

NUSYŪZ: ANTARA KEKERASAN FISIK DAN SEKSUAL

Nur Faizah

Institut Agama Islam (IAI) Qomaruddin Gresik, Jawa Timur

Email: nurfaizahku@gmail.com

Abstract

Nushuz is a classical conception of law that has been codified as standard the rule of law in the Compilation of Islamic Law (KHI). Some Muslims consider the explanation of the scholars about nushuz is taken for granted, mainly because it was labeled "religion" that is considered sacred and there is no room for change especially criticized. KHI is certainly not free from power, value s, and interests, in particular, of its the patriarchal apparatus of constituent, so women tend to be faced with a wall of injustice, subordination, masculine superiority and imbalance. This is reflected in provisions of nushuz in KHI that apply to the wife only and does not apply to husbands. Terms of nushuz in KHI also justify domestic violence, especially in the case of forced sexual intercourse by a husband against his wife. This article explains that in fact issue of nushuz is for husband and wife. However, the plains of empirical, KHI in explaining provisions of of nushuz apply to the wife only. This is where KHI has been marginalized and dehumanization of women.

[Nusyūz merupakan konsepsi hukum klasik yang telah terkodifikasikan sebagai aturan hukum baku dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Sebagian umat Islam memandang penjelasan para ulama tentang nusyūz merupakan hal yang terberi (taken for granted), terutama karena sudah diberi label "ajaran agama" sehingga dipandang sakral dan tidak ada ruang untuk mengkritisnya apalagi mengubahnya. KHI tentu tidak bebas dari kuasa, nilai, dan kepentingan, terutama, dari apparatus pembentuknya yang patriarkis, sehingga perempuan cenderung dihadapkan dengan tembok ketidakadilan, subordinasi, superioritas maskulin, dan ketidakseimbangan (dis-equilibrium). Hal itu tercermin dari ketentuan nusyūz dalam KHI yang hanya diberlakukan terhadap isteri saja dan tidak berlaku bagi suami. Ketentuan nusyūz dalam KHI juga membenarkan tindakan KDRT, terutama dalam hal pemaksaan hubungan seksual oleh suami terhadap isterinya. Artikel ini memberikan penjelasan bahwa sebenarnya persoalan nusyūz adalah bagi isteri dan suami. Namun pada dataran empirik, KHI dalam menjelaskan ketentuan nusyūz hanya berlaku untuk isteri saja. Di sinilah KHI telah memarginalkan dan mendehumanisasi perempuan.]

Kata Kunci: *Nusyūz*, kekerasan, fisik, seksual, KHI, KDRT.

A. Pendahuluan

Dalam Islam, pernikahan bukanlah semata-mata sebagai hubungan atau kontrak keperdataan saja, akan tetapi ia mempunyai nilai ibadah. Namun demikian, karena tujuan pernikahan begitu mulia, yaitu untuk memenuhi tuntutan naluri hidup manusia, membina

keluarga bahagia dan sejahtera sesuai ajaran Allah dan Rasulnya,¹ maka perlu diatur hak dan kewajiban antara masing-masing suami dan isteri tersebut. Apabila hak dan kewajiban mereka terpenuhi, maka dambaan berumah tangga dengan didasari rasa cinta dan kasih sayang akan terwujud.²

¹ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 13.

² Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-3, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 181. Bandingkan dengan Arso Sosroatmodjo dan A.Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, cet. ke-2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).hlm.33

Keharmonisan dan kebahagiaan dalam rumah tangga merupakan impian atau harapan setiap orang yang berkeluarga. Di tengah-tengah bunga kebahagiaan keluarga, seringkali terjadi perselisihan ataupun pertengkaran antara suami isteri yang terkadang berakhir tragis (talak/cerai). Hal ini seringkali disebabkan lalainya suami-isteri tersebut terhadap kewajiban dan tanggung jawab masing-masing, sehingga memunculkan apa yang biasa dikenal dalam fiqh dengan istilah *nusyūz*.

Kalau di antara suami atau isteri melakukan hal yang tidak semestinya (*nusyūz*) sebagai pasangan dalam rumah tangga, proses penyelesaiannya berbeda. Jika isteri yang melanggar, suami berhak memberi peringatan dengan tiga tahapan, yakni: (1) mengingatkan dengan kata-kata (فَعِظُوهُنَّ), (2) membiarkan isteri sendiri di tempat tidur (وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ), dan (3) bahkan boleh memukul kalau kedua langkah pertama tidak berhasil (بُؤْهُنَّ). Sementara kalau suami yang melanggar, dianjurkan untuk berdamai/sabar.³ Hal ini telah mendapat legitimasi al-Qur'an dalam surat an-Nisā'(4): 34.

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

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Oleh sebab itu, maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi

memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyūz-nya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.”

Di samping itu, terdapat ayat lain yang secara eksplisit membicarakan *nusyūz*-nya suami, meskipun pada dataran empirik seperti dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) maupun literatur-literatur fiqh persoalan tentang *nusyūz*-nya suami kurang dan jarang menjadi obyek kajian secara khusus. Padahal telah dijelaskan dalam surat an-Nisā'(4): 128:

وَإِن مَّرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا .

Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyūz atau sikap tidak acuh dari suaminya, Maka tidak mengapa bagi keduanya Mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyūz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Istilah *nusyūz* dalam bahasa Indonesia diartikan dengan sikap membangkang atau ketidaktaatan isteri terhadap suaminya. Hal ini bisa disebabkan oleh berbagai alasan, mulai dari rasa ketidakpuasan isteri atas perlakuan

³ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (INIS: Leiden-Jakarta, 2002), hlm.13. Lihat juga Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Mizan, 2001), hlm. 83.

suaminya hingga tidak terpenuhi hak-haknya atau tuntutan yang berlebihan dari suaminya. Jadi *nusyūz* seharusnya tidak dilihat sebagai persoalan perorangan yang dilakukan isteri terhadap suami, tetapi juga harus dilihat sebagai bentuk lain dari protes seorang isteri terhadap kesewenang-wenangan suami.

Tulisan ini membahas mengenai *nusyūz* suami dan isteri baik dalam konsep konvensional maupun konsep kontemporer, juga yang ada dalam KHI. Di samping itu, *nusyūz* juga akan dikaitkan dengan relasi seksual dan kekerasan dalam rumah tangga/KDRT (*domestic violence*).

*“Women and girls are most at risk of violence from men they know particularly in the family. Rape and sexual torture are used as weapons of war. Violence against women has serious mental, physical and sexual health consequences. Violence against women is a public health problem. It can be prevented.”*⁴

B. *Nusyūz* dalam Konsep Konvensional dan Kontemporer

Hampir semua ulama mengartikan kata *nusyūz* dengan ketidakpatuhan isteri terhadap suami. Sebagai contoh, Tafsir Ibnu Katsir memakai kata *nusyūz* dengan “isteri melawan, membangkang dan meninggalkan rumah tanpa ijin”. At-Thabari, ulama tafsir awal yang paling terkenal, mengartikan *nusyūz* sebagai perlawanan isteri terhadap suami, menolak hubungan badan yang dianggap sebagai ekspresi ketidakpatuhan, kebencian dan penentangan⁵

Menurut Imām Raghīb sebagaimana dikutip oleh Asghar Ali Engineer dalam bukunya mengatakan bahwa *nusyūz* berarti perlawanan terhadap suami dan melindungi laki-

laki lain atau mengadakan perselingkuhan. Imam Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī juga berpendapat bahwa *nusyūz* dapat berupa perkataan (*qaul*) atau perbuatan (*fa’al*) yang artinya, ketika isteri tidak sopan terhadap suaminya ia berarti *nusyūz* dengan perkataan dan ketika ia menolak tidur bersamanya atau tidak mematuhi maka ia telah *nusyūz* dalam perbuatan (*fa’al*).⁶

Sebagaimana isteri, *nusyūz* suami dapat berupa ucapan, perbuatan, atau juga berupa kedua-duanya sekaligus, sebagaimana diuraikan secara rinci oleh Şaleh bin Gānim sebagai berikut:⁷ (1) Mendiamkan isteri tidak diajak berbicara, meskipun berbicara tetapi selalu memakai kata-kata yang kasar dan menyakitkan; (2) Mencela dengan menyebut keaiban jasmani atau jiwanya; (3) Berburuk sangka terhadap isteri, dan tidak mengajak isteri tidur bersama; dan (4) Menyuruh isteri melakukan maksiat dan melanggar larangan Allah.

Sementara bentuk *nusyūz* perbuatan dapat dilihat dari contoh: (1) Tidak menggauli isteri tanpa *uẓur* atau sebab-sebab yang jelas; (2) Menganiaya isteri, baik dengan pukulan, hinaan atau celaan dengan tujuan hendak mencelakakan isteri; (3) Tidak memberi nafkah sandang, pangan dan lain-lain; (4) Menjauhi isteri karena penyakit yang dideritanya; dan (5) Bersenggama dengan isteri melalui duburnya.

Seorang isteri dalam menyikapi *nusyūz*-nya suami hendaknya berusaha sekuat tenaga untuk menasehati suaminya akan tanggung jawab atas isteri dan anak-anaknya. Hal ini tentu saja ia lakukan dengan cara musyawarah secara damai dengan tutur kata lembut dan halus. Di samping itu juga tidak dibenarkan menjalankan atau menerapkan metode pengacuhan atau pemukulan seperti yang dilakukan suami kepadanya saat ia *nusyūz*.⁸ Jalan keluar

⁴ Kutipan dari sebuah poster terbitan Badan Kesehatan Dunia (WHO)

⁵ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 164

⁶ Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan: Menyingskap Mega Skandal Doktrin Dan Laki-Laki*, terj. Akhmad Affandi, cet. ke-1 (Yogyakarta: Irchisod, 2003), hlm. 92.

⁷ Şaleh bin Gānim, *Nusyūz*, terj. A. Syaugi Algadri, cet. ke-4 (Jakarta: Gema Insani Press, 2001). hlm. 31-32.

⁸ Şaleh bin Gānim, *Nusyūz*, hlm. 60

untuk mengatasi *nusyūz*-nya suami dengan berdamai (*iṣlah*).⁹

Sementara kalau isteri yang *nusyūz* dapat ditempuh 3 tahap solusi: (1) solusi verbal, baik antara suami dan isteri sendiri seperti dalam an-Nisā' ayat 34 atau melibatkan orang lain sebagai penengah (*hakam*) seperti dalam an-Nisā' ayat 35 dan 128. Jika diskusi terbuka menemui jalan buntu, bisa dilakukan solusi yang lebih drastis (2) boleh dipisahkan, tetapi hanya dalam kasus-kasus ekstrim langkah terakhir boleh diterapkan (3) memukul mereka.¹⁰ Langkah pertama merupakan solusi terbaik yang ditawarkan dan lebih disukai al-Qur'an daripada langkah kedua/ketiga, karena langkah ketiga bisa saja menjadi legitimasi yang membolehkan tindak kekerasan suami terhadap isteri.

Rumusan konsep *nusyūz* yang lebih menyudutkan pihak perempuan itu berimplikasi tidak hanya dalam memahami makna ayat al-Qur'an yang membicarakannya, seperti pada surat an-Nisā' (4): 34 dan 128, tetapi juga dalam memahami kedudukan dan hak-hak perempuan dalam Islam. Dalam sistem keluarga laki-laki selalu dipandang sebagai pemilik kekuasaan atau keluarganya dan secara khusus atas isterinya, maka ia memiliki kekuasaan pula untuk mengatur segala hal yang ada di dalamnya dan secara eksklusif dibenarkan untuk melakukan tindakan-tindakan represif.¹¹ Ayat tersebut banyak dikutip oleh para ahli hukum Islam untuk menunjukkan bahwa perempuan benar-benar berada di bawah laki-laki yang memiliki

hak-hak tertentu dalam memperlakukannya, terutama saat isteri melakukan *nusyūz*.

Realitas pandangan ini seringkali dijadikan dasar bagi kaum laki-laki untuk melegitimasi tindakan superioritas, sistem sosial, dan keluarga yang di dalamnya menoleransi kekerasan, pada gilirannya pasti akan menciptakan rasa tidak aman dan mungkin saja kekacauan. Apalagi jika kepemimpinan atau kekuasaan dalam sistem sosial atau keluarga digunakan untuk kepentingan duniawi, maka ini berarti merupakan pra-kondisi untuk sebuah malapetaka dan kehancuran.

Mengenai tiga tindakan yang harus dilakukan suami terhadap isteri yang *nusyūz* berdasarkan pada surat an-Nisā' (4): 34 di atas, para fuqaha berbeda pendapat dalam pelaksanaannya, apakah harus berurutan atau tidak. Menurut jumhur ulama termasuk Mazhab Hambali, tindakan tersebut harus berurutan dan disesuaikan dengan tingkat dan kadar *nusyūz*-nya. Sementara itu, menurut Mazhab Syāfi'i termasuk Imām Nawawī, berpendapat bahwa dalam melakukan tindakan tersebut tidak harus berjenjang, boleh melakukan tindakan yang diinginkan seperti tindakan pemukulan boleh dilakukan pada awal isteri *nusyūz*.¹² Hal itu dengan catatan jika dirasa akan mendatangkan manfaat/faedah, jika tidak maka tidak perlu dan yang lebih baik adalah memaafkannya.¹³ Sebagai tambahan, ketiga tindakan ini tidak boleh dilakukan sebelum menjelaskan kesalahan isterinya.¹⁴

⁹ Q. S. an-Nisā' (4): 128. Sebab turunnya ayat yang selalu digunakan sebagai dasar *nusyūz*, berkenaan dengan kasus anak putri Muhammad bin Maslamah yang hendak (bermaksud) ditalak suaminya. Lalu si putri memohon agar jangan ditalak, dan meminta untuk tetap hidup bersama sang suami dan memberikan giliran seperti biasanya. Asy-Syafi'i, *al-Umm*, V hlm.171-172. Lihat juga Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara*, hlm. 218

¹⁰ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziyah Radianti (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 100. Ada sebuah uraian menarik dari Daoed Joesoef tentang seorang suami memukul isterinya atas legitimasi dari surat an-Nisā' dalam buku memoar berjudul *Emak*, cet. ke-1 (Jakarta: Kompas, 2005), hlm.160.

¹¹ Husain Muhammadiyah, "Refleksi Teologis Tentang Kekerasan Terhadap Perempuan," dalam Syafiq Hasyim (ed.), *Menakar Harga Perempuan*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 207

¹² *Ensiklopedi Hukum Islam*, hlm. 1355. Bandingkan dengan pembahasan Geoffrey Parrinder tentang perlakuan terhadap perempuan dalam *Teologi Seksual*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 283.

¹³ Muhammad Nawawī bin 'Umar bin Arabī, *Syarah Uqūl al-Lujjāyn fi Bayān al-Huqūq az-Zawjain* (Surabaya: Mutiara Ilmu, t.th.), hlm. 7.

¹⁴ Asy-Syafi'i, *al-Umm*, V hlm.176, Baca juga Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara* hlm. 218.

Sedangkan menurut mazhab Hanafi, apabila seorang isteri tertahan di rumah suaminya dan dia tidak keluar seizin suaminya, maka isteri seperti ini dianggap taat. Apabila ia keluar rumah atau menolak berhubungan badan dengan alasan yang tidak dapat dibenarkan secara *syar'i*, ia disebut *nusyūz* dan tidak mendapat nafkah sedikitpun, karena sebab wajibnya nafkah adalah tertahannya isteri di rumah suami.¹⁵

Berbeda dengan pendapat ketiga mazhab, menurut Imam Malik sebagaimana dikutip oleh Nurjannah Ismail, jika dengan jalan musyawarah tidak tercapai perdamaian, maka isteri boleh mengajukan suaminya kepada hakim (pengadilan) dan hakimlah yang akan memberikan nasehat kepada suami. Apabila tidak dapat dinasehati, hakim dapat melarang isteri untuk taat pada suaminya, tetapi suami tetap wajib memberi nafkah. Hakim juga membolehkan isteri untuk pisah ranjang, bahkan tidak kembali ke rumah suaminya. Jika dengan cara demikian suami belum sadar juga, maka hakim dapat menjatuhkan hukuman pukulan pada suami. Setelah pelaksanaan hukuman tersebut suami belum juga memperbaiki diri maka hakim boleh memutuskan perceraian di antara keduanya, jika isteri menginginkannya.¹⁶

Pendapat Imām Malik ini seimbang dengan sikap yang harus diambil atau ditempuh oleh suami saat menghadapi isteri *nusyūz* sebagaimana dijelaskan dalam surat an-Nisā' (4): 34. Perbedaannya adalah untuk kasus *nusyūz* suami, yang melaksanakan tiga tahapan itu adalah hakim (pengadilan), bukan sang isteri sendiri.

C. *Nusyūz* dalam Perundang-undangan

Ada beberapa jenis literatur produk pemikiran hukum Islam, yaitu: kitab fiqh, keputusan Pengadilan Agama, fatwa ulama/mufti, undang-undang yang berlaku di negara Muslim dan Kompilasi Hukum Islam adalah gejala abad ke-20. Kitab fiqh biasanya dianggap literatur yang paling mapan dan menyeluruh isinya, sehingga dipelajari dan menjadi rujukan secara luas. Keputusan Pengadilan Agama isinya tidak bersifat menyeluruh tetapi mengikat pihak yang berperkara. Fatwa juga tidak bersifat menyeluruh tetapi lebih dinamis karena merupakan respon terhadap pertanyaan yang diajukan, meskipun sifatnya tidak mengikat. Undang-undang biasanya dirumuskan bukan hanya oleh *fuqaha* dan sifatnya mengikat seluruh warga negara. KHI adalah gejala unik, disusun menurut tata cara penyusunan undang-undang dengan bab dan pasal-pasal, tetapi bukan kodifikasi melainkan semacam *ijma'* ulama Indonesia yang kemudian dituangkan menjadi lampiran instruksi Presiden.¹⁷ KHI ditetapkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 sebagai hukum materiil peradilannya.¹⁸

Sebagai produk pemikiran, KHI juga membahas mengenai persoalan *nusyūz* dan akibat hukumnya juga diantaranya dalam Pasal 80 ayat (7), "*Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (2) gugur apabila isteri nusyūz*". Yang dimaksud dengan kewajiban suami di sini adalah kewajiban memberi nafkah, kiswah dan tempat kediaman bagi isteri seperti yang telah dijelaskan dalam ayat (4) Pasal 80.

Dalam KHI Pasal 84 dijelaskan:

1. *Isteri dapat dianggap nusyūz jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagai-*

¹⁵ Muhammad Jawād Mughniyah, *al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* (Beirut: Dār al-Ilmi al-Malayīn, 1964), hlm. 102.

¹⁶ Nur Jannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 279.

¹⁷ Atho' Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi" dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*. (Yogyakarta: SUKA-Press, 2003), hlm. 195-196.

¹⁸ M. Yahya Harahap, *Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam* dalam Cik Hasan Bisri (penyunting), *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan*, hlm. 7.

mana dimaksud dalam Pasal 83 ayat (1) kecuali dengan alasan yang sah.

2. *Selama isteri dalam nusyūz, kewajiban suami terhadap isterinya pada Pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya.*
3. *Kewajiban suami tersebut pada ayat (2) di atas berlaku kembali sesudah isteri tidak nusyūz.*
4. *Ketentuan tentang ada atau tidak adanya nusyūz dari isteri harus didasarkan atas bukti yang sah.*

Dari beberapa pasal *nusyūz* dalam KHI, maka akan memberi peluang pada suami untuk melakukan tindakan kesewenang-wenangan, karena ada justifikasi hukum yang menguatkannya dan sepertinya sudah menjadi hak mutlaknyanya. Ia bisa menggunakan haknya untuk menduga isterinya melakukan *nusyūz*. Dalam kitab klasik dinyatakan, "*nusyūz*" ialah wanita yang diduga meninggalkan kewajiban sebagai isteri karena kebenciannya terhadap suami, seperti meninggalkan rumah tanpa izin suami dan menentang suami dengan sombong.¹⁹

Ketentuan *nusyūz* dalam KHI juga membenarkan tindakan KDRT, terutama dalam hal pemaksaan hubungan seksual oleh suami terhadap isterinya. Sementara itu dalam prosedurnya, hakim tidak merasa perlu membuktikan apakah isteri benar-benar berbuat *nusyūz* sebagaimana dijelaskan dalam pasal 84 ayat (4). Di samping itu, banyak sekali kasus isteri yang diceraikan suaminya karena *nusyūz*, sebab isteri telah melaporkan kejahatan suaminya seperti membentak, memukul dan melemparkan batu giok ke kepalanya, juga tidak memberi nafkah dan berselingkuh ke kepolisian hingga pengadilan.²⁰

Kasus ini memperlihatkan bagaimana rentannya seorang perempuan yang mencari keadilan atas kasus kekerasan yang dialaminya, untuk diceraikan oleh suaminya. Adanya kekhawatiran untuk diceraikan oleh suaminya menjadi salah satu alasan mengapa kasus-kasus KDRT sering tidak terungkap. Mereka kebanyakan memilih untuk bersabar dan meneruskan perkawinannya, atau bila berkeputusan menghentikan kekerasan yang dialaminya, jalur yang ditempuh adalah mengajukan gugatan perceraian ketimbang melalui jalur pidana.²¹

Permasalahan *nusyūz* sering dikaitkan dengan sebagai pemicu terjadinya tindak kekerasan dalam rumah tangga. Hal ini ada benarnya juga karena jika isteri *nusyūz* maka suami diberikan berbagai hak untuk memperlakukan isterinya. Mulai dari hak memukul, tidak memberi nafkah baik lahir maupun batin serta suami dapat melepaskan diri dari kewajiban-kewajiban lain terhadap isterinya. Yang menjadi persoalan bagaimana ketika yang *nusyūz* itu dari pihak suami, apakah isteri juga berhak untuk tidak melaksanakan kewajiban utamanya sebagai seorang isteri yang dijelaskan dalam Pasal 83 ayat (1) & (2).

Posisi perempuan terutama sebagai isteri sangat rentan sekali sebagai pihak yang dipersalahkan dan seakan-akan munculnya keretakan rumah tangga adalah karena ketidaktaatan isteri terhadap suami, isteri tidak memiliki kesempatan untuk melakukan pembelaan diri apalagi mengoreksi tindakan suaminya dan sebaliknya, suami mempunyai kedudukan yang sangat leluasa untuk menghukumi apakah tindakan isterinya sudah bisa dikatakan sebagai *nusyūz* atau tidak.

¹⁹ Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjāyn*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 98.

²⁰ Lihat kasus Ibu Neneng dalam Analisa Kasus Komprehensif mengenai Nafkah, LBH-APIK Jakarta, 1998.

²¹ Ratna Batara Munti dan Hindun Anisa, *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: LBH-APIK, 2005), hlm. 98-99.

KHI dalam bahasa Atho' Mudzhar merupakan gejala sosial dan budaya modern,²² KHI menjadi unik karena sebagai produk di era modern ternyata masih mengambil produk-produk fiqh klasik sebagai acuan, sehingga ada kemungkinan terjadi bias gender dalam pembakuan teks tersebut.²³ Munculnya KHI dalam hukum Nasional Indonesia merupakan konstruk Hukum Islam Modern yang diantaranya mengatur tentang posisi perempuan dalam keluarga. KHI menurut Abdurrahman tidaklah bersifat final atau tertutup, melainkan terbuka karena masih memerlukan penyempurnaan.²⁴ Dengan demikian maka pembahasannya adalah suatu keniscayaan.

Pada Tahun 2003, lahir Rancangan Undang-Undang Hukum Terapan Peradilan Agama (RUU HTPA) yang menyempurnakan materi KHI-Inpres dan meningkatkan statusnya dari Inpres menjadi UU. Sebagai respon RUU HTPA, Kelompok Kerja Pengarus-utamaan Gender Departemen Agama RI (Pokja PUG Depag) meluncurkan *Counter Legal Draft* KHI (CLD-KHI)²⁵. Dalam salah satu rumusannya CLD-KHI juga mengkritisi *nusyūz* dalam KHI yang hanya dimungkinkan oleh isteri (pasal 84) padahal *nusyūz* juga bisa dilakukan suami.

KHI memberi peluang kepada suami untuk melakukan tindakan kesewenang-wenangan, karena sudah ada justifikasi hukum yang menguatkannya dan sepertinya sudah menjadi hak mutlak. Hal ini juga menjadi salah satu pemicu terjadinya KDRT. Oleh sebab itu, dalam CLD-KHI, *nusyūz* suami juga diatur (pasal 53 ayat 1). Akan tetapi tawaran pembaruan KHI masih disikapi pro dan kontra oleh tokoh-tokoh Muslim di Indonesia. Meskipun begitu, secara

konseptual CLD-KHI telah berhasil memadukan hukum Islam dengan kenyataan demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia dan keadilan gender, baik dalam tataran metodologi maupun rumusan ketentuan hukum Islam.

D. Kekerasan Dalam Rumah Tangga/ KDRT (*Domestic Violence*)

Membicarakan masalah kekerasan dalam rumah tangga (*domestic violence*) mengingatkan kita pada gambaran akan isteri yang teraniaya atau isteri yang terlantar karena tindakan suami yang sewenang-wenang kepada mereka. KDRT (*domestic violence*) pada prinsipnya merupakan salah satu fenomena pelanggaran hak asasi manusia (HAM) sehingga masalah ini tercakup sebagai salah satu bentuk diskriminasi, khususnya terhadap perempuan.

Konflik kekerasan ibarat "api dalam sekam". Potensi kekerasan yang lebih banyak diderita isteri ini akan terus menyala bila tidak segera dipadamkan. Hal ini disebabkan KDRT cenderung bersifat kontinyu (*cyclical violence*) dimana bagi pelaku kekerasan sudah menjadi karakter dan dianggap sebagai sesuatu yang wajar. Kecenderungan berulangnya KDRT digambarkan Michael Victory dalam Teori Siklus Kekerasan (*Cycle of Violence*) yang terbagi menjadi 5 fase, yaitu:²⁶ *Pertama*, Fase Permulaaan (*Build-Up Phase*). Dalam fase ini mulai ada ketegangan di antara pasangan. Jika suami isteri tidak memiliki kemampuan mengatasi maka ketegangan akan memuncak. *Kedua*, Fase Kekerasan (*Stand-Over Phase*). Laki-laki mulai menggunakan kekuatan yang dimiliki (fisik, psikologi, dan ekonomi) untuk menguasai pasangannya. *Ketiga*, Fase Penyesalan (*Remorse Phase*). Pelaku sering merasa bersalah atas

²² Atho' Mudzhar, *Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum, IAIN SUKA* (Yogyakarta: 15 September 1999), hlm. 4-5.

²³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 294.

²⁴ Abdurrahman, *KHI di Indonesia* (Jakarta: Akademika Presindo, 1992), hlm. 6.

²⁵ Marzuki Wahid, "Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) dalam Perspektif Politik Hukum di Indonesia" Makalah dipresentasikan pada *The 4 Annual Islamic Studies Postgraduate Conference The University of Melbourne*, 17-18 November 2008. Baca juga Kompilasi Hukum Islam akan Ditingkatkan Jadi UU", *GATRA*, 19 September 2002.

²⁶ Michael Victory, *For Better or Worse: Family Violence in Australia* (Victoria: CIS Publishers, 1993), hlm. 10.

perbuatannya atau takut terhadap ancaman pidana. Mereka mencoba menolaka akibat serius perbuatannya. *Keempat*, Fase Penebusan (*Pursuit or Buy-Back Phase*). Pelaku mencoba menebus perbuatannya dengan hadiah dan janji bahwa dia akan berubah agar pasangan tidak pergi, KDRT tetap berlanjut. *Kelima*, Fase Bulan Madu (*Honeymoon Phase*). Setelah KDRT terjadi, kedua pasangan kembali rujuk.

Apabila sumber masalah KDRT tidak dipecahkan, maka siklus kekerasan di atas akan terus berulang. Permasalahannya adalah KDRT (*domestic violence*) kurang mendapat tanggapan dari masyarakat karena: (1) KDRT memiliki ruang lingkup yang relatif tertutup (pribadi) dan terjaga ketat *privacy*-nya karena persoalannya terjadi di dalam keluarga. (2) KDRT sering dianggap “wajar” karena diyakini bahwa memperlakukan isteri sekehendak suami merupakan hak suami sebagai pemimpin dan kepala rumah tangga. (3) KDRT terjadi dalam lembaga yang legal, yaitu perkawinan.²⁷ Kenyataan inilah yang menyebabkan minimnya respons masyarakat terhadap keluhan para isteri yang mengalami persoalan KDRT dalam perkawinannya. Akibatnya, mereka memendam persoalan itu sendirian, tidak tahu bagaimana menyelesaikannya, dan semakin yakin pada anggapan yang keliru bahwa suami memang berhak mengontrol isterinya.

KDRT merupakan persoalan serius kaum perempuan dan menimbulkan berbagai dampak negatif yang sangat merugikan. Dampak tersebut antara lain: secara fisik, perempuan bisa mengalami patah tulang, memar, kelainan saraf, sayatan pada kulit dan secara psikologis, mengalami gangguan emosi seperti kecemasan, depresi dan perasaan rendah diri. Hak-hak reproduksi juga mengalami gangguan. Di samping itu, berdampak pada pertumbuhan dan perkembangan anak-anak mereka.²⁸

Kesalahpahaman terhadap ajaran agama juga bisa menjadi pemicu terjadinya KDRT. Dalam memahami *nusyūz* isteri terkadang diartikan sebagai justifikasi bagi suami untuk melakukan kekerasan sebagai pendidikan untuk memperbaiki sikap isteri. Latar belakang yang menyebabkan sikap pembangkangan isteri cenderung diabaikan hingga tujuan mendidik tidak tercapai dan potensi konflik/kekerasan tetap ada. Hal ini memang tidak bisa dipisahkan dengan pengaruh budaya patriarki yang telah mengakar kuat hingga penafsiran terhadap ajaran Islam cenderung mengistime-wakan laki-laki.

Fakta kehidupan dalam masyarakat kita ada akar sejarah panjang dominasi laki-laki atas perempuan dalam sebagian sektor yang dibangun atas dasar tatanan yang timpang. Yaitu tatanan nilai di mana laki-laki ditempatkan sebagai pihak superior di hadapan perempuan yang inferior, sehingga ketika ada KDRT dianggap sebagai hal yang wajar. Berabad-abad tatanan ini cukup mapan dan dianggap sebagai sesuatu yang alamiah termasuk oleh kaum perempuan sendiri, padahal KDRT sangat bertentangan dengan HAM.

Memang UUD 1945 hasil Amendemen pertama hingga keempat tidak menyebutkan secara khusus hak perempuan sebagai HAM. Namun, hak perempuan secara implisit dijamin didalamnya dengan adanya kata-kata “setiap orang” yang mencakup laki-laki dan perempuan. Di samping itu, perlindungan terhadap hak-hak perempuan dijamin dengan adanya pasal yang secara khusus menyebutkan bahwa setiap orang bebas atas perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapat perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif (pasal 281 ayat 1). Pernyataan bahwa setiap orang mendapat kemudahan dan perlakuan khusus

²⁷ Elli N. Hasbianto, “Kekerasan dalam Rumah Tangga: Sebuah Kejahatan yang Tersembunyi” dalam Syafiq Hasyim, (ed.), *Menakar Harga Perempuan*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 1999). hlm.189

²⁸ Lihat “Laporan Hasil Penelitian Tindak Kekerasan terhadap Perempuan” (Yogyakarta: Rifka Annisa WCC, 1995) dan *Domestic Violence: The Fact* (Boston: Harvard Community Health Plan Foundation, 1995)

untuk memperoleh kesempatan dan manfaat yang sama guna mencapai persamaan dan keadilan di dalam konstitusi merupakan pernyataan yang sangat relevan dan khas tertuang dengan apa yang diamanatkan dalam Konvensi Internasional tentang CEDAW yang telah diratifikasi sejak tahun 1984 dalam UU No. 7 tahun 1984.

Keberadaan UU No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (UU PKDRT) telah membongkar cara pandang lama dan menegaskan bahwa relasi suami-isteri maupun relasi orang tua-anak bukanlah semata-mata masalah domestik dan hanya menjadi wilayah hukum privat saja, melainkan juga hukum publik. Konsistensi hukum dan kebijakan negara menjadi penting tatkala relasi antara satu individu dan individu lain dan individu dengan negara dikemas dan disahkan dalam hukum negara; dimana kemudian pemilahan antara hukum privat dan publik terkadang menjadi tidak relevan lagi. Apalagi terkait dengan hak-hak perempuan.²⁹

UU PKDRT menegaskan kekerasan, baik seksual, fisik dan psikis dan penelantaran ekonomi terhadap isteri dan anggota keluarga lainnya,³⁰ merupakan urusan negara dan sekaligus masyarakat dimana hukum dapat ditegakkan kepada pihak yang melakukan kekerasan.³¹ Meski hukum pidana (KUHP) sebelumnya telah menyebutkan bahwa pemukulan terhadap isteri adalah kejahatan, UU PKDRT di satu sisi mempunyai dimensi yang lebih luas, dan tekanan yang lebih kuat bahwa KDRT adalah kejahatan dan tidak bisa dibiarkan guna menjamin adanya keluarga yang utuh, rukun, bahagia, aman, tentram dan

damai. Hal ini membalik konsep dan asumsi yang selama ini berkembang dan kemudian menganulir hukum pidana yang berlaku: demi keutuhan rumah tangga, maka korban tidak diperkenankan membuka aib keluarga, melaporkan suami mereka yang merupakan kepala keluarga kepada pihak lain, terlebih aparat hukum. Bahkan UU ini merevisi konsep harmoni dimana keutuhan dan kerukunan rumah tangga dapat terganggu jika kualitas dan pengendalian diri tidak dapat dikontrol sehingga mengakibatkan terjadinya kekerasan.

E. Kekerasan Fisik dan Seksual

1) Pemukulan terhadap Isteri yang *Nusyūz*

Berbicara tentang “pemukulan”, satu wajah kekerasan fisik yang dalam Q.S an-Nisa’ (4): 34 mendapat pengesahan untuk dilakukan oleh suami sebagai tahap akhir dari upaya mengembalikan stabilitas rumah tangganya. Banyak literatur Islam menyatakan bahwa memukul isteri diperbolehkan. Bahkan ada yang berpendapat bahwa memukul isteri adalah cara yang dianjurkan al-Qur’an untuk memberi pelajaran isteri yang *nusyūz*. Pandangan ini bisa saja muncul apabila kita hanya melihat apa yang tersurat dalam *zahir* ayat.

Pertanyaan yang perlu diajukan adalah apakah memang pemukulan merupakan anjuran al-Qur’an atau pintu darurat kecil yang semestinya tidak dilakukan? Pertanyaan ini penting dikemukakan mengingat al-Qur’an diturunkan kepada masyarakat yang tidak memanusiaikan perempuan. Jangankan “hanya” dipukul, perempuan masa pra-Islam

²⁹ Lihat *Knowing Our Rights: Women, Family, Laws and Customs in the Muslim World* yang telah diterjemahkan oleh Suzanna Eddyono *Mengenal Hak Kita: Perempuan, Keluarga, Hukum dan Adat di Dunia Islam* (Yogyakarta: LKiS Perempuan, 2006), hlm. IV.

³⁰ Lihat pasal 5 UU No. 23 Tahun 2004 tentang PKDRT.

³¹ Sebagian aparat penegak hukum masih enggan memakai UU PKDRT, dengan alasan sulitnya membuktikan terjadinya kekerasan secara psikis. Selain itu, UU PKDRT juga dianggap tidak menyediakan hukum acara yang memadai untuk menjerat pelaku. Karena itu banyak aparat yang memakai KUHP untuk memidanakan pelaku walaupun ancaman pidana mereka jauh lebih rendah dibandingkan UU PKDRT. Hal ini menyebabkan efek jera (*deterrent effect*) yang bisa membuat pelaku sadar dan tidak mengulangi perbuatannya tidak tercapai. Baca Fatahillah A. Syukur, *Mediasi Perkara KDRT (Kekerasan Dalam Rumah Tangga); Teori dan Praktek di Pengadilan Indonesia* (Bandung: Mandar Maju, 2011), hlm. 9

bahkan “berhak” dibunuh, dijadikan benda warisan, dan sebagainya tanpa membela diri. Dengan kata lain, pemukulan pada isteri *nusyūz* saat itu merupakan bentuk kekerasan yang termasuk “ringan” dibanding perilaku yang biasa dilakukan masyarakat pra-Islam.

Kalau demikian halnya, pernyataan al-Qur’an yang menjadikan pemukulan sebagai alternatif terakhir bagi suami yang isterinya *nusyūz* tidak boleh dipahami sebagai anjuran untuk berbuat kekerasan terhadap perempuan. Sebab dalam ayat yang sama dikemukakan cara yang lebih utama dan efektif ketimbang pemukulan itu sendiri, yakni *mauizah* dan pisah ranjang.³²

Mauizah (memberikan nasihat yang baik) dan pisah ranjang (bukan pisah rumah dan bukan saling mendiamkan) sungguh adalah metode jitu yang diperkenalkan al-Qur’an untuk meminimalisir tindak kekerasan berupa pemukulan. Dalam konteks sosial budaya yang begitu permisif terhadap kekerasan, kedua metode yang dikemukakan ayat ini benar-benar menawarkan sesuatu yang melawan arus sekaligus mengakomodir kepentingan kaum perempuan.³³ Sayyid Qutb bahkan menyatakan ayat ini sebagai satu di antara banyak ayat al-Qur’an yang menginformasikan adanya pergulatan antara tradisi masyarakat versus ajaran Islam di mana Islam dalam posisi perombak tradisi.³⁴

Anjuran al-Qur’an untuk memukul isteri ini memberi kesan bahwa Islam memandang laki-laki lebih tinggi daripada perempuan.

Kalau perempuan dipandang sejajar dengan laki-laki, kenapa harus dipukul? Dalam hal ini kata *واضربوهن* menjadi tantangan bagi para mufassir, apakah harus diartikan dipukul atau diartikan lain. Seperti diketahui, *واضربوهن* adalah *fi’il amar* (kata perintah), *fi’il maḍī-nya* dan *masdar-nya*. Dalam al-Qur’an, Allah menggunakan kata yang berasal dari akar kata *ضرب* dan *ضربا* ini kurang lebih 59 kali. Dalam banyak tempat, kata *ضرب* berarti “membuat contoh”. Dalam ayat lain *ضرب* juga berarti “bepergian”. Jadi, kata *ضرب* tidak selalu berarti memukul.³⁵ Apa mungkin kata pada an-Nisā’: 34 diartikan misalnya “usirlah” daripada “pukullah”.³⁶ Dari beberapa pemaknaan kata *واضربوهن* tersebut, kiranya perlu diadakan penelitian lebih lanjut. Karena selama terjemahannya “pukullah”, maka ayat ini memberi kesan bahwa Islam memandang perempuan inferior dari laki-laki.

Muhammad Sahrur juga mengemukakan pandangan baru atas ayat ini. Ia mengatakan bahwa *ضرب* dalam ayat ini berarti “bertindak tegas terhadap mereka”. Tindakan tegas, menurut Sahrur bisa diambil melalui mekanisme “arbitrase”. Mekanisme ini sama dengan yang berlaku bagi suami yang *nusyūz* sebagaimana dikemukakan dalam ayat 128 surat an-Nisā’.³⁷ Pemaknaan Sahrur tampaknya lebih sesuai dengan konteks kontemporer yang lebih menghargai cara-cara tanpa kekerasan dan lebih relevan dengan wacana kesetaraan dan keadilan gender.

³² Q. S. an-Nisā’ (4): 34

³³ Badriyah Fayumi, “Islam dan Masalah Kekerasan Terhadap Perempuan” dalam *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan; Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 111.

³⁴ Sayyid Qutb, *Fi Zhilali al-Qur’an*, juz I (Cairo: Dar asy-Syuruq, 1985). hlm. 605-606.

³⁵ Al-Qur’an dan Terjemahannya dari Depag mengartikan “pukullah” begitu juga dengan *Tafsir al-Manar*. Lihat Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, hlm. 73-74. Bandingkan dengan *Tafsir al-Kasysyaf* yang menyebutkan beberapa pendapat yang mengartikannya dengan “*waakhirunna*” (bencilah, paksalah) Lihat Abu al-Qasim al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf* (Beirut: Dar al-Fikr. t.th), hlm. 524-525.

³⁶ Atho’ Mudzhar, *Studi Hukum Islam*, hlm. 194.

³⁷ Muhammad Sahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’an : Qira’ah Muaṣirah*, cet. ke-1 (Kairo : Sina Publisher, 1992), hlm.622. Menurut penulis, mekanisme mediasi juga bisa diterapkan dalam mendamaikan suami isteri yang *nusyūz* atau sebaliknya. Untuk melaksanakan mediasi itu telah dijelaskan dalam an-Nisā’:35 yang menganjurkan adanya *hakam* (mediator) dari keduanya, agar perdamaian antara keduanya terwujud.

Di samping itu, semangat menghindari pemukulan juga semakin jelas dalam hadis-hadis Nabi. Ketidaksetujuan Nabi terhadap pemukulan isteri diungkapkan dalam bentuk protes pada perilaku yang sering dilakukan orang Arab waktu itu. Dari Abu Hurairah, Rasulullah saw bersabda:³⁸

“Janganlah salah seorang di antara kalian memecut isterinya seperti budak, lalu malam harinya ia tidur (HR. Ibnu Majah).”

Sebagai bukti konkrit penolakan Rasulullah pada pemukulan isteri, beliau dalam seluruh hidupnya tidak pernah mempergunakan tangannya untuk memukul isteri-isterinya, bahkan pembantunya. Ummul Mukminin Aisyah r.a memberikan kesaksiannya:³⁹

“Rasulullah Saw tidak pernah memukul pembantunya, isterinya dan tidak pernah memukul apapun dengan tangannya (HR. Ibnu Majah).”

2) Relasi Seksual Suami Isteri

Wahbah az-Zuhailī mengemukakan bahwa, *nusyūz* isteri adalah lebih pada relasi seksual. Artinya ketika isteri tidak disibukkan oleh pelbagai alasan yang menjadi kewajibannya, atau tidak terbayang-bayangi oleh kekerasan yang mungkin dilakukan oleh suaminya.⁴⁰

Relasi seksual harus dilakukan berdasarkan atas asas kesamaan atau kesetaraan, sesuai dengan ide dasar Islam tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan kaitannya dengan relasi seksual.⁴¹ Hak suami untuk relasi seksual menjadi kewajiban atas isteri, begitu sebaliknya.

Dengan demikian tidak ada lagi kekuasaan mutlak salah satu pihak atas pihak yang lain.

Dalam pembahasan tentang relasi seksual, pandangan Mazhab Hanafiyah lebih transparan yaitu perempuan berhak menuntut hubungan intim kepada suaminya, dan apabila isteri menghendaki, suami wajib mengabulkannya, demikian pula sebaliknya. Mahzab Malikiyah juga sependapat dengan hanafiyah bahwa suami wajib mengabulkan tuntutan seks isterinya selama tidak ada halangan.⁴²

Hubungan seksual harus dilakukan secara sehat. Ini berarti relasi seksual, dan kesediaan kedua pihak untuk saling memberi dan menerima hendaknya dilakukan secara tulus, bukan paksaan. Sementara di masyarakat, pandangan yang dianut oleh kelompok mayoritas sangat bias nilai-nilai patriarkhi, yaitu bahwa kenikmatan seksual hanya menjadi milik laki-laki. Artinya, hanya para suami saja yang mempunyai hak monopoli seksual atas isterinya, sedangkan para isteri harus menuruti keinginan suami. Seorang isteri berkewajiban memenuhi tuntutan seksual suami, tetapi tidak sebaliknya. Ironisnya pandangan seperti itu dinisbahkan pada hadis Nabi saw:⁴³

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو الرَّازِيّ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ "إِنَّا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ مَ تَأْتِيهِ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعْنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ."

Hadis tersebut jika dipahami secara tekstual niscaya akan menimbulkan kesan kuat adanya superioritas laki-laki atas perempuan.

³⁸Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, ed. Muhammad Fuad Abdul Baqi, kitab "an-Nikah" bab "Dharb al-Mar'ah", hadits ke-1983, juz I (Beirut: dar al-Fikr, t.th). hlm 638.

³⁹ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, hadits ke-1984. hlm 639.⁴⁰Wahbah az-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz VII (Bairut: Dār al-Fikr, 1997), hlm.339.

⁴¹ Surat al-Baqarah (2): 187.

⁴²Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2006). hlm. 208.

⁴³ Imām Abī Abdullah Muhammad bin Ismāil bin Ibrāhīm bin Mugirohbin Ṣāhīh al-Bukhārī, juz III, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), hlm. 396. hadis\ No. 5193. Lihat juga hadīū No. 5194. Bandingkan dengan Abi Daud Sulaimān ibn as-Yas asy-syajastani, *Sunan Abi Daud*, "Kitāb an-Nikāh", "Bab fi haqqi az-Zawj 'alā al-Mar'ah", (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 491. hadīū nomor 2142.

Lebih fatal lagi, bahwa pemahaman itu dijadikan sebagai alat legitimasi bagi laki-laki untuk memaksa perempuan dalam hubungan seksual. Pemahaman ini sangat terasa dalam realitas sehari-hari kehidupan umat Islam. Tidaklah mengherankan jika ditemukan banyak kasus pemaksaan seksual, bahkan kekerasan seksual (*sexual abuse*) atau dalam bentuk yang lebih parah seperti perkosaan dalam perkawinan (*marital rape*) yang dilakukan kaum laki-laki dalam wilayah domestiknya.

ان امتنعت لا لعذر فهو نشوز⁴⁴

Penolakan isteri terhadap ajakan suaminya untuk hubungan intim tanpa didasari alasan yang logis, atau bahkan tidak beralasan tentu pantas memperoleh hukuman berupa kutukan malaikat. Jika kesalahan itu ternyata ada pada pihak perempuan. Dalam keadaan demikian ia dianggap *nusyūz*, sesuai dengan dalil yang berbunyi:

Akan tetapi, jika penolakan itu sungguh-sungguh dilakukan atas dasar alasan-alasan kemanusiaan, seperti sakit, lelah, dan capek, tentu sangat dibenarkan. Atau penolakan disebabkan kondisi suami yang selama ini memperlakukannya secara bengis dan tidak manusiawi, maka kesalahan ada di pihak suami. Suami pun harus dipandang *nusyūz* dan mendapat kutukan dari malaikat. Dengan demikian suami atau isteri berpotensi melakukan *nusyūz* dan bisa dilaknat. Bukankah hal seperti ini juga berdasar pada ide dasar Islam tentang kesetaraan bahwa semua manusia sama dan yang membedakan mereka adalah tingkat ketakwaannya di sisi Tuhan,⁴⁵ Tidak terkecuali suami atau isteri.

Sebagian umat Islam memandang penjelasan para ulama tentang *nusyūz*, seperti terbaca di kitab-kitab fiqh dan yang diperaktekkan di masyarakat selama kurun waktu yang panjang, bahkan berabad-abad merupakan hal yang kodrati atau sesuatu yang terberi (*taken for granted*). Umumnya masyarakat memandang interpretasi ulama/pemahaman keagamaan itu bukan sebagai sesuatu yang *socially constructed* (hasil rekayasa pemikiran manusia), terutama karena sudah diberi label “ajaran agama” sehingga dipandang sakral dan tidak ada ruang untuk mengkritisnya apalagi mengubahnya. Model pemahaman inilah yang masih mendominasi kajian hukum konvensional tentang perempuan.

Ajaran Islam yang berbicara soal perempuan khususnya *nusyūz* di masyarakat pada umumnya telah dibaca dengan pemahaman yang mentrasendenkan pemahaman teks-teks kitab suci sehingga terlepas dari konteks sejarah dan antropologinya.⁴⁶ Seperti yang dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, bahwa bacaan umat Islam terhadap teks-teks agama lebih menekankan pada *talwin* daripada *takwil*, karenanya, tidak heran jika bacaan mereka sarat dimuati ideologi atau bias-bias tertentu.⁴⁷ Sedangkan menurut Jasser Auda, umat Islam sudah sangat larut pada pemahaman tekstualis sehingga mengabaikan pertimbangan *maṣlaḥah* (kemaslahatan manusia) yang notabene merupakan tujuan diturunkannya syariat (*maqāṣid asy-syarī'ah*) yang berkaitan dengan *preservation of honor is gradually being replaced in the Islamic law literature with preservation of human dignity and even the protection of human right*.⁴⁸

⁴⁴ Abdurrahman Ba'lawi, Bugyah Musyatsyidīn (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), hlm. 215.

⁴⁵ Lihat Q.S al-Hujurat (49):13

⁴⁶ Siti Musdah Mulia, Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender, hlm. 203-204.

⁴⁷ Nasr Hamīd Abū Zayd. Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an (Mafhūm an-Naṣ: Dirāsah Fī Ulūm al-Qur'an). Terj. Khoiron Nahdliyyin. (Yogyakarta: LKiS, 2005).hlm. 101.

⁴⁸ Jasser Auda, Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (London dan Washington: The Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 22-23.

Jasser Auda dengan *system approach*-nya mengatakan bahwa ayat-ayat hukum seperti *nusyūz* tidak bisa dipahami secara tepat dan benar, kecuali oleh orang yang benar-benar menyelami tujuan hukum (*Purposefulness*), dan juga berpijak pada kognisi (*Cognitive nature*), utuh (*Wholeness*), keterbukaan (*Openness*), hubungan hirarkis yang saling terkait (*Interrelated Hierarchy*) dan multidimensi (*Multidimensionality*).⁴⁹ Membaca al-Qur'an, misalnya jika dilakukan dengan keenam fitur itu akan membawa pada penghayatan terhadap pesan-pesan moral yang bersifat universal seperti penegakan keadilan, perwujudan cinta kasih antara sesama manusia, dan penghormatan atas kebebasan dan HAM.

F. Penutup

Totalitas ketaatan seorang isteri pada suaminya nampaknya telah diyakini sebagai ajaran Islam yang harus diwujudkan dalam konteks zaman. Ajaran seperti ini telah dipraktikkan oleh sebagian masyarakat patriarkhi secara turun temurun dan dicarikan pembena-rannya dalam ajaran Islam. Boleh jadi tradisi ini sengaja dipertahankan dan dijustifikasikan oleh dogma-agama dalam rangka mencapai tujuan tertentu seperti mendominasi dan menguasai perempuan mulai dari rumah tangga sampai masyarakat luas.⁵⁰

Islam diyakini sebagai agama yang membawa rahmat bagi alam semesta, berisi sepe-rangkat ajaran yang sangat luhur dan ideal dari Tuhan untuk kemaslahatan manusia sehingga mereka mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat kelak. Sayangnya ketika ajaran tersebut turun ke bumi dan berinteraksi dalam kehidupan manusia, di sana-sini sering terjadi distorsi, baik disengaja maupun tidak. Untuk menghindarkan distorsi tersebut, ajaran

agama harus dibaca secara kontekstual dengan memperhatikan aspek-aspek sosio-historis dan sosio-politik yang melingkupi kemunculan ajaran tadi.

Ketentuan *nusyūz* dan akibat hukumnya dalam KHI juga menunjukkan adanya legitimasi kekuasaan otoritatif laki-laki atas perempuan. Hal tersebut secara tidak disadari ternyata menimbulkan perlakuan yang tidak adil terhadap perempuan. Argumen yang bias gender dengan perempuan sebagai pihak yang setingkat lebih rendah dari laki-laki akan menimbulkan ketimpangan antara pola relasi suami-isteri, karena pola relasi suami-isteri adalah relasi kemitraan dan bukan kekuasaan. Dalam arti lain hak perempuan haruslah dipandang sama dengan hak laki-laki, sehingga ide dasar relasi suami-isteri untuk merealisasikan keluarga *sakīnah-mawaddah-rahmah* akan tercapai.

Hukum Islam bukanlah diktum-diktum yang mati. Sebagai suatu produk hukum, KHI perlu dikaji ulang sebagaimana efektivitasnya mengatur perilaku masyarakat di bidang perkawinan. Sejarah manusia selalu berubah dari zaman ke zaman, dari satu tempat ke tempat yang lain dan terus berjalan. Perubahan atas wacana-wacana keagamaan, dan pikiran-pikiran manusia, merupakan keniscayaan sejarah menuju kerahmatan semesta; *Rahmatan li al-'Ālamīn*.

⁴⁹ Jasser Auda, *Maqāsid asy-Syarī'ah*, hlm.45-55. Baca juga Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan; Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi" dalam *Asy-Syir'ah* Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012. hlm.340-356.

⁵⁰ Naqiyah Mukhtar, "Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Pandangan Kitab Kuning" dalam *Jurnal UlumulQur'an* No. 4 VII/1997, hlm. 32.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, *KHI di Indonesia*, Jakarta: Akademika Presindo, 1992.
- Abdullah, Amin "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan; Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah* Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012.
- Abū Zayd, Naṣr Hamīd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an (Maḥmūm an-Na°: Dirāsah Fī Ulūm al-Qur'ān)*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Arabī, Muhammad Nawawī bin 'Umar bin, *Syarah Uqūd al-lujjain fi Bayān al-Huqūq az-Zawjain*. Surabaya: Mutiara Ilmu, t.th.
- Asy-Syajastani, Abi Daud Sulaimān ibn as-Yas, *Sunan Abī Daud, "Kitāb an-Nikāh", "Bab fi haqqi az-Zawj 'alā al-Mar'ah"*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Auda, Jasser, *Maqāṣid asy-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* London dan Washington: The Institute of Islamic Thought, 2008.
- Az-Zuhailī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz VII, Bairut: Dār al-Fikr, 1997.
- Al-Zamakhsyari, Abu al-Qasim, *Tafsir al-Kasysyaf*, Beirut: Dar al-Fikr. t.th.
- Ba'lawi, Abdurrahman, *Bugyah Musytarsyidīn*, Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Hukum Perkawinan Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Engineer, Asghar Ali, *Matinya Perempuan: Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*, terj. Akhmad Affandi, cet ke-1. Yogyakarta: Irchisod, 2003.
- Fayumi, Badriyah, "Islam dan Masalah Kekerasan Terhadap Perempuan" dalam *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan; Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Forum Kajian Kitab Kuning (FK3), *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri: Telaah Kitab 'Uqūd al-Lujjain*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Gānim, Shaleh bin, *Nusyūz*, terj. A. Syaugi Algadri, cet. ke-4, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Hasyim, Syafiq, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, cet. ke-3, Yogyakarta: Mizan, 2001.
- Hasbianto, Elli N, "Kekerasan dalam Rumah Tangga: Sebuah Kejahatan yang Tersembunyi" dalam Syafiq Hasyim, (ed.), *Menakar Harga Perempuan*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 1999.
- Ismail, Nur Jannah, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Majah, Ibnu, *Sunan Ibnu Majah* (ed.), Muhammad Fuad Abdul Baqi, *kitab "an-Nikah" bab "Dharb al-Mar'ah"*, hadits ke-1984, juz I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Mukhtar, Naqiyah tentang "Hak dan Kewajiban Suami Isteri dalam Pandangan Kitab Kuning" dalam *Jurnal Ulumul Qur'ān* No. 4 VII/1997.
- Mudzhar, Atho' *Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum*, IAIN SUKA, Yogyakarta: 15 September 1999.
- _____, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi" dalam *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-Ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2003.
- Mulia, Siti Musdah, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*, Bandung: Mizan, 2005.
- Mulia, Siti Musdah, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2006.
- Muhsin, Aminah Wadud, *Wanita di dalam al-Qur'ān*, terj. Yaziyah Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Muhhammad, Husain, "Refleksi Teologis

- Tentang Kekerasan terhadap Perempuan” dalam Syafiq Hasyim, (ed.), *Menakar Harga Perempuan*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 1999.
- Mughniyah, Muhammad Jawād. *al-Ahwāl asy-Syakhsiyyah*. Beirut: Dār al-Ilmi al-Malayīn, 1964.
- Munti, Ratna Batara dan Hindun Anisa. *Posisi Perempuan dalam Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: LBH-APIK, 2005.
- Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, INIS: Leiden-Jakarta, 2002.
- Parrinder, Geoffrey. *Teologi Seksual*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Qutb, Sayyid, *Fī Zhilālī al-Qur’ān*, juz I, Cairo: Dar asy-Syuruq, 1985.
- Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-3, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998.
- Syukur, Fatahillah A, *Mediasi Perkara KDRT (Kekerasan Dalam Rumah Tangga); Teori dan Praktek di Pengadilan Indonesia*, Bandung: Mandar Maju, 2011.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur’an: Qira’ah Muashirah*, cet. ke-1, Kairo : Sina Publisher, 1992.
- Sosroatmodjo, Arso dan A.Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, cet. ke-2 Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur’an*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Victory, Michael, *For Better or Worse: Family Violence in Australia*, Victoria: CIS Publishers, 1993.
- Wahid, Marzuki “Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) dalam Perspektif Politik Hukum di Indonesia” Makalah dipresentasikan pada *The 4 Annual Islamic Studies Postgraduate Conference The University of Melbourne*, 17-18 November 2008.

