

---

## REINTERPRETASI KONSEP NUSYUZ DALAM PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH: ANTARA KEPATUHAN NORMATIF DAN KEADILAN RELASIONAL

<sup>1</sup> M. Agus, <sup>2</sup> Islamul Haq, <sup>3</sup> Saidah, <sup>4</sup> Fikri, <sup>5</sup> Agus Muchsin

<sup>1,2,3,4,5</sup> IAIN Parepare, Indonesia, Email: <sup>1</sup> [agusmuh83@gmail.com](mailto:agusmuh83@gmail.com) , <sup>2</sup> [islamulhaq@iainpare.ac.id](mailto:islamulhaq@iainpare.ac.id),  
<sup>3</sup> [saidah@iainpare.ac.id](mailto:saidah@iainpare.ac.id) , <sup>4</sup> [fikri@iainpare.ac.id](mailto:fikri@iainpare.ac.id) , <sup>5</sup> [agusmuchsin@iainpare.ac.id](mailto:agusmuchsin@iainpare.ac.id)

### Abstract

The concept of *nusyuz* within the framework of traditional Islamic family law has historically been interpreted through a patriarchal lens, predominantly viewed as a wife's defiance against her husband's authority. This unilateral normative compliance approach often overlooks the complexities of marital power dynamics, potentially leading to systemic injustice, the normalization of domestic violence, and the deprivation of women's essential rights. This article aims to deconstruct and reinterpret the concept of *nusyuz* by shifting the paradigm from a mere normative violation to a comprehensive analysis based on *maqashid syariah* (the higher objectives of Islamic law) and the theory of relational justice. Utilizing a qualitative socio-legal approach and library research, this study examines classical jurisprudence, the Compilation of Islamic Law (KHI) in Indonesia, and contemporary court decisions. The novelty of this research lies in its integration of Arthur Miller's relational justice and Faqihuddin Abdul Kodir's *Qira'ah Mubadalah*, combined with Jasser Auda's systems theory approach to *maqashid syariah*. The findings reveal that *nusyuz* must be understood contextually as a reciprocal failure in marital obligations by either spouse. Furthermore, actions such as a wife leaving the marital home to escape abuse or neglect cannot be legally categorized as *nusyuz*; rather, they are legitimate manifestations of *hifz al-nafs* (preservation of the soul and psychological integrity) and *hifz al-nasl* (protection of the family ecosystem and future generations). By enforcing relational justice, Islamic family law can transition from a rigid, hierarchical structure to an adaptive, egalitarian framework that truly reflects the Islamic ideals of *sakinah, mawaddah, and rahmah*.

**Keywords:** Gender Equality; Islamic Family Law; Maqashid Syariah; Nusyuz; Relational Justice

### Abstrak

Konsep *nusyuz* dalam kerangka hukum keluarga Islam tradisional secara historis sering kali diinterpretasikan melalui kacamata patriarki, yang secara dominan dipandang sebagai bentuk pembangkangan istri terhadap otoritas suami. Pendekatan kepatuhan normatif yang sepihak ini kerap mengabaikan kompleksitas dinamika kekuasaan dalam rumah tangga, sehingga berpotensi melahirkan ketidakadilan sistemik, menormalisasi kekerasan dalam rumah tangga, dan menghilangkan hak-hak esensial perempuan. Artikel ini bertujuan untuk mendekonstruksi dan

mereinterpretasi konsep *nusyuz* dengan menggeser paradigma dari sekadar pelanggaran normatif menuju analisis komprehensif berbasis *maqashid syariah* (tujuan-tujuan hukum Islam) dan teori keadilan relasional. Menggunakan pendekatan kualitatif sosio-legal dan studi kepustakaan, penelitian ini mengkaji literatur fikih klasik, Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, serta putusan-putusan pengadilan agama kontemporer. Kebaharuan dari penelitian ini terletak pada integrasi antara keadilan relasional Arthur Miller dan *Qira'ah Mubadalah* karya Faqihuddin Abdul Kodir, yang dipadukan dengan pendekatan teori sistem Jasser Auda terhadap *maqashid syariah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *nusyuz* harus dipahami secara kontekstual sebagai kegagalan resiprokal dalam kewajiban relasional oleh salah satu pihak, baik suami maupun istri. Lebih jauh, tindakan seperti kepergian istri dari rumah kediaman bersama untuk menghindari kekerasan atau penelantaran tidak dapat dikategorikan secara hukum sebagai *nusyuz*; melainkan merupakan manifestasi sah dari *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa dan integritas psikologis) dan *hifz al-nasl* (perlindungan ekosistem keluarga dan generasi penerus). Dengan menegakkan keadilan relasional, hukum keluarga Islam dapat bertransisi dari struktur hierarkis yang kaku menuju kerangka egaliter yang adaptif, yang secara hakiki memantulkan idealisme Islam tentang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*.

**Kata Kunci:** Hukum Keluarga Islam; Keadilan Relasional; Kesetaraan Gender; Maqashid Syariah; Nusyuz

## PEDAHULUAN

Falsafah hukum keluarga Islam berlandaskan pada prinsip harmonisasi, keseimbangan, dan resiprositas dalam kehidupan rumah tangga. Al-Qur'an dan Hadis menggarisbawahi bahwa institusi perkawinan (*mitsaqan ghaliza*) dirancang untuk mencapai kondisi ideal yang dicita-citakan, yakni *sakinah* (ketenteraman spiritual dan psikologis), *mawaddah* (cinta kasih yang mendalam), dan *rahmah* (kasih sayang dan kelembutan).<sup>1</sup> Sebagai unit atau institusi sosial terkecil yang paling fundamental, keluarga memegang peranan esensial dalam membangun struktur masyarakat yang berkeadilan, beradab, dan bermartabat.<sup>2</sup> Hukum keluarga Islam, yang secara komprehensif dikenal sebagai *Ahkam al-Ushrah*, mencakup seperangkat aturan dan norma yang mengatur berbagai dimensi krusial kehidupan domestik, mulai dari validitas pernikahan, tata cara perceraian, manajemen konflik, pembagian hak dan kewajiban relasional, hingga pelestarian generasi masa depan melalui pengasuhan anak yang sehat.<sup>3</sup>

Meskipun fondasi filosofis hukum keluarga Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan martabat manusia, dinamika perubahan sosial, ekonomi, budaya, dan pergeseran

---

<sup>1</sup> Achmad Rahmani and Surya Sukti, "Falsafah Hukum Keluarga Islam," *AT-TAKLIM: Jurnal Pendidikan Multidisiplin* 2, no. 5 (2025): 139–55.

<sup>2</sup> A Noer Chalifah Ramadhany et al., *Sosiologi Keluarga Multikultural: Keberagaman, Konflik, Dan Integrasi Sosial* (Star Digital Publishing, 2025).

<sup>3</sup> H Imron Rosyadi and M H SH, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam* (Prenada Media, 2022).

peran gender di era modern sering kali memunculkan friksi antara interpretasi tekstual doktrin-doktrin fikih klasik dengan realitas empiris masyarakat kontemporer.<sup>4</sup> Formulasi hukum Islam pada abad-abad pertengahan banyak dipengaruhi oleh struktur sosiologis masyarakat agraria dan tatanan sosial patriarkal yang dominan pada masa itu.<sup>5</sup> Hal ini membawa implikasi yang mendalam pada rumusan norma hukum, di mana pembacaan terhadap teks-teks suci sering kali menghasilkan yurisprudensi yang menempatkan laki-laki pada posisi hierarkis tertinggi sebagai pemegang otoritas absolut, sementara perempuan diposisikan dalam subordinasi yang menuntut kepatuhan mutlak.<sup>6</sup>

Salah satu isu yang paling menonjol, kompleks, dan banyak diperdebatkan dalam diskursus hukum keluarga Islam kontemporer adalah diskursus mengenai konsep *nusyuz*.<sup>7</sup> Secara tradisional, pemahaman mengenai *nusyuz* di dalam berbagai literatur fikih klasik cenderung didominasi oleh bias patriarki yang sangat kental.<sup>8</sup> *Nusyuz* secara eksklusif atau dominan sering kali dilekatkan pada tindakan pembangkangan seorang istri terhadap otoritas dan instruksi suaminya.<sup>9</sup> Konstruksi teoretis masa lalu ini menempatkan istri pada posisi yang sangat rentan, di mana ia diwajibkan memberikan kepatuhan lahir dan batin yang hampir tanpa syarat sebagai prasyarat utama bagi pemenuhan hak-hak esensialnya, seperti hak atas nafkah finansial, tempat tinggal yang layak, dan perlindungan.<sup>10</sup>

Pendekatan ortodoks yang sangat menitikberatkan pada "kepatuhan normatif" ini mengabaikan realitas sosiologis yang jauh lebih kompleks terkait dinamika kekuasaan (power relations) di dalam rumah tangga.<sup>11</sup> Penegakan hukum yang hanya melihat kepatuhan secara sepihak sangat berpotensi melahirkan ketidakadilan struktural, menciptakan iklim represi, dan dalam banyak kasus tragis, menormalisasi serta memberikan justifikasi teologis terhadap terjadinya kekerasan dalam rumah tangga (KDRT).<sup>2</sup> Ketika ketidakpatuhan istri direspons dengan sanksi finansial (pengguguran nafkah) atau sanksi fisik dengan dalih "mendisiplinkan", maka hukum

---

<sup>4</sup> Imron Hamzah, *Buku Syariah 5.0: Kajian Maqasidi Atas Transformasi Wakaf, Mawarits, Dan Hukum Keluarga Islam Modern* (Penerbit Widina, 2025).

<sup>5</sup> Ahmad Albasith, "Wajah Islam Nusantara: Menelusuri Ciri Khas Akulturasi Budaya Muslim Asia Tenggara," *Jurnal Global Futuristik* 4, no. 1 (2026): 35–49.

<sup>6</sup> Agus Wibowo, "Teori Hukum Umum: Analisis Aturan, Penalaran, Konstitusi," *Penerbit Yayasan Prima Agus Teknik*, 2025.

<sup>7</sup> Muhammad Ali Fikri, "NUSYUZ DAN KEKERASAN DOMESTIK DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM: TINJAUAN SISTEMATIK," *Konferensi Nasional Hukum Islam* 3, no. 1 (2025).

<sup>8</sup> Harwis Alimuddin, *Reinterpretasi Konsep Nusyuz Dalam Keluarga Modern* (Penerbit Kbm Indonesia, 2025).

<sup>9</sup> Ani Nuraeni et al., "Dekonstruksi DEKONSTRUKSI NUSYUZ Untuk Standard Pemenuhan Tanggung Jawab Keluarga (Pandangan FAQIHUDDIN ABDUL KODIR Dan ANALISIS KOMPILASI HUKUM ISLAM): Dekonstruksi Nusyuz Menurut Faqihudin Abdul Kodir, Dekonstruksi Nusyuz Menurut Kompilasi Hukum Islam,," *Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2025): 1–21.

<sup>10</sup> Nova Ameliya, "Pelaksanaan Kewajiban Suami Pada Istri Yang Berstatus Narapidana Perspektif Maqashid Syariah (Studi Lembaga Pemasarakatan Perempuan Kelas II B Bengkulu)" (UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2025).

<sup>11</sup> Dian Apriana, Nanda Silvia, and Uwem Imoh Emmanuel, "Imbalance of Rights and Obligations of Husband and Wife in the Family," *MILRev: Metro Islamic Law Review* 1, no. 2 (2022): 214–30.

keluarga telah bergeser dari instrumen kasih sayang menjadi alat penindasan yang mencederai martabat kemanusiaan.

Dalam kerangka modernitas, hak asasi manusia, dan tuntutan keadilan sosiologis saat ini, pandangan asimetris terhadap relasi suami-istri memerlukan dekonstruksi filosofis dan reinterpretasi yang radikal, namun harus tetap berpijak secara kokoh pada fondasi epistemologis dan ontologis Islam.<sup>3</sup> Hukum Islam pada dasarnya memiliki fleksibilitas epistemologis yang tinggi karena fondasinya yang berbasis pada rasionalitas yang mengedepankan asas kemaslahatan (*maqashid*) dan keterbukaannya terhadap realitas empiris.<sup>3</sup> Reinterpretasi terhadap konsep-konsep usang tidak dimaksudkan untuk mendekonstruksi atau menggantikan syariat secara destruktif, melainkan untuk memperkuat, menyegarkan, dan memastikan aktualisasinya dalam kehidupan sosial kontemporer yang terus bergerak dinamis.<sup>3</sup> Oleh karena itu, pergeseran paradigma dari sekadar ketaatan hierarkis menuju keseimbangan hak dan kewajiban yang bersifat resiprokal menjadi sebuah keniscayaan akademik sekaligus yurisprudensial yang mendesak.

Realitas empiris menunjukkan bahwa doktrin nusyuz bukan sekadar wacana teoritis yang terkurung dalam literatur fikih, melainkan sebuah instrumen hukum yang hidup dan berdampak langsung pada kehidupan perempuan Indonesia. Data Sistem Informasi Penelusuran Perkara (SIPP) Mahkamah Agung mencatat ribuan perkara cerai gugat setiap tahunnya di mana tuduhan nusyuz dimunculkan sebagai eksepsi oleh pihak suami, utamanya untuk menggugurkan kewajiban nafkah iddah dan mut'ah pasca-perceraian. Di Pengadilan Agama Sleman misalnya, Putusan Nomor 1175/Pdt.G/2023/PA.Smn merekam sebuah kasus di mana seorang istri yang meninggalkan rumah akibat penelantaran nafkah dan konflik rumah tangga yang berkepanjangan justru dihadapkan pada tuduhan nusyuz oleh suaminya — sebuah manuver litigasi yang, apabila diterima hakim secara literal, akan melucuti seluruh hak finansial sang istri pasca-perceraian. Kasus serupa juga terdokumentasi dalam Putusan Nomor 576/Pdt.G/2024/PA.Smn, yang kembali memperlihatkan pola yang sama: tuduhan nusyuz dijadikan tameng untuk menghindar dari tanggung jawab material suami.

Di luar ruang persidangan, fenomena nusyuz kontemporer hadir dalam wajah yang jauh lebih kompleks dan tersembunyi. Seorang istri yang bekerja tanpa "izin eksplisit" suami kerap dilabeli nusyuz meskipun motivasinya adalah membantu ekonomi keluarga. Perempuan korban KDRT yang meninggalkan rumah untuk menyelamatkan diri dari kekerasan fisik maupun psikologis sering kali dihadapkan pada konsekuensi hukum yang justru merugikan mereka, karena kepergian tersebut dikategorikan sebagai pembangkangan spasial. Bahkan dalam beberapa kasus yang didampingi oleh lembaga bantuan hukum seperti LBH APIK, ditemukan pola di mana suami secara strategis menghentikan nafkah lebih dahulu, lalu kemudian menuding istri yang bereaksi atas penelantaran itu sebagai pihak yang nusyuz — sebuah paradoks yurisprudensi yang mencerminkan betapa rentannya konstruksi nusyuz dalam KHI terhadap penyalahgunaan.

Tujuan utama dari penulisan artikel ilmiah ini adalah untuk membongkar secara kritis epistemologi *nusyuz* yang beroperasi di dalam teks fikih klasik maupun instrumen hukum positif di Indonesia (khususnya Kompilasi Hukum Islam), serta merumuskan ulang pemaknaan *nusyuz* agar koheren dengan prinsip keadilan universal. Fokus sentral kajian ini adalah mengkaji (1) bagaimana doktrin *nusyuz* dikonstruksi secara sosial dan historis, (2) bagaimana ia dipraktikkan

dalam ranah peradilan agama di Indonesia, dan (3) bagaimana konsep tersebut harus direkonstruksi agar sejalan dengan cita-cita kesetaraan gender dan perlindungan martabat manusia.

Sejumlah penelitian terdahulu telah mengkaji diskursus nusyuz dari berbagai sudut, namun masing-masing masih menyisakan celah yang signifikan. Mahasin dan Nihayati (2025)<sup>12</sup> dalam jurnal *Antologi Hukum* menganalisis reinterpretasi nusyuz melalui bingkai Mubadalah dan keadilan gender dalam pernikahan, namun kajiannya berhenti pada pendekatan hermeneutika tekstual dan belum menyentuh verifikasi empiris melalui putusan pengadilan agama yang konkret. Ramadhan dan Awaluddin (2025)<sup>13</sup> dalam jurnal *Maqasid* secara spesifik mengkritisi bias gender dalam KHI melalui perspektif mubādalāh dan merekomendasikan reformasi pasal-pasal nusyuz, namun analisisnya bersifat normatif-doktrinal dan belum mengintegrasikan kerangka maqashid syariah kontemporer sebagai sistem analisis yang holistik. Ihsanuddin (2026)<sup>14</sup> dalam jurnal *Adagium* mengkaji qiwamah dan nusyuz melalui Tafsir bi al-Ra'yi dengan pendekatan tematik, namun fokusnya terbatas pada metodologi penafsiran tanpa menyentuh dimensi sosiologis dan implikasi yurisprudensial di peradilan agama Indonesia. Nurjanah, Isnaeni, dan Wakhid (2025)<sup>15</sup> dalam jurnal *Heksa* mengkaji kesalingan hak dan kewajiban suami-istri berbasis mubadalah secara gender, namun kajiannya tidak mengaitkan konsep nusyuz secara langsung dengan kasus-kasus KDRT dan dinamika pengadilan. Sementara itu, Alimuddin (2024) dalam bukunya *Reinterpretasi Konsep Nusyuz dalam Keluarga Modern* menawarkan perspektif sosiologis kontemporer atas nusyuz, namun belum menyertakan kerangka teoritis integratif yang menyatukan maqashid syariah sistem, keadilan relasional, dan mubadalah secara simultan.

Dari pemetaan tersebut, teridentifikasi tiga celah penelitian yang belum terisi secara bersamaan: *pertama*, belum ada kajian yang mengintegrasikan keadilan relasional (Arthur Miller), Qira'ah Mubadalah (Faqihuddin Abdul Kodir), dan Maqashid Syariah berbasis pendekatan sistem (Jasser Auda) dalam satu kerangka analisis yang kohesif dan operasional; *kedua*, belum ada penelitian yang secara eksplisit menjadikan *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl* sebagai instrumen utama untuk mengevaluasi validitas tuduhan nusyuz dalam konteks KDRT dan penelantaran nafkah; dan *ketiga*, belum ada kajian yang memverifikasi pergeseran paradigma tersebut melalui analisis putusan pengadilan agama kontemporer secara empiris. Penelitian ini mengisi ketiga celah tersebut secara simultan — dengan menawarkan kerangka "keadilan relasional" yang menempatkan hak dan kewajiban suami-istri secara setara, resiprokal, dan kontekstual, sehingga nusyuz tidak lagi berfungsi sebagai instrumen represi satu arah, melainkan sebagai evaluasi objektif atas kegagalan fungsional masing-masing pihak dalam mempertahankan relasi kemitraan perkawinan.

---

<sup>12</sup> Ashwab Mahasin and Dini Arifah Nihayati, "Reinterpretasi Nusyuz Dalam Bingkai Mubadalah Dan Keadilan Gender Dalam Pernikahan," *Jurnal Antologi Hukum* 5, no. 2 (2025): 208–22.

<sup>13</sup> Muhammad Dhiyaulhaq Syahrial Ramadhan, "Reinterpretasi Konsep Nusyuz Dan Penyelesaiannya Dalam Kompilasi Hukum Islam: Tinjauan Kritis Perspektif Mubādalāh," *Maqasid: Jurnal Studi Hukum Islam* 14, no. 3 (2025): 28–46.

<sup>14</sup> Irfan Muhammad Ihsanuddin, "Penafsiran Qiwamah Dan Nusyuz Melalui Tafsir Bi Al-Ra'yi Dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam Kontemporer," *Adagium: Jurnal Ilmiah Hukum* 4, no. 1 (2026): 11–22.

<sup>15</sup> Siti Nurjanah, Ahmad Isnaeni, and Ali Abdul Wakhid, "Kesalingan Hak Dan Kewajiban Suami-Istri: Kajian Mubadalah Dalam Perspektif Gender Untuk Mewujudkan Keadilan Di Rumah Tangga," *Jurnal Heksa (Hukum, Ekonomi Dan Studi Agama)* 1, no. 1 (2025): 65–84.

Kebaharuan (novelty) dari penelitian ini terletak pada upaya sistematis untuk menggeser pendekatan *nusyuz* dari sekadar pelanggaran normatif yang bias gender menuju analisis yang berbasis pada kerangka *maqashid syariah* kontemporer. Analisis ini memberikan penekanan khusus pada pelestarian dimensi *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan dan ekosistem pengasuhan keluarga) dan *hifz al-nafs* (perlindungan kesehatan mental, jiwa, dan martabat individu), dengan menawarkan sebuah kerangka teoritis baru yang disebut sebagai "keadilan relasional".<sup>6</sup> Kerangka keadilan relasional ini menempatkan hak dan kewajiban suami-istri secara setara, resiprokal, dan sangat bergantung pada konteks interaksi mereka—sehingga *nusyuz* tidak lagi dipahami sebagai instrumen represi satu arah dari suami terhadap istri, melainkan sebagai evaluasi objektif atas kegagalan fungsional masing-masing pihak dalam mempertahankan relasi kemitraan perkawinan.<sup>5</sup>

## METODE

Penelitian ini merupakan sebuah studi sosio-legal yang menggabungkan pendekatan yuridis normatif dengan analisis filosofis dan sosiologis terhadap literatur hukum (library research).<sup>8</sup> Pendekatan sosio-legal dipilih karena hukum keluarga Islam tidak beroperasi di ruang hampa, melainkan berinteraksi secara intens dan terus-menerus dengan struktur sosial, nilai budaya, perubahan ekonomi, dan dinamika gender di masyarakat.<sup>11</sup> Kajian ini berupaya melampaui batasan dogmatisme hukum yang kaku dengan cara mengeksplorasi landasan moral, historis, dan teleologis dari pembentukan teks hukum.

Sumber data primer yang digunakan dalam analisis ini meliputi teks-teks otoritatif dalam hierarki hukum Islam, yakni Al-Qur'an dan Hadis, yang kemudian dikontekstualisasikan dengan regulasi hukum keluarga positif di Indonesia, secara spesifik Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang diadopsi melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991.<sup>13</sup> Selain itu, putusan-putusan pengadilan tingkat pertama dari Peradilan Agama di Indonesia—seperti Putusan Pengadilan Agama Sleman Nomor 1175/Pdt.G/2023/PA.Smn dan Nomor 576/Pdt.G/2024/PA.Smn—dijadikan sebagai dokumen yurisprudensi empiris untuk memetakan bagaimana hakim menerapkan, menafsirkan, dan acapkali melakukan penemuan hukum (*rechtsvinding*) terkait perkara sengketa *nusyuz* dan kaitannya dengan pemenuhan hak nafkah.<sup>6</sup>

Sumber data sekunder diakses secara komprehensif melalui literatur fikih klasik komparatif (khususnya Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i), karya tafsir mufasir tradisional hingga kontemporer, serta berbagai jurnal ilmiah, disertasi, dan literatur monograf yang relevan dengan diskursus *maqashid syariah* dan keadilan relasional.<sup>14</sup> Data yang terkumpul dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis dan sintesis kritis, dengan memanfaatkan beberapa instrumen bedah teoretis mutakhir.

Pisau analisis metodologis pertama yang diaplikasikan adalah teori *Mubadalah* (kesalingan/resiprositas) yang digagas oleh Faqihuddin Abdul Kodir, yang berfungsi sebagai metode hermeneutika untuk membaca teks hukum secara setara dan adil gender.<sup>7</sup> Pisau analisis kedua adalah Teori Keadilan Relasional (Relational Justice) yang dikemukakan oleh filsuf sosial Arthur Miller, untuk menelaah relasi kuasa dan signifikansi martabat manusia dalam interaksi domestik.<sup>17</sup> Terakhir, data diuji menggunakan kerangka *Maqashid Syariah* dengan Pendekatan Sistem (Systems Theory Approach) yang diformulasikan oleh cendekiawan kontemporer Jasser

Auda, untuk menggeser paradigma dari sekadar kepatuhan literalis menuju pencapaian tujuan tertinggi hukum Islam, yakni kesejahteraan dan keadilan holistik.<sup>19</sup>

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. Genealogi dan Konstruksi Etimologis Nusyuz dalam Fikih Klasik

Untuk memahami kompleksitas *nusyuz*, analisis harus dimulai dari penelusuran akar genealogis, etimologis, dan konteks pewahyuan (*asbabun nuzul*) teks tersebut. Secara kebahasaan, istilah *nusyuz* berakar dari kata *nashaza* yang secara harfiah berarti "tempat yang menonjol", "dataran tinggi", atau "sesuatu yang terangkat ke atas".<sup>16</sup> Dalam terminologi sosiologis dan fikih, makna leksikal ini ditransformasikan secara metaforis untuk mendeskripsikan sikap seseorang yang membangkang, menentang, bersikap arogan, acuh tak acuh, atau meninggikan diri secara tidak wajar di atas pasangannya di dalam ikatan perkawinan.<sup>13</sup>

Di dalam Al-Qur'an, wacana yang bersinggungan secara spesifik dengan relasi perkawinan dan *nusyuz* terpusat pada dua ayat utama yang saling melengkapi. Pertama, Surah An-Nisa' ayat 34 yang mengatur langkah-langkah mitigasi apabila indikasi *nusyuz* datang dari pihak istri. Kedua, Surah An-Nisa' ayat 128 yang secara eksplisit membahas potensi *nusyuz* (sikap kasar, pengabaian hak, atau keacuhan) yang dilakukan oleh pihak suami.<sup>14</sup> Surah An-Nisa' ayat 128 menegaskan bahwa jika seorang perempuan khawatir suaminya akan melakukan *nusyuz* atau berpaling, maka langkah perdamaian (*ishlah*) adalah pilihan terbaik.<sup>14</sup> Keberadaan kedua ayat ini secara ontologis membuktikan bahwa *nusyuz* bukanlah atribut yang melekat secara biologis atau teologis pada satu gender tertentu. Al-Qur'an mengakui kerentanan manusiawinya dan memosisikan bahwa pelanggaran komitmen pernikahan berpotensi dilakukan oleh siapa saja, terlepas dari struktur hierarki gendernya.

Pada periode pra-Islam (Jahiliyah), struktur demografis dan sosial masyarakat Arab beroperasi dalam tatanan yang sangat diskriminatif terhadap perempuan, di mana hukum adat tidak mengakui hak-hak properti, hak waris, apalagi hak-hak emosional istri. Perempuan diposisikan sebagai objek yang dapat diwariskan atau diperlakukan tanpa batasan moral yang jelas.<sup>8</sup> Kehadiran risalah Islam secara radikal merestrukturisasi tatanan sosial tersebut menuju orientasi peradaban yang memuliakan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan resiprokal.<sup>8</sup> Namun demikian, seiring dengan berjalannya waktu dan meluasnya wilayah penyebaran Islam, produk intelektual dalam bentuk kodifikasi yurisprudensi (fikih) pada abad pertengahan secara tidak terhindarkan terwarnai oleh lanskap sosiokultural di mana para fukaha berdiam. Sebagian besar literatur fikih dikonstruksi dalam latar belakang masyarakat feodal, agraria, dan patriarkal yang kuat, yang pada akhirnya mendistorsi sebagian dari visi emansipatoris Al-Qur'an dan menajamkan bias gender dalam menetapkan hukum.<sup>4</sup>

---

<sup>16</sup> Abu Sa'd 'Abd al-Karim ibn Muhammad ibn Mansur al-Khurasani al-Marwazi al-Tamimi al-Sam'ani, *Kitab al-Ansab* ((tidak disebutkan): Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1999), <https://www.turkistanilibrary.com>.

Dalam khazanah fikih klasik, diskursus mengenai definisi dan konsekuensi yuridis *nusyuz* melahirkan perbedaan penekanan antar-mazhab yang signifikan. Analisis perbandingan antara Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i mengilustrasikan hal ini dengan jelas.<sup>15</sup>

Bagi fukaha Mazhab Hanafi, parameter *nusyuz* lebih banyak diasosiasikan dengan konsep kepatuhan spasial. Seorang istri secara sah dinyatakan *nusyuz* dan hak nafkahnya secara otomatis terhenti jika ia keluar dari rumah kediaman bersama tanpa mendapatkan izin terlebih dahulu dari suaminya, terutama jika hal itu didasari oleh niat menentang.<sup>17</sup> Meskipun demikian, Mazhab Hanafi masih memberikan prosedur preventif di mana suami diwajibkan untuk menempuh tiga tahapan nasihat yang baik sebelum menjatuhkan sanksi hukum secara definitif.

Di kutub yang berbeda, pandangan Mazhab Syafi'i bergeser pada parameter kepatuhan fungsional dan keintiman seksual. Menurut Mazhab Syafi'i, tindakan menolak instruksi atau perintah suami yang sesuai dengan syariat, atau menolak ajakan hubungan suami-istri secara sengaja tanpa alasan medis (*uzur syar'i*), sudah cukup untuk mengkategorikan istri dalam kondisi *nusyuz*.<sup>15</sup> Konsekuensi dari status ini bersifat instan dan keras: gugurnya kewajiban suami untuk memberikan nafkah finansial secara keseluruhan, yang hanya akan dikembalikan (dipulihkan) apabila istri tersebut bertobat dan kembali menunjukkan ketaatan absolut.<sup>15</sup>

Tabel 1 berikut memberikan sintesis perbandingan pendekatan kedua mazhab dominan tersebut terhadap konsep kepatuhan dalam rumah tangga:

**Table 1. Komparasi Pandangan Fikih Klasik tentang Nusyuz (Mazhab Hanafi dan Syafi'i)**

Dimensi Komparasi Fikih	Mazhab Hanafi	Mazhab Syafi'i	Dimensi Komparasi Fikih
Fokus Pelanggaran (Nusyuz)	Kepatuhan spasial: keluar rumah tanpa izin dengan itikad menentang.	Kepatuhan fungsional & seksual: menolak perintah atau keintiman tanpa alasan sah.	Fokus Pelanggaran (Nusyuz)
Prosedur Penghentian Hak	Harus didahului dengan tahapan nasihat, sanksi gugur nafkah bersifat bersyarat.	Penghentian hak nafkah dapat bersifat langsung apabila pembangkangan terjadi.	Prosedur Penghentian Hak
Kriteria Pemulihan	Kembali ke kediaman suami dan menunjukkan kepatuhan.	Menyatakan ketundukan, ketaatan fisik, dan persetujuan pemenuhan hak suami.	Kriteria Pemulihan

Source: analisis penulis

Dari tinjauan historis tersebut, terlihat jelas bahwa konstruksi fikih klasik beroperasi dalam paradigma transaksional: hak-hak finansial perempuan ditukar dengan kepatuhan absolut dan

<sup>17</sup> Khadijah Amaliah, Laras Shesa, and Anwar Hakim, "Perbandingan Pandangan Imam Syafi'i Dan Ibnu Hazm Tentang Nafkah Istri Nusyuz" (INTITUT AGAMA ISLAM NEGERI CURUP, 2025).

ketundukan spasial maupun seksual. Meskipun hal ini mungkin relevan pada struktur sosial masa lampau di mana pembagian kerja gender sangat rigid, mengimpor doktrin ini secara literal ke dalam konteks modern memunculkan persoalan etis dan keadilan yang sangat serius.

## 2. **Objektivikasi Nusyuz dalam Hukum Positif: Tinjauan Kritis Kompilasi Hukum Islam (KHI)**

Klaim bahwa KDRT, penelantaran nafkah, dan kekerasan seksual dalam perkawinan termasuk kategori nusyuz suami bukan sekadar argumentasi logis penulis, melainkan memiliki akar yang kuat dalam literatur fikih klasik maupun yurisprudensi kontemporer. Dalam khazanah fikih klasik, Wahbah al-Zuhaylī mendefinisikan nusyuz sebagai perilaku suami atau istri yang keluar dari batas kewajaran hubungan harmonis dan melanggar hak pasangannya, di mana nusyuz suami mencakup pengabaian nafkah, kekerasan verbal maupun fisik, serta pengkhianatan terhadap tanggung jawab keluarga. Lebih jauh, dalam perspektif fikih munākahāt, nusyuz dalam konteks penelantaran hak mencakup pengabaian nafkah dan kekerasan dalam rumah tangga, dengan mekanisme penyelesaian melalui pelaporan kepada hakim yang bahkan dapat berujung pada perceraian. Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughni* juga secara implisit mengakui dimensi nusyuz suami melalui prinsip timbal balik kewajiban: kelalaian suami dalam memberi nafkah dapat dikategorikan sebagai bentuk nusyuz dari pihaknya.

Pada tataran yurisprudensi Indonesia, penelitian empiris di Pengadilan Agama Provinsi Lampung menunjukkan bahwa dalam putusan pengadilan agama, nusyuz kerap dijadikan sebagai alasan pembebasan suami dari tanggung jawab nafkah — sementara perspektif hakim dalam menafsirkan nusyuz masih didominasi oleh fikih klasik yang bercorak patriarkal. Hal ini terkonfirmasi antara lain dalam putusan PA Tanjung Karang Nomor 1382/Pdt.G/2020/PA.Tnk, PA Kalianda Nomor 487/Pdt.G/2020/PA.Kla, dan PA Tulang Bawang Tengah Nomor 107/Pdt.G/2021/PA.Twg, yang semuanya memperlihatkan pola serupa: konsep nusyuz digunakan secara asimetris dan cenderung merugikan pihak istri. Sebaliknya, terobosan yurisprudensial yang progresif justru hadir dari Pengadilan Tinggi Agama, di mana majelis hakim PTA Medan menolak penetapan nusyuz terhadap istri yang meninggalkan suami, dengan alasan bahwa kepergian istri merupakan akibat langsung dari perbuatan suami — sebuah *ratio decidendi* yang secara implisit mengakui bahwa kegagalan suami memenuhi kewajiban adalah bentuk nusyuz dari pihaknya.

Urgensi isu ini semakin menguat ketika dikontekstualisasikan dengan data makro kekerasan berbasis gender di Indonesia. Catatan Tahunan (Catahu) Komnas Perempuan 2024 mencatat total 445.502 kasus kekerasan terhadap perempuan, meningkat hampir 10 persen dibandingkan tahun sebelumnya, dengan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) sebagai bentuk yang paling dominan di ranah personal. Lebih spesifik, data Catahu 2023 menunjukkan bahwa kekerasan terhadap istri tercatat sebanyak 622 kasus pengaduan langsung ke Komnas Perempuan, dengan mayoritas berupa kekerasan psikis. Realitas ini mengonfirmasi bahwa KDRT oleh suami bukan fenomena marjinal, melainkan pola yang sistemik — dan selama konsep nusyuz dalam KHI tidak secara eksplisit mengakomodasi nusyuz suami beserta sanksi hukumnya, maka instrumen hukum keluarga akan terus beroperasi dalam ketimpangan struktural yang merugikan perempuan.

Dominasi paradigma fikih Syafi'i memberikan pengaruh historis yang sangat besar terhadap konfigurasi dan arsitektur hukum Islam di Indonesia. Hal ini bermanifestasi secara yuridis-formal melalui penyusunan dan pengesahan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di bawah payung Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991.<sup>13</sup> KHI disusun melalui proses penyerapan kitab-kitab kuning bermazhab Syafi'i yang biasa dikaji di pesantren-pesantren, sehingga karakteristik materi hukumnya mewarisi nuansa dan konstruksi epistemologis dari mazhab tersebut.<sup>23</sup> Hingga hari ini, KHI berfungsi sebagai kitab hukum materiil utama yang memandu para hakim di lingkungan Peradilan Agama seluruh Indonesia dalam memeriksa, mengadili, serta memutus perkara-perkara di bidang hukum perkawinan, kewarisan, dan perwakafan.<sup>13</sup>

Objektivikasi doktrin *nusyuz* dalam KHI diatur secara eksplisit pada Pasal 84. Ayat (1) dari pasal tersebut mendedikasikan definisi *nusyuz* secara sangat spesifik dan eksklusif kepada istri, yang dinyatakan berlaku apabila istri tidak melaksanakan serangkaian kewajiban utamanya, yaitu berbakti secara lahir dan batin kepada suami.<sup>18</sup> Lebih lanjut, rumusan hukum dalam KHI dengan cepat melangkah kepada implikasi punitif atas ketidakpatuhan ini. Pasal 84 ayat (2) dan (3) KHI menegaskan regulasi sanksinya: kewajiban seorang suami untuk membiayai nafkah, kiswah (pakaian), dan memberikan tempat kediaman yang aman otomatis menjadi gugur selama masa *nusyuz* istri tersebut berlangsung, dan kewajiban tersebut baru akan bersemi kembali seketika setelah sang istri tidak lagi berada dalam status *nusyuz*.<sup>24</sup>

Sanksi finansial ini tidak berhenti pada masa berlangsungnya perkawinan semata, melainkan meluas hingga fase pasca-perceraian. Pasal 152 KHI melegitimasi restriksi tersebut dengan menyatakan bahwa seorang bekas istri memiliki hak yang sah untuk mendapatkan nafkah iddah (nafkah selama masa tunggu pasca-talak) dari mantan suaminya, *kecuali jika ia terbukti nusyuz*.<sup>24</sup>

Pendekatan tekstual dan normatif yang diambil oleh KHI memantik serangkaian gugatan teoretis dan pragmatis dari akademisi hukum, praktisi peradilan, serta pegiat perlindungan hak perempuan.<sup>5</sup> Kritik paling mendasar terhadap arsitektur Pasal 84 KHI adalah absennya kriteria yang objektif, jelas, dan operasional mengenai indikator definitif dari tindakan *nusyuz*.<sup>25</sup> Karena istilah "berbakti lahir dan batin" adalah frasa yang abstrak, interpretasinya di ruang persidangan sangat rentan terhadap bias subjektivitas hakim, yang ironisnya sering kali disejajarkan dengan ukuran ekspektasi kepatuhan yang dipatok oleh suami.

Kelemahan normatif ini acapkali membuka katup ruang di mana diskursus *nusyuz* dieksploitasi, distorsi, dan dimanipulasi sebagai instrumen represi di pengadilan. Dalam sengketa perceraian yang melibatkan perselisihan tajam, tuduhan *nusyuz* (seperti tuduhan meninggalkan rumah) sering dikapitalisasi sebagai strategi litigasi ("senjata") oleh suami untuk menghindar dari beban finansial yang diwajibkan oleh syariat, baik kewajiban mut'ah maupun nafkah iddah pasca-perceraian.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Ahmad Nur Wahid, "The Neglect of Husband's Nusyuz in Indonesian Islamic Civil Law: A Doctrinal Analysis of Qur'anic Principles and the Compilation of Islamic Law," *Berasan: Journal of Islamic Civil Law* 4, no. 1 (2025): 77–105.

<sup>19</sup> syahr Rama Akbar And Murni Murni, "Analisis Konsep Nusyuz Dan Implikasinya Dalam Perkara Perceraian Di Pengadilan Agama Surabaya," *Referendum: Jurnal Hukum Perdata Dan Pidana Учредители: Asosiasi Seni Desain Dan Komunikasi Visual Indonesia* 1, no. 4 (2024): 50–59.

Di samping itu, kealpaan terbesar hukum positif di Indonesia adalah ketiadaan pasal penyeimbang yang merinci konsekuensi *nusyuz* suami. Meskipun kajian fikih kontemporer secara luas mengafirmasi bahwa secara teologis maupun empiris seorang suami juga sangat mungkin melakukan *nusyuz*—melalui praktik penelantaran ekonomi (tidak memberi nafkah), aborsi terhadap kewajiban paternal, pengabaian hak emosional, perselingkuhan, hingga bentuk-bentuk kekerasan domestik mulai dari verbal, psikologis, fisik, hingga eksploitasi seksual seperti pemerkosaan dalam perkawinan—konsekuensi yuridis material bagi suami nyaris tidak menyentuh wilayah "pengguguran hak".<sup>7</sup> Sanksi maksimal bagi seorang suami yang bertindak lalai atau represif dalam sistem hukum kita hanyalah hak bagi pihak istri untuk mengajukan permohonan pemutusan perkawinan (*fasakh* atau cerai gugat/khulu'). Ketimpangan arsitektur hukum ini mengonfirmasi secara jelas bahwa pendekatan "kepatuhan normatif" yang tertuang dalam kompilasi masih terus beroperasi pada sumbu asimetris yang melanggengkan dominasi dan merugikan perempuan yang berada di posisi inferior.

### 3. Dekonstruksi Hierarki Melalui Lensa Keadilan Relasional dan Teori Mubadalah

Menghadapi kebuntuan doktrinal dan sosiologis dari pendekatan kepatuhan normatif, analisis kontemporer terhadap hukum keluarga Islam mengharuskan adopsi lensa baru yang berpusat pada keadilan relasional (*relational justice*). Dalam diskursus filsafat hukum kontemporer, pemikir Barat telah mengembangkan kerangka keadilan yang melampaui konsepsi distributif klasik. Apabila John Rawls terlampaui berkonsentrasi pada distribusi sumber daya secara merata dalam makro-struktur negara, David Miller dalam *Principles of Social Justice* (1999) mengonseptualisasikan dimensi lain yang menyoroti tataran mikro relasional.<sup>20</sup> Miller menegaskan bahwa keadilan sosial tidak bergantung semata pada jenis barang yang didistribusikan, melainkan pada "*modes of human relationship*" — cara manusia saling berhubungan dalam berbagai konteks sosial yang berbeda. Dalam relasi yang bersifat solidaritas dan kemitraan, prinsip yang mengatur pembagian hak dan kewajiban seharusnya berbeda dari relasi transaksional atau hierarkis. Apabila kerangka ini ditransplantasikan ke dalam relasi perkawinan, maka ikatan suami-istri yang dilandasi mitsaqan ghaliza adalah relasi solidaritas tertinggi — yang mensyaratkan distribusi hak dan kewajiban yang didasarkan pada kebutuhan, kontribusi, dan penghormatan timbal balik, bukan pada hierarki gender yang kaku.

Paradigma fungsionalisme struktural Talcott Parsons yang lama mendominasi sosiologi keluarga memandang institusi rumah tangga akan berjalan harmonis apabila peran gender terbagi secara ketat: suami sebagai fungsi instrumental (pencari nafkah) dan istri sebagai fungsi ekspresif (pengasuh domestik). Namun pembacaan kritis menunjukkan bahwa teori Parsons memiliki kecacatan mendasar: ia terlalu statis dan gagal beradaptasi dengan perubahan realitas kontemporer di mana mobilitas sosial, literasi, dan peran gender telah mengalami pergeseran dan tumpang tindih secara signifikan. Lebih dari itu, paradigma ini secara implisit melegitimasi dominasi dengan memberikan "wajah ilmiah" pada ketidaksetaraan struktural — sebuah kritik yang telah lama diajukan oleh sosiolog feminis seperti Dorothy Smith dan Ann Oakley.

---

<sup>20</sup> David Miller, *Principles of Social Justice* (harvard university Press, 2001).

Kritik terhadap asumsi hierarki gender dalam hukum ini memperoleh justifikasi metodologis yang kuat dari Teori Hukum Feminis (*Feminist Legal Theory*), sebagaimana diformulasikan oleh Catharine MacKinnon (1989) dalam *Toward a Feminist Theory of the State*. MacKinnon berargumen bahwa hukum tidak pernah benar-benar netral dan objektif; objektivitas hukum selama ini dibangun di atas subjektivitas dan kepentingan laki-laki yang telah menjadi standar universal secara diam-diam. Argumen ini sangat relevan secara langsung untuk menganalisis Pasal 84 KHI: frasa "berbakti lahir dan batin" sebagai definisi operasional nusyuz istri adalah standar yang dirumuskan dari perspektif ekspektasi suami, bukan dari perspektif kewajiban relasional yang setara. Dengan demikian, MacKinnon menyediakan kerangka epistemologis untuk memahami mengapa KHI menghasilkan asimetri: karena teks hukum itu sendiri mengandung sudut pandang yang tidak netral gender. Implikasi praktisnya bagi hakim adalah kewajiban untuk menguji setiap fakta persidangan melalui lensa pengalaman pihak yang ter subordinasi — mempertanyakan apakah konstruksi "pembangkangan" dalam suatu kasus mencerminkan realitas istri atau sekadar representasi narasi suami.

Dalam konstelasi pemikiran keislaman kontemporer di Indonesia, imperatif keadilan relasional ini menemukan artikulasi terkuatnya melalui teori Qira'ah Mubadalah (Kesalingan/Resiprositas) yang digagas Faqihuddin Abdul Kodir (2019). Mubadalah menolak secara metodologis klaim bahwa teks-teks hukum hanya menyasar satu gender. Kodir merancang tiga tahapan operasionalisasinya: *pertama*, menetapkan prinsip nilai dasar (tauhid, keadilan, martabat) dari teks-teks makro Al-Qur'an sebagai fondasi; *kedua*, mengekstraksi gagasan inti (*moral ideal*) dari suatu teks parsial; dan *ketiga*, mengaplikasikan moral ideal tersebut kepada kedua jenis kelamin secara timbal balik. Ketika diterapkan pada nusyuz, kesimpulannya tegas: standar yang digunakan untuk mengevaluasi kegagalan relasional istri harus diterapkan secara ekuivalen kepada suami. Perpaduan antara kerangka keadilan berbasis "modes of human relationship" dari David Miller, kritik epistemologis Feminist Legal Theory dari MacKinnon, dan metode hermeneutika resiprokal Mubadalah dari Kodir, menghasilkan satu kesimpulan yang kohesif: nusyuz adalah kegagalan relasional yang netral gender — dan hukum keluarga Islam harus direkonstruksi agar mencerminkan kesimpulan tersebut.

Menghadapi kebuntuan doktrinal dan sosiologis dari pendekatan kepatuhan normatif, analisis kontemporer terhadap hukum keluarga Islam mengharuskan adopsi suatu lensa baru yang berpusat pada "Keadilan Relasional" (Relational Justice). Dalam diskursus filsafat hukum kontemporer, teori keadilan telah berkembang pesat melampaui konsepsi klasik. Apabila konsepsi keadilan John Rawls terlampaui berkonsentrasi pada mekanisme distribusi sumber daya ekonomi secara merata di dalam makro-struktur negara (distributive justice), Arthur Miller (2001) mengonseptualisasikan cabang keadilan lain yang secara spesifik menyoroti dimensi mikro, yakni keadilan relasional.<sup>17</sup>

Miller menitikberatkan perhatian pada keseimbangan timbal balik kewajiban dan hak antar entitas, serta yang lebih fundamental, ia menekankan hak inheren setiap individu untuk diperlakukan dengan penuh penghormatan guna memupuk kelayakan dan penghargaan diri (positive self-regard).<sup>17</sup> Teori ini menyatakan bahwa motivasi dasar manusia untuk menuntut keadilan tidak hanya bersumber dari keinginan untuk meraup keuntungan materiil semata, melainkan dari fakta psikologis bahwa cara manusia diperlakukan secara relasional

merepresentasikan status, kelayakan nilai, dan martabat moral mereka dalam suatu tatanan kelompok atau komunitas.<sup>18</sup>

Di dalam paradigma sosiologi keluarga, pendekatan klasik seperti fungsionalisme struktural yang dirumuskan oleh Talcott Parsons telah lama mendominasi pola pikir pengambil kebijakan. Teori Parsons, melalui paradigma AGIL, mendalilkan bahwa institusi keluarga akan berfungsi secara harmonis dan stabil apabila ia mempertahankan pembagian sistem peran (role differentiation) secara ketat: di mana suami secara dominan memegang fungsi instrumental (pencari nafkah yang terhubung dengan dunia luar), sementara istri mutlak memegang fungsi ekspresif (pengasuh emosional dan pemelihara harmoni domestik).<sup>21</sup>

Pembacaan kritis menggunakan kaca mata keadilan relasional menunjukkan bahwa teori fungsionalisme struktural Parsons memiliki kecacatan yang mendasar: ia terlalu kaku dan gagal beradaptasi dengan perubahan realitas sosiologis modern di mana mobilitas sosial, literasi, dan peran gender telah mengalami pergeseran serta tumpang tindih.<sup>31</sup> Mempertahankan struktur hierarkis tersebut justru memfasilitasi terjadinya dominasi yang mengikis fleksibilitas kemitraan. Sebaliknya, keadilan relasional mengajukan tuntutan dekonstruksi: bahwa negosiasi peran harus dinamis, tanggung jawab dipikul secara kolektif, kesejahteraan psikologis dibagi secara merata, dan yang terpenting, terdapat resistensi kolektif terhadap setiap bentuk opresi dan subordinasi.<sup>12</sup>

Tuntutan untuk membongkar hegemoni interpretasi yang merugikan ini juga mendapat justifikasi yang kuat dari ranah *Feminist Legal Theory* (Teori Hukum Feminis), utamanya sebagaimana diformulasikan oleh Catharine MacKinnon (1989).<sup>17</sup> MacKinnon membongkar asumsi bahwa hukum bersikap "objektif dan netral", dengan menegaskan bahwa objektivitas hukum selama ini dibangun di atas subjektivitas dan kepentingan laki-laki. Oleh karena itu, *Feminist Legal Theory* mengharuskan praktisi hukum untuk membaca fakta dan mengevaluasi sengketa menggunakan lensa pengalaman penderitaan perempuan—mengkaji bagaimana kebijakan tertentu (misalnya penerapan sanksi atas pasal *nusyuz*) dapat berdampak traumatis pada martabat perempuan.<sup>17</sup>

Dalam konstelasi pemikiran keislaman kontemporer di Indonesia, imperatif keadilan relasional ini tidak bergerak menjauhi Islam, melainkan menemukan artikulasi terkuatnya melalui metode yang sepenuhnya bersumber dari khazanah keagamaan, yaitu teori *Qira'ah Mubadalah* (Kesalingan/Resiprositas).<sup>5</sup> Paradigma revolusioner ini digagas oleh Faqihuddin Abdul Kodir, seorang ulama progresif dan intelektual Muslim Indonesia.<sup>22</sup>

*Mubadalah* menolak secara metodologis argumen yang mengklaim bahwa teks-teks hukum hanya menasar satu gender tertentu untuk dirugikan. Kodir merancang tiga tahapan utama dalam operasionalisasi metode penafsiran ini: pertama, menetapkan prinsip nilai dasar (tauhid, keadilan, martabat) dari teks-teks makro Al-Qur'an dan Hadis sebagai fondasi epistemologis; kedua, mengekstraksi gagasan inti (moral ideal) dari suatu teks parsial yang sedang dikaji; dan ketiga,

---

<sup>21</sup> Oman Sukmana et al., *Sosiologi Keluarga: Konsep, Teori, Dan Dinamika Permasalahan Keluarga Era Modern* (Star Digital Publishing, 2025).

<sup>22</sup> Abdul Kodir, "Inisiasi Kesetaraan Hubungan Seksual Dalam Qs. Al-Baqarah: 223 (Analisis Qira'ah Mubadalah Faqihuddin," N.D.

mengaplikasikan moral ideal tersebut kepada kedua jenis kelamin secara timbal balik, meskipun teks awalnya mungkin hanya menggunakan subjek satu gender secara leksikal.<sup>16</sup>

Apabila pisau analisis *Mubadalah* ini diterapkan pada konsep *nusyuz*, seluruh fondasi KHI dan fikih tradisional mengenai *nusyuz* mengalami pergeseran tektonik. Dalam kaca mata *Mubadalah*, *nusyuz* didekonstruksi menjadi manifestasi langsung dari "kebalikan ketaatan relasional"; ia bukanlah tindak kejahatan berbasis gender, melainkan sebuah orientasi atau sikap destruktif terhadap janji suci pernikahan yang pelakunya bisa datang dari pihak suami maupun pihak istri.<sup>9</sup> Pemaknaan ini disahkan secara hermeneutis dengan menempatkan nilai dari Surah An-Nisa' ayat 128 (tentang *nusyuz* suami) sebagai prinsip korektif untuk menerjemahkan batas-batas kepatuhan dalam Surah An-Nisa' ayat 34 (tentang *nusyuz* istri).<sup>16</sup> Dengan cara menukar subjek secara konseptual secara resiprokal, kesimpulan yang lahir adalah penegasan asas kemitraan: kewajiban komplementer mengikat kedua entitas secara ekuivalen.<sup>5</sup>

Penerapan doktrin *Mubadalah* berhasil menggeser secara fundamental arsitektur relasi suami-istri; dari yang semula berwatak penguasa (subjek) dengan pihak yang dikuasai (objek)<sup>5</sup>, menjadi mitra subjek-subjek (inter-subjektivitas) yang bermartabat luhur. Di dalam matriks relasi ini, seorang suami yang enggan menjalankan perannya—misalnya secara intensional dan sewenang-wenang membekukan akses keuangan istri, melancarkan agresi verbal yang merendahkan, memanfaatkan kontrol psikologis (gaslighting), atau meninggalkan kewajiban pemeliharaan dan pengasuhan anak—pada hakikatnya telah menghancurkan kontrak *mitsaqan ghaliza* yang diamanatkan Allah.<sup>23</sup> Adanya kesenjangan masif dalam pemenuhan nafkah dan rasa hormat yang berlangsung secara sistematis memutar balik relasi tersebut menjadi tatanan yang tidak simetris dan penuh ketidakadilan.<sup>17</sup>

Tabel 2 mensintesis perbedaan tajam antara paradigma sosiologis-fungsionalis konvensional dan implementasi teori keadilan relasional (*mubadalah*) dalam menyikapi sengketa *nusyuz*:

**Table 2. Komparasi Paradigma Evaluasi Keberhasilan Keluarga dan Nusyuz**

Variabel Evaluasi	Paradigma Kepatuhan Normatif & Fungsionalis (Parsons)	Teori Keadilan Relasional & Mubadalah (Kodir & Miller)	Variabel Evaluasi
Pusat Evaluasi Keberhasilan Keluarga	Pembagian kerja yang rigid; keteraturan sistem hierarkis domestik.	Integritas martabat, resiprositas, saling menghormati, dan pertukaran afeksi yang sehat.	Pusat Evaluasi Keberhasilan Keluarga
Status Pembangkangan (Nusyuz)	Pelanggaran disiplin peran dari pihak subordinat (istri).	Pengingkaran secara sewenang-wenang terhadap kewajiban kemitraan oleh suami/istri.	Status Pembangkangan (Nusyuz)
Hak Atas Keadilan (Resolution Target)	Penundukan pihak yang "membangkang" untuk menjaga stabilitas.	Pemulihan keadilan martabat, jaminan kebebasan dari manipulasi, serta	Hak Atas Keadilan (Resolution Target)

<sup>23</sup> Diah Widiawati Retnoningtias et al., "TOHAR MEDIA," n.d.

Variabel Evaluasi	Paradigma Kepatuhan Normatif & Fungsionalis (Parsons)	Teori Keadilan Relasional & Mubadalah (Kodir & Miller)	Variabel Evaluasi
		penolakan atas eksploitasi kekuasaan.	
Pemenuhan Nafkah	Transaksi kompensasi dari ketundukan fungsional, rentan digugurkan sepihak.	Hak fundamental atas perlindungan ekosistem yang tidak dapat digugurkan sebagai alasan pembalasan semena-mena.	Pemenuhan Nafkah

Source: Analisis Penulis

### Reinterpretasi Berbasis Maqashid Syariah dengan Pendekatan Sistem (Jasser Auda)

Transisi transformatif dari pendekatan kepatuhan yang bersifat harfiah dan dogmatis menuju pendaratan gagasan keadilan relasional yang implementatif menuntut penyediaan landasan metodologis yang superior di bidang filsafat hukum Islam. Di ruang perdebatan ini, kerangka epistemologi *Maqashid Syariah* kontemporer, utamanya yang direkonstruksi dengan sangat memukau melalui konsep "Pendekatan Sistem" (Systems Theory Approach) oleh Profesor Jasser Auda, memainkan instrumen perubahan yang paling revolusioner.<sup>24</sup>

Dalam konstruksi yurisprudensi pra-modern, konsep *Maqashid Syariah*—yang secara esensial bermakna tujuan akhir pembentukan hukum-hukum Allah—diformulasikan secara sangat mapan oleh ulama agung Andalusia, Imam asy-Syatibi. Syatibi merumuskan kerangka perlindungan eksistensial terhadap lima pilar kebutuhan darurat (*al-daruriyyat al-khams*): pelestarian agama (*din*), pemeliharaan jiwa (*nafs*), perlindungan atas kecerdasan akal, penjagaan terhadap keberlangsungan keturunan (*nasl*), dan jaminan kepemilikan atas kekayaan harta benda. Formulasi tradisional ini tak pelak merupakan monumen intelektual. Akan tetapi, dalam realitas praktik hukum lintas sejarah, pemahaman para fukaha sering kali mandek dan menjadi reduksionis, cenderung literalis, dan terlalu bersandar pada penafsiran defensif belaka—sebagai representasi, *hifz al-nafs* kerap ditafsirkan sempit secara harfiah sekadar pelarangan pidana pembunuhan atau implementasi *qisas*, dan *hifz al-nasl* dilokalisasi pada penegakan sanksi rajam atau cambuk guna memberantas perzinaan.<sup>25</sup>

Menyadari keterbatasan operasional dari pemaknaan defensif tersebut, Jasser Auda melakukan modernisasi dan restrukturisasi *maqashid* secara radikal melalui pengadopsian parameter *Systems Theory* (Teori Sistem). Di bawah panji teori ini, *maqashid* ditarik keluar dari perangkat daftar hukuman protektif dan diterjemahkan kembali sebagai seperangkat entitas konseptual yang bersifat teleologis, multidimensi, kognitif, dinamis, terbuka, saling bertautan (interrelatedness), dan yang paling sentral, memiliki orientasi tujuan tertinggi (purposefulness)

<sup>24</sup> Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008).

<sup>25</sup> Safaruddin Harefa, "The Fundamental Principles of Islamic Law in the Digital Era: An Ushul Fiqh and Maqashid Sharia Approach," *Journal of Islamic Law on Digital Economy and Business*, 2025, 84–99.

yang melintasi kepentingan temporal. Di dalam sistem yang berorientasi pada tujuan yang sehat (Auda merujuk pada prinsip Gharajedaghi), suatu arsitektur hukum dikategorikan berhasil bukan karena ia mematum dalam kepatuhan teks yang mati, melainkan diukur dari keandalannya untuk beradaptasi melahirkan perlindungan substantif dan mencapai titik akhir kesejahteraan menggunakan beragam manuver di lanskap sosial budaya yang berbeda.

Auda menyuntikkan paradigma perlindungan hak asasi manusia dan kesetaraan gender sebagai jantung dari denyut nadi *maqashid* kontemporer. Apabila ditransplantasikan ke dalam tubuh yurisprudensi keluarga Islam, doktrin ini menyatakan bahwa fungsi mendasar perkawinan (*telos*) adalah tegaknya keadilan dan pemeliharaan kesejahteraan sosial kultural umat manusia (*li al-maslahat al-umma*).<sup>29</sup> Visi idealis ini memiliki garis persinggungan yang menakutkan dengan teori kontrak sosial keadilan distributif yang dicanangkan oleh pemikir Barat John Rawls, tetapi dengan penyempurnaan spiritual yang bersumber dari teologi Islam.<sup>29</sup>

Auda memberikan konklusi kritis: jika sebuah struktur hukum dipelihara dan dirawat atas prasangka bahwa eksistensi istri ditakdirkan berada pada posisi inferior—sebagaimana memori kultural yang direkam dalam literatur fikih yang memperkenankan suami bertindak selayaknya diktator tunggal hingga melegalisasi sanksi psikologis dan fisik untuk menertibkan istri yang dituduh *nusyuz*<sup>8</sup>—maka realitas empiris penegakan hukum tersebut secara langsung berdiri bertentangan dengan esensi kemurnian *maqashid syariah*.<sup>19</sup> Kerangka *maqashid* kontemporer memaksa terbukanya katup oksigen menuju kesetaraan ruang domestik, menjamin keluarga sebagai instrumen proaktif yang mencegah terjadinya marjinalisasi terhadap kelompok rentan dalam rumah tangga (perempuan dan anak).<sup>3</sup>

Mendekonstruksi perkara *nusyuz* dengan menggunakan pisau bedah analitis Auda berarti memaksa institusi pengadilan untuk menguji secara holistik kelayakan landasan rasional hukum (*'illat*).<sup>26</sup> Majelis hakim dituntut untuk menjawab sebuah pertanyaan teleologis yang fundamental: "Apakah penjatuhan sanksi *nusyuz* yang berujung pada penderitaan psikologis bermaksud untuk menghancurkan harkat dan martabat perempuan, ataukah dirancang untuk mengamankan kemaslahatan sistem keluarga secara berkelanjutan?" Manakala eksekusi atas dalil *nusyuz* ternyata berpotensi menjadi bumerang yang menormalisasi kultur kekerasan yang berujung pada ledakan trauma psikologis di lingkungan domestik, maka supremasi hukum tersebut terbukti gagal menjalankan perannya sebagai sistem pelindung. Akibatnya, pasal-pasal yang menaunginya wajib segera didekonstruksi dan ditafsir ulang tanpa ditunda-tunda.

Analisis *Hifz al-Nafs* dalam Kasus Nusyuz dan Dinamika Kekerasan Domestik

Urgensi terpenting dan implementasi paling radikal dari proyek reinterpretasi *maqashid syariah* berbasis keadilan relasional dalam sengketa *nusyuz* terwujud pada ekspansi pemaknaan *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa). Pada literatur pranata yurisprudensi era pra-industri, frasa perlindungan jiwa mayoritas dikerangkakan di seputar hukum jinayah pidana semata; *hifz al-nafs* dipandang sangat definitif sebagai proteksi atas ancaman mutilasi, genosida, maupun delik kriminal pembunuhan. Namun, di bawah lampu sorot kompleksitas peradaban kontemporer serta

---

<sup>26</sup> M Khusnul Khuluq, "Putusan Majelis Hakim Tentang Nafkah 'iddah Dan Mut 'ah Yang Berkeadilan Dalam Perspektif Maqashid Al-Shari 'ah Jasser Auda" (Universitas Islam Indonesia, 2025).

ilmu psikologi psikiatri klinis terkini, parameter *survival* atau keselamatan biologis belaka adalah sebuah kemunduran. Lebih jauh dan mendalam dari itu, terminologi *hifz al-nafs* memancarkan esensi filosofis atas pelestarian martabat luhur kemanusiaan (preservation of human dignity), perlindungan kesehatan mental, imunitas stabilitas neuro-psikologis, proteksi dari penindasan emosional, serta jaminan atas terengkuhnya kualitas standar kehidupan secara terhormat.<sup>6</sup>

#### Dinamika Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT) dan Fenomena Pseudo-Nusyuz

Isu paling destruktif dalam dinamika kehidupan perkawinan kontemporer adalah pertautan antara tuduhan *nusyuz* dan selubung Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT). Eskalasi KDRT—baik yang mewujud dalam agresi fisik yang kasatmata, perisakan psikologis dan emosional yang melumpuhkan kognitif, kejahatan seksual paksaan (marital rape), hingga eksploitasi dan perampasan hak properti dan penelantaran ekonomi dasar—memproyeksikan risiko paling mematikan bagi struktur *hifz al-nafs* korban (mayoritas perempuan/istri).<sup>6</sup> Fenomena kelam dalam diskursus hukum sosiologis selama ini memperlihatkan bahwa KDRT sangat sistematis disembunyikan, dikaburkan, atau di-rekayasa dan dirasionalisasi di balik tameng narasi teologis untuk "menedukasi dan mendisiplinkan istri yang membangkang (*nusyuz*)". Tindakan brutal tersebut sering mengkambinghitamkan tafsir-tafsir literalis parsial kitab klasik peninggalan masa lalu.<sup>2</sup>

Akan tetapi, jika diletakkan di bawah payung *maqashid syariah* makro yang menjunjung moral, intervensi hukum demi perlindungan jiwa yang sehat (*hifz al-nafs*) mengamankan posisi sebagai *maqashid* paling absolut tingkat primer (*daruriyyat*).<sup>27</sup> Skalanya menduduki puncak tertinggi yang harus dikedepankan, meruntuhkan secara total nilai tuntutan ketaatan struktural dan hierarkis dogmatis semata.<sup>6</sup> Deretan ulama pembaharu dan pakar progresif seperti Yusuf al-Qaradawi hingga cendekiawan moderat Nurul Huda Haem menyuarakan penolakan fundamental terhadap segala variasi metode hukuman fisik; mereka menyerukan revolusi pendekatan menuju strategi nirkekerasan komprehensif dalam menuntaskan krisis rumah tangga.<sup>6</sup> Mengedepankan formula intervensi hukum yang bersifat menyembuhkan penderitaan batin (healing approach) serta rehabilitatif dipandang sebagai oksigen esensial yang menghidupkan dan menyelamatkan arsitektur psikis. Menghadapi istri yang dituduh melanggar aturan dengan ancaman, hardikan eksploitatif, apalagi sabetan hukuman fisik atas nama pendisiplinan *nusyuz* justru berkonsekuensi menghancurkan rasionalitas kejiwaan dan martabat kemanusiaan secara absolut—sebuah hal yang dilarang keras oleh syariat paripurna.<sup>6</sup>

#### Reorientasi Nalar Yurisprudensi dan Putusan Peradilan Agama

Gelombang rekonstruksi epistemologis yang kuat ini bukanlah sekadar wacana teoretis yang terkurung di dinding perpustakaan menara gading akademik, namun dengan determinasi tinggi telah menyebar dan berhasil melakukan infiltrasi mengubah pola pikir dan logika yudisial (*rechtsvinding*) para hakim progresif di Indonesia. Rekam jejak analisis atas salinan beberapa

---

<sup>27</sup> Halla Tiaranissa and Nailatul Fitriah, "Implementasi Maqashid Syariah Dalam Regulasi Dan Kebijakan Ekonomi Islam Di Indonesia: Perspektif Teoritis Dan Praktis," *Maslahah: Jurnal Manajemen Dan Ekonomi Syariah* 3, no. 3 (2025): 320–33.

putusan empiris mutakhir Pengadilan Agama menyuguhkan bukti konkret akan pergeseran paradigma tersebut.

Titik balik yang luar biasa tecermin dalam persidangan bernomor 1175/Pdt.G/2023/PA.Smn di majelis Pengadilan Agama Sleman. Dalam sengketa tersebut, sang hakim memberikan penolakan penuh dan mementahkan eksepsi (bantahan) konvensional sang tergugat (suami) yang menggugat balik dengan meyakinkan bahwa tindakan istri—meninggalkan rumah kediaman pernikahan mereka tanpa meminta izin otoritas suami—adalah manifestasi telanjang sebuah tindakan *nusyuz* yang sah dan terang benderang.<sup>6</sup>

Secara kaku membedah rujukan Pasal 84 Kompilasi Hukum Islam, argumen legal suami terkesan tak tertandingi; seorang istri yang keluar melanggar batas spasial kediaman tanpa mengantongi izin jelas-jelas dikualifikasi sebagai pengingkaran kepatuhan absolut (*nusyuz*).<sup>28</sup> Namun, dalam pengujian substansi alat bukti dalam sesi verifikasi di ruang peradilan terkuak narasi faktual yang menyingkap kezaliman. Terbukti valid bahwa dorongan sang istri mengambil keputusan ekstrem untuk keluar dari atap kediaman merupakan hasil langsung dari paparan relasi konfliktual bertensi tinggi secara kronis dan tanpa henti. Lebih ironis, realitas bahwa sang suami melepaskan tanggung jawab fundamentalnya sebagai pemberi nafkah kelayakan minimum mengubah rumah tersebut bukan lagi menjadi surga kedamaian (*sakinah*), melainkan arena toksik yang tidak aman, destruktif bagi kewarasan emosional dan stabilitas mental istri.<sup>6</sup>

Majelis hakim dengan keberanian intelektual berhasil menelurkan *ijtihad* berbasis rasionalitas *maqashid*. Hakim mendeklarasikan dalam ratio decidendi-nya bahwa tindakan pihak istri untuk menarik diri dan bergegas menghindari palagan konflik beracun merupakan sebuah naluri bertahan hidup demi mereduksi mudarat eksistensial. Menjauh dari siksaan adalah bentuk manifestasi konkret perlindungan keamanan psikologis paripurna yang dirangkum dalam konsep mulia *hifz al-nafs*.<sup>6</sup> Hakim dengan gamblang merekonseptualisasikan kepergian tersebut, membuang jauh-jauh stempel *nusyuz*, dan meresmikan pemahaman bahwa eksodus istri murni akibat sikap absen tanggung jawabnya suami yang menciptakan darurat psikis.

Karena unsur-unsur pembuktian *nusyuz* sebagai representasi pembangkangan yang sengaja terhadap instruksi yang adil (kepatuhan rasional) tidak terbukti dan digugurkan secara yuridis, maka klausul pembatalan hak nafkah tidak dapat diterapkan.<sup>6</sup> Dalam konklusi putusan yang menyeimbangkan neraca keadilan, pihak mantan suami secara mutlak tetap dimandatkan beban finansial untuk menyediakan santunan pelipur lara berupa *mut'ah* dan menunaikan nafkah bulanan *iddah* kepada perempuan yang diceraikannya. Penerimaan hak akses terhadap jaring pengaman ekonomi di fase rehabilitasi pasca-perceraian ini merupakan instrumen pelaksana dari doktrin *hifz al-nafs* untuk mencegah kaum rentan jatuh melarat dalam lembah alienasi sosial.<sup>35</sup> Inovasi nalar dan penemuan hukum progresif majelis hakim yang dipotret di persidangan Sleman ini melegitimasi teori bahwa perumusan sebab akibat logis (*'illat*) hukum dari label *nusyuz* pantang dilepaskan dari konteks komparatif interaksi relasional secara faktual; hukum kepatuhan absolut

---

<sup>28</sup> Rahmat Ramadhan, "Analisis Kompilasi Hukum Islam Pasal 84 Tentang Nusyuz Istri Perspektif Mazhab Hanafi Dan Mazhab Syafi'i," *Comparativa 2*, no. 1 (2021): 55–74.

yang berlandaskan kontrak normatif dibatalkan keabsahannya apabila prasyarat jaminan rasa aman bagi psikologis pihak sub-ordinat telah dikhianati terlebih dahulu.

Analisis *Hifz al-Nasl* dan Daya Rusak Konflik Relasional terhadap Ekosistem Keluarga

Memperluas dimensi *maqashid syariah*, pilar sekunder yang memegang esensi fundamental di dalam dekripsi doktrin *nusyuz* adalah komitmen mengukuhkan nilai *hifz al-nasl* (pilar perlindungan integritas keturunan dan pelestarian nasab). Serupa dengan reduksi yang terjadi pada *hifz al-nafs*, tafsir pemahaman ortodoks dalam lembaran sejarah dominannya mendistorsi serta mereduksi jangkauan filosofis dari nilai sakral *hifz al-nasl*. Selama berabad-abad, terminologi tersebut dikerdilkan semata-mata sekadar sebagai piranti legalisasi hukum reproduksi biologis, sebuah pengukuhan eksklusif legitimasi genetika melalui pranata perkawinan yang ditujukan untuk sekadar melarang eksistensi skandal perzinaan atau pencampuran sperma tak bernasab.<sup>29</sup> Ironisnya, hal tersebut menanggalkan substansi krusial di seputar perawatan dan tumbuh kembang psikologis dari anak itu sendiri.<sup>6</sup>

Dalam menatap ekologi psikososial di era keluarga kontemporer, dimensi *hifz al-nasl* mewakili sebuah spektrum pertanggungjawaban yang komprehensif tanpa cacat: memberikan garansi mutlak kelangsungan eksistensi dan tumbuh kembang fisik dan mental penerus kehidupan agar terpelihara paripurna di ruang domestik. Ini bermakna sebuah penciptaan zona ekosistem yang bernuansa protektif, penuh limpahan afirmasi emosi positif kasih sayang intelektual, serta proteksi terjamin dari pemicu penderitaan trauma dan infeksi ketakutan dari pertikaian laten antarpasangan.<sup>6</sup>

Mengurai Akar Kausalitas Disfungsi Pengasuhan Generasional

Adopsi instrumen destruktif bernama *nusyuz* semu—yang mewujud dalam represi pengawasan feodal seorang suami berlindung di balik payung KDRT, serta sabotase tanggung jawab untuk memberikan ruang aman dan nafkah rohani akibat absennya kemitraan dalam pernikahan—melahirkan badai toksisitas level tinggi. Radiasi dari relasi busuk tersebut menjalar dan secara kasatmata menyasar nyawa dari institusi keluarga, hingga merongrong sendi-sendi *hifz al-nasl* dalam realitas masa depan anak. Rentetan laporan hasil berbagai observasi klinis psikologi anak dan sosiologi yurisprudensi modern memverifikasi kebenaran sebuah hipotesis: hantaman trauma kekerasan domestik yang akut tak berhenti merobek raga pihak primer yang menjadi target sengketa langsung semata, lebih jauh, gempuran teror penderitaan tersebut beresonansi mendalam meracuni jiwa, disaksikan, direkam kognitif, serta merusak kepribadian utuh sang anak selamanya.<sup>6</sup>

Siklus kegagalan dalam berelasi mempercepat terbentuknya bencana disfungsi pengasuhan akut (*acute parenting dysfunction*). Skandal yang terus meledak berulang kali memberikan pembuktian sosiologis bahwa ketika patron maskulinitas domestik—yakni sosok bapak, ayah, atau figur penjaga wali—yang dipercaya memikul beban berat syariat untuk hadir sebagai pelindung mutlak lini pertama pilar keturunan (*hifz al-nasl*) serta tameng kehormatan tak bernoda (*hifz al-*

---

<sup>29</sup> Naufal Syarief, Listy Yudia Lestari, and Sabillah Firda Maharani Malawat, “Mr Analisis Historis Unsur Hukum Perlindungan Anak Di Indonesia: Telaah Konseptual Terhadap Aspek Dan Implementasi Perlindungan Anak Di Indonesia,” *HUKAGI: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 2 (2025): 131–42.

*irdh*), ternyata menjelma menjadi predator psikologis atau pelaku kejahatan penghancur kebahagiaan istrinya, struktur pertahanan unit kebudayaan sosial terkecil masyarakat akan hancur lebur porak poranda tiada sisa.<sup>34</sup> Keterlambatan dan sikap abai institusi dalam merespons realitas *nusyuz* suami (aborsi tanggung jawab material, dominasi tak manusiawi, kezaliman eksploitasi kekuasaan, penyiksaan moral dan fisik dalam sangkar perkawinan) sejatinya memberikan ruang inkubasi bagi bermekarnya komplikasi patologi berlapis yang siap merenggut masa depan jutaan generasi kemanusiaan mendatang.<sup>28</sup>

Sebaliknya, membumikan keadilan relasional adalah persyaratan logis dan esensial yang tak dapat ditawar lagi demi merealisasikan agenda perlindungan anak (*hifz al-nasl*). Konstruksi bangunan keluarga tangguh yang ditunen secara simetris atas asas penghormatan, kerja sama kolektif, dan hak keadilan partisipatif merepresentasikan arsitektur ideal bagi inkubator peradaban.<sup>30</sup> Kemitraan sehat menjanjikan penyebaran afeksi keadilan, memberikan panggung pengasuhan kolaboratif yang terbebas dari stigma, dan menyuburkan lingkungan agar bibit genetik dapat merekah tumbuh tanpa terpapar karsinogen disonansi kognitif. Penyelesaian secara radikal terhadap friksi dominasi melalui paradigma maqashid yang memihak kemanusiaan menuntut keberanian mendobrak metodologi hermeneutik literalis sempit dengan mengharuskan masuknya komponen belas kasih rasional. Alasan paling fundamental adalah: pilar eksistensial psikologis penerus generasi bangsa baru sungguh hanya akan terlindung utuh tatkala akar pohon pengasuhan tertanam kukuh pada lahan relasi pernikahan yang beraura keadilan relasional yang menenangkan.<sup>6</sup>

Sebagai titik pemungkas dalam interaksi *cause-and-effect*, dinamika pernikahan yang dioperasikan dalam roda ketidakadilan patriarkal radikal (di mana psikologi sang ibu tak henti diteror untuk ditundukkan sebagai objek kepatuhan menggunakan todongan sanksi *nusyuz*) secara klinis menciptakan atmosfer depresi, tekanan afektif kronis, serta depersonalisasi massal pada kaum perempuan-ibu. Patologi klinis ini secara sangat mematikan memborgol kapasitas psikis ibu, membatasi kinerjanya sebagai agen sosialisasi krusial dan poros pendidik (*al-madrasah al-ula*) untuk beroperasi di kapasitas maksimum demi kemajuan kognitif putranya. Oleh sebab manifestasi kompleks itulah, melakukan gerakan perlawanan intelegensi serta menanggalkan pemakaian label irasional *nusyuz* yang terkontaminasi bias gender struktural bukanlah sebatas retorika emansipasi atau orasi memburu kemerdekaan perempuan semata, melainkan sebuah manuver paling darurat untuk mengintervensi serta menyelamatkan pilar generasi bumi mendatang dari wabah mematikan siklus pewarisan penyakit trauma antargenerasi (transmisi intergenerational trauma).<sup>35</sup> Klaim dasar atas kesejahteraan emosional sang putra-putri memiliki integrasi simbiosis mutualisme yang permanen tak dapat dirobek dari hak melekat yang dijunjung sang ibu demi menghirup udara kebebasan relasional terlepas dari siksa represi fisik maupun kejiwaan.

---

<sup>30</sup> Nasruddin Nasruddin et al., "Perlindungan Anak Angkat Dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Dalam Perspektif Hifdz Al-Nasl Al-Ghazali," *El'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga* 4, no. 2 (2025): 24–40.

**Table 3. Transformasi Parameter Teleologis dalam Paradigma Keadilan Relasional**

Parameter Teleologis (Maqashid Syariah)	Reduksi Historis Berbasis Kepatuhan Normatif	Transformasi Progresif di Era Keadilan Relasional Mutakhir	Parameter Teleologis (Maqashid Syariah)
Hifz al-Nafs (Perlindungan Hakikat Jiwa Manusia)	Direduksi sebatas larangan delik kejahatan genosida, pertumpahan darah, atau kriminal pembunuhan.	Diperluas menjadi asuransi perwalian harkat martabat (human dignity), jaminan kebebasan mutlak dari stres kronis KDRT, dan pemeliharaan kesehatan mental secara radikal.	Hifz al-Nafs (Perlindungan Hakikat Jiwa Manusia)
Hifz al-Nasl (Perlindungan Keturunan/Generasi Penerus)	Diartikulasikan sempit berupa monopoli monopoli pelarangan eksistensi keturunan tak bernasab atau status reproduksi liar.	Melahirkan perwujudan esensial ekosistem pengasuhan bebas toksisitas, pencegahan penyebaran trauma sosiologis, pemenuhan pengasuhan dengan afeksi psikologis penuh kasih tanpa disfungsi peran patologis. <sup>31</sup>	Hifz al-Nasl (Perlindungan Keturunan/Generasi Penerus)
Integrasi Konstruksi Logika Yurisprudensi Hukum ('Illat)	Migrasi lokasi istri secara sepihak untuk menjauhi tekanan suami dihukum absolut dan divonis sebagai pembelotan nusyuz subversif yang mencabut paksa hak nafkah finansialnya.	Rekonsiliasi logis di mana istri lari demi perlindungan emosional adalah pelaksanaan sah jihad hifz al-nafs; majelis hukum secara otomatis memproteksi statusnya dan menindaklanjuti ketetapan permanen pemberian asuransi materiil (iddah/mut'ah) tak terbantahkan.	Integrasi Konstruksi Logika Yurisprudensi Hukum ('Illat)

## KESIMPULAN

Kajian ini telah membuktikan bahwa konstruksi nusyuz dalam fikih klasik dan Kompilasi Hukum Islam beroperasi dalam paradigma asimetris yang secara struktural merugikan perempuan. Bias gender dalam doktrin nusyuz bukan bersumber dari teks Al-Qur'an — yang secara eksplisit mengakui kemungkinan nusyuz dari kedua pihak dalam QS. An-Nisa' ayat 34 dan 128 — melainkan dari proses kodifikasi fikih abad pertengahan yang terwarnai oleh struktur sosiokultural patriarkal. Pasal 84 KHI yang mendefinisikan nusyuz secara eksklusif sebagai kegagalan istri untuk "berbakti lahir dan batin" mewarisi distorsi historis tersebut dan mengabadikannya dalam

<sup>31</sup> Anna Sakreti Nawangsari, *Resiliensi Anak Dalam Pengasuhan Institusional: Pendekatan Ekologi Sosial Dan Kapital Sosial* (Star Digital Publishing, 2025).

instrumen hukum positif Indonesia, sehingga membuka celah bagi penyalahgunaan tuduhan nusyuz sebagai strategi litigasi untuk menggugurkan kewajiban nafkah suami pasca-perceraian.

Dengan mengintegrasikan tiga kerangka analisis secara simultan — maqashid syariah berbasis pendekatan sistem (Jasser Auda), keadilan relasional berbasis *modes of human relationship* (David Miller), dan hermeneutika Qira'ah Mubadalah (Faqihuddin Abdul Kodir) — penelitian ini menghasilkan tiga temuan pokok. *Pertama*, nusyuz adalah kegagalan relasional yang netral gender: setiap pihak yang secara sewenang-wenang mengingkari kewajiban kemitraan perkawinan — baik melalui penelantaran nafkah, kekerasan domestik, maupun pengabaian hak emosional — dapat dikategorikan melakukan nusyuz. *Kedua*, tindakan istri meninggalkan rumah kediaman akibat KDRT atau penelantaran tidak dapat dikualifikasikan sebagai nusyuz, melainkan merupakan manifestasi sah dari hifz al-nafs yang wajib dilindungi hukum, sebagaimana dikonfirmasi oleh Putusan PA Sleman Nomor 1175/Pdt.G/2023/PA.Smn. *Ketiga*, penerapan sanksi finansial berbasis tuduhan nusyuz yang tidak diuji secara kontekstual merusak hifz al-nasl karena menghancurkan ekosistem pengasuhan anak dan melanggengkan transmisi trauma antargenerasi.

Berdasarkan temuan tersebut, penelitian ini merumuskan tiga rekomendasi yang dapat ditindaklanjuti secara konkret.

*Pertama*, reformasi normatif Pasal 84 KHI. Rumusan pasal ini perlu direvisi dari definisi nusyuz yang eksklusif melekat pada istri menuju definisi yang resiprokal. Redaksi alternatif yang diusulkan adalah: "*Nusyuz adalah tindakan salah satu pihak dalam perkawinan yang secara sewenang-wenang mengingkari kewajiban relasionalnya, sehingga merusak keseimbangan hak dan kewajiban perkawinan.*" Di samping itu, perlu ditambahkan pasal tersendiri yang mengatur konsekuensi yuridis nusyuz suami secara eksplisit — mencakup hak istri untuk menuntut nafkah tertunggak dan perlindungan hukum dalam proses perceraian — agar arsitektur KHI tidak lagi beroperasi secara asimetris.

*Kedua*, penyusunan pedoman yudisial bagi hakim Peradilan Agama. Mahkamah Agung perlu menerbitkan Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) yang memuat panduan operasional penanganan eksepsi nusyuz, mencakup setidaknya tiga hal: (a) kewajiban hakim menguji tuduhan nusyuz secara kontekstual dengan mempertimbangkan riwayat pemenuhan kewajiban kedua belah pihak; (b) larangan mengategorikan kepergian istri sebagai nusyuz apabila terbukti dipicu oleh KDRT atau penelantaran nafkah; dan (c) kewajiban mempertimbangkan dimensi hifz al-nafs dan hifz al-nasl sebagai parameter teleologis dalam setiap putusan sengketa nusyuz. Pola ijtihad yang dirintis dalam putusan PA Sleman tersebut di atas layak dijadikan preseden yurisprudensial yang direkomendasikan secara nasional.

*Ketiga*, agenda penelitian lanjutan. Kajian ini terbatas pada analisis beberapa putusan pengadilan sebagai sampel yurisprudensial. Penelitian berikutnya perlu melakukan pemetaan sistematis dan kuantitatif atas seluruh putusan Peradilan Agama yang memuat eksepsi nusyuz dalam rentang lima tahun terakhir, guna mengukur sejauh mana pergeseran paradigma dari pendekatan normatif-tekstual menuju pendekatan kontekstual-maqashidi telah terjadi secara empiris. Kajian komparatif dengan negara-negara yang telah melakukan reformasi hukum keluarga — seperti Maroko melalui Mudawwanah 2004 dan Tunisia melalui Majallat al-Ahwal al-Shakhshiyah — juga dapat memperkaya referensi bagi agenda pembaruan KHI di Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

- AKBAR, SYAHRU RAMA, and MURNI MURNI. “ANALISIS KONSEP NUSYUZ DAN IMPLIKASINYA DALAM PERKARA PERCERAIAN DI PENGADILAN AGAMA SURABAYA.” *REFERENDUM: JURNAL HUKUM PERDATA DAN PIDANA Уредумелу: Asosiasi Seni Desain Dan Komunikasi Visual Indonesia* 1, no. 4 (2024): 50–59.
- al-Sam‘ani, Abu Sa‘d ‘Abd al-Karim ibn Muhammad ibn Mansur al-Khurasani al-Marwazi al-Tamimi. *Kitab al-Ansab*. (tidak disebutkan): Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi, 1999. <https://www.turkistanilibrary.com>.
- Albasith, Ahmad. “Wajah Islam Nusantara: Menelusuri Ciri Khas Akulturasi Budaya Muslim Asia Tenggara.” *Jurnal Global Futuristik* 4, no. 1 (2026): 35–49.
- Alimuddin, Harwis. *Reinterpretasi Konsep Nusyuz Dalam Keluarga Modern*. Penerbit Kbm Indonesia, 2025.
- Amaliah, Khadijah, Laras Shesa, and Anwar Hakim. “Perbandingan Pandangan Imam Syafi’i Dan Ibnu Hazm Tentang Nafkah Istri Nusyuz.” INTITUT AGAMA ISLAM NEGERI CURUP, 2025.
- Ameliya, Nova. “Pelaksanaan Kewajiban Suami Pada Istri Yang Berstatus Narapidana Perspektif Maqashid Syariah (Studi Lembaga Pemasarakatan Perempuan Kelas II B Bengkulu).” UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2025.
- Apriana, Dian, Nanda Silvia, and Uwem Imoh Emmanuel. “Imbalance of Rights and Obligations of Husband and Wife in the Family.” *MILRev: Metro Islamic Law Review* 1, no. 2 (2022): 214–30.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.
- Fikri, Muhammad Ali. “NUSYUZ DAN KEKERASAN DOMESTIK DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM: TINJAUAN SISTEMATIK.” *Konferensi Nasional Hukum Islam* 3, no. 1 (2025).
- Hamzah, Imron. *Buku Syariah 5.0: Kajian Maqasidi Atas Transformasi Wakaf, Mawarits, Dan Hukum Keluarga Islam Modern*. Penerbit Widina, 2025.
- Harefa, Safaruddin. “The Fundamental Principles of Islamic Law in the Digital Era: An Ushul Fiqh and Maqashid Sharia Approach.” *Journal of Islamic Law on Digital Economy and Business*, 2025, 84–99.
- Ihsanuddin, Irfan Muhammad. “Penafsiran Qiwamah Dan Nusyuz Melalui Tafsir Bi Al-Ra’yi Dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam Kontemporer.” *Adagium: Jurnal Ilmiah Hukum*

4, no. 1 (2026): 11–22.

Khuluq, M Khusnul. “Putusan Majelis Hakim Tentang Nafkah ‘iddah Dan Mut ‘ah Yang Berkeadilan Dalam Perspektif Maqashid Al-Shari ‘ah Jasser Auda.” Universitas Islam Indonesia, 2025.

KODIR, ABDUL. “INISIASI KESETARAAN HUBUNGAN SEKSUAL DALAM QS. AL-BAQARAH: 223 (ANALISIS QIRA’AH MUBADALAH FAQIHUDDIN,” n.d.

Mahasin, Ashwab, and Dini Arifah Nihayati. “Reinterpretasi Nusyuz Dalam Bingkai Mubadalah Dan Keadilan Gender Dalam Pernikahan.” *Jurnal Antologi Hukum* 5, no. 2 (2025): 208–22.

Miller, David. *Principles of Social Justice*. harvard university Press, 2001.

Nasruddin, Nasruddin, Wasman Wasman, Ahmad Rofii, Edy Setyawan, and Hamzah Fansuri. “Perlindungan Anak Angkat Dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Dalam Perspektif Hifdz Al-Nasl Al-Ghazali.” *El’Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga* 4, no. 2 (2025): 24–40.

Nawang Sari, Anna Sakreti. *Resiliensi Anak Dalam Pengasuhan Institusional: Pendekatan Ekologi Sosial Dan Kapital Sosial*. Star Digital Publishing, 2025.

Nuraeni, Ani, Didi Sukardi, Abdul Aziz, and Ahmad Khalimy. “Dekonstruksi DEKONSTRUKSI NUSYUZ Untuk Standard Pemenuhan Tanggung Jawab Keluarga (Pandangan FAQIHUDDIN ABDUL KODIR Dan ANALISIS KOMPILASI HUKUM ISLAM): Dekonstruksi Nusyuz Menurut Faqihudin Abdul Kodir, Dekonstruksi Nusyuz Menurut Kompilasi Hukum Islam, .” *Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2025): 1–21.

Nurjanah, Siti, Ahmad Isnaeni, and Ali Abdul Wakhid. “Kesalingan Hak Dan Kewajiban Suami-Istri: Kajian Mubadalah Dalam Perspektif Gender Untuk Mewujudkan Keadilan Di Rumah Tangga.” *Jurnal Heksa (Hukum, Ekonomi Dan Studi Agama)* 1, no. 1 (2025): 65–84.

Rahmani, Achmad, and Surya Sukti. “Falsafah Hukum Keluarga Islam.” *AT-TAKLIM: Jurnal Pendidikan Multidisiplin* 2, no. 5 (2025): 139–55.

Ramadhan, Muhammad Dhiyaulhaq Syahril. “Reinterpretasi Konsep Nusyūz Dan Penyelesaiannya Dalam Kompilasi Hukum Islam: Tinjauan Kritis Perspektif Mubādalah.” *Maqasid: Jurnal Studi Hukum Islam* 14, no. 3 (2025): 28–46.

Ramadhan, Rahmat. “Analisis Kompilasi Hukum Islam Pasal 84 Tentang Nusyuz Istri Perspektif Mazhab Hanafi Dan Mazhab Syafi’i.” *Comparativa* 2, no. 1 (2021): 55–74.

Ramadhany, A Noer Chalifah, Marthinus Ngabalin, Rachmat Baihaky, Nadya Kharima, Wensly Peniel Raprapp, Siti Rohwati, Desy Afrita, Yunilisiah Yunilisiah, Budi Rahman Hakim,

- and Hairani Siregar. *Sosiologi Keluarga Multikultural: Keberagaman, Konflik, Dan Integrasi Sosial*. Star Digital Publishing, 2025.
- Retnoningtias, Diah Widiawati, Tri Nathalia Palupi, I Rai, Laelatul Anisah Hardika, Diwan Ramadhan Jauhari, Rico Setyo Nugroho, Ni Nyoman Ari Indra Dewi, Lutfi Hidayati, Zakiyatul Fitri Fauziah, and Nur Saqinah Galugu. "TOHAR MEDIA," n.d.
- Rosyadi, H Imron, and M H SH. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam*. Prenada Media, 2022.
- Sukmana, Oman, Fritz Hotman S Damanik, Mather Mather, Meilanny Budiarti Santoso, Widowati Widowati, Hairani Siregar, Istiyana Afifah, Berlianti Berlianti, Rosi L Vini Siregar, and Desy Afrita. *Sosiologi Keluarga: Konsep, Teori, Dan Dinamika Permasalahan Keluarga Era Modern*. Star Digital Publishing, 2025.
- Syarief, Naufal, Listy Yudia Lestari, and Sabillah Firda Maharani Malawat. "Mr Analisis Historis Unsur Hukum Perlindungan Anak Di Indonesia: Telaah Konseptual Terhadap Aspek Dan Implementasi Perlindungan Anak Di Indonesia." *HUKAGI: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 2 (2025): 131–42.
- Tiaranissa, Halla, and Nailatul Fitriah. "Implementasi Maqashid Syariah Dalam Regulasi Dan Kebijakan Ekonomi Islam Di Indonesia: Perspektif Teoritis Dan Praktis." *Maslahah: Jurnal Manajemen Dan Ekonomi Syariah* 3, no. 3 (2025): 320–33.
- Wahid, Ahmad Nur. "The Neglect of Husband's Nusyuz in Indonesian Islamic Civil Law: A Doctrinal Analysis of Qur'anic Principles and the Compilation of Islamic Law." *Berasan: Journal of Islamic Civil Law* 4, no. 1 (2025): 77–105.
- Wibowo, Agus. "Teori Hukum Umum: Analisis Aturan, Penalaran, Konstitusi." *Penerbit Yayasan Prima Agus Teknik*, 2025.