

**PERSPEKTIF MUSLIM PROGRESIF-IJTIHADIS TENTANG NUSYUZ:  
APLIKASI TAWARAN METODOLOGIS ABDULLAH SAEED**

**Nor Salam**

STAI Al-Yasini Pasuruan

Email: [salamsalembu@gmail.com](mailto:salamsalembu@gmail.com)

<b>Submit :</b>	<b>Received :</b>	<b>Edited :</b>	<b>Published :</b>
17 November 2022	02 Desember 2022	02 Desember 2022	03 Desember 2022
<b>DOI</b>	<a href="https://doi.org/10.47625/fitua.v3i2.431">https://doi.org/10.47625/fitua.v3i2.431</a>		

**ABSTRACT :**

This study focuses on the application of Abdullah Saeed's methodological proposition to deconstruct the meaning of nusyuz. Nusyuz itself in the context of classical fiqh studies is often assumed to be a wife's disobedience to her husband, and therefore, in the face of this condition, a man is allowed to beat her. Through this study, the concept of nusyuz as indoctrinated in classical fiqh is considered to be contrary to efforts to protect women from various forms of violence. Thus, the act of beating must be interpreted as a husband's indifference to his wife.

**ABSTRAK:**

Kajian ini memfokuskan pada aplikasi tawaran metodologis Abdullah Saeed terhadap dekonstruksi makna nusyuz. Nusyuz sendiri dalam konteks kajian fikih klasik seringkali diasumsikan sebagai ketidaktaatan seorang isteri kepada suaminya, dan oleh karena itu, dalam menghadapi kondisi demikian ini, seorang laki-laki diperbolehkan untuk memukulnya. Melalui kajian ini, konsep nusyuz sebagaimana didoktrinkan dalam fikih klasik itu dinilai bertentangan dengan upaya perlindungan terhadap perempuan dari berbagai bentuk kekerasan. Dengan demikian, tindakan pemukulan haruslah dimaknai sebagai sikap acuh seorang suami kepada istrinya.

**Kata Kunci:** *Nusyuz, Abdullah Saeed, Progresif-ijtihadis*

## PENDAHULUAN

*Nusyuz* dilanggengkan sebagai konsep dominasi laki-laki atas perempuan dalam hal penindakan. Hal ini telah melahirkan berbagai kritik terhadap bangunan hukum keluarga yang dinilai patriarkhis dan cenderung melahirkan kekerasan terhadap perempuan, yang kemudian diistilahkan sebagai kekerasan di ranah domestik. Dari sisi bentuknya, adakalanya kekerasan yang terjadi adalah kekerasan fisik, penganiayaan psikis, penganiayaan seksual hingga penganiayaan yang berupa pengabaian terhadap kewajiban laki-laki dalam memberikan nafkah.<sup>1</sup>

Menyatakan *nusyuz* sebagai konsep pelanggaran dominasi laki-laki, dapat ditemukan justifikasinya dalam tafsir klasik sebagai “juru bicara” teks suci al-Quran. Antara lain, penafsiran al-Shawi terhadap ayat 34 dalam surat al-Nisa. Dalam tafsirnya itu dikemukakan, laki-laki sebagai pengendali atas perempuan karena Allah telah memberikan kelebihan atas laki-laki dibandingkan dengan perempuan, sehingga dalam hal ini, lanjut al-Shawi, kekuasaan laki-laki atas perempuan dapat diumpamakan sebagai kekuasaan pemerintah atas rakyatnya.<sup>2</sup>

Tentu saja, penafsiran yang demikian ditolak dari sudut pandang kesetaraan, karena laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi untuk *nusyuz*, sekalipun dengan indikator dan pola penyelesaian yang berbeda. Atas dasar itu, konsep *nusyuz* tidaklah dapat dibakukan semata-mata hanya dilakukan oleh seorang perempuan yang kemudian memberikan peluang bagi laki-laki untuk menasihati, berpisah tempat tidur hingga langkah terakhir, yaitu kebolehan laki-laki memukulnya. Dalam konteks demikian, *nusyuz* harus dilihat dari sisi apakah tindakan kelalaian dari seorang perempuan atas dasar kesengajaan, atau bahkan sebagai efek dari tindakan *nusyuz* yang dilakukan oleh seorang laki-laki.<sup>3</sup>

Upaya pencarian akan makna *nusyuz* sebagaimana diuraikan di atas, menjadi titik pijak pentingnya melakukan rekonseptualisasi terhadap konsep *nusyuz*. Inilah yang menjadi fokus kajian ini dengan menjadikan gagasan Abdullah Saeed (selanjutnya ditulis Saeed) sebagai alat telaahnya. Saeed memang bukanlah satu-satunya pemikir yang mencoba menelorkan gagasannya akan pembacaan terhadap konsep-konsep hukum Islam klasik. Terdapat sederet nama lain yang mencoba untuk menyuarakan tawaran-tawaran metodologisnya dalam mendialogkan teks-teks suci dengan konteks modernitas seperti Muhammad Iqbal, Mahmud

---

<sup>1</sup> Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis, Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi dan Aksi* (Tangerang: BACA, 2020), 557.

<sup>2</sup> Al-Shawi, *Hasyiyat al-Shawi 'ala Tafsir al-Jalalayn*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub, 2002), 291.

<sup>3</sup> Zaitunah Subhan, *al-Quran dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* (Jakarta: Kencana, 2005), 186.

Muhammad Thaha, Muhammad Sa'id al-Asymawi, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Abdullah Ahmed an-Naim, Khaled Abou el-Fadl, Nashr Hamid Abu Zaid dan yang lainnya.<sup>4</sup>

Gagasan Saeed dijadikan sebagai alat telaah dalam kajian ini untuk membaca konsep *nusyuz*, setidaknya didasarkan pada sejumlah kajian terhadap pemikirannya yang tidak menjadikan aspek penting dalam kajian hukum keluarga sebagai objeknya. Kajian yang ada masih berkuat pada upaya penyingkapan terhadap kerangka metodologis yang diutarakan Saeed, jika pun ada kajian yang menelaah sisi aplikatifnya, secara umum berkisar pada tema yang menjadi konsen Saeed dalam mendialogkan hukum Islam dengan isu-isu hak asasi manusia.

Di antara sekian kajian yang dimaksudkan, antara lain, yang mengkaji pemikiran Saeed tentang al-Quran, dan kesimpulan yang dihasilkan mengarah pada gagasan Saeed tentang ayat-ayat yang masuk ke dalam kategori ethico-legal, yaitu ayat tentang perceraian dan warisan, apa yang diperintahkan dan dilarang, serta perintah yang berhubungan dengan etika.<sup>5</sup> Kajian lain berupaya mengungkap model tafsir kontekstual Saeed terhadap ayat tentang perempuan, dan menghasilkan temuan bahwa kontekstualisasi tafsir perempuan Saeed menekankan pada konteks makro, keadilan dan kejujuran, pemahaman non-patriarkhal dan mencermati bahasa teks secara holistik dan intra-tekstual.<sup>6</sup>

Sedangkan yang mengkaji pemikiran Saeed dari sisi dialogis antara hukum Islam dan isu-isu hak asasi manusia menyangkut tema tentang kebebasan beragama, salah satunya, ditemukan dalam kajian Eva Fadhilah dan Yusdani. Dalam kajiannya itu, mereka menyimpulkan bahwa kebebasan beragama dalam pandangan Saeed, sebagaimana tercermin dalam DUHAM merupakan hak yang juga dijamin di dalam Islam melalui ayat al-Quran sebagaimana tertera dalam surat al-Baqarah ayat 256 dan surat al-Kafirun ayat 6.<sup>7</sup>

Kajian yang telah disebutkan telah berhasil menampilkan pemikiran Saeed baik dari sisi pemikirannya terhadap konsep penting dalam al-Quran yang kemudian menghasilkan kategori ayat-ayat ethico-legal, maupun pemikiran Saeed tentang kebebasan beragama. Namun demikian, kajian yang telah ada, tidak menampilkan pemikiran Saeed kaitannya dengan “pembacaan” terhadap konsep *Nusyuz* sebagaimana menjadi fokus dalam tulisan ini.

---

<sup>4</sup> Iffah Muzammil, “Peta Fiqih Mu’ashir Muslim Progresif”, dalam, *ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman*, volume 7, Nomor 1, September 2012, hal. 61

<sup>5</sup> Eka Sudansyah dan Suherman, “Melacak Pemikiran Al-Qur'an Abdullah Saeed”, *Jurnal Kajian Islam*, Vol. 3, Nomor 1, April 2011, 60.

<sup>6</sup> Luciana Anggraeni, “Kontekstualisasi Tafsir Perempuan (Studi Pemikiran Abdullah Saeed)”, *Ulumuddin: Journal of Islamic Legal Studies* 12(2), 2019, 49.

<sup>7</sup> Eva Fadhilah dan Yusdani, *Fikih Kebebasan Beragama: Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed* (Yogyakarta: Pustaka Satu, 2020), 77.

Maka berdasarkan uraian di atas, maka tidak terdapat kajian yang mencoba memaknai konsep nusyuz dari perspektif pemikiran Saeed, sehingga kajian ini sekaligus berpeluang untuk menghasilkan temuan yang tidak didapatkan oleh para peneliti yang mengkaji pemikiran Saeed.

## **PEMBAHASAN**

### **Abdullah Saeed: Potret Pemikir Muslim Progresif-Ijtihadis**

Dalam biografinya, Abdullah Saeed yang terkenal sebagai ilmuwan yang berlatar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi timur tengah dilahirkan di Maldives, sebuah Negara yang berbentuk Republik, dan sebelumnya ia merupakan sebuah pulau yang disebut sebagai pulau Maldives. Negara ini terletak di bagian utara lautan India kurang lebih 500 km atau 310 mil barat daya India. Negara ini dihuni oleh penduduk yang berasal dari Srilanka, India dan Arab sehingga bahasa yang digunakan meliputi bahasa Divehi yang berasal dari Srilanka.<sup>8</sup>

Pada tahun 1977, Saeed hijrah ke Arab Saudi dan kemudian memasuki beberapa pendidikan formal, Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979), Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982) serta Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah pada tahun 1982-1986. Tidak puas dengan pendidikan yang diperolehnya, kemudian melanjutkan pada jurusan studi timur tengah di Universitas Melbourne, Australia pada tahun 1986-1987, kemudian pada tahun 1992-1994, di kampus yang sama ia melanjutkan studinya di jurusan linguistik terapan dan memperoleh gelar *Master of Arts*. Masih di kampus yang sama, pada tahun 1988-1992 Saeed melanjutkan program doktoralnya dalam bidang *Islamic Studies*.<sup>9</sup>

Setelah menyelesaikan program doctoralnya, dia diangkat menjadi dosen pada *Department of Asian Languages and Anthropology*, Universitas Melbourne. Kemudian pada tahun 2000, dia memperoleh status sebagai *Associate Professor* di institusi yang sama. Tiga tahun kemudian dia mendapat status *Full Professor* dan diangkat menjadi *the Sultan of Oman Professor of Arab and Islamic Studies*. Meskipun sudah diangkat menjadi Professor di the Sultan Oman, dia tetap menjalankan aktivitasnya sebagai *Director of the Center for the Study of Contemporary Islam* pada Universitas Melbourne.<sup>10</sup>

Sejak karir mengajarnya sekitar tahun 1990-an itulah Saeed meletakkan pondasi studi Islam di universitas Melbourne pada khususnya dan lembaga pendidikan di Australia secara

---

<sup>8</sup> M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: PT. Litera Cahaya Bangsa, 2022), 118.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Achmad Zaini, "Model Interpretasi Al-Qur'an Abdullah Saeed", dalam jurnal ISLAMICA, Vol. 6, No. 1, September 2011, hal. 25-36

umum. Sejak itu pulalah program studi Islam (Islamic Studies) di negara Kanguru itu berkembang pesat, mulai dari program studi strata satu hingga pada program doctor.<sup>11</sup> Karena itulah kemudian Saeed dipercaya untuk menjabat sebagai Direktur pada Asia Institute; Direktur Center for the Study of Contemporary Islam; Sultan Oman Professor of Arab and Islamic Studies; Adjunct Professor pada Faculty of Law di Universitas Melbourne.<sup>12</sup>

Kaitannya dengan karakteristik model pemikiran progresif yang digaungkan Saeed, perlu dikemukakan bahwa timbulnya kajian tentang dimensi progresifitas dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari dua factor yang saling berhubungan, yakni adanya keinginan untuk merespon secara positif anggapan bahwa Islam senantiasa lamban dalam merespon perkembangan zaman yang begitu dahsyat sehingga terjadi gap yang sangat lebar antara dunia Islam dan Barat. Factor kedua adalah kesadaran yang tinggi untuk melawan ekstrimisme yang sering dituduhkan kepada dunia Islam dengan memberdayakan elemen-elemen progresif pada masyarakat muslim.<sup>13</sup>

Semangat demikian inilah yang menjadi inti ijtihad Abdullah Saeed, dengan berupaya untuk menampilkan Islam *shalih likulli zaman wa makan* dalam paham minoritas Muslim yang tinggal di Barat yang kemudian ia memunculkan istilah islam progresif (subjeknya disebut sebagai muslim progresif dan metode berfikirnya disebut dengan progresif-ijtihadi),<sup>14</sup> karenanya Islam progresif kemudian diartikan sebagai upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progresifitas Islam yang telah mati suri dalam waktu yang cukup lama di bawah otoritas teks –yang meminjam Istilah Abid al-Jabiri, dibawah dominasi epistemology bayani dalam pemikiran Islam.<sup>15</sup>

Islam Progressif seperti dikehendaki oleh Saeed, dapat tercapai jika subjeknya (muslim progressif) memiliki enam prinsip,<sup>16</sup> pertama, memiliki pandangan bahwa terdapat banyak hal dalam disiplin hukum Islam tradisional yang membutuhkan perubahan dan reformasi secara substansial untuk memenuhi kebutuhan umat Islam saat ini; kedua, cenderung mendukung perlunya *fresh ijtihad* dan metodologi baru dalam ijtihad dalam rangka

---

<sup>11</sup> Ghufroon Hamzah, “Hermeneutika Abdullah Saeed dalam Interpreting the Qur’an: Toward A Contemporary Approach” dalam, Kurdi, dkk., *Hermeneutika al-Quran dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hal. 207

<sup>12</sup> M. Amin Abdullah, “Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Ushul Fiqih Sosial”, dalam, Syamsul Arifin, dkk., *HAM Untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia: Keniscayaan, Kenyataan dan Penguatan* (Malang: PUSAM, 2014), hal. 137

<sup>13</sup> Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. 527

<sup>14</sup> M. Amin Abdullah, “Kebebasan Beragama”, hal. 138

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* ((London and New York: Routledge, 2006), hal.

menjawab persoalan-persoalan kekinian; ketiga, cenderung untuk mengkombinasikan tradisi berfikir kesarjanaan Islam tradisional dan pola pemikiran dan pendidikan Barat modern; keempat, memiliki keyakinan yang teguh bahwa perubahan sosial baik dalam bidang intelektual, moral, hukum, ekonomi dan teknologi harus terefleksikan dalam hukum Islam; kelima, dalam pendekatan kajiannya, mereka tidak terikat pada dogmatisme madhab tertentu baik dalam bidang hukum ataupun teologi; dan keenam, memiliki perhatian utama pada persoalan keadilan sosial, keadilan gender, hak asasi manusia dan relasi harmonis antara Muslim dan non-Muslim.<sup>17</sup>

Dalam kesempatan yang lain, Abdullah Saeed memberikan kriteria yang lebih komprehensif tentang pemikir yang menurutnya dapat dinilai sebagai pemikir progressif, yakni, menunjukkan rasa nyaman ketika menafsir ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip Islam; memiliki keyakinan bahwa keadilan gender merupakan agenda yang ditegaskan dalam islam; semua agama secara inhern adalah sama dan harus dilindungi secara konstitusional; semua manusia memiliki martabat yang sama (*equal*); keindahan merupakan bagian inhern dalam tradisi islam baik dalam hal seni, arsitektur, puisi atau music; mendukung kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berserikat; menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk; menganggap hak orang lain ada dan perlu dihargai; memilih sikap moderat dan anti kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakatnya serta antusias dalam mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran public.<sup>18</sup>

Karakteristik pemikiran muslim progresif-ijtihadis di atas berbeda dengan lima aliran pemikiran yang oleh Saeed diindikasikan sebagai trend pemikiran Islam kontemporer, seperti *Legalist-Tradisionalist* yang pola pemikirannya terikat pada rumusan hukum ulama-ulama pra-modern. Pemikir yang digolongkan oleh Saeed ke dalam kelompok ini adalah Yusuf al-Qardhawi.<sup>19</sup> Kemudian, tren pemikiran yang disebutnya dengan *Political Islamist*, yakni aliran pemikiran yang memiliki kecenderungan pada aspek sosio-politik Islam dalam masyarakat Muslim yang tujuan akhirnya adalah mendirikan Negara Islam. Mereka menolak ideology modern seperti nasionalisme, sekulerisme, komunisme serta ideology lain yang berbau westernisasi. Nama yang dimasukkan oleh Saeed ke dalam kelompok ini adalah Sayyid Abu A'la al-Maududi.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Ibid., hal. 150-1

<sup>18</sup> M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progressif dan Ijtihad Progressif: Membaca Gagasan Abdullah Saeed", dalam, M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan (ed.), *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hal. 359

<sup>19</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought*, hal. 142

<sup>20</sup> Ibid., hal. 144

Selain tren pemikiran di atas, aliran lain yang disebut oleh Saeed adalah *Secular Muslims* yang memandang bahwa agama adalah urusan pribadi. Mereka juga menolak adanya Negara Islam ataupun penerapan aturan yang disebut sebagai hukum Islam.<sup>21</sup> Selanjutnya adalah *Theological Puritans* yang memiliki perhatian pada pemurnian tauhid. Mereka hendak melakukan pemurnian ajaran Islam dari tindakan yang dianggap sebagai bid'ah. Ciri lain yang melekat pada aliran ini adalah sikap tekstualitasnya terhadap ketentuan Tuhan tanpa melakukan interpretasi apapun. Tokoh yang bisa disebutkan adalah Ibn Taymiyah dan Muhammad ibn Abd al-Wahhab, termasuk Muhammad ibn Shaleh al-Utsaimin sebagai generasi yang muncul belakangan. Terakhir adalah aliran yang disebut sebagai *Militant Extremists* yaitu aliran yang memiliki kecenderungan melakukan kekerasan dalam melawan kelompok yang dianggap sebagai lawan. Nama yang dapat disebut dalam hal ini adalah Usama ibn Laden.<sup>22</sup>

Persyaratan lain yang ditegaskan Saeed untuk terwujudnya islam progresif adalah pendekatan yang digunakan dalam berijtihad. Saeed memperkenalkan tiga pola ijtihad, yaitu, pertama, *Text-Based Ijtihad*. Ijtihad model ini adalah ijtihad yang secara umum digunakan oleh para ahli hukum pra-Modern dan tetap memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap para pemikir tradisonalis. Secara operasional, model ijtihad ini juga berpegang teguh pada teks keagamaan yang tidak hanya terbatas pada nash Qur'an, Hadits Qiyas ataupun Ijma' melainkan pandangan para ulama terdahulu. Dalam pola ini, ketika terjadi persoalan hukum baru, maka mujtahid mengidentifikasi nash-nash syariah yang relevan kemudian menerapkannya melalui aturan dan prinsip-prinsip ijtihad dalam hukum Islam. Kedua, *Eclectical Ijtihad*. Dalam pola ini, mujtahid dalam menghadapi kasus hukum baru seringkali merujuk pada teks al-quran, hadis dan pandangan ulama terdahulu yang dianggap mendukung pandangannya, sehingga ia hanya semacam upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran.<sup>23</sup>

Ketiga, *Context Based Ijtihad*, yang dinilai oleh Saeed sebagai fenomena baru yang mencoba untuk memahami persoalan hukum yang terjadi dalam konteks kesejarahan dan kekinian. Dalam pola ini, ketika seorang mujtahid dihadapkan pada problem hukum, ia terlebih dahulu memperhatikan secara seksama problem yang terjadi dalam masyarakat, kemudian ia melihat pada aspek kesejarahannya dan jika ternyata persoalan serupa telah terjadi pada masa nabi, ia kemudian mengkajinya dengan mendasarkan pada konsep

---

<sup>21</sup> Ibid., hal. 146

<sup>22</sup> Ibid., hal. 146-9

<sup>23</sup> Ibid., hal. 55



*masalahnya*.<sup>24</sup> Pola inilah yang dijadikan pendekatan dalam ijtihad muslim progresif yang kemudian disebut dengan progresif ijtihadi.<sup>25</sup>

Melihat pada uraian di atas, nampaklah bahwa piranti keilmuan yang dituntut bagi muslim progresif-ijtihadis tidak hanya berkuat pada wilayah keilmuan yang oleh Amin Abdullah disebutnya sebagai *ulumuddin (Religious knowledge)* yang meliputi kluster ilmu-ilmu agama (Islam) seperti Kalam, Fikih, Tafsir, Hadis, Qur'an, Faraidl, Aqidah, Akhlaq, Ibadah dan begitu seterusnya dengan ilmu bantuannya bahasa Arab (Nahwu, Saraf, Balaghah, Badi', 'Arudl), melainkan telah melangkah jauh ke arah *al-Fikr al-Islamy (Islamic Thought)* yang kemudian ditopang dimensi lain, *Dirasat Islamiyah (Islamic Studies)*.<sup>26</sup>

Hal ini tentu tidak didapatkan dalam model ijtihad tradisional yang hampir dipastikan berkuat pada wilayah *ulumuddin*. Terlihat –misalnya –dari persyaratan yang ditetapkan bagi seorang mujtahid yang terdapat dalam kajian-kajian ushul fiqih yang kemudian dipilah menjadi persyaratan umum (baligh, berakal, memiliki kemampuan nalar yang tinggi, memiliki keimanan yang kokoh), persyaratan utama (memahami Bahasa Arab, menguasai ilmu ushul fiqih, memahami al-Quran secara mendalam, memahami sunnah, memahami *maqashid syariah*) dan persyaratan pendukung yang meliputi, pengetahuan tentang ada tidaknya dalil *qat'I* yang menjelaskan persoalan yang sedang dikaji; mengetahui *mawadhi' al-khilaf* dan *shalah al-mujtahid wa taqwahu*.<sup>27</sup>

Pada titik ini pula, muslim progresif ijtihadis tidak dapat dinilai sebagai aliran yang mencoba untuk “berkhianat” terhadap keilmuan Islam klasik, mereka hanya bersikap kritis terhadap keilmuan klasik. Meminjam pemilahan yang disampaikan oleh Amin Abdullah, aliran kritis ini –sebagaimana ungkap Amin Abdullah –berangkat dari sebuah pemahaman bahwa khazanah keilmuan Islam dan pemikiran keagamaan merupakan produk sejarah yang sejatinya harus taat pada ketentuan “*qabilun li taghyir wa qabilun li al-niqas*, karenanya, mereka berupaya untuk melengkapi paradigma keilmuan islam klasik yang tidak lagi sesuai dengan perkembangan zaman dengan keilmuan lain seperti ilmu alam, sosial, kedokteran dan iptek secara umum dengan tujuan untuk membangun sebuah tradisi keagamaan yang selalu *up to date* dan tanggap terhadap tantangan dan perubahan zaman.”<sup>28</sup>

Hal ini berbeda dengan aliran yang diidentifikasi oleh Amin Abdullah sebagai aliran dalam pemikiran Islam yang berjuang untuk melindungi tradisi pemikiran Islam yang telah

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> M. Amin Abdullah, “Kebebasan Beragama”, hal. 138

<sup>26</sup> Abdullah, *Multidisiplin*, 44.

<sup>27</sup> Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Amzah, 2010), hal. 350-2

<sup>28</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 298



dibangun secara kokoh dan kemudian memanfaatkannya untuk menanggulangi aspek negative dari gerak gerak pembangunan dan laju modernisasi. Akibatnya, tradisi pemikiran Islam klasik diterima secara dogmatis tanpa kreativitas yang bersifat inovatif untuk menyeimbangkannya dengan tuntutan zaman dan bahkan cenderung menganggap struktur keilmuan itu tidak lagi *terkhitab* oleh hukum *qabilun li taghyir wa qabilun li al-niqas*.<sup>29</sup>

### Mengurai Konsep Nusyuz

Untuk memahami konsep nusyuz, perlu kiranya ditinjau dari konsep kebahasaan maupun konsep yang dibangun dalam *weltanschauung* al-Quran, karena sebagaimana diungkap Toshihiko Izutsu, setiap kata memiliki dua makna sekaligus, yaitu makna dasar dan makna relasional. Makna dasar diartikan oleh Toshihiko sebagai makna yang melekat pada sebuah kata dan tidak berubah ditempatkan dalam posisi apapun, sementara makna relasional merupakan makna yang bersifat konotatif yang ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata tersebut pada posisi dan dalam bidang yang khusus.<sup>30</sup>

Dalam konteks pelacakan makna dasar kata nusyuz perlu ditinjau dari sisi kamus kebahasaan, dan dari sisi pemaknaan inilah, nusyuz berarti tempat yang tinggi.<sup>31</sup> Sementara secara relasional, kata nusyuz perlu dilacak dari penggunaan al-Quran terhadap kata tersebut dalam konteks yang berbeda. Dalam pengamatan Muhammad Fuad Abdul Baqi, al-Quran mengulang kata nusyuz setidaknya sebanyak lima kali, dua kali terulang dalam bentuk isim masdhar seperti terdapat pada surat al-Mujadalah ayat 11, satu kali terulang dalam bentuk *fiil mudhori* yang bersambung dengan dhomir *mutakallim ma'a al-ghoir* tepatnya pada surat al-Baqarah ayat 259, serta terulang dua kali dalam bentuk *mashdar* masing-masing pada surat al-Nisa ayat 34 dan 127.<sup>32</sup>

Menarik untuk dicermati uraian nusyuz yang diungkap al-Quran dalam surat al-Nisa ayat 34 dan 127, yang secara sekilas dengan mengakaji dua ayat tersebut diperoleh pemahaman bahwa baik laki- laki sebagai suami ataupun perempuan dalam kapasitasnya sebagai seorang isteri sama-sama berpotensi untuk melakukan *nusyuz*, sekaligus memperlihatkan adanya perbedaan indikasi *nusyuz* dari seorang suami dan istri. Seorang istri dianggap *nusyuz* manakala ia tidak setia kepada suami yang mana tindakan itu diakibatkan oleh etika yang jelek. Sementara suami dianggap *nusyuz* manakala ia tidak setia kepada

<sup>29</sup> Ibid., hal. 294

<sup>30</sup> Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*. Terjemahan oleh Agus Fahri Husein dkk., (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2003), h. 12.

<sup>31</sup> Raghīb al-Isfahaniy, *Mufradat alfadz al-Quran* (Damasqus: Darul Qalam, 2002), h. 806

<sup>32</sup> Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfadz al-Quran al-Karim* (Bandung: CV. Diponegoro, T.th), h. 873.

seorang istri serta sikap itu melahirkan keengganan untuk menaflahinya.<sup>33</sup> Perbedaan tersebut tampaknya berkaitan erat dengan karakter yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan, sehingga dalam hal ini, Wahbah Zuhayli mengatakan *nusyuz* seorang istri lebih dipengaruhi oleh sifat kelembutan dan ketidak sempurnaan akalnya, sementara *nusyuz* seorang suami lebih berkaitan dengan ketegasan sikapnya.<sup>34</sup>

Ahmad Ibn Ismail kemudian memberikan indikator yang lebih terperinci kaitannya dengan *nusyuz* dari seorang isteri. Menurutnya seorang isteri dikatakan *nusyuz* setidaknya jika timbul salah satu dari tiga hal berikut ini, yaitu, pertama, menolak kemauan suami untuk “tidur” tanpa adanya alasan Syar’i; kedua, keluar dari rumah tanpa ijin suami; ketiga, mengizinkan orang yang dibenci oleh suami masuk ke dalam rumahnya.<sup>35</sup> Terkait dengan indikasi yang pertama, juga ditemukan dalam hadis nabi yang berasal dari riwayat Abu Hurairah. Dalam riwayat itu disebutkan sabda baginda Nabi yang menyatakan “*Jika seorang suami mengajak istri untuk tidur kemudian ia menolaknya sehingga suami berlarut dalam keadaan marah, maka ia memperoleh laknat dari para malaikat sampai ia melayani keinginan suami.*”<sup>36</sup>

Perbedaan indikator *nusyuz* di atas kemudian dijadikan sebagai unsur dari pendefinisian *nusyuz* sebagaimana yang terdapat dalam istilah fiqih. Salah satunya dikatakan bahwa *nusyuz* adalah seorang istri yang menunjukkan sikap durhaka, baik dengan ucapan ataupun perbuatan seperti berkata tidak senonoh, bermuka masam, ataupun memalingkan wajah.<sup>37</sup> Selain itu, *nusyuz* juga diartikan dengan seorang istri yang melanggar kewajiban atas hak-hak suami seperti bersikap kasar, keluar rumah tanpa udzur, atau sebagaimana dikatakan Ibn Taymiyah, *Nusyuz* adalah membantah perintah suami dan menolaknya ketika diajak ke tempat tidur, atau keluar rumah tanpa izin darinya, dan lain-lain yang merupakan larangan yang wajib ditaati isteri untuk tidak melakukannya.<sup>38</sup>

Beberapa definisi di atas, serta indikator *nusyuz* sebagaimana telah diuraikan, kiranya dapat dipahami bahwa *nusyuz* didefinisikan sebagai kedurhakaan seorang suami atau istri manakala tidak memenuhi kewajibannya masing-masing. Istri dikatakan *nusyuz* manakala ia

<sup>33</sup> Nor Salam, “Konsep *Nusyuz* Dalam Perspektif Al-Quran: Sebuah Kajian Tafsir Maudhu’i”, *de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Volume 7 Nomor 1, Juni 2015, 50.

<sup>34</sup> Wahbah Zuhayli, *at-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 3 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003), h. 311.

<sup>35</sup> Ahmad bin Ismail, *Adawat al-hijab* (Mesir: Dar al-Shafwat, 1991), h. 456.

<sup>36</sup> al-Bassam, *Taudih al-Ahkam min Bulugh al-Maram*, Vol. 5 (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asady, 2003), h. 370.

<sup>37</sup> Imam Taqiuddin, *Kifayat al-Akhyar*, Vol. 2 (Indonesia: Dar Ikhya’ al-Kitab al-‘Arabiyah Indonesia, t.t.), hlm. 77.

<sup>38</sup> Syaikh Islam Ibnu Taimiyah, *Majmu’ Fatawa tentang Nikah*, (Terj.) Abu Fahmi Huaidi dan Syamsuri Inyati, (Jakarta: Pustaka Azam, 2002), hlm. 242

keluar rumah tanpa ijin suami dan dengan tujuan untuk membangkang, sedangkan suami dianggap *nusyuz* manakala ia bertindak keras kepada isteri, tidak menggaulinya dan tidak pula memberikan nafkah serta bersikap acuh tak acuh kepada isteri. Jika *nusyuz* dilakukan oleh seorang isteri maka hendaklah dinasehati dengan baik. Kemudian memisahkan tempat tidurnya manakala langkah pertama tidak berhasil, dan langkah yang terakhir adalah boleh dipukul dengan catatan tidak membahayakan, akan tetapi jika *nusyuz* dilakukan oleh seorang suami, maka langkah yang harus ditempuh adalah dengan berdamai.<sup>39</sup>

Selain terdapat perbedaan indikator sekaligus cara yang harus ditempuh saat bagi laki-laki dan perempuan pada saat melakukan tindakan *nusyuz*, konsep yang dibangun di dalam rumusan fikih tentang *nusyuz* ini juga berimplikasi pada “citra” perempuan yang dikategorikan sebagai perempuan shalihah. Dengan merujuk pada penggalan ayat 34 surat al-Nisa’, perempuan yang shalihah dicitrakan sebagai perempuan yang taat kepada Allah dan juga kepada suaminya, setelah mereka bermusyawarah bersama dan atau bila perintahnya tidak bertentangan dengan perintah Allah serta tidak mencabut hak-hak pribadi isterinya. Di samping itu, juga perempuan shalihah adalah mereka yang dapat memelihara diri, hak-hak suami, dan rumah tangga ketika suaminya tidak di tempat.<sup>40</sup>

Kedudukan laki-laki sebagai suami yang wajib ditaati, tidak terlepas dari fungsi laki-laki yang oleh al-Quran diproklamirkan sebagai al-qawwam bagi perempuan. Hal ini didasarkan pada kelebihan yang Allah berikan kepada laki-laki dalam rangka menunjang tugas kepemimpinan yang Allah bebankan. Walau demikian, menurut Quraish Shihab, haruslah dipahami bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki kelebihan yang Allah berikan. Keistimewaan yang Allah berikan kepada laki-laki disesuaikan dengan diarahkan sebagai media yang dapat menunjang tugas kepemimpinannya, sedangkan keistimewaan yang Allah berikan kepada perempuan tentu saja diarahkan sebagai penunjang tugasnya sebagai pemberi rasa damai dan tenang kepada laki-laki serta lebih mendukung fungsinya dalam mendidik dan membesarkan anak-anaknya.<sup>41</sup>

Persoalan yang kemudian timbul, dalam konteks Indonesia adalah, langkah pemukulan yang dilegalkan oleh al-Quran bagi seorang suami yang menghadapi *nusyuz* seorang perempuan karena berbenturan dengan rumusan hukum yang diatur di dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga. Dalam undang-undang tersebut, Pasal 1, dinyatakan bahwa kekerasan dalam rumah tangga secara

<sup>39</sup> M. Abdul Mujieb, dkk., *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 251.

<sup>40</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 510.

<sup>41</sup> Ibid.

definitif adalah *setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan atau menelantarkan rumah tangga, termasuk ancaman untuk perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga*". Kekerasan tersebut meliputi kekerasan fisik, kekerasan psikis, kekerasan seksual hingga penelantaran rumah tangga. Dalam rumusan ini, maka "pemukulan" dalam kasus nusyuz dapat dikategorikan sebagai kekerasan fisik.<sup>42</sup>

### **Aplikasi Tawaran Metodologis Abdullah Saeed terhadap Nusyuz**

Tawaran metodologis Saeed yang dimaksudkan sebagai piranti dari model berfikir muslim progresif-ijtihadis adalah metode penafsiran kontekstual, yang langkah-langkahnya dimulai dengan melakukan pertimbangan-pertimbangan awal, yang meliputi, antara lain memahami subyektivitas mufassir. Langkah berikutnya adalah memulai tugas penafsiran melalui upaya mengidentifikasi apa yang senyatanya dikatakan oleh al-Quran. Lalu dilanjutkan dengan langkah analisis terhadap makna al-Quran dan diakhiri dengan melakukan analisis terhadap hubungan antara makna al-Quran dengan konteks saat ini.<sup>43</sup>

Melalui upaya metodologis yang dikemukakannya itu, Saeed sampai pada kesimpulan yang bersifat identifikatif bahwa penafsir kontekstualis menurutnya adalah para sarjana muslim yang percaya bahwa ajaran-ajaran yang tertuang dalam al-Qur'an harus diaplikasikan dalam cara yang berbeda sesuai dengan konteks yang mengitarinya. Lebih lanjut, Saeed juga menyatakan bahwa para penafsir kontekstualis ini juga cenderung memandang al-Qur'an sebagai sumber pedoman praktis yang harus diimplementasikan secara berbeda dalam kondisi dan situasi yang berbeda pula, bukan seperangkat hukum yang kaku. Oleh sebab itu, model penafsiran kontekstualis hanya dapat dilakukan manakala seorang mufassir telah mengetahui konteks sosial, politik, dan budaya saat wahyu al-Qur'an diturunkan dan juga konteks yang terjadi saat ini.<sup>44</sup>

Dalam kerangka metodologis yang demikian itu, maka nusyuz yang telah dimaknai oleh para mufassir terdahulu setidaknya dapat dipahami secara kontekstual dengan terlebih dahulu mengurai tentang subjektifitas seorang mufassir akan pemaknaan terhadap konsep nusyuz, begitu juga dengan upaya memahami nusyuz dalam sudut pandang al-Quran dan menganalisisnya dengan menghubungkan antara situasi sosial saat al-Quran diturunkan dan

---

<sup>42</sup> Mughniatul Ilma, "Kontekstualisasi Konsep Nusyuz di Indonesia", Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, Volume 30 Nomor 1 Januari-Juni 2019, 50.

<sup>43</sup> Fadhilah dan Yusdani, Fikih Kebebasan Beragama, 57.

<sup>44</sup> Annas Rolli Muchlisin, "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed", Maghza Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016, 23.

kondisi saat ini. Oleh karena itu, nyatalah bahwa tafsir kontekstual lebih berorientasi pada konteks dalam pemaknaan yang sangat luas meliputi situasi dan kondisi yang meliputi seorang pembaca, sehingga al-Quran dapat dipahami secara substansif, progresif dan kontekstual.<sup>45</sup>

Melalui asumsi dan tawaran metodologis di atas, nusyuz dapat dimaknai kembali sesuai dengan konteks keninian yang jelas berbeda dengan konteks saat al-Quran diturunkan, bahkan sangat boleh jadi berbeda dengan aspek situasi dan kondisi yang meliputi para pembaca (baca: mufassir) klasik yang telah melahirkan aneka penafsiran terhadap konsep nusyuz. Di sini jelas sekali bahwa seorang penafsir tidak dapat melepaskan diri dari kungkungan situasi dan kondisi yang melingkupinya, oleh karena itu pula, penafsiran yang dihasilkan tidak dapat dipandang sebagai kebenaran yang mutlak. Bahkan, sebagaimana diungkap M. Quraish Shihab, karena ada faktor subjektifitas itulah, penafsiran seseorang bisa terjebak pada penarikan kesimpulan yang tidak dikehendaki oleh al-Quran.<sup>46</sup>

Atas dasar inilah, pemahaman akan konsep nusyuz yang membenarkan laki-laki “menguasai” perempuan manakalah terjadi tindakan nusyuz mulai dari langkah menasihati, berpisah tempat tidur hingga “izin” al-Quran untuk memukulnya, adalah pemaknaan yang tentu saja tidak dapat dilepaskan dari unsur subjektifitas seorang mufassir. Argumen yang seringkali ditampilkan ke permukaan kaitannya dengan persoalan ini adalah terkait dengan eksistensi laki-laki yang dinobatkan al-Quran sebagai “qawwam” dalam kehidupan keluarga.

Sebagai *qawwam*, laki-laki telah ditempatkan di posisi yang superior dibandingkan dengan perempuan. Setidaknya, terdapat dua alasan yang mengemuka, yaitu, pertama, laki-laki memiliki kelebihan yang tidak diperoleh oleh seorang perempuan. Sementara alasan kedua, karena laki-lakilah yang telah memberikan nafkah kepada seorang perempuan. Berdasar argumentasi ini, kaitannya dengan nusyuz pun, laki-laki tetap memainkan peranan penting sebagai seorang *qawwam*, yang diartikan sebagai penanggung jawab yang memiliki kekuasaan atau wewenang untuk mendidikan perempuan. Dengan kata lain, laki-laki menjadi penguasa sepenuhnya baik secara fisik maupun moral.<sup>47</sup>

Pemahaman di atas tentu saja ditolak sebab bagaimanapun, hal itu tetap memberikan legitimasi bagi seorang laki-laki untuk menguasai perempuan. Dalam menolak pemahaman di atas, Syahrur, menyebutkan bahwa redaksi yang terdapat di dalam surat al-Nisa ayat 34 ini,

---

<sup>45</sup> Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Upaya Memaknai Kembali Pesan al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 49.

<sup>46</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 398.

<sup>47</sup> Neng Dara Affiah, *Islam, Kepemimpinan Perempuan dan Seksualitas* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017), 5.

yang antara lain membincang tentang kepemimpinan laki-laki dan juga persoalan nusyuz, berkaitan dengan persoalan perekonomian dan hubungan sosial. Oleh karenanya, ketentuan di dalam ayat ini tidak berlaku mutlak melainkan bersifat temporal kontekstual, yang bisa jadi pada satu waktu tertentu dapat berubah sesuai dengan perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Dalam hal ini Syahrur memberikan contoh, semisal jika kemudian laki-laki tiba-tiba lumpuh sehingga penanggung jawab perekonomian berpindah ke tangan perempuan, maka dalam kondisi ini pula, kepemimpinan bergeser kepada seorang perempuan.<sup>48</sup>

Menyatakan ketentuan tentang laki-laki sebagai pemimpin bagi perempuan, yang kemudian melegalkan tindakan penguasaan kepada mereka sebagai ketentuan yang bersifat kontekstual sesuai dengan kondisi saat al-Quran diturunkan memang dapat dibenarkan dengan merujuk pada kondisi sosial masyarakat Arab jahiliyah, serta kondisi ketertindasan perempuan. Perempuan dalam tradisi masyarakat Arab pra-Islam tidak lebih dari sekedar komoditas yang dapat diwariskan. Kedudukannya adalah sebagai makhluk yang tidak berharga dan menjadi bagian dari laki-laki, serta tidak memiliki independensi diri yang hak-haknya boleh ditindas dan dirampas, sementara tubuhnya dapat diperjual belikan atau bahkan diwariskan.<sup>49</sup>

Dari gambaran tentang kondisi perempuan pada masyarakat Jahiliyah ini, terdapat beberapa indikator<sup>50</sup> yang dapat menilai “kejahiliyah” suatu tatanan masyarakat, yaitu, pertama, ketika perempuan digolongkan sebagai makhluk yang tidak dikenal di dalam aturan perundang-undangan sehingga dengan demikian mengkategorikan perempuan bukan makhluk hukum. Kedua, perempuan yang dipersepsikan sebagai harta benda, yang implikasinya adalah sebagaimana layaknya kepemilikan seseorang terhadap harta benda yang dapat memperlakukannya sesuai kehendaknya. Ketiga, perempuan tidak memiliki hak cerai sehingga dapat diperlakukan sesuai kehendak laki-laki, dan harus bersabar atas segala tindakan yang dilakukan kepadanya.

Indikator keempat adalah ketika perempuan ditempatkan sebagai harta waris yang tidak memiliki hak untuk mendapatkan harta waris, sehingga dengan demikian, bagi seorang perempuan telah tertutup kesempatan untuk hidup secara mandiri dan maju. Kelima, perempuan tidak memiliki hak untuk memelihara anaknya. Bagi masyarakat Jahiliyah, anak

---

<sup>48</sup> Moh. Khasan, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan: Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur* (Semarang: AKFI Media, 2009), 108.

<sup>49</sup> Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 19.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 29.



adalah milik keluarga laki-laki sesuai dengan garis keturunan yang mengikuti pola patrilineal. Keenam, perempuan tidak memiliki kebebasan untuk membelanjakan harta yang dimilikinya, sebab mereka sendiri kedudukannya tidak lebih dari sekedar harta. Ketujuh, penguburan bayi perempuan secara hidup-hidup.<sup>51</sup>

Kondisi perempuan sebagaimana gambaran suram di atas tentu saja berbeda dengan konteks saat ini. Perempuan tidak lagi sebagai bagian dari laki-laki yang harus dirampas kebebasannya, melainkan perempuan telah memiliki dunianya sendiri. Oleh karena itu memahami kembali pemaknaan ayat yang diturunkan pada suatu situasi tertentu, dalam sinaran konteks saat ini menjadi keniscayaan. Termasuk di dalamnya adalah konteks nusyuz yang menjadi pelegalan terhadap tindakan kasar seorang laki-laki yang disimbolkan dengan kebolehan memukul.

Selain berdasarkan pada konteks sosial yang memang berbeda antara konteks saat ini dengan konteks saat al-Quran diturunkan, kebolehan melakukan pemukulan bagi seorang perempuan yang dianggap nusyuz, merupakan alternatif terakhir setelah langkah menasihati dan berpisah tempat tidur tidak mengembalikan perempuan pada keinsyafan akan tindakan nusyuznya. Sekalipun harus dimaknai bahwa memukul yang dimaksudkan adalah dalam konteks pendidikan. Hal ini memang selaras dengan keragaman tabiat manusia, yang adakalanya mereka segera sadar dan memperbaiki diri cukup dengan nasihat, dan ada pula yang dapat menyadarinya melalui isyarat ketidaksenangan. Tetapi ada pula yang keinsyafannya membutuhkan sikap tegas yang salah satu bentuk konkritnya adalah dengan memukul.<sup>52</sup>

Pada sisi yang lain, ada riwayat yang bersumber dari Umm Kultsum yang menyatakan bahwa meninggalkan pemukulan adalah langkah yang paling baik. Hal ini bukan lagi memaknai pemukulan sebagai langkah alternatif terakhir melainkan adanya semacam motivasi untuk mencari cara lain dalam hal penyelesaian kasus nusyuz. Sebab seperti disebutkan Thahir Ibn ‘Asyur, persoalan memukul terkait dengan realitas masyarakat Arab yang masih menganggap suami memiliki hak penuh untuk mendidik isteri dan meluruskannya sekalipun dengan pukulan. Akan tetapi –lanjut ‘Asyur –jika ada masyarakat lain yang tidak menjadikan pemukulan sebagai solusi mengatasi disharmoni dalam rumah tangga, maka tindakan memukul menjadi tidak diperbolehkan bahkan dapat dinyatakan terlarang.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Mulia, *Ensiklopedia Muslimah*, 572.

<sup>53</sup> Ibid., 573.



Terlebih jika memahami kata *dharaba* dalam al-Quran yang menjadi ujung perdebatan tentang legalisasi terhadap pemukulan seorang laki-laki kepada seorang perempuan yang nusyuz, tidak semata-mata berarti memukul. Terdapat banyak arti selain konotasi terhadap arti menyakiti, atau tindakan melakukan sesuatu yang kasar. Salah satu di antara makna *dharaba* adalah mengacuhkan. Makna ini sangat sesuai dengan tindakan yang harus dilakukan terhadap isteri yang nusyuz, dengan demikian, maka langkah terakhir yang harus ditempuh, setelah menasihati dan pisah ranjang, adalah tindakan acuh dari seorang laki-laki, dengan kata lain tidak berhubungan secara total sehingga diharapkan muncul perasaan bahwa ia tidak diperhatikan oleh suaminya sebagai salah satu anggota keluarga.<sup>54</sup>

Pemahaman demikian ini kiranya juga selaras dalam konteks keindonesiaan yang telah mengatur adanya penghapusan terhadap kekerasan dalam rumah tangga, sehingga tidak lagi seorang suami dapat berdalih dengan ketentuan fikih untuk melakukan kekerasan kepada seorang perempuan yang telah diatur di dalam undang-undang yang telah dimaksudkan. Perubahan konteks demikian ini, tentu menghendaki adanya perubahan struktur hukum, karena sebagaimana dijelaskan di atas, tindakan memukul hanya bagian kecil dari upaya meluruskan disharmoni dalam rumah tangga yang juga dianggap sejalan dengan konteks kehidupan masyarakat Arab pra-Islam.

## **PENUTUP**

Model pembacaan muslim progresif-ijtihadis, yang dalam hal ini, fokusnya adalah gagasan metodologis Abdullah Saeed berpijak pada beberapa langkah yang dimulai dengan melakukan pertimbangan-pertimbangan awal, yang meliputi, antara lain memahami subyektivitas mufassir. Langkah berikutnya adalah memulai tugas penafsiran melalui upaya mengidentifikasi apa yang senyatanya dikatakan oleh al-Quran. Lalu dilanjutkan dengan langkah analisis terhadap makna al-Quran dan diakhiri dengan melakukan analisis terhadap hubungan antara makna al-Quran dengan konteks saat ini.

Mempertimbangkan argumentasi metodologis sebagaimana dikumandangkan Saeed, kajian ini menghasilkan kesimpulan bahwa logika pemahaman tentang *nusyuz* yang tertuang dalam fikih klasik, yang membenarkan tindakan kekerasan sebagai langkah yang dapat ditempuh oleh suami terhadap isteri yang dinilai *nusyuz*, dalam konteks saat ini tidak dapat dipertahankan karena bertentangan dengan semangat penghapusan kekerasan dalam rumah tangga. Oleh karena itu, tindakan memukul dalam konsep *nusyuz* harus dipalingkan pemaknaannya ke dalam tindakan acuh dari seorang suami kepada isterinya.

---

<sup>54</sup> Subhan, *al-Quran dan Perempuan*, 196.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Amzah, 2010).
- Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* ((London and New York: Routledge, 2006).
- Achmad Zaini, "Model Interpretasi Al-Qur'an Abdullah Saeed", dalam jurnal ISLAMICA, Vol. 6, No. 1, September 2011.
- Ahmad bin Ismail, *Adawat al-hijab* (Mesir: Dar al-Shafwat, 1991).
- al-Bassam, Taudih al-Ahkam min Bulugh al-Maram, Vol. 5 (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asady, 2003).
- Al-Shawi, *Hasyiyat al-Shawi 'ala Tafsir al-Jalalayn*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub, 2002).
- Annas Rolli Muchlisin, "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed", Maghza Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016.
- Eka Sudansyah dan Suherman, "Melacak Pemikiran Al-Qur'an Abdullah Saeed", Junal Kajian Islam, Vol. 3, Nomor 1, April 2011.
- Eva Fadhilah dan Yusdani, *Fikih Kebebasan Beragama: Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed* (Yogyakarta: Pustaka Satu, 2020).
- Ghufroon Hamzah, "Hermeneutika Abdullah Saeed dalam Interpretation of the Qur'an: Toward A Contemporary Approach" dalam, Kurdi, dkk., *Hermeneutika al-Quran dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).
- Iffah Muzammil, "Peta Fiqih Mu'ashir Muslim Progresif", dalam, ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman, volume 7, Nomor 1, September 2012.
- Imam Taqiyuddin, *Kifayat al-Akhyar*, Vol. 2 (Indonesia: Dar Ikhya' al-Kitab al-'Arabiyah Indonesia, t.t.).
- Luciana Anggraeni, "Kontekstualisasi Tafsir Perempuan (Studi Pemikiran Abdullah Saeed)", Ulumuddin: Journal of Islamic Legal Studies 12(2), 2019.
- M. Abdul Mujieb, dkk., *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- M. Amin Abdullah, "Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Ushul Fiqih Sosial", dalam, Syamsul Arifin, dkk., *HAM Untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia: Keniscayaan, Kenyataan dan Penguatan* (Malang: PUSAM, 2014).
- M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: PT. Litera Cahaya Bangsa, 2022).
- M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progressif dan Ijtihad Progressif: Membaca Gagasan Abdullah Saeed", dalam, M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan (ed.), *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012).
- M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013).
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002).
- Moh. Khasan, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan: Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur* (Semarang: AKFI Media, 2009).
- Mughniatul Ilma, "Kontekstualisasi Konsep Nusyuz di Indonesia", Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, Volume 30 Nomor 1 Januari-Juni 2019.

- Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfadz al-Quran al-Karim* (Bandung: CV. Diponegoro, T.th).
- Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis, Pokok-Pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi dan Aksi* (Tangerang: BACA, 2020).
- Neng Dara Affiah, *Islam, Kepemimpinan Perempuan dan Seksualitas* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017).
- Nor Salam, "Konsep Nusyuz Dalam Perspektif Al-Quran: Sebuah Kajian Tafsir Maudhu'i", *de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Volume 7 Nomor 1, Juni 2015.
- Raghib al-Isfahaniy, *Mufradat alfadz al-Quran* (Damasqus: Darul Qalam, 2002).
- Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001).
- Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Upaya Memaknai Kembali Pesan al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017).
- Syaikh Islam Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa tentang Nikah*, (Terj.) Abu Fahmi Huaidi dan Syamsuri Inyati, (Jakarta: Pustaka Azam, 2002).
- Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).
- Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*. Terjemahan oleh Agus Fahri Husein dkk., (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2003).
- Wahbah Zuhayli, *at-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Vol. 3 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003).
- Zaitunah Subhan, *al-Quran dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* (Jakarta: Kencana, 2005).