jadi dengan demikian bahwa keberadaan Peradilan Agama di Lampung sudah eksis pada zaman pra kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

3. Peradilan Agama Masa Pasca Kemerdekaan di Lampung

Sejak tanggal 1 Agustus 1946, sebenarnya sudah ada Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah di wilayah Lampung, sebagai hasil revolusi kemerdekaan, sebagaimana di daerah-daerah lain di wilayah Sumatera seperti Aceh, Tapanuli, Sumatera Tengah, Jambi dan Palembang, yang keberadaannya telah diakui sah oleh wakil Pemerintah Pusat Darurat di Pematang Siantar dengan Surat Kawat tanggal 13 Januari 1947.

Keberadaan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di wilayah Lampung berdasarkan Surat Kawat Gubernur Sumatera tanggal 13 Januari 1947 Nomor 168/1947 kepada Jawatan Agama Provinsi Sumatera di Pematang Siantar. Surat tersebut kemudian ditindaklanjuti dengan Surat Kawat tanggal 13 Januari 1947 Nomor 1/DJAPS/1947 yang isinya menginstruksikan Jawatan Agama Karesidenan Lampung di Tanjung Karang untuk menyusun formasi Mahkamah Syar'iyah yang berkedudukan di Teluk Betung, terdiri dari ketua, wakil

¹² Pelmizar, dkk, *Ibid.*, h. 96

ketua, dua orang anggota, seorang panitera dan seorang pesuruh kantor.¹³

Kemudian atas dasar persetujuan Badan Pembinaan Dewan Perwakilan Rakyat Karesidenan Lampung, lalu keluarlah Basluit P.T Resident Lampung tanggal 13 Januari 1947 Nomor 13 tentang Berdirinya Mahkamah Syar'iyah Karesidenan Lampung. Dalam Besluit tersebut dimuat tentang dasar hukum, daerah Lampung dan tugas serta wewenangnya yang meliputi perselisihan suami isteri yang beragama Islam, tentang nikah, talak, rujuk, *fasákh*, *kiswáh*, dan perceraian karena melanggar *taklik talak*, masalah nasab, pembagian harta pusaka (waris) yang dilaksanakan secara Islam, mengurus tentang peribadatan serta memberi fatwa dalam berbagai soal.

Dari fakta yang diuraikan di atas, dapat dikatakan bahwa sebenarnya keberadaan, fungsi maupun kewenangan Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah di Lampung sudah demikian jelas. Akan tetapi pada waktu itu sementara pihak ternyata masih ada yang meragukan, bahkan menafikan, menganggap kedudukan dan keberadaan Mahkamah Syar'iyah Karesidenan Lampung tidak ada dasar hukum kuat, dan pendiriannya tidak sah. Hal inilah yang diduga menjadi penyebab Ketua Pengadilan Negeri Karesidenan Lampung pada tahun 1951, bernama A. Razak Gelar Sutan Malalo menolak untuk mengukuhkan putusan Mahkamah Syar'iyah Karesidenan Lampung.¹⁴

Keadaan tersebut menjadi polemik berkepanjangan hingga melibatkan Kementerian Agama, Kementerian Kehakiman dan Kementerian Dalam Negeri. Kementerian Agama c.q. Biro Peradilan Agama telah menyurati Mahkamah Syar'iyah Karesidenan Lampung dengan surat tanggal 6 Oktober 1952 dan telah dibalas oleh Mahkamah Syar'iyah Karesidenan Lampung dengan suratnya tertanggal 26

¹³ *Ibid.*, h. 97

¹⁴ Abdul Manan, *Pengadilan Agama...*, *Ibid.*, h 105

November 1952. Keadaan selanjutnya keluar surat dari Prof. Hazairin selaku Kepala Bagian Hukum Sipil Kementerian Kehakiman RI Nomor: Y.A.7/i/10 tanggal 11 April 1953 yang menyebutkan “Kedudukan dan Kompetensi Pengadilan Agama/Mahkamah Syar’iyah Karesidenan Lampung terletak di luar hukum yang berlaku dalam Negara Republik Indonesia.”

Surat Kementerian Kehakiman tersebut ditujukan kepada Kementerian Dalam Negeri. Kemudian Kementerian Dalam Negeri melalui suratnya tanggal 24 Agustus tahun 1953 menyampaikan kepada Pengadilan Negeri yang pada waktu itu masih bernama *Landraad* Karesidenan Lampung di Tanjung Karang. Atas dasar itu, Ketua Pengadilan Negeri (*Landraad*) Karesidenan Lampung dengan suratnya tanggal 1 Oktober 1953 menyatakan kepada Jawatan Agama Karesidenan Lampung bahwa “Status hukum Mahkamah Syar’iyah Karesidenan Lampung di Teluk Betung tidak sah”.

Selanjutnya Ketua Mahkamah Syar’iyah Karesidenan Lampung melaporkan peristiwa tersebut kepada Kementerian Agama di Jakarta melalui surat tertanggal 27 Oktober 1953 kemudian Kementerian Agama c.q. Biro Peradilan Agama (K.H. Junaidi) dalam suratnya tanggal 29 Oktober 1953 yang ditujukan kepada Mahkamah Syar’iyah Karesidenan Lampung menyatakan bahwa “Pengadilan Agama Lampung boleh berjalan terus seperti sediakala sementara waktu sambil menunggu hasil musyawarah antara Kementerian Agama dan Kementerian Kehakiman di Jakarta”. Kemudian Ketua Mahkamah Syar’iyah Karesidenan Lampung dengan suratnya Nomor: 1147/B/PA, tanggal 7 November 1953 ditujukan kepada Ketua Pengadilan Negeri langsung yang isinya menyampaikan isi surat Kementerian Agama c.q. Biro Peradilan Agama yang menyangkut status Pengadilan Agama/ Mahkamah Syar’iyah Karesidenan Lampung.¹⁵

Terlepas dari masalah polemik yang diuraikan di atas keberadaan Peradilan Agama di wilayah Lampung sejak awal-

¹⁵ Pelmizar, dkk, *Ibid.*, h. 98.

awal masa kemerdekaan sudah sedemikian jelas sebagai wujud dari hukum yang hidup (*the living law*) dalam masyarakat di kala itu. Keadaan selanjutnya keluar Peraturan Pemerintah Nomor 29 tahun 1957 yang menjadi landasan hukum bagi Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di Aceh yang diberlakukan juga untuk Mahkamah Syar'iyah di Sumatera, yang kemudian diikuti dengan Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 tanggal 9 Oktober 1957 untuk landasan hukum Pengadilan Agama di luar Jawa, Madura dan Kalimantan Selatan.

Adapun peraturan pelaksana dari Peraturan Pemerintah tersebut dikeluarkan pula Keputusan Menteri Agama Nomor 58 Tahun 1957 tentang Pembentukan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di Sumatera. Atas dasar Keputusan Menteri Agama tersebut dibentuk 54 (lima puluh empat) Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah dan 4 (empat) Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah Provinsi di antaranya adalah Mahkamah Syar'iyah Provinsi di Palembang dengan wilayah hukum meliputi seluruh daerah Provinsi Sumatera Selatan yang terdiri dari tujuh Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah, termasuk mewilayahi Provinsi Lampung pada waktu itu.¹⁶

Kemudian menyusul ketentuan tersebut, Penetapan Menteri Agama tanggal 11 Juni 1959 tentang pembukaan cabang kantor Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah di Tanjung Karang, untuk daerah Lampung Utara di Kotabumi.¹⁷ Adapun kewenangannya seperti disebutkan dalam Pasal 4 Ayat (1) Peraturan Pemerintah Nomor 45 Tahun 1957 tersebut yaitu: "Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah memeriksa dan memutuskan persesilihan antara suami isteri yang beragama Islam dan segala perkara yang menurut hukum yang hidup diputuskan menurut hukum Islam yang

¹⁶ Zuffran Sabrie, *Peradilan Agama di Indonesia, Sejarah Perkembangan Lembaga dan Proses Pembentukan Undang-Undangannya*, (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, 2000), h. 27.

¹⁷ *Ibid.*

berkenaan dengan nafkah, talak, rujuk, *fasákh*, *hadlánah*, *málwaris*, wakaf, hibah, sedekah, baitul mal dan lain-lain yang berhubungan dengan itu, demikian juga memutuskan perkara perceraian dan mengesahkan bahwa syarat taklik talak sesudah berlaku”.

Pada tanggal 28 Januari 1980 keluar Surat Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 1980 tentang Perubahan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar’iyah di Sumatera. Atas dasar Keputusan Menteri Agama tersebut maka sejak tahun 1980, Pengadilan Agama/Mahkamah Syar’iyah berubah namanya menjadi Pengadilan Agama saja. Sementara itu untuk proses upaya hukum terhadap putusan Pengadilan Agama di Provinsi Lampung, yaitu ke Pengadilan Tinggi Agama Palembang.

Kemudian Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung dibentuk berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 1992 tanggal 31 Agustus 1992 tentang Pembentukan Pengadilan Tinggi Agama Yogyakarta, Pengadilan Tinggi Agama Jambi, dan Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung. Sebelumnya Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung merupakan bagian dari yuridiksi Pengadilan Tinggi Agama Palembang.

Peresmian operasional Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung dilaksanakan pada tanggal 8 Februari 1993 oleh Ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia yang diwakili oleh Hakim Agung Prof. M. Yahya Harahap, S.H., bertempat di Pendopo Gubernur Provinsi Lampung. Selanjutnya tanggal tersebut dijadikan momentum peringatan Hari Ulang Tahun Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung setiap tahunnya. Kantor Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung pada waktu itu menyewa gedung di Jalan Mayor Salim Batubara Teluk Betung Bandar Lampung dari tahun 1993 sampai dengan 1995. Pada tahun 1995 Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung mulai menempati kantor sendiri yang terletak di Jalan Basuki Rahmat Teluk Betung Bandar Lampung sampai sekarang.

Pada saat itu, tugas, wewenang dan tanggung jawab Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung diserahkan dari Ketua Pengadilan Tinggi Agama Palembang Syamsuhadi Irsyad kepada Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung Yusuf Ilyas. Wilayah yuridiksi Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung pada saat itu meliputi lima Pengadilan Agama, yaitu Pengadilan Agama Tanjung Karang, Pengadilan Agama Metro, Pengadilan Agama Kalianda, Pengadilan Agama Kotabumi, dan Pengadilan Agama Krui.¹⁸

Selanjutnya pada tahun 1998 dibentuk dua Pengadilan Agama, yaitu Pengadilan Agama Tanggamus (pemekaran dari Pengadilan Agama Kalianda) dan Pengadilan Agama Tulang Bawang (pemekaran dari Pengadilan Agama Kotabumi) pembentukannya berdasarkan Keputusan Presiden Nomor: 145/1998 tanggal 16 September 1998 yang ditandatangani oleh Presiden RI Prof. Dr. Ingg. H. Bacharuddin Jusuf Habibie.

Pada tahun 2002 dibentuk lagi dua Pengadilan Agama yaitu Pengadilan Agama Gunung Sugih (pecahan dari Pengadilan Agama Metro) dan Pengadilan Agama Blambangan Umpu (pecahan dari Pengadilan Agama Kotabumi), yang dibentuk berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 62/2002 tanggal 28 Agustus 2002 yang ditandatangani oleh Presiden RI Hj. Megawati Soekarno Puteri.

Kemudian di era Presiden RI Ir. H. Joko Widodo, sesuai dengan Keputusan Presiden Nomor 15 Tahun 2016, dibentuk lagi lima Pengadilan Agama yaitu Pengadilan Agama Gedong Tataan, Pengadilan Agama Pringsewu, Pengadilan Agama Mesuji, Pengadilan Agama Sukadana, dan Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah. Sehingga wilayah hukum Pengadilan Tinggi Agama Bandar Lampung hingga saat ini meliputi 14 (empat belas) Pengadilan Agama.¹⁹

Dari 2 kota dan 13 kabupaten di Provinsi Lampung berarti ada 15 daerah setingkat kota atau kabupaten sudah berdiri 14 Pengadilan Agama, 1 kabupaten belum memiliki

¹⁸ Abdul Manan, *Pengadilan Agama...*, *Ibid.*, h. 108

¹⁹ *Ibid.*

Pengadilan Agama yaitu Kabupaten Pesisir Barat. Dengan demikian Pengadilan Agama dalam wilayah hukum Provinsi Lampung yaitu:

- a. Pengadilan Agama Tanjung Karang Kelas IA dengan wilayah hukum Kota Bandar Lampung;
- b. Pengadilan Agama Metro Kelas IA dengan wilayah hukum Kota Metro;
- c. Pengadilan Agama Kalianda Kelas IB dengan dengan wilayah hukum Kabupaten Lampung Selatan;
- d. Pengadilan Agama Tanggamus Kelas IB dengan wilayah hukum Kabupaten Tanggamus;
- e. Pengadilan Agama Gunung Sugih Kelas IB dengan wilayah hukum Kabupaten Lampung Tengah;
- f. Pengadilan Agama Kotabumi Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Lampung Utara;
- g. Pengadilan Agama Krui di Liwa Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Lampung Barat dan Kabupaten Pesisir Barat;
- h. Pengadilan Agama Tulang Bawang Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Tulang Bawang;
- i. Pengadilan Agama Blambangan Umpu Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Way Kanan;
- j. Pengadilan Agama Gedong Tataan Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Pesawaran;
- k. Pengadilan Agama Pringsewu Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Pringsewu;
- l. Pengadilan Agama Mesuji Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Kabupaten Mesuji;
- m. Pengadilan Agama Sukadana Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Lampung Timur; dan,
- n. Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah Kelas II dengan wilayah hukum Kabupaten Tulang Bawang Barat.

Dari empat belas Pengadilan Agama di Provinsi Lampung tersebut empat Pengadilan Agama yang akan dijadikan sample untuk diteliti putusannya tentang penyelesaian kasus *nusyúz*. Diambilnya keempat Pengadilan Agama tersebut karena sejak

tahun 2020-2021 hanya Pengadilan Agama tersebut yang menyelesaikan kasus *nusyúz*. Keempat Pengadilan Agama tersebut adalah:

a. Pengadilan Agama Tanjung Karang Kelas IA

Secara yuridis formal Mahkamah Syariáh Keresidenan Lampung dibentuk lewat Kawat Gubernur Sumatera tanggal 13 Januari 1947 Nomor 168/1947, yang menginstruksikan kepada Jawatan Agama Propinsi Sumatera di Pematang Siantar dengan Kawatnya tanggal 13 Januari 1947 Nomor 1/DJA PS/1947 menginstruksikan Jawatan Agama Keresidenan Lampung di Tanjung Karang untuk menyusun formasi Mahkamah Syariáh berkedudukan di Teluk Betung dengan susunan: ketua, wakil ketua, dua orang anggota, seorang panitera dan seorang pesuruh kantor.

Proses pendirian Mahkamah Syari'áh Keresidenan Lampung kemudian disetujui Badan Pertimbangan Dewan Perwakilan Rakyat Keresidenan Lampung. Besluit P.T. Resident Lampung Nomor 13 tentang Berdirinya Mahkamah Syariáh Keresidenan Lampung tanggal 13 Januari 1947 pun lahir.²⁰ Sementara perkara yang dijadikan sebagai sampel dalam penelitian adalah perkara yang diregister dengan Nomor: 1382/Pdt.G/2020/PA.Tnk tanggal 05 Oktober 2020, perkara ini telah berkekuatan hukum tetap (*inkracht*).

b. Pengadilan Agama Kalianda Kelas IB

Pengadilan Agama Kalianda dibentuk pada tanggal tanggal 28 Oktober 1982 berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama Nomor 95 dan 96 Tahun 1982. Kemudian Pengadilan Agama Kalianda memulai kegiatan operasionalnya pada bulan Oktober 1983 dengan menyewa rumah penduduk di daerah perempatan Jalan Kalianda Bawah. Pada saat pertama beroperasi Pengadilan Agama Kalianda hanya memiliki 8 (delapan) orang personil. Abdullah Dhia, S.H. sebagai Ketua dan Husni Lukman sebagai Panitera Kepala,

²⁰ Pelmizar, dkk, *Ibid.*, h. 102-107

dan 6 (enam) tenaga administrasi serta dibantu oleh 3 (tiga) orang Hakim Honor.

Pada tahun 2017, Pengadilan Agama Kalianda Kelas II naik menjadi Pengadilan Agama Kelas IB. Kenaikan kelas tersebut didasari Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor: 37/KMA/SK/II/2017.²¹ Sementara perkara yang dijadikan sebagai sampel dalam penelitian ini adalah perkara yang diregister dengan Nomor: 487/Pdt.G/2020/PA.Kla., tanggal 22 Oktober 2020, perkara ini telah berkekuatan hukum tetap (*inkrach*).

c. Pengadilan Agama Gunung Sugih Kelas IB

Pengadilan Agama Gunung Sugih dibentuk berdasarkan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 62 Tahun 2002 tanggal 28 Agustus 2002. Pengadilan Agama Gunung Sugih mulai beroperasi pada tanggal 1 Maret 2003 dengan jumlah pegawai sebanyak 6 orang. Pada tahun 2017, Pengadilan Agama Gunung Sugih Kelas II naik menjadi Pengadilan Agama Kelas IB, berdasarkan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor: 37/KMA/SK/II/2017.²² Sementara perkara yang akan dijadikan sebagai sampel dalam penelitian adalah perkara yang diregister dengan Nomor: 1573/Pdt.G/2020/PA.Gsg., tanggal 01 September 2020, perkara ini telah berkekuatan hukum tetap (*inkrach*).

d. Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah Kelas II

Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah dibentuk berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 15 Tahun 2016, tanggal 16 April 2016. Peresmian Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah dilaksanakan pada tanggal 21 Oktober 2018, sebagaimana Surat Ketua Mahkamah Agung RI Nomor: 183/KMA/SK/IX/2018 tanggal 21 September 2018 tentang Penetapan dan Tempat Peresmian Operasional Pengadilan Baru. Peresmian seluruh pengadilan baru tersebut

²¹ *Ibid.*, h. 110-113

²² *Ibid.*, h. 122-125

dilaksanakan di Meloungane, Kabupaten Kepulauan Talaud, Propinsi Sulawesi Utara oleh Ketua Mahakamah Agung RI, Prof. Dr. H.M. Hatta Ali, S.H., M.H.

Secara resmi Pengadilan Agama Tulang Bawang Tengah mulai beroperasi pada hari Senin, tanggal 29 Oktober 2018 dengan jumlah pegawai sebanyak 13 (tiga belas).²³ Sementara perkara yang dijadikan sebagai sampel dalam penelitian adalah perkara yang diregister dengan Nomor dengan perkara Nomor: 107/Pdt.G/2021/PA.Twg., tanggal 17 Februari 2021, perkara ini telah berkekuatan hukum tetap (*inkrach*).

Melengkapi sumber data yang menjadi responden dalam penelitian dilakukan survei kepada ketua, wakil ketua, para hakim di Pengadilan Agama di Provinsi Lampung yang merespon survei sebanyak 40 orang dan khususnya hakim pemutus perkara yang berkaitan kasus *nusyúz* yang meresponnya survei sebanyak 10 orang.

B. Prosedur Penyelesaian Perkara di Pengadilan Agama

1. Pendaftaran Perkara

Peradilan Agama merupakan salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman bagi rakyat pencari keadilan yang beragama Islam mengenai perkara perdata tertentu yang diatur dalam undang-undang. Pada prinsipnya pemeriksaan perkara di Pengadilan Agama beracuan pada hukum acara perdata pada umumnya, kecuali yang diatur khusus. Proses pemeriksaan perkara perdata di sidang pengadilan dilakukan dengan tahapan-tahapan yang diatur dalam hukum acara perdata, dan hal ini dilakukan setelah hakim tidak dapat mendamaikan pihak-pihak yang bersengketa.

Beracara di Peradilan Agama di samping dilaksanakan secara manual atau konvensional, dapat juga dilaksanakan secara digital atau sering disebut dengan beracara secara elektronik. Pada tahun 2018, terdapat suatu gagasan dari

²³ *Ibid.*, h. 147-151

lembaga peradilan untuk menerapkan suatu digitalisasi perkara dengan menggunakan sebuah aplikasi, yaitu *e-Court*. *E-Court* adalah layanan bagi Pengguna Terdaftar atau Pengguna Lain untuk pendaftaran perkara mendapatkan taksiran panjar biaya perkara, pembayaran dan pemanggilan yang dilakukan dengan saluran elektronik dan secara daring.

Aplikasi tersebut diharapkan dapat lebih memudahkan pihak-pihak yang berperkara pada lembaga peradilan. Kemudian Mahkamah Agung Republik Indonesia dalam Laporan Tahunan 2018, mengangkat tema “Era Baru Peradilan Modern Berbasis Teknologi Informasi.” Dibarengi dengan diluncurkannya aplikasi *e-Court* yang melayani “administrasi perkara secara elektronik” bagi para pencari keadilan, meliputi pendaftaran perkara online (*e-Filing*), pembayaran panjar biaya perkara online (*e-Payment*) dan pemanggilan pihak secara online (*e-Summons*).

Kemudian pada tanggal 19 Agustus 2019, atau tepatnya di hari Ulang Tahun Mahkamah Agung RI yang ke 74, membulatkan tekadnya untuk meningkatkan peradilan di Indonesia menjadi “Peradilan Modern”. Dalam peringatan tersebut diberi tema “Peradilan Modern Berbasis Teknologi Informasi untuk Melayani” dengan meluncurkan sebuah aplikasi yang bergengsi disebut “*e-Litigasi*”. Secara tidak langsung berimbas ke pembaruan beracara perdata di Peradilan Agama bersesuaian dengan arah kebijakan Pemerintah dalam mengaitkan akses terhadap keadilan.

Aplikasi *e-Court* adalah sebuah instrumen pengadilan sebagai bentuk pelayanan terhadap masyarakat dalam hal pendaftaran perkara secara *online*, taksiran panjar biaya secara elektronik, pembayaran panjar biaya secara *online*, pemanggilan secara *online* dan persidangan secara *online* mengirim dokumen persidangan (replik, duplik, kesimpulan, jawaban).²⁴ Dengan, aplikasi *e-Court* maka perkara diharapkan

²⁴ Mahkamah Agung RI, *Buku Panduan e-Court, The Elektronik Justice Sistem*, (Jakarta: MARI, 2019), h. 7

mampu meningkatkan pelayanan dalam fungsinya menerima pendaftaran perkara secara *online* di mana masyarakat akan menghemat waktu dan biaya saat melakukan pendaftaran perkara,²⁵ sehingga tidak harus datang ke Pengadilan Agama untuk memproses perkaranya.

Oleh sebab itu, ada beberapa keuntungan pendaftaran perkara secara *online* melalui melalui aplikasi *e-Court*, antara lain: 1) menghemat waktu dan biaya dalam proses pendaftaran perkara; 2) pembayaran perkara dapat dilakukan dengan berbagai metode pembayaran dan bank (*internet banking, sms banking, ATM, dan sebagainya*); 3) dokumen tersip secara baik dan dapat diakses dari berbagai lokasi dan media; dan, 4) proses temu kembali (*searching*) data lebih cepat.²⁶

Ruang lingkup aplikasi *e-Court* adalah sebagai berikut:

a. Pendaftaran perkara online (*e-Filing*)

Pendaftaran perkara *online* dalam aplikasi *e-Court* jenis pendaftaran untuk perkara gugatan, bantahan, gugatan sederhana, dan permohonan. Pendaftaran perkara ini adalah jenis perkara yang didaftarkan di Peradilan Umum, Peradilan Agama dan Peradilan Tata Usaha Negara yang dalam pendaftarannya memerlukan *effort* atau usaha yang lebih, dan hal ini yang menjadi alasan untuk membuat *e-Court* salah satunya adalah kemudahan berusaha.²⁷

b. Pembayaran panjar biaya online (*e-Payment*)

Dalam pendaftaran perkara, Pengguna Terdaftar/ Pengguna Lainnya akan langsung mendapatkan Surat Kuasa Untuk Membayar (SKUM) yang digenerate secara elektronik oleh aplikasi *e-Court*. Dalam proses generate tersebut sudah akan dihitung berdasarkan komponen biaya apa saja yang telah ditetapkan dan dikonfigurasi oleh pengadilan, dan besaran biaya radius yang juga ditetapkan

²⁵ Aco Nur, *Inovasi & Akselerasi Perubahan di Peradilan Agama*, (Surabaya: CV. Saga Jawadwipa, 2020), h. 125

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Mahkamah Agung RI, *Ibid.*, h. 8

oleh ketua pengadilan sehingga perhitungan taksiran biaya panjar sudah diperhitungkan sedemikian rupa dan menghasilkan elektronik SKUM atau e-SKUM. Pengguna Terdaftar/Pengguna Lainnya setelah mendapatkan taksiran panjar atau e-SKUM akan mendapatkan Nomor Pembayaran (*Virtual Account*) sebagai rekening virtual untuk pembayaran biaya panjar perkara.²⁸

c. Pemanggilan elektronik (*e-Summons*)

Sesuai dengan Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2019 bahwa pemanggilan yang pendaftarannya dilakukan dengan menggunakan *e-Court*, maka pemanggilan kepada Pengguna Terdaftar/Pengguna Lain dilakukan secara elektronik yang dikirimkan ke alamat domisili elektronik Pengguna Terdaftar/Pengguna Lain. Akan tetapi untuk pihak tergugat untuk pemanggilan pertama dilakukan dengan manual dan pada saat tergugat hadir pada persidangan yang pertama akan diminta persetujuan apakah setuju dipanggil secara elektronik atau tidak, jika setuju maka akan pihak tergugat akan dipanggil secara elektronik sesuai dengan domisili elektronik yang diberikan dan apabila tidak setuju pemanggilan dilakukan secara manual seperti biasa.²⁹

d. Persidangan elektronik (*e-Litigasi*)

Aplikasi *e-Court* juga mendukung dalam hal persidangan secara elektronik sehingga dapat dilakukan pengiriman dokumen persidangan seperti replik, duplik, kesimpulan dan atau jawaban secara elektronik yang dapat diakses oleh pengadilan dan para pihak.³⁰ Tujuan diluncurkan aplikasi ini adalah untuk mendobrak tembok penghalang efektifitas peradilan dan proses peradilan bisa lebih cepat, sederhana dan biaya ringan. Secara umum,

²⁸ *Ibid.*, h. 7-8

²⁹ *Ibid.*, h. 8

³⁰ *Ibid.*

proses pendaftaran perkara secara *online* melalui *e-Court* sangat mudah, semudah menggenggam telepon di tangan.³¹

Sebelumnya Aplikasi *e-Court* adalah migrasi peradilan ke digitalisasi hanya dilakukan pada administrasi perkara dan subjek hukum terbatas pada advokat, tetapi peradilan modern melalui Aplikasi *e-Litigasi* migrasi dilakukan secara sepenuhnya terhadap persidangan. Digitalisasi tidak hanya dilakukan dalam hal pendaftaran perkara, pembayaran biaya perkara dan pemanggilan pihak, akan tetapi diperlakukan pula dalam tukar menukar dokumen, jawab menjawab, pembuktian bahkan sampai kepada penyampaian putusan. Aplikasi *e-Litigasi* juga memperluas cakupan subjek hukum yang memanfaatkan layanan peradilan secara elektronik.

Aplikasi *e-Litigasi* adalah kelanjutan dari *e-Court* yang diberlakukan untuk perkara perdata, perdata agama, tata usaha militer dan tata usaha negara sejak tahun lalu. Kehadiran *e-Litigasi* telah membuka lebar dan memperluas praktik peradilan elektronik di Indonesia. Manfaatnya tidak saja untuk peradilan tingkat pertama tetapi juga untuk upaya hukum banding, kasasi dan peninjauan kembali, terhadap perkara yang menggunakan *e-Litigasi* pada tingkat pertama.

Manfaat lain yang dapat dinikmati masyarakat pencari keadilan adalah untuk menjadikan sistem peradilan lebih sederhana dan lebih cepat. Para pihak berperkara tidak perlu berlama-lama antri menunggu persidangan yang selama ini sering dikeluhkan.

Sistem ini dapat menjembatani kendala geografis Indonesia yang sangat luas dan bentangan ribuan pulau, menekan biaya perkara karena proses peradilan dilaksanakan secara elektronik (*online*), seperti biaya pemanggilan, kehadiran di persidangan untuk jawab menjawab, pembuktian, mendengarkan pembacaan

³¹ Aco. Nur, *Ibid.*, h. 126

putusan. Sistem peradilan elektronik juga dapat meningkatkan kepercayaan publik terhadap lembaga peradilan, karena membatasi interaksi langsung antara pengguna layanan peradilan dengan hakim dan aparaturnya pengadilan lainnya, sehingga dapat meminimalisir terjadinya kemungkinan penyimpangan etik ataupun pelanggaran hukum.

2. Tahap Persidangan dan Penyelesaian Perkara

a. Sidang Pertama

Sebelum memutuskan perkara perdata khususnya perkara *nusyúz*, Majelis Hakim terlebih dahulu melalui proses pemeriksaan. Melalui proses persidangan tersebut, maka semua pihak mendapatkan hak yang sama untuk mengemukakan pendapatnya serta mengajukan sesuatu yang perlu diajukan dalam persidangan. Proses persidangan ini merupakan salah satu aspek yuridis formil yang harus dilakukan hakim untuk dapat mengambil putusan dalam perkara perdata. Dari hasil pemeriksaan tersebut, maka hakim dapat mengambil keputusan. Oleh sebab itu perlu penerapan hukum acara perdata dalam pemeriksaan perkara saat ini terjadi pembaruan ke arah yang sudah harus mengakomodasi perkembangan hukum masyarakat.³²

Menerapkan sistem peradilan dengan *e-Court* dan *e-Litigasi* sangat membantu masyarakat pencari keadilan untuk memudahkan berurusan dengan pengadilan dan memberikan kelancaran dalam menyelesaikan perkara sebagai wujud menerapkan asas sederhana, cepat dan biaya ringan.³³ Sebagaimana disebutkan di atas, panggilan sidang pertama pihak penggugat/kuasanya dipanggil secara elektronik ke alamat “domisili elektroniknya”³⁴, tanpa dibebani biaya, atau nihil, sementara tergugat dipanggil

³² Amran Suadi, *Pembaruan Hukum Acara Perdata di Indonesia, Menakar Beracara di Pengadilan Secara Elektronik*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2019), h. 85

³³ *Ibid.*, h. 86

³⁴ Domisili elektronik adalah domisili para pihak berupa alamat surat elektronik yang telah terverifikasi

secara manual ke alamatnya dan dibebani biaya sebagaimana ketentuan dalam radius tentang biaya panggilan sesuai dengan Surat Keputusan Ketua Pengadilan Agama.

Pada sidang pertama, jika penggugat dan tergugat hadir, maka Majelis Hakim dapat memberikan penjelasan tentang hak dan kewajiban para pihak terkait persidangan (secara elektronik atau manual), guna kelancaran persidangan, kemudian langkah yang harus dilakukan Majelis Hakim adalah:

- 1) Meminta asli surat kuasa;
- 2) Meminta asli surat gugatan/permohonan, dan;
- 3) Meminta asli surat persetujuan prinsipal untuk beracara (jika) secara elektronik kepada kuasa penggugat (Pengguna Terdaftar).

Selanjutnya kepada pihak tergugat, Majelis Hakim hendaknya menawarkan kepada tergugat untuk beracara secara elektronik jika penggugat mendaftarkan perkaranya secara elektronik. Apabila dalam persidangan tergugat diwakili oleh advokat, maka persetujuan untuk beracara secara elektronik dari tergugat (*principal*) tidak diperlukan lagi, dan kuasa hukum tergugat tersebut, apabila belum terdaftar sebagai Pengguna Layanan elektronik, maka diperintahkan untuk mendaftarkan diri sesuai ketentuan yang berlaku, sampai diperolehnya hak sebagai Pengguna Terdaftar.

Sementara itu, jika pihak tergugat tidak setuju persidangan dilakukan secara elektronik (*e-Litigasi*), maka proses persidangan dilakukan dengan acara biasa, dan penggugat/kuasanya tetap harus menghadiri setiap persidangan. Apabila pada sidang pertama, penggugat hadir sedangkan tergugat tidak hadir, maka setiap tundaan sidang penggugat diberitahu di muka sidang, kecuali jika penggugat tidak hadir, maka panggilan kepada penggugat harus dilakukan secara elektronik tanpa dipungut biaya, sementara pihak tergugat yang tidak hadir dipanggil secara

manual. Di bawah ini akan diuraikan praktek persidangan e-Litigasi yang dihadiri oleh kedua belah pihak.

Setelah Majelis Hakim meminta asli surat kuasa, asli surat gugatan, dan asli surat persetujuan principal untuk beracara secara elektronik, maka langkah berikutnya adalah:

- 1) Meneliti “dokumen elektronik”³⁵ yang diserahkan penggugat;
- 2) Menetapkan jadwal sidang berikutnya;
- 3) Memerintahkan para pihak untuk melakukan mediasi sesuai dengan ketentuan Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan.

Sebelum pelaksanaan mediasi, Ketua Majelis menjelaskan tentang tata cara mediasi sebagaimana ketentuan Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan, dan diperintahkan kepada kedua belah pihak menandatangani “surat pernyataan para pihak tentang penjelasan mediasi”, kemudian sidang ditunda untuk mediasi.

Walaupun ada persetujuan persidangan secara elektronik tapi sidang tahap mediasi tetap dihadiri langsung dengan atau tanpa didampingi kuasa hukum. Pertemuan mediasi dapat juga dilakukan melalui mediasi komunikasi *audio visual* jarak jauh yang memungkinkan semua pihak saling melihat dan mendengar secara langsung dan berpartisipasi dalam pertemuan tersebut, dan hal tersebut sudah dapat dikatakan sebagai kehadiran langsung.³⁶

Laporan mediasi kepada Majelis Hakim yang menerangkan bahwa mediasi tidak berhasil, akan ditindaklanjuti dengan memerintahkan Jurusita/Jurusita Pengganti untuk memanggil pihak berperkara. Penggugat

³⁵ Dokumen elektronik adalah dokumen terkait persidangan yang diterima, disimpan dan dikelola di Sistem Informasi Pengadilan

³⁶ Pasal 5 dan 6 Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan, lihat juga: Amran Suadi, *Ibid.*, h. 95

akan dipanggil melalui domisili elektronik sedangkan tergugat/termohon dipanggil secara langsung (secara manual).³⁷ Pemanggilan untuk sidang berikutnya pasca mediasi, dapat dilakukan melalui perintah Ketua Majelis dalam persidangan terdahulu sesuai hari dan tanggal pengunduran sidang yang ditetapkan.

b. Sidang Kedua (Proses Persidangan Lanjutan)

Ketua Majelis memeriksa laporan hasil mediasi yang dilakukan mediator, dan jika laporan tidak berhasil, Majelis Hakim berusaha mendamaikan kembali kedua belah pihak berperkara. Dalam praktiknya, pada tahap persidangan berikutnya (setelah mediasi), Majelis Hakim akan mempertegas penawaran kepada tergugat untuk bercara secara elektronik. Khusus perkara perceraian dan pembatalan nikah, setelah usaha damai tidak berhasil, Ketua Majelis wajib menyatakan sidang tertutup untuk umum, kemudian dibacakan surat gugatan penggugat.

Setelah pembacaan surat gugatan penggugat, Majelis hakim melakukan konfirmasi tentang pendaftaran akun tergugat pada Aplikasi *e-Court*, jika sudah menjadi Pengguna Terdaftar, maka langkah berikutnya wajib menetapkan jadwal dan agenda persidangan elektronik (*Court Calendar*) atau proses persidangan lanjutan sebagaimana dimaksud Pasal 21 Ayat (1) Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2019, meliputi penyampaian jawaban, replik, dan duplik, pembuktian, kesimpulan dan putusan.

Berdasarkan ketentuan Pasal 22 Ayat (1) huruf a Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2019 Administrasi Perkara dan Persidangan di Pengadilan Secara Elektronik, penyampaian jawaban, replik, dan duplik tersebut, paling lambat pada hari dan jam sidang sesuai

³⁷ Aco Nur dan Amam Fakhrrur, *Hukum Acara Elektronik di Pengadilan Agama, Era Baru Sistem Peradilan di Indonesia*, (Sidoarjo: Nizamia Learning Center, 2019), h. 131

dengan jadwal yang ditetapkan. Namun sebaiknya disampaikan sehari sebelum sidang dilaksanakan, mengingat semua dokumen itu akan diverifikasi dan diunggah (*upload*) untuk dikumpulkan dan disusun dalam satu map berkas perkara, selanjutnya akan disampaikan kepada pihak-pihak berperkara sesuai dengan jadwal dan agenda persidangan ke alamat domisili elektronik masing-masing pihak melalui “Sistem Informasi Pengadilan”³⁸.

Penetapan jadwal dan agenda sidang, meskipun hak Majelis Hakim, namun sebaiknya dirundingkan kepada kedua belah pihak, untuk disepakati guna kelancaran proses sidang. Sebagai contoh jadwal dan agenda sidang elektronik di bawah ini, bukanlah sesuatu yang baku, melainkan setiap Majelis Hakim dapat membuat *Court Calender* masing-masing sesuai dengan format yang diinginkan. *Court Calender* adalah sebuah kalender peradilan, dalam sistem peradilan elektronik lebih dimaknai sebagai jadwal dan agenda persidangan.³⁹

Jadwal dan agenda sidang secara elektronik dapat dideskripsikan sebagai berikut ini:

³⁸ Sistem Informasi Pengadilan adalah seluruh sistem informasi yang disediakan Mahkamah Agung RI untuk memberikan pelayanan terhadap pencari keadilan yang meliputi administrasi, pelayanan perkara dan persidangan secara elektronik

³⁹ Aco Nur dan Amam Fakhur, *Ibid.*, h. 133

| NO | WAKTU | AGENDA | KETERANGAN |
|----|------------------------------|---|--|
| 1 | Hari/Tgl/bulan/ Tahun/Jam | Jawaban Tergugat | <ul style="list-style-type: none"> • Disampaikan via <i>e-Court</i>. • Bersamaan dengan bukti surat dalam bentuk dokumen elektronik yang sudah lengkap (bermeterai dan di <i>nazegelen</i>) |
| 2 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | Replik Penggugat | <ul style="list-style-type: none"> • Dikirim via <i>e-Court</i> |
| 3 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | Duplik Tergugat | <ul style="list-style-type: none"> • Disampaikan melalui <i>e-Court</i> |
| 4 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | Pembuktian dari Penggugat <ul style="list-style-type: none"> • Bukti surat | <ul style="list-style-type: none"> • Bukti surat dalam bentuk dokumen elektronik yang disampaikan Penggugat ketika mendaftarkan perkaranya, dikirim/disampaikan Petugas PTSP meja <i>e-Court</i> kepada Tergugat melalui aplikasi <i>e-Court</i> |
| 5 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | <ul style="list-style-type: none"> • Saksi-Saksi Penggugat | <ul style="list-style-type: none"> • Pemeriksaan saksi dilakukan secara elektronik dengan menggunakan alat telekonferensi. • Pengadilan yang tidak memiliki alat telekonferensi, maka saksi-saksi dihadirkan dimuka sidang, Penggugat dan Tergugat harus hadir |
| 6 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | Pembuktian dari Tergugat. <ul style="list-style-type: none"> • Bukti surat | <ul style="list-style-type: none"> • Bukti surat dalam bentuk dokumen elektronik yang disampaikan Tergugat bersamaan ketika memberikan jawabannya, dikirim/disampaikan Petugas PTSP bagian <i>e-Court</i> kepada Penggugat, melalui aplikasi <i>e-Court</i> |

| | | | |
|---|------------------------------|---|--|
| 7 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | <ul style="list-style-type: none"> • Saksi-saksi Tergugat | <ul style="list-style-type: none"> • Pemeriksaan saksi dilakukan secara elektronik dengan menggunakan alat telekonferensi. • Pengadilan yang tidak memiliki alat telekonferensi, maka saksi-saksi Tergugat dihadirkan dimuka sidang, Penggugat dan Tergugat harus hadir |
| 8 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | <ul style="list-style-type: none"> • Kesimpulan Penggugat dan Tergugat | <ul style="list-style-type: none"> • Penggugat menyampaikan kesimpulannya ke pengadilan melalui aplikasi <i>e-Court</i> • Tergugat menyampaikan kesimpulannya ke pengadilan melalui aplikasi <i>e-Court</i> |
| 9 | Hari/Tgl/Bulan/ Tahun/Jam | <ul style="list-style-type: none"> • Pembacaan Putusan | <ul style="list-style-type: none"> • Majelis Hakim pada hari yang ditentukan, membacakan hasil musyawarahnya dalam bentuk putusan. • Putusan berbentuk elektronik yang dibacakan tersebut pada hari itu juga, atau paling lambat besok hari disampaikan kepada Penggugat dan Tergugat melalui aplikasi <i>e-Court</i>.kealamat domisili elektronik masing-masing pihak |

c. Jawaban, Replik dan Duplik

Jawaban, replik, duplik dan kesimpulan, dilaksanakan sesuai dengan jadwal persidangan. Jadwal dan agenda sidang yang dibuat bersama, harus dilaksanakan dengan baik, kecuali ada sebab yang memaksa, seperti pada subjek hukum (Pengguna Terdaftar /Pengguna Lain) berhalangan karena sakit, atau Ketua Majelis itu sendiri yang sakit, atau berhalangan karena Dinas Luar, maka sidang ditunda. Setiap penundaan sidang, wajib secepatnya disampaikan jadwal dan agenda sidang baru kepada penggugat dan

tergugat sebelum waktunya melalui Sistem Informasi Pengadilan.

Penundaan sidang karena alasan sah seperti tergugat belum dapat mengirimkan jawaban, duplik atau kesimpulan karena sakit, demikian pula penggugat tidak dapat mengirimkan replik/kesimpulannya dengan alasan yang sama, maka penundaan sidang hanya dapat dilakukan satu kali dalam setiap tahapan persidangan, berikutnya apabila tergugat tidak punya alasan sah sehingga jawaban/duplik/kesimpulannya tidak dikirim, maka tergugat dianggap tidak menggunakan haknya. Begitu pula halnya apabila penggugat tidak menyampaikan replik/kesimpulan, tanpa ada alasan yang sah, maka penggugat dianggap pula tidak menggunakan haknya.

Apabila tergugat menyampaikan jawaban/duplik/kesimpulan secara elektronik sesuai jadwal agenda sidang, maka Majelis Hakim harus memverifikasi jawaban/duplik/kesimpulan tersebut lebih dahulu, kemudian diteruskan kepada penggugat sesuai tahapannya melalui Sistem Informasi Pengadilan, demikian pula penggugat yang menyampaikan duplik/kesimpulan secara elektronik sesuai dengan jadwal agenda sidang, maka setelah diverifikasi duplik dan kesimpulan tersebut oleh Majelis Hakim, kemudian diteruskan kepada tergugat sesuai tahapannya melalui Sistem Informasi Pengadilan. Semua dokumen yang disampaikan melalui Sistem Informasi Pengadilan wajib dalam format pdf dan rtf/doc.

d. Pembuktian

a) Bukti Surat

Berdasarkan jadwal dan agenda sidang di atas, Pengguna Terdaftar dan atau Pengguna Lain sebagai kuasa dari penggugat ataupun kuasa tergugat wajib menyampaikan bukti surat dalam bentuk dokumen elektronik. Para pihak wajib mengunggah dokumen bukti-bukti surat yang bermaterai ke dalam Sistem

Informasi Pengadilan. Asli dari surat-surat bukti tersebut diperlihatkan di muka sidang yang telah ditetapkan tersendiri, dan sebaiknya dilakukan masih dalam tahapan persidangan pembuktian, dan para pihak harus diberitahukan melalui Sistem Informasi Pengadilan;

Bukti surat dalam bentuk dokumen elektronik yang disampaikan penggugat ketika mendaftarkan perkaranya, dan bukti surat berbentuk dokumen elektronik yang disampaikan tergugat bersamaan dengan jawaban, akan disampaikan pengadilan melalui Petugas PTSP meja *e-Court* kepada kedua belah pihak melalui Sistem Informasi Pengadilan ke alamat domisili elektronik masing-masing.

Jika bukti surat ada penambahan dari kedua belah pihak, karena disaat penggugat mendaftarkan perkara belum ditemukan ataupun pada waktu tergugat menyampaikan jawaban belum sempurna, maka terhadap hal ini dapat saja dilakukan oleh kedua belah pihak sepanjang disampaikan pada tahapan persidangan pembuktian surat dilaksanakan, dan penyampaiannya harus dilakukan melalui Sistem Informasi Pengadilan, dan bukti surat tersebut dalam bentuk dokumen elektronik.

Untuk tertibnya jika terdapat bukti tambahan bagi kedua belah pihak, atau salah satu pihak, hendaknya disampaikan pada saat tahapan persidangan pembuktian, dan dikirim satu hari sebelumnya, serta penggugat maupun tergugat wajib memberitahu tentang adanya penambahan bukti-bukti surat tersebut. Petugas PTSP meja *e-Court*, akan mengirimkan seluruh bukti-bukti surat yang diajukan penggugat termasuk bukti tambahan yang sudah diverifikasi kepada tergugat ke alamat domisili elektronik, begitu pula akan mengirimkan bukti-bukti surat tergugat termasuk bukti tambahan, kepada penggugat ke alamat domisili

elektronik, yang merupakan bagian dari pertukaran dokumen elektronik.

Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2019 tidak mengatur terhadap adanya bukti tambahan, melainkan mensyaratkan pendaftaran perkara dilakukan melalui Sistem Informasi Pengadilan sebagaimana tersebut dalam Pasal 9 Ayat (1) dan harus disertai dengan bukti-bukti berupa surat dalam bentuk dokumen elektronik (Pasal 9 Ayat (2) Perma Nomor 1 Tahun 2019). Demikian pula halnya Pasal 22 Ayat (2) menyebutkan jawaban yang disampaikan tergugat harus disertai dengan bukti berupa surat dalam bentuk dokumen elektronik.

Penyebutan kata “harus” dalam Pasal 9 Ayat (2) dan Pasal 22 Ayat (2) Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2019, merupakan bentuk penekanan yang mutlak harus dilaksanakan oleh setiap orang yang ingin beracara secara elektronik di pengadilan. Ketentuan ini tidak mengatur bagaimana jika ada bukti tambahan yang disampaikan sebelum tahapan sidang pembuktian dilaksanakan, mengingat dalam hukum perdata kebenaran materil sangat menentukan dan hal itu dapat dibuktikan dengan bukti-bukti yang cukup.

Oleh karenanya perlu kejelian dan kehati-hatian Majelis Hakim dalam memeriksa perkara yang didaftarkan secara elektronik, agar kedua belah pihak tidak merasa dirugikan dengan acara ini, melainkan dapat mewujudkan kepuasan, dan tidak menimbulkan kekecewaan atas layanan elektronik yang pengadilan berikan.

b) Pemeriksaan Saksi

Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah yang mempunyai perlengkapan/telekonferensi atau sejenisnya, dalam proses pembuktian dengan agenda pemeriksaan saksi-saksi atau ahli dapat dilakukan dengan cara jarak jauh, menggunakan media komunikasi

audio visual, sehingga semua pihak saling melihat dan saling mendengar secara langsung serta berpartisipasi dalam persidangan. Tentu saja, segala biaya-biaya yang ditimbulkan dari pelaksanaannya menggunakan komunikasi *audio visual* tersebut dibebankan kepada penggugat dan/atau kepada pihak tergugat yang menghendaknya.

Persidangan secara elektronik dilaksanakan dengan infrastruktur pada pengadilan, di mana saksi-saksi dan/atau ahli sebelum memberikan keterangan terlebih dahulu harus disumpah di hadapan Majelis Hakim, dan semua hal ikhwal keterangan saksi dan/atau ahli harus dicatat dalam berita acara sidang. Namun jika pengadilan belum dapat melaksanakan pemeriksaan dengan cara jarak jauh karena keterbatasan infrastruktur atau ketiadaan alat telekonferensi, maka penggugat maupun tergugat wajib menghadirkan saksi-saksi di hadapan persidangan, dan kedua belah pihak harus hadir. Pemeriksaan saksi-saksi kedua belah pihak tersebut dilakukan dengan acara seperti biasa (manual).

e. Pergantian Kuasa Hukum

Sebagaimana disebutkan di atas, subjek hukum dalam penyelesaian perkara secara elektronik, penggugat dan tergugat diwakili oleh kuasanya yang sudah terdaftar sebagai pengguna layanan elektronik. Subjek hukum yang dapat mewakili pihak-pihak dalam berperkara, yaitu Pengguna Terdaftar seperti advokat dan Pengguna Lain yaitu perorangan, Kementerian dan Lembaga/BUMN atau Badan Usaha Lain milik Pemerintah, Kejaksaan sebagai Pengacara Negara, Badan Hukum, dan Kuasa Insidentil. Apabila penggugat dan atau tergugat diwakili oleh beberapa orang Pengguna Terdaftar atau beberapa orang Pengguna Lain, maka hanya menggunakan satu akun dan satu domisili elektronik.

Penyelesaian perkara secara elektronik sejak proses pendaftaran perkara, dan atau selama dalam proses persidangan hingga perkara putus, penggugat dan tergugat punya hak untuk melakukan pergantian kuasa hukumnya selama proses perkara sedang berlangsung. Pemberi kuasa secara sepihak, dapat sewaktu-waktu mencabut atau menarik kembali kuasa yang telah diberikannya,⁴⁰ dan mengganti dengan yang lain, tentu saja pengganti kuasa hukumnya juga harus terdaftar sebagai Pengguna Layanan Elektronik. Jika pergantian ini dilakukan, maka penggugat atau tergugat wajib menyampaikan secara elektronik kepada Kepaniteraan terkait untuk perubahan domisili elektronik pada data *e-Court* perkara yang bersangkutan dan melampirkan scan surat kuasa asli.

f. Intervensi Pihak Ketiga

Pihak ketiga yang ingin mengajukan intervensi baik dalam bentuk *Tussenkomst* (menengahi), *Voeging* (menyertai) maupun *Vrijwaring* (ditarik sebagai penjamin)⁴¹ terhadap proses perkara yang sedang berlangsung antara penggugat dengan tergugat wajib memenuhi persyaratan sebagai Pengguna Terdaftar atau Pengguna Lain. Intervensi dilakukan melalui *e-Court*, Petugas Pelayanan Terpadu Satu Pintu meja *e-Court* mendaftarkan perkara intervensi melalui akun yang sudah disiapkan dengan mengunduh

⁴⁰ Pasal 1814 KUHPerdata menentukan "si pemberi kuasa dapat menarik kembali kuasanya manakala itu dikehendakinya, dan jika ada alasan untuk itu memaksa si kuasa untuk mengembalikan kuasa yang dipegangnya"

⁴¹ Ikut sertanya pihak ketiga atas inisiatif sendiri dalam pemeriksaan sengketa perdata, disebut intervensi, hal ini diatur di dalam Reglement Rechtsvordering (RV), di mana ikut sertanya pihak ketiga (intervensi) diatur di dalam Pasal 279 sampai dengan Pasal 282 Reglement Rechtsvordering (RV). *Tussenkomst* adalah masuknya pihak ketiga sebagai pihak yang berkepentingan ke dalam perkara perdata yang sedang berlangsung untuk membela kepentingannya sendiri oleh karena itu ia melawan kepentingan kedua belah pihak, (yaitu penggugat dan tergugat yang sedang berperkara). *Voeging* (menyertai), yaitu suatu aksi hukum oleh pihak yang berkepentingan dengan jalan memasuki perkara perdata yang sedang berlangsung antara penggugat dan tergugat untuk bersama-sama tergugat dalam menghadapi penggugat atau bersama-sama si penggugat dalam menghadapi tergugat. *Vrijwaring* adalah penarikan pihak ketiga untuk bertanggung jawab (untuk membebaskan tergugat dari tanggung jawab kepada penggugat)

gugatan intervensi dari pihak ketiga, kemudian mengunggah gugatan intervensi dan surat kuasa kedalam Sistem Informasi Pengadilan.

Intervensi adalah suatu aksi hukum oleh pihak yang berkepentingan dengan jalan melibatkan diri atau dilibatkan oleh salah satu pihak dalam suatu perkara perdata yang sedang berlangsung antara dua pihak yang sedang berperkara.⁴² Proses pemeriksaan gugatan intervensi dilakukan secara elektronik sesuai dengan hukum acara yang berlaku. Gugatan intervensi, tanggapan/jawaban para pihak terhadap gugatan intervensi disampaikan kepada pihak secara elektronik. Majelis Hakim yang menerima gugatan intervensi secara elektronik tersebut, kemudian membuat Penetapan dengan memberikan pertimbangan menerima atau menolak pihak ketiga sebagai pihak dalam perkara.

Sebelum pengadilan menentukan menerima atau menolak, Majelis Hakim yang memeriksa perkara tersebut terlebih dahulu mempertimbangkan dalam sidang insidental, dengan memeriksa apakah pihak ketiga itu mempunyai hak atau tidak untuk masuk ke dalam perkara yang disidangkan itu, apabila pihak ketiga itu mempunyai kepentingan hukum yang cukup dalam sengketa tersebut, apakah kepentingan itu berhubungan dengan pokok perkara yang sedang berlangsung, dan apakah kepentingan tersebut semata-mata untuk mencegah kerugian atau mempertahankan haknya.

Apabila hal-hal tersebut di atas dapat dibuktikan oleh Majelis Hakim dalam persidangan, maka Majelis Hakim, baru boleh mengabulkan gugatan intervensi pihak ketiga tersebut dengan menetapkannya sebagai pihak dalam perkara yang sedang berlangsung. Penetapan sebagai pihak diputus dalam sidang insidental dengan membuat putusan

⁴² A. Mukti Arto, *Praktek Perkara Perdata Pada Pengadilan Agama*, Cet. Ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 107

sela. Atas Penetapan Majelis Hakim ini tidak dapat dilakukan upaya hukum.

g. Kesimpulan

Pada tahap kesimpulan, maka masing-masing pihak (penggugat dan tergugat) mengajukan pendapat akhir tentang hasil pemeriksaan. Setelah tahap pembuktian, Majelis Hakim kemudian bermusyawarah untuk merumuskan putusan. Hakim tidak diizinkan menjatuhkan putusan atas perkara yang tidak digugat, atau memberikan lebih dari pada yang digugat. Pemeriksaan dianggap telah selesai apabila telah melalui tahap jawaban dari tergugat, replik dari penggugat, duplik dari tergugat, pembuktian dan kesimpulan yang diajukan oleh para pihak.

h. Putusan

Pengambilan keputusan sangat diperlukan oleh hakim atas sengketa yang diperiksa dan diadilinya. Hakim harus dapat mengolah dan memproses data-data yang diperoleh selama proses persidangan, baik dari bukti surat, saksi, persangkaan, pengakuan maupun sumpah yang terungkap dalam persidangan⁴³ Sehingga keputusan yang akan dijatuhkan dapat didasari oleh rasa tanggung jawab, keadilan, kebijaksanaan, profesionalisme dan bersifat obyektif. Putusan adalah produk dari pemeriksaan perkara yang dilakukan oleh hakim. Berdasarkan Pasal 178 HIR/189 R.Rb, setelah pemeriksaan selesai, maka hakim karena jabatannya harus melakukan musyawarah untuk mengambil putusan yang akan dijatuhkan.

Apabila ditinjau dari visi hakim yang memutus perkara, putusan hakim merupakan “mahkota” sekaligus “puncak” dan “akta penutup” pencerminan nilai-nilai

⁴³ Lihat Pasal 164 HIR; macam-macam alat bukti dalam hukum acara perdata menurut RBg/HIR dan KUHPerdara, meliputi: 1. Alat bukti tertulis atau surat; 2. Alat bukti saksi; 3. Alat bukti persangkaan; 4. Alat bukti pengakuan; 5. Alat bukti sumpah

keadilan, kebenaran, penguasaan hukum dan fakta, etika serta moral dari hakim bersangkutan. Menurut Andi Hamzah, sebagaimana dikutip oleh Abdul Manan, putusan adalah "hasil atau kesimpulan dari perkara yang dipertimbangkan dengan masak-masak yang dapat berbentuk tertulis maupun lisan". Sudikno Martokusumo, sebagaimana juga dikemukakan oleh Abdul Manan, mendefinisikan putusan dengan "suatu pernyataan oleh hakim sebagai pejabat negara yang diberi wewenang untuk itu dan diucapkan dalam sidang yang terbuka untuk umum dengan tujuan untuk menyelesaikan perkara atau sengketa antara pihak yang berperkara".⁴⁴

Dalam memutus perkara yang terpenting adalah kesimpulan hukum atas fakta yang terungkap di persidangan. Untuk itu hakim harus menggali nilai-nilai, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum dan rasa keadilan yang hidup dalam masyarakat.⁴⁵ Sumber hukum yang dapat diterapkan oleh hakim dapat saja berupa peraturan perundang-undangan berikut peraturan pelaksanaannya, hukum tidak tertulis (hukum adat), putusan desa, yurisprudensi, ilmu pengetahuan maupun doktrin/ajaran para ahli.⁴⁶

Dengan demikian dalam suatu putusan Majelis Hakim harus mengemukakan analisis, argumentasi, pendapat, kesimpulan hukum, dan harus pula memuat alasan dan dasar putusan, juga memuat pasal tertentu dari peraturan perundang-undangan yang bersangkutan atau sumber hukum tak tertulis yang dijadikan dasar untuk mengadili. Dalam mengambil putusan, masing-masing hakim mempunyai hak yang sama dalam melakukan tiga tahap

⁴⁴ Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, Cet. Ke-5, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), h. 291-292

⁴⁵ Pasal 5 Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman

⁴⁶ R. Soeparmono, *Hukum Acara Perdata dan Yurisprudensi*, (Bandung: Mandar Maju, 2005), h. 146

yang mesti dilakukan hakim untuk memperoleh putusan yang baik dan benar.⁴⁷ Tahapan-tahapan tersebut yaitu:

Pertama, tahap konstatir. Mengonstatir peristiwa hukum yang diajukan oleh para pihak kepadanya dengan melihat, mengakui atau membenarkan telah terjadinya peristiwa yang telah diajukan tersebut. Jadi, mengkonstatir berarti bahwa hakim melihat, mengetahui, membenarkan, telah terjadinya peristiwa, harus pasti bukan dugaan, yang didasarkan alat bukti pembuktian:

- 1) Proses pembuktian dimulai meletakkan beban bukti yang tepat, kepada siapa beban bukti ditimpakan. Menilai alat bukti yang diajukan, apakah alat bukti tersebut memenuhi syarat formil, syarat materil, memenuhi batas minimal bukti serta mempunyai nilai kekuatan pembuktian.
- 2) Menentukan terbukti atau tidak/dalil peristiwa yang diajukan. Bagi Hakim yang penting fakta peristiwa, bukan hukumnya. Pembuktian adalah ruh bagi putusan hakim.

Kedua, tahap kualifisir. Mengkualifisir peristiwa hukum yang diajukan pihak-pihak kepadanya. Peristiwa yang telah dikonstatirnya itu sebagai peristiwa yang benar-benar terjadi harus dikualifisir. Mengkualifisir berarti menilai peristiwa yang dianggap benar-benar terjadi itu termasuk hubungan hukum mana dan hukum apa, dengan kata lain harus ditemukan hubungan hukumnya bagi peristiwa yang telah dikonstatir itu.

Jadi, mengkualifisir berarti mencari/menentukan hubungan hukum terhadap dalil/peristiwa yang telah dibuktikan. Hakim menilai terhadap dalil/peristiwa yang telah terbukti atau menilai dalil/peristiwa yang tidak terbukti dengan peraturan perundang-undangan yang merupakan hukum materil atau dapat dikatakan mencari penerapan hukum yang tepat terhadap dalil/peristiwa yang telah dikonstatir.

⁴⁷ Sudikno Mertokusumo, *Hukum Acara Perdata Indonesia*, (Yogyakarta: Liberty, 1988), h. 87-89

Ketiga, tahap konstituir. Mengkonstituir, yaitu menetapkan hukumnya atau memberikan keadilan kepada para pihak yang berperkara.⁴⁸

Berdasarkan uraian di atas, jika tahap yang harus dilalui seorang hakim untuk membuat putusan di atas (konstatir, kualifisir dan konstituir) dijadikan alat ukur untuk menilai pertimbangan hukum suatu putusan, maka dapat disimpulkan apabila hakim tidak melakukan salah satu proses dari tahapan tersebut atau gagal melakukan, misalnya hakim tidak berhasil melakukan tahap konstatir, karena tidak menetapkan beban pembuktian dan tidak menilai alat bukti, atau tidak berhasil melakukan tahap kualifisir, karena tidak menyimpulkan mana fakta hukum yang terbukti dan apa saja dasar hukum yang berkaitan dengan pokok perkara. Ketidakberhasilan pada dua tahap sebelumnya di atas, sangat berpotensi mengakibatkan ketidakberhasilan dalam dalam menjatuhkan amar putusan yang merupakan tahap konstituir ini.

C. *Legal Reasoning* Hakim dan Penerapan Nusyúz Dalam Putusan

1. Kasus Disposisi Pengadilan Agama Tanjung Karang Kelas IA

a. Posita

Perkara cerai gugat yang didaftarkan di Kepaniteraan Pengadilan Agama Tanjung Karang dengan register perkara Nomor: 1382/Pdt.G/2020/PA.Tnk., tanggal 05 Oktober 2020, penggugat mengajukan cerai gugatan dengan alasan-alasan dapat disimpulkan sebagai berikut:⁴⁹

- Bahwa tanggal 18 Oktober 2015, penggugat dan tergugat melangsungkan pernikahan dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah pada Kantor Urusan Agama Kecamatan Tanjungkarang Barat, Kutipan Akta Nikah Nomor: 0381/044/X/2015, status gadis dan jejaka, atas dasar suka sama suka.

⁴⁸ Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata...*, *Ibid.*, h. 275

⁴⁹ Direktori Putusan, <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/beranda.html>

- Bahwa penggugat dan tergugat telah dikaruniai 2 anak yaitu Aqila Almahirah, perempuan, usia 4 tahun, dan Muhammad Al Hafidzi, laki-laki, usia 6 bulan, setelah menikah tinggal bersama di Jl. Abdul Mutholib Gg. Tirta Nomor 19, Segalamider, Kecamatan Tanjung Karang Barat.
- Bahwa perkawinan awalnya berjalan dengan harmonis dan tidak ada masalah, namun sejak usia perkawinan berjalan tiga bulan tergugat mulai menunjukkan perbuatan buruknya yaitu memiliki emosi meledak-ledak, berkata kasar dan makian, tidak memberikan contoh yang baik serta pihak keluarga yang selalu menyudutkan dan menjelek-jelekan penggugat.
- Bahwa saat penggugat sedang hamil penggugat mengajak tergugat pergi keluar untuk beli makanan, tetapi tidak dihiraukan namun adik tergugat menelphone meminta untuk dijemput di sekolahnya, tergugat langsung buru-buru mengajak penggugat pergi, rasa kecewa yang penggugat sampaikan kepada tergugat namun direspon berlebihan oleh tergugat dengan marah dan tak segan berbicara kasar dengan memaki.
- Bahwa akibat kejadian tersebut dalam kondisi tertekan Penggugat muntah-muntah dan akhirnya dilarikan ke rumah sakit, dirawat kurang lebih 2 (dua) hari, berjalannya waktu situasi belum kondusif perselisihan masih terjadi, dan pada akhirnya kondisi kehamilan pertama tidak berjalan baik karena psikis sangat mempengaruhi kesehatan ibu hamil dan akhirnya diharuskan dilakukan kuretase karena indikasi medis.
- Bahwa jika terjadi perselisihan tergugat tidak segan mengeluarkan kata cerai dalam keadaan emosi, dan pernah mengajak penggugat mendatangi kedua orangtua penggugat untuk menceraikan penggugat, dan jika marah tergugat selalu pergi dari rumah, dan tidak pulang semalam, dan tidak berniat menyelesaikan masalah dengan baik-baik jika tidak ada permintaan dari

penggugat untuk meminta maaf. Dan tahun 2018 tergugat pernah dengan sadar mengeluarkan kata cerai kepada penggugat.

- Bahwa tahun 2020 penggugat hamil anak kedua usia kehamilan kurang lebih 7 bulan, terjadi perselisihan di malam hari, saat itu penggugat dan tergugat sampai di rumah pukul 22.00 WIB, ternyata kunci rumah tidak ada di tergugat, dan tidak tahu jatuh atau tertinggal, dalam keadaan capek penggugat menyampaikan untuk lebih hati-hati, dan tergugat merespon dengan marah dengan membanting pintu mobil bagian depan dan belakang berkali-kali, saat itu anak pertama dan penggugat sedang dalam mobil, karena tidak terima diperlakukan seperti itu, penggugat keluar dari mobil, dan percekocokan terjadi, mengakibatkan tergugat memukul kepala penggugat dan kejadian tersebut dilihat langsung oleh anak pertama, dalam kondisi tersebut penggugat masih meminta maaf kepada tergugat untuk menjaga hubungan baik dan memberi contoh terhadap anak walaupun sudah disakiti.
- Bahwa telah sangat banyak selisih paham baik perdebatan, beda persepsi dan pola pikir antara penggugat dan tergugat, dan bahkan untuk masalah ekonomi rumah tangga tergugat dari awal pernikahan tidak mau dibahas, bahkan marah ketika membahas masalah keuangan, dan penggugat tidak pernah menuntut nominal nafkah yang wajib diberikan oleh tergugat karena masalah uang menjadi hal yang sensitif untuk dibicarakan dengan tergugat karena akan mengakibatkan perselisihan.
- Bahwa pada bulan Mei 2020, terjadi perselisihan kembali, disebabkan kewajiban tergugat kepada pihak lain yang harus dibayar mendesak sedangkan dana tidak tersedia, jumlahnya yang cukup banyak saat itu tergugat meminta penggugat untuk menjual mobil yang penggugat dapat sebelum menikah, untuk menutup

pembayaran kewajiban tergugat. Penggugat khawatir jika orangtua penggugat menanyakan kenapa mobil harus dijual, namun tergugat merespon berbeda, dan marah, lalu pergi dari rumah.

- Bahwa semenjak penggugat berumah tangga tidak pernah menuntut nominal nafkah yang harus diberikan, apalagi untuk membeli keperluan penggugat, karena penggugat punya penghasilan yang bisa penggugat gunakan, sejak kejadian ingin menjual mobil tersebut tergugat menganggap penggugat tidak berkorban apa-apa.
- Bahwa penggugat selalu meminta maaf setiap terjadi permasalahan bahkan telah berkali-kali meminta tergugat untuk merubah sikapnya tersebut agar mulai menjalin hubungan yang harmonis, namun selalu terjadi pertengkaran-pertengkaran hebat yang selalu berulang-ulang.
- Bahwa puncaknya permasalahan pada bulan Juni tahun 2020 terjadi pertengkaran kembali dikarenakan hal kecil, penggugat dianggap isteri yang tidak bersyukur, mau hidup enak saja, sementara sebagian masalah/kewajibanya tergugat sudah penggugat bantu. Karenanya penggugat meminta bantuan pihak ketiga yaitu kedua belah pihak keluarga untuk menyelesaikan masalah rumah tangga penggugat dan tergugat.
- Bahwa dalam pertemuan keluarga dari kedua belah pihak penggugat dan tergugat dengan tujuan baik untuk kearah perbaikan persoalan rumah tangga, namun yang terjadi adalah perselisihan besar antara keluarga yang pada akhirnya membuat kedua belah pihak keluarga penggugat dan tergugat saling membenci satu sama lain, dan tidak memungkinkan kedua belah pihak bersatu kembali karena sudah saling sakit hati dan kecewa.
- Bahwa dalam pertemuan dihadiri oleh pihak keluarga penggugat orangtua penggugat dan kakak ipar laki-laki penggugat, sementara dari tergugat yang hadir adalah

ibunya, tante dan dua orang adik perempuan yang tidak dapat mengambil keputusan bahkan justru memperkeruh suasana mediasi dan mengakibatkan penggugat dan tergugat harus berpisah rumah selama kurang lebih satu bulan.

- Bahwa selama berpisah penggugat dan tergugat memutuskan untuk berkompromi untuk kembali bersama dengan pertimbangan anak-anak yang masih dibawah umur, tentunya pertimbangan ini banyak sekali pro dan kontra antara kedua pihak keluarga, terutama dari pihak keluarga penggugat yang meminta penggugat berpikir kembali sebelum kembali bersama dengan tergugat, namun karena komitmen penggugat dan tergugat akhirnya memutuskan tetap akan menjalani rumah tangga dalam keadaan apapun walaupun keluarga yang sudah tidak bisa bersatu lagi.
- Bahwa berdasarkan surat perjanjian rumah tangga pada tanggal 07 Agustus 2020 tergugat menyatakan tidak akan ada kekerasan verbal/fisik.
- Bahwa keluarga telah berusaha untuk mencari jalan keluar atas masalah keretakan rumah tangga namun tidak berhasil, keluarga besar sudah tidak mampu lagi membantu merukunkan kembali dan penggugat pun sudah memutuskan untuk bercerai dengan tergugat.
- Bahwa melalui Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 03 Tahun 2018 Hasil Pleno Kamar Agama pada menyebutkan nafkah *madhiyah*, nafkah, *iddáh*, *mut'áh* dan nafkah anak menyempurnakan Rumusan Kamar Agama dalam Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 07 Tahun 2012 sehingga berbunyi hakim dalam menetapkan nafkah *madhiyah*, nafkah, *iddáh*, *mut'áh* dan nafkah anak harus mempertimbangkan rasa keadilan dan kepatutan dengan menggali fakta kemampuan ekonomi suami dan fakta kebutuhan dasar hidup isteri dan atau anak.
- Bahwa guna mengakomodir Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili

Perkara Perempuan Berhadapan Dengan Hukum, maka dalam poin 3 Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 03 Tahun 2018 Hasil Pleno Kamar Agama isteri dalam perkara cerai gugat dapat diberikan nafkah *madhiyah*, nafkah, *iddáh*, *mut'áh* dan nafkah anak sepanjang isteri tidak *nusyúz*.

- Bahwa dalam perkawinan antara penggugat dan tergugat telah dikaruniai dua orang anak saat ini dalam asuhan penggugat, demi kepentingan anak yang belum cukup umur maka penggugat memohon agar anak tersebut ditetapkan dalam asuhan dan pemeliharaan penggugat. Semua biaya pemeliharaan dan pendidikan anak menjadi tanggung jawab tergugat menurut kemampuannya, sampai anak tersebut dewasa.
- Bahwa Tergugat telah melalaikan kewajibannya sebagai seorang suami yaitu tidak memberikan nafkah wajib kepada penggugat sebagai isteri sejak bulan September 2020 sampai dengan sekarang, oleh karena itu maka penggugat menuntut nafkah lampau sebesar Rp.3.000.000,00 (tiga juta rupiah) perbulan yang dihitung secara akumulasi sampai saat perkara ini diputus, nafkah selama masa *iddáh* sebesar Rp.4.500.000,00 (empat juta lima ratus rupiah).

b. Petitum

Berdasarkan dalil-dalil di atas penggugat memohon kepada Ketua Pengadilan Agama Tanjungkarang c.q. Majelis Hakim yang akan mengadili dan memutus perkara kiranya berkenan untuk memberikan putusan berikut:

- 1) Mengabulkan gugatan penggugat untuk seluruhnya.
- 2) Menyatakan secara hukum perkawinan antara penggugat dan tergugat putus karena perceraian dengan segala akibat hukumnya.
- 3) Menetapkan *hadhánah* (pemeliharaan anak) diserahkan kepada penggugat (Rahma Dini, S. Kep binti Hi. Achmad Djunaidi).

- 4) Menetapkan biaya pemeliharaan dan pendidikan anak kepada tergugat (Agung Prihantoro, S. Kom, M.M bin Joko Purwanto (alm)) berdasarkan ketentuan yang berlaku.
 - 5) Menghukum tergugat (Agung Prihantoro, S. Kom, M.M bin Joko Purwanto (alm)) untuk membayar:
 - a) Nafkah lampau sebesar Rp3.000.000,00 (tiga juta rupiah) per bulan yang diakumulasi sampai perkara ini diputus.
 - b) Nafkah *iddáh* sebesar Rp1.500.000,00 (satu juta lima ratus ribu rupiah) x 3 (tiga) bulan yakni Rp4.500.000,00 (empat juta lima ratus ribu rupiah).
Kesemuanya diberikan/dibayar secara tunai pada saat pembacaan putusan di muka persidangan.
 - 6) Menghukum tergugat untuk meninggalkan rumah yang dibeli saat setelah menikah yang berada di alamat Perum Gria Asri, Blok H, Nomor 4, Segalamider, Kecamatan Tanjungkarang Barat, Kota Bandar Lampung.
 - 7) Menetapkan biaya perkara sesuai hukum yang berlaku.
 - 8) Apabila Majelis Hakim berpendapat yang lain, mohon putusan yang seadil-adilnya.
- c. Jawab-Menjawab, Replik dan Duplik

Dalam jawaban tergugat menyatakan menolak dan menyangkal dengan tegas seluruh dalil serta argumentasi penggugat dalam gugatannya, kecuali apa yang akan diakui oleh tergugat dengan tegas dan bulat sebagai berikut:

- 1) Menolak dalil-dalil penggugat dalam persoalan terjadinya perselisihan dan pertengakaran dalam rumah tangga.
- 2) Berdasarkan dalil penggugat yang menyatakan guna mengakomodir Peraturan Mahkamah Agung Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara

Perempuan Berhadapan dengan Hukum, maka dalam point 3 Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 03 Tahun 2018 Hasil Pleno Kamar Agama, isteri dalam perkara cerai gugat dapat diberikan nafkah *madhiyah*, *iddáh*, dan *mut'áh* serta nafkah anak sepanjang tidak *nusyúz*.

- 3) Seorang isteri yang meninggalkan rumah dengan berbagai alasan meskipun sudah jelas bahwa perbuatan tersebut dilarang oleh al-Qur'an dan Hadits. Pada intinya seorang isteri tidak boleh meninggalkan rumah tanpa izin suaminya, jadi meskipun sedang bertengkar dengan suami, bukan berarti seorang isteri bisa melanggar aturan Allah. Seorang isteri yang pergi meninggalkan rumah tanpa izin suami dengan alasan apapun dan dalam kepergiannya tidak bermaksiat pun tetap saja termasuk perempuan tidak baik (pembangkok), apalagi jika dia pergi dengan berpakaian yang tidak sopan seperti perempuan pada jaman jahiliyah.
- 4) Penggugat telah pergi dari rumah pada saat tergugat pulang dari bekerja untuk mencari nafkah keluarga dalam keadaan lelah justru tergugat mendapati penggugat telah meninggalkan rumah tanpa seizin dari tergugat dan membawa kedua anak pergi hingga berhari-hari. Bahwa perbuatan penggugat yang meninggalkan rumah tanpa seizin tergugat tersebut adalah termasuk ke dalam perbuatan *nusyúz* sebagaimana yang dimaksud oleh para ulama. Oleh karena itu, jika terjadi perceraian dalam rumah tangga ini maka tergugat menolak dengan tegas untuk memberikan nafkah *madhiyah*, *iddáh*, dan *mut'áh* kepada penggugat.
- 5) Mengenai hak asuh anak dan nafkah anak, tanpa perlu penggugat minta, tergugat sebagai seorang ayah, jika terjadi perceraian dalam rumah tangga ini maka tergugat tetap bertanggung jawab terhadap

kehidupan anak-anak, namun tentunya akan disesuaikan dengan kemampuan ekonomi dan penghasilan dari tergugat.

Berdasarkan jawaban tergugat, maka penggugat dalam repliknya tetap pada pendirian semula sebagaimana dalam gugatannya, demikian halnya dengan tergugat dalam dupliknya tetap menolak seluruh dalil penggugat dan tidak bersedia memberi nafkah *madhíyah*, *iddáh*, dan *mut'áh* kepada penggugat karena *nusyúz*.

d. Pembuktian

Dalam menguatkan dalil-dalil gugatannya penggugat telah mengajukan bukti-bukti di persidangan sebagaimana yang diatur dalam Pasal 283-284 R. Bg berupa surat-surat foto kopi kartu tanda penduduk, kutipan akta nikah, kutipan akta kelahiran, kartu keluarga, surat perjanjian rumah tangga, perincian gaji bulan November 2020, rekening Koran, dan bukti pengeluaran kebutuhan sehari-hari. Bukti saksi-saksi:

- 1) Saksi pertama, rumah tangga penggugat dan tergugat sering terjadi perselisihan dan pertengkaran, penyebabnya masalah ekonomi, dan tagihan leasing mobil. Penggugat dan tergugat pernah ada perjanjian untuk saling menyadari kesalahan untuk tidak mengulangi lagi, dan sudah pisah tempat tinggal karena saksi yang meminta penggugat pulang ke rumah saksi karena setiap pertengkaran tergugat pergi dari rumah kediaman bersama.
- 2) Saksi kedua, rumah tangga penggugat dan tergugat sering terjadi perselisihan dan pertengkaran, penyebabnya saksi tidak mengetahuinya, namun sudah pisah tempat tinggal, dan tergugat yang terlebih dahulu meninggalkan rumah kediaman bersama.

Dalam menguatkan dalil-dalil bantahannya tergugat telah mengajukan bukti-bukti di persidangan

sebagaimana yang diatur dalam Pasal 283-284 R. Bg berupa surat-surat delapan foto copi screen shoot transper mbaking dari tergugat untuk penggugat, screen shoot what apps dan nota pembelian kambing. Bukti saksi-saksi:

- 1) Saksi pertama, rumah tangga penggugat dan tergugat sering terjadi perselisihan dan pertengkaran, penyebabnya masalah nafkah dan rumah yang masih berantakan, dan sudah pisah tempat tinggal karena penggugat pulang ke rumah orangtuanya serta saksi pernah mendatangi orangtua penggugat namun tergugat diusir.
- 2) Rumah tangga penggugat dan tergugat tidak rukun lagi karena penggugat pergi dari kediaman bersama dan tidak paham dengan masalah rumah tangganya.

e. *Legal Reasoning* Hakim

Melihat kondisi rumah tangga penggugat dan tergugat jelas tidak akan mungkin terwujud kehidupan rumah tangga yang bahagia, dan kekal lahir bathin, sebagaimana yang menjadi tujuan perkawinan dalam Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Jo. Pasal 3 Kompilasi Hukum Islam dan membiarkan suasana rumah tangga yang demikian, justru akan menimbulkan mudlarat bagi kedua belah pihak, oleh karena itu walaupun tergugat masih mempunyai keinginan keras untuk mempertahankan rumah tangganya bersama penggugat, akan tetapi penggugat sudah tidak berkeinginan lagi untuk membangun rumah tangga dengan tergugat, Majelis Hakim berpendapat perceraian penggugat dan tergugat dipandang jalan yang terbaik dan lebih mashlahat bagi keduanya.

Majelis Hakim mengetengahkan dalil dalam kitab *al-Muhádzab* juz II halaman 82 sebagai berikut:

وإذا اشتد عدم رغبة الزوجة لزوجها طلق عليه القاضي طلاقاً

Artinya: “Di saat isteri telah memuncak kebencian terhadap suaminya hakim diperkenankan menjatuhkan talak (suami)nya dengan talak satu”.

Gugatan penggugat telah memenuhi alasan perceraian sebagaimana diatur dalam Pasal 39 Ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Jo. Pasal 19 huruf (f) Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, Jo. Pasal 116 huruf (f) Kompilasi Hukum Islam dan karenanya gugatan penggugat dapat dikabulkan dengan menjatuhkan talak satu *ba'in suhura* tergugat terhadap penggugat.

Majelis Hakim mempertimbangkan kedua anak penggugat dan tergugat masih di bawah umur yang membutuhkan bimbingan dan kasih sayang seorang ibu, dan dalam persidangan tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa penggugat sebagai seorang ibu yang lalai terhadap kasih sayang anak-anaknya, dan berdasarkan Pasal 156 Kompilasi Hukum Islam, maka penggugat selaku ibu kandungnya sebagai pemelihara dari kedua anak.

Tergugat tidak berkeberatan untuk memberikan nafkah pemeliharaan (*hadlānah*) dari kedua anaknya berdasarkan kemampuan tergugat yang selama ini tergugat tetap membiayai kedua anak tersebut dengan besaran Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah) kali 2 orang anak berjumlah Rp2.000.000,00 (dua juta rupiah) yang harus diberikan tergugat kepada penggugat setiap bulan hingga kedua anak tersebut dewasa (mandiri).

Penggugat juga menuntut agar tergugat memberikan nafkah lampau (*madliyah*) sebesar Rp3.000.000,00 (tiga juta rupiah) perbulan yang diakumulasi sampai perkara ini diputus, dan nafkah

iddáh sebesar Rp1.500.000,00 (satu juta lima ratus ribu rupiah) per bulannya.

Walaupun penggugat telah mengajukan bukti tertulis sebagaimana tersebut di atas, akan tetapi tidak ada korelasinya dengan tuntutan penggugat yang menyatakan bahwa tergugat telah melalaikan kewajibannya untuk memberikan nafkahnya kepada keluarga, demikian pula para saksi yang dihadirkan penggugat tidak mengetahui persis tentang nafkah yang setiap bulan dikeluarkan oleh tergugat kepada penggugat dengan demikian bukti penggugat tersebut telah dilemahkan dengan keterangan para saksi tergugat yang menyatakan bahwa tergugat masih tetap memberikan nafkah kepada penggugat dan keluarga walaupun sudah berpisah tempat, dengan demikian gugatan penggugat harus dinyatakan ditolak.

Nafkah *iddáh*, dalam jawabannya tergugat menolak karena penggugat yang justru pergi meninggalkan rumah bersama terlebih dahulu, padahal tergugat tidak pernah mengusir atas kepergian penggugat tersebut, dan tergugat berharap masih menginginkan untuk mempertahankan rumah tangga bersama penggugat, akan tetapi penggugat sendiri yang tidak mau taat terhadap tergugat (*nusyúz*) karenanya maka tergugat menolak untuk memberikan nafkah *iddáh*.

Berdasarkan keterangan para saksi yang dihadirkan penggugat dan tergugat ternyata penggugat pergi dari rumah bersama karena *nusyúz*, sekitar bulan Juni ataupun bulan September 2020 dan tergugat tidak merasa mengusir penggugat keluar dari rumah tersebut, karenanya Majelis Hakim menilai kewajiban tuntutan penggugat untuk memberikan nafkah *iddáh* terhadap penggugat dinyatakan ditolak berdasarkan Pasal 152 Kompilasi Hukum Islam.

Penggugat juga meminta agar tergugat meninggalkan rumah bersama yang dibeli saat setelah menikah yang berada di alamat di Perum Gria Asri, Blok H, Nomor 4 Segalamider, Kecamatan Tanjungkarang Barat, Kota Bandar Lampung, tergugat juga sudah keluar dari rumah bersama dan sekarang bertempat tinggal di kontrakan yang dekat dengan tempat kerja tergugat maka tuntutan penggugat agar tergugat mengosongkan rumah harus dinyatakan ditolak.

Perkara ini masuk dalam bidang perkawinan maka berdasarkan Pasal 89 Ayat (1) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, biaya yang timbul dalam perkara ini dibebankan kepada penggugat.

f. Amar Putusan

Perkara ini diputuskan dalam musyawarah Majelis Hakim Pengadilan Agama Tanjungkarang pada hari Selasa tanggal 2 Februari 2021.M bertepatan dengan tanggal 19 Jumadil Akhir 1442.H, dengan amar lengkapnya sebagai berikut:

- 1) Mengabulkan gugtan penggugat sebagian.
- 2) Menjatuhkan talak satu *ba'in sughrá* tergugat (Agung Prihantoro, S. Kom, M.M bin Joko Purwanto) terhadap penggugat (Rahma Dini S. Kep binti Hi. Achmad Djunaidi).
- 3) Menetapkan penggugat sebagai pemelihara (*hadlánah*) dari anak penggugat dan tergugat yang bernama:
 - a) Aqila Al Mahirah binti Agung Prihantoro, perempuan, lahir 19 November 2016.
 - b) Muhammad Al Hafidzi bin Agung Prihantoro, laki-laki, lahir 04 April 2020.

dan kepada tergugat diberikan hak mengunjungi dan menyangangi kedua anak tersebut.

- 4) Menghukum tergugat untuk memberikan nafkah pemeliharaan (*hadlānah*) terhadap kedua anak tersebut pada diktum angka 3 di atas, kepada penggugat setiap bulan sebesar Rp2.000.000,00 (dua juta rupiah) hingga anak tersebut dewasa (mandiri) ditambah 10 persen setiap tahunnya.
- 5) Menolak selain dan selebihnya.
- 6) Membebaskan kepada penggugat untuk membayar biaya perkara yang hingga kini berjumlah Rp 499.000,00 (empat ratus sembilan puluh sembilan ribu rupiah).

2. Kasus Disposisi Pengaduan Agama Kalianda Kelas IB

a. Posita

Permohonan cerai talak telah didaftar di Kepaniteraan Pengadilan Agama Kalianda dengan register perkara Nomor: 1487/Pdt.G/2020/PA.Kla., tanggal 22 Oktober 2020 dengan dalil-dalil sebabagai berikut.⁵⁰

- Pemohon dan termohon telah melangsungkan pernikahan pada tanggal 05 Mei 2020, pemohon dengan status jejaka dan termohon dengan status perawan, yang dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah pada Kantor Urusan Agama Kecamatan Sanga, Kabupaten Musibanyuasin, Provinsi Sumatera Selatan sesuai dengan Buku Kutipan Akta Nikah nomor 233/15/X/2020 tertanggal 12 Oktober 2020.
- Setelah pernikahan tersebut pemohon dengan termohon bertempat tinggal di rumah milik nenek pemohon di Desa Branti Raya, Kecamatan Natar, Kabupaten Lampung Selatan, akhirnya berpisah pada 01 Oktober 2020.

⁵⁰ Direktori putusan: <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/beranda.html>

- Selama pernikahan tersebut pemohon dan termohon telah hidup rukun dan bergaul sebagaimana layaknya suami isteri, dan belum dikaruniai anak.
- Mulanya rumah tangga pemohon dan termohon dalam keadaan rukun dan damai, akan tetapi sejak tanggal 20 Mei 2020 setelah pernikahan sudah tidak harmonis lagi sering terjadi perselisihan dan pertengkaran yang disebabkan:
 - a) Termohon setiap dinasihati oleh pemohon suka membantah.
 - b) Termohon kurang bersyukur dengan nafkah yang diberikan oleh pemohon.
 - c) Termohon tidak bisa menghargai orang tua dari pemohon, bahkan termohon pernah berkata kepada pemohon bahwa “saya tidak menganggap ayah kamu mertua saya”.
- Puncak pertengkaran dan perselisihan antara pemohon dan termohon terjadi pada tanggal 01 Oktober 2020 yang disebabkan termohon tidak memiliki perubahan dalam bersikap dan termohon izin kepada pemohon ingin pergi ke salon, tetapi termohon pergi dan tidak ada kabar sampai pada 5 hari termohon baru pulang ke rumah orang tua termohon, sejak saat itu antara pemohon dan termohon sudah tidak lagi menjalankan hak dan kewajibannya sebagai suami isteri.
- Pihak keluarga telah berusaha menasihati dan mendamaikan pemohon dan termohon, akan tetapi tidak berhasil.
- Atas perbuatan termohon tersebut, pemohon tidak sanggup lagi mempertahankan rumah tangga antara pemohon dan termohon, sehingga pemohon berkesimpulan lebih baik bercerai.

b. Petitum

Berdasarkan hal-hal tersebut di atas, pemohon memohon kepada Ketua Pengadilan Agama Kalianda c.q. Majelis Hakim berkenan memeriksa dan mengadili perkara ini, menjatuhkan putusan yang amarnya berbunyi sebagai berikut:

- 1) Mengabulkan permohonan pemohon.
- 2) Memberi izin kepada pemohon (Charisma Topan Hadinata DP bin Didik Santoso) untuk menjatuhkan talak satu *raj'i* terhadap termohon (Radha Sri Saswita binti Ahadi) di depan sidang Pengadilan Agama Kalianda.
- 3) Membebaskan pemohon dari segala biaya yang timbul dalam perkara ini.
- 4) Apabila Majelis Hakim berpendapat lain mohon putusan yang seadil-adilnya.

c. Jawab-Menjawab, Replik dan Duplik

Termohon telah memberikan jawaban secara tertulis tertanggal 09 November 2020 yang isinya membantah sebagian dalil-dalil permohonan pemohon dan mengakui untuk selain dan selebihnya, yang pada intinya:

- 1) Termohon menolak perkara *a quo* diperiksa di Pengadilan Agama Kalianda karena domisili atau tempat tinggal termohon adalah di Dusun III, Desa Terusan, Kecamatan Sangadesa, Kabupaten Musi Banyuasin, Provinsi Sumatra Selatan. Secara yuridiksi hukumnya adalah kewenangan relatif dari Pengadilan Agama Sekayu.
- 2) Posita angka 4 point 1, 2 dan 3 adalah tidak benar, itu semua hanyalah alasan yang dibuat-buat untuk menyudutkan termohon. Selama ini termohon selalu berusaha menjadi isteri yang baik dalam menjalankan kewajiban sesuai tuntunan agama.
- 3) Posita angka 5 adalah tidak benar, yang benar adalah pada bulan September 2020 mulai terjadi percekocokan antara pemohon dengan termohon dikarenakan pemohon memiliki wanita idaman lain (WIL) dan

pemohon mengatakan, bahwa pemohon sudah tidak sayang lagi kepada termohon;

- 4) Akibat peristiwa tersebut di atas, termohon memutuskan pulang ke rumah orang tua termohon di Dusun III, Desa Terusan, Kecamatan Sangadesa, Kabupaten Musi Banyuasin, Provinsi Sumatra Selatan.
- 5) Termohon masih berharap keluarga pemohon dan termohon bisa menjadi keluarga yang diridhoi Allah Swt. sampai maut saja yang memisahkan.
- 6) Terhadap maksud dan tujuan permohonan pemohon dalam petitum permohonannya, termohon pada pokoknya menyatakan keberatan bercerai dari pemohon, dan mohon agar Majelis Hakim mengabulkan eksepsi termohon dan menolak permohonan pemohon.

Atas jawaban termohon tersebut, pemohon telah memberikan repliknya secara tertulis tertanggal 26 November 2020 yang isinya membantah sebagian dalil-dalil jawaban termohon dan mengakui untuk selain dan selebihnya, yang pada intinya sebagai berikut:

- 1) Termohon telah kabur/minggat (*nusyúz*) dari rumah karena pada tanggal 01 Oktober 2020, termohon izin pergi ke salon, namun tidak kembali lagi dan tidak diketahui keberadaannya, pemohon telah berusaha mencari keberadaan termohon akan tetapi tidak berhasil.
- 2) Dalil jawaban termohon angka 3 adalah tidak benar, bahwa suatu kebohongan termohon menyatakan telah berusaha menjadi isteri yang baik dalam menjalankan kewajibannya sesuai tuntunan agama, hal tersebut tidak akan terjadi manakala termohon tidak kabur/minggat (*nusyúz*) dari rumah tanpa seizin pemohon sebagai suami termohon.
- 3) Dalil jawaban termohon angka 4 adalah tidak benar, pemohon tidak memiliki perempuan idaman lain dan tidak pernah mengatakan tidak sayang lagi kepada termohon, hal tersebut adalah mengada-ada dan

kecemburuan termohon saja, dan hal tersebut tidak dapat dijadikan alasan bagi termohon untuk kabur/minggat (*nusyúz*) dari pemohon.

Terhadap replik pemohon tersebut, termohon telah memberikan dupliknya secara tertulis di muka sidang tertanggal 07 Desember 2020, yang pada intinya sebagai berikut:

- 1) Dalam konvensi pada pokoknya termohon tetap dengan jawaban dalam konvensinya. Termohon tidak pernah lari dari rumah apalagi pergi tanpa izin dari pemohon, jika memang termohon tidak peduli dengan keadaan rumah tangga pemohon dan termohon, tidak mungkin termohon bersedia menghadiri setiap persidangan di Pengadilan Agama Kalianda.
- 2) Dalam rekonvensi, termohon dalam konvensi selanjutnya disebut sebagai penggugat dalam rekonvensi dan pemohon dalam konvensi selanjutnya disebut sebagai tergugat dalam rekonvensi.
- 3) Bahwa pada prinsipnya termohon konvensi/penggugat rekonvensi tidak bersedia bercerai dari pemohon konvensi/tergugat rekonvensi, namun apabila tergugat rekonvensi bersikeras ingin bercerai dari penggugat rekonvensi, penggugat rekonvensi menuntut hak-hak penggugat rekonvensi sebagai isteri dari tergugat rekonvensi sebagai berikut:
 - a) Penggugat rekonvensi menuntut nafkah selama masa *iddáh* (tiga bulan) sejumlah Rp 5.000.000,00 (lima juta ribu rupiah) setiap bulannya, sehingga total keseluruhannya menjadi Rp5.000.000,00 x 3 bulan = Rp15.000.000,00 (lima belas juta rupiah).
 - b) Penggugat rekonvensi menuntut *mut'áh* dari tergugat rekonvensi berupa 10 suku (67 gram) emas murni 24 karat.

Atas duplik termohon tersebut, pemohon telah memberikan rerepliknya dalam konvensi dan/atau jawaban dalam rekonvensi yang pada pokoknya tetap dengan

permohonan asalnya, dan terhadap gugatan rekonsensi sebagai berikut:

- 1) Tergugat rekonsensi sangat keberatan dan hanya menyanggupinya sejumlah Rp500.000,00 x 3 bulan = Rp1.500.000,00 (satu juta lima ratus ribu rupiah).
- 2) Mengenai tuntutan *mut'áh* penggugat rekonsensi tergugat rekonsensi sangat keberatan dan menolaknya dikarenakan penggugat rekonsensi telah berbuat *nusyúz* terhadap tergugat rekonsensi.

Terhadap rereplik pemohon dalam konvensi dan jawaban dalam rekonsensi tersebut, termohon telah menyampaikan redupliknya dalam konvensi dan/atau replik dalam rekonsensi dan adapun reduplik konvensi dan/atau replik rekonsensi termohon pada pokoknya tetap dengan jawaban asal dalam konvensinya dan tetap dengan gugatan rekonsensinya.

d. Pembuktian

Untuk membuktikan dalil-dalilnya, pemohon mengajukan alat bukti foto copy surat kartu tanda penduduk dan kutipan akta nikah, serta dua orang saksi yang pada intinya menerangkan:

- 1) Saksi pertama menyatakan rumah tangga pemohon dengan termohon rukun dan harmonis, namun ketika saksi, pemohon, termohon dan keluarga yang lain berkunjung ke rumah saudara di Tangerang mulai terjadi perselisihan dan pertengkaran. Saksi pernah 2 (dua) kali melihat dan mendengar perselisihan dan pertengkaran disebabkan karena termohon curiga, cemburu dan menuduh pemohon memiliki perempuan lain. Pada tanggal 1 Oktober 2020, termohon izin kepada saksi dan pemohon ingin pergi ke salon, namun hingga malam hari termohon tidak kunjung pulang, sejak kepergiannya tidak pernah kumpul lagi.
- 2) Saksi kedua pernah mendengar curhatan termohon, sering bertengkar dikarenakan mencurigai pemohon memiliki perempuan idaman lainnya. Ketika pulang dari

Tangerang, termohon tidak ada bersama pemohon dan sejak pulang dari Tangerang tersebut, saksi tidak pernah lagi melihat Termohon berada di rumah kediaman bersama.

Termohon mengajukan alat bukti surat berupa foto copy kartu tanda penduduk dan printout tangkapan layar (*screenshot*) percakapan antara pemohon dengan seseorang melalui aplikasi Instagram, serta dua orang saksi yang intinya menerangkan:

- 1) Saksi pertama sepengetahuan saksi, rumah tangga pemohon dengan termohon baik-baik saja, saksi tidak pernah melihat atau mendengar perselisihan dan pertengkaran. Termohon pernah bercerita kepada saksi tentang rumah tangganya, pemohon diduga memiliki hubungan dengan perempuan lain dan perempuan tersebut meneror termohon melalui pesan di aplikasi instagram, dan orang tua pemohon juga seolah-olah ingin memisahkan pemohon dan termohon.
- 2) Saksi kedua tidak pernah melihat atau mendengar termohon dan pemohon berselisih atau bertengkar. Pada saat pemohon sedang melanjutkan pendidikannya di Jakarta hampir setiap hari saksi berkomunikasi dengan pemohon, bahkan ketika termohon bersama keluarga pemohon pergi ke Tangerang. Termohon ingin pulang ke rumah saksi di Musi Banyuasin. Sejak kepergian termohon tersebut, antara pemohon dengan termohon tidak pernah berkumpul lagi atau telah pisah rumah, dan masing-masing telah tidak lagi menjalankan hak dan kewajibannya sebagai suami isteri.

e. *Legal Reasoning* Hakim

- 1) Dalam eksepsi:

Eksepsi termohon mengenai kewenangan relatif Pengadilan Agama Kalianda untuk memeriksa dan mengadili perkara telah dipertimbangkan dan diputus dalam putusan sela yang intinya menolak eksepsi termohon.

2) Dalam konvensi:

Sesuai dengan Pasal 49 huruf a Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Perubahan Kedua dengan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009, perkara ini merupakan kewenangan Pengadilan Agama (*absolute competentie*).

Berdasarkan identitas pemohon dan telah pula dipertimbangkan dalam putusan sela, pemohon bertempat tinggal di wilayah Kabupaten Lampung Selatan yang merupakan wilayah yurisdiksi Pengadilan Agama Kalianda, maka sesuai dengan Pasal 66 Ayat (2) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Perubahan Kedua dengan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009, Pengadilan Agama Kalianda berwenang untuk memeriksa perkara ini (*relative competentie*).

Majelis menilai alasan perceraian yang dijadikan dasar permohonan pemohon mengacu pada ketentuan penjelasan Pasal 39 Ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 jo. Pasal 19 huruf (f) Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 dan Pasal 116 huruf (f) Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan “*Antara suami dan isteri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan untuk hidup rukun lagi dalam rumah tangga*”.

Pertengkaran dalam rumah tangga tidaklah selalu digambarkan adanya pertengkaran secara fisik maupun kata-kata yang terucap, melainkan dapat saja suatu pertengkaran itu berupa adanya saling tidak percaya, hilangnya kepedulian satu sama lainnya atau dapat pula tidak acuh (tidak ada komunikasi) dan mendiamkan satu sama lain yang menunjukkan tidak ada harapan lagi

keduanya untuk hidup rukun kembali dalam rumah tangga (*onheelbaare tweespalt*).

Melihat kondisi nyata rumah tangga pemohon dengan termohon yang telah dilanda perselisihan dan pertengkaran serta telah pisah rumah sejak bulan Oktober 2020, termohon telah pergi meninggalkan pemohon dan masing-masing telah tidak melaksanakan kewajibannya sebagai suami isteri, tidak adanya komunikasi yang baik yang terjalin antara pemohon dengan termohon serta tidak adanya upaya damai yang dilakukan oleh pihak keluarga adalah merupakan indikasi kuat hubungan pemohon dengan termohon telah retak sedemikian rupa hingga sulit untuk dapat dipersatukan kembali.

Adanya perselisihan dan pertengkaran antara pemohon dengan termohon tersebut, Majelis Hakim berkeyakinan bahwa rumah tangga pemohon dan termohon telah pecah (*broken marriage*) dan dengan tidak melihat siapa yang bersalah di antara keduanya, pemohon dan termohon tidak dapat mewujudkan tujuan perkawinan sebagaimana dikehendaki oleh Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 jo. Pasal 3 Kompilasi Hukum Islam, yaitu membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa atau membina kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah seperti yang dimaksud dalam Q.S. ar-Rúm [30]:21 yang berbunyi sebagai berikut:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: “Dan diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya, Dia ciptakan bagi kamu (suami) dari jenismu seorang isteri agar hatimu menjadi tentram, dan dijadikan-Nya rasa cinta dan kasih sayang diantara kamu. Dan yang demikian itu benar-benar sebagai tanda bagi kaum yang berfikir.”

Majelis Hakim menilai rumah tangga seperti itu tidak lagi mencerminkan sebagai rumah tangga yang harmonis dan bahagia karena masing-masing hidup secara terpisah yang pada akhirnya menimbulkan tidak ada lagi rasa saling percaya, saling menyayangi dan saling mencintai sebagai suami isteri.

Pemohon belum pernah menjatuhkan talak, maka Majelis Hakim memberikan izin kepada pmohon untuk menjatuhkan talak satu *raj'i* terhadap termohon di depan persidangan, sehingga petitum permohonan pemohon mengenai izin talak *raj'i* tersebut telah memenuhi Pasal 118 Kompilasi Hukum Islam, oleh karena itu dapat dikabulkan.

3) Dalam rekonvensi:

Majelis Hakim akan mempertimbangkan apakah penggugat rekonvensi dapat dikategorikan seorang isteri yang durhaka (*nusyúz*) atau tidak sebagaimana yang didalilkan oleh tergugat rekonvensi di muka sidang.

Berdasarkan Pasal 84 Ayat (1 dan 2) Kompilasi Hukum Islam yang pada pokoknya menyatakan seorang isteri dapat dianggap *nusyúz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajibannya tanpa alasan yang sah menurut hukum Islam dan Peraturan Perundang-Undangan yang berlaku.

Menurut Prof. Dr. Wahbah az-Zuhaily yang selanjutnya diambil alih menjadi pendapat Majelis, mengartikan *nusyúz* adalah “ketidakpatuhan salah satu pasangan terhadap apa yang seharusnya dipatuhi dan/atau rasa benci terhadap pasangannya”. Dengan

kata lain, *nusyúz* berarti tidak taatnya suami atau isteri kepada aturan-aturan yang telah diikat oleh perjanjian yang telah terjalin dengan sebab ikatan perkawinan, tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara', dengan demikian ketidakpatuhan, kedurhakaan, pembangkangan terhadap sesuatu yang memang tidak wajib untuk dipatuhi, seperti suami menyuruh isteri untuk berbuat maksiat kepada Allah Swt, atau isteri menuntut sesuatu di luar kemampuannya, maka sikap ini tidak dapat dikategorikan kepada *nusyúz*, karena Nabi Saw. bersabda yang artinya: “Tidak ada kepatuhan kepada makhluk untuk ma’siat kepada khaliq (Allah Swt).

Nusyúz tidak hanya berlaku bagi isteri tetapi dapat juga bagi suami, *nusyúz* bisa berbentuk perkataan, perbuatan, atau kedua-duanya. Yang berbentuk perkataan, misalnya isteri suka memaki-maki dan menghina suami, atau isteri menjawab secara tidak sopan terhadap pembicaraan suami yang lemah lembut, sedangkan yang berbentuk perbuatan seperti isteri mengabaikan kewajibannya mengurus rumah tangga atau tidak mau melayani suaminya tanpa alasan yang dibenarkan syara' atau keluar rumah tanpa sepengetahuan dan izin dari suami.

Sedangkan *nusyúz* dalam perkataan bagi pihak suami kepada isterinya seperti menghina isteri atau membentak-bentak isteri yang telah menjalankan tugasnya sebagai isteri dan *nusyúz* dalam perbuatan misalnya suami mengabaikan hak isteri atas dirinya atau suami tidak menjalankan kewajiban yang menjadi hak-hak isteri, seperti tidak memberikan nafkah dan lain sebagainya atau tidak mau menggauli isterinya tanpa alasan yang dibenarkan oleh syara'.

Sejak kepergian penggugat rekonsvansi meninggalkan tergugat rekonsvansi tidak ada itikad baik dari penggugat rekonsvansi untuk menemui dan kembali hidup bersama lagi dengan tergugat rekonsvansi.

Penggugat rekonsensi berharap dan berkeinginan agar tergugat rekonsensi sendiri yang datang menemui, menjemput dan mengajak penggugat rekonsensi untuk kembali lagi bersatu dalam satu rumah tangga, hal tersebut menunjukkan bahwa penggugat rekonsensi merasa tidak bersalah atas kepergiannya tersebut tanpa seizin dari tergugat rekonsensi sebagai suami dari penggugat rekonsensi.

Tindakan penggugat rekonsensi tersebut dapat dikategorikan sebagai *nusyúz* (durhaka) dalam perbuatan, sebab selain penggugat rekonsensi telah pergi meninggalkan tergugat rekonsensi tanpa izin dari tergugat rekonsensi, juga berdampak pada pengabaian atau melalaikan kewajiban penggugat rekonsensi sebagai seorang isteri untuk menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya.

Majelis Hakim akan mempertimbangkan satu persatu tuntutan rekonsensi penggugat rekonsensi, yaitu sebagai berikut:

a) Nafkah selama masa *iddah*:

Kewajiban nafkah lahir selama masa *iddáh*, Majelis Hakim mengutip pendapat ulama yang terdapat dalam kitab *Muhádzab* jilid 2 halaman 176 yang selanjutnya diambil alih menjadi pendapat hukum Majelis Hakim, yaitu berbunyi sebagai berikut:

إذا طلق امرأته بعد الدخول طلقا رجعيا وجب لها السكنى والنفقة

Artinya: “Apabila suami menceraikan isterinya setelah *dukhul* dengan *talak raj’i*, maka isteri berhak mendapat tempat tinggal dan nafkah semasa *iddah*.” (Muhadzab II: 176).

Seorang isteri yang diceraikan oleh suaminya yang berada di dalam masa *iddáh* terhalang untuk mendapat keuntungan yang lain, termasuk menikah dengan orang lain, maka sang isteri berhak mendapatkan nafkah dari mantan suaminya selama dalam masa *iddáh* tersebut.

Ulama dari kalangan Hanafiyyah berpendapat, bahwa ketika menjalani masa *iddáh* tersebut kewajiban memberi nafkah dalam ketiga bentuknya (nafkah, *maskán* dan *kiswáh*) tersebut tidak gugur, sebagaimana dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhayliy dalam kitab *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuh* Juz 7, halaman 816 yang selanjutnya diambil alih sebagai pendapat Majelis Hakim berbunyi: “*Para ulama dari kalangan Hanafiyyah mewajibkan nafkah dalam ketiga bentuknya tersebut disebabkan terkungkungnya isteri tersebut karena memenuhi hak suaminya*”.

Oleh karena perkawinan penggugat rekonvensi dengan tergugat rekonvensi adalah *ba'd al-dukhûl* (telah terjadi hubungan intim), maka Majelis Hakim menetapkan bahwa setelah putusan ini berkekuatan hukum tetap (*incraht*) penggugat rekonvensi wajib menjalani masa *iddáh*.

Masa *iddáh* adalah masa tunggu bagi seorang isteri yang diceraikan oleh suaminya untuk tidak melakukan tindakan hukum seperti menerima lamaran atau pinangan dan menikah lagi dengan laki-laki lain sebab dalam masa tunggu tersebut ada hak bagi seorang suami untuk rujuk atau kembali lagi dengan isterinya tersebut, dan di dalam pemeriksaan di persidangan, penggugat rekonvensi pada pokoknya menyatakan masih haid, maka secara *ex officio* Majelis Hakim menetapkan penggugat rekonvensi harus menjalani masa *iddáh* selama 3 (tiga) kali suci atau 3 (tiga) bulan, hal tersebut juga sesuai dengan Pasal 153 Ayat (2) huruf b Kompilasi Hukum Islam.

Dalam Pasal 149 Kompilasi Hukum Islam dinyatakan “Bilamana perkawinan putus karena talak, maka bekas suami wajib: ... b) Memberi nafkah, maskan, dan kiswah kepada bekas isteri selama dalam ‘iddah, kecuali bekas isteri telah dijatuhi talak bâ'in atau nusyûz dan dalam keadaan tidak hamil, ...”. Selanjutnya, dalam Pasal 152 Kompilasi Hukum Islam dinyatakan pula “Bekas isteri berhak mendapat nafkah ‘iddah dari bekas suaminya, kecuali bila ia nusyûz”.

Berdasarkan fakta-fakta hukum sebagaimana telah diuraikan di atas, Majelis Hakim menilai penggugat rekonvensi telah berbuat nusyûz terhadap tergugat rekonvensi, maka berdasarkan ketentuan Pasal 149 huruf b serta Pasal 152 Kompilasi Hukum Islam tersebut, maka Majelis Hakim menolak gugatan nafkah selama masa *iddâh* penggugat rekonvensi.

b) *Mut'âh*:

Mengenai kewajiban *mut'âh* atas tergugat rekonvensi, majelis mengutip firman Allah Swt., sebagaimana terdapat pada Q.S. al-Baqârah [2]:241 dan al-Ahzâb [33]:49, yaitu berbunyi sebagai berikut:

وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ ۖ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: “Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) *mut'ah* menurut yang *ma'ruf*, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa”

فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Artinya: “Senangkanlah hati mereka (isteri-isteri) dengan pemberian dan lepaslah mereka secara baik.”

Ketentuan tentang *mut'ah* juga terdapat di dalam Pasal 149 huruf (a) Kompilasi Hukum Islam, dinyatakan bahwa “*Bilamana perkawinan putus karena cerai talak, maka bekas suami wajib memberikan mut'ah yang layak kepada bekas isterinya, baik berupa uang atau benda, kecuali bekas isteri tersebut qabl al-dukhûl*”.

Penggugat rekonsensi menuntut *mut'ah* berupa 10 suku (67 gram) emas murni 24 karat, sedangkan dalam jawabannya, Tergugat Rekonsensi menyatakan menolak atau tidak bersedia memenuhinya karena penggugat rekonsensi telah melakukan tindakan *nusyûz* terhadap tergugat rekonsensi.

Disebutkan dalam Pasal 158 Kompilasi Hukum Islam, ketentuan *mut'ah* wajib diberikan oleh bekas suami dengan syarat a. belum ditetapkan mahar bagi isteri *ba'dá al dukhûl*, dan b. perceraian itu atas kehendak suami.

Pasal 159, *mut'ah* sunat diberikan tanpa syarat tersebut pada Pasal 158, sedangkan pada Pasal 160 disebutkan, besarnya *mut'ah* disesuaikan dengan kepatutan dan kemampuan suami.

Meskipun penggugat rekonsensi telah ditetapkan sebagai isteri yang *nusyûz* (durhaka) terhadap tergugat rekonsensi karena telah pergi meninggalkan tergugat rekonsensi tanpa izin sehingga penggugat rekonsensi tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai seorang isteri dalam mengatur dan mengurus rumah tangga.

Majelis menilai kepergian penggugat rekonsensi tersebut berawal karena adanya perselisihan dan kesalahpahaman antara penggugat rekonsensi dengan tergugat rekonsensi, tidaklah menghilangkan hak penggugat rekonsensi atas *mut'ah* dari tergugat rekonsensi sebab tindakan *nusyûz* penggugat rekonsensi tersebut haruslah dibarengi dengan

tindakan tergugat rekonsensi sebagai seorang suami untuk melaksanakan kewajibannya melakukan langkah-langkah penasehatan, pisah ranjang dan tindakan pisik yang tidak menyakitkan diri penggugat rekonsensi sebagaimana maksud Q.S. an-Nisáa' [4]:34 yang berbunyi:

وَالَّتِي خَفَاوْنَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
 وَأَضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ
 كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: “Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Mempertimbangkan kemestian untuk memberikan *mut'ah* kepada penggugat rekonsensi dikaitkan dengan kemampuan atau kesanggupan tergugat rekonsensi serta lamanya penggugat rekonsensi menemani tergugat rekonsensi dalam satu rumah tangga, yaitu selama ± 5 (lima) bulan, maka adalah wajar dan patut bila Majelis Hakim menetapkan kewajiban tergugat rekonsensi untuk memberikan *mut'ah* kepada penggugat rekonsensi sesuai dengan rasa keadilan bagi kedua belah pihak.

Tergugat rekonsensi menyatakan menolak atau tidak bersedia memenuhinya karena penggugat rekonsensi telah melakukan tindakan *nusyúz* terhadap tergugat rekonsensi, oleh karena *nusyúz* atau tidaknya penggugat rekonsensi tidak

menghalanginya untuk mendapatkan haknya berupa *mut'áh* yang merupakan kewajiban bagi tergugat rekonvensi.

Majelis Hakim patut untuk mengabulkan tuntutan penggugat rekonvensi tersebut dengan menetapkan besaran *mut'áh* yang wajib diberikan oleh tergugat rekonvensi kepada penggugat rekonvensi adalah $\frac{1}{2}$ (setengah) dari tuntutan penggugat rekonvensi, yaitu berupa 5 suku (33,5 gram) emas murni 24 karat, dan akan dicantumkan dalam amar putusan ini.

Mut'áh sebagaimana tersebut di atas adalah melekat langsung dengan hak talak tergugat rekonvensi yang merupakan satu kesatuan dengan putusan izin menjatuhkan talak, oleh sebab itu demi tercapainya peradilan yang sederhana, cepat dan biaya ringan, dan untuk melindungi hak-hak penggugat rekonvensi setelah terjadinya perceraian, maka adalah patut apabila kewajiban tersebut dibayar tunai sebelum tergugat rekonvensi menjatuhkan talak terhadap penggugat rekonvensi.

Dan karenanya Majelis Hakim secara *ex officio* menghukum tergugat rekonvensi untuk menyerahkan *mut'áh* sebagaimana tersebut di atas kepada penggugat rekonvensi sebelum tergugat rekonvensi manjatuhkan talaknya terhadap penggugat rekonvensi di depan sidang Pengadilan Agama Kalianda.

c) Dalam konvensi dan rekonvensi:

Oleh karena perkara ini termasuk dalam bidang perkawinan, maka sesuai dengan ketentuan Pasal 89 Ayat (1) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, sebagaimana diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan perubahan kedua dengan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009, maka biaya yang timbul dalam perkara

ini dibebankan kepada pemohon konvensi/tergugat rekonvensi.

f. Amar

Diputuskan dalam rapat permusyawaratan Majelis yang dilangsungkan pada hari Senin tanggal 18 Januari 2021 Masehi, bertepatan dengan tanggal 5 Jumadil Akhir 1442 Hijriah, dengan amar lengkapnya sebagai berikut:

Dalam konvensi:

- 1) Mengabulkan permohonan pemohon.
- 2) Memberi izin kepada pemohon (Charisma Topan Hadinata DP bin Didik Santoso) untuk menjatuhkan talak satu *raj'i* terhadap termohon (Radha Sri Saswita binti Ahadi) di depan sidang Pengadilan Agama Kalianda.

Dalam rekonvensi:

- 1) Mengabulkan gugatan penggugat rekonvensi sebagian.
- 2) Menghukum tergugat rekonvensi untuk membayar dan menyerahkan *mut'ah* kepada penggugat rekonvensi sebelum ikrar talak diucapkan berupa 5 suku (33,5 gram) emas murni 24 karat.
- 3) Menolak gugatan penggugat rekonvensi untuk selain dan selebihnya.

Dalam konvensi dan rekonvensi:

- Membebankan kepada pemohon konvensi/tergugat rekonvensi untuk membayar biaya perkara sejumlah Rp 695.000,00 (enam ratus sembilan puluh lima ribu rupiah).

3. Kasus Disposisi Pengadilan Agama Gunung Sugih Kelas IB

a. Posita

Pemohon dengan surat permohonannya tertanggal 01 September 2020 yang terdaftar di Kepaniteraan Pengadilan Agama Gunung Sugih dengan register perkara Nomor: 1573/Pdt.G/2020/PA.Gsg., mengemukakan hal-hal sebagai berikut:

- Pada tanggal 21 Oktober 2012 pemohon dengan termohon melangsungkan pernikahan yang dicatat oleh

Pegawai Pencatat Nikah Kantor Urusan Agama Kecamatan Bandar Mataram Kabupaten Lampung Tengah sebagaimana diterangkan di dalam Kutipan Akta Nikah nomor 561/21/X/2012 tanggal 22-10-2012.

- Pernikahan pemohon dan termohon dilaksanakan atas dasar suka sama suka saat menikah pemohon berstatus jejak sedangkan termohon berstatus perawan.
- Setelah pernikahan tersebut pemohon dengan termohon bertempat tinggal di rumah milik orang tua pemohon di Kampung Mataram Udik, Kecamatan Bandar Mataram sampai dengan berpisah.
- Selama perkawinan pemohon dan termohon telah bergaul sebagaimana layaknya suami isteri dan telah dikaruniai 2 (dua) orang anak yang bernama:
 - a) Felisia Maharani binti Darel Mardiansyah alias Daril Mardiansyah, perempuan umur 7 tahun, saat ini dalam asuhan termohon.
 - b) Fiona Fawzia Zhafirah Binti Darel Mardiansyah alias Daril Mardiansyah Bin Zainuddin, perempuan umur 9 bulan, saat ini dalam asuhan termohon.
- Pada awalnya rumah tangga antara pemohon dan termohon berjalan rukun dan harmonis namun sejak bulan Februari tahun 2018 ketentraman rumah tangga pemohon dengan termohon tidak harmonis dan terus menerus terjadi perselisihan yang penyebabnya termohon memiliki laki-laki idaman lain, yang bernama Sanusi.
- Puncak pertengkaran antara pemohon dan termohon terjadi pada bulan Juli 2020, adapun yang menjadi penyebabnya adalah termohon memiliki laki idaman lain yang bernama Zulkarnain, sehingga dari hal inilah terjadi pertengkaran dan percekcoakan yang mana setelah itu pemohon memutuskan untuk memulangkan termohon ke rumah orang tua termohon sendiri, sehingga antara pemohon dan termohon sudah berpisah rumah sudah

berjalan 2 bulan dan sudah tidak memiliki hubungan baik lahir maupun batin.

- Selama pemohon dan termohon berkonflik, pihak keluarga sudah berusaha mendamaikan kedua belah pihak namun tidak berhasil.
- Oleh karena antara pemohon dengan termohon telah terjadi perselisihan dan pertengkaran yang terus-menerus dan tidak ada harapan untuk dapat hidup rukun lagi sebagai suami isteri, maka pemohon berketetapan hati untuk menceraikan termohon melalui sidang Pengadilan Agama Gunung Sugih.
- Dengan demikian alasan /dalil perceraian yang diajukan oleh pemohon telah memenuhi ketentuan Pasal 39 Ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 jo. Pasal 19 huruf (f) Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 jo. Pasal 116 huruf (f) Kompilasi Hukum Islam.
- Pemohon sanggup membayar biaya yang timbul akibat perkara ini.

b. Petitum

Berdasarkan alasan-alasan tersebut di atas, pemohon mohon kepada Ketua Pengadilan Agama Gunung Sugih c.q. Majelis Hakim yang memeriksa perkara ini berkenan memutuskan sebagai berikut:

- 1) Mengabulkan permohonan pemohon.
- 2) Memberikan izin kepada pemohon (Darel Mardiansyah alias Daril Mardiansyah Bin Zainuddin) untuk menjatuhkan talak satu *raji'* kepada termohon (Deni Aprilyani alias Denny Aprilyani Binti Saipudin).
- 3) Membebaskan biaya perkara kepada pemohon.
- 4) Apabila Majelis Hakim berpendapat yang lain, mohon putusan yang seadil-adilnya.

c. Jawab-Menjawab, Replik dan Dulik

Atas dalil-dalil permohonan pemohon konvensi tersebut, termohon konvensi telah memberikan jawaban secara tertulis yang secara lengkap sebagaimana tertera