



MAQASID: Jurnal Studi Hukum Islam

ISSN: 2252-5289 (Printed) 2615 - 5622 (Online)

Accredited Nomor: 177/E/KPT/2024

Website: <http://journal.um-surabaya.ac.id/index.php/Maqasid>

Maqasid: Jurnal Studi Hukum Islam/Vol.14 No.3, Tahun 2025 (28-46)

Reinterpretasi Konsep *Nusyūz* Dan Penyelesaiannya Dalam Kompilasi Hukum Islam: Tinjauan Kritis Perspektif *Mubādalah*

**Muhammad
Dhiya'Ulhaq
Syahril
Ramadhan**
Universitas
Islam Negeri
Sunan Kalijaga
Yogyakarta
dhiyaulhagsyahrilramadhan@gmail.com

**Ahmad In'am
Awaluddin**
Universitas
Islam Negeri
Sunan Kalijaga
Yogyakarta
ahmad.inam92@gmail.com

Abstract: This study aims to analyze gender bias in the regulation of *nusyūz* in the Compilation of Islamic Law (KHI) and formulate a reinterpretation based on the principle of reciprocity (*mubādalah*). This study examines the concept of *nusyūz* in the Compilation of Islamic Law (KHI) which is considered to be still gender-biased because it only regulates *nusyūz* on the wife's side without accommodating the possibility of *nusyūz* on the husband's side. In fact, the Qur'an in QS. An-Nisa' verses 34 and 128 explicitly admit that *nusyūz* can be done by both sides. Using a qualitative research method with a literature approach, this study analyzes the KHI articles on *nusyūz* (Articles 80, 83, 84, and 152) through the perspective of the *mubādalah* theory developed by Faqihuddin Abdul Kodir. The theory of *mubādalah* emphasizes the principles of reciprocity, equality, and partnership in the relationship between husband and wife as stated in QS. Ar-Rum: 21 and the Hadith of Mu'adz bin Jabal. The results of the study show that the regulation of *nusyūz* in KHI is contrary to the principle of reciprocity because: (1) it only burdens the wife without parallel sanctions for the husband; (2) providing disproportionate legal consequences in the form of the loss of the wife's rights; (3) does not regulate a constructive conflict resolution mechanism; and (4) using the phrase "filial birth and mind" which is abstract and gender-biased. This study recommends a comprehensive interpretation of articles related to: recognizing the concept of *nusyūz* husband; stipulate that the termination of obligations must be through a court determination after mediation; changing obligations to reciprocal; organize a phased conflict resolution mechanism; and protect the fundamental rights of both parties during the examination process. This study provides a theoretical contribution in the form of a framework for reinterpreting Islamic family law based on *mubādalah*, as well as a practical contribution to the reform of the provisions of the KHI to make them more just, egalitarian, and in line with the *maqāṣid al-sharī'ah* in realizing a *sakinah, mawaddah, and rahmah* household.

Keywords: *Disobedience (Nusyūz), Compilation of Islamic Law, Mubādalah, Gender Equality, Islamic Family Law.*

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bias gender dalam pengaturan *nusyūz* pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan merumuskan reinterpretasi berdasarkan prinsip kesalingan (*mubādalah*). Penelitian ini mengkaji konsep *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang dinilai masih bias gender karena hanya mengatur *nusyūz* dari pihak istri tanpa mengakomodasi kemungkinan *nusyūz* dari pihak suami. Padahal, al-Qur'an dalam QS. An-Nisa' ayat 34 dan 128 secara eksplisit mengakui bahwa *nusyūz* dapat dilakukan oleh kedua belah pihak. Menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan kepustakaan, penelitian ini menganalisis pasal-pasal KHI tentang *nusyūz* (Pasal 80, 83, 84, dan 152) melalui perspektif teori *mubādalah* yang dikembangkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Teori *mubādalah* menekankan prinsip kesalingan (reciprocity), kesetaraan, dan kemitraan dalam relasi suami-istri sebagaimana tertuang dalam QS. Ar-Rum: 21 dan Hadis Mu'adz bin Jabal. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pengaturan *nusyūz* dalam KHI bertentangan dengan prinsip kesalingan karena: (1) hanya membebani istri tanpa sanksi paralel bagi suami; (2) memberikan konsekuensi hukum yang tidak proporsional berupa gugurnya hak-hak istri; (3) tidak mengatur mekanisme penyelesaian konflik yang konstruktif; dan (4) menggunakan frasa "berbakti lahir dan batin" yang abstrak dan bias gender. Penelitian ini merekomendasikan reinterpretasi komprehensif terhadap pasal-pasal terkait dengan: mengakui konsep *nusyūz* suami; menetapkan bahwa gugurnya kewajiban harus melalui penetapan pengadilan setelah mediasi; mengubah kewajiban menjadi bersifat resiprokal; mengatur mekanisme penyelesaian konflik bertahap; dan melindungi hak-hak dasar kedua belah pihak selama proses pemeriksaan. Penelitian ini memberikan kontribusi teoritis berupa kerangka reinterpretasi hukum keluarga Islam berbasis *mubādalah*, serta kontribusi praktis bagi pembaruan regulasi KHI agar lebih adil, egaliter, dan sesuai dengan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam mewujudkan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*.

Kata Kunci: *Nusyūz, Kompilasi Hukum Islam, Mubādalah, Kesetaraan Gender, Hukum Keluarga Islam*

1. Pendahuluan

Keluarga dapat dipahami sebagai unit sosial terkecil dalam masyarakat yang memiliki struktur tersendiri dan beranggotakan individu-individu yang hidup bersama dalam satu rumah tangga, umumnya terdiri atas ayah, ibu, serta anak-anak. Hubungan sosial dalam keluarga bersifat erat dan dibangun atas dasar ikatan darah, perkawinan, maupun melalui adopsi.¹ Keluarga idealnya menjadi ruang aman dan nyaman bagi setiap individu untuk merasakan keadilan serta kesetaraan, termasuk dalam relasi gender.

Namun, realitas sosial di Indonesia menunjukkan bahwa konstruksi budaya yang masih sarat dengan nilai-nilai patriarkis sering kali menempatkan laki-laki pada posisi dominan dibandingkan perempuan.² Pandangan diatas secara tidak langsung menjadikan perempuan berada pada posisi yang kurang menguntungkan, bahkan di dalam keluarga sendiri. Ketimpangan peran ini terjadi karena konstruksi budaya yang sudah diterima secara luas dalam masyarakat dan diwariskan antar generasi.

Islam menaruh perhatian yang besar terhadap kehidupan rumah tangga, khususnya terkait prinsip keadilan serta penghormatan atas hak dan kewajiban suami istri dalam bingkai keluarga. Dalam pandangan Islam, laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara di hadapan Allah SWT. Perbedaan yang membedakan keduanya bukanlah jenis kelamin, melainkan tingkat ketakwaan masing-masing kepada Allah SWT.³ Dalam praktik kehidupan rumah tangga, relasi suami istri tidak selalu berjalan sesuai harapan. Tidak jarang pasangan menghadapi dinamika yang kompleks, sehingga kesulitan menemukan solusi hingga akhirnya gagal mempertahankan keutuhan rumah tangga. Situasi tersebut umumnya muncul ketika permasalahan yang dihadapi dianggap melampaui kapasitas dan kemampuan keduanya dalam menyelesaikannya.⁴

Nusyūz dalam al-Qur'an dibagi menjadi dua ⁵, *pertama nusyūz* istri kepada suami yang termaktub dalam QS. An-Nisa': 34 berbunyi

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ الْبَاتِلَاتُ فِي الْمَصَاجِعِ وَاصْرَبْنَ ۚ وَإِنْ أَسَأَلْتَهُنَّ فِي شَيْءٍ مِّنَ الْغَيْبِ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: "Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang 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, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika

¹ Melliana Irnantri Dewi and Nurul Hayat, "Upaya Mewujudkan Kesetaraan Gender Dalam Keluarga (Studi Kasus Pada Pasangan Suami Istri Pekerja)," *Edusociata Jurnal Pendidikan Sosiologi* 6, no. 1 (2023): 250, <https://doi.org/10.33627/es.v6i1.1170>.

² Dewi Agustina et al., "Peran Kesetaraan Gender Dalam Keluarga Sebagai Pilar Keadilan Sosial," *Klinik : Jurnal Ilmiah Kedokteran Dan Kesehatan* 4, no. 2 (Mei 2025): 24, <https://doi.org/10.55606/klinik.v4i2.3866>.

³ Asnawi Abdullah and Karimuddin Abdullah Lawang, "Nusyuz Dan Hubungannya Dengan Larangan Pemaksaan Hubungan Seksual," *Jurnal Al-Mizan: Jurnal Hukum Islam Dan Ekonomi Syariah* 10, no. 2 (Desember 2023): 136, <https://doi.org/10.54621/jiam.v10i2.681>.

⁴ Abdullah and Lawang, "Nusyuz Dan Hubungannya Dengan Larangan Pemaksaan Hubungan Seksual," 136.

⁵ Reni Solianti, Nurasiah, and Ravico, "Nusyuz Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Ibn Katsir Dan Quraish Shihab)," *Thullab: Jurnal Riset Dan Publikasi Mahasiswa* 3, no. 1 (June 2023): 5–6.

mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Maha Tinggi, Maha Besar.”

Kedua nusyūz suami kepada istri yang termaktub dalam QS. An-Nisa’: 128 berbunyi:

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

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

Secara tegas, Al-Qur’an dalam QS. An-Nisā’ ayat 34 dan 128 memberikan pengaturan mengenai *nusyūz* baik pada pihak suami maupun istri tanpa menampilkan sistem yang patriarkis. Kedua ayat tersebut menekankan adanya kekhawatiran salah satu pihak terhadap potensi *nusyūz*, sehingga pengaturan berlaku secara timbal balik. Namun, hal ini berbeda dengan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang hanya menitikberatkan pada *nusyūz* istri terhadap suami. Kekosongan norma ini membuka ruang bagi potensi penyalahgunaan kewenangan oleh suami karena memperoleh legitimasi hukum yang menguatkan posisinya.⁶ Secara metodologis, Kompilasi Hukum Islam (KHI) menunjukkan kecenderungan sebagai duplikasi atas pemikiran ulama klasik. Meskipun konstruksi hukum tersebut telah dirumuskan dengan rapi dalam konteks umat Islam Indonesia, namun pada beberapa aspek masih tampak bias patriarkis, terutama dalam pengaturan mengenai *nusyūz*.⁷

Pengintegrasian Kompilasi Hukum Islam (KHI) ke dalam sistem hukum Indonesia merupakan salah satu tonggak penting dalam upaya menghadirkan bangunan hukum Islam kontemporer yang mengatur relasi keluarga, termasuk peran perempuan di dalamnya. Namun, KHI sejatinya tidak bersifat final ataupun tertutup, melainkan terbuka untuk terus diperbarui, dikritisi, dan disempurnakan. Hal ini disebabkan karena perumusannya tidak terlepas dari pengaruh fikih klasik, yang pada gilirannya memberikan dampak signifikan terhadap perilaku umat Islam baik secara individu maupun kolektif. Dalam konteks sosial hari ini, konstruksi hukum yang demikian justru menimbulkan tantangan serius, terutama terkait ketidakadilan hukum yang kerap dialami perempuan. Penulis hendak membaca ulang konsep *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam dengan teori *mubādalāh*. Hasil pembacaan ulang tersebut dapat menjadi landasan untuk memikirkan kembali *nusyūz* dalam pasal 84 KHI yang memberikan definisi umum tentang gagasan dan menjadi topik pembahasan *nusyūz* sebagai kesetaraan dan keadilan.

Kajian mengenai *nusyūz* dalam berbagai perspektif akademik menunjukkan adanya perkembangan penting dalam memahami dinamika relasi gender dalam hukum keluarga Islam, tetapi juga memperlihatkan sejumlah celah penelitian yang perlu ditindaklanjuti secara kritis dan mendalam. *Pertama*, terdapat kesenjangan antara analisis konseptual-teologis dengan implementasi praktis di ranah hukum. Khayati (2023) menekankan pentingnya membaca ulang konsep *nusyūz* dalam kerangka fikih gender melalui kajian pemikiran Buya

⁶ Fitriyani, *Pertimbangan Hakim (Dalam Putusan Perkara Nusyuz Perspektif Keadilan Gender)* (Jakarta Selatan: Publica Indonesia Utama, 2022), 89.

⁷ Muhammad Habib Adi Putra and Umi Sumbulah, “Memaknai Kembali Konsep Nusyuz Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda,” *Egalita: Jurnal Kesetaraan Dan Keadilan Gender* 15, no. 1 (2020): 44, <https://doi.org/10.18860/egalita.v15i1.10179>.

Hamka, dengan menyoroti bagaimana tafsir klasik dapat didialogkan dengan semangat keadilan kontemporer. Namun demikian, kajian tersebut masih dominan bersifat konseptual dan belum menyentuh mekanisme penyelesaian kasus nusyūz di ranah praktik hukum, terutama bagaimana hakim di pengadilan agama mereinterpretasikan dan memutus perkara yang melibatkan tuduhan nusyūz dari salah satu pihak.⁸ Demikian pula Saputro dan Saman yang secara khusus menyoroti reinterpretasi ayat-ayat nusyūz serta menanamkannya terhadap pemahaman kontemporer tentang hubungan suami-istri, namun pembahasannya lebih fokus pada tataran teologis dan penafsiran teks al-Qur'an, sehingga belum menyentuh dimensi kebijakan hukum positif di Indonesia, khususnya bagaimana produk hukum seperti KHI dapat direformulasi agar sejalan dengan prinsip keadilan yang mereka tawarkan dalam reinterpretasi keagamaan tersebut.⁹

Kedua, masih terbatasnya kajian yang mengintegrasikan perspektif sosiologis dengan kerangka normatif untuk reformasi hukum. Quadsajul dkk. (2025) telah memperluas diskursus dengan mengangkat isu nusyūz suami serta dampaknya bagi kehidupan keluarga, seperti ketidakharmonisan, trauma psikologis, dan kerentanan ekonomi yang dialami istri akibat penentaran. Namun, penelitian tersebut lebih menekankan aspek sosiologis dan deskriptif tanpa menawarkan kerangka normatif yang mampu memperbaiki bias gender dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), sehingga kontribusinya terhadap reformasi hukum masih terbatas pada tataran dokumentasi permasalahan tanpa solusi regulatif yang konkret.¹⁰

Ketiga, belum adanya integrasi yang memadai antara pendekatan hak asasi manusia (HAM) dengan kerangka teologis Islam yang aplikatif. Tobroni (2023) mengkaji nusyūz dalam perspektif hak asasi manusia dengan menawarkan pendekatan kritis terhadap potensi bias gender yang terkandung dalam konstruksi hukum keluarga Islam. Namun demikian, penelitian ini belum mengintegrasikan nilai-nilai HAM secara operasional dengan kerangka fikih kesalingan (mubādalah) dalam penyelesaian kasus nusyūz, sehingga masih terdapat perpaduan antara kritik berbasis HAM dan solusi berbasis teologi Islam yang dapat diterima oleh komunitas muslim sekaligus responsif terhadap standar hak asasi manusia universal.¹¹

Keempat, terdapat keterbatasan dalam menjelaskan gagasan secara teoritis dengan aplikasi praktis berdasarkan prinsip kesalingan. Alimuddin (2025) telah mencoba melakukan reinterpretasi konsep nusyūz dalam konteks keluarga modern dengan mempertimbangkan perubahan pola hubungan suami-istri di era kontemporer yang lebih mengedepankan kemitraan dan kesetaraan. Akan tetapi, gagasannya lebih berupa tawaran teoritis yang belum dikaitkan secara eksplisit dengan prinsip kesalingan (mubādalah) sebagai pendekatan kritis untuk pembaruan hukum keluarga Islam yang responsif terhadap tuntutan keadilan gender dan hak asasi manusia.¹²

Kelima, analisis tafsir komparatif belum dikaitkan dengan ancaman peraturan hukum positif. Solianti (2023) telah mengkaji nusyūz melalui analisis tafsir Ibnu Katsir dan Quraish Shihab, yang memberikan kontribusi komparatif pada aspek pemahaman teks al-Qur'an

⁸ Isni Nur Khayati, "Konsep Nusyuz Dalam Fikih Gender Dan Implikasinya Terhadap Penerapan Hukum Perkawinan Di Indonesia (Studi Pemikiran Buya Hamka)" (Tesis, Universitas Islam Indonesia, 2023).

⁹ Eko Andy Saputro and Mohammad Saman, "Reinterpretasi Ayat Nusyuz Dan Implikasinya.," *SAMAWAT: Journal Of Hadith and Qur'anic Studies* 7, no. 2 (2023).

¹⁰ Andi Silva Quadsajul et al., "Nusyuz Suami Dalam Hukum Islam : Analisis Dampak Terhadap Kehidupan Keluarga," *Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat* 2, no. 2 (2025), <https://doi.org/10.61132/akhlak.v2i2.637>.

¹¹ Faiq Tobroni, "Nusyūz Dalam Tinjauan Prinsip HAM," *Al-Maslahah: Jurnal Ilmu Syariah* 16, no. 1 (June 2020), <https://doi.org/10.24260/al-maslahah.v16i1.1783>.

¹² Harwis Alimuddin, *Reinterpretasi Konsep Nusyuz Dalam Keluarga Modern* (Jogjakarta: Penerbit KBM Indonesia, 2024).

terkait nusyūz istri dan suami. Namun demikian, kajian tersebut tidak membahas bagaimana perbedaan tafsir tersebut berdampak pada regulasi atau implementasi hukum keluarga di Indonesia, khususnya dalam merumuskan atau mereinterpretasi pasal-pasal KHI yang mengatur tentang nusyūz dan konsekuensi hukumnya.¹³

Dari keenam kajian di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat kesenjangan penelitian yang jelas dan mendesak untuk diatasi, yaitu perlunya penelitian yang tidak hanya bersifat normatif-teoritis atau sosiologis-deskriptif semata, tetapi juga menghadirkan reinterpretasi konsep nusyūz berbasis mubādalāh yang aplikatif. Penelitian semacam ini diperlukan untuk dua tujuan strategis: pertama, menyelesaikan konflik rumah tangga secara dialogis dan adil yang dapat diimplementasikan dalam praktik penanganan kasus; dan kedua, reformulasi regulasi KHI agar lebih berkeadilan gender dan mencerminkan prinsip kesalingan yang sejalan dengan ruh ajaran Islam dan kebutuhan masyarakat Indonesia kontemporer. Oleh karena itu, penelitian ini hadir untuk menjembatani kesenjangan tersebut dengan memberikan pemahaman secara komprehensif tentang konsep nusyūz beserta penyelesaiannya dalam Kompilasi Hukum Islam. Di sisi lain, penelitian ini mereinterpretasi mengenai makna nusyūz yang tertuang dalam KHI, di mana konsep nusyūz dalam KHI menjelaskan bahwa nusyūz hanya dilakukan oleh istri, akan tetapi dalam teori mubādalāh dijelaskan nusyūz juga bisa dilakukan oleh suami terhadap istri. Maka penelitian ini akan menjawab permasalahan yang ada menggunakan teori mubādalāh terkait konsep nusyūz yang lebih egaliter dan berkeadilan gender.

2. Tinjauan Pustaka

Secara etimologis, istilah *nusyūz* bersumber dari akar kata Arab *nasyaza-yansyuzu* yang memiliki makna dasar terangkat atau timbul dari permukaan bumi.¹⁴ Dalam konteks lain, kata ini juga bermakna berdiri, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an Surah Al-Mujadalah ayat 11.¹⁵ Secara terminologis, *nusyūz* merujuk pada sikap pembangkangan atau kedurhakaan dalam relasi suami-istri yang tidak memiliki justifikasi syar'i.¹⁶ Ibnu Taimiyyah memberikan batasan konseptual yang lebih spesifik dengan mendefinisikan *nusyūz* sebagai manifestasi sikap membangkang istri terhadap suami yang terwujud dalam beragam bentuk perilaku, antara lain: penolakan terhadap perintah suami, penolakan untuk memenuhi kewajiban suami-istri, meninggalkan rumah tanpa izin, serta tindakan-tindakan lain yang bertentangan dengan kewajiban ketaatan sebagaimana diatur dalam syariat Islam.¹⁷ Dalam kerangka hukum positif Indonesia, Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak menyediakan pengaturan yang komprehensif mengenai *nusyūz*. Terminologi ini hanya muncul enam kali dalam tiga pasal, yakni Pasal 80, 84, dan 152,¹⁸ tanpa disertai penjelasan eksplisit mengenai definisi maupun mekanisme penyelesaian konflik yang ditimbulkannya. Kondisi ini mengindikasikan perlunya elaborasi lebih lanjut dalam memahami konstruksi hukum *nusyūz* secara holistik.

¹³ Solianti, Nurasiah, and Ravico, "Nusyuz Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Ibn Katsir Dan Quraish Shihab)."

¹⁴ Fauzan Mas'ar, Zulkarnain, and Irwansyah, "Analisis Nusyuz Dalam Rumah Tangga (Studi Komparasi Hukum Islam An UU PKDRT No. 23 Tahun 2004)," *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam* 10, no. 1 (April 2022): 203, <https://doi.org/10.30868/am.v10i01.2442>.

¹⁵ Achmad Ngarifin, *Fikih Pernikahan* (Klaten: Nasmedia, 2025), 111.

¹⁶ Syafri Muhammad Noor, *Ketika Istri Berbuat Nusyuz* (Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018), 21,

https://opac.atmaluhur.ac.id/uploaded_files/temporary/DigitalCollection/N2YxNTc2NGlwY2RmZGEwYzZlZTk2NTlkNzlmY2RmYmQ1MjBiNjllMg==.pdf.

¹⁷ Quadsajul et al., "Nusyuz Suami Dalam Hukum Islam : Analisis Dampak Terhadap Kehidupan Keluarga," 37.

¹⁸ Instruksi Presiden 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam (1991),

<https://putusan3.mahkamahagung.go.id/peraturan/detail/11e9da0c8167c5c0b9c2313930343435.html>.

Al-Qur'an mengklasifikasikan *nusyūz* ke dalam dua kategori berdasarkan subjek pelakunya.¹⁹ Kategori pertama adalah *nusyūz* yang dilakukan istri terhadap suami, yang diatur dalam Surah An-Nisa' ayat 34. Ayat ini menegaskan bahwa suami memiliki peran sebagai pelindung istri berdasarkan kelebihan yang diberikan Allah dan kewajiban nafkah yang dipikulnya. Terhadap istri yang dikhawatirkan akan melakukan *nusyūz*, Al-Qur'an memberikan panduan penyelesaian bertahap: memberikan nasihat, melakukan pisah ranjang, dan sebagai langkah terakhir diperkenankan tindakan fisik yang terbatas. Namun apabila istri kembali patuh, suami dilarang mencari alasan untuk menyusahkannya. Kategori kedua adalah *nusyūz* yang dilakukan suami terhadap istri, sebagaimana diatur dalam Surah An-Nisa' ayat 128. Ayat ini mengatur situasi di mana seorang istri mengkhawatirkan sikap *nusyūz* atau sikap acuh tak acuh dari suaminya. Dalam kondisi demikian, kedua belah pihak dianjurkan untuk mengadakan perdamaian, karena perdamaian merupakan solusi terbaik meskipun manusia cenderung bersikap kikir. Allah menekankan pentingnya memperbaiki pergaulan dan menjaga diri dari sikap *nusyūz* maupun sikap acuh tak acuh dalam kehidupan rumah tangga.

Teori *mubādalah* yang digagas oleh Faqihuddin Abdul Kodir melalui karyanya *Qira'ah Mubadalah* menawarkan paradigma baru dalam memahami relasi gender dalam Islam. Secara etimologis, *mubādalah* berasal dari kata Arab *mubādalatan* dengan akar kata *ba-da-la* yang bermakna mengubah, menukar, atau mengganti. Akar kata ini muncul sebanyak 44 kali dalam Al-Qur'an dengan makna yang konsisten. Dari perspektif morfologi bahasa Arab, *mubādalah* merupakan bentuk *mufa'alah* yang mengandung dua dimensi penting: pertama, sifat timbal balik (*kesalingan*) antara dua pihak; kedua, *musyārahah* yang berarti kerja sama antara dua pihak.²⁰ Konsep ini diperkuat oleh definisi yang terdapat dalam khazanah leksikografi Arab, baik klasik maupun modern. *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manzhur dan *al-Mu'jam al-Wasith* secara konsisten mendefinisikan *mubādalah* sebagai proses tukar-menukar yang bersifat resiprokal, di mana terdapat pertukaran yang seimbang antara dua pihak. Sementara itu, kamus *al-Mawrid* karya Rohi Baalbaki mengartikannya sebagai *muqābalah bi al-mitsl*, yakni mempertemukan sesuatu dengan padanannya secara setara.²¹ Pendekatan *mubādalah* dengan demikian menawarkan kerangka interpretasi yang menekankan prinsip kesalingan, kesetaraan, dan kerja sama dalam memahami teks-teks keagamaan, termasuk dalam persoalan *nusyūz* dan relasi suami-istri secara lebih luas.

3. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini merupakan metode kualitatif dengan jenis penelitian pustaka (*Library Research*) yaitu menggunakan data dan bahan kajian dari sumber-sumber yang telah ada, seperti buku, jurnal, artikel, dan dokumen-dokumen lainnya.²² Sumber data primer dari penelitian ini Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam dan sumber sekunder penelitian ini buku *Qira'ah Mubādalah* karya Faqihuddin Abdul Kodir, artikel, dan buku lainnya terkait gender dan *nusyūz*. Analisis data menggunakan teknik deskriptif-kualitatif untuk mendeskripsikan secara jelas konsep *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam dengan perspektif *mubādalah*. Penelitian ini menggunakan pendekatan konsep (*conceptual approach*)²³ yang digunakan untuk menganalisis teori *mubādalah* terhadap ketimpangan konsep *nusyūz* dalam KHI. Selain itu, penelitian ini menggunakan pendekatan

¹⁹ Solianti, Nurasiah, and Ravico, "Nusyuz Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Ibn Katsir Dan Quraish Shihab)," 5–6.

²⁰ Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 59.

²¹ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 59.

²² Mike Nurmalia Sari, Nelvia Susmita, and Al Ikhlas, *Melakukan Penelitian Kepustakaan* (Sukoharjo: Pradina Pustaka, 2025), 6.

²³ Nanda Dwi Rizkia and Hardi Fardiansyah, *Metode Penelitian Hukum (Normatif Dan Empiris)* (Bandung: Widina Media Utama, 2023), 133.

perundang-undangan (*statute approach*)²⁴ dengan meninjau kembali konsep *nusyūz* dalam pasal 80, 83, 84, dan 152 KHI

4. Hasil dan Pembahasan

a. Konsep *Nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan kodifikasi hukum Islam pertama di Indonesia yang secara substansi berfokus pada hukum keluarga. Penyusunannya merujuk pada 38 kitab fikih, dengan dominasi literatur dari mazhab Syafi'i, serta disertai rujukan dari mazhab Hanafi, Maliki, Hanbali, Dzahiri, dan bahkan Syi'ah. Tidak hanya berhenti pada khazanah klasik Islam, perumus KHI juga memperhatikan dinamika hukum global, termasuk pengaruh tradisi hukum Barat tertulis, khususnya sistem Eropa Kontinental, serta tatanan hukum adat yang memiliki titik temu dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Melalui proses adaptasi dan modifikasi tersebut, KHI lahir sebagai bentuk hukum Islam yang khas di Indonesia, atau bisa dikatakan KHI merupakan perwujudan hukum Islam bercorak ke-Indonesiaan.²⁵

Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia dapat dipandang sebagai hasil *ijma'* ulama nusantara yang telah lama dirintis sejak awal kemerdekaan. Tonggak pentingnya terjadi pada lokakarya nasional di Jakarta pada 2-5 Februari 1988, ketika para ulama, cendekiawan, dan praktisi hukum Islam sepakat untuk menerima tiga rancangan utama KHI. Rancangan tersebut meliputi Buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan, dan Buku III tentang Hukum Perwakafan. Kesepakatan ini tidak hanya merepresentasikan konsolidasi pemikiran hukum Islam di Indonesia, tetapi juga menegaskan pentingnya kodifikasi hukum Islam sebagai acuan bersama yang memiliki legitimasi sosial, politik, dan keagamaan.²⁶

Nusyūz berasal dari kata bahasa Arab *nasyaza-yansyuzu* berarti terangkak atau timbul dari permukaan bumi.²⁷ Selain itu, *nusyūz* arti juga berarti berdiri, sebagaimana tertuang dalam QS. Al-Mujadalah: 11.²⁸ *Nusyūz* memiliki makna seorang istri yang durhaka dan merasa besar terhadap suami.²⁹ *Nusyūz* juga bisa diartikan dengan penolakan atau pembangkangan. Artinya istri tidak mentaati suaminya dengan alasan yang tidak dibenarkan dalam syari'at Islam.³⁰ Ibnu Taimiyyah mendefinisikan *nusyūz* sebagai bentuk pembangkangan istri terhadap suami yang tercermin dalam perilaku menolak perintahnya, menolak ajakan ke tempat tidur, keluar rumah tanpa izin, ataupun melakukan tindakan-tindakan lain yang bertentangan dengan kewajiban ketaatan yang telah ditetapkan dalam syariat.³¹ Dalam persoalan konteks *nusyūz*, Kompilasi Hukum Islam tidak menjelaskan secara eksplisit dalam pasal-pasalannya seperti bab khusus terkait permasalahan *nusyūz*, sehingga sulit kiranya untuk mendapatkan pemahaman secara komprehensif. Kompilasi

²⁴ Suyanto, *Metode Penelitian Hukum (Pengantar Penelitian Normatif, Empiris, Dan Gabungan)* (Gresik: Unigres Press, 2022), 122.

²⁵ Linda Melinda and Nurrohmah, "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam Dalam Politik Hukum Keluarga Di Indonesia," *El-Ahli: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (June 2024): 21, <https://doi.org/10.56874/el-ahli.v5i1.1853>.

²⁶ Julhadi et al., "Kompilasi Hukum Islam (KHI)," *Journal of Innovative and Creativity* 5, no. 2 (July 2025): 11407, <https://doi.org/10.31004/joecy.v5i2.1533>.

²⁷ Mas'ar, Zulkarnain, and Irwansyah, "Analisis Nusyuz Dalam Rumah Tangga (Studi Komparasi Hukum Islam An UU PKDRT No. 23 Tahun 2004)," 203.

²⁸ Ngarifin, *Fikih Pernikahan*, 111.

²⁹ Noor, *Ketika Istri Berbuat Nusyuz*, 21.

³⁰ Rizki Pangestu, "Modernitas Nusyuz: Antara Hak Dan KDRT," *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 12, no. 1 (June 2021): 76, <http://dx.doi.org/10.21043/yudisia.v12i1.8711>.

³¹ Fajar Mukti Amirullah, Yoyo Hambali, and Baiduri, "Konsep Nusyuz Menurut Syekh Nawawi Al-Bantani Dan Muhammad Syahrur," *Maslahah: Jurnal Hukum Islam Dan Perbankan Syariah* 12, no. 2 (Desember 2021): 37, <https://doi.org/10.33558/maslahah.v12i2.3204>.

Hukum Islam (KHI) menyebutkan istilah *nusyūz* hanya muncul sebanyak enam kali yang tersebar dalam tiga pasal, yaitu Pasal 80, 84, dan 152.³² Namun, dalam ketentuan tersebut tidak ditemukan penjelasan eksplisit mengenai definisi *nusyūz* maupun mekanisme penyelesaian konflik yang ditimbulkannya.

Pasal 80³³

(7) Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila isteri nusyūz.

Pasal 84³⁴

(1) Istri dapat dianggap nusyūz jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 (1) kecuali dengan alasan yang sah.

(2) Selama istri dalam nusyūz, kewajiban suami terhadap isterinya tersebut dalam pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anak.

(3) Kewajiban suami tersebut pada ayat (2) di atas berlaku kembali sesudah istri nusyūz.

(4) Ketentuan tentang ada atau tidak adanya nusyūz dari istri harus didasarkan atas bukti yang sah.

Pasal 152³⁵

Bekas isteri berhak mendapatkan nafkah iddah dari bekas suaminya kecuali ia nusyūz.

Berdasarkan telaah terhadap ketiga pasal diatas yang memuat istilah *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), dapat disimpulkan bahwa regulasi tersebut tidak memberikan definisi eksplisit mengenai konsep *nusyūz* maupun mekanisme penyelesaian ketika perilaku tersebut terjadi dalam rumah tangga. KHI juga tidak mengakomodasi istilah *nusyūz* yang berasal dari pihak suami terhadap istri, sehingga ketentuan yang ada hanya berfokus pada pengaturan kriteria *nusyūz* dari pihak istri beserta konsekuensi hukum yang timbul darinya.³⁶ Dalam Pasal 84 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam ditegaskan bahwa seorang istri dapat dikategorikan melakukan *nusyūz* apabila ia dengan sengaja tidak melaksanakan kewajiban sebagaimana diatur dalam Pasal 83 ayat (1), kecuali apabila terdapat alasan yang sah menurut hukum. Dengan demikian, indikator utama dari *nusyūz* istri terletak pada sikap penolakannya untuk memenuhi kewajiban-kewajiban mendasar, yaitu memberikan bakti kepada suami baik secara lahir maupun batin dalam koridor yang dibenarkan oleh syariat.

Pasal 83³⁷

(1) Kewajiban utama bagi seorang isteri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam yang dibenarkan oleh hukum islam.

(2) Isteri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaikbaiknya.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) menegaskan bahwa konsekuensi yuridis dari perbuatan *nusyūz* istri adalah terhapusnya seluruh hak-hak yang semestinya melekat padanya sebagai istri. Sebagaimana tercantum dalam pasal 80 ayat (7), pasal 84 ayat (2), dan pasal 152 KHI. Kompilasi Hukum Islam (KHI) menegaskan bahwa apabila seorang istri dinyatakan melakukan *nusyūz*, maka kewajiban suami terhadap dirinya dapat gugur sebagaimana diatur dalam Pasal 80 ayat (4), dengan pengecualian terhadap tanggung jawab yang berkaitan dengan kepentingan anak-anak. Selanjutnya, Pasal 84 ayat (3) menegaskan bahwa kewajiban suami akan kembali berlaku apabila istri telah berhenti dari perbuatan *nusyūz*. Bahkan, konsekuensi lebih lanjut ditegaskan dalam Pasal 152, di mana istri yang berstatus *nusyūz* tidak lagi berhak atas nafkah *iddah*. Di sisi lain, tidak ada sanksi atau konsekuensi hukum yang paralel bagi suami yang tidak melaksanakan kewajibannya.

³² Instruksi Presiden 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

³³ Instruksi Presiden 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

³⁴ Instruksi Presiden 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

³⁵ Instruksi Presiden 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

³⁶ Pangestu, "Modernitas Nusyuz: Antara Hak Dan KDRT," 77.

³⁷ Instruksi Presiden 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

Asimetri sanksi ini mencerminkan ketimpangan struktural yang mengakar dalam pengaturan KHI, di mana perempuan berada dalam posisi yang lebih rentan secara hukum.

KHI tidak mengatur secara detail mekanisme penyelesaian konflik ketika terjadi dugaan *nusyūz*. Pasal 84 ayat (4) hanya menyebutkan bahwa penetapan *nusyūz* "harus didasarkan atas bukti yang sah", namun tidak menjelaskan prosedur pembuktian, siapa yang berwenang menetapkan, dan tahapan-tahapan penyelesaian yang harus ditempuh sebelum penetapan tersebut dibuat. Ketiadaan mekanisme mediasi, konseling keluarga, atau upaya rekonsiliasi yang terstruktur dapat mengakibatkan penetapan *nusyūz* dilakukan secara prematur, tanpa mempertimbangkan akar permasalahan dan kemungkinan penyelesaian secara damai.

b. Konsep *Nusyūz* dalam Teori *Mubādalah*

Teori *mubādalah* diprakarsai oleh Faqihuddin Abdul Kodir melalui karya bukunya *Qira'ah mubādalah*. Secara etimologis, istilah *mubādalah* berasal dari bahasa Arab *mubādalatan*, yang berakar pada tiga huruf dasar *ba-da-la* dengan makna mengubah, menukar, atau mengganti. Akar kata *badala* dalam al-Qur'an sendiri muncul sebanyak 44 kali dalam beragam bentuk kata dan konsisten membawa arti serupa. Dalam kerangka morfologi bahasa Arab, *mubādalah* merupakan bentuk *mufa'alah* yang menunjukkan adanya sifat timbal balik (*kesalingan*) serta *musyārah* yang bermakna kerja sama antara dua pihak.³⁸ Dalam khazanah leksikografi Arab, *mubādalah* memperoleh penjelasan yang konsisten baik dalam kamus klasik *Lisān al-'Arab* karya Ibnu Manzhur maupun dalam kamus modern *al-Mu'jam al-Wasith*. Keduanya mendefinisikan *mubādalah* sebagai proses tukar-menukar yang bersifat timbal balik antara dua pihak, di mana seseorang mengambil sesuatu dari orang lain lalu menggantinya dengan sesuatu yang lain. Istilah ini kerap digunakan dalam konteks bisnis, perdagangan, maupun pertukaran sosial. Sementara itu, dalam kamus modern *al-Mawrid* karya Rohi Baalbaki, *mubādalah* dipahami sebagai *muqābalah bi al-mitsl*, yakni mempertemukan sesuatu dengan padanannya.³⁹

Secara terminologis, *mubādalah* merupakan sebuah kerangka pemahaman dan perspektif yang menekankan adanya relasi seimbang antara kedua belah pihak. Konsep ini berlandaskan pada nilai-nilai kesalingan, kerjasama, kemitraan, timbal balik, serta prinsip resiprokal yang menuntut partisipasi aktif dari masing-masing pihak.⁴⁰ Relasi kesalingan tidak terbatas pada hubungan antar individu, melainkan mencakup berbagai dimensi sosial yang lebih luas, seperti interaksi antara pengusaha dan pekerja, negara dan rakyat, guru dan murid, orang tua dan anak, mayoritas dan minoritas, hingga antara laki-laki dan perempuan maupun sesama perempuan. Bahkan, prinsip ini melampaui batas lokal menuju cakupan global serta lintas generasi, termasuk tanggung jawab manusia dalam menjaga kelestarian lingkungan sebagai bentuk pengabdian bagi keberlangsungan hidup generasi mendatang.⁴¹ Metode *mubādalah* hadir sebagai upaya untuk mengangkat derajat perempuan di tengah kuatnya dominasi maskulin dalam sejumlah ayat Al-Qur'an, sekaligus meneguhkan semangat kesetaraan gender dalam wacana keislaman. Melalui pendekatan tersebut, teks-teks suci tidak lagi dipahami secara bias atau sepihak, melainkan ditafsirkan secara lebih inklusif sehingga mampu membuka ruang partisipasi yang setara antara laki-laki dan perempuan sebagai subjek penuh dalam kehidupan sosial maupun keagamaan.

Terdapat ayat Al-Qur'an yang menjadi landasan hukum bagi Faqihuddin dalam merumuskan teori *mubādalah*, diantaranya:

³⁸ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 59.

³⁹ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 59.

⁴⁰ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 59.

⁴¹ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 60.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Diantara tanda-tanda kekuasaan-Nya: dia menciptakan pasangan-pasangan (bagi kalian) dari jenis kalian sendiri, agar kalian memperoleh ketentraman, dan dia menjadikan diantara kalian rasa cinta kasih. Sesungguhnya pada hal demikian benar-benar terdapat tanda-tanda (pelajaran) bagi orang-orang yang berpikir”.⁴²

Ayat ini menegaskan bahwa tujuan utama pernikahan adalah terciptanya ketentraman (sakinah), cinta (mawaddah), dan kasih sayang (rahmah) dalam rumah tangga. Secara literal, ayat tersebut mengingatkan kaum laki-laki akan tanda kebesaran Allah, yaitu bahwa ikatan pernikahan dapat menjadi sumber kedamaian dan cinta melalui pasangan yang dipilihnya. Namun, penggunaan kata *baynakum* dalam ayat ini memberikan penekanan khusus bahwa cinta kasih tidak bersifat sepihak, melainkan harus tumbuh secara timbal balik antara suami dan istri. Prinsip *mubādalah* tidak hanya bersandar pada ayat-ayat al-Qur'an, tetapi juga mendapat penguatan dari sejumlah hadis yang menekankan nilai timbal balik dalam hubungan antarindividu, khususnya antara laki-laki dan perempuan. Hadis-hadis tersebut secara jelas mengajarkan pentingnya saling menghormati, saling menolong, serta membangun relasi yang setara dan harmonis.⁴³

Prinsip *mubādalah* tidak hanya bersandar pada ayat-ayat al-Qur'an, tetapi juga mendapat penguatan dari sejumlah hadis yang menekankan nilai timbal balik dalam hubungan antarindividu, khususnya antara laki-laki dan perempuan. Hadis-hadis tersebut secara jelas mengajarkan pentingnya saling menghormati, saling menolong, serta membangun relasi yang setara dan harmonis.

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَفْضَلِ الْإِيمَانِ قَالَ أَفْضَلُ الْإِيمَانِ أَنْ تُحِبَّ لِلَّهِ وَتُبْغِضَ فِي اللَّهِ وَتُعْمَلَ لِسَانَكَ فِي ذِكْرِ اللَّهِ قَالَ وَمَاذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَأَنْ تُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَتَكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَأَنْ تَقُولَ خَيْرًا أَوْ تَصْمُتَ.

Dirwayatkan dari Mu'adz bin Jabal Ra., ia bertanya kepada Rasulullah Saw tentang keimanan yang sempurna. Rasulullah Saw menjawab: “Keimanan akan sempurna jika kamu mencintai karena Allah dan membenci juga karena Allah, serta menggunakan lidah kamu untuk mengingat Allah”. Mu'adz bertanya: “Ada lagi wahai Rasul?”. Dijawab: “Ketika kamu mencintai untuk manusia apa yang kamu cintai untuk dirimu dan menghindarkan mereka dari sesuatu yang kamu sendiri tidak suka pada dirimu, menyatakan kebaikan atau diam”. (Musnad Ahmad, no. Hadits: 22558 dan 22560).⁴⁴

Teks Hadits Mu'adz bin Jabal Ra. menegaskan, “kesalingan sebagai bagian dari keimanan, sebagaimana cinta Allah, memperbanyak dzikir, dan jujur”.⁴⁵

Berdasarkan ayat al-Qur'an dan hadits diatas, jelas bahwa pemahaman terhadap teks-teks keagamaan tidak dapat berhenti pada makna literal semata, melainkan perlu ditafsirkan secara resiprokal supaya nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dapat diterapkan secara adil dan setara. Pendekatan resiprokal ini menjadi penting untuk mencegah lahirnya bias gender maupun ketimpangan relasi dalam kehidupan sosial, khususnya dalam ranah rumah tangga dan interaksi antara laki-laki dan perempuan.

Ketentuan mengenai *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) hanya tercantum pada Pasal 80, 84, dan 152, tanpa memberikan definisi eksplisit maupun uraian yang

⁴² Qur'an Kemenag, “QS. Ar-Rum [30] 21,” n.d., <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/30?from=21&to=60>.

⁴³ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 68.

⁴⁴ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 84.

⁴⁵ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 85.

komprehensif. KHI hanya mengatur *nusyūz* dari pihak istri, baik dalam kriteria maupun akibat hukumnya, sementara tidak ditemukan norma yang mengatur *nusyūz* suami. Kondisi ini secara implisit melahirkan kesan ketimpangan, karena membuka ruang legitimasi bagi sikap sewenang-wenang suami terhadap istri. Oleh karena itu, konsep *nusyūz* dalam KHI dapat dipandang diskriminatif terhadap perempuan dan berpotensi memicu praktik kekerasan dalam rumah tangga. Dalam kerangka hukum yang berkeadilan, hal ini menuntut adanya pembacaan ulang terhadap teks-teks keagamaan yang menjadi basis pembentukan materi hukum dalam KHI, agar tercipta regulasi yang lebih seimbang, egaliter, dan melindungi hak kedua belah pihak.

Dalam perspektif *mubādalah*, konsep *nusyūz* dipahami sebagai lawan dari ketaatan. Artinya, segala bentuk tindakan yang bersifat negatif dalam relasi antara suami dan istri dapat dikategorikan sebagai *nusyūz* apabila hal tersebut melemahkan ikatan pernikahan dan menjauhkan pasangan dari tujuan ideal perkawinan, yakni tercapainya kondisi *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*. Pandangan ini memberikan pemahaman baru bahwa *nusyūz* bukan hanya terletak pada salah satu pihak, melainkan dapat muncul baik dari suami maupun istri. Oleh karena itu, ketaatan dan *nusyūz* bersifat resiprokal, menuntut adanya kesalingan dalam komitmen untuk menghadirkan kebaikan bersama dalam rumah tangga. Dalam kerangka ini, suami dan istri dituntut untuk menghadirkan nilai-nilai kebaikan (*jalbu al-mashalih*) serta secara bersama-sama berupaya menghindarkan segala bentuk keburukan (*dar'u al-mafasid*).⁴⁶

Al-Qur'an telah menyinggung mengenai *nusyūz* dengan dua cara yang berbeda, sebagaimana termaktub dalam QS. An-Nisa' ayat 34 dan ayat 128. Para mufasir secara umum memahami bahwa ayat 128 membahas *nusyūz* yang berasal dari pihak laki-laki (*nusyūz* suami). Secara tekstual, ayat tersebut membahas tentang suami yang melakukan *nushūz* terhadap istrinya, yang dipahami sebagai sikap suami yang tidak lagi memiliki ketertarikan kepada istri atau justru menunjukkan minat kepada perempuan lain. Namun, apabila dilihat melalui perspektif *mubādalah*, inti persoalan yang diangkat adalah adanya kekhawatiran (*khāfat*) dalam relasi suami istri, yakni ketika salah satu pihak tidak lagi merasakan kenyamanan dan cenderung berpaling kepada orang lain, baik hal itu dilakukan oleh suami maupun oleh istri.⁴⁷ Dalam ayat ini cara yang lebih baik dalam penyelesaian *nusyūz* adalah dengan kembali berdamai (*shulh*) dengan win-win solution. Ayat ini memberikan dua tips agar mudah berdamai, diantaranya dengan berbuat baik (*ihsan*) dan menjaga diri (*takwa*) dari sikap atau tindakan buruk kepada pasangan. Perspektif *mubādalah*, ayat ini menjadi norma dan prinsip dalam memahami ayat lain (QS. An-Nisa' ayat 34) tentang *nusyūz* istri terhadap suami.⁴⁸

Sedangkan ayat 34 menyoroti persoalan *nusyūz* yang dilakukan oleh pihak istri (*nusyūz* istri). Secara tekstual, ayat 34 seringkali dipahami dalam kaitannya dengan perilaku istri yang dianggap menyimpang dari ikrar pernikahan, yaitu kewajiban untuk saling melayani dan mengasihi pasangan, khususnya terhadap suami. Namun, dalam perspektif *mubādalah* yang dikembangkan oleh Faqihuddin, pemaknaan ini tidak hanya bersifat satu arah. Konsep *nusyūz* seharusnya dipahami secara resiprokal, di mana suami pun dapat menjadi subjek yang melakukan tindakan *nusyūz* terhadap istrinya. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa dalam dinamika rumah tangga, rasa khawatir (*takhāfuna*) akan munculnya sikap *nusyūz* tidak hanya dimiliki oleh suami terhadap istrinya, tetapi juga dialami oleh istri terhadap suaminya. Dengan demikian, *nusyūz* tidak boleh dipandang sebagai perilaku yang melekat pada satu pihak saja, melainkan merupakan potensi penyimpangan relasi yang

⁴⁶ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 410.

⁴⁷ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 411.

⁴⁸ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 412.

dapat dilakukan oleh kedua belah pihak.⁴⁹ Ayat 34 juga menjelaskan penyelesaian *nushūz* yang ditempuh ketika seorang istri melakukan *nushūz* dilakukan melalui tiga tahapan. Pertama, suami dianjurkan untuk memberikan nasihat (*fa'izhuhunna*). Jika istri tetap bersikap membangkang, maka langkah selanjutnya adalah mendiamkannya di tempat tidur (*wahjuruhunna fi al-madhāji*). Apabila kedua cara tersebut tidak membuahkan hasil, suami diberikan hak untuk memukulnya (*wadhribuuhunna*).⁵⁰

Dalam magnum opusnya, menurut Faqihuddin perspektif *mubādalah*, pemukulan maupun bentuk kekerasan lainnya tidak dianjurkan sebagai solusi dalam menyelesaikan persoalan hubungan suami istri. Hal ini sejalan dengan pandangan Ibnu Hajar al-'Asqalani yang menegaskan bahwa pemukulan, meskipun dianggap dapat memperbaiki hubungan, justru berpotensi memperburuk relasi, menimbulkan rasa sakit hati, serta melahirkan kebencian. Tindakan tersebut juga bertentangan dengan prinsip pernikahan sebagai sebuah ikatan berpasangan (*zawaj*) yang dilandasi oleh kebaikan bersama (*mu'asyarah bil ma'ruf*). Karena itu, nasihat (*fa'izhuhunna*) dan pisah ranjang (*wahjuruhunna fi al-madhāji*) dipandang sebagai tahapan penyelesaian yang lebih tepat, yaitu sebagai proses menuju perdamaian (*shulh*), sebagaimana dijelaskan Faqihuddin Abdul Kodir dalam penafsiran surat an-Nisa' ayat 128. Ayat ini menekankan pentingnya kebaikan yang bersifat timbal balik (*ihsan*) antara suami dan istri, serta menjaga diri (*takwa*) dari segala bentuk penyimpangan yang dapat merusak hubungan rumah tangga.⁵¹

c. Analisis Kritis Teori *Mubādalah* Terhadap Konsep *Nusyūz* Dalam KHI

Reinterpretasi komprehensif terhadap pasal-pasal *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam yang diusulkan mencerminkan transformasi paradigmatis dari konstruksi hukum yang bersifat patriarkal menuju kerangka regulasi yang mengedepankan prinsip kesalingan dan kesetaraan gender. Analisis mendalam terhadap pasal-pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengatur mengenai *nusyūz* menunjukkan bahwa ketentuan-ketentuan tersebut sejatinya perlu dikaji ulang secara fundamental, karena belum sejalan dengan sumber primer yang menjadi dasar pembentukan materi KHI, yakni Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad SAW. Dalam konstruksi hukum KHI yang ada saat ini, konsep *nusyūz* hanya dibebankan pada istri tanpa memberikan ruang yang sama terhadap suami, sehingga melahirkan bias normatif yang tidak proporsional dan menciptakan asimetri hukum yang menempatkan perempuan dalam posisi struktural yang rentan dan tidak terlindungi secara memadai. Padahal, QS. An-Nisa' ayat 34 dan ayat 128 dengan jelas menunjukkan bahwa fenomena *nusyūz* dapat terjadi pada kedua belah pihak, baik dari suami maupun dari istri, sehingga pengaturan hukum yang adil seharusnya mengakomodasi kedua kemungkinan tersebut secara seimbang. Dalam perspektif teori *mubādalah* yang dikembangkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir, kedua ayat tersebut sesungguhnya saling berkaitan erat dan tidak dapat dipisahkan dalam pemahaman yang komprehensif, karena sama-sama menegaskan prinsip kesalingan (*reciprocity*) tanggung jawab dan potensi pelanggaran dalam relasi suami-istri yang harus dipahami secara holistik dan tidak diskriminatif.

Perubahan paling fundamental dalam reinterpretasi ini terletak pada pengakuan eksplisit terhadap konsep *nusyūz* suami dalam Pasal 80 ayat (8) yang selama ini sama sekali absen dalam regulasi KHI. Kekosongan norma yang sangat signifikan ini telah menciptakan ketimpangan sistemik yang memberikan legitimasi hukum bagi potensi penyalahgunaan kewenangan oleh suami, karena tidak ada konsekuensi hukum paralel yang dapat dikenakan ketika suami melakukan penelantaran, kekerasan fisik maupun psikologis, atau perlakuan tidak adil terhadap istri yang bertentangan dengan prinsip

⁴⁹ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 413.

⁵⁰ Abu Bakr Jabir al-Jaza'iri, *Minhajul Muslim* (Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 2012), 309.

⁵¹ Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*, 414.

mu'āsyarah bi al-ma'rūf. Dengan mengakomodasi konsep *nusyūz* suami sebagaimana diakui secara eksplisit dalam QS. An-Nisā': 128 yang menyatakan bahwa seorang perempuan dapat khawatir suaminya akan *nusyūz* atau bersikap tidak acuh, reinterpretasi ini tidak hanya menutup celah hukum yang selama ini ada dan berpotensi merugikan pihak istri, tetapi juga menegaskan bahwa Al-Qur'an sendiri sebagai sumber hukum Islam yang utama mengakui adanya *nusyūz* dari pihak laki-laki, sehingga hukum yang dibuat oleh manusia seharusnya berlaku dua arah dan tidak diskriminatif terhadap salah satu jenis kelamin. Pengakuan terhadap *nusyūz* suami ini juga sejalan dengan Hadis Mu'adz bin Jabal yang menegaskan bahwa kesempurnaan iman seseorang adalah ketika ia mencintai untuk orang lain apa yang ia cintai untuk dirinya sendiri dan menghindarkan orang lain dari sesuatu yang ia sendiri tidak suka, yang secara implisit menunjukkan bahwa prinsip kesalingan merupakan bagian integral dari ajaran Islam yang harus diimplementasikan dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam relasi perkawinan.

Lebih lanjut, reinterpretasi Pasal 83 yang mengubah kewajiban sepihak istri untuk "berbakti lahir dan batin kepada suami" menjadi kewajiban resiprokal yang menuntut suami dan istri untuk "saling menghormati, saling mencintai, saling setia, saling membantu lahir dan batin, serta saling melindungi" merupakan langkah strategis yang sangat krusial untuk mereinterpretasi bias gender yang telah mengakar dalam teks hukum selama puluhan tahun. Frasa "berbakti lahir batin" dalam Pasal 83 Ayat 1 KHI yang berlaku saat ini terlalu abstrak dan dapat direinterpretasikan secara sewenang-wenang, serta secara implisit menempatkan istri dalam posisi subordinasi yang tidak seimbang, seolah-olah istri hanya memiliki kewajiban untuk melayani suami tanpa hak yang setara untuk menerima perlakuan yang baik dan penuh hormat dari suami. Konstruksi bahasa yang demikian mencerminkan paradigma patriarkal yang menempatkan laki-laki sebagai pihak yang dilayani dan perempuan sebagai pihak yang melayani, tanpa ada pengakuan terhadap kontribusi istri dan tanpa ada kewajiban timbal balik yang eksplisit bagi suami untuk memperlakukan istrinya dengan baik, adil, dan penuh kasih sayang. Dalam konteks ini, prinsip kesalingan dalam *mubādalah* menuntut agar kewajiban suami-istri diatur secara timbal balik dan seimbang: saling menghormati sebagai individu yang bermartabat, saling mencintai dengan ketulusan, saling melindungi dari segala bentuk bahaya baik fisik maupun psikologis, serta berbagi tanggung jawab rumah tangga sesuai kesepakatan yang adil, fleksibel, dan mempertimbangkan kondisi serta kemampuan masing-masing pihak.

Perubahan fundamental ini bukan sekadar modifikasi redaksional yang bersifat kosmetik atau superfisial, melainkan merupakan representasi dari pergeseran filosofis fundamental yang menempatkan pernikahan sebagai ikatan kemitraan yang dibangun atas dasar *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* (pergaulan yang baik dan ma'ruf), bukan relasi hierarkis dan vertikal yang menempatkan istri dalam subordinasi terhadap otoritas absolut suami yang tidak dapat digugat atau dipertanyakan. Konteks sosial kontemporer menunjukkan secara jelas bahwa KHI yang disusun pada tahun 1988 di era di mana kesadaran akan kesetaraan gender, hak asasi manusia, dan keadilan sosial belum sekuat dan sekritis sekarang⁵² sudah tidak lagi relevan dan responsif terhadap realitas kehidupan rumah tangga modern yang telah mengalami perubahan signifikan dalam beberapa dekade terakhir. Dalam konteks sosial kontemporer, di mana perempuan telah memiliki akses terhadap pendidikan tinggi yang setara dengan laki-laki, aktif berkarier di berbagai sektor publik, dan berkontribusi secara ekonomi signifikan dalam rumah tangga bahkan terkadang menjadi pencari nafkah utama, pengaturan *nusyūz* yang mengasumsikan istri sebagai pihak yang sepenuhnya bergantung secara ekonomi dan sosial serta berkewajiban "berbakti lahir batin" tanpa ada

⁵² Anna Muwaffika et al., "KHI: Upaya Transformasi Hukum Keluarga Islam Kedalam Sistem Hukum Nasional," *Al-Waqfu: Jurnal Hukum Ekonomi Dan Wakaf* 3, no. 1 (2025): 6.

kewajiban timbal balik yang eksplisit dari suami menjadi sangat tidak relevan, tidak adil, dan berpotensi menciptakan ketidakadilan struktural yang merugikan perempuan. Pasal 83 Ayat 2 KHI yang menekankan bahwa istri bertanggung jawab menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari juga sudah tidak sesuai dengan realitas bahwa seorang istri juga diperbolehkan dalam Islam untuk melakukan pekerjaan publik dan berkontribusi secara ekonomi, sehingga tanggung jawab domestik seharusnya menjadi tanggung jawab bersama yang dibagi secara adil berdasarkan musyawarah dan kesepakatan, bukan dibebankan secara sepihak kepada istri tanpa mempertimbangkan kondisi, kemampuan, dan kesibukan masing-masing pihak.

Dengan demikian, reinterpretasi komprehensif yang diusulkan ini mengoperasionalkan prinsip *mubāḍalah* yang menekankan bahwa hak dan kewajiban dalam pernikahan harus dipahami secara timbal balik dan resiprokal, di mana setiap pihak tidak hanya menuntut pemenuhan haknya secara pasif tetapi juga berkewajiban untuk menunaikan tanggung jawabnya dengan penuh integritas, komitmen, dan dedikasi terhadap tujuan pernikahan untuk mewujudkan rumah tangga yang sakinah (tenteram), mawaddah (penuh cinta), dan rahmah (penuh kasih sayang) sebagaimana ditegaskan dalam QS. Ar-Rum: 21 yang menjadi landasan filosofis pernikahan dalam Islam.⁵³ Tujuan pernikahan dalam Islam yang luhur ini hanya dapat terwujud dalam relasi yang seimbang, egaliter, dan saling menghormati, bukan dalam relasi yang hierarkis dan timpang di mana salah satu pihak memiliki kekuasaan yang tidak terbatas sementara pihak lain berada dalam posisi subordinasi yang rentan terhadap penyalahgunaan kekuasaan.

Dimensi prosedural dalam reinterpretasi Pasal 84 menunjukkan komitmen yang kuat terhadap prinsip keadilan restoratif dan perlindungan hak asasi manusia dalam konteks konflik rumah tangga yang kompleks dan sensitif. Pasal 84 KHI yang berlaku saat ini mengandung dua problem mendasar yang sangat serius dan perlu diperbaiki secara komprehensif melalui reinterpretasi total. Pertama, konsep *nusyūz* hanya diarahkan secara eksklusif pada pihak istri, sementara kemungkinan *nusyūz* dari pihak suami sama sekali tidak diatur dalam pasal manapun dalam KHI, sehingga menciptakan bias patriarkis yang sistemik dan melembaga dalam struktur hukum keluarga Islam di Indonesia. Kedua, konsekuensi hukum yang diberikan kepada istri yang dianggap *nusyūz* bersifat sangat berat sebelah dan tidak proporsional dengan tingkat pelanggaran yang dilakukan, yakni gugurnya seluruh hak-hak istri termasuk nafkah untuk kebutuhan sehari-hari, tempat tinggal yang layak, dan hak-hak dasar lainnya yang bersifat fundamental tanpa ada sanksi paralel yang setara bagi suami ketika ia melakukan kelalaian serius, penelantaran berkepanjangan, kekerasan fisik atau psikologis, atau tindakan-tindakan lain yang jelas bertentangan dengan prinsip *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* dan merusak tujuan pernikahan. Kondisi yang timpang ini memperlihatkan dengan sangat jelas bias patriarkis yang mengakar dalam KHI yang menjadikan istri sebagai pihak yang selalu rentan secara hukum tanpa perlindungan yang memadai, sementara suami memiliki kekuasaan yang hampir absolut untuk menentukan status *nusyūz* istri tanpa mekanisme pengawasan dan verifikasi yang ketat dari pihak yang independen dan tidak memihak.

Mekanisme penyelesaian konflik yang bertahap dan terstruktur yang diusulkan dalam reinterpretasi Pasal 84 ayat (2), mulai dari musyawarah internal antara suami dan istri secara langsung dengan semangat perdamaian dan saling memahami, kemudian mediasi dengan melibatkan keluarga atau pihak ketiga yang dipercaya oleh kedua belah pihak (hakam), konseling keluarga profesional melalui lembaga yang kompeten seperti Badan Penasihat,an,

⁵³ Nabil Hukama Zulhaiba Arjan et al., "Pernikahan Dalam Islam Membina Keluarga Yang Sakinah Mawaddah Dan Rahmah," *Ikhlas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2025): 147, <https://doi.org/10.61132/ikhlas.v2i1.292>.

Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4) atau lembaga konseling keluarga lainnya yang diakui dan memiliki kredibilitas, hingga akhirnya permohonan penetapan *nusyūz* kepada Pengadilan Agama jika semua tahapan sebelumnya tidak membuahkan hasil, mencerminkan pendekatan yang sangat mengutamakan rekonsiliasi (*shulh*) dan penyelesaian konflik secara damai sebagaimana ditekankan dengan sangat kuat dalam QS. An-Nisa': 128 yang menyatakan bahwa perdamaian itu lebih baik. Mekanisme bertahap ini sekaligus memberikan jaminan *due process* yang fundamental dalam sistem hukum yang adil, yang mencegah penyalahgunaan klaim *nusyūz* untuk tujuan-tujuan oportunistik seperti menghindari kewajiban memberikan nafkah kepada istri, memaksakan kehendak sepihak dalam konflik rumah tangga tanpa dialog yang bermakna, atau menggunakan ancaman klaim *nusyūz* sebagai alat untuk mengontrol dan mendominasi istri tanpa pemeriksaan yang komprehensif, objektif, dan berkeadilan dari pihak yang berwenang.

Yang tidak kalah penting dan bahkan dapat dikatakan sebagai inti dari reformasi ini adalah ketentuan dalam Pasal 80 ayat (9) dan Pasal 84 ayat (4) yang menegaskan dengan tegas bahwa selama proses pemeriksaan dugaan *nusyūz* berlangsung yang bisa memakan waktu berbulan-bulan hak-hak dasar kedua belah pihak, terutama kewajiban suami untuk memberikan nafkah yang layak, menyediakan tempat tinggal yang aman dan nyaman, dan memastikan kesejahteraan anak-anak tetap terjaga dengan baik, tetap harus dipenuhi secara penuh untuk mencegah terjadinya penelantaran yang dapat memperburuk secara signifikan kondisi psikologis, ekonomi, dan sosial pihak yang rentan, khususnya istri dan anak-anak yang seringkali menjadi korban dalam konflik rumah tangga. Perlindungan hak-hak dasar selama proses pemeriksaan ini menjadi sangat krusial dan tidak dapat ditawar-tawar lagi mengingat dalam praktik di lapangan, *nusyūz* sering kali digunakan secara prematur dan tidak bertanggung jawab tanpa pembuktian yang memadai, sehingga istri dapat kehilangan seluruh hak-haknya secara tiba-tiba bahkan sebelum ada penetapan resmi dari pengadilan yang memiliki kewenangan untuk memutuskan perkara tersebut berdasarkan bukti-bukti yang sah dan prosedur hukum yang benar. Situasi ini menciptakan ketidakpastian hukum yang sangat merugikan dan menempatkan istri dalam posisi yang sangat rentan terhadap eksploitasi dan penyalahgunaan kekuasaan.

Reinterpretasi Pasal 84 ayat (5) juga mengatur dengan sangat jelas bahwa sanksi yang dijatuhkan kepada pihak yang terbukti melakukan *nusyūz* harus proporsional, adil, dan berbasis pada prinsip keadilan restoratif, serta tidak boleh menghilangkan hak-hak dasar yang bersifat fundamental dan tidak dapat dikurangi dalam kondisi apapun, seperti hak atas keselamatan jiwa, hak atas kesehatan fisik dan mental, dan hak atas pemenuhan kebutuhan primer yang layak untuk kehidupan yang bermartabat, terlepas dari status *nusyūz* yang telah ditetapkan oleh pengadilan. Prinsip proporsionalitas sanksi yang ditekankan dalam reinterpretasi ini sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* yang mengutamakan perlindungan terhadap lima hal pokok (*al-ḍarūriyyāt al-khams*) meliputi agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*) yang tidak boleh dilanggar atau dikompromikan dalam kondisi apapun, termasuk dalam konteks konflik rumah tangga dan penetapan *nusyūz* yang dapat menimbulkan konsekuensi hukum yang serius bagi kehidupan seseorang.

Sementara itu, reinterpretasi komprehensif terhadap Pasal 152 tentang nafkah iddah menghadirkan keadilan resiprokal yang sangat penting dengan menetapkan bahwa hak nafkah iddah yang menjadi hak istri setelah perceraian hanya dapat dihapuskan jika *nusyūz* istri terbukti secara meyakinkan melalui penetapan pengadilan yang komprehensif, objektif, dan berbasis pada bukti-bukti yang sah, serta terbukti bahwa *nusyūz* tersebut menjadi penyebab langsung dan utama dari perceraian yang terjadi, bukan sekadar faktor yang menyertainya. Pada saat yang sama, reinterpretasi ini juga memberikan perlindungan yang sangat penting bagi istri yang diceraikan akibat *nusyūz* suami, seperti penelantaran

berkepanjangan, kekerasan dalam rumah tangga, atau ketidakadilan yang sistemik, melalui hak atas nafkah iddah yang tetap harus diberikan, ditambah dengan kompensasi berupa *mut'ah* dan hak-hak lainnya yang relevan sebagai bentuk pertanggungjawaban suami atas perbuatan yang telah merusak rumah tangga dan menyebabkan perceraian. Pasal 152 KHI yang berlaku saat ini menyimpan tiga problem serius yang sangat mendesak untuk segera diperbaiki melalui reinterpretasi yang komprehensif. Pertama, pasal ini hanya mengenal dan mengatur *nusyūz* dari pihak istri saja, sehingga secara implisit terkesan menempatkan perempuan dalam posisi yang selalu dan selamanya rentan kehilangan haknya tanpa ada mekanisme perlindungan yang setara dan tanpa ada pengakuan terhadap kemungkinan bahwa suami juga dapat melakukan *nusyūz* yang merugikan istri. Kedua, ketentuan ini tidak menjelaskan sama sekali mekanisme pembuktian dan penetapan *nusyūz* yang jelas, terukur, dan dapat dipertanggungjawabkan secara hukum, sehingga membuka peluang yang sangat lebar bagi suami untuk menyalahgunakan pasal ini guna menghindari kewajiban memberi nafkah iddah dengan cara yang sangat mudah, yaitu hanya dengan mengklaim bahwa istri telah melakukan *nusyūz* tanpa perlu memberikan bukti yang memadai atau melalui proses verifikasi yang ketat dari pihak yang berwenang. Ketiga, tidak adanya pengaturan yang eksplisit tentang konsekuensi hukum bagi suami yang melakukan *nusyūz*, seperti penelantaran ekonomi yang berkepanjangan, kekerasan fisik atau psikologis yang berulang, perselingkuhan yang merusak kepercayaan, atau ketidakadilan sistemik yang membuat istri tidak bisa lagi bertahan dalam pernikahan menimbulkan asimetri keadilan yang sangat mencolok dan tidak dapat dibenarkan dalam relasi rumah tangga yang seharusnya dibangun atas dasar kesetaraan dan saling menghormati.

Dalam perspektif *mubādalāh* yang menekankan kesalingan dan kesetaraan, pernikahan dan perceraian dipandang sebagai relasi timbal balik yang menuntut adanya kesetaraan substantif, bukan hanya kesetaraan formal, dan saling melindungi hak pasangan dengan penuh tanggung jawab dan integritas, sehingga apabila perceraian terjadi karena *nusyūz* suami yang termanifestasi dalam bentuk penelantaran, kekerasan, pengkhianatan kepercayaan, atau ketidakadilan yang sistemik, maka sangat logis dan adil bahwa istri justru berhak atas kompensasi tambahan yang memadai berupa nafkah iddah yang tetap harus diberikan, *mut'ah* sebagai bentuk penghiburan dan penghargaan atas pengorbanan istri selama pernikahan, dan hak-hak lain yang relevan dengan situasi konkret yang dialami, bukan malah kehilangan haknya secara sepihak hanya karena konstruksi hukum yang bias gender dan tidak adil. Keseluruhan reinterpretasi komprehensif yang diusulkan ini tidak hanya merespons tuntutan keadilan gender kontemporer yang semakin kuat dan mendesak, serta realitas sosial masyarakat Indonesia yang terus berkembang dan berubah dengan cepat dalam beberapa dekade terakhir, tetapi juga merefleksikan pemahaman yang komprehensif, dan kontekstual terhadap *maqāṣid al-syar'ah* yang mengutamakan perlindungan terhadap pihak yang lemah dan rentan dalam masyarakat, mewujudkan keadilan substantif yang tidak hanya bersifat prosedural tetapi juga material, dan memastikan tidak ada salah satu pihak yang dirugikan secara tidak proporsional atau kehilangan hak-hak dasarnya dalam kerangka relasi perkawinan yang sehat, egaliter, bermartabat, dan sejalan dengan tujuan luhur pernikahan untuk mewujudkan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, wa rahmah.

5. Kesimpulan dan Saran

Penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep *nusyūz* dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengandung bias gender yang signifikan karena hanya mengatur *nusyūz* dari pihak istri tanpa mengakomodasi kemungkinan *nusyūz* dari pihak suami. Ketimpangan ini bertentangan dengan al-Qur'an yang secara eksplisit mengakui *nusyūz* dapat dilakukan oleh kedua belah pihak sebagaimana termaktub dalam QS. An-Nisa' ayat 34 dan 128. Melalui

analisis menggunakan teori *mubāḍalah* yang menekankan prinsip kesalingan (reciprocity), kesetaraan, dan kemitraan, ditemukan empat problematika utama dalam pengaturan *nusyūz* di KHI: pertama, definisi yang abstrak dan bias gender melalui frasa "berbakti lahir dan batin"; kedua, tidak adanya pengaturan *nusyūz* suami yang menciptakan asimetri hukum; ketiga, konsekuensi hukum yang tidak proporsional berupa gugurnya hak-hak istri; dan keempat, minimnya mekanisme penyelesaian konflik yang konstruktif.

Perspektif *mubāḍalah* menawarkan reinterpretasi bahwa *nusyūz* harus dipahami secara resiprokal sebagai bentuk pembangkangan atau pengabaian kewajiban yang dapat dilakukan baik oleh suami maupun istri, yang melemahkan tujuan pernikahan untuk mencapai sakinah, mawaddah, dan rahmah. Penyelesaian *nusyūz* pun harus mengutamakan pendekatan dialogis melalui nasihat (*fa'izhūhunna*) dan perdamaian (*shulh*) dengan prinsip berbuat baik (ihsan) dan menjaga diri (takwa), bukan melalui kekerasan atau penghilangan hak secara sepihak.

Berdasarkan temuan tersebut, penelitian ini merekomendasikan reinterpretasi komprehensif terhadap Pasal 80, 83, 84, dan 152 KHI dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip *mubāḍalah*. Reinterpretasi yang diusulkan meliputi: pengakuan terhadap konsep *nusyūz* suami; penetapan bahwa gugurnya kewajiban harus melalui putusan Pengadilan Agama setelah mediasi; transformasi kewajiban istri menjadi kewajiban resiprokal antara suami dan istri; pengaturan mekanisme penyelesaian konflik bertahap mulai dari musyawarah internal, mediasi keluarga, konseling, hingga penetapan pengadilan; dan perlindungan hak-hak dasar kedua belah pihak selama proses pemeriksaan.

Reinterpretasi konsep *nusyūz* melalui perspektif *mubāḍalah* ini diharapkan dapat menjadi landasan bagi pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia yang lebih adil, egaliter, dan responsif terhadap tuntutan kesetaraan gender kontemporer, sekaligus tetap sejalan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* untuk mewujudkan keluarga yang harmonis. Regulasi yang berkeadilan gender bukan hanya melindungi hak perempuan, tetapi juga menciptakan relasi suami-istri yang lebih sehat dan setara, sebagaimana yang dikehendaki oleh ajaran Islam yang rahmatan lil 'alamin. Penelitian ini membuka peluang bagi kajian lanjutan mengenai implementasi prinsip *mubāḍalah* dalam pasal-pasal KHI lainnya dan praktik putusan hakim di Pengadilan Agama terkait kasus-kasus *nusyūz*.

6. Daftar Pustaka

- Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qira'ah Mubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Abdullah, Asnawi, and Karimuddin Abdullah Lawang. "Nusyuz Dan Hubungannya Dengan Larangan Pemaksaan Hubungan Seksual." *Jurnal Al-Mizan: Jurnal Hukum Islam Dan Ekonomi Syariah* 10, no. 2 (Desember 2023). <https://doi.org/10.54621/jiam.v10i2.681>.
- Agustina, Dewi, Rifqa Masry, Arini Dwi Rahmadani, Josepin Karolina, Azuhra Widriyani Panggabean, Annisa Zahra, and Raudhiyah Hasanah Rambe. "Peran Kesetaraan Gender Dalam Keluarga Sebagai Pilar Keadilan Sosial." *Klinik : Jurnal Ilmiah Kedokteran Dan Kesehatan* 4, no. 2 (Mei 2025). <https://doi.org/10.55606/klinik.v4i2.3866>.
- Amirullah, Fajar Mukti, Yoyo Hambali, and Baiduri. "Konsep Nusyuz Menurut Syekh Nawawi Al-Bantani Dan Muhammad Syahrur." *Maslahah: Jurnal Hukum Islam Dan Perbankan Syariah* 12, no. 2 (Desember 2021). <https://doi.org/10.33558/maslahah.v12i2.3204>.
- Arjan, Nabil Hukama Zulhaiba, Dominick Hoki Pinky, Adisty Puji Nurjayanti, Hanifah Hafshoh, and Wismanto. "Pernikahan Dalam Islam Membina Keluarga Yang Sakinah Mawaddah Dan Rahmah." *Ikhlas : Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 2, no. 1 (2025). <https://doi.org/10.61132/ikhlas.v2i1.292>.

- Dewi, Melliana Irnantri, and Nurul Hayat. "Upaya Mewujudkan Kesetaraan Gender Dalam Keluarga (Studi Kasus Pada Pasangan Suami Istri Pekerja)." *Edusociata Jurnal Pendidikan Sosiologi* 6, no. 1 (2023). <https://doi.org/10.33627/es.v6i1.1170>.
- Dwi Rizkia, Nanda, and Hardi Fardiansyah. *Metode Penelitian Hukum (Normatif Dan Empiris)*. Bandung: Widina Media Utama, 2023.
- Fitriyani. *Pertimbangan Hakim (Dalam Putusan Perkara Nusyuz Perspektif Keadilan Gender)*. Jakarta Selatan: Publica Indonesia Utama, 2022.
- Harwis Alimuddin. *Reinterpretasi Konsep Nusyuz Dalam Keluarga Modern*. Jogjakarta: Penerbit KBM Indonesia, 2024.
- Instruksi Presiden 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam (1991). <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/peraturan/detail/11e9da0c8167c5c0b9c2313930343435.html>.
- iri, Abu Bakr Jabir al-Jaza'. *Minhajul Muslim*. Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 2012.
- Julhadi, Zul Akhyar, Desi Asmaret, and Saifullah SA. "Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Journal of Innovative and Creativity* 5, no. 2 (July 2025). <https://doi.org/10.31004/joecy.v5i2.1533>.
- Khayati, Isni Nur. "Konsep Nusyuz Dalam Fikih Gender Dan Implikasinya Terhadap Penerapan Hukum Perkawinan Di Indonesia (Studi Pemikiran Buya Hamka)." Tesis, Universitas Islam Indonesia, 2023.
- Mas'ar, Fauzan, Zulkarnain, and Irwansyah. "Analisis Nusyuz Dalam Rumah Tangga (Studi Komparasi Hukum Islam An UU PKDRT No. 23 Tahun 2004)." *Al-Mashlahah: Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam* 10, no. 1 (April 2022). <https://doi.org/10.30868/am.v10i01.2442>.
- Melinda, Linda and Nurrohman. "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam Dalam Politik Hukum Keluarga Di Indonesia." *El-Ahli: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (June 2024). <https://doi.org/10.56874/el-ahli.v5i1.1853>.
- Muwaffika, Anna, Faisar Ananda Arfa, Ibnu Radwan Siddiq Turnip, and Taufik. "KHI: Upaya Transformasi Hukum Keluarga Islam Kedalam Sistem Hukum Nasional." *Al-Waqfu: Jurnal Hukum Ekonomi Dan Wakaf* 3, no. 1 (2025).
- Ngarifin, Achmad. *Fikih Pernikahan*. Klaten: Nasmedia, 2025.
- Noor, Syafri Muhammad. *Ketika Istri Berbuat Nusyuz*. Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, 2018. https://opac.atmaluhur.ac.id/uploaded_files/temporary/DigitalCollection/N2YxNTc2NGlwY2RmZGEwYzZlZTk2NTlkNzlmY2RmYmQ1MjBiNjllMg==.pdf.
- Nurmalia Sari, Mike, Nelvia Susmita, and Al Ikhlas. *Melakukan Penelitian Kepustakaan*. Sukoharjo: Pradina Pustaka, 2025.
- Pangestu, Rizki. "Modernitas Nusyuz: Antara Hak Dan KDRT." *Yudisia: Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam* 12, no. 1 (June 2021). <http://dx.doi.org/10.21043/yudisia.v12i1.8711>.
- Putra, Muhammad Habib Adi, and Umi Sumbulah. "Memaknai Kembali Konsep Nusyuz Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda." *Egalita: Jurnal Kesetaraan Dan Keadilan Gender* 15, no. 1 (2020). <https://doi.org/10.18860/egalita.v15i1.10179>.
- Quadsajul, Andi Silva, Rihan Dwi Putri, Nur Ramadani, and Kurniati Kurniati. "Nusyuz Suami Dalam Hukum Islam : Analisis Dampak Terhadap Kehidupan Keluarga." *Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat* 2, no. 2 (2025). <https://doi.org/10.61132/akhlak.v2i2.637>.
- Qur'an Kemenag. "QS. Ar-Rum [30] 21." n.d. <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/30?from=21&to=60>.

Saputro, Eko Andy, and Mohammad Saman. "Reinterpretasi Ayat Nusyuz Dan Implikasinya." *SAMAWAT: Journal Of Hadith and Qur'anic Studies* 7, no. 2 (2023).

Solianti, Reni, Nurasiah, and Ravico. "Nusyuz Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Ibn Katsir Dan Quraish Shihab)." *Thullab: Jurnal Riset Dan Publikasi Mahasiswa* 3, no. 1 (June 2023).

Suyanto. *Metode Penelitian Hukum (Pengantar Penelitian Normatif, Empiris, Dan Gabungan)*. Gresik: Unigres Press, 2022.

Tobroni, Faiq. "Nusyūz Dalam Tinjauan Prinsip HAM." *Al-Maslahah: Jurnal Ilmu Syariah* 16, no. 1 (June 2020). <https://doi.org/10.24260/al-maslahah.v16i1.1783>.