

**KESETARAAN GENDER DALAM KONSEP *NUSYUZ*
FIKIH PERSPEKTIF TEORI *MUBADALAH***

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat guna Memperoleh Gelar
Magister dalam Ilmu Agama Islam



Oleh:

SITI MAR'ATUS SHOLIHAH

NIM: 2100018014

Konsentrasi: Hukum Keluarga Islam

PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM

PASCASARJANA

UIN WALISONGO SEMARANG

2023

**KESETARAAN GENDER DALAM KONSEP *NUSYUZ*
FIKIH PERSPEKTIF TEORI *MUBADALAH***

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat guna Memperoleh Gelar
Magister dalam Ilmu Agama Islam



Oleh:

SITI MAR'ATUS SHOLIAH

NIM: 2100018014

Konsentrasi: Hukum Keluarga Islam

PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM

PASCASARJANA

UIN WALISONGO SEMARANG

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : **Siti Mar'atus Sholihah**
NIM : 2100018014
Judul Penelitian : **Kesetaraan Gender dalam Konsep *Nusyuz Fikih*
Perspektif *Mubadalah***
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga Islam

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**KESETARAAN GENDER DALAM KONSEP *NUSYUZ FIKIH*
PERSPEKTIF *MUBADALAH***

secara keseluruhan adalah hasil penelitian saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 18 September 2023
Pembuat Pernyataan,



Siti Mar'atus Sholihah
NIM: 2100018014



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, telp-Fax: +62247614454
Email: pascasarjana@gmail.com. Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama Lengkap : Siti Mar'atus Sholihah
NIM : 2100018014
Judul Penelitian : Kesetaraan Gender dalam Konsep *Nusyuz* Perspektif Teori Mubadalah

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 11 Desember 2023 dan dapat dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Disahkan oleh:

Nama	Tanggal	TTD
<u>Dr. M. Fauzi, M.Ag</u> Ketua Sidang	20/12 2023	
<u>Dr. Ja'far Baehaqi, M.Ag</u> Sekretaris Sidang	20/12 2023	
<u>Dr. Rokhmadi, M.Ag</u> Penguji 1	27/12-2023	
<u>Dr. Umul Baroroh, M.Ag</u> Penguji 2	22/12 2023	
<u>Sukendar, M.Ag, Ph.D</u> Penguji 3	21/12 2023	

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Siti Mar'atus Sholihah**
NIM : 2100018014
Konsentrasi : Hukum Keluarga Islam
Program Studi: Ilmu Agama Islam
Judul : **Kesetaraan Gender dalam Konsep *Nusyuz* Fikih Perspektif *Mubadalah***

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing,



Dr. Rokhmadi, M. Ag
NIP: 196605181994031001

NOTA DINAS

Semarang, 18 September 2023

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **Siti Mar'atus Sholihah**
NIM : 2100018014
Konsentrasi : Hukum Keluarga Islam
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Judul : **Kesetaraan Gender dalam Konsep Nusyuz Fikih Perspektif Mubadalah**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing,



Dr. Umul Baroroh, M. Ag
NIP: 196605081991012001

ABSTRAK

Judul : Kesetaraan Gender dalam Konsep *Nusyūz* Fikih Perspektif Teori *Mubadalah*

Penulis : Siti Mar'atus Sholihah

NIM : 2100018014

Penafsiran dan pemahaman konsep *nusyūz* umumnya masih dipahami secara tekstual yang menyebabkan ketimpangan gender. Sementara pada era global ini, konsep *nusyūz* harus dipahami baik secara tekstual dan juga kontekstual. Sehingga membutuhkan reaktualisasi dan rekonstruksi agar tidak terjadi ketimpangan gender. Pada era global ini dengan maraknya isu gender, berkembang teori *mubadalah*. Dengan teori ini memungkinkan teks-teks keislaman menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi sejajar sebagai subjek penuh kehidupan manusia. Studi ini dimaksudkan untuk mengetahui kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah* dan kesetaraan gender dalam implikasi terhadap penyelesaian konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah*.

Penelitian ini dilakukan menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan metode kualitatif. Data dianalisis dengan analisis kritis dengan menggunakan pendekatan historis. Sumber data primer dari buku Qira'ah *Mubadalah* karya Faqihuddin Abdul Kodir dan data sekunder dari literatur yang berkaitan dengan kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih yang dipengaruhi oleh budaya patriarki masih dianggap belum setara dan bias gender, oleh karena itu diperlukan adanya reinterpretasi menggunakan perspektif *mubadalah*. Dengan perspektif *mubadalah*, *nusyuz* dianggap setara dan tidak menimbulkan bias gender karena dipandang secara subjektif bagi keduanya. *Nusyūz* fikih dalam perspektif *mubadalah* adalah pembangkangan yang merupakan kebalikan dari taat yang dapat dilakukan baik oleh isteri ataupun suami. Taat dalam konteks relasi pasangan suami isteri adalah segala upaya baik yang dilakukan isteri ataupun suami untuk meningkatkan hubungan suami isteri menjadi lebih baik dalam mewujudkan tujuan dari pernikahan, yaitu menjadi keluarga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*. (2) Dengan perspektif *mubadalah*, implikasi terhadap penyelesaian *nusyūz* fikih yang sebelumnya dianggap memberatkan dan merugikan isteri menjadi penyelesaian *nusyuz* yang setara dan tidak menimbulkan bias gender karena kedua ayat *nusyūz* dapat saling berlaku satu sama lain dan tidak keluar dari pilar rumah tangga yaitu menjalin hubungan yang harmonis satu dengan yang lainnya. Baik *nusyūz* suami dan isteri dipandang secara subjektif bagi keduanya, sehingga kedua ayat dapat diaplikasikan baik untuk suami ataupun isteri. Untuk penyelesaiannya dapat dilakukan dengan apa saja, baik yang tertera dalam ayat 34

surat Al-Nisa ataupun ayat 128 surat Al-Nisa, yang mana ayat 128 surat Al-Nisa ini dijadikan norma dan prinsip dalam memahami ayat 34 surat Al-Nisa, dengan tujuan mengembalikan kepada relasi suami isteri yang harmonis, utuh, saling mencintai dan menyayangi. Penyelesaian *nusyuz* perspektif *mubadalah* dapat memberikan pemahaman bahwa Al-Qur'an benar-benar mempunyai spirit keadilan dan persamaan, tidak hanya menitikberatkan pada salah satu jenis kelamin.

Kata Kunci: Kesetaraan Gender, *Nusyūz*, Teori *Mubadalah*.

ABSTRACT

Title : **Gender Equality in the Concept of *Nusyūz* Fiqh Perspective of *Mubadalah* Theory**
Author : Siti Mar'atus Sholihah
NIM : 2100018014

The interpretation and understanding of the concept of *nusyūz* (assertive behavior) are generally understood in a textual manner, leading to gender inequality. However, in this global era, the concept of *nusyūz* needs to be understood both textually and contextually. This requires reactualization and reconstruction to prevent gender disparities. In this global era, with the proliferation of gender issues, the *mubadalah* theory has emerged. With this theory, Islamic texts can position men and women as equal subjects in human life. This study aims to know does gender equality on the concept of *nusyūz* fiqh from the perspective of the *mubadalah* theory and gender equality on the implications of the concept of *nusyūz* fiqh from the perspective of the *mubadalah* theory.

This research was conducted using library research with a qualitative method. Data were analyzed through critical analysis using a historical approach. The primary data source is the book *Qira'ah Mubadalah* by Faqihuddin Abdul Kodir and secondary data from literature related to gender equality on the concept of *nusyūz*.

The research results indicate that: (1) Gender equality in the concept of *nusyūz* fiqh, influenced by patriarchal culture, is still perceived as unequal and biased. Therefore, it requires reinterpretation using the perspective of *mubadalah*. From the *mubadalah* perspective, *nusyūz* is regarded as equal and does not create gender bias as it is subjectively interpreted for both parties. In the *mubadalah* perspective, *nusyūz* fiqh represents insubordination, contrasting with the obedience that the wife or husband can exhibit. Compliance within the context of the spousal relationship encompasses any effort made by either the wife or husband to enhance the relationship between them, aiming for a better realization of the purpose of marriage, which is to build a family characterized by *sakinah*, *mawaddah*, and *rahmah*. (2) Adopting a *mubadalah* perspective has implications for resolving *nusyūz* fiqh, previously regarded as burdensome and disadvantageous to the wife. It leads to an equitable resolution of *nusyūz* and eliminates gender bias because the two verses of *nusyūz* can complement each other, upholding the foundation of a harmonious household relationship. Both husband and wife *nusyūz* are viewed subjectively, so both verses can be applied to both husbands and wives. The settlement can be done with anything, either stated in verse 34 of Surah Al-Nisa or verse 128 of Surah Al-Nisa, where verse 128 of Surah Al-Nisa is used as the norm

and principle in understanding verse 34 of Surah Al-Nisa, to return to a harmonious husband and wife relationship, intact, loving and caring for each other. The settlement of *nusyuz* from the perspective of *mubadalah* can provide an understanding that the Qur'an truly has the spirit of justice and equality, not only emphasizing one gender.

Keywords: Gender Equality, *Nusyūz*, *Mubadalah* Theory.

العنوان : المساواة بين الجنسين في مفهوم النشوز في الفقه من منظور نظرية المبادلة

الكاتب : سبتي مارعاتوس شوليهيا

رقم التعريف الوطني : ٢١٠٠٠١٨٠١٤

تفسير وفهم مفهوم النشوز يُفهم عمومًا بشكل نصي مما يؤدي إلى عدم المساواة بين الجنسين. في هذا العصر العالمي، يجب أن يُفهم مفهوم النشوز بشكل نصي وسياقي، مما يتطلب إعادة توجيه وإعادة بناء لتجنب عدم المساواة بين الجنسين. في هذا العصر العالمي ومع تفاقم قضايا النوع الاجتماعي، نشأت نظرية المبادلة. بهذه النظرية، يمكن للنصوص الإسلامية وضع الرجال والنساء في موقع متساوٍ كأفراد كاملين في حياة الإنسان. يهدف هذا البحث في معرفة تفسير مفهوم النشوز في الفقه من منظور نظرية المبادلة في سياق المساواة بين الجنسين و في الآثار المحتملة لمفهوم النشوز في الفقه من منظور نظرية المبادلة في سياق المساواة بين الجنسي

تم إجراء هذا البحث باستخدام البحث في المكتبة باستخدام منهج نوعي. تم تحليل البيانات باستخدام التحليل النقدي بالاعتماد على النهج التاريخ. البيانات الأولية من كتاب قراءة مبادلة للفقيه الدين عبد القدير و لبيانات الثانوية من الكتب المتعلقة بالمساواة بين الجنسين في النشوز.

أظهرت نتائج البحث ما يلي: (١) المساواة بين الجنسين في مفهوم نوسيزو الفقه، تحت تأثير الثقافة الأبوية، لا تزال تُعتبر غير متساوية ومحاطة بالتحيز الجنسي. ولذلك، يتطلب الأمر إعادة تفسيرها باستخدام منظور المبادلة. من منظور المبادلة، يُعتبر نوسيزو متساويًا ولا يُسبب تحيزًا جنسيًا لأنه يُنظر إليه بشكل ذاتي للطرفين. نوسيزو في منظور المبادلة يُعتبر ترمذًا، وهو عكس الطاعة التي يمكن للزوجة أو الزوج القيام بها. الطاعة في سياق علاقة الزوجين تشمل أي جهد يبذله إما الزوجة أو الزوج لتحسين العلاقة بينهما، بهدف تحقيق هدف الزواج بأن يكون الأسرة متزنة ومحبة ورحمة. (٢) باستخدام منظور المبادلة، فإن الآثار على تسوية نوسيزو الفقه، التي كان يُعتبرها سابقًا مرهقة وتضر بالزوجة، تصبح تسوية متساوية لنوسيزو ولا تُسبب تحيزًا جنسيًا لأن الآيتين لنوسيزو يمكن أن تتكاملا وتدعمان بعضهما البعض، وبذلك تُعزز أساس العلاقة الزوجية المتناغمة. يُعتبر نوسيزو للزوج والزوجة بشكل ذاتي من منظور المبادلة، لذا يمكن تطبيق الآيتين على حد سواء للزوج أو الزوجة. يمكن تسوية نوسيزو باستخدام أي وسيلة، سواء كانت مذكورة في الآية ٣٤ من سورة النساء أو الآية ١٢٨ من سورة النساء، حيث تُعتبر الآية ١٢٨ من سورة النساء معيارًا ومبدأً في فهم الآية ٣٤ من سورة النساء، بهدف استعادة العلاقة الزوجية المتناغمة والمحبة والاهتمام المتبادل بين الزوجين. من خلال منظور المبادلة في تسوية نوسيزو، يمكن أن يوفر فهماً بأن القرآن الكريم حقًا يحمل روح العدالة والمساواة، وليس فقط تركيزًا على جنس واحد.

الكلمات الرئيسية: المساواة بين الجنسين، النشوز، نظرية المبادلة.

MOTTO

فاترك ما لا يُدرك * وأدرك ما لا يُترك

Tinggalkanlah apa yang tidak bisa diraih, dan raihlah apa yang tidak boleh ditinggalkan.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
 Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

Konsonan

No.	Arab	Latin	No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	s	19	غ	g
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	kh	22	ك	k
8	د	d	23	ل	l
9	ذ	ẓ	24	م	m
10	ر	r	25	ن	n
11	ز	z	26	و	w
12	س	s	27	ه	h
13	ش	sy	28	ء	‘
14	ص	ṣ	29	ي	y
15	ض	ḍ			

Vokal Pendek	Vokal Panjang
.... = a كَتَبَ kataba	’... = ā قَالَ qāla
.... = i سُئِلَ su’ila	اي قِيلَ = ī qīla
.... = u يَذْهَبُ yazhabu	أَوْ يَقُولُ = u yaqulu

Diftong	Catatan:
أَي = ai كيف kaifa	Kata sandang (al-) pada bacaan syamsiyah atau qamariyah ditulis (al-) secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.
أَوْ = au حول ḥaula	

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis sampaikan kepada Allah SWT. Yang telah memberikan nikmat dan rahmat-Nya yang tidak terhingga sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini.

Sholawat beriring salam tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW yang telah menunjukkan jalan yang benar bagi umat akhir zaman.

Tesis yang berjudul “**Kesetaraan Gender dalam Konsep *Nusyūz* Fikih Perspektif Teori *Mubadalah***”, disusun untuk melengkapi salah satu persyaratan memperoleh gelar Magister Agama Islam di UIN Walisongo Semarang. Dalam menyelesaikan tesis ini, penulis telah banyak mendapat bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang dan Wakil Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag.
3. Ketua Prodi Ilmu Agama Islam Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag dan Sekretaris Prodi Ilmu Agama Islam, Dr. H. Rokhmadi, M.Ag.
4. Dr. H. Rokhmadi, M. Ag. selaku dosen pembimbing I dan Dr. Hj. Umul Baroroh, M.Ag selaku dosen pembimbing II atas segala ilmu, bimbingan, motivasi dan arah yang telah diberikan dalam penulisan tesis.
5. Segenap jajaran Civitas Akademika dan Staf Administrasi Pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang telah membantu segala kebutuhan dalam proses penulisan tesis

6. Ayahanda Abdul Rozak Alwi dan Almarhumah Ibunda Siti Rahmah Ya' cub serta keluarga yang senantiasa mendoakan dan memberikan dukungan dalam menyelesaikan tesis ini.
7. Orang-orang terdekat yang selalu membantu dan *mensupport* selama proses menyelesaikan tesis.

Terakhir, kritik dan saran demi perbaikan tesis ini sangat diharapkan dan semoga bantuan dan dukungan yang telah diberikan dicatat sebagai amal kebaikan dan diberikan balasan ganjaran oleh Allah SWT.

Semarang, 13 September 2023

Penulis,



Siti Mar'atus Sholihah

NIM: 2100018014

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL..... ii

PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PENGESAHAN	iv
NOTA PEMBIMBING	v
ABSTRAK.....	vii
MOTTO.....	xii
TRANSLITERASI	xiii
KATA PENGANTAR	xiv
DAFTAR ISI	xvi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	5
D. Kajian Pustaka.....	6
E. Metode Penelitian.....	12
F. Sistematika Penulisan.....	15
BAB II KONSEP GENDER DALAM ISLAM, <i>NUSYUZ</i> FIKIH	
 MUNAKAHAT DAN TEORI <i>MUBADALAH</i>.....	17
A. Konsep Gender dalam Islam	17
1. Definisi Gender	17
2. Gender dalam Islam	19
3. Bias Gender	27
B. <i>Nusyūz</i> dalam Fikih Munakahat.....	34
1. Definisi <i>Nusyūz</i>	34
2. Dasar Hukum <i>Nusyūz</i>	36
3. Pembagian <i>Nusyūz</i>	39
4. Cara Penyelesaian <i>Nusyūz</i>	42
A. Ruang Lingkup Teori <i>Mubadalah</i>	46
1. Makna <i>Mubadalah</i>	46
2. Latar Belakang Teori <i>Mubadalah</i>	47
3. Premis Dasar Teori <i>Mubadalah</i>	57
4. Cara Kerja Teori <i>Mubadalah</i>	61

BAB III	KONSEP <i>NUSYUZ</i> FIKIH PERSPEKTIF TEORI <i>MUBADALAH</i>	
	Kesetaraan Gender dalam Konsep <i>Nusyūz</i> Fikih Perspektif Teori <i>Mubadalah</i> dan Analisis Kritisnya	65
BAB IV	IMPLIKASI TERHADAP PENYELESAIAN KONSEP <i>NUSYUZ</i> PERSPEKTIF TEORI <i>MUBADALAH</i>	
	Kesetaraan Gender dalam Implikasi terhadap Penyelesaian Konsep <i>Nusyūz</i> Fikih Perspektif Teori <i>Mubadalah</i> dan Analisis Kritisnya.....	91
BAB V	PENUTUP	106
	A. Kesimpulan	106
	B. Saran	108
	KEPUSTAKAAN	108
	LAMPIRAN	118
	RIWAYAT HIDUP	119

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Isu gender di Indonesia masih menjadi isu yang sangat sensitif dibahas. Salah satu persoalannya yaitu terjadinya ketimpangan gender pada berbagai aspek kehidupan. Menurut data United Nations Development Programme (UNDP) yang dipublikasikan Badan Pusat Statistik (BPS), Indeks ketimpangan gender (*Gender Inequality Index/GII*) Singapura terendah di ASEAN, sementara Indonesia menempati skor tertinggi. Indonesia mempunyai skor GII tertinggi di ASEAN, yakni 0,48 poin.

Hal itu menunjukkan, Indonesia merupakan negara dengan pencapaian pembangunan gender yang belum optimal dibandingkan negara ASEAN lainnya.¹ *World Economic Forum* (WEF) telah merilis *Global Gender Gap Report 2022*. Laporan tersebut mengkaji ketimpangan gender di empat bidang, yakni pemberdayaan politik, partisipasi dan peluang ekonomi, pencapaian pendidikan, serta kesehatan dan kelangsungan hidup. Dalam laporan WEF tahun ini, secara umum Indonesia mendapat skor indeks ketimpangan gender 0,697 dan berada di peringkat ke-92 dari 146 negara.² Dari data yang ada dan pada realitasnya, ketimpangan gender merupakan problematika yang sedang dihadapi di Indonesia.

Salah satu problematika ketimpangan gender di Indonesia adalah di ranah rumah tangga yaitu *Nusyūz*. *Nusyūz* dalam masyarakat dipahami sebagai pembangkangan isteri terhadap suami. Banyak dari suami yang melegitimasi pemukulan sebagai upaya penyelesaian *nusyūz* yang berakibat

¹ Badan Pusat Statistik (BPS), 13 Desember 2021

² World Economic Forum, 13 Juli 2022

terjadinya KDRT (Kekerasan dalam Rumah Tangga). Dibuktikan dengan banyaknya kasus KDRT (Kekerasan dalam Rumah Tangga), Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak mencatat 3.867 kasus kekerasan, 3.507 kasus yang menjadi korban adalah perempuan.³ Sebagaimana kasus KDRT yang terjadi di Situbondo, suami tega menganiaya isterinya hingga terluka parah karena isteri menolak berhubungan intim ketika isteri sedang kelelahan.⁴ Begitu juga kasus yang terjadi di Sumatera Utara, suami tega merobek kemaluan isteri dengan kedua tangannya karena isteri menolak berhubungan intim.⁵ Hal ini terjadi dikarenakan suami merasa adanya pembangkangan (*nusyūz*) isteri tanpa mempertimbangkan adanya '*uzur*' isteri. Padahal, Imam Nawawi dalam *Syarh Shahih Muslim* berpendapat bahwa penolakan isteri untuk melayani kebutuhan seksual suami dapat dikategorikan sebagai *nusyūz* apabila ada unsur kesengajaan untuk melakukannya atau tanpa didasari oleh alasan yang dibenarkan oleh *syara*'.⁶

Hal ini juga terjadi dikarenakan laki-laki masih memandang rendah perempuan dan mengesampingkan hak-hak perempuan. Penyebab lainnya adalah isu-isu yang berkaitan dengan *nusyūz* dibahas tanpa ada perspektif *mubadalah* atau kesalingan yang menyebabkan ketimpangan gender di masyarakat.

Penyebab sulit terwujudnya kesetaraan gender adalah cara pandang dikotomi antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan

³ Badan Pusat Statistik (BPS), 22 Februari 2023.

⁴ Widarsha, "Suami Hajar Isteri Yang Menolak Hubungan Intim," *Detik Jatim*, 28 April 2023.

⁵ Yeni Hardika, "Suami Menganiaya Isteri," *Serambi News*, 25 Mei 2023.

⁶ Abū Zakāriyā Muhyi al-Dīn al-Nawawī, *Syarh Shahih Muslim*, Vol. 9, (Beirut: Dar Ihya, 1999), 171.

dianggap mempunyai kedudukan yang berbeda sehingga keduanya dilihat bertentangan satu sama lain. Pemikiran patriarki juga mempunyai peran paling berpengaruh terjadinya dikotomi antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Salah satunya dalam kehidupan pernikahan, laki-laki yaitu diletakkan secara superior dan perempuan inferior sebagai pelayan laki-laki.⁷

Seorang suami setelah akad akan memperoleh hak dan kewajiban dalam keluarga, begitupun dengan seorang isteri. Salah satu kewajiban suami terhadap isteri adalah menafkahi dan kewajiban isteri adalah wajib patuh kepada suami dalam hal-hal yang tidak mengandung unsur kemaksiatan.⁸ Jika salah satu pasangan suami isteri atau keduanya tidak menjalankan kewajibannya atau tidak terpenuhi haknya maka akan menimbulkan perselisihan. Adanya perselisihan dalam rumah tangga adalah hal yang wajar, tetapi yang terpenting adalah bagaimana pasangan suami isteri dapat mempertahankan rumah tangganya.

Ketidakpatuhan atau pembangkangan isteri kepada suami di dalam literatur fikih diistilahkan dengan *nusyūz*. *Nusyūz* mempunyai berbagai macam pengertian. Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Umm*, tidak memberikan pengertian khusus mengenai *nusyūz* isteri. Akan tetapi ia menjelaskan konsekuensi yang harus diterima seorang isteri apabila melakukan *nusyūz*. Imam Syaf'i berkata bahwa apabila suami telah mendapatkan indikasi-indikasi *nusyūz* seorang isteri, maka karena kekhawatiran itu hendaknya suami memberi pengajaran kepada isteri, jika

⁷ Faqihuddin Abdul Qodir, *Qira'ah Mubadalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 102.

⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Vol. 2, (Beirut: Dar al-Fikr), 170.

isteri tetap melakukan *nusyūz* maka suami meninggalkan isterinya dan jika isteri tetap demikian maka hendaknya suami memukul isterinya⁹

Nusyūz dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) disebutkan dalam Pasal 84 Ayat 1, dijelaskan bahwa “isteri dapat dikatakan *nusyūz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam Pasal 83 Ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah”.¹⁰ Dalam KHI, istilah *nusyūz* hanya diberlakukan kepada isteri yang tidak melaksanakan kewajibannya terhadap suami dan tidak diatur secara tegas mengenai *nusyūz* suami terhadap isteri. Konsep *nusyūz* lebih dikenal sebagai pembangkangan isteri kepada suami. Sesuatu yang mengesankan searah, hanya isteri yang membangkang dan harus menerima konsekuensi pembangkangannya. Padahal praktiknya, pembangkangan dapat terjadi dari dua arah, baik dari isteri maupun suami.¹¹

Penafsiran dan pemahaman konsep *nusyūz* umumnya masih dipahami secara tekstual. Sementara pada era global ini, konsep *nusyūz* harus dipahami baik secara tekstual dan juga kontekstual. Sehingga membutuhkan reaktualisasi dan rekonstruksi agar tidak terjadi ketimpangan gender. Pada era global ini dengan maraknya isu gender, berkembang teori *mubadalah*. Teori yang berkembang adalah sebuah perspektif relasi antara laki-laki dan perempuan yang mengandung nilai kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik dan prinsip resiprokal.¹²

⁹ Abu Abdillah Muḥammad bin ‘Idrīs al-Syāfi’i, *al-Umm*, Vol.5, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 120.

¹⁰ Departemen Agama R.I, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1999), 151.

¹¹ Faqihuddin Abdul Qodir, *Qira’ah Mubadalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 308.

¹² Faqihuddin, *Qirā’ah Mubādalāh*, 59.

Dengan teori ini memungkinkan teks-teks keislaman menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi sejajar sebagai subjek penuh kehidupan manusia. Konsep dan gagasan teori *mubadalah* digunakan untuk menegaskan mengenai pentingnya relasi kerja sama, bukan hegemoni antara laki-laki dan perempuan dan merupakan norma yang fundamental dalam Islam.¹³ Hal ini yang menimbulkan problematika jika dikaitkan dengan ketentuan *nusyūz* yang telah tertera di beberapa literatur fikih dengan konsep *nusyūz* perspektif teori *mubadalah*.

Berdasarkan uraian di atas, menarik kiranya mengkaji kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* perspektif teori *mubadalah*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis merumuskan beberapa pertanyaan dalam rumusan masalah di bawah ini:

1. Bagaimana kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah*?
2. Bagaimana kesetaraan gender dalam implikasi terhadap penyelesaian konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah*.

¹³ Faqihuddin, *Qir'ah Mubâdalah*, 58.

2. Untuk mengetahui kesetaraan gender dalam implikasi terhadap penyelesaian konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah*.

Manfaat Penelitian

Berdasarkan pada tujuan penelitian yang telah dipaparkan, penulis berharap penelitian ini dapat memberikan manfaat, baik secara teoritis (keilmuan) maupun praktis (aplikatif), yaitu sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dan memperkaya khazanah keilmuan, memberikan informasi dan memperluas wawasan akademisi khususnya akademisi Hukum Keluarga mengenai kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah*.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan informasi kepada masyarakat terutama kepada pasangan suami isteri mengenai konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah* meliputi cara penyelesaian *nusyūz* agar tidak sampai terjadi kekerasan dalam rumah tangga yang berujung perceraian.

D. Kajian Pustaka

Sebelumnya penelitian terkait *nusyūz* telah banyak diteliti. Penulis telah menelaah beberapa hasil karya ilmiah yang relevan dengan bahasan yang sedang dikaji penulis sebagai perbandingan, antara lain:

Tesis karya Kawakib yang berjudul “**Konsep *Nusyūz* Suami Isteri Pandangan Wahbah Al-Zuhaylī Perspektif Gender**”. Hasil temuan dari tesis tersebut adalah bahwa dalam pandangan Wahbah al-Zuhaylī, *nusyūz*

bukan hanya terletak pada isteri tetapi juga pada suami baik disebabkan faktor internal maupun eksternal. Ketika isteri *nusyūz*, maka suami berhak memberikan nasihat, pisah ranjang dan dengan memukul isteri dengan pukulan yang tidak membahayakan sedangkan menghindari untuk tidak memukul lebih baik. Ketika suami *nusyūz*, maka isteri berhak memberikan nasihat, melakukan usaha perdamaian dengan merelakan haknya jika rela, jika tidak rela maka isteri berhak mendapatkan haknya. Dalam perspektif gender, isteri yang *nusyūz* tidak harus dipukul, tetapi masih ada acara lain untuk menghukum isteri yang *nusyūz*. Dalam pandangan Wahbah al-Zuhaylī bahwa suami dan isteri mempunyai peran dan hak serta kewajiban yang sama sesuai dengan keseimbangan (*tawāzun*), kesepadanan (*takāfu*) dan kesamaan (*musāwah*) dalam berbagai aspek kehidupan baik domestik maupun publik.¹⁴

Persamaan dalam penelitian ini adalah sama-sama membahas konsep *nusyūz*. Perbedaanya dalam penelitian ini, Kawakib hanya memfokuskan pada konsep *nusyūz* menurut Wahbah al-Zuhaylī perspektif gender, sedangkan dalam penelitian yang akan dilakukan lebih memfokuskan pada konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah*.

Tesis karya Rika Lisnawati yang berjudul “***Nusyūz Dalam Al-Qur’an (Suatu Kajian Dengan Pendekatan Gender)***”. Hasil temuan dalam tesis tersebut adalah bahwa tidak semua kasus isteri tidak melaksanakan kewajiban lahir batin kepada suami dikategorikan sebagai *nusyūz*. Para hakim menyatakan bahwa dalam menentukan *nusyūz* atau tidak, dilihat dari faktor penyebab *nusyūz* terlebih dahulu agar dapat

¹⁴ Kawakib, “Konsep *Nusyūz* Suami Isteri Pandangan Wahbah Al-Zuhaylī Perspektif Gender,” (Tesis, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017).

dikategorikan apakah perbuatan itu benar-benar mutlak *nusyūz* atau bukan. Sehingga dapat mengeluarkan keputusan yang tepat dalam persidangan. Sedangkan bagi pemerhati kesetaraan gender, *nusyūz* yang merupakan salah satu cakupan kandungan Al-Qur'an mesti dipahami kembali dalam perspektif Al-Qur'an sehingga terbangun pemahaman yang sesuai dengan ketentuan Al-Qur'an yang sejalan dengan prinsip ajaran Islam yaitu keadilan dan kesetaraan.¹⁵

Persamaan dalam penelitian ini adalah samanya objek yang dikaji yaitu mengenai konsep *nusyūz* dengan menggunakan pendekatan perspektif gender. Perbedaannya, tesis Rika mengkaji konsep *nusyūz*, bentuk dan upaya penyelesaian *nusyūz* dalam Al-Qur'an menggunakan perspektif gender. Sedangkan dalam penelitian yang akan dilakukan lebih memfokuskan konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah* dalam kesetaraan gender serta menelaah implikasi dari konsep *nusyūz* perspektif teori *mubadalah*.

Artikel karya Ihyak yang berjudul “**Konsep *Nusyūz* dalam Kitab *Fathul Qarib* Perspektif *Mubadalah*”**. Hasil temuan dari artikel tersebut adalah konsep *nusyūz* yang tertera pada kitab *Fathu al-Qarib* hanya menjelaskan tentang *nusyūz* seorang isteri kepada suaminya dan tidak menerangkan mengenai *nusyūz* seorang suami kepada isteri. Oleh karena itu, perlu untuk dikaji ulang dengan memperluas literatur lain untuk melahirkan interpretasi yang *mubadalah*.¹⁶

¹⁵ Rika Lisnawati Tuanany, “*Nusyūz* Dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Dengan Pendekatan Gender),” (Tesis, Institut Agama Islam Negeri Ambon, 2019).

¹⁶ Ihyak, “Konsep *Nusyūz* Dalam Kitab *Fathul Qarib*,” *Journal of Innovation Research and Knowledge* (2022), 867.

Persamaan dalam penelitian ini adalah persamaan dalam objek yang dikaji yaitu *nusyūz*, tetapi dalam penelitian ini yang dikaji adalah konsep *nusyūz* dalam kitab *Fathu al-Qarib* menggunakan perspektif *mubadalah*. Sedangkan dalam penelitian yang akan dilakukan adalah mengkaji konsep *nusyūz* dalam berbagai literatur fikih klasik dengan menggunakan perspektif *mubadalah*.

Artikel karya Muhammad Habib Adi Putra dan Umi Sumbulah, yang berjudul “**Memaknai Kembali Konsep *Nusyūz* Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender Dan Maqashid Syariah Jasser Auda**”. Hasil temuan dari artikel tersebut adalah bahwa relevansi konsep *nusyūz* dalam fikih dan KHI terletak pada implikasi hukum yang tersirat dari pemahaman pada substansi tekstualitas, pemaknaan kembali konsep *nusyūz* melalui pendekatan sistem *maqasid al-syariah* Jasser Auda bahwa dalam rangka melindungi dan mengembangkan hak asasi perempuan adalah dengan menambahkan konsep *nusyūz* fikih suami pada Pasal 84 KHI.

Dengan demikian, prinsip kesetaraan dan keadilan menjadi aspek penting dalam memaknai kembali konsep *nusyūz* yang bisa saja dilakukan baik isteri maupun suami.¹⁷ Persamaan dalam penelitian ini adalah sama-sama mengkaji konsep *nusyūz* dalam perspektif gender. Perbedaannya, artikel ini mengkaji konsep *nusyūz* yang ada dalam KHI dan juga menggunakan pendekatan perspektif *maqasid al-syariah* Jasser Auda. Sedangkan penelitian yang akan dilakukan memfokuskan pada kajian konsep *nusyūz* fikih dalam kesetaraan gender dengan menggunakan pendekatan perspektif teori *mubadalah*.

¹⁷ Muhammad Habib & Umi Sumbulah, “Memaknai Kembali Konsep *Nusyūz* Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender Dan Maqashid Syariah Jasser Auda,” *Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender* (2020), 42.

Artikel karya Nely Sama Kamalia, yang berjudul “**Konsep *Nusyūz* Perspektif Teori Kosmologi Gender Sachiko Murata**”. Hasil temuan dari artikel tersebut adalah konsep konservatif sangat terpengaruh oleh budaya yang khas patriarki. Sebagian penafsir menerjemahkan *nusyūz* sebagai ketidaksetiaan dan perilaku buruk hanya dari pihak isteri. Padahal dalam pemaknaan tafsir kontemporer *nusyūz* dapat terjadi baik oleh pihak isteri maupun suami. Selanjutnya, menurut kosmologi gender Sachiko Murata, konsep *nusyūz* konservatif tidak sejalan dengan tatanan keseimbangan *yin yang* dalam diri manusia karena dalam diri manusia baik laki-laki maupun perempuan ada kesatuan *yin yang* yang harmoni untuk tercapainya insan kamil.¹⁸

Persamaan dalam penelitian ini adalah sama-sama mengalisis konsep *nusyūz* menurut ulama fikih mazhab Syafi’i . Perbedaannya adalah dalam artikel ini penelitian dilakukan dengan menggunakan perspektif kosmologi gender Sachiko Murata. Sedangkan penelitian yang akan dilakukan fokus pada konsep *nusyūz* fikih yang ada dalam perspektif teori *mubadalah*.

TABEL PERSAMAAN DAN PERBEDAAN PENELITIAN TERDAHULU

No	Peneliti	Judul	Persamaan	Perbedaan
1.	Kawakib	Konsep <i>Nusyūz</i> Suami Isteri Pandangan Wahbah Al-Zuhayli	Objek penelitian sama-sama meneliti konsep <i>nusyūz</i> dan	Objek penelitian hanya berfokus pada konsep <i>nusyūz</i> dalam pandangan

¹⁸ Nely Sama Kamalia, “Konsep *Nusyūz* Perspektif Teori Kosmologi Gender Sachiko Murata,” *Journal of Islamic Law and Family Studies* (2020), 54.

		Perspektif Gender	terkaitannya dalam gender	Wahbah Al-Zuhayli dengan perspektif gender, sedangkan Objek penelitian yang akan diteliti secara umum membahas konsep <i>nusyūz</i> fikih dengan menggunakan perspektif <i>mubadalah</i>
2.	Rika Lisnawati	<i>Nusyūz</i> Dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Dengan Pendekatan Gender)	Meneliti kesetaraan gender dalam konsep <i>nusyūz</i>	Mengkaji konsep <i>nusyūz</i> fikih dengan pendekatan <i>mubadalah</i>
3.	Ihyak	Konsep <i>Nusyūz</i> dalam Kitab <i>Fathul Qarib</i> Perspektif <i>Mubadalah</i>	Mengkaji konsep <i>nusyūz</i> dengan perspektif <i>mubadalah</i>	Tidak hanya berfokus pada konsep <i>nusyūz</i> dalam kitab <i>Fath al-Qarib</i> saja tetapi dalam berbagai literatur fiqh dan tafsir lainnya.
4.	Muhammad Habib Adi Putra dan Umi Sumbulah	Memaknai Kembali Konsep <i>Nusyūz</i> Dalam	Meneliti konsep <i>nusyūz</i> dalam kajian gender	Menggunakan perspektif <i>mubadalah</i> , bukan maqashid

		Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender Dan Maqashid Syariah Jasser Auda		syariah Jasser Auda
5.	Nely Sama Kamalia	Konsep <i>Nusyūz</i> Perspektif Teori Kosmologi Gender Sachiko Murata	Objek penelitian sama sama meneliti konsep <i>nusyūz</i>	Persepektif yang digunakan berbeda, yaitu menggunakan teori <i>mubadalah</i> , bukan teori kosmologi gender Sachiko Murata

Dari pemaparan beberapa penelitian terdahulu dapat disimpulkan bahwa penelitian yang akan dilakukan lebih fokus mengkaji kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih dengan menggunakan perspektif teori *mubadalah*.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian dengan mengkaji bahan-bahan pustaka, baik dari buku, kitab-kitab fikih ataupun sumber lainnya yang sesuai dengan bahasan yang dikaji yaitu mengenai konsep *nusyūz* fikih perspektif

teori *mubadalah*.¹⁹ Penelitian ini berupa penelitian kualitatif, penelitian kualitatif adalah penelitian yang dimaksudkan untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subyek penelitian.²⁰

Adapun pendekatan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan historis (*historical approach*) yaitu pendekatan yang dilakukan dengan cara menelaah latar belakang apa yang dipelajari dan perkembangan pengaturan mengenai isu yang dihadapi.²¹

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini, penulis memperoleh data dengan menggunakan dua sumber data, yaitu:

a. Data Primer

Data primer adalah data yang diperoleh langsung dari sumbernya.²² Dalam penelitian ini, penulis memperoleh data primer dari buku *Qira'ah Mubadalah* karya Faqihuddin Abdul Kodir dan buku *Al-Qur'an dan Perempuan : Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* karya Zaitunah Subhan.

b. Data Sekunder

¹⁹ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), 3.

²⁰ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2011), 7.

²¹ Bachtiar, *Metode Penelitian Hukum*, (Pamulang: UNPAM Press, 2018), 85.

²² Marzuki, *Metodologi Riset*, (Yogyakarta: PT. Prasatia Widya Pratama, 2002), 56.

Data sekunder yaitu data yang diperoleh dari sumber kedua atau sebagai pelengkap.²³ Peneliti memperoleh dari sumber yang sudah ada dalam arti lain data yang diperoleh dari berbagai literatur yang berkaitan dengan pembahasan kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* perspektif teori *mubadalah*.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pada penelitian ini, penulis menggunakan teknik pengumpulan data dengan dokumentasi dan wawancara dengan Faqihuddin Abdul Kodir untuk mengkroscek data yang sudah diperoleh. Dokumentasi adalah salah satu teknik pengumpulan data untuk memperoleh informasi dengan menyalin data yang telah tersedia dengan cara pencarian informasi pengetahuan, fakta dan data dengan bahan-bahan tertulis yang berhubungan dengan masalah penelitian, baik dari buku, kitab ataupun artikel.²⁴

4. Analisis Data

Dalam penelitian ini menggunakan metode analisis kritis. Pada metode ini dimaksudkan untuk mengkritisi kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* perspektif teori *mubadalah*.

F. Sistematika Penelitian

²³ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1986), 12.

²⁴ Surahman, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Pusdik SDM Kesehatan, 2016), 148.

Sistematika penulisan merupakan rencana *outline* penulisan tesis yang akan dikerjakan untuk memudahkan dalam pembahasan dan pemahaman. Sistematika penulisan dalam menyusun tesis dari 5 (lima) bab dan pada setiap bab terdiri dari uraian-uraian yang saling berkaitan satu sama lain. Adapun sistematika penulisan yang digunakan penulis dalam menyusun kerangka proposal adalah sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan. Dalam bab ini berisi latar belakang penelitian, rumusan masalah, tujuan dan manfaat peneletian, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II: Konsep Gender dalam Islam, *Nusyuz* dalam Fikih Munakahat dan Teori *Mubadalah*. Dalam bab ini berisi kajian teoritis tentang gender dalam Islam, *nusyūz* dalam fikih munakahat dan ruang lingkup teori *mubadalah*.

Bab III: Kesetaraan Gender dalam Konsep *Nusyūz* Fikih Perspektif Teori *Mubadalah* dan Analisisnya. Dalam bab ini berisi penjelasan mengenai kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih perspektif teori *mubadalah* beserta analisis kritis penulis.

Bab IV: Kesetaraan Gender dalam Implikasi terhadap Penyelesaian Konsep *Nusyūz* Perspektif Teori *Mubadalah* dan Analisisnya. Dalam bab ini berisi kesetaraan gender dalam implikasi terhadap penyelesaian konsep *nusyūz* perspektif teori *mubadalah* dan analisis kritisnya.

Bab V: Penutup. Dalam bab ini berisi simpulan, saran dan penutup.

BAB II

KONSEP GENDER DALAM ISLAM, *NUSYUZ* FIKIH MUNAKAHAT DAN TEORI MUBADALAH

A. Konsep Gender dalam Islam

1. Definisi Gender

Kata gender berasal dari bahasa Inggris yaitu “*gender*” diartikan jenis kelamin. Yang dimaksud jenis kelamin adalah jenis kelamin sosial, politik, budaya serta keagamaan yang didasarkan pada fisik perempuan dan laki-laki.²⁵ Secara terminologis, secara umum gender dipahami sebagai konsep relasi antara perempuan dan laki-laki serta cara bagaimana relasi itu dibangun dan didukung oleh masyarakat.²⁶

Istilah gender diperkenalkan pertama kali oleh Robert Stoller digunakan untuk penkhususan manusia berdasarkan pada definisi yang bersifat sosial budaya dengan pendefinisian yang bersal dari ciri-ciri biologis.²⁷ Dalam pendekatan ilmu sosial, orang yang mengenalkan istilah gender adalah Aan Oakley, ia mendefinisikan gender adalah kontruksi sosial atau atribut yang dikenakan pada manusia yang dibangun oleh kebudayaan manusia.²⁸

Sebagaimana dikutip Suharjuddin, pandangan Oakley dalam *sex, gender and society* menuturkan bahwa gender adalah perbedaan yang bukan biologis dan bukan kodrat Tuhan.

“Gender is about social relationship. Gender is an analytical concept. It is socially determined and not based on the sex of the individual. Sex refers to

²⁵ Aisyah Arsyad, *Fikih Gender Berbasis Maqasid Al-Syari’ah*, (Gowa: Alauddin University Press, 2020), 37.

²⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender (Perspektif Al-Qur’an)*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 37.

²⁷ Suharjuddin, *Kesetaraan Gender dan Strategi Pengarusutamaannya*, (Banyumas: Pena Persada, 2020), 14.

²⁸ Suharjuddin, *Kesetaraan Gender dan Strategi Pengarusutamaannya*, 29.

*the biological differences between women and men. The sex of the individual is determined by biology (we are born with it and usually cannot change our sex unless we have a lot of money). Gender is socially constructed. We grow up with it and it can and does, change over time. We can change gender relations.”*²⁹

Sebagaimana dikutip oleh Ani Purwanti, Zevallos mendefinisikan gender sebagai cara masyarakat menentukan dan mengelola kategori seks, makna budaya yang melekat pada peran laki-laki dan perempuan, dan bagaimana individu memandang identitas mereka sebagai laki-laki, perempuan, atau posisi gender lainnya serta melibatkan norma sosial, sikap dan kegiatan yang dianggap cocok oleh masyarakat untuk setiap jenis kelamin.³⁰

Kata gender telah digunakan di Amerika tahun 1960-an sebagai bentuk perjuangan secara radikal, konservatif, sekuler maupun agama untuk menyuarkan eksistensi perempuan yang kemudian melahirkan kesadaran gender.³¹ Bahwa wacana gender mulai berkembang pada tahun 1977, ketika kelompok feminis London meninggalkan isu-isu lama yang disebut dengan patriarchal kemudian menggantikannya dengan isu gender. Sejak saat itu konsep gender memasuki bahasan dalam berbagai seminar, diskusi maupun tulisan di seputar perubahan sosial dan pembangunan dunia ketiga.³² Adapun di Indonesia, istilah gender dipergunakan di Kantor Menteri Negara Peranan Wanita dalam ejaan “jender”, diartikan sebagai

²⁹ “Gender in Local Government: A Sourcebook for Trainers” dari UN Human Settlements Program (2008) di dalam Suharjuddin, *Kesetaraan Gender dan Strategi Pengarusutamaannya*, (Banyumas: Pena Persada, 2020), 15.

³⁰ Ani Purwanti, *Kekerasan Berbasis Gender*, (Yogyakarta: Bildung, 2020), 7.

³¹ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, (Malang: UIN Maliki Press, 2008), 1.

³² Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga*, 2.

interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin, yakni laki-laki dan perempuan.³³

Sebagaimana yang dikemukakan Nasaruddin Umar, gender adalah suatu sifat yang melekat pada laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural.³⁴ Sebagai contoh, perempuan dikenal sebagai seseorang yang lemah lembut dan emosional. Sedangkan laki-laki dianggap kuat, rasional dan perkasa. Ciri dan sifat merupakan sifat-sifat yang dipertukarkan. Adanya perubahan terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain dan hal ini dinamakan sesuatu yang bukan kodrat.³⁵ Adanya perbedaan gender banyak hal yang mempengaruhinya hingga perbedaan ini disosialisasikan, dibentuk bahkan dikonstruksi secara sosial dan kultural melalui ajaran keagamaan dan negara. Perbedaan gender tidak akan menimbulkan masalah selama tidak melahirkan ketimpangan gender bagi laki-laki dan perempuan terutama terhadap perempuan.³⁶

2. Gender dalam Islam

Isu yang selalu aktual diperbincangkan dan selalu dikaitkan dengan Islam adalah isu gender. Isu gender seringkali memperbincangkan isu-isu sensitif, wacana gender juga menimbulkan banyak tanggapan pro dan kontra. Landasan yang digunakan dalam isu ini adalah kesetaraan hak (*rights equality*).³⁷

³³ Tim Penyusun, *Buku III: Pengantar Teknik Analisis Gender*, (Jakarta: Kantor Mantere Negara urusan Peranan Perempuan, 1992), 2.

³⁴ Nasaruddin Umar, *Argument Kesetaraan Gender*, 36

³⁵ Mansour Faqih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 7.

³⁶ Tuti Harwati, dkk., *Fiqh al-Nisa*, (Jakarta: Kencana, 2019), 5.

³⁷ M. Faisol, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, (Malang: UIN Maliki Press, 2012), 17.

Islam sebagai agama yang agung dikenal pemeluknya sebagai agama yang *rahmatan li al-alamīn*. Oleh karena itu, bagi pemeluknya, agama Islam diharapkan mampu memberikan kemaslahatan, keadilan dan persamaan derajat. Tidak ada dikotomi antara sesama makhluk Allah. Akan tetapi, kondisi sosial selalu dinamis. Setiap masa memiliki logikanya sendiri. Walaupun dalam Al-Qur'an yang menjadi pedoman hidup bagi pemeluk agama Islam sudah tertera bahwa tidak ada perbedaan antara manusia, khususnya laki-laki dan perempuan. akan tetapi realitanya berbeda. Tentu bukanlah agama ataupun wahyu yang harus disalahkan, akan tetapi pemahaman keagamaanlah yang menimbulkan persoalan-persoalan yang memberikan dampak akan praktik keagamaan yang bias gender, khususnya dalam sosial.³⁸

Salah satu misi Nabi Muhammad SAW. sebagai pembawa Islam adalah mengangkat harkat dan martabat perempuan, karena ajaran yang dibawanya memuat misi pembebasan dari penindasan. Pada zaman *jahiliyah*, perempuan merupakan bagian dari kelompok tertindas, termajinalkan dan tidak mendapatkan hak-haknya dalam kehidupan. Kehadiran Nabi Muhammad dalam situasi yang tidak diharapkan menjadi harapan bagi kaum perempuan karena Islam yang diperkenalkan oleh Nabi SAW. mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, keadilan dan kesetaraan.³⁹

Ada beberapa ayat dalam Al-Qur'an yang jelas menyebutkan kata laki-laki dan perempuan. Hal ini bertujuan untuk menghilangkan pikiran *jahiliyah* yang telah membedakan antara pria dan perempuan.⁴⁰ Sejauh

³⁸ Faisol, *Hermeneutika Gender*, 18.

³⁹ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, (Malang: UIN Maliki Press, 2008), 19.

⁴⁰ Jawadi Amuli, *Jamal al-Mar'ah wa Jalaluha*, terj. Muhdhor dkk, (Jakarta: Sadra Press, 2011), 83.

menyangkut masalah perempuan, pengaruh kebudayaan dan tradisi cenderung sangat kuat. Tidak diragukan lagi, Al-Qur'an memberikan banyak sekali hak kepada perempuan dan menguraikannya secara rinci.⁴¹ Amina Wadud berpendapat, Al-Qur'an tidak mendukung suatu peran tertentu atau stereotip untuk para tokoh-tokohnya, baik laki-laki maupun perempuan.⁴²

Terkait kesetaraan gender dapat dilihat dalam konsep Islam dalam beberapa perspektif, di antaranya:

a. Perspektif Pengabdian

Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam pengabdian, satu-satunya perbedaan yang dijadikan ukuran untuk meninggikan dan merendahkan derajat hanyalah nilai pengabdian dan ketakwaan kepada Allah SWT.⁴³ Sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Hujurat ayat 13 berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ

اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah

⁴¹ Waryono Abdul, *Gender dan Islam; Teks dan Konteks*, (Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga, 2002), 20.

⁴² Amina Wadud, *Qur'an and Women*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 112.

⁴³ Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010), 91.

orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.

Menurut Quraish Shihab, kualitas ketakwaan dan kemuliaan seseorang di sisi Allah adalah sesuatu yang sangat sulit bahkan mustahil, seorang manusia dapat menilai kadar dan kualitas keimanan serta ketakwaan seseorang, yang mengetahuinya hanya Allah swt. Di sisi lain, penutup ayat ini mengisyaratkan juga bahwa apa yang ditetapkan Allah menyangkut esensi kemuliaan adalah yang paling tepat, bukan apa yang diperebutkan oleh banyak manusia, karena Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenal. Dengan demikian manusia hendaknya memperhatikan apa yang dipesankan oleh sang pencipta manusia yang Maha Mengetahui dan Maha Mengenal mereka juga kemaslahatan mereka.⁴⁴

b. Perspektif Asal Kejadian Perempuan

Al-Qur'an menerangkan bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan Allah dengan derajat yang sama. Tidak ada isyarat dalam al-Qur'an bahwa perempuan pertama yaitu Hawa yang diciptakan Allah adalah suatu ciptaan yang mempunyai martabat lebih rendah dari laki-laki pertama yaitu Nabi Adam.⁴⁵ Hal ini diterangkan dalam QS. Al-Nisa ayat 1 berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا

وَوَسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

⁴⁴ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol, 14, 252.

⁴⁵ Yanggo, *Fikih Perempuan*, 92.

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). 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.

Menurut Quraish Shihab, ayat ini sebagai pendahuluan untuk mengantar lahirnya persatuan dan kesatuan dalam masyarakat, serta bantu membantu dan saling menyayangi karena semua manusia berasal dari satu keturunan, tidak ada perbedaan antara lelaki dan perempuan, kecil dan besar, beragama atau tidak beragama. Semua dituntut untuk menciptakan kedamaian dan rasa aman dalam masyarakat, serta saling menghormati hak-hak asasi manusia.⁴⁶

c. Perspektif Kepemilikan Harta

Islam menghapus semua tradisi yang diberlakukan atas kaum perempuan berupa pelarangan atau pembatasan untuk membelanjakan harta yang mereka miliki. Islam menetapkan hak pemilikan dari pembelanjaan atas harta bagi kaum perempuan.⁴⁷

Sebagaimana firman Allah SWT. Dalam QS. Al-Nisa ayat 32 berikut:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۗ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۗ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ يَوْسَأَلْنَ اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Janganlah kamu berangan-angan (iri hati) terhadap apa yang telah dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. Bagi

⁴⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, 330.

⁴⁷ Yanggo, *Fikih Perempuan*, 94.

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. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Quraish Shihab menuturkan ayat ini berpesan agar tidak berangan-angan dan berkeinginan yang dapat mengantarkan kepada pelanggaran-pelanggaran ketentuan-ketentuan Allah, termasuk ketentuan-Nya menyangkut pembagian waris di mana lelaki mendapat bagian lebih banyak dari perempuan. Pesan ayat ini adalah: Dan janganlah kamu berangan-angan yang menghasilkan ketamakan terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu, seperti harta benda, bagian dalam warisan, harta anak yatim, kedudukan, kecerdasan, nama baik, jenis kelamin dan lain-lain yang kualitasnya lebih baik dan atau jumlahnya lebih banyak dari' apa yang dianugerahkan-Nya kepada sebagian yang lain.⁴⁸

d. Perspektif Kewarisan

Islam memberikan hak waris kepada kaum perempuan.⁴⁹ Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Al-Nisa ayat 7 berikut:

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۗ
نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan.

⁴⁸ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 2, 417.

⁴⁹ Yanggo, *Fikih Perempuan*, 94.

Secara substansial makna ayat adalah laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai bagian waris dari harta yang ditinggalkan oleh kedua orangtua dan kerabat mereka. Berdasar pendapat seperti ini maka maksud utama Surat An-Nisa ayat 7 adalah menyamakan hak waris antara laki-laki dan perempuan atas harta yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabat mereka.⁵⁰

e. Perspektif Pendidikan dan Pengajaran

Dalam Islam, menuntut ilmu diwajibkan baik untuk laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat al-Qur'an dan hadis banyak menyebutkan tentang kewajiban belajar yang ditujukan kepada laki-laki dan perempuan. Islam tidak melarang kaum perempuan untuk menuntut segala cabang ilmu. Islam tidak mengingkari kecerdasan perempuan.⁵¹

Kesetaraan gender merupakan suatu kesamaan akan kondisi yang ada bagi kaum laki-laki dan kaum perempuan untuk mendapatkan hak-haknya sebagai manusia, dan juga mampu berperan dan juga berpartisipasi baik dalam segala kegiatan-kegiatan dalam aspek bidang politik, juga dalam hukum, bidang yang ekonomi, serta sosial dan budaya, juga dalam pendidikan dan aspek pertahanan dan juga keamanan nasional serta adanya kesamaan dalam menikmati pembangunan dan hasilnya. Terwujudnya akan adanya kesetaraan dalam gender tentunya ditandai diskriminasi yang tidak ada, baik di antara kaum perempuan dan laki-laki sehingga akses yang ada dapat mereka miliki, berpartisipasi terbuka lebar

⁵⁰ Muhammad Sayyid Tantawi, *Tafsir al-Wasit*, Vol.3, (Lebanon: Dar al-Ma'arif, 1992), 49.

⁵¹ Yanggo, *Fikih Perempuan*, 75.

dan adanya kesempatan, kontrol dan juga memperoleh manfaat pembangunan yang setara dan juga adil.⁵²

Sedangkan kesetaraan gender menurut Elizabeth Wolgast sebagaimana dikutip Megawangi, menawarkan konsep kesetaraan gender kontekstual, yakni konsep kesetaraan gender yang mengakui keragaman manusia. Konsep ini menyebutkan bahwa meskipun setiap manusia mendapatkan sesuatu yang sama, tidak berarti setiap manusia mendapatkan tingkat kesejahteraan atau kebahagiaan yang sama. Hal ini karena aspirasi, keinginan dan kebutuhan manusia berbeda-beda.⁵³

Kesetaraan gender diharapkan tidak saja dalam kehidupan sosial masyarakat secara umum tapi juga sampai pada kehidupan keluarga yang merupakan unit terkecil dalam kehidupan masyarakat. Walaupun keluarga adalah unit terkecil dalam masyarakat namun sangat berpengaruh dalam kehidupan masyarakat. Namun pada realitanya masih rentan terjadi ketimpangan gender dalam kehidupan keluarga.⁵⁴

Teori equilibrium yang menekankan pada konsep kemitraan dan keharmonisan dalam hubungan antara kaum perempuan dan laki-laki karena keduanya harus bekerjasama dalam kemitraan dan keharmonisan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan berbangsa. Karena itu, penerapan kesetaraan dan keadilan gender harus memperhatikan masalah kontekstual (yang ada pada tempat dan waktu tertentu) dan situasional

⁵² Zulkifli Ismail dkk., Kesetaraan Gender Ditinjau dari Sudut Pandang Normatif dan Sosiologis,” *SASI: Jurnal Terakreditasi Nasional* 26 (2020), 157.

⁵³ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda*, 47.

⁵⁴ Panji Nurrahman, Membangun Kesetaraan Gender Dalam Keluarga Pasangan Pekerja,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 18 (2022), 46.

(sesuai keadaan, bukan berdasarkan perhitungan secara matematis (jumlah) dan tidak bersifat universal.⁵⁵

3. Bias Gender

Sejak lima belas abad yang lampau, Islam telah menghapuskan diskriminasi berdasarkan kelamin. Jika terdapat perbedaan antara laki-laki dan perempuan akibat fungsi dan peran yang diemban masing-masing, maka perbedaan itu tidak perlu mengakibatkan yang satu memiliki kelebihan atas yang lain, melainkan untuk saling membantu, melindungi dan melengkapi.⁵⁶

Sejarah mencatat bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan di berbagai belahan dunia, baik pra-Islam maupun masa Islam hingga sekarang, pihak laki-laki selalu berada dalam posisi dominan. Superioritas kaum perempuan juga mempunyai bukti sejarah bahwa di masyarakat Arab pra-Islam pernah mengalami sistem keluarga matrilineal di mana pertalian keluarga dicatat dari pihak perempuan.⁵⁷ Posisi matrilineal bertahan hingga dua abad setelah datangnya Islam. Oleh karena itu, sebagaimana yang dikatakan Nawel al-Sadawi menganggap bahwa kaum perempuan Arab pada masa Islam masih lebih terhormat daripada perempuan Eropa karena perempuan Arab masih mempunyai hak untuk membelanjakan uangnya sesuai dengan kehendaknya sendiri.⁵⁸

⁵⁵ Rudi Aldianto, dkk. "Kesetaraan Gender Masyarakat Transmigrasi Etnis Jawa," *Jurnal Equilibrium Pendidikan Sosiologi*, 3 (2015): 89-90.

⁵⁶ Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 1.

⁵⁷ Amer Ali, *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Muhammad*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 375.

⁵⁸ Nawel al-Sadawi, *Perempuan dalam budaya Patriarkhi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 393.

Superioritas laki-laki didukung oleh realitas faktual, khususnya terkait dengan peperangan. Menurut Ameer Ali, latar historis poligami lebih disebabkan oleh faktor sosial. Di beberapa tingkat tertentu dalam perkembangan sosial atau lebih tepatnya poligami menurutnya merupakan suatu hal yang tidak dapat dielakkan. Peperangan yang sering terjadi antara kabilah-kabilah dan karena itu berkurangnya penduduk laki-laki, kelebihan jumlah wanita, ditambah pula dengan kekuasaan mutlak menjadi asal mula kebiasaan zaman yang telah maju dengan berbagai alasan dianggap sebagai keburukan yang tidak boleh dibiarkan.⁵⁹

Gambaran historis-sosiologis kedua insan yang berbeda jenis kelamin ini perlu diketahui bahwa apa yang digambarkan adalah fakta sejarah yang tidak ada hubungannya dengan benar atau salah, baik atau buruk. Faktanya adalah kejadiannya. Kemudian, yang menjadi problematika adalah kenapa realitasnya sekarang kaum perempuan masih belum mewarnai dan mendominasi sebagaimana laki-laki dan wacana Islam masih didominasi diskriminasi gender terhadap perempuan, padahal Islam mengajarkan persamaan manusia dan Nabi Muhammad telah mengangkat kaum perempuan pada masanya.⁶⁰

Kondisi sosial tidaklah paten tanpa perubahan. Setiap masa memiliki logikanya sendiri. Benar jika Al-Qur'an mengatakan tidak ada jurang perbedaan antara manusia, khususnya laki-laki dan perempuan. Akan tetapi realita berbicara lain. Praktek keagamaan yang dirasakan kaum perempuan sebagai *second sex* dan dalam posisi yang inferior dari pada kaum laki-laki. Tentu bukanlah agama ataupun wahyu yang disalahkan, akan tetapi pemahaman keagamaanlah yang menimbulkan persoalan-persoalan tersebut, khususnya

⁵⁹ Amer Ali, *Api Islam*, 375.

⁶⁰ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: (Kritik Atas Nalar Tafsir Gender)*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 140.

penafsiran terhadap teks-teks keagamaan, yang dampaknya adalah praktek keagamaan yang bias gender.⁶¹

Tafsir patriarkal dan diskriminatif telah mengendap selama berabad-abad di bawah alam sadar umat Islam, sehingga tanpa disadari mereka justru menjadi pengabsah bagi tradisi Arab pra-Islam yang sama sekali tidak mensetarakan posisi dan peran perempuan dihadapan laki-laki.⁶² Pada masa lalu perempuan dianggap lemah dan ini merupakan hasil dari konsep superioritas laki-laki yang sebenarnya bersifat sosiologis, bukan teologis. Masalahnya adalah yang bersifat sosiologis seringkali dianggap teologis dan tetap dipertahankan sehingga meskipun kondisi sosiologisnya sudah berubah.⁶³

Dalam sejarah, perbedaan gender (*gender differences*) antara jenis kelamin laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses panjang disebabkan oleh banyak hal, di antaranya dibentuk, disosialisasikan, diperkuat bahkan dikonstruksi secara sosial atau kultural melalui ajaran keagamaan maupun negara. Perbedaan gender yang dikonstruksikan oleh budaya ternyata melahirkan berbagai ketidakadilan, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Ketimpangan gender merupakan suatu sistem dan struktur, di mana baik laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem tersebut. Berlangsungnya ketimpangan gender disebabkan oleh adanya proses sosiolisasi ideologi gender. Sosiolisasi ideologi gender dapat melalui lingkungan pendidikan, lingkungan keluarga, lingkungan masyarakat dan negara dan melalui media.⁶⁴ Keadilan sering menjadi suatu alasan dalam memberikan tafsiran pada masalah gender sebagai bentuk ketimpangan dalam kehidupan masyarakat. Kasus

⁶¹ Faisol, *Hermeneutika Gender*, 18.

⁶² Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 11.

⁶³ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 17.

⁶⁴ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 136.

diskriminasi gender masing sering ditemui dalam tatanan sosial masyarakat khususnya perempuan.⁶⁵

Menurut Sahal Mahfuz dalam pengantar buku Husein Muhammad⁶⁶ mengenai penilaian yang bias terhadap perempuan dalam perspektif keagamaan pada dasarnya berawal dari tiga asumsi dasar tentang keyakinan dalam beragama. Pertama, asumsi dogmatis yang secara eksplisit menempatkan perempuan sebagai pelengkap. Kedua, dogma bahwa bakat moral etik perempuan lebih rendah. Ketiga, pandangan materialistik, ideologi masyarakat Makkah pra-Islam yang memandang rendah peran perempuan.⁶⁷

Salah satu penyebabnya adalah pemahaman dan penafsiran yang bias gender dan parsial terhadap teks keagamaan atau karena kodrat perempuan yang dipahami sebagai pemberian Tuhan, padahal sebagian besar dari apa yang dipercaya sebagai kodrat sesungguhnya adalah ciptaan masyarakat (*social construction*).⁶⁸ Amina Wadud mengenai penafsiran ayat gender adalah bagaimana menangkap spirit Al-Qur'an secara utuh, holistik dan integral. Sehingga, dalam penafsiran tidak terjebak pada teks-teks yang bersifat parsial dan legal formal. Akan tetapi lebih menekankan bagaimana proses menangkap keseluruhan ide dan spirit (ruh) yang ada di balik teks tersebut. Metode penafsiran Wadud pada dasarnya didasarkan pada kerangka penafsiran Fazlur Rahman. Dalam konteks ini, menggunakan metode hermeneutika Al-Qur'an

⁶⁵ Cindy Shira dkk., Kesetaraan Gender,” *Humantech: Jurnal Ilmiah Multi Disiplin Indonesia* 2 (2023), 1767.

⁶⁶ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2007).

⁶⁷ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 129..

⁶⁸ Nasaruddin Umar dan Amany Lubis, *Hawa sebagai Simbol Ketergantungan: Relasi Gender dalam Kitab Tafsir, dalam Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*, ed. Ali Muhanif (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002), 3.

sebagaimana ditawarkan Fazlur Rahman, bertujuan untuk menafsirkan ulang makna Al-Qur'an.⁶⁹

Berangkat dari konteks sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini. Dengan alur penafsir ini, selain kembali melihat konteks historis sebuah ayat diturunkan, juga dapat mengambil legal spesifik dan ideal moral sebuah ayat Al-Qur'an. Kemudian, melihat situasi masa kini dengan cermat dan menerapkan apa yang dihasilkan dalam gerakan pertama kedalam situasi masa kini. Metode ini yang akan menghasilkan penafsiran dan pemaknaan baru menurut pandangan Wadud.⁷⁰

Begitu juga metode klasik mengenai pemikiran logika hukum (*ta'fil aḥkām*) dan dalam ushul fiqh, terutama *maqāshid al-syari'ah*. Metode ini menekankan bahwa teks memiliki makna dan tujuan yang bisa dicerna oleh akal pikiran manusia (*ma'qūl al-ma'na*). Beberapa pemikiran yang diusung oleh Thāhir ibn 'Āsyūr juga termasuk baru dan semakin memberikan warna pada pemikiran tentang *maqāshid al-syari'ah*. Ia, misalnya, menambahkan tiga poin baru *maqāshid al-syari'ah* selain lima poin yang sudah disampaikan oleh Al-Ghazālī, yakni *al-musāwāh*, *al-tasāmuh* dan *al-hurriyyah*.⁷¹

Terdapat juga metode yang membahas mengenai bagaimana suatu lafal (kata dan kalimat) memberi makna dalam ushul fikih, yaitu tema mengenai *dalālat al-alfaz*. Sekalipun ada perbedaan terminologi antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, tetapi keduanya menegaskan bahwa suatu lafal bisa mencakup jauh atau lebih dari yang terlihat dalam susunan tekstual-literalnya. Menurut terminologi mazhab Syafi'i, yang juga dipakai oleh mayoritas ulama

⁶⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, Terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 3.

⁷⁰ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 3.

⁷¹ Muhammad Thāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Yordania: Dār al-Nafāis, 2001), 249.

ushul fikih, makna terbagi menjadi dua. Ada yang tersurat (*manṭuq*) dan ada yang tersirat (*mafhūm*).⁷²

Menurut Siti Musdah Mulia terdapat tiga faktor utama yang menyebabkan ketidakadilan gender khususnya terhadap perempuan. Pertama, dominasi budaya patriarki. Seluruh elemen pembentuk kebudayaan memiliki watak yang memihak kepada atau didominasi kepentingan laki-laki. Kedua, interpretasi ajaran agama sangat didominasi pandangan yang bias gender dan bias patriarki. Ketiga, hegemoni negara yang begitu dominan. Selaras dengan itu, beliau menyarankan agar dilakukan counter ideologi dan *counter hegemony*.⁷³ Pengaruh local terutamanya kebudayaan memainkan peranan yang penting dalam proses interaksi dengan syariat Islam yang egalitarian. Peralihan pusat kuasa dari Hijaz ke kawasan yang masih kuat dengan pemahaman patriarki mengubah dan mengurangkan hak-hak kaum perempuan dalam masyarakat.⁷⁴

Menurut Ali Engineer, penyebab munculnya pandangan orang Islam yang merendahkan perempuan adalah prasangka manusia. Prasangka manusia diakui adalah sesuatu yang sangat alamiah. Ketika menyangkut masalah perempuan, prasangka laki-laki sangat memainkan peranan. Bukan sebuah kebetulan bahwa ketika Al-Qur'an memperlakukan perempuan sebagai makhluk yang bermatabat dan menyatakan kesetaraan statusnya dengan laki-laki, hadis-hadis seringkali ditemukan sangat berprasangka kepada perempuan, memperlakukannya lebih rendah dari laki-laki.⁷⁵

⁷² Ahmad Sarwat, *Manṭhuq Mafhūm*, (Jakarta: Rumah Fiqh Publishing, 2007), 82.

⁷³ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibra Press, 2007), 58.

⁷⁴ Nasarudin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender*, 308.

⁷⁵ Ashgar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 204.

Gender differences (perbedaan gender) sebenarnya bukan suatu masalah sepanjang tidak menimbulkan *gender inequalities* (ketidakadilan gender). Menjadi masalah adalah perbedaan gender ini menimbulkan ketidakadilan baik terhadap laki-laki maupun perempuan. *Gender inequalities* (ketidakadilan gender) merupakan sistem dan struktur dimana kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban sistem tersebut. Untuk memahami perbedaan gender yang menyebabkan ketidakadilan dapat dilihat dari berbagai manifestasinya.⁷⁶ Manifestasi dari ketidakadilan gender yang bersumber dari budaya adalah:

a) *Stereotype*

Pelabelan terhadap jenis kelamin laki-laki dan perempuan yang selalu berkonotasi negatif sehingga sering menimbulkan masalah. Misalnya perempuan penakut, cerewet, lemah dan emosional.

b) Subordinasi

Sebuah pandangan yang tidak adil terhadap salah satu jenis kelamin yang didasarkan pada *stereotype* gender, menyebabkan penempatan salah satu jenis kelamin pada status, peran dan relasi yang tidak setara dan adil.

c) Marginalisasi

Merupakan proses peminggiran sengaja atau tidak sengaja kepada jenis kelamin tertentu secara sistemik dari mendapatkan akses dan manfaat dalam kehidupan akibat *stereotype* dan subordinasi.

d) Beban kerja yang tidak proporsional

Pemaksaan dan pengabaian salah satu jenis kelamin menanggung beban aktifitas berlebihan yang disebabkan pembakuan peran produktif-

⁷⁶ Suharjuddin, *Kesetaraan Gender dan Strategi Pengarusutamaannya*, 26.

reproduktif untuk laki-laki dan perempuan yang kemudian berdampak pada pola pembagian kerja yang tidak proporsional.

e) Kekerasan berbasis gender

Pandangan bias gender yang menempatkan salah satu jenis kelamin superior dan lebih berkuasa dari jenis kelamin lainnya adalah inferior, berdampak pada hubungan hirarkis bukan setara. Pihak yang merasa lebih berkuasa melakukan kekerasan terhadap pihak yang dikuasain, umumnya kekerasan berbasis gender lebih banyak terjadi pada perempuan dari pada laki-laki.⁷⁷

B. Konsep *Nusyūz* dalam Fikih Munakahat

1. Definisi *Nusyūz*

Kata *nusyūz* merupakan bentuk masdar dari kata *nasyaza-yansyuzu*, secara etimologi artinya tanah yang terangkat tinggi ke atas.⁷⁸ Dalam hal ini adalah sesuatu yang muncul dari tanah, menurut Al-Tabari.⁷⁹ *Nusyūz* digambarkan oleh Ahmad Warson al-Munawwir sebagai sesuatu yang menonjol dari atau dari suatu tempat, seiring dengan sikap seorang isteri terhadap suaminya.⁸⁰

Secara terminologis, *nusyūz* mempunyai berbagai macam pengertian. Imam Syafi'i dalam kitabnya *Al-Umm*, tidak memberikan pengertian khusus mengenai *nusyūz* isteri. Akan tetapi ia menjelaskan konsekuensi yang harus diterima seorang isteri apabila melakukan *nusyūz*.

⁷⁷ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga*, 15.

⁷⁸ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arabi*, (Beirut: Dar Lisan al-'Arabi, ttp), 637.

⁷⁹ Abū 'Abdillah al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkāmī al-Qur'ān*, (Beirut, Ar-Risalah, 2006), 170.

⁸⁰ Achmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1997), 1418.

Imam Syaf'i berkata bahwa apabila suami telah mendapatkan indikasi-indikasi *nusyūz* seorang isteri, maka karena kekhawatiran itu hendaknya suami memberi pengajaran kepada isteri, jika isteri tetap melakukan *nusyūz* maka suami meninggalkan isterinya dan jika isteri tetap demikian maka hendaknya suami memukul isterinya.⁸¹

Menurut Imam al-Syirazi, isteri yang *nusyūz* adalah durhaka dan sikap tingginya isteri terhadap suami.⁸² Muhammad Ali al-Sabuni menyebutkan bahwa *nusyūz* adalah pembangkangan dan kebencian di antara suami isteri.⁸³ *Nusyūz* seorang wanita, menurut Mustafa al-Khin dan Mustafa al-Bugha, adalah sikap durhaka di mana ia membangkang kepada suaminya berbeda dengan apa yang Allah perintahkan kepadanya, yaitu menaati pasangannya.⁸⁴

Menurut Pasal 84 ayat 1 Kompilasi Hukum Islam (KHI), seorang wanita dapat dianggap *nusyūz* jika dia terus-menerus tidak memenuhi komitmennya. Isteri yang keluar rumah tanpa izin suaminya, kecuali pergi ke pengadilan untuk menuntut haknya, dianggap *nusyūz*, menurut Wahbah al-Zuhayli, yang juga mengartikannya sebagai salah satu pasangan yang tidak menaati yang lain tentang apa yang harus diperhatikan dan disimpan. permusuhan terhadap yang lain. *Nusyūz* dapat berbentuk kata-kata atau perbuatan.⁸⁵

⁸¹ Al-Syafī'i, *al-Umm*, 120.

⁸² Nāṣir al-Dīn al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, (Beirut: Dār al-Iḥyā, 1999), 73

⁸³ Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'ī'u al-Bayān Tafsīr Āyāti al-Aḥkām min al-Qur'ān*, vol. 1, (Beirut: Maktabah al-Gazali, 1980) vol., 1, 464

⁸⁴ Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqhu al-Manhajī 'alā Mazhabī al-Imām Al-Syafī'i*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), 106.

⁸⁵ Al-Zuhayfī, *Fiqhu al-Islām*, 235.

Sehingga ditinjau dari berbagai tafsir di atas bahwa *nusyūz* merujuk pada pola pikir suami isteri yang tidak menjunjung tinggi tanggung jawab dan merenggangkan hubungan keluarga.

2. Dasar Hukum *Nusyūz*

Berkaitan dengan *nusyūz* dijelaskan dalam Q.S. Al-Nisa ayat 34 berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَفِظْنَ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab) atas para perempuan (isteri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan *nusyūz*, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Adapun sebab turunnya ayat tersebut sebagaimana yang dikatakan Zamakhsyari adalah terjadinya pemukulan yang dilakukan oleh pemimpin Ansar yaitu Sa'ad bin Rabi' terhadap isterinya yang bernama Habibah. Karena merasa diperlakukan tidak baik, Habibah mengadu kepada ayahnya. Lalu, ayahnya Habibah melapor kepada Nabi Muhammad SAW. Nabi mengajurkan kepada Habibah untuk membalas. Akan tetapi hal itu ditolak oleh penduduk Madinah yang didominasi oleh kaum laki-laki. Karena dikhawatirkan menimbulkan kegaduhan, lalu ayat tersebut diturunkan untuk

mengendalikan kekerasan terhadap perempuan dan agar perempuan menyesuaikan diri dalam masyarakat.⁸⁶

Al-Qurtubi mengatakan bahwa kata *takhāfūna* diartikan telah mengetahui dan meyakini akan *nusyūznya* isteri.⁸⁷ Menurut Wahbah dalam *Tafsir al-Wasit*, ayat ini menjelaskan tentang perempuan yang telah berusia tua, buruk rupa atau hal lain yang tidak disenangi suami untuk bersabar dan tetap menjaga hubungan baik dengan suaminya agar tetap terjaga ikatan pernikahan yang suci.⁸⁸

Pada Tafsir al-Misbah, Quraish Shihab menafsirkan *nusyūz* isteri sebagaimana dalam Al-Nisā' Ayat 34 menunjukkan bahwa ayat ini menggambarkan peran dan tanggung jawab yang kini harus dipenuhi dalam masyarakat sesuai dengan potensi dan kecenderungan setiap orang. Menunjukkan bahwa laki-laki, atau suami, berfungsi sebagai pemimpin dan membayar mahar dan biaya hidup keluarga lebih besar dari pada perempuan, atau isteri. Suami tidak dapat menyangkal hak-hak pribadi seorang isteri jika menaati Allah dan suaminya, menjaga dirinya sendiri, dan merawat keluarganya⁸⁹

Sedangkan berkaitan dengan *nusyūz* suami dijelaskan dalam Q.S. Al-Nisa ayat 128 berikut:

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ
الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ مُحْسِنًا وَتَقْتُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

⁸⁶ Abī al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasyāf*, vol.1, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2009), 525.

⁸⁷ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkāmī al-Qur'ān*, 282.

⁸⁸ Wahbah al-Zuhayfī, *al-Tafsīr al-Wasīt*, vol.1, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 389.

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 422.

Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan *nusyūz* atau bersikap tidak acuh, keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka), walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu berbuat kebaikan dan memelihara dirimu (dari *nusyūz* dan sikap tidak acuh) sesungguhnya Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

Ada beberapa riwayat yang mengisahkan sebab turun ayat tersebut, di antaranya diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Al-Hakim dari Aisyah r.a berkata: bahwasanya Saudah tatkala sudah berumur akan diveraikan oleh Rasulullah SAW. dia berkata: hariku adalah untuk Aisyah”. kemudian turun ayat tersebut. Riwayat Al-Tirmidzi dari Ibn Abbas, bahwasanya Rafi bin Khadij suami putri Muhammad bin Maslamah tidak suka pada isterinya, adakalanya sesuatu atau karena sudah berumur, akan diceraikan, kemudian isterinya berkata: “jangan ceraikan aku, dan bersumpahlah untukku”, lalu turun ayat tersebut.⁹⁰

Dari ayat tersebut dijelaskan bahwa bukan hanya isteri yang dapat melakukan *nusyūz*, tetapi laki-laki juga dapat melakukan *nusyūz*.

Adapun *nusyūz* dijelaskan di dalam hadis:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضباناً عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح⁹¹

Dari Abu Hurairah ra. berkata Rasulullah SAW. bersabda: Apabila seorang laki-laki (suami) mengajak isterinya ke tempat tidurnya, kemudian isteri tersebut enggan atau menolak ajakan suami, malaikat melaknatnya sampai subuh. (HR. Al-Bukhari).

Hadis ini menjelaskan tentang seorang isteri yang dilaknat sejak malam sampai pagi ketika ia menolak melayani suaminya pada waktu malam. Isteri dilaknat karena dianggap telah melakukan maksiat yaitu

⁹⁰ Jalālu al-Dīn Asy-Syuyūfī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Ihyā, 1999), 84.

⁹¹ Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *Shahih al-Bukhārī*, Vol 7, (Beirut: Dar Thuqu an-Najah, 2001), 30.

menjadikan suaminya marah, berbeda halnya jika suaminya tidak marah.⁹²

Hal ini sebagaimana hadis berikut:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ، فَلَمْ تَأْتِهِ،

فَبَاتَ غَضَبَانَ عَلَيْهِمَا، لَعْنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ⁹³

Dari Abu Hurairah ra. berkata, Rasulullah SAW. bersabda: “jika laki-laki mengajak isterinya ke tempat tidur kemudian dia (isteri) menolaknya dan karena itu suaminya menjadi marah, maka dia (isteri) akan dilaknat oleh para malaikat sampai pagi”. (HR. Muslim).

Dalam hadis di atas dijadikan legitimasi eksistensi *nusyūz*.⁹⁴ Dalam *Syarh Shahih Muslim*, Imam Nawawi berpendapat bahwa jika ada niat untuk melakukannya atau tidak ada alasan *syara'*, keengganan seorang isteri untuk memuaskan hasrat seksual suaminya dapat dikategorikan sebagai *nusyūz*.⁹⁵

3. Pembagian *Nusyūz*

Nusyūz terbagi menjadi dua, yakni *nusyūz* isteri dan suami.⁹⁶

a. *Nusyūz* Isteri

Muhammad Muwaffiq salah satu ulama Hanabilah mengartikan *nusyūz* isteri dengan pembangkangan dan ketidaktaatan isteri terhadap

⁹² Ibn Hajar al-Asqalaniy, *Fathu al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Vol.9, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979), 294.

⁹³ Abu Husain Muslim al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Vol.2, (Beirut: Dar Ihyā, 1999), 1060.

⁹⁴ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, (Jakarta: Prenamedia Group, 2015), 186.

⁹⁵ Abū Zakāriyā Muhyi Ad-Dīn Al-Nawawī, *Syarh Shahih Muslim*, Vol. 9, (Beirut: Dar Ihya, 1999), 171.

⁹⁶ Muhammad Muwaffiq Al-Din, *Al-Kafi fi Fiqh al-Imam Ahmad*, vol. 3, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1994), 92.

kewajiban-kewajiban pernikahan.⁹⁷ Ibn Katsir menyebutkan bahwa isteri yang *nusyūz* adalah sikap tingginya isteri terhadap suami, meninggalkan perintah suami, berpaling dari suami dan membenci suami.⁹⁸ Menurut Muhammad Abduh, *nusyūz* melihat pada maknanya adalah irtifa' (meninggikan). Jika isteri tidak melaksanakan kewajibannya dengan melupakan hak-hak suaminya maka isteri dianggap meninggikan diri sebagaimana makna irtifa, yaitu menganggap dirinya berada di atas kepemimpinan suami dan berusaha agar suami tunduk padanya.⁹⁹ *Nusyūz* bagi isteri merupakan perintah Allah terkait dengan berhubungan suami isteri yang dilanggarnya.¹⁰⁰ *Nusyūz* isteri termasuk dari dosa besar.¹⁰¹

Wahbah Zuhayli mengartikan *nusyūz* isteri yaitu isteri yang telah diduga bersikap tinggi dari suaminya dan hak-haknya, tidak melaksanakan kewajibannya.¹⁰² Ketika isteri *nusyūz* maka gugur nafkah, tempat tinggal dan hak bergilir baginya.¹⁰³ Bagi isteri yang melakukan *nusyūz* dalam keadaan hamil tetap mendapatkan hak nafkah, karena nafkah tersebut digunakan untuk kebutuhan hamil. Oleh kaum konservatif, *nusyūz* diartikan untuk menun jukkan bahwa perempuan secara total tersubordinasi oleh laki-laki.¹⁰⁴

Beberapa perbuatan isteri yang bisa dikatakan *nusyūz* diantaranya :

⁹⁷ Muhammad Muwaffiq Al-Din, *Al-Kafi fi Fiqh al-Imam Ahmad*, 92.

⁹⁸ Ibn al-Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Vol.2, (Riyad, Dār al-Ḥilya, 1999), 294.

⁹⁹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsīr al-Manar*, Vol.5, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973). 72.

¹⁰⁰ Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan*, 139.

¹⁰¹ Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqh al-Manhajī*, 106.

¹⁰² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 59.

¹⁰³ Abū Bakr al-Ḥaṣṇī, *Kifāyatu al-Akhyār*, (Damaskus: Dār al-Khoir, 1994), 381.

¹⁰⁴ Asghar Ali Engineer, *The Qur'an Women and Modernity Society*, terj, Agus Nuryanto, (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2007), 80.

- a. Menurut ulama mazhab, isteri dianggap *nusyūz* apabila tanpa sepengetahuan atau persetujuan suami, isteri meninggalkan rumah. Seorang isteri membutuhkan persetujuan suaminya sebelum meninggalkan rumah karena isteri adalah tanggung jawab suami sepenuhnya, termasuk kewajiban suami untuk menjaga isterinya. Untuk melindungi isterinya, suami harus memberikan izinnya sebelum isteri meninggalkan rumah.¹⁰⁵
- b. Isteri tidak berhias ketika suami menginginkannya.¹⁰⁶
- c. Isteri menolak untuk disetubuhi suaminya.
- d. Perubahan ekspresi wajah isteri menjadi cemberut terhadap suami.¹⁰⁷
- e. Tidak berkata baik kepada suami.¹⁰⁸

b. *Nusyūz* Suami

Nusyūz suami adalah sikap meningginya suami dari isteri, egosinya suami, keberaniannya suami terhadap isteri, adakala karena kebencian yang disebabkan oleh beberapa hal diantaranya buruk rupanya seorang isteri atau karena sudah tuanya isteri.¹⁰⁹ Sedangkan menurut Muhammad Muwaffiq, *nusyūz* suami adalah berpalingnya suami terhadap isteri dan kebencian suami kepada isteri.¹¹⁰

Menurut Wahbah al-Zuhayli, suami yang *nusyūz* adalah suami yang meninggikan dirinya dari isterinya dengan indikasi-indikasi, di antaranya berpaling atau menahan untuk tidak mendekati isterinya, tidak

¹⁰⁵ Abdurrahman Al-Jaziri, *al-Fiqhu 'ala Al-Mazahibu al-Arba'ah*, vol. 4, (Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2003), 498.

¹⁰⁶ Syihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol.4, (Beirut, Dār al-Iḥyā, 1999), 25.

¹⁰⁷ Abu Bakar Al-Ḥaṣnī, *Kifāyatu al-Akhyār*, (Damaskus: Dar al-Khair, 1994), 381.

¹⁰⁸ Al-Ḥaṣnī, *Kifāyatu al-Akhyār*, 381.

¹⁰⁹ 'Iṣām Fāris, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Vol.2, (Beirut: Ar-Risalah, 1994), 128.

¹¹⁰ Muhammad Muwaffiq Al-Din, *Al-Kaḥfi fī Fiqh al-Imam Ahmad*, 93.

memberikan nafkah isteri, tidak memperlakukan isteri dengan kasih sayang atau menyakiti isteri dengan memukul.¹¹¹

Suami dianggap *nusyūz* apabila tidak melaksanakan kewajibannya. Ada beberapa contoh perbuatan *nusyūz* suami, di antaranya:

- a. Sekalipun dia mampu secara finansial, seorang suami tidak memberikan nafkah kepada isterinya.¹¹² Seorang suami wajib memberikan nafkah kepada isterinya baik secara fisik maupun moral. Mengenai nafkah lahiriah, misalnya suami memberikan uang kepada isteri untuk membeli kebutuhan hidup sehari-hari. Sementara itu, memelihara hati mengandung makna bahwa suami berkewajiban untuk membahagiakan isteri, termasuk bergaul dengannya. dan menenangkannya saat dia stres atau mengalami masalah.
- b. Suami sering memukul isterinya atau menggunakan kekerasan fisik terhadapnya.¹¹³

4. Cara Penyelesaian *Nusyūz*

Bagi isteri yang melakukan *nusyūz*, terdapat beberapa cara untuk menyelesaikannya. Ulama Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah sepakat penyelesaian *nusyūz* isteri dilakukan dengan menasehati, pisah ranjang dan memukul yang tidak menyakiti.¹¹⁴ di antaranya:

1) Menasehati

Tindakan pertama seorang suami adalah menasihati isterinya. Isteri dapat dinasihati tergantung pada keadaan mereka, misalnya,

¹¹¹ Al-Zuhayfī, *al-Tafsīr al-Munīr*, 305.

¹¹² Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 184.

¹¹³ Al-Zuhayfī, *al-Tafsīr al-Munīr*, 305.

¹¹⁴ Wizarah al-Auqaf, *Mausu'ah Al-Fiqhiyyah*, (Kuwait: Dar Al-Salasil, 1987), 129.

beberapa wanita dapat dinasihati dengan hanya diingatkan untuk takut kepada Allah dan murka-Nya, sementara yang lain dapat dinasihati dengan diancam atau diintimidasi dari akibat buruk yang akan terjadi.¹¹⁵

Jika *nusyūz* muncul, hal pertama yang harus dilakukan adalah tetap mengajaknya untuk mengajaknya tidur bersama sebagai bentuk keharmonisan.¹¹⁶ Keharmonisan keluarga dilambangkan dengan berbagi tempat tidur. Sebagai seorang suami, dimana isteri harus bertindak dengan cara yang sesuai dengan perasaan dan keyakinannya sendiri. Seorang suami dapat mencapai hal-hal berikut di antaranya:

- a) Tuhan akan menghukum seorang wanita yang menyuruh isterinya tidur di malam hari saat suaminya marah padanya.
- b) Menempatkannya dalam bahaya dengan merampas kenyamanan makhluk
- c) Mendiskusikan terkait *nusyūz*
- d) Menjelaskan kepada isteri manfaat menaati suami dan mencintai Tuhannya di akhirat.
- e) Memilih waktu dan tempat yang tepat untuk berbicara..¹¹⁷

Mengenai anjuran menasehati tidak ada batasan waktu tertentu, hanya kembali pada perkiraan suami bahwa solusi tidak bisa tercapai dengan memberi nasehat maka suami dapat melakukan solusi penyelesaian *nusyūz* yang selanjutnya.¹¹⁸

2) *Al-Hajru*

¹¹⁵ Mundir, *Perempuan Dalam Al-Qur'an*, 87.

¹¹⁶ Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan*, 183.

¹¹⁷ Ali Yusuf Al-Subki, *Nizam al-Usrah fi al-Islam*, terj. Nur Khozin, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2010), 304.

¹¹⁸ Al-Subki, *Nizam al-Usrah*, 305.

Tindakan selanjutnya adalah menghindari isteri di tempat tidur. Tahap kedua adalah tindakan korektif dan pelajaran bagi seorang isteri. Tidak berarti menghindari tempat tidur, meninggalkan kamar tidur, atau menahan diri dari berbagi tempat tidur karena hal itu hanya akan mendorong isteri untuk tidak patuh. Meski tidak mengganggu, tidur dengan isteri dimaksudkan untuk menenangkan emosi, pikiran, dan pertengkaran suami-isteri.¹¹⁹

Menurut Wahbah Zuhayli, tidak boleh mendiamkan isteri dengan tidak berbicara kepadanya melebihi tiga hari.¹²⁰ Ibn Kasir menyebutkan yang dimaksud dari kata hajru adalah tidak menggauli isterinya, tidak tidur bersama isteri dalam satu ranjang dan berpaling dari punggung isteri.¹²¹ Menurut Muhammad Ali Al-Shabuni, tidak diperbolehkan memisahkan diri dari isteri kecuali di dalam rumah.¹²²

3) Memukul

Jika perpisahan itu tidak menghalangi isteri untuk tidak patuh, maka suami diperintahkan untuk memukul isteri. Pemukulan ini tidak diharuskan oleh hukum. Itu hanyalah cara seorang pria untuk mengucapkan selamat tinggal kepada isterinya setelah menyadari bahwa dia tidak dapat mengendalikannya. Dari sudut pandang *syara'*, ini adalah hukuman fisik dan tidak hanya untuk perempuan yang tidak patuh pada suami.¹²³ Memukul yang menyakiti atau melukai adalah pukulan yang menyebabkan nyeri yang sulit dihilangkan, menimbulkan kekhawatiran

¹¹⁹ Al-Subki, *Nizam al-Ushrah*, 308.

¹²⁰ Al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Munir*, 59.

¹²¹ Al-Kasir, *Tafsir al-Qur'an*, 284.

¹²² Al-Sabuni, *Rawai'u al-Bayan*, 469.

¹²³ Al-Subki, *Nizam al-Ushrah*, 308.

rusaknya anggota tubuh, atau menimbulkan sesuatu yang membahayakan.¹²⁴

Perintah memukul isteri, menurut Muhammad Abduh, tidak bertentangan dengan logika atau kodrat. Ketika ada yang tidak beres dan moral memburuk, memukulnya dibenarkan.¹²⁵ Menurut Quraish Shihab dari Tafsir Al-Misbah, dharaba adalah kata yang artinya lebih dari sekedar memukul. Kata tersebut tidak harus diartikan sebagai menimbulkan luka atau terlibat dalam perilaku kekerasan.¹²⁶

Sebagaimana yang dikatakan Zamakshyari bahwa pukulan tidak boleh melukai dan tidak boleh memukul pada bagian wajah.¹²⁷ Menurut Muhammad Ali Al-Shabuni bahwa memukul juga tidak diperbolehkan menggunakan tongkat dan cambuk.¹²⁸ Apabila dengan memukul menyebabkan isteri semakin durhaka, maka sebaiknya suami tidak memukul isteri.¹²⁹

Berdasarkan surat Al-Nisa ayat 34, cara penyelesaian bagi isteri yang *nusyūz* ada tiga tahap:

1. Ketika sudah tampak tanda-tanda *nusyūz* isteri, maka suami dianjurkan untuk memberikan nasehat.
2. Ketika telah jelas isteri berbuat *nusyūz*, maka suami berhak untuk berpisah tidur dengannya.

¹²⁴ Al-Subki, *Nizam al-Ushrah*.

¹²⁵ Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, 75.

¹²⁶ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 86.

¹²⁷ Al-Zamakshyari, *Tafsir al-Kasyāf*, 525.

¹²⁸ Al-Ṣābūni, *Rawāi' u al-Bayān*, 469.

¹²⁹ Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqhu al-Manhajī*, 108.

3. Jika isteri tetap berbuat *nusyūz*, maka suami diperbolehkan memukulnya dengan syarat tidak menyakiti.¹³⁰

Menurut Wahbah Zuhayli bukan hanya tiga tahap yang dapat dilakukan ketika isteri berbuat *nusyūz*, tetapi ada empat tahapan yang terakhir adalah tahkim. Ketika perselisihan antara suami dan isteri tidak bisa diselesaikan maka dianjurkan untuk mengutus dua hakim untuk membantu menyelesaikan perselisihan akibat isteri *nusyūz*.¹³¹ Sebagaimana yang dikatakan Muhammad Ali Al-Sabuni dalam *Rawā'iu al-Bayān*.¹³²

Bagi suami, ketika belum jelas isteri telah berbuat *nusyūz* maka tidak diperbolehkan untuk memukul ataupun memisahkan diri dari isterinya.¹³³ Penyelesai bagi suami yang *nusyūz* menurut ulama Hanabilah dan Syafi'iyah adalah dengan cara shuluh (perdamaian) walaupun dengan menggugurkan hak-hak isteri.¹³⁴ Ketika isteri khawatir suaminya berpaling darinya, maka diperbolehkan bagi isteri untuk menggugurkan hak-haknya seperti hak nafkah, pakaian, tempat tinggal dan diperbolehkan bagi suami untuk menerima harta dari isteri.¹³⁵

C. Ruang Lingkup Teori *Mubadalah*

1. Makna *Mubadalah*

Secara etimologi, *mubadalah* berasal dari bahasa Arab مبادلة bentuk *masdar* yang berasal dari akar suku kata بدل *badala*, yang secara etimologi

¹³⁰ Al-Ṣābūnī, *Rawā'iu al-Bayān*, 470.

¹³¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Wasīl*, 318.

¹³² Al-Ṣābūnī, *Rawā'iu al-Bayān*, 469.

¹³³ Al-Syafi'i, *al-Umm*, 208.

¹³⁴ Al-Syafi'i, *al-Umm*, 208,

¹³⁵ Al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr*, 305.

memiliki arti mengubah, mengganti dan menukar. Bentuk مبادلة merupakan bentuk kesalingan dan kerja sama antara dua pihak karena memiliki faedah *musyarākah*. Oleh karena itu, *mubadalah* diartikan menjadi saling mengubah, saling mengganti dan saling menukar.¹³⁶

Sedangkan menurut terminologi yang kemudian istilah *mubadalah* ini dikembangkan sebagai sebuah teori atau perspektif, *mubadalah* memiliki arti pemahaman dalam relasi tertentu antara dua pihak, yang terkandung di dalamnya semangat dan nilai kemitraan, kesalingan, kerja sama, timbal balik dan prinsip resiprokal. Secara umum, baik antara sesama manusia, majikan dan buruh, negara dan rakyat, orang tua dan anak, mayoritas dan minoritas. Baik skala lokal maupun global. *Mubadalah* dalam sebuah teori atau perspektif dispesifikasikan pada relasi antara laki-laki dan perempuan di ruang domestik maupun publik. Bukan hanya relasi kemitraan antara pasangan suami isteri, tetapi juga antara orang tua dan anak atau sebaliknya.¹³⁷

Istilah *mubadalah* juga dikembangkan untuk sebuah metode interpretasi pada teks-teks yang dijadikan sumber Islam yang meniscayakan laki-laki dan perempuan sebagai subjek yang setara, yang keduanya tercakup dalam makna dan disapa dalam teks. Demikian, *mubadalah* sebagai sebuah perspektif memiliki dua pengertian saja yaitu relasi kemitraan-kesalingan antara laki-laki dan perempuan dan bagaimana sebuah teks Islam mencakup laki-laki dan perempuan sebagai subjek dari makna yang sama.¹³⁸

Relasi gender antara laki-laki dan perempuan dalam Islam merupakan hubungan kemitrasejajaran. Meskipun pengertian kemitrasejajaran tidak

¹³⁶ Mustafa al-Ghalayini, *Jami' al-Durus al-'Arabiyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2014), 121.

¹³⁷ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 59.

¹³⁸ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 60.

dapat dipahami dengan makna yang seragam, persis sama, tetapi pengertian kemitrasejajaran yang dimaksud disini adalah suatu relasi yang berasaskan keadilan, saling membutuhkan dan saling melengkapi satu sama lain.¹³⁹

2. Latar Belakang Teori *Mubadalah*

Ada dua hal yang melatarbelakangi perspektif dan metode *mubadalah* yaitu faktor sosial dan faktor bahasa. Faktor sosial mengenai cara pandang dikotomi masyarakat terhadap laki-laki dan perempuan yang lebih banyak menggunakan pengalaman laki-laki dalam memaknai agama. Sedangkan faktor bahasa adalah struktur bahasa Arab, sebagai bahasa teks-teks sumber Islam yang membedakan laki-laki dan perempuan.¹⁴⁰

Pertama, faktor sosial. Tidak ada metode penafsiran yang benar-benar objektif. Setiap mufassir menetapkan beberapa pilihan subjektif. Uraian yang bersifat subjektif tidak selalu mencerminkan maksud dari teks yang ditafsirkan.¹⁴¹ Amina Wadud turut memperhatikan berkenaan dengan karya karya tafsir tradisional yang mayoritas ditulis oleh laki-laki. Dengan begitu, bahwa laki-laki dan pengalaman laki-laki yang dilibatkan dalam penafsiran. Sedangkan perempuan dan pengalaman perempuan ditiadakan atau diinterpretasikan menurut perspektif, visi atau kebutuhan laki-laki.¹⁴²

Seringkali penafsiran cenderung hanya menjawab kegelisahan laki-laki dan memenuhi harapan laki-laki. Sementara, harapan dan perasaan perempuan sebagai subjek tidak dipertimbangkan. Perempuan dianggap sebagai orang ketiga sebagai objek pembicaraan, antara teks sebagai orang

¹³⁹ Waryono Abdul, *Gender dan Islam; Teks dan Konteks*, 138.

¹⁴⁰ Faqihuddin, *Qirâ'ah Mubâdalah*, 104.

¹⁴¹ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, 16.

¹⁴² Wadud, *Qur'an and Women*, 17.

pertama dan penafsir laki-laki sebagai orang kedua.¹⁴³ Padahal Islam hadir untuk memanusiaikan laki-laki dan perempuan, tidak salah satunya saja.

Tafsir patrialkal dan diskriminatif telah mengendap selama berabad-abad di bawah alam sadar umat Islam, sehingga tanpa disadari mereka justru menjadi pengabsah bagi tradisi Arab pra-Islam yang sama sekali tidak menstarakan posisi dan peran perempuan dihadapan laki-laki.¹⁴⁴ Pada masa lalu perempuan dianggap lemah dan ini merupakan hasil dari konsep superioritas laki-laki yang sebenarnya bersifat sosiologis, bukan teologis. Masalahnya adalah yang bersifat sosiologis seringkali dianggap teologis dan tetap dipertahankan sehingga meskipun konsisi-konsisi sosiologisnya sudah berubah.¹⁴⁵

Para intelektual Muslim berusaha menginterpertasikan teks Al-Qur'an dan hadis yang selama ini dianggap kaku dengan pemahaman bahwa penafsiran para ulama klasik adalah kebenaran yang final dan absolut. Asumsi yang ada di dalam interpretasi dan pemahaman pada segala aspek mengenai perempuan yang dalam Islam tidak hanya terdokumentasikan dalam khazanah literatur hadis, tafsir atau fikih akan tetapi pemahaman tersebut telah berkembang dan termindset dalam bentuk pikiran pemahaman masyarakat pada umumnya.¹⁴⁶

Untuk mengetahui pandangan etis Al-Qur'an yang sebenarnya tentang peran publik perempuan yang Islami maka yang harus dilakukan adalah dengan membiarkan Al-Qur'an menafsirkan sendiri. Dengan cara ini, maka dapat menghasilkan garis demarkasi yang tegas antara batas perspektif

¹⁴³ Faqihuddin, *Qirâ'ah Mubâdalah*, 104.

¹⁴⁴ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 11.

¹⁴⁵ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 17.

¹⁴⁶ Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan*, 32.

Al-Qur'an dengan batas bias budaya. Tidak ada lagi kesamaran antara perspektif al-Qur'an tentang Islam yang sesungguhnya dengan Islam yang ter-Arabkan, di mana dalam konteks konstruksi gender telah memberikan tafsir yang patriarkal dan diskriminatif terhadap kaum perempuan.¹⁴⁷

Amina Wadud menggugat penafsiran-penafsiran Al-Qur'an yang selama ini sangat terikat oleh nuansa androsentris dan tradisi Arab-Islam yang telah berlangsung selama berabad-abad sehingga mengakibatkan distorsi peran dan posisi kaum perempuan.¹⁴⁸ Menurut Ali Engineer, syariah harus dilihat dalam konteks kulturalnya dan juga semangat transenden-normatifnya dan juga menyayangkan bahwa pada masa kini syariah lebih dilihat dalam konteks kulturalnya saja. Untuk itulah, sebuah penelitian mendalam, baik terhadap teks Al-Qur'an maupun literatur hadis dan tafsir diperlukan untuk merekonstruksi hukum Islam dalam semangat yang sejati, liberal, humanistik dan progresif.¹⁴⁹

Fikih sendiri merupakan sebuah hasil dari proses istinbat hukum melalui penafsiran secara sosial-kultural terhadap nas, yang tentunya sangat dipengaruhi oleh kondisi sosiologis bahkan politik pada waktu tertentu. Namun, dalam prakteknya fikih dipandang sebagai sesuatu yang normatif dari agama, bahkan dianggap sebagai agama itu sendiri yang tidak dapat diubah. Padahal fikih dibuat dan terbentuk pada masa tertentu dan dalam masyarakat tertentu pula yang dibatasi ruang, waktu dan keadaan.

Kedua, faktor bahasa. Al-Qur'an turun dengan media bahasa Arab. Bahasa Arab adalah bahasa yang membedakan laki-laki dari perempuan

¹⁴⁷ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 10.

¹⁴⁸ Wadud, *Qur'an and Women*, 68.

¹⁴⁹ Ashgar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 266.

dalam setiap bentuk kata dan kalimat. Redaksi ayat-ayat dalam Al-Qur'an mayoritas menggunakan bentuk dan redaksi *muzakkar* maka secara struktur bahasa yang dikhitobi oleh Al-Qur'an adalah laki-laki. Perintah, larangan, dan kisah-kisah dalam Al-Qur'an mengenai keimanan, hijrah, memimpin komunitas, segala bentuk kenikmatan di surga sebagian besar diungkapkan dalam redaksi *sigat al-tazkīr*.¹⁵⁰

Dalam memahami Al-Qur'an terdapat kaidah *tagfīb* yaitu redaksi Al-Qur'an dengan *sigat al-tazkīr* dianggap sebagai redaksi yang mencakup *muannas*. Beberapa ayat yang dianggap maskulin, kaidah *tagfīb* ini sering tidak dipahami secara sempurna.¹⁵¹ Akibatnya, suatu teks yang dipahami hanya sebatas penjelasan yang berkaitan dengan laki-laki saja. Padahal perempuan merupakan subjek yang sama dikhitobi oleh teks Al-Qur'an. Baik laki-laki dan perempuan memiliki eksistensi yang sama. Sehingga, kemanusiaan yang utuh adalah jika laki-laki maupun perempuan adalah dipandang setara sebagai manusia dan saling melengkapi. Inilah salah satu substansi dari teori *mubadalah*.¹⁵²

Amina Wadud menyebutkan signifikansi bentuk maskulin dan feminine, baik yang diperuntukkan untuk membedakan ataupun yang memiliki makna umum adalah hal yang penting untuk dianalisa. Bahasa-bahasa yang berciri gender, seperti bahasa Arab menimbulkan prateks tertentu bagi penggunaannya dan menciptakan perbedaan di berbagai pembacaan Al-Qur'an. Terlihat pada penafsiran teks Al-Qur'an dan kesimpulan dari para mufassir.¹⁵³

¹⁵⁰ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 111.

¹⁵¹ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 112.

¹⁵² Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 115.

¹⁵³ Wadud, *Qur'an and Women*, 26.

Islam sebagai agama yang agung diklaim pemeluknya sebagai agama yang dikenal dengan *rahmatan li al-alamin* adalah agama yang dapat menjawab setiap problematika sosial yang dihadapi oleh pemeluknya. Dalam kaitannya dengan relasi kesalingan kerja sama serta mengenai persamaan dan penyeteraan derajat di antara manusia, dengan tegas Al-Qur'an telah menyebutkannya.¹⁵⁴ Di antaranya adalah:

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

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti. (QS. Al-Hujurat/49:13).

Sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhayli ada tiga *point* penting yang terkandung dalam ayat tersebut yaitu konsep kesetaraan (*musāwāh*), saling mengenal (*ta'āraf*) dan pemuliaan berdasar ketakwaan.¹⁵⁵

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya. (QS. Al-Maidah /5:2).

Menurut Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah ayat ini merupakan bukti nyata betapa Al-Qur'an menekankan keadilan. Walaupun umat Islam membenci musuh hingga mencapai puncak kebenciannya lantaran musuh itu menghalang-halangi pelaksanaan tuntunan agama, tapi

¹⁵⁴ Faisol, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, 17.

¹⁵⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Tafsir al-Munir*, 265.

musuh itu masih harus diperlakukan secara adil, apalagi musuh yang dibenci belum sampai ke puncak kebencian dan oleh sebab lain yang lebih ringan.¹⁵⁶

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ أَوْوُوا وَتَصَرَّوْا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, berhijrah, dan berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah, serta orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada Muhajirin), mereka itu sebagiannya merupakan pelindung bagi sebagian yang lain. (QS. Al-Anfal/8:72).

Quraish Shihab menafsirkan bahwa orang-orang yang percaya pada kebenaran dan tunduk kepada hukum Tuhan lalu berhijrah dari Makkah, berjihad dengan taruhan jiwa dan harta yang berlandung dalam keterasingan, membantu Rasulullah memerangi musuh-musuhnya dan memusuhi orang-orang yang menentangnya, adalah penolong bagi saudara-saudara mereka demi tujuan menegakkan kebenaran dan menjunjung tinggi kalimat Allah.¹⁵⁷

Dalam ayat 13 surat Al-Hujurat terdapat kata *ta'ārafū* yang merupakan bentuk kesalingan (*mufa'alah*) dan menunjukkan makna kerja sama karena mempunyai faedah musyarakah dari kata *ta'ārafū* yang artinya saling mengenal satu sama lain. Di dalam ayat 2 surat Al-Maidah terdapat lafaz "*ta'āwanū*" yang merupakan bentuk kesalingan dan memiliki arti "saling tolong-menolonglah kalian semua". Ayat 1 dalam surat Al-Nisa juga terdapat lafaz "*tasā'alūn*" yang memiliki faedah *musyarakah* atau kerja sama antara dua pihak, bermakna saling meminta satu sama lain. Sedangkan dalam ayat 72 surat Al-Anfal terdapat frasa "*ba'duhum awliyā ba'd*" dengan arti satu sama lain adalah penolong yang juga memiliki makna kesalingan.¹⁵⁸

¹⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 13.

¹⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol.5, 45.

¹⁵⁸ Faqihuddin, *Qir'āh Mubādalah*, 116.

Sedangkan ayat-ayat yang tegas menyebut laki-laki dan perempuan dalam kerja sama dan relasi kesalingan terdapat dalam beberapa ayat, di antaranya:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain) Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Al-Taubah/9:71).

Kesatuan orang-orang mukmin mendorong untuk saling tolong-menolong, berbeda dengan orang-orang munafik yang kesatuan antar mereka melahirkan sifat-sifat buruk.¹⁵⁹

Ayat 71 surat Al-Taubah merupakan ayat yang paling tegas dan jelas menunjukkan kesalingan antara laki-laki dan perempuan. Satu dengan yang lain adalah penolong, penyayang, penopang dan pendukung. Akan tetapi, kesalingan dalam frasa tersebut tidak dijelaskan oleh mufassir secara eksplisit antara laki-laki dan perempuan. Hanya membahas kesalingan secara umum, yaitu hanya laki-laki dengan laki dan perempuan. Walau bagaimanapun, frasa “*ba’dhum awliyā ba’d*” dalam pernyataan eksplisit Al-Qur’an jelas menyatakan bahwa kesalingan itu antara laki-laki dan perempuan. Maka hal tersebut menunjukkan adanya kesejajaran dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.¹⁶⁰

¹⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol.5, 651.

¹⁶⁰ Faqihuddin, *Qirā’ah Mubādalah*, 64.

Ayat selanjutnya yang menurut perspektif *mubadalah* menunjukkan secara tegas kesalingan antara laki-laki dan perempuan adalah QS. Ali Imran ayat 195:

فَأَسْجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ دَعَا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ ۖ حُسْنُ الثَّوَابِ

Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyalahkan perbuatan orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka, orang-orang yang berhijrah, diusir dari kampung halamannya, disakiti pada jalan-Ku, berperang, dan terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai sebagai pahala dari Allah. Di sisi Allahlah ada pahala yang baik.

Wahbah al-Zuhayli dalam *Tafsir Al-Munir* menuturkan bahwa Allah akan mengabulkan permohonan orang-orang yang beriman karena keimanannya dan akan membalas segala amal kebajikan baik laki-laki maupun perempuan. Laki-laki dan perempuan mempunyai hak dan kewajiban yang setara begitupun dengan balasan amal mereka.¹⁶¹

Selanjutnya ayat yang secara jelas menunjukkan makna kesalingan adalah QS. Al-Baqarah ayat 187:

أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۗ هُنَّ لِيَابِسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسٌ هُنَّ

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan isterimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka.

Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah menuturkan bahwa suami terhadap isteri dan isteri terhadap suami harus saling melindungi

¹⁶¹ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Tafsir Al-Munir*, vol.4, 294.

pasangannya dari krisis dan kesulitan yang dihadapi. Oleh sebab itu, suami dan isteri itu saling membutuhkan.¹⁶² Dalam ayat tersebut secara jelas menyebut laki-laki dan perempuan dan beberapa ayat lain yang secara eksplisit menunjukkan prinsip kesalingan antara laki-laki dan perempuan adalah surat Al-Nisa ayat 19 tentang relasi rumah tangga secara umum dan surat Al-Rum ayat 31 tentang ketenangan dan cinta kasih sebagai tujuan dan manfaat pernikahan.¹⁶³

Di dalam Al-Qur'an terdapat ayat yang secara jelas menyebut laki-laki dan perempuan. Dalam struktur bahasa Arab yang membedakan laki-laki dari perempuan dan lebih banyak menggunakan struktur bahasa maskulin (*muzakkar*), memasukkan perempuan secara eksplisit adalah penting. Pendekatan baru karena menyebutkan kedua jenis kelamin secara eksplisit dapat dikategorikan sebagai pendekatan *taṣrīḥ* dan *tanṣīṣ* atau pendekatan eksplisit gender. Dalam bentuk maskulin sejatinya secara implisit mencakup perempuan. Pendekatan implisit ini bisa disebut sebagai *tagfīb*. Maksudnya adalah menyebut laki-laki dengan menggunakan kata bentuk laki-laki hanya karena adat atau mayoritas semata, tetapi yang dimaksud mencakup perempuan. Pendekatan eksplisit (*taṣrīḥ*) dan implisit (*tagfīb*) termasuk dalam kerja interpretasi *mubadalah*. Baik laki-laki dan perempuan merupakan subjek yang dikhitobi oleh teks.¹⁶⁴

Dalam beberapa hadis juga terdapat gagasan dasar prinsip kemitrsejajaran antara laki-laki dan perempuan, prinsip kesalingan dan kebersamaan di antaranya:

¹⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol.1, 411.

¹⁶³ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalah*, 66.

¹⁶⁴ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalah*, 81.

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 وأحمد)¹⁶⁵

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”.

Kurbah (kesempitan) ialah beban berat yang mengakibatkan seseorang sangat menderita dan sedih. Meringankan (*al-tanfīs*) maksudnya berupaya meringankan beban tersebut dari penderita. Sedangkan *al-tafrij* (upaya melepaskan) dengan cara menghilangkan beban penderitaan dari penderita sehingga kesedihan dan kesusahannya sirna. Balasan bagi yang meringankan beban orang lain ialah Allâh akan meringankan kesulitannya. Dan balasan menghilangkan kesulitan adalah Allah akan menghilangkan kesulitannya.¹⁶⁶ Hadis di atas merupakan inspirasi perspektif kesalingan dalam relasi laki-laki dan perempuan.

3. Premis Dasar Teori *Mubadalah*

Teori *mubadalah* berkaitan dengan kemitraan, substansi dari teori ini adalah kerja sama dan kemitraan antara laki-laki dan perempuan dalam

¹⁶⁵ Ahmad Ibn Muhammad Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, 245.

¹⁶⁶ Ibn Rajab Al-Hanbali, *Jami' u al-Ulum wa al-Hikam*, vol.2, (Beirut: Dar Kutub Al-Ilmiyah, 1999), 286.

membangun relasi kehidupan, baik di ruang domestik maupun ruang publik, walaupun sudah jelas dan tegas dalam teks-teks agama, tetapi terkadang tidak terlihat secara eksplisit dalam realitanya. Metode ini bekerja untuk mempertegas posisi perempuan dan laki-laki sebagai subjek yang disapa oleh teks-teks sumber Islam.¹⁶⁷

Premis dari metode *mubadalah* adalah bahwa wahyu turun untuk laki-laki dan perempuan. Karena itu, baik laki-laki dan perempuan dikhitobi oleh teks. Hukum yang terdapat dalam teks adalah untuk memberikan kemaslahatan bagi laki-laki dan perempuan, bukan salah satunya, baik kemaslahatan di dunia ataupun di akhirat. Apabila ada teks yang secara eksplisit hanya menyebutkan salah satu jenis kelamin, maka dengan teori *mubadalah* harus dikeluarkan makna teks yang masih implisit. Tujuan dari teori *mubadalah* adalah bagaimana mengungkap kandungan yang ada pada teks tanpa ada bias.¹⁶⁸

Ada sebagian orang yang beranggapan dan membaca Islam, sebagai agama misoginis. Asumsi tersebut timbul karena dugaan adanya ketimpangan gender dalam membaca teks Al-Qur'an. Asumsi tersebut tidak bisa disangkal karena mayoritas interpretasi teks-teks Al-Qur'an diinterpretasikan dengan model patriarkis.¹⁶⁹

Dalam pandangan Ali Engineer, ada beberapa alasan munculnya dorongan Al-Qur'an kearah kesetaraan perempuan dan laki-laki. Pertama, Al-Qur'an memberikan tempat yang terhormat kepada seluruh manusia, yang meliputi perempuan dan laki-laki. Kedua, secara norma etis Al-Qur'an membela prinsip kesetaraan perempuan dan laki-laki. Perbedaan struktur

¹⁶⁷ Faqihuddin, *Qirâ''ah Mubâdalah*, 195.

¹⁶⁸ Faqihuddin, *Qirâ''ah Mubâdalah*, 196.

¹⁶⁹ Faisol, *Hermeneutika Gender*, 19.

biologis, menurut Al-Qur'an tidak berarti ketidaksetaraan dan status yang didasarkan pada jenis kelamin. Menurutnya, harus membedakan antara fungsi-fungsi biologis dengan fungsi-fungsi sosial.

Meskipun demikian, Al-Quran memang berbicara tentang laki-laki yang memiliki kelebihan dan keunggulan sosial atas perempuan. Ayat seperti ini, Engineer menyarankan harus dilihat dalam konteks sosialnya yang tepat. Struktur sosial pada zaman Nabi tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan.¹⁷⁰

Dengan adanya teori *mubadalah* ini diharapkan dapat mengubah asumsi-asumsi bahwa Islam bersifat misoginis dan patriarkis. Terdapat tiga premis yang didasarkan dalam metode pemaknaan *mubadalah*, sebagai berikut:

1. Bahwa agama Islam hadir bukan hanya untuk laki-laki, melainkan juga untuk perempuan sehingga pembacaan teks-teksnya juga harus mencakup keduanya.
2. Bahwa prinsip relasi antara laki-laki dan perempuan adalah kesalingan dan kerja sama, bukan kekuasaan dan hegemoni.
3. Bahwa teks-teks Islam terbuka untuk dimaknai ulang agar memungkinkan kedua premis sebelumnya tercermin dalam setiap kerja interpretasi.¹⁷¹

Berdasarkan pada tiga premis dasar di atas, metode interpretasi *mubadalah* berkembang untuk menemukan gagasan utama dari setiap teks yang dibaca agar sejalan dengan prinsip-prinsip Islam yang universal dan berlaku universal, baik untuk laki-laki maupun perempuan. Ajaran pokok Islam bahwa Islam sesuai dan sejalan dengan kebutuhan zaman kapanpun

¹⁷⁰ Ashgar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 255.

¹⁷¹ Faqihuddin, *Qir'ah Mubadalah*, 196.

dan di manapun (*al-islāmu ṣālihun li kulli zamān wa makān*) yaitu jelas sangat sesuai dan memenuhi kebutuhan laki-laki dan perempuan (*al-islām ṣālihun li talbiyat ḥājat al-rijāl wa mutaṭallabat al-Nisā*), bukan hanya laki-laki atau perempuan saja, tetapi keduanya. Termasuk juga mengenai hak-hak lima dasar dalam Islam (*darūriyat al-khams*) atau tujuan-tujuan pokok hukum Islam (*maqashid al-syariah*) harus benar-benar memenuhi kebutuhan hidup laki-laki dan perempuan.¹⁷²

Al-Qur'an menuntut adanya ketaatan yang masuk akal dari perempuan kepada suami karena para suami melindungi dan menafkahi mereka, tetapi hasil rumusan fuqaha menuntut perempuan agar tunduk secara mutlak kepada suami. Dengan mengambil prinsip Qur'ani dan konteks pada zamannya, seharusnya dapat mereformulasikan banyak ketetapan tersebut, terutama dalam kaitannya dengan perempuan.¹⁷³

Menurut Mansour Fakih, menegakkan prinsip keadilan adalah inti dari ajaran setiap agama. Al-Qur'an mencakup berbagai anjuran untuk menegakkan keadilan ekonomi, keadilan politik, kultural termasuk keadilan gender. Karena itu, diperlukan metode penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang dapat dipergunakan untuk memahami bagaimana ajaran moral agama yang bersifat prinsipil yang harus membutuhkan analisis sosial. Dengan demikian, suatu penelitian yang difokuskan untuk merumuskan prinsi-prinsip moral Al-Qur'an bagi pembenaran dan penguatan kedudukan dan peran perempuan senantiasa diperlukan dan signifikan.¹⁷⁴

Dalam melihat bagaimana Islam berbicara tentang perempuan, Asma Barlas menggunakan dua argumen penting: argumentasi sejarah dan

¹⁷² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qirā'ah Mubādalah*, 157.

¹⁷³ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 20.

¹⁷⁴ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, 45.

argumentasi hermeneutik. Argumentasi sejarah yang dimaksud adalah pengungkapan karakter politik tekstual dan seksual yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, terutama proses yang telah menghasilkan tafsir-tafsir di dalam Islam yang memiliki kecenderungan patriarkis.¹⁷⁵

Untuk memahami dalil hukum, tidak hanya berpegang kepada apa yang selama ini telah dipegangi oleh para ulama fikih, karena kondisi sosial yang berkaitan dengan hukum tertentu berbeda dengan realitas historis masa kini. Oleh sebab itu diversifikasi dalil diperlukan, dengan menghadirkan dalil lain yang lebih sesuai dengan akar persoalan yang muncul terkait dengan sensitifitas gender, dengan tetap mengacu kepada *maqasid al-tasyri'*, yakni untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Upaya penting untuk merekonstruksi metodologi fikih adalah setiap melakukan istinbat hukum maka perlu memperhatikan beberapa asas atau prinsip dasar dalam syariat Islam (*asās al-tasyri'* atau *mabādi' al-tasyri'*), yang diantaranya adalah prinsip keadilan, prinsip kesamaan derajat dan prinsip meniadakan kepicikan, prinsip menyedikitkan beban dan prinsip kemaslahatan.¹⁷⁶

4. Cara Kerja Teori *Mubadalah*

Teori *mubadalah* memiliki tiga premis dasar, yang dengan premis dasar tersebut bertujuan menyatukan teks Islam ke dalam kerangka besar paradigma Islam yang *rahmatan li al-alamin*, menciptakan kemaslahatan dan keadilan untuk semua orang. Premis dasar teori *mubadalah*

¹⁷⁵ Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Yogyakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), 156.

¹⁷⁶ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 133.

mengantarkan pada kerangka pengelompokan teks-teks Islam ke dalam tiga kelompok. Kelompok pertama yaitu teks yang mengandung ajaran nilai yang fundamental, universal, dan bersifat justice (*al-mabādi*), kelompok kedua yaitu teks yang memuat ajaran prinsip tematikal Islamiyah (*al-qawā'id*), dan kelompok ketiga yaitu teks yang mengandung ajaran dan norma yang bersifat implementatif dan operasional (*al-juziyyat*). Sebelum melakukan interpretasi teks dengan teori *mubadalah*, mengetahui pembagian tiga kelompok teks ini sangat penting. Karena, sebagian besar teori *mubadalah* bekerja di kelompok *al-juziyyat*, yaitu yang mengandung suatu hal yang parsial terkait laki-laki dan perempuan. Selanjutnya menginterpretasikannya agar sejalan dengan teks *al-qawā'id* dan terutama dengan teks *al-mabādi*.¹⁷⁷

Contoh dari teks yang termasuk dari teks *al-mabādi* adalah teks tentang keimanan untuk semua orang, keadilan dan kemaslahatan untuk semua orang tanpa membedakan jenis kelamin, hak asasi manusia, keutamaan takwa, balasan amal dan kenikmatan bagi siapapun yang beriman dan beramal baik. Sedangkan pembahasan terkait ekonomi, politik atau relasi pernikahan termasuk dalam ajaran prinsip yang tematikal (*al-qawā'id*). Untuk pembahasan mengenai relasi laki-laki dan perempuan termasuk dalam implementasi kasuistik atau *al-juziyyat*.¹⁷⁸

Berdasarkan tiga pengelompokan teks, selanjutnya dilakukan tiga langkah menginterpretasikan teks dengan teori *mubadalah*. Tiga langkah ini bersifat kronologis. Namun, ketika pengetahuan dan kesadaran terhadap langkah pertama sudah melekat maka dapat berlanjut pada langkah yang kedua atau bahkan langkah ketiga.

¹⁷⁷ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 197.

¹⁷⁸ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 188.

Langkah pertama, yaitu menemukan dan menegaskan prinsip-prinsip ajaran Islam dari teks-teks yang bersifat universal sebagai pondasi pemaknaan. Baik prinsip yang bersifat umum melampaui seluruh tema (*al-mabādi*) ataupun yang bersifat khusus untuk tema tertentu (*al-qawā'id*), prinsip-prinsip ini menjadi landasan inspirasi pemaknaan seluruh rangkaian metode *mubadalah*.¹⁷⁹

Ajaran yang melampaui perbedaan jenis kelamin adalah ajaran yang dijadikan prinsip. Sebagaimana ajaran mengenai keimanan yang menjadi pondasi setiap amal, amal kebaikan akan dibalas pahala dan kebaikan tanpa memandang jenis kelamin, tentang kemaslahatan dan keadilan yang harus ditegaskan. Kadungan dan pesan ayat-ayat yang masuk kategori ayat *al-mabādi* ataupun *al-qawā'id* dijadikan pondasi awal sebelum praktik interpretasi ayat-ayat lain yang bersifat parsial dilakukan.¹⁸⁰ Dalam menginterpretasikan ayat-ayat yang bersifat prinsip dicukupkan pada langkah pertama, yaitu menemukan gagasan prinsip dalam teks yang menjadi basis keseimbangan, kesalingan dan keadilan relasi laki-laki dan perempuan. Yang diperlukan adalah penegasan tentang ke-subjek-an laki-laki dan perempuan.

Langkah kedua adalah menemukan gagasan utama yang terdapat dalam teks yang akan diinterpretasikan. Teks-teks yang relasional yang secara eksplisit telah menyebutkan peran laki-laki dan perempuan, sebagian besar bersifat implementatif, praktis dan parsial yang kemudian diperlukan menemukan makna atau gagasan utama yang dapat kohesif dan korelatif dengan prinsip yang ditegaskan oleh teks yang sudah ditemukan pada

¹⁷⁹ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 200.

¹⁸⁰ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 201.

langkah pertama.¹⁸¹ Pada langkah ini dapat dilakukan dengan menghilangkan subjek dan objek yang ada pada teks. Kemudian, predikat dalam teks menjadi makna atau gagasan yang akan *dimubadalahkan* antara kedua jenis kelamin. Dalam melakukannya, dapat menggunakan bantuan metode yang sudah ada dalam ushul fikih, seperti *qiyas*, *istihsān*, *istislah* dan *dalālat al-alfāz* ataupun *maqasid al-syari'ah*. Setelah menemukan gagasan pada teks di langkah kedua, lalu dikorelasikan dengan semangat prinsip-prinsip pada langkah pertama.¹⁸²

Gagasan, pesan atau makna yang dihasilkan dari teks parsial pada langkah kedua ini, kemudian akan diproses dengan pemaknaan berdasarkan metode *mubadalah*, kesalingan atau timbal balik. Jika interpretasi teks dari para mufassir klasik sudah menunjukkan *mubadalah* maka yang diperlukan hanya penegasan saja. Namun, jika hasil interpretasinya sebaliknya, artinya ada kesamaran terutama teks-teks yang secara implisit berkaitan dengan perempuan, maka diperlukan langkah ketiga.¹⁸³

Langkah yang terakhir yaitu langkah ketiga adalah menurunkan gagasan yang dihasilkan dari teks pada proses langkah kedua kepada jenis kelamin yang tidak disebutkan dalam teks. Dengan demikian, teks tidak fokus hanya pada satu jenis kelamin saja, tetapi mencakup jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Sehingga, metode *mubadalah* menegaskan bahwa teks yang ditujukan untuk laki-laki juga untuk perempuan dan sebaliknya. makna utama harus selalu dikaitkan dengan prinsip dasar yang ada pada teks langkah pertama.¹⁸⁴

¹⁸¹ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 201.

¹⁸² Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 201.

¹⁸³ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 202.

¹⁸⁴ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 204.

Dari proses interpretasi teks menggunakan pendekatan *mubadalah* diharapkan tidak ada bias dalam pemahaman teks Islam, sehingga baik laki-laki dan perempuan mendapatkan kemaslahatan dan keadilan yang sama dan tidak ada yang merasa terdiskriminasi.

BAB III

KONSEP *NUSYUZ* FIKIH PERSPEKTIF TEORI *MUBADALAH*

Kesetaran Gender dalam Konsep *Nusyūz* Fikih Menurut Teori *Mubadalah* dan Analisis Kritisnya

Sebagaimana isu gender di Indonesia masih menjadi isu yang sangat sensitif dibahas. Salah satu persoalannya yaitu terjadinya ketimpangan gender di berbagai aspek kehidupan. Salah satunya dalam kehidupan pernikahan. Padahal pernikahan di dalam Islam dipandang sebagai akad yang paling sakral, yang diistilahkan dalam Al-Qur'an dengan *mī'sāqan galīzan*. Di dalam pernikahan, masing-masing dari pasangan harus siap

menjalankan peranannya yakni melaksanakan hak dan kewajibannya agar tercapainya tujuan dari pernikahan. Tujuan pernikahan pada umumnya bergantung pada masing-masing individu yang akan melakukannya. Namun tujuan terpenting dalam berumah tangga adalah menciptakan keluarga *sakinah, mawaddah, wa rahmah* agar terbentuknya keluarga yang harmonis.

Ada beberapa problem relasi rumah tangga, salah satunya adalah persoalan *nusyūz*. *Nusyūz* dikenal sebagai pembangkangan isteri kepada suami. Hal ini memberikan kesan bahwa *nusyūz* hanya terjadi searah, hanya isteri yang membangkang kepada suami, melanggar komitmen dan tidak ada pembangkangan suami kepada isteri. Sebagaimana yang terdapat pada literatur fikih, fuqaha sepakat bahwa *nusyūz* isteri kepada suami adalah haram. Ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah mengartikan *nusyūz* isteri sebagai ketidaktaatan isteri terhadap suami.¹⁸⁵ Ulama Hanafiyah sebagaimana dikutip oleh Saleh Ganim mendefinisikan *nusyūz* dengan ketidaksenangan yang terjadi antara suami dan isteri.¹⁸⁶ Fuqaha sepakat bahwa suami harus mendidik isteri yang *nusyūz* dengan menasehati, pisah ranjang dan memukul sesuai dengan ayat 34 surat Al-Nisa.¹⁸⁷

Menurut ulama Malikiyah, memalingkan wajah ataupun menunjukkan wajah kesal kepada suami menjadi indikasi isteri melakukan *nusyūz*.¹⁸⁸ Sedangkan menurut ulama Hanabilah, indikasi *nusyūz* isteri

¹⁸⁵ Syihabuddin al-Qalyubi, *Hasyiyah al-Qalyubi*, Vol. 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 299

¹⁸⁶ Saleh Ganim al-Saldani, *Nusyūz*, terj. A. Syauqi Qadri, (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), 25.

¹⁸⁷ Syamsuddin Muhammad, *Nihayatu al-Muhtaj*, Vol. 6, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), 373.

¹⁸⁸ Abdullah Ibn Hijazi, *Hasyiyah al-Syarqawi 'ala Syarh al-Tahriri*, Vol.2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 283.

adalah ketika isteri menolak suami untuk *beristimta'* dan keluar dari rumah tanpa izin suami.¹⁸⁹ Cara penyelesaian *nusyūz* isteri menurut ulama Hanabilah yaitu apabila ada indikasi isteri melakukan *nusyūz* maka langkah pertama yaitu dinasehati dan haram untuk pisah ranjang dan memukul jika isteri kembali taat kepada suami. Namun, jika isteri tetap melakukan *nusyūz* maka langkah selanjutnya yaitu pisah ranjang dengan tidak menggauli isteri dan tidak berbicara kepada isteri. Tiga hari adalah batas maksimal diperbolehkan tidak berbicara kepada isteri.¹⁹⁰

Ulama Syafi'iyah berpendapat apabila ada indikasi *nusyūz* isteri baik secara perbuatan ataupun perkataan maka dianjurkan untuk menasehatinya, kemudian jika tidak berdampak maka pisah ranjang dan memukul yang tidak menyakiti sebagai langkah yang terakhir.¹⁹¹ Ada dua pendapat mengenai memukul yang menjadi langkah terakhir dalam proses *ta'dib* isteri yang *nusyūz* yaitu pendapat yang memperbolehkan sebagaimana pendapat Imam Abu Zakariya Muhyiddin dan pendapat yang melarang yaitu pendapat Imam Al-Mahamili.¹⁹² Suami tidak bertanggung jawab atas pemukulan kepada isteri yang disyariatkan untuk mendidik isteri dikarenakan telah diizinkan secara *syara'*.¹⁹³ Berbeda halnya jika menimbulkan cedera yang merusak anggota badan dan fungsinya, maka suami harus bertanggungjawab karena pemukulan yang diperbolehkan adalah memukul yang tidak menimbulkan cedera.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Muwaffiq al-Din, *Al-Mugni*, Vol. 7, (Kairo: Dar Ibn Jauzi, 2015), 46.

¹⁹⁰ Muhammad Ibn Ahmad al-Dasūqi, *Hāsyiyah al-Dasūqi*, vol. 2, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1987), 349.

¹⁹¹ Mansur Ibn Yunus, *Kasyfu al-Qina*, Vol. 5, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), 209.

¹⁹² Ibn Qudamah, *Syarh al-Kabir*, Vol 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 339.

¹⁹³ Abdullah Ibn Hijazi, *Hasyiyah al-Syarqawi 'ala Syarh al-Tahriri*, Vol.2, 286,

¹⁹⁴ Abdullah Ibn Hijazi, *Hasyiyah al-Syarqawi 'ala Syarh al-Tahriri*, Vol.2, 287.

Baik ulama Hanafiyah, Syafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah menyebutkan ada tiga langkah dalam mendidik isteri yang *nusyūz*, di antaranya:

4. Ketika sudah tampak tanda-tanda *nusyūz* isteri, maka suami dianjurkan untuk memberikan nasehat.
5. Ketika telah jelas isteri berbuat *nusyūz*, maka suami berhak untuk berpisah tidur dengannya.
6. Jika isteri tetap berbuat *nusyūz*, maka suami diperbolehkan memukulnya dengan syarat tidak menyakiti.¹⁹⁵

Mengenai pelaku *nusyūz* menurut Malikiyah dan Hanafiyah hanya terjadi dari pihak isteri, sedangkan *nusyūz* menurut Syafi'iyah secara implisit dan Hanabilah secara eksplisit terbagi menjadi dua, yakni *nusyūz* isteri dan suami.¹⁹⁶

Penyelesai bagi suami yang *nusyūz* menurut ulama Hanabilah dan Syafi'iyah adalah dengan cara shuluh (perdamaian) walaupun dengan menggugurkan hak-hak isteri.¹⁹⁷ Ketika isteri khawatir suaminya berpaling darinya, maka diperbolehkan bagi isteri untuk menggugurkan hak-haknya seperti hak nafkah, pakaian, tempat tinggal dan diperbolehkan bagi suami untuk menerima harta dari isteri.¹⁹⁸ Penyelesaian antara *nusyūz* isteri dan suami dianggap bias gender dan merugikan pihak isteri.

Begitu juga *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) disebutkan dalam Pasal 84 Ayat 1, dijelaskan bahwa “isteri dapat dikatakan *nusyūz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana

¹⁹⁵ Abdullah Ibn Hijazi, *Hasyiyah al-Syarqawi*, 56.

¹⁹⁶ Muhammad Muwaffiq Al-Din, *Al-Kafi fi Fiqh*, 92.

¹⁹⁷ Al-Syafi'i, *al-Umm*, 208.

¹⁹⁸ Al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Munir*, 305.

dimaksud dalam Pasal 83 Ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah".¹⁹⁹ Hal ini mengakibatkan gugurnya kewajiban suami terhadap isteri.²⁰⁰

Dalam KHI, istilah *nusyūz* hanya diberlakukan kepada isteri yang tidak melaksanakan kewajibannya terhadap suami dan tidak diatur secara tegas mengenai *nusyūz* suami terhadap isteri. Pembahasan KHI terkait *nusyūz* dianggap tidak seimbang dan mengesankan searah sehingga perlu dipahami ulang dengan menggunakan perspektif *mubadalah* agar seimbang dan tidak terjadi ketimpangan gender.²⁰¹

Islam sebagai agama yang agung dikenal pemeluknya sebagai agama yang *rahmatan li al-alamīn*. Oleh karena itu, bagi pemeluknya, agama Islam diharapkan mampu memberikan kemaslahatan, keadilan dan persamaan derajat. Tidak ada dikotomi antara sesama makhluk Allah. Akan tetapi, kondisi sosial selalu dinamis. Setiap masa memiliki logikanya sendiri. Walaupun dalam Al-Qur'an yang menjadi pedoman hidup bagi pemeluk agama Islam sudah tertera bahwa tidak ada perbedaan antara manusia, khususnya laki-laki dan perempuan. akan tetapi realitanya berbeda. Tentu bukanlah agama ataupun wahyu yang harus disalahkan, akan tetapi pemahaman keagamaanlah yang menimbulkan persoalan-persoalan yang memberikan dampak akan praktik keagamaan yang bias gender, khususnya dalam sosial.²⁰²

¹⁹⁹ Departemen Agama R.I, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1999), 151.

²⁰⁰ Kompilasi Hukum Islam, (Bandung: CV Nuansa Aulia, 2012), 27.

²⁰¹ Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama RI, *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, 35.

²⁰² M. Faisol, *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*, (Malang: UIN Maliki Press, 2012), 17.

Kesetaraan gender diharapkan tidak saja dalam kehidupan sosial masyarakat secara umum tapi juga sampai pada kehidupan keluarga yang merupakan unit terkecil dalam kehidupan masyarakat. Walaupun keluarga adalah unit terkecil dalam masyarakat namun sangat berpengaruh dalam kehidupan masyarakat. Namun pada realitanya masih rentan terjadi ketimpangan gender dalam kehidupan keluarga.²⁰³

Di dalam Al-Qur'an telah dijelaskan *nusyūz* baik *nusyūz* yang dilakukan isteri maupun suami. Terkait *nusyūz* isteri dijelaskan dalam QS. Al-Nisa ayat 34.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّي تَتَّقُونَ تُحَافِظُونَ أَنْفُسَهُنَّ وَاهْتِزُّوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْتُنَّ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab) atas para perempuan (isteri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan *nusyūz*, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Adapun sebab turunnya ayat tersebut sebagaimana yang dikatakan Zamakhsyari adalah terjadinya pemukulan yang dilakukan oleh pemimpin Ansar yaitu Sa'ad bin Rabi' terhadap isterinya yang bernama Habibah. Karena merasa diperlakukan tidak baik, Habibah mengadu kepada ayahnya.

²⁰³ Panji Nurrahman, Membangun Kesetaraan Gender Dalam Keluarga Pasangan Pekerja,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 18 (2022), 46.

Lalu, ayahnya Habibah melapor kepada Nabi Muhammad SAW. Nabi mengajurkan kepada Habibah untuk membalas. Akan tetapi hal itu ditolak oleh penduduk Madinah yang didominasi oleh kaum laki-laki. Karena dikhawatirkan menimbulkan kegaduhan, lalu ayat tersebut diturunkan untuk mengendalikan kekerasan terhadap perempuan dan agar perempuan menyesuaikan diri dalam masyarakat.²⁰⁴

Sedangkan *nusyūz* suami dijelaskan dalam QS. Al-Nisa ayat 128.

وَإِنَّ امْرَأَةً حَاظَتْ 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

Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan *nusyūz* atau bersikap tidak acuh, keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka), walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu berbuat kebaikan dan memelihara dirimu (dari *nusyūz* dan sikap tidak acuh) sesungguhnya Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

Ada beberapa riwayat yang mengisahkan sebab turun ayat tersebut, di antaranya diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Al-Hakim dari Aisyah r.a berkata: bahwasanya Saudah tatkala sudah berumur akan divedaikan oleh Rasulullah SAW. dia berkata: hariku adalah untuk Aisyah”. kemudian turun ayat tersebut. Riwayat Al-Tirmidzi dari Ibn Abbas, bahwasanya Rafi bin Khadij suami putri Muhammad bin Maslamah tidak suka pada isterinya, adakalanya sesuatu atau karena sudah berumur, akan diceraikan, kemudian isterinya berkata: “jangan ceraikan aku, dan bersumpahlah untukku”, lalu turun ayat tersebut.²⁰⁵

²⁰⁴ Abī al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasyāf*, vol.1, (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 2009), 525.

²⁰⁵ Jalālu al-Dīn Asy-Syuyūṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, (Beirut: Dār al-Iḥyā, 1999), 84.

Asbāb al-nuzūl dari ayat-ayat yang berkaitan dengan *nusyūz* masih dipengaruhi oleh budaya patriarki. Pemikiran patriarkal dan diskriminatif telah mengendap selama berabad-abad di bawah alam sadar umat Islam, sehingga tanpa disadari mereka justru menjadi pengabsah bagi tradisi Arab pra-Islam yang sama sekali tidak mensetarakan posisi dan peran perempuan dihadapan laki-laki.²⁰⁶ Sejauh menyangkut masalah perempuan, pengaruh kebudayaan dan tradisi cenderung sangat kuat. Tidak diragukan lagi, Al-Qur'an memberikan banyak sekali hak kepada perempuan dan menguraikannya secara rinci.²⁰⁷

Menurut Siti Musdah Mulia terdapat tiga faktor utama yang menyebabkan ketidakadilan gender khususnya terhadap perempuan. Pertama, dominasi budaya patriarki. Seluruh elemen pembentuk kebudayaan memiliki watak yang memihak kepada atau didominasi kepentingan laki-laki. Kedua, interpretasi ajaran agama sangat didominasi pandangan yang bias gender dan bias patriarki. Ketiga, hegemoni negara yang begitu dominan. Selaras dengan itu, beliau menyarankan agar dilakukan *counter ideology* dan *counter hegemony*.²⁰⁸

Begitu juga mengenai pemahaman beberapa hadis yang berkaitan dengan *nusyūz* yang masih dipahami secara tekstual yang membuat teks condong terhadap suami dan cenderung merugikan pihak isteri. Adapun *nusyūz* dijelaskan di dalam hadis berikut:

²⁰⁶ Waryono Abdul, *Gender dan Islam; Teks dan Konteks*, (Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga, 2002), 11.

²⁰⁷ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 20.

²⁰⁸ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibra Press, 2007), 58.

عن أبي هريرة -رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبَتْ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعْنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تَصْبِحَ²⁰⁹

Dari Abu Hurairah ra. berkata Rasulullah SAW. bersabda: Apabila seorang laki-laki (suami) mengajak isterinya ke tempat tidurnya, kemudian isteri tersebut enggan atau menolak ajakan suami, malaikat melaknatnya sampai subuh". (HR. Al-Bukhari).

Hadis ini menjelaskan tentang seorang isteri yang dilaknat sejak malam sampai pagi ketika ia menolak melayani suaminya pada waktu malam. Isteri dilaknat karena dianggap telah melakukan maksiat yaitu menjadikan suaminya marah, berbeda halnya jika suaminya tidak marah.²¹⁰ Hal ini sebagaimana hadis berikut:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، فلم تأتِهِ، فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا، لَعْنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ²¹¹

Dari Abu Hurairah ra. berkata, Rasulullah SAW. bersabda: jika laki-laki mengajak isterinya ke tempat tidur kemudian dia (isteri) menolaknya dan kerena itu suaminya menjadi marah, maka dia (isteri) akan dilaknat oleh para malaikat sampai pagi. (HR. Muslim).

Dalam hadis di atas dijadikan legitimasi eksistensi *nusyūz*.²¹² Imam Nawawi dalam *Syarh Shahih Muslim* berpendapat bahwa penolakan isteri untuk melayani kebutuhan seksual suami dapat dikategorikan sebagai *nusyūz* apabila ada unsur kesengajaan untuk melakukannya atau tanpa didasari oleh

²⁰⁹ Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhâri, *Shahih al-Bukhâri*, Vol 7, (Beirut: Dar Thuqu an-Najah, 2001), 30.

²¹⁰ Ibn Hajar al-Asqalaniy, *Fathu al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Vol.9, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979), 294.

²¹¹ Abu Husain Muslim al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Vol.2, (Beirut: Dar Ihyā, 1999), 1060.

²¹² Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, (Jakarta: Prenamedia Group, 2015), 186.

alasan yang dibenarkan oleh *syara'*.²¹³ Hal ini berbeda dengan pendapat Wahbah Zuhayli bahwa isteri dianggap *nusyūz* apabila ia tidak disibukkan oleh berbagai urusan yang menjadi kewajibannya.²¹⁴ Menurut Syarwani mengatakan ketika isteri menolak ajakan suami untuk berhubungan seksual dan mempunyai uzur *syara'*, maka isteri tidak dianggap *nusyūz*.²¹⁵

Nusyuz Menurut Imam Asy-Syirazi, isteri yang *nusyūz* adalah durhaka dan sikap tingginya isteri terhadap suami.²¹⁶ Muhammad Ali al-Sabuni menyebutkan bahwa *nusyūz* adalah pembangkangan dan kebencian di antara suami isteri.²¹⁷ Mustafa al-Khin dan Mustafa al-Bugha berpendapat bahwa *nusyūz* nya seorang perempuan ialah sikap durhaka yang ditampakkannya di hadapan suami dengan jalan tidak melaksanakan apa yang Allah wajibkan padanya, yakni taat terhadap suami. *Nusyūz*nya perempuan ini hukumnya haram, dan merupakan satu dari beberapa dosa besar.²¹⁸ Said Ramadan al-Buthi menyebutkan bahwa *nusyūz* adalah melakukan sesuatu yang tidak diridai pasangan dengan tanpa adanya *uzur syar'i*.²¹⁹ Sedangkan Wahbah al-Zuhayfī menjelaskan, bahwa *nusyūz* merupakan ketidakpatuhan salah satu pasangan terhadap apa yang seharusnya dipatuhi, kebencian terhadap pasangannya, dan keluarnya isteri dari rumah tanpa izin suami,

²¹³ Abū Zakāriyā Muhyi Ad-Dīn Al-Nawawī, *Syarh Shahih Muslim*, Vol. 9, (Beirut: Dar Ihya, 1999), 171.

²¹⁴ Al-Zuhayfī, *Fiqhu al-Islām*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009) 129.

²¹⁵ Asy-Syarwani, *Hawashi Ash-Asharwani*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 441.

²¹⁶ Nāṣir al-Dīn al-Bayḍawī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrāru al-Ta'wīl*, (Beirut: Dār al-Ihyā, 1999), 73.

²¹⁷ Muhammad 'Alī Al-Ṣābūnī, *Rawāi' u al-Bayān Tafsīr Ayāti al-Aḥkām min al-Qur'ān*, vol. 1, (Beirut: Maktabah al-Gazali, 1980), 464.

²¹⁸ Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqhu al-Manhajī 'alā Mazhabī al-Imām Al-Syafi'ī*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), 106.

²¹⁹ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Al-Mar'ah: Bayna Tugyani al-Nizam al-Garbiy wa Lataifi al-Tasyri' al-Rabbaniy*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), 96.

kecuali pergi menemui hakim untuk menuntut haknya. *Nusyūz* dapat terjadi dalam bentuk perbuatan maupun ucapan.²²⁰

Berbeda dengan *nusyūz* menurut para tokoh feminis memiliki definisi sendiri sebagaimana menurut Zaitunah Subhan. *Nusyūz* adalah meninggalkan kewajiban bersuami isteri atau pembangkangan suami isteri. *Nusyūz* dari pihak isteri seperti meninggalkan rumah tanpa seizin dari suaminya, merasa tinggi dari suaminya dengan meninggalkan perintahnya, berpaling dan membenci suaminya.²²¹

Sedangkan menurut Mernissi, *nusyūz* merupakan keputusan isteri guna tidak menaati hasrat suaminya untuk berhubungan intim sehingga menimbulkan tuntutan pada isteri supaya taat terhadap suami; seksualitas. Tegasnya, isteri memperlakukan suaminya dengan arogan, menolak suami untuk berhubungan seksual; hal ini merupakan ketidakpatuhan yang diekspresikan secara jelas tidak bersesuaian dengan apa yang dikehendaki suami.²²²

Amina Wadud menyebutkan *nusyūz* tidak dapat diartikan ketidakpatuhan pada suami (*disobidience to the husband*) tetapi mempunyai pengertian adanya gangguan keharmonisan dalam rumah tangga “*disruption of marital harmony*”.²²³

Persoalan wanita dalam teks-teks yang sangat tekstual dan kurang menekankan pentingnya konteks sosial, bahkan dalam beberapa hal yaitu salah satunya pemahaman *nusyuz* dalam literatur fikih sangat dipengaruhi oleh

²²⁰ Al-Zuhayfī, *Fiqhu al-Islām*, 235.

²²¹ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan (Menuju Kesetaraan Gender Dalam Penafsiran)*, 475.

²²² Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), 199.

²²³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 75.

bias dominasi laki-laki terhadap wanita. Oleh karena itu, diperlukan adanya reinterpretasi, revitalisasi dan rekonstruksi terhadap pemahaman teks keagamaan.²²⁴

Pada era global ini dengan maraknya isu gender, berkembang teori *mubadalah*. Teori yang berkembang adalah sebuah perspektif relasi antara laki-laki dan perempuan yang mengandung nilai kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik dan prinsip resiprokal.²²⁵ Dengan teori ini memungkinkan teks-teks keislaman menempatkan laki-laki dan perempuan dalam posisi sejajar sebagai subjek penuh kehidupan manusia. Konsep dan gagasan teori *mubadalah* digunakan untuk menegaskan mengenai pentingnya relasi kerja sama, bukan hegemoni antara laki-laki dan perempuan dan merupakan norma yang fundamental dalam Islam.²²⁶ Konsep *nusyūz* dalam teori *mubâdalah* secara umum adalah segala tindakan, perilaku, yang dilakukan oleh salah satu pasangan atau kedua-duanya, yang memudahkan, melemahkan, atau bisa memutus dan mengancam ikatan pernikahan, apapun bentuknya.²²⁷

Nusyūz dalam perspektif *mubadalah* adalah pembangkangan yang merupakan kebalikan dari taat. *Nusyūz* dan taat bersifat resiprokal artinya baik suami maupun isteri dituntut memiliki komitmen bersama menghadirkan segala kebaikan di dalam rumah tangga. Hal ini gambaran dari implementasi kaidah *jalbu al-masālih* dan menghindari keburukan *dar'ū al-mafāsīd*. Komitmen dapat diartikan sebagai upaya mentaati

²²⁴ Waryono Abdul, *Gender dan Islam*, 41.

²²⁵ Faqihuddin Abdul Qodir, *Qirā'ah Mubadalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 59.

²²⁶ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalah*, 58.

²²⁷ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalah*, 210.

pasangan. Jika taat merupakan manifestasi dari *jalbu al-masālih*, maka menolak *nusyūz* adalah manifestasi dari *dar'u al-mafāsīd*.²²⁸

Taat dalam konteks relasi pasangan suami isteri adalah segala upaya untuk meningkatkan hubungan suami isteri menjadi lebih baik dalam mewujudkan tujuan dari pernikahan, yaitu menjadi keluarga yang *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*. Baik dilakukan isteri kepada suami, ataupun suami kepada isteri. Jika *nusyūz* merupakan kebalikan dari taat, maka segala tindakan negatif dalam relasi pasangan suami isteri yang merenggangkan ikatan antara suami dan isteri, sehingga tidak dapat mewujudkan kondisi *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah* dianggap sebagai *nusyūz*.²²⁹

Ayat 128 surat Al-Nisa secara literal membahas mengenai *nusyūz* suami kepada isteri. *Nusyūz* dalam QS. Al-Nisa ayat 128 dapat diartikan berpaling atau tidak memberi perhatian kepada isteri. Tidak tertariknya suami kepada isteri dikarenakan faktor internal maupun eksternal. Isteri yang sudah tidak menarik perhatian suami atau suami sudah mulai tertarik kepada perempuan lain. Jika problematika ini dikaitkan dengan perspektif *mubadalah*, maka substansinya adalah kekhawatiran dalam relasi pasangan suami isteri, yaitu ada pihak yang mulai tidak nyaman dan ingin berpaling kepada yang lain. Baik dilakukan suami maupun isteri.

Oleh karena itu, ayat 128 surat Al-Nisa mengajak pasangan suami isteri untuk berdamai untuk kembali pada komitmen sebagai pasangan yang saling mengasihi dan saling mencintai. Menurut ayat ini, kembali berdamai adalah lebih baik, walaupun suami ataupun isteri biasanya akan egois. Agar dapat berdamai, ayat ini memberi dua tips yaitu selalu berbuat baik (*ihsān*)

²²⁸ Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, 408.

²²⁹ Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, 110.

dan menjaga diri (*takwa*) dari sikap dan Tindakan yang buruk kepada pasangan.²³⁰

Sedangkan Surat Al-Nisa ayat 34, secara literal berbicara kepada laki-laki mengenai isterinya yang *nusyūz* dari komitmen ikatan pernikahan yang saling mencintai dan mengasihi. Tetapi, secara resiprokal, ayat ini juga berbicara ke perempuan sebagai subjek yang suaminya melakukan *nusyūz*.²³¹

Jika *nusyūz* terjadi, baik isteri maupun suami, maka sampaikan kepada yang melakukan *nusyūz* (isteri maupun suami) nasihat-nasihat agar kembali pada kondisi taat dan patuh pada komitmen yaitu menjaga dan memelihara ikatan pernikahan. Artinya, berkomunikasi dengan yang melakukan *nusyūz* secara baik-baik agar ia dapat memahami, sadar dan dapat kembali memperbaiki hubungan. Inilah makna nasihat dalam lafaz “فِعْظُوهُنَّ” dalam ayat 34 surat Al-Nisa. Setelah diberikan nasihat, kemudian beri kesempatan untuk merenung, berpikir dan merefleksikan. Pisah ranjang وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ dalam ayat tersebut maksudnya adalah masing-masing tidur menyendiri agar dapat refleksi, tidak diganggu pasangan, sehingga diharapkan dapat kembali memegang komitmen berpasangan seperti semula. Nasihat dan pisah ranjang merupakan tahapan dan proses untuk damai (*sulh*) yang disebutkan pada ayat lain, yaitu ayat 128 surat Al-Nisa. Untuk tujuan damai, ayat ini menekankan pentingnya berbuat baik yang simultan (*ihsān*) antara suami isteri, dan menjaga diri (*takwa*) dari penyelewengan yang dapat merusak hubungan.²³²

²³⁰ Faqihuddin, *Qira'ah Mubâdalâh*, 411.

²³¹ Faqihuddin, *Qira'ah Mubâdalâh*, 411.

²³² Faqihuddin, *Qira'ah Mubâdalâh*, 413-414.

Selanjutnya dari kedua ayat yang telah diredefinisi kemudian dimubadalahkan dengan menggunakan cara kerja teori *mubadalah*, kedua ayat *nusyūz* baik *nusyūz* suami dan isteri dapat saling dikaitkan untuk mengembalikan pada relasi suami isteri yang harmonis dan menghasilkan konsep *nusyūz* yang setara dan tidak terjadi bias gender.

Adapun penerapan cara kerja teori *mubadalah* pada *nusyūz* dengan tiga langkah. Pertama, merujuk pada ayat mengenai mengajak pasangan suami isteri untuk berdamai untuk kembali pada komitmen sebagai pasangan yang saling mengasihi dan saling mencintai. Salah satu ayat yang pada prinsipnya berbicara secara khusus (*qawā'id*) mengenai ajakan untuk berdamai dan kembali pada hubungan yang harmonis adalah surat Al-Nisa ayat 128. Ayat ini dapat dijadikan pondasi pemaknaan.²³³

Kedua, sesuai dengan prinsip yang telah ditemukan pada ayat pertama, maka gagasan utama yang dapat digali dari surat Al-Nisa ayat 34 adalah peringatan untuk dapat berdamai dan kembali kepada komitmen suami isteri yang saling mencintai dan mengasihi, yaitu dengan cara diberikan nasihat, kemudian beri kesempatan untuk merenung, berpikir dan merefleksikan. Nasihat dan pisah ranjang merupakan tahapan dan proses untuk damai (*ṣulh*) yang disebutkan pada ayat lain, yaitu ayat 128 surat Al-Nisa. Untuk tujuan damai, ayat ini menekankan pentingnya berbuat baik yang simultan (*ihsān*) antara suami isteri, dan menjaga diri (*takwa*) dari penyelewengan yang dapat merusak hubungan.²³⁴

Langkah ketiga, berdasarkan pada kedua langkah tersebut, maka dalam penyelesaiannya pun kedua ayat *nusyūz* (QS. an-Nisâ ayat 34 dan 128)

²³³ Faqihuddin, *Qira'ah Mubâdalah*, 201.

²³⁴ Faqihuddin, *Qira'ah Mubâdalah*, 413-414.

dimaknai secara resiprokal, sesuai dengan konsep *nusyūz* dalam langkah kedua. Dengan demikian kedua ayat *nusyūz* tersebut berbicara kepada perempuan dan laki-laki sebagai subjek, yang suami atau istrinya melakukan *nusyūz* dan dalam penyelesaiannya pun karena konsep *nusyūz* bisa datang dari siapapun dan solusinya bisa dari siapa saja dengan syarat suami-istri dalam penyelesaiannya berpikir kembali kepada relasi yang harmonis.²³⁵

Dalam perspektif *mubadalah*, pemukulan atau segala jenis kekerasan sama sekali tidak dianjurkan untuk menyelesaikan persoalan pasangan suami isteri karena dianggap dapat melahirkan sakit hati dan kebencian bukan dapat memperbaiki hubungan antara suami dan isteri. Dengan teori *mubadalah* pada intinya adalah mengembalikan pada komitmen suami isteri yang harmonis, saling menyayangi dan mencintai.

Jika ayat *nusyūz* pertama dalam surat Al-Nisa ayat 34 yang secara literal berlaku bagi perempuan yang membangkan dapat berlaku bagi laki-laki (*tabdīl bi al-zukūr*), maka ayat *nusyūz* kedua yang terdapat pada surat Al-Nisa ayat 128 yang secara literal berlaku bagi laki-laki yang membangkang juga dapat berlaku bagi perempuan (*tabdīl bi al-inās*), sehingga kedua teks tersebut dapat berlaku bagi kedua belah pihak secara bolak-balik.²³⁶ Ayat mengenai *nusyūz* ini termasuk dalam skema teks *tabdil* karena mengandung lafadz implisit-*mubadalah* yang strukturnya memerlukan proses pengeluaran makna agar dapat menyapa jenis kelamin yang lain.²³⁷

Mengenai relasi gender antara laki-laki dan perempuan dalam Islam merupakan hubungan kemitrasejajaran. Meskipun pengertian kemitrasejajaran tidak dapat dipahami dengan makna yang seragam, persis

²³⁵ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 202.

²³⁶ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 216.

²³⁷ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalāh*, 215.

sama, sebagaimana pengertian kemitrasejajaran yang dimaksud dalam teori *mubadalah*. Teori equilibrium yang menekankan pada konsep kemitraan dan keharmonisan dalam hubungan antara kaum perempuan dan laki-laki karena keduanya harus bekerjasama dalam kemitraan dan keharmonisan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan berbangsa. Karena itu, penerapan kesetaraan dan keadilan gender harus memperhatikan masalah kontekstual (yang ada pada tempat dan waktu tertentu) dan situasional (sesuai keadaan, bukan berdasarkan perhitungan secara matematis (jumlah) dan tidak bersifat universal.²³⁸

Menurut Sachiko Murata perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan merupakan mekanisme komplementer, yang tidak dibenarkan untuk saling menindas. Sachiko memahami relasi laki-laki dan perempuan dengan menggunakan konsep yin yang, kaum laki-laki adalah yang dan perempuan adalah yin, sehingga laki-laki bersifat pasif, namun dalam hal ini bukan berarti perempuan adalah pihak yang inferior dari laki-laki. Dengan kualitas yin perempuanpun bisa menundukkan kaum laki-laki. Satu hal yang harus diingat bahwa setiap laki-laki dan perempuan memiliki yin yang dan kesetaraan laki-laki dan perempuan bukan berarti bahwa kaum perempuan harus bersikap laki-laki atau memiliki laki-laki, karena Tao berarti saling melengkapi antara kekurangan satu sama lain. Misalnya, dalam rumah tangga, suami adalah kepala keluarga, sebagai yang, maka ia memberikan nafkah kepada istri sebagai yin. Murata menempatkan feminitas dan maskulinitas secara sejajar seimbang dalam sebuah hubungan kesalingan dan kesatuan

²³⁸ Rudi Aldianto, dkk. "Kesetaraan Gender Masyarakat Transmigrasi Etnis Jawa," *Jurnal Equilibrium Pendidikan Sosiologi*, 3 (2015): 89-90.

yang indah dan harmonis. Murata memberikan penghargaan tertinggi pada keduanya maskulinitas dan feminitas, patriarki dan matriarki.²³⁹

Mengakui keberadaan hak otonom dan ketegantungan adalah paradigma inklusif. Paradigma inklusif tentunya mengakui dan menghormati nature atau naluri kodrati masing-masing individu. Kesatuan inklusif salah satu analogi dari simbol yin/yan dalam falsafah taoisme. Simbol ini menggambarkan kesatuan antara menjadikan keduanya hilang identitasnya, di mana masing-masing tetap mempunyai ciri khasnya, yaitu hitam (yang) dan putih (yin). Bagian lekukan ke dalam sisi hitam akan diisi oleh bagian sisi putih dan lekukan ke dalam sisi putih akan diisi oleh bagian sisi hitam dan ini merupakan simbol kesatuan harmonis pria dan wanita dalam falsafah Taoisme.²⁴⁰

Pria dan wanita jelas berbeda, namun perbedaan ini tidak ditujukan agar masing-masing mencari jalannya sendiri, tetapi untuk saling merengkuh mencapai satu tujuan, yaitu kelangsungan kehidupan dan peradaban manusia. Apabila paradigma inklusif ini dapat diinternalisasikan oleh setiap pria dan wanita, maka kemerdekaan yang dimaksud adalah kemerdekaan yang tidak menyalahi naluri kodrat masing-masing, namun selalu menimbulkan keharmonisan yang tidak menimbulkan konflik atau merugikan orang lain atau lingkungannya.²⁴¹

Dalam melihat bagaimana Islam berbiacara tentang perempuan, Asma Barlas menggunakan dua argumen penting: argumentasi sejarah dan argumentasi hermeneutik. Argumentasi sejarah yang dimaksud adalah

²³⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Source Book on Gender Relationship In Islamic Thought*, (New York: State University of New York Press, 1992), 90.

²⁴⁰ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 34.

²⁴¹ Ratna Megawangi, *Membicarakan Berbeda? Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, (Bandung: Mizan, 1999), 218.

pengungkapan karakter politik tekstual dan seksual yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, terutama proses yang telah menghasilkan tafsir-tafsir di dalam Islam yang memiliki kecenderungan patriarkis.²⁴²

Mengenai kesetaraan, menurut Barlas, laki-laki dan perempuan memiliki persamaan hingga pada aspek ontologis. Persamaan antara laki-laki dan perempuan dapat dilihat dari kapasitas keduanya sebagai manusia dalam menjalani tugas-tugas pokok dan tanggung jawab yang sama sebagai sesama manusia. Ia juga mengakui adanya perbedaan gender secara fisik atau biologis tersebut didasarkan ajaran Al-Qur'an, namun tetap perbedaan tersebut tidak ada hubungannya dengan tatanan etika dan moral masing-masing gender.²⁴³

Kesetaraan gender menurut Elizabeth Wolgast sebagaimana dikutip Megawangi, menawarkan konsep kesetaraan gender kontekstual, yakni konsep kesetaraan gender yang mengakui keragaman manusia. Konsep ini menyebutkan bahwa meskipun setiap manusia mendapatkan sesuatu yang sama, tidak berarti setiap manusia mendapatkan tingkat kesejahteraan atau kebahagiaan yang sama. Hal ini karena aspirasi, keinginan dan kebutuhan manusia berbeda-beda.²⁴⁴

Amina Wadud mengenai penafsiran ayat gender adalah bagaimana menangkap spirit Al-Qur'an secara utuh, holistik dan integral. Sehingga, dalam penafsiran tidak terjebak pada teks-teks yang bersifat parsial dan legal formal. Akan tetapi lebih menekankan bagaimana proses menangkap keseluruhan ide dan spirit (ruh) yang ada di balik teks tersebut. Metode penafsiran Wadud pada dasarnya didasarkan pada kerangka penafsiran Fazlur

²⁴² Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Yogyakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), 156.

²⁴³ Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, 15.

²⁴⁴ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda*, 47.

Rahman. Dalam konteks ini, menggunakan metode hermeneutika Al-Qur'an sebagaimana ditawarkan Fazlur Rahman, bertujuan untuk menafsirkan ulang makna Al-Qur'an. Berangkat dari konteks sekarang ke masa Al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini. Dengan alur penafsir ini, selain kembali melihat konteks historis sebuah ayat diturunkan, juga dapat mengambil legal spesifik dan ideal moral sebuah ayat Al-Qur'an. Kemudian, melihat situasi masa kini dengan cermat dan menerapkan apa yang dihasilkan dalam gerakan pertama kedalam situasi masa kini. Metode ini yang akan menghasilkan penafsiran dan pemaknaan baru menurut pandangan Wadud.²⁴⁵

Menurut analisa penulis, teori *mubadalah* tidak mutlak menjadi solusi *nusyūz* yang dapat mengembalikan kepada hubungan rumah tangga yang harmonis, setara dan tidak bias gender karena kesetaraan bukan hanya dapat dicapai dengan *memubadalahkan* ayat dalam memahami teks keagamaan. Artinya, pembacaan *nusyūz* dengan teori *mubadalah* memang menghasilkan konsep *nusyūz* yang dapat mengembalikan pada relasi rumah tangga yang harmonis, namun masih ada cara lain yang dapat dilakukan agar pembacaan teks keagamaan mengenai *nusyūz* menghasilkan konsep *nusyūz* yang tidak bias gender dan merugikan salah satu pihak. Dengan syarat, masing-masing pasangan menyadari adanya perbedaan cara penyelesaian *nusyūz* antara laki-laki dan perempuan merupakan mekanisme komplementer, yang tidak dibenarkan untuk saling menindas sebagaimana yang dikatakan Sachiko Murata.²⁴⁶

²⁴⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Women*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 3.

²⁴⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 34.

Perbedaan konsep *nusyūz* antara suami dan isteri seharusnya tetap dibaca dengan prinsip keadilan dan kesetaraan. Walaupun terdapat perbedaan namun prinsipnya adalah mengembalikan kepada relasi suami isteri yang harmonis sebagaimana yang dikatakan oleh Ratna Megawangi bahwa pria dan wanita jelas berbeda, namun perbedaan ini tidak ditujukan agar masing-masing mencari jalannya sendiri, tetapi untuk saling merengkuh mencapai satu tujuan, yaitu kelangsungan kehidupan dan peradaban manusia. Apabila paradigma inklusif ini dapat diinternalisasikan oleh setiap pria dan wanita, maka kemerdekaan yang dimaksud adalah kemerdekaan yang tidak menyalahi naluri kodrat masing-masing, namun selalu menimbulkan keharmonisan yang tidak menimbulkan konflik atau merugikan orang lain atau lingkungannya.²⁴⁷

Analisa penulis mengenai *nusyūz* menurut pandangan para feminis dalam kesetaraan gender yaitu adanya tuntunan *nusyūz* yang seimbang, di mulai dengan menyeimbangkan hak dan kewajiban dengan tujuan agar keharmonisan dalam rumah tangga terjaga sebagaimana teori equilibrium.²⁴⁸

Adapun pemahaman teks yang lain dapat ditempuh untuk menghasilkan pemahaman teks keagamaan yang tidak bias gender sebagaimana metode pembacaan ulang teks keagamaan yang dilakukan oleh tokoh feminis, salah satunya Amina Wadud. Namun yang perlu diperhatikan adalah dengan *memubadalahkan* kedua ayat *nusyūz* maka dapat mengeluarkan subjek yang sesungguhnya disapa oleh Al-Quran namun tidak terbaca oleh para mufassir klasik dan tidak ada peluang terjadinya bias gender pada salah satu ayat *nusyūz* yang mana ini adalah salah satu fungsi dari teori *mubadalah* karena selama ini penyelesaian *nusyūz* suami dianggap merugikan

²⁴⁷ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda*, 218.

²⁴⁸ Rudi Aldianto, dkk. "Kesetaraan Gender Masyarakat Transmigrasi Etnis Jawa," *Jurnal Equilibrium Pendidikan Sosiologi*, 3 (2015): 89-90.

pihak isteri maka dengan adanya teori *mubadalah* dan redefinisi dapat memberikan pemahaman bahwa Al-Qur'an benar-benar mempunyai spirit keadilan dan persamaan, tidak hanya menitikberatkan pada salah satu jenis kelamin.²⁴⁹

Menurut analisa penulis, teori *mubadalah* bukanlah teori yang baru karena sebelumnya telah dibahas oleh ulama klasik mengenai pemikiran logika hukum (*ta'fil ahkām*) dan dalam ushul fiqh, terutama *maqasid al-syari'ah*. Metode ini menekankan bahwa teks memiliki makna dan tujuan yang bisa dicerna oleh akal pikiran manusia (*ma'qūl al-ma'na*). Beberapa pemikiran yang diusung oleh Thâhir ibn 'Âsyûr juga termasuk baru dan semakin memberikan warna pada pemikiran tentang *maqâshid al-syari'ah*. Ia, misalnya, menambahkan tiga poin baru *maqâshid al-syari'ah*, yakni *al-musâwâh*, *al-tasâmuh* dan *al-hurriyyah*.²⁵⁰

Inspirasi yang kentara metode *mubadalah* dari tradisi klasik yaitu pembahasan mengenai bagaimana suatu lafal (kata dan kalimat) memberi makna dalam ushul fikih, yaitu tema mengenai *dalâlât al-alfâz*. Sekalipun ada perbedaan terminologi antara mazhab Hanafi dan mazhab Syafi'i, tetapi keduanya menegaskan bahwa suatu lafal bisa mencakup jauh atau lebih dari yang terlihat dalam susunan tekstual-literalnya. Menurut terminologi mazhab Syafi'i, yang juga dipakai oleh mayoritas ulama ushul fikih, makna terbagi menjadi dua. Ada yang tersurat (*manṭūq*) dan ada yang tersirat (*mafhūm*).²⁵¹

Inspirasi yang lebih eksplisit mengenai inklusivitas ini adalah pembahasan kaidah taghlib dalam ushul fiqh untuk struktur kata dan kalimat

²⁴⁹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 75.

²⁵⁰ Muhammad Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Yordania: Dâr al-Nafâis, 2001), 249.

²⁵¹ Ahmad Sarwat, *Manthuq Mafhum*, (Jakarta: Rumah Fiqh Publishing, 2007), 82.

maskulin. Kutipan-kutipan dari para ulama klasik tersebut memberi inspirasi secara kuat bahwa teks-teks sumber dalam Islam harus dipahami secara *mubadalah*, dimana perempuan tidak boleh disisihkan dari teks-teks dasarnya adalah untuk kedua belah pihak, laki-laki dan perempuan.²⁵²

Menurut analisa penulis, pemberian status *nusyuz* sebenarnya tidak hanya diberikan kepada isteri. Pemberian status *nusyuz* yaitu dapat dilakukan dengan mereview ulang Kompilasi Hukum Islam (KHI). *Nusyuz* selama ini diperkuat dalam KHI dari sisi isteri sebagai pelakunya karena asumsinya laki-laki atau suami yang menafkahi isteri dan bekerja maka ketika kewajiban suami sudah terlaksana namun tidak dengan haknya, isteri dianggap *nusyuz* dan harus menerima konsekuensinya yaitu dengan gugurnya nafkah. Namun pada realitanya ada isteri yang lebih dominan memenuhi kebutuhan rumah tangga, maka dalam keadaan seperti ini jika suami tidak menunaikan haknya isteri, suami dianggap *nusyuz*. Isteri diperbolehkan untuk menggugat cerai suami apabila suami *nusyuz* dan ini termasuk dalam shigot ta'liq talak ketika akad, maka *nusyuz* suami secara eksplisit tidak diakui secara yuridis namun diakui secara implisit. Hal ini untuk memformulasikan status *nusyuz* dalam KHI.²⁵³

Mengenai pembahasan konsep *nusyuz* berkaitan dengan hak dan kewajiban suami isteri maka hal ini termasuk dalam hubungan keperdataan, yaitu ketika terlaksana akad nikah, baik suami dan isteri diberikan hak dan kewajiban sebagaimana yang diatur dalam hukum keperdataan.²⁵⁴ Ketika isteri tidak ta'at artinya tidak melaksanakan kewajibannya maka isteri tidak mendapatkan haknya. Jika dikaitkan dengan hubungan keperdataan maka

²⁵² Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah*, 160.

²⁵³ Kompilasi Hukum Islam, 27.

²⁵⁴ Undang-Undang Perkawinan, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1984), 547.

ketika suami tidak melaksanakan kewajibannya, tentunya suami tidak mendapatkan haknya. Hal ini selaras dengan perspektif muabdalah dengan arti kesalingan. Aspek keperdataan dalam kesalingan memberikan pemahaman bahwa isteri berpotensi melakukan *nusyuz*, begitupun dengan suami.²⁵⁵ Oleh karena itu, peluang diakuinya *nusyuz* suami tidak semata hanya melalui teori mubadalah, dengan pemahaman yang telah dijelaskan mencukup argumen untuk melabeli suami dapat melakukan *nusyuz* apabila tidak melaksanakan kewajibannya. Begitu juga dilihat dari dimensi hubungan manusia kepada tuhan, jika isteri tidak melakukan kewajibannya, konsekuensinya ia juga akan mendapatkan dosa, maka suami seharusnya juga mendapatkan dosa jika tidak melaksanakan kewajibannya.

Dengan demikian, metode *mubadalah* sesungguhnya telah dibahas oleh para ulama klasik secara khusus dalam konsepsi *taglib al-muzakkar 'ala al-mu'annas* dan secara umum dapat ditemukan dalam pembahasan pencakupan makna dari sturuktur kalimat (*dalalat al-alfaz*). Hanya saja, kurang adanya penegasan dalam berbagai sisi dan tidak dielaborasi lebih lanjut untuk memastikan prinsip relasi sosial laki-laki dan perempuan agar lebih seimbang. Selain itu, teori *mubadalah* juga terinspirasi dari pendekatan dan metode tafsir Muhammad Abdul Halim Abu Syuqqah, seorang ulama dan pemikir Mesir. Salah satu metode pemaknaan ulang teks-teks secara literal, Abu Syuqqah mengajukan metode menempatkan perempuan sebagai subjek pada teks-teks yang subjek awalnya adalah laki-laki.²⁵⁶

²⁵⁵ Faqihuddin, *Qir'ah Mubadalah*, 59.

²⁵⁶ Abdul Halim Muhammad Abu Syuqqah, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Ashr al-Risalah; Dirasah 'am al-Mar'ah Jami'a li al-Nushush al-Qur'an wa Shahihay al-Bukhori wa Muslim* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1990), 280.

Pendekatan ini mengantarkan metode *mubadalah* dalam memaknai tesk-tesk gender. Abu Syuqqah sendiri tidak memberikan nama khusus terhadap metode yang ia gunakan dalam proses interpretasi. Untuk itu, dibalik penamaan qira'ah *mubadalah* terdapat peran besar para ulama klasik maupun kontemporer yang telah disebutkan. Hanya saja ijthid para ulama klasik ataupun kontemporer mengenai teori *mubadalah* ini adalah dari segi ketegasan, dimana ijthid sebelumnya tidak memberi ketegasan bahwa baik laki-laki ataupun perempuan, kedua-duanya dapat disapa oleh teks keagamaan dan juga belum disatukan menjadi satu kesatuan yang komprehensif.²⁵⁷

Menurut analisa penulis sebagaimana salah satu penyebab adanya bias gender dipengaruhi faktor bahasa, sesuai dengan pendapat Amina Wadud menyebutkan signifikansi bentuk maskulin dan feminim, baik yang diperuntukkan untuk membedakan ataupun yang memiliki makna umum adalah hal yang penting untuk dianalisa. Bahasa-bahasa yang berciri gender, seperti bahasa Arab menimbulkan prateks tertentu bagi penggunaannya dan menciptakan perbedaan di berbagai pembacaan Al-Qur'an. Terlihat pada penafsiran teks Al-Qur'an dan kesimpulan dari para mufassir.²⁵⁸

Menurut analisa penulis, kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih yang sangat dipengaruhi oleh budaya patriarki masih dianggap belum setara dan bias gender, oleh karena itu diperlukan adanya reinterpretasi yang kemudian konsep *nusyuz* dipahami dengan menggunakan perspektif *mubadalah* dapat memberikan pemahaman *nusyuz* yang setara dan tidak menimbulkan bias gender karena kedua ayat *nusyūz* dapat saling berlaku satu sama lain dan tidak keluar dari pilar rumah tangga yaitu menjalin hubungan

²⁵⁷ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubādalah*, 160.

²⁵⁸ Wadud, *Qur'an and Women*, 26.

yang harmonis satu dengan yang lainnya. *Nusyūz* fikih dalam perspektif *mubadalah* adalah pembangkangan yang merupakan kebalikan dari taat yang dapat dilakukan baik oleh isteri ataupun suami. Taat dalam konteks relasi pasangan suami isteri adalah segala upaya untuk meningkatkan hubungan suami isteri menjadi lebih baik dalam mewujudkan tujuan dari pernikahan, yaitu menjadi keluarga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*. Demikian, *mubadalah* sebagai sebuah perspektif memiliki dua pengertian saja yaitu relasi kemitraan-kesalingan antara laki-laki dan perempuan dan bagaimana sebuah teks Islam mencakup laki-laki dan perempuan sebagai subjek dari makna yang sama.²⁵⁹

²⁵⁹ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalah*, 60.

BAB IV
IMPLIKASI TERHADAP PENYELESAIAN KONSEP *NUSYŪZ* FIKIH
PERSPEKTIF TEORI *MUBADALAH*

Kesetaraan Gender dalam Implikasi terhadap Penyelesaian Konsep *Nusyūz* Fikih Perspektif Teori *Mubadalah* dan Analisis Kritisnya

Mengenai cara penyelesaiannya yang dijelaskan dalam berbagai literatur fikih, ketika isteri *nusyūz* maka penyelesaiannya adalah dengan beberapa *step*, yaitu dengan menasehatinya, pisah ranjang dan memukul. Sedangkan ketika suami yang melakukan *nusyūz*, isteri diharapkan rela untuk digugurkan hak-haknya sebagai upaya berdamai dengan suami.²⁶⁰ Hal ini dianggap bias gender, suami lebih diuntungkan dan merugikan pihak isteri.

Penyelesaian *nusyuz* menurut Ulama Hanafiyah, Syafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah menyebutkan ada tiga langkah dalam mendidik isteri yang *nusyūz*, di antaranya:

7. Ketika sudah tampak tanda-tanda *nusyūz* isteri, maka suami dianjurkan untuk memberikan nasehat.

²⁶⁰ Abu Abdillah Muḥammad bin 'Idrīs al-Syāfi'i, *al-Umm*, Vol.5, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 208.

8. Ketika telah jelas isteri berbuat *nusyūz*, maka suami berhak untuk berpisah tidur dengannya.
9. Jika isteri tetap berbuat *nusyūz*, maka suami diperbolehkan memukulnya dengan syarat tidak menyakiti.²⁶¹

Mengenai pelaku *nusyūz* menurut Malikiyah dan Hanafiyah hanya terjadi dari pihak isteri, sedangkan *nusyūz* menurut Syafi'iyah secara implisit dan Hanabilah secara eksplisit terbagi menjadi dua, yakni *nusyūz* isteri dan suami.²⁶²

Penyelesaiannya bagi suami yang *nusyūz* menurut ulama Hanabilah dan Syafi'iyah adalah dengan cara shuluh (perdamaian) walaupun dengan menggugurkan hak-hak isteri atau dengan perantara *hakam* (mediator). Namun demikian ketika permasalahan *nusyūz* suami sudah semakin berat, dan sulit ditemukan penyelesaiannya melalui mediasi, maka hakam dapat merekomendasikan kepada isteri untuk menempuh jalur hukum, seperti mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan.²⁶³ Penyelesaian antara *nusyūz* isteri dan suami dianggap bias gender dan merugikan pihak isteri.

Ulama' mazhab sepakat bahwa isteri yang melakukan *nusyūz* tidak berhak atas nafkah, tetapi berbeda pendapat tentang batasan *nusyūz* yang mengakibatkan gugurnya hak nafkah. Menurut madzhab Hanafi ketika isteri berdiam diri di rumah suaminya, dan tidak keluar dari rumah tanpa izin suaminya, maka dia masih disebut patuh, sekalipun dia tidak bersedia dicampuri tanpa dasar *syara'* yang benar. Penolakannya isteri tersebut sekalipun haram tetapi tidak menggugurkan hak atas

²⁶¹ Abdullah Ibn Hijazi, *Hasyiyah al-Syarqawi 'ala Syarh al-Tahriri*, Vol.2, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 56.

²⁶² Muhammad Muwaffiq Al-Din, *Al-Kafi fi Fiqh*, (Kairo: Dar Ibn Jauzi, 2015), 92.

²⁶³ Abu Abdillah Muḥammad bin 'Idrīs al-Syāfi'i, *al-Umm*, Vol.5, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), 208.

nafkah.²⁶⁴ Sedangkan bagi suami *nusyūz* dan isteri khawatir suaminya berpaling darinya, maka diperbolehkan bagi isteri untuk menggugurkan hak-haknya seperti hak nafkah, pakaian, tempat tinggal dan diperbolehkan bagi suami untuk menerima harta dari isteri.²⁶⁵ Hal ini dianggap bias gender dan diperlukan pemahaman ulang mengenai konsep *nusyuz* agar tidak terjadi ketimpangan yang merugikan pihak isteri. Oleh karena itu, penyelesaian *nusyuz* perlu dipahami ulang menggunakan perspektif *mubadalah* yang mendukung teks-teks keagamaan dibaca seimbang dan tidak bias gender.

Tujuan dari teori *mubadalah* yaitu mengungkap kandungan yang ada pada teks tanpa ada bias, menyatukan teks Islam ke dalam kerangka besar paradigma Islam yang *rahmatan li al-alamin*, menciptakan kemaslahatan dan keadilan untuk semua orang.²⁶⁶ Melalui teori *mubadalah* kedua ayat *nusyūz* dapat berlaku bagi kedua belah pihak secara bolak balik. Jika ayat *nusyūz* pertama dalam surat Al-Nisa ayat 34 yang secara literal berlaku bagi perempuan yang membangkan dapat berlaku bagi laki-laki (*tabdīl bi al-zukūr*), maka ayat *nusyūz* kedua yang terdapat pada surat Al-Nisa ayat 128 yang secara literal berlaku bagi laki-laki yang membangkang juga dapat berlaku bagi perempuan (*tabdīl bi al-inās*).²⁶⁷

Dengan teori *mubadalah*, Ayat 128 surat Al-Nisa, berlaku baik untuk suami maupun isteri. Baik isteri maupun suami dianjurkan untuk berdamai dan kembali pada komitmen sebagai pasangan yang saling mencintai. Inilah yang dimaksud *ṣulh* dalam ayat tersebut. Kemudian, setelah *ṣulh*, dianjurkan untuk meningkatkan perbuatan baik kepada pasangan. Inilah yang dimaksud *ihsān*. Terakhir, setelah *ṣulh*

²⁶⁴ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Madzhab*, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2012), 402.

²⁶⁵ Al-Zuhayfī, *al-Tafsīr al-Munīr*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009) 305.

²⁶⁶ Faqihuddin Abdul Qodir, *Qirā'ah Mubadalah*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 196.

²⁶⁷ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalah*, 216.

dan *ihsān*, masing-masing pasangan suami isteri dianjurkan untuk menghentikan dan membentengi diri dari sikap, tindakan dan pernyataan buruk kepada pasangan, dan inilah yang dimaksud sebagai *takwa* dalam ayat 128 surat Al-Nisa. Jika terjadi *nusyūz*, maka solusi yang ditawarkan surat Al-Nisa ayat 128 adalah *ṣulh*, *ihsān* dan *takwa*.²⁶⁸

Surat Al-Nisa ayat 34, secara literal berbicara kepada laki-laki mengenai isterinya yang *nusyūz* dari komitmen ikatan pernikahan yang saling mencintai dan mengasihi. Tetapi, secara resiprokal, ayat ini juga berbicara ke perempuan sebagai subjek yang suaminya melakukan *nusyūz*. Jika *nusyūz* terjadi, baik isteri maupun suami, maka sampaikan kepada yang melakukan *nusyūz* (isteri maupun suami) nasihat-nasihat agar kembali pada kondisi taat dan patuh pada komitmen yaitu menjaga dan memelihara ikatan pernikahan. Artinya, berkomunikasi dengan yang melakukan *nusyūz* secara baik-baik agar ia dapat memahami, sadar dan dapat kembali memperbaiki hubungan. Inilah makna nasihat dalam lafaz “فَعِظُوهُنَّ” dalam ayat 34 surat Al-Nisa. Setelah diberikan nasihat, kemudian beri kesempatan untuk merenung, berpikir dan merefleksikan. Pisah ranjang (وَإِهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ) dalam ayat tersebut maksudnya adalah masing-masing tidur menyendiri agar dapat refleksi, tidak diganggu pasangan, sehingga diharapkan dapat kembali memegang komitmen berpasangan seperti semula. Nasihat dan pisah ranjang merupakan tahapan dan proses untuk damai (*ṣulh*) yang disebutkan pada ayat lain, yaitu ayat 128 surat Al-Nisa. Untuk tujuan damai, ayat ini menekankan pentingnya berbuat baik yang simultan (*ihsān*) antara suami isteri, dan menjaga diri (*takwa*) dari penyelewengan yang dapat merusak hubungan.²⁶⁹

²⁶⁸ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalâh*, 412.

²⁶⁹ Faqihuddin, *Qirā'ah Mubâdalâh*, 413-414.

Dalam perspektif *mubadalah*, pemukulan atau segala jenis kekerasan sama sekali tidak dianjurkan untuk menyelesaikan persoalan pasangan suami isteri karena dianggap dapat melahirkan sakit hati dan kebencian bukan dapat memperbaiki hubungan antara suami dan isteri. Sesuatu yang justru bertentangan dengan pilar pernikahan, yaitu berpasangan yang saling berbuat baik satu sama lain (*mu'āsyarah bi al-ma'rūf*).²⁷⁰

Ekpresi gender dalam menggunakan metode *mubādalah*, yang ditangkap ialah substansinya dalam ayat *nusyūz* (an-Nisā: 34 dan 128), tanpa melihat siapa subjek dan objeknya, semangatnya adalah bagaimana problem rumah tangga itu dari siapapun bisa dikelola, untuk mengembalikan kepada relasi yang kuat, baik, dan bahagia serta membahagiakan. Pada intinya ayat *nusyūz* menjadi sumber inspirasi untuk menyampaikan kepada publik bahwa ada hal penting yang harus diketahui. Satu, bahwa relasi pernikahan harus dijaga oleh kedua belah pihak, tidak hanya oleh perempuan, tapi juga laki-laki. Kedua, problem bisa terjadi dari laki-laki (suami), bisa terjadi dari perempuan (isteri), penyelesaiannya pun sama, bisa oleh laki-laki (suami), bisa oleh perempuan (isteri), bisa oleh kedua-duanya.²⁷¹

Dengan demikian, ayat 128 surat Al-Nisa berlaku untuk *nusyūz* suami maupun *nusyūz* isteri. Sehingga ayat tersebut seharusnya menjadi norma dan prinsip dalam memahami ayat lain yaitu ayat 34 surat Al-Nisa mengenai *nusyūz* isteri kepada suami. Sehingga ketika isteri *nusyūz*, tidak serta merta suami boleh memukulnya. Sebab, inti dari pengelolaan *nusyūz* dalam Al-Qur'an adalah bagaimana mengembalikan pada relasi semula yang saling mencintai dan mengasihi. Menyelesaikan perilaku *nusyūz* baik yang dilakukan suami maupun isteri haruslah memenuhi nilai-nilai yang digariskan pada surat Al-Nisa ayat 128 yaitu bersifat

²⁷⁰ Faqihuddin, *Qira'ah Mubādalah*, 414.

²⁷¹ Faqihuddin, *Qira'ah Mubādalah*, 411.

reskonsilatif (*islāh*), menambah tindakan baik (*ihsān*), dan menjaga diri (*takwa*) dari segala perilaku buruk.²⁷²

Dalam Al-Qur'an kata *ḍaraba* tidak selalu diartikan memukul, diantaranya ada yang bermakna membuat perumpamaan, pergi, mengadakan atau membuat, memukul, mengacuhkan.²⁷³

Apabila kata *ḍaraba* dalam arti mengacuhkan yang di ambil dalam memaknai ayat Al-Qur'an diatas, maka akan lebih sesuai dengan tahapan untuk memperbaiki perbuatan jelek isteri. Sehingga kata *ḍaraba* menurut Zaitunah Subhan berdasarkan beberapa hadis dan beberapa ragam makna, tidak diartikan apa adanya yaitu “memukul” akan tetapi sikap “tegas” seorang suami dengan tetap tidak meninggalkan tahapan yang telah ditentukan. Dengan kata lain, tetap memegang nilai-nilai *mu'āsyarah bil ma'rūf* dengan memperhatikan kearifan lokal.²⁷⁴

Mernissi menyatakan bahwasanya ayat 34 surat Al-Nisa menjabarkan bahwasanya laki-laki boleh mendisiplinkan perempuan, meletakkan perempuan pada tempatnya, bila hal tersebut berkorelasi dengan kewajibannya terhadap Tuhan dan suami, sebab tidak ada wewenang yang hanya diberikan oleh Allah pada sebagian laki-laki saja. Wewenang yang dimaksud merupakan akibat yang ditimbulkan oleh mahar yang dibayarkan laki-laki pada perempuan dalam akad nikah dan diikuti dengan nafkah yang disediakan laki-laki. Meski jelas bahwasanya para ahli bersepakat tentang supremasi lakilaki terhadap perempuan dalam keluarga, Mernissi menyebutkan tidak ada pandangan yang sama terkait seberapa besar wewenang yang dimiliki laki-laki, terutama terkait perkara *nusyūz* atau penolakan perempuan dalam perkara seks.²⁷⁵ Asma Barlas pada hasil penafsirannya terhadap

²⁷² Faqihuddin, *Qira'ah Mubādalāh*, 418.

²⁷³ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan*, 186.

²⁷⁴ Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an Dan Perempuan*, 187.

²⁷⁵ Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, 201.

kata *daraba* pada Surat Al-Nisa ayat 34 diartikan memberi contoh, berbeda dengan mayoritas tafsir klasik yang diartikan memukul.²⁷⁶

Terhadap tindakan isteri yang *nusyūz*, Wadud mengatakan bahwa Al-Qur'an memberikan tiga tahap solusi: pertama; solusi verbal, baik antara suami isteri sendiri sebagaimana dalam ayat Q.S. Al-Nisa (04): 34 atau melibatkan orang lain sebagai penengah (sebagaimana dalam surat Al-Nisa ayat 34 dan 128). Kedua; boleh dipisahkan (tempat tidur), tetapi hanya dalam kasus-kasus eksterim saja.²⁷⁷

Ketiga, kata yang perlu dijelaskan lebih jauh adalah kata *daraba* (memukul) sebagai salah satu langkah dari ketiga langkah dalam menyelesaikan persoalan *nusyūz*. Kata *daraba* menurut Wadud tidak mesti menyatakan kekuatan atau kekerasan. Kata ini digunakan dalam Al-Qur'an, misalnya dalam ungkapan "*daraba Allāh māsalā*" (Allah memberikan atau menetapkan sebagai contoh). Menurutny, berdasarkan realitas dan data yang ada kekerasan yang berlebihan terhadap wanita 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 wanita. Jadi, bukan izin melainkan larangan keras terhadap kebiasaan yang ada.²⁷⁸

Menurut Sachiko Murata perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan merupakan mekanisme komplementer, yang tidak dibenarkan untuk saling menindas. Sachiko memahami relasi laki-laki dan perempuan dengan menggunakan konsep *yin yang*, kaum laki-laki adalah *yang* dan perempuan adalah *yin*, sehingga laki-laki bersifat pasif, namun dalam hal ini bukan berarti perempuan adalah pihak yang inferior dari laki-laki. Dengan kualitas *yin* perempuanpun bisa menundukkan kaum laki-laki. Satu hal yang harus diingat bahwa setiap laki-laki dan perempuan

²⁷⁶ Asma Barlas, *Cara Al-Qur'an Membebaskan Perempuan*, 283.

²⁷⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 75

²⁷⁸ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 76.

memiliki *yin yang* dan kesetaraan laki-laki dan perempuan bukan berarti bahwa kaum perempuan harus bersikap laki-laki atau memiliki laki-laki, karena Tao berarti saling melengkapi antara kekurangan satu sama lain. Misalnya, dalam rumah tangga, suami adalah kepala keluarga, sebagai yang, maka ia memberikan nafkah kepada isteri sebagai *yin*. Murata menempatkan feminitas dan maskulinitas secara sejajar seimbang dalam sebuah hubungan kesalingan dan kesatuan yang indah dan harmonis. Murata memberikan penghargaan tertinggi pada keduanya maskulinitas dan feminitas, patriarki dan matriarki.²⁷⁹

Penyelesaian *nusyūz* menurut ulama klasik sebagaimana Imam Syaf'i berkata bahwa apabila suami telah mendapatkan indikasi-indikasi *nusyūz* seorang isteri, maka karena kekhawatiran itu hendaknya suami memberi pengajaran kepada isteri, jika isteri tetap melakukan *nusyūz* maka suami meninggalkan isterinya dan jika isteri tetap demikian maka hendaknya suami memukul isterinya.²⁸⁰

Muhammad Abduh menjelaskan bahwa perintah memukul isteri bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan akal dan fitrah. Memukul diperlukan jika keadaan sudah memburuk dan akhlak sudah rusak. Suami diperbolehkan memukul isteri ketika suami melihat bahwa rujuknya isteri hanya dengan cara memukulnya. Akan tetapi, jika keadaan sudah baik dan isteri tidak *nusyūz* lagi dengan cara menasehatinya atau meninggalkannya dari tempat tidur, maka tidak diperbolehkan untuk memukulnya.²⁸¹ Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah menjelaskan bahwa *daraba* mempunyai arti yang banyak selain memukul. Kata ini tidak selalu dipahami dalam arti menyakiti atau melakukan tindak kekerasan dan kasar.²⁸²

²⁷⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, 90.

²⁸⁰ Abu Abdillah Muḥammad bin 'Idrīs al-Syāfi'i, *al-Umm*, 120.

²⁸¹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, vol.5, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973), 75.

²⁸² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 86.

Sebagaimana yang dikatakan Zamaksyari bahwa pukulan tidak boleh melukai dan tidak boleh memukul pada bagian wajah.²⁸³ Menurut Muhammad Ali al-Sabuni bahwa memukul juga tidak diperbolehkan menggunakan tongkat dan cambuk.²⁸⁴ Apabila dengan memukul menyebabkan isteri semakin durhaka, maka sebaiknya suami tidak memukul isteri.²⁸⁵

Menurut Wahbah Zuhayli bukan hanya tiga tahap yang dapat dilakukan ketika isteri berbuat *nusyūz*, tetapi ada empat tahapan yang terakhir adalah tahkim. Ketika perselisihan antara suami dan isteri tidak bisa diselesaikan maka dianjurkan untuk mengutus dua hakim untuk membantu menyelesaikan perselisihan akibat isteri *nusyūz*.²⁸⁶ Sebagaimana yang dikatakan Muhammad Ali al-Sabuni dalam *Rawā'iu al-Bayān*.²⁸⁷

Bagi suami, ketika belum jelas isteri telah berbuat *nusyūz* maka tidak diperbolehkan untuk memukul ataupun memisahkan diri dari isterinya.²⁸⁸ Penyelesai bagi suami yang *nusyūz* adalah dengan cara *sulh* (perdamaian) walaupun dengan menggugurkan hak-hak isteri.²⁸⁹ Ketika isteri khawatir suaminya berpaling darinya, maka diperbolehkan bagi isteri untuk menggugurkan hak-haknya seperti hak nafkah, pakaian, tempat tinggal dan diperbolehkan bagi suami untuk menerima harta dari isteri.²⁹⁰

²⁸³ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasyāf*, 525.

²⁸⁴ Al-Ṣābūnī, *Rawā'iu al-Bayān*, 469.

²⁸⁵ Muṣṭafā al-Khin dkk, *al-Fiqhu al-Manhajī*, 108.

²⁸⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Vol.1, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 318.

²⁸⁷ Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'iu al-Bayān Tafsīr Āyāti al-Aḥkām min al-Qur’ān*, vol. 1, (Beirut: Maktabah al-Gazali, 1980), 469.

²⁸⁸ Al-Syafi’i, *al-Umm*, 208.

²⁸⁹ Al-Syafi’i, *al-Umm*, 208.

²⁹⁰ Al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr*, 305.

Menurut Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, penyelesaian *nusyuz* yang ada dalam al-Qur'an bertujuan untuk mengatasi penyimpangan moral yang dapat merusak martabat seorang suami atau isteri dari tindakan pembangkangan bukan untuk merendahkan martabat atau mencemarkan kehormatan pasangannya. Al-Quran memerintahkan suami untuk berbicara dengan kesadaran wanita melalui nasihat dan pengajaran, yang merupakan pendekatan manusiawi yang optimal untuk menyelesaikan masalah antara dua belah pihak.²⁹¹

Kemudian, Al-Quran memerintahkannya, ketika dialog tidak berhasil maka dengan cara unik yang lebih mirip dengan penarikan diri daripada penolakan sepenuhnya, yaitu penarikan diri di tempat tidur, sambil tetap berkomunikasi dan berbicara di luar tempat tidur. Ketika penyimpangan moral dan pembangkangan masih dilakukan, maka hukuman pukulan yang tidak menyakiti diberlakukan sebagai tanggapan terhadap penyimpangan moral dan sebagai pertahanan terhadap martabat pasangan yang tertindas.²⁹²

Ketimpangan gender dalam konsep *nusyūz* juga terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) disebutkan dalam Pasal 84 Ayat 1, dijelaskan bahwa "isteri dapat dikatakan *nusyūz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam Pasal 83 Ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah".²⁹³ Dalam KHI, istilah *nusyūz* hanya diberlakukan kepada isteri yang tidak melaksanakan kewajibannya terhadap suami dan tidak diatur secara tegas mengenai *nusyūz* suami terhadap isteri. Konsep *nusyūz* lebih dikenal sebagai pembangkangan isteri kepada suami. Sesuatu yang mengesankan searah, hanya isteri yang membangkang dan

²⁹¹ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Al-Mar'ah: Bayna Tugyani al-Nizam al-Garbiy wa Lataifi al-Tasyri' al-Rabbaniy*, 238.

²⁹² Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Al-Mar'ah: Bayna Tugyani al-Nizam al-Garbiy wa Lataifi al-Tasyri' al-Rabbaniy*.

²⁹³ Departemen Agama R.I, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1999), 151.

harus menerima konsekuensi pembangkangannya. Padahal praktiknya, pembangkangan dapat terjadi dari dua arah, baik dari isteri maupun suami.²⁹⁴

Analisa penulis terhadap perbedaan dalam penyelesaian *nusyūz* antara teori *mubadalah* dengan *nusyūz* yang tertera dalam berbagai literatur fikih adalah ketegasan dalam pemahaman ayat mengenai *nusyūz* yang digunakan sebagai relasi. Pemahaman ulama klasik cenderung hanya memahami teks secara tekstual, terutama pada pemahaman teks ulama klasik yang mana masih dipengaruhi budaya patriarki yang mendiskriminasi perempuan. Untuk memahami dalil hukum, tidak hanya berpegang kepada apa yang selama ini telah dipegangi oleh para ulama fiqh, karena kondisi sosial yang berkaitan dengan hukum tertentu berbeda dengan realitas historis masa kini.²⁹⁵

Oleh sebab itu, diversifikasi dalil diperlukan, dengan menghadirkan dalil lain yang lebih sesuai dengan akar persoalan yang muncul terkait dengan sensitifitas gender, dengan tetap mengacu kepada *maqāsid al-tasyrī'*, yakni untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Upaya penting untuk merekonstruksi metodologi fiqh adalah setiap melakukan istinbat hukum maka perlu memperhatikan beberapa asas atau prinsip dasar dalam syariat Islam yang diantaranya adalah prinsip keadilan, prinsip kesamaan derajat dan prinsip meniadakan kepicikan, prinsip menyedikitkan beban dan prinsip kemaslahatan. Sedangkan penyelesaian *nusyūz* yang dipahami oleh ulama kontemporer memang cenderung lebih kontekstual dengan mempertimbangkan konteks pada zaman sekarang, namun tidak terbaca adanya relasi kemitraan antara suami isteri yang saling menyayangi dan mengasihi.

Untuk penyelesaian *nusyuz* perspektif *mubadalah* dapat dilakukan dengan apa saja, baik yang tertera dalam ayat 34 surat Al-Nisa ataupun ayat 128 surat Al-

²⁹⁴ Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, 308.

²⁹⁵ Waryono Abdul, *Gender dan Islam; Teks dan Konteks*, (Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga, 2002), 133.

Nisa, dengan tujuan mengembalikan kepada relasi suami isteri yang harmonis, utuh, saling mencintai dan menyayangi, karena memang teori *mubadalah* meniscayakan kesetaraan dan keadilan dalam berelasi antara laki-laki dan perempuan dan mendorong keduanya untuk saling memberi kemanfaatan tanpa diskriminasi sehingga kedua ayat tersebut tidak dianggap bias gender karena menitikberatkan pada salah satu pihak saja.²⁹⁶

Pemahaman *nusyūz* yang dilakukan ulama klasik dan kontemporer menurut analisa penulis pemaknaannya tidak seluruhnya dapat dikontekstualkan pada zaman sekarang. Menurut analisa penulis, pemahaman ayat *nusyūz* yang tidak diimbangi dengan pendekatan sosio historis menjadikan tujuan dari ayat tersebut tidak terbaca secara utuh. Untuk langkah pertama ataupun kedua yaitu menasehati dan pisah ranjang dalam penyelesaian *nusyūz* pada Surat Al-Nisa ayat 34 merupakan hal yang masih dapat dilakukan. Sedangkan langkah ketiga yaitu pemukulan membutuhkan pemaknaan ulang karena sering kali dijadikan legitimasi suami yang dapat merugikan isteri.

Namun langkah keduaupun yaitu pisah ranjang jika dirasa tidak efektif dan tidak dapat mengembalikan kepada relasi suami isteri yang harmonis maka dapat dilakukan pemaknaan ulang sesuai dengan kondisi dan situasi yang terjadi. Hal ini sebagaimana pendapat Amina Wadud yang mengatakan Wadud mengatakan bahwa Al-Qur'an memberikan tiga tahap solusi: pertama; solusi verbal, baik antara suami isteri sendiri sebagaimana dalam ayat Q.S. Al-Nisa (04): 34 atau melibatkan orang lain sebagai penengah (sebagaimana dalam surat al-Nisa ayat 35 dan 128). Kedua; boleh dipisahkan (tempat tidur), tetapi hanya dalam kasus-kasus eksterim saja.²⁹⁷

²⁹⁶ Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, 198.

²⁹⁷ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 75

Sedangkan mengenai lafadz *daraba* yang dimaknai pemukulan, menurut analisa penulis merupakan konsekuensi logis resiprokal walaupun dengan memukul yang tidak menyakiti, namun pemukulan sudah menjadi kekerasan kultural yaitu kekerasan yang dibentuk oleh norma sosial dan ditopang oleh nash dan adanya pihak yang tidak merasa bersalah. Oleh karena itu, harus adanya norma undang-undang untuk menghilangkan kekerasan kultural kerana norma sosial.²⁹⁸

Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam Undang-undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (selanjutnya disebut UU PKDRT). Pasal 1 UU tersebut menyatakan bahwa tindakan kekerasan dalam rumah tangga adalah "setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan atau menelantarkan rumah tangga, termasuk ancaman untuk perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga". Sementara yang dimaksud dengan llingkup rumah tanggal dalam Pasal 2 UU PKDRT adalah meliputi suami, isteri, dan anak; orang-orang yang mempunyai hubungan keluarga dengan (suami, isteri dan anak) karena hubungan darah, perkawinan, persusuan, pengasuhan, dan perwalian, yang menetap dalam rumah tangga; orang yang bekerja membantu rumah tangga dan menetap dalam rumah tangga tersebut.²⁹⁹

lafadz *daraba* seharusnya diinterpretasi ulang karena terkait dengan asbab an-nuzul surat al-nisa ayat 34 masih dipengaruhi oleh kultur bangsa Arab yang keras dan ringan tangan. Seharusnya mufassir dapat menafsiri sesuai konteks sosiologis sekarang ini.³⁰⁰

²⁹⁸ Thomas Santoso, *Teori-Teori Kekerasan*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), 187.

²⁹⁹ Undang-undang Nomor 23 Tahun 2004, *Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga*, Pasal 1

³⁰⁰ Abī al-Qāsim al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasyāf*, vol.1, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2009), 525.

Menurut analisa penulis, teori *mubadalah* yang digunakan dalam penafsiran *nusyūz* bukan hanya sekedar memubadahkan kedua ayat yang berkaitan tetapi ada rekonstruksi lafadz dari kedua ayat *nusyūz* yang bertujuan untuk mengembalikan relasi rumah tangga yang harmonis. Namun walaupun pada realitanya hanya dengan meredefinisi lafadz yang terdapat dalam ayat *nusyūz* berpotensi mengembalikan hubungan harmonis dalam rumah tangga tanpa dengan memubadahkan ayat *nusyūz*, dengan teori *mubadalah* maka tidak ada peluang pembacaan ayat yang menimbulkan bias gender pada ayat-ayat yang satu tema atau secara implisit menyimpan subjek yang disapa oleh Al-Qur'an.³⁰¹ Saling menjaga hubungan pernikahan dengan saling memperlakukan pasangan dengan baik merupakan asas yang harus diterapkan dalam kehidupan pernikahan. Oleh karena itu, penafsiran teks keagamaan yang menunjukkan hubungan suami-isteri dapat dipahami dengan teori *mubadalah*.³⁰²

Sebagaimana pemahaman *nusyūz* walaupun dengan tidak memubadahkan ayat, namun pada realitanya untuk mengembalikan hubungan suami isteri agar harmonis itu tidak selalu mudah, apalagi ketika ada gangguan keharmonisan keluarga maka yang dapat dilakukan adalah menyelesaikannya dengan berpegang pada prinsip keadilan dan persamaan (*musāwāh*), sehingga tidak ada pihak baik isteri atau suami yang merasa dirugikan atau disakiti.³⁰³ Yang perlu dipahami, dari berbagai pemahaman teks *nusyūz* adalah upaya menyelesaikan *nusyūz* dan mengembalikan kepada hubungan rumah tangga yang harmonis.³⁰⁴

³⁰¹ Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, 196.

³⁰² Faqihuddin Abdul Qodir, *Manbau al-Sa'adah*, (Cirebon: Rabitah Ma'ahid Cirebon Salafiyah, 2013), 31.

³⁰³ Waryono Abdul, *Gender dan Islam; Teks dan Konteks*, 133.

³⁰⁴ Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, 410.

Maka dengan teori *mubadalah*, penyelesaian *nusyūz* dianggap setara dan tidak menimbulkan bias gender karena kedua ayat *nusyūz* dapat saling berlaku satu sama lain dan tidak keluar dari pilar rumah tangga yaitu menjalin hubungan yang harmonis satu dengan yang lainnya. Untuk penyelesaiannya pun dapat dilakukan dengan apa saja, baik yang tertera dalam ayat 34 surat Al-Nisa ataupun ayat 128 surat Al-Nisa, yang mana ayat 128 surat Al-Nisa ini dijadikan norma dan prinsip dalam memahami ayat 34 surat Al-Nisa, dengan tujuan mengembalikan kepada relasi suami isteri yang harmonis, utuh, saling mencintai dan menyayangi. Dengan *memubadalahkan* kedua ayat *nusyūz* maka dapat mengeluarkan subjek yang sesungguhnya disapa oleh Al-Quran namun tidak terbaca oleh para mufassir dan tidak ada peluang terjadinya bias gender pada salah satu ayat *nusyūz* yang mana ini adalah salah satu fungsi dari teori *mubadalah* karena selama ini penyelesaian *nusyūz* suami dianggap merugikan pihak isteri maka dengan adanya teori *mubadalah* dapat memberikan pemahaman bahwa Al-Qur'an benar-benar mempunyai spirit keadilan dan persamaan, tidak hanya menitikberatkan pada salah satu jenis kelamin.³⁰⁵

³⁰⁵ Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, 75.

BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan pembahasan sebelumnya mengenai kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih perspektif *mubadalah*, penulis menyimpulkan berdasarkan rumusan masalah, di antaranya:

1. Kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz* fikih yang dipengaruhi oleh budaya patriarki masih dianggap belum setara dan bias gender, oleh karena itu diperlukan adanya reinterpretasi menggunakan perspektif *mubadalah*. Dengan perspektif *mubadalah*, *nusyuz* dianggap setara dan tidak menimbulkan bias gender karena dipandang secara subjektif bagi keduanya. *Nusyūz* fikih dalam perspektif *mubadalah* adalah pembangkangan yang merupakan kebalikan dari taat yang dapat dilakukan baik oleh isteri ataupun suami. Taat dalam konteks relasi pasangan suami isteri adalah segala upaya baik yang dilakukan isteri ataupun suami untuk meningkatkan hubungan suami isteri menjadi lebih baik dalam mewujudkan tujuan dari pernikahan, yaitu menjadi keluarga yang *sakinah, mawaddah dan rahmah*.
2. Dengan perspektif *mubadalah*, implikasi terhadap penyelesaian *nusyūz* fikih yang sebelumnya dianggap memberatkan dan merugikan isteri menjadi penyelesaian *nusyuz* yang setara dan tidak menimbulkan bias gender karena kedua ayat *nusyūz* dapat saling berlaku satu sama lain dan tidak keluar dari pilar rumah tangga yaitu menjalin hubungan yang harmonis satu dengan yang lainnya. Baik *nusyūz* suami dan isteri

dipandang secara subjektif bagi keduanya, sehingga kedua ayat dapat diaplikasikan baik untuk suami ataupun isteri. Untuk penyelesaiannya dapat dilakukan dengan apa saja, baik yang tertera dalam ayat 34 surat Al-Nisa ataupun ayat 128 surat Al-Nisa, yang mana ayat 128 surat Al-Nisa ini dijadikan norma dan prinsip dalam memahami ayat 34 surat Al-Nisa.

Dengan teori *mubadalah*, ayat 128 surat Al-Nisa, baik isteri maupun suami dianjurkan untuk berdamai dan kembali pada komitmen sebagai pasangan yang saling mencintai. Inilah yang dimaksud *ṣulh* dalam ayat tersebut. Kemudian, setelah *ṣulh*, dianjurkan untuk meningkatkan perbuatan baik kepada pasangan. Inilah yang dimaksud *ihsān*. Terakhir, setelah *ṣulh* dan *ihsān*, masing-masing pasangan suami isteri dianjurkan untuk menghentikan dan membentengi diri dari sikap, tindakan dan pernyataan buruk kepada pasangan, dan inilah yang dimaksud sebagai *takwa* dalam ayat 128 surat Al-Nisa. Maka solusi yang tertera dalam surat Al-Nisa ayat 128 adalah *ṣulh*, *ihsān* dan *takwa*.

Sedangkan penyelesaian yang tertera dalam ayat 34 surat Al-Nisa yaitu jika *nusyūz* terjadi, baik isteri maupun suami, maka sampaikan kepada yang melakukan *nusyūz* (isteri maupun suami) nasihat-nasihat agar kembali pada kondisi taat dan patuh pada komitmen yaitu menjaga dan memelihara ikatan pernikahan. Artinya, berkomunikasi dengan yang melakukan *nusyūz* secara baik-baik agar ia dapat memahami, sadar dan dapat kembali memperbaiki hubungan. Inilah makna nasihat dalam lafaz “فَعِظُوهُنَّ”. Setelah diberikan nasihat, kemudian beri kesempatan untuk merenung, berpikir dan merefleksikan. Pisah ranjang (وَإِذَا جُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ) dalam ayat tersebut

maksudnya adalah masing-masing tidur menyendiri agar dapat refleksi, tidak diganggu pasangan, sehingga diharapkan dapat kembali memegang komitmen berpasangan seperti semula.

Nasihat dan pisah ranjang merupakan tahapan dan proses untuk damai (*sulh*) yang disebutkan pada ayat lain, yaitu ayat 128 surat Al-Nisa. Untuk tujuan damai, ayat ini menekankan pentingnya berbuat baik yang simultan (*ihsān*) antara suami isteri, dan menjaga diri (*takwa*) dari penyelewengan yang dapat merusak hubungan. Pemukulan atau segala jenis kekerasan sama sekali tidak dianjurkan untuk menyelesaikan persoalan pasangan suami isteri karena dianggap dapat melahirkan sakit hati dan kebencian bukan dapat memperbaiki hubungan antara suami dan isteri. Penyelesaian *nusyuz* perspektif *mubadalah* dapat memberikan pemahaman bahwa Al-Qur'an benar-benar mempunyai spirit keadilan dan persamaan, tidak hanya menitikberatkan pada salah satu jenis kelamin.

3. Saran

Berdasarkan hasil temuan dalam penelitian ini, peneliti mengajukan beberapa saran sebagai berikut:

1. Bagi masyarakat

Perlunya upaya mendalami pemahaman tafsir dan fikih mengenai ayat *nusyūz* terkait dengan sensitifitas gender, dengan tetap mengacu kepada *maqasīd al-tasyrī'*, yakni untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Memperhatikan beberapa asas atau prinsip dasar dalam syariat Islam, yang diantaranya adalah prinsip keadilan, prinsip kesamaan derajat dan prinsip kemaslahatan. Membaca teks keagamaan secara tekstual dan kontekstual

menghindari pemahaman teks yang dipengaruhi budaya patriarki yang mendiskriminasi perempuan.

2. Bagi peneliti selanjutnya

Penulis sangat menyadari bahwa dalam penelitian ini terdapat banyak kekurangan dan perlu dikaji kembali pembahasan *nusyūz* dalam berbagai perspektif lain untuk menghasilkan kesetaraan gender dalam konsep *nusyūz*. Untuk itu, diharapkan penelitian ini agar dapat dikembangkan lagi.

KEPUSTAKAAN

- Abdul, Waryono. 2002. *Gender dan Islam; Teks dan Konteks*. Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga.
- al-Din, Muwaffiq. 2015. *Al-Mugni*. Kairo: Dar Ibn Jauzi.
- Ali, Amer. 1978. *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Muhammad*. Jakarta: Bulan Bintang.
- al-Jaziri, Abdurrahman. 2003. *Al-Fiq 'ala al-Mazahibu al-Arba'ah*. Lebanon: Dar al-Kutib al-Ilmiyah.
- Alūsi, Syihāb al-Dīn. 1999. *Rūḥ al-Ma'ānī*. Beirut: Dar al-Ihya.
- Amuli, Jawadi. 2011. *Jamal al-Mar'ah wa Jalaluha*. Translated by Muhdhor dkk. Jakarta: Sadra Press.
- Anis, Ibrahim. n.d. *al-Mu'jam al-Wasith*. Vol. 3. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Arsyad, Aisyah. 2020. *Fikih Gender Berbasis Maqasid Al-Syariah*. Gowa: Alauddin University.
- Ashgar, Ali. 2000. *Devolusi Negara Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- 'Asqolaniy, Ibn Hajar. 1979. *Fathu al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Asyur, Muhammad Thahir ibn. 2001. *Maqashid al-Syariah al-Islamiyah*. Yordania: Dar al-Nafais.
- Bachtiar. 2018. *Metode Penelitian Hukum*. Pamulang: UNPAM Press.
- Bagha, Mustafa al-Khin & Mustafa. 2000. *al-Fiqh al-Majmu' 'ala Mazhab al-Imam al-Syafi'i*. Surabaya: Al-Fithrah.

- Barlas, Asma. 2005. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*. Translated by Cecep Lukman Yasin. Yogyakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta.
- Bayḍawī, Nāṣir al-Dīn. 1999. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Bukhārī, Muhammad bin Isma'il. 2001. *Shahih al-Bukhārī*. Beirut: Dar Tqunu an-Naja.
- Buthi, Muhammad Said Ramadhan. 1996. *Al-Mar'ah Bayna Tugyani al-Nizam al-Gharbi wa Lataifi al-Tasyri' al-Rabbani*. Damaskus: Maktabah al-Asad.
- Ch, Mufidah. 2008. *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*. Malang: UIN Malang Press.
- Dasuqi, Muhammad Ahmad. 1987. *Hayiyah al-Dasuqi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Din, Muhammad Muwaffiq. 1994. *Al-Kafi fi Fiqh al-Imam Ahmad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- dkk, Cindy Shira. 2023. "Kesetaraan Gender." *Humantech: Jurnal Ilmiah Multi Disiplin Indonesia 2*.
- dkk, Muṣṭafā al-Khin. 1992. *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Mazhab al-Imām Al-Syafi'i*. Damaskus: Dar al-Qolam.
- dkk, Zulkifli Ismail. 2020. "Kesetaraan Gender Ditinjau dari Sudut Pandang Normatif dan Sosiologis." *SASI: Jurnal Terakreditasi Nasional 26*.
- Engineer, Asghar Ali. 2007. *Al-Qur'an Woman and MModernity Society*. Translated by Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS Yogtakarta.
- . 1999. *Pembebasan Perempuan*. Translated by Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS.
- . 2007. *The Qur'an Women and Modernity Society*. Translated by Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS.
- Engineer, Ashgar Ali. 1999. *Pembebasan Perempuan*. Translated by Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS.

- Faisol, M. 2012. *Hermeneutika Gender Perempuan dalam Tafsir Bahr al-Muhith*. Malang: UIN Maliki Press.
- Faqih, Mansour. 2001. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fāris Iṣām. 1994. *Tafsīr al-Ṭabaṛī*. Beirut: Ar-Risalah.
- Ghalayini, Mustafa. 2014. *Jami al-Durus al-Arabiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Hafidz, Muhammad. 2019. *Hak Nafkah Istri yang Nusyuz Studi Istinbat Hukum Syafi'i dan Zahiriyah Berdasarkan Pendekatan Maqasid asy-Syariah*. Tesis, Metro: Institut Agama Islam Negeri.
- Hajjaj, Abu Husein Muslim. 1999. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya.
- Haṣni, Abū Bakr. 1994. *Kifāyat al-Akhyār*. Damaskus: Dar al-Khoir.
- Hearty, Free. 2015. *Keadilan Jender: Perspektif Feminis Muslim dalam Sastra Timur Tengah*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Hijazi, Abdullah Ibn. 1987. *Hasyiyah al-Syarqawi 'ala Syarh al-Tahriri*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Kamalia, Nely Sama. 2020. "Konsep Nusyuz Perspektif Teori Kosmologi Gender Sachiko Murata." *Journal of Islamic Law and Family Studies*.
- Kasir, Ibn. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Riyad: Dar al-Hilya.
- Kawakib. 2017. *Konsep Nusyuz Suami Isteri Pandangan Wahbah al-Zuhayli Perspektif Gender*. Tesis, Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim.
- Manzur, Ibn. 1989. *Lisan al-'Arabi*. Beirut: Dar Lisan al-'Arabi.
- Marzuki, Peter Mahmud. 2014. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana.
- Megawangi, Ratna. 1999. *Mebiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan.

- Menissi, Fatima. 1994. *Wanita di dalam Islam*. Translated by Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka.
- Mubarok, A. Zaki. 2007. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalm Tafsir al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ.
- Mubarok, Ahmad Zaki. 2007. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Mufrodi, Ali. 1997. *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*. Jakarta: Logos.
- Mughni, Syafiq A. 2002. *Masyarakat Sarab Pra-Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Muhaimin. n.d. *Metode Penelitian Hukum*. Mataram: Mataram University Press.
- Muhammad, Husein. 2007. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS.
- Muhammad, Syamsuddin. 1983. *Nihayah al-Muhtaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Muhanif, Ali. 2002. *Perempuan dalam Literatur Islam Klasik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Muhyi al-Dīn al-Nawawi, Abū Zakāriyā. 1999. *Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya.
- Mulia, Siti Musdah. 2007. *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*. Yogyakarta: Kibra Press.
- Munawwir, Achmad Warson. 1997. *Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Progresif.
- Mundir. 2010. *Perempuan Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Al-Manar)*. Semarang: Walisongo Press.
- Murata, Sachiko. 1992. *The Tao of Islam: A Source Book on Gender Relationship In Islamic Thought*. New York: State University of New York Press.
- Nawawi, Zakariya. n.d. "al-Majmu Syarh al-Muhazzab." Beirut: Dar al-Fikr.

- Ningsih, Dian Wahyu. n.d. "Analisis Keadilan Gender Terhadap Nusyuz Suami." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Keluarga* 2020.
- Nurrahman, Panji. 2022. "Membangun Kesetaraan Gender Dalam Keluarga Pasangan Pekerja." *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 18.
- Priyono. 2008. *Metode Penelitian Kuantitatif*. Sidoarjo: Zifatama Publishing.
- Purwanti, Ani. 2020. *Kekerasan Berbasis Gender*. Yogyakarta: Bildung.
- . 2020. *Kekerasan Berbasis Gender*. Yogyakarta: Bildung.
- Qadamah, Ibn. 1992. *Syarh al-Kabir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Qalyubi, Syihabuddin. 1997. *Hasyiyah al-Qalyubi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Qodir, Faqihuddin Abdul. 2013. *Manba'u al-Sa'adah*. Cirebon: Rabithah Ma'ahid Cirebon Salafiyah.
- Qurtubi. 1967. *al-Jāmi' li Ahkāmī al-Qur'ān*, . Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Qurtubi, Abu Abdillah. 2006. *al-Jami' li ahkami al-Qur'an*. Beirut: Ar-Risalah.
- RI, Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama. 2004. "Pembaharuan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam." Jakarta.
- Rida, Muhammad Rasyid. 1973. *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Mar'rifah.
- Rudi Aldianto, dkk. 2015. "Kesetaraan Gender Masyarakat Transmigrasi Etnis Jawa." *Jurnal Equilibrium: Pendidikan Sosiologi*.
- Saadawi, Nawel El. 2001. *Perempuan dalam Budaya Patriarkhi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sabiq, Sayyid. 1983. *Fiqh Sunnah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sadani, Saleh Ghanim. 2004. *Nusyuz*. Translated by A. Syauqi Qadri. Jakarta: Gema Insani Press.
- Sarwat, Ahmad. 2011. *Manthuq Mafhum*. Jakarta: DU Publishing.

- Ṣābūni, Muhammad ‘Alī. 1980. *Rawāi’u al-Bayān Tafṣīr Ayāti al-Aḥkām min al-Qur’ān*. Beirut: Maktabah al-Ghazali.
- Shalabi, A. 1993. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasain Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Soekanto, Soerjono. 1986. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Sofyan. 2013. *Metode Penelitian Hukum Islam*. Yohyakarta: Mitra Pustaka.
- Subhan, Moh. 2019. "Rethinking Konsep Nusyuz Relasi Menciptakan Harmonisasi dalam Keluarga." *al-Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam*.
- Subhan, Zaitunah. 2015. *Al-Qur’an Dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenamedia Group.
- . 1999. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Al-Qur’an*. Yogyakarta: LKiS.
- Subki, Ali Yusuf. 2010. *Nizam al-Usrah fi al-Islam*. Translated by Nur Khozin. Jkarta: Sinar Grafika.
- Sugiono. 2018. *Metode Penelitian Kuantitatif*. Bandung: Alfabeta.
- . 2011. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- . 2011. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Suharjuddin. 2020. *Kesetaraan Gender dan Strategi Pengarusutamaan*. Banyumas: Pena Persada.
- Sumbulah, Muhammad Habib & Umi. 2020. "Memaknai Kembali Konsep Nusyuz Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender dan Maqasid Syari'ah Jasse Auda." *Egalita: Jurnal Kesetaraan dan Keadilan Gender*.
- Sumbulah, Umi. 2008. *Kritik Hadis; Pendekatan Historis Metodologis*. Malang: UIN Malang Press.

- Sumitro, Sofyan Hasan & Warkum. 1994. *Dasar-Dasar Memahami Hukum Islam di Indonesia*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Surachman, Winarno. 1990. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*. Bandung: Tarsita.
- Surahman. 2016. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Pusdik SDM Kesehatan.
- Syāfi'i, Muḥammad bin 'Idrīs. 1999. "al-Umm." Beirut: Dar al-Fikr.
- Syuqqah, Abdul Halim Muhammad Abu. 1990. *Tahrir al-Mar'ah fi 'Ashr al-Risalah*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Syuyuti, Jalalu al-Din. 1999. *Ashab al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Ihya.
- Tunany, Rika Lisnawati. 2019. *Nusyuz Dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian Dengan Pendekatan Gender)*. Tesis, Ambon: Institut Agama Islam Negeri .
- Tuti Harwati, dkk. 2019. *Fiqh An-Nisa*. Jakarta: Kencana.
- Umar, Nasaruddin. 1999. *Argumen Kesetaraan Gender (Perspektif Al-Qur'an)*. Jakarta: Paramadina.
- Umar, Nasarudin. 2001. *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Yogyakarta: Paramadina.
- Wadud, Amina. 2006. *Qur'an and Women: Rereading The Sacred Text From A Woman's Perspective*. Translated by Abdullah Ali. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Wahid, Abdurrahman. 1990. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Rosda Karya.
- Wijaya, Aksin. 2004. *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safina Insania Press.
- Wijayanti, Ratna dkk. 2021. *Metode Penelitian Kuantitatif*. Lumajang: Widya Game Press.
- Winarno. 1990. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode, Teknik*. Bandung: Tarsita.

- Yanggo, Huzaemah Tahido. 2010. *Fikih Perempuan Kontemporer*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Yatim, Badri. 2010. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Yunus, Mansur Ibn. 1999. *Kasyfu al-Qina*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Zamakhsyari, Abī al-Qāsim. 2009. *Tafsīr al-Kasyāf*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Zarkasyi. 1957. *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Dar al-Ihya.
- Zed, Mestika. 2014. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Zuhayli, Wahbah. 2009. *al-Tafsīr al-Wasīt*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Zuhayli, Wahbah. 1986. "Fiqh al-Islam wa Adillatuhu." Beirut: Dar al-Fikr.
- . 2009. *l- al-Tafsīr al-Munīr*. Damaskus: Dar al-Fikr.

LAMPIRAN

Pesan teks dengan Pak Faqihuddin Abdul Qodir untuk meng*crosscheck* hasil penelitian pada tanggal 19 September 2023.



RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Siti Mar'atus Sholihah
2. Tempat & Tanggal Lahir : Jakarta, 9 November 1999
3. Alamat Rumah : Jl. Pembangunan Bawah, Pesanggrahan, Bintaro, Jakarta Selatan, DKI Jakarta
4. No. HP : 081398292032
5. Email : sitimaratus282@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
 - a. SDN 06 Petang Kamboja (2005-2008)
 - b. SDI Manaratul Islam (2008-2011)
 - c. Mts Manaratul Islam (2011-2014)
 - d. MA Manaratul Islam (2014-2017)
 - e. Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng (2017-2021)
 - f. UIN Walisongo Semarang (2022-2023)
2. Pendidikan Non-Formal:
 - a. PP. Miftahul Ulum Jakarta (2011-2017)
 - b. PPP. Walisongo Cukir Jombang (2017-2018)
 - c. PP. Tarbiyatunnasyi'in Al-Farihah Paculgowang (2018-2021)
 - d. PPPTQ Al-Hikmah Semarang (2022)