

HAK NAFKAH ISTRI YANG NUSYŪZ
(Study *Istinbâṭ* Hukum Syafi`yyah dan *Zahiriyyah* Berdasarkan
Pendekatan *Maqāṣid asy-Syarī'ah*)

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Guna Mencapai Gelar Magister
dalam Bidang Hukum Keluarga Islam

Oleh
Muhammad Al Hafizh
NPM. 1605782

Program Studi: Hukum Keluarga



PROGRAM PASCASARJANA (PPs)
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) METRO
1440 H / 2019 M
HAK NAFKAH ISTRI YANG NUSYŪZ

(Study *Istinbât* Hukum Syafi`yyah dan *Zahiriyyah* Berdasarkan Pendekatan *Maqāšid asy-Syarī'ah*)

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Guna Mencapai Gelar Magister dalam Bidang Hukum Keluarga Islam

Oleh
Muhammad Al Hafizh
NPM. 1605782

Program Studi: Hukum Keluarga



Pembimbing I : Prof. Dr. Hj. Enizar, M.Ag

Pembimbing II : H. Husnul Fatarib, Ph.D

**PROGRAM PASCASARJANA (PPs)
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) METRO
1440 H / 2019 M
ABSTRAK**

Muhammad Al Hafizh, 2018, Hak Nafkah Istri yang Nusyûz (Study *Istinbât* Hukum Syafi`yyah dan Zahiriyah Berdasarkan Pendekatan *Maqāṣid asy-Syarī'ah*) Tesis Pascasarjana IAIN Metro

Istinbât hukum diperlukan untuk menjawab permasalahan hukum Islam yang terus berkembang. Melalui *istinbât* ditetapkan hukum dengan meletakkan kaidah-kaidah hukum yang ditetapkan berdasarkan prinsip umum dan tujuan yang dikehendaki syariat (*maqāṣid asy-syarī'ah*). Penetapan hukum melalui *istinbât* bukan hanya mengandung dimensi manusia dengan kekuatan akalunya, sehingga *istinbât* merupakan pemikiran manusia semata, tetapi merupakan hasil pemahaman terhadap dalil-dalil syara`.

Pertanyaan yang diajukan dalam penelitian ini yaitu: Bagaimanakah pandangan Syafiyyah dan Zahiriyah tentang hak nafkah istri akibat *nusyûz*?, Apa dasar *istinbât* hukum yang digunakan Syafiyyah dan Zahiriyah dalam masalah hak nafkah istri akibat *nusyûz*? Penelitian ini bertujuan untuk menjawab kedua pertanyaan penelitian tersebut. Penelitian ini menggunakan desain penelitian kualitatif pustaka (*library research*). Pengumpulan data kepustakaan baik yang ber sumber dari bahan hukum primer maupun sekunder dilakukan dengan menggunakan teknik dokumentasi. Analisis menggunakan *content analysis* untuk menemukan, mengidentifikasi, dan menganalisis data literatur dari bahan hukum primer dan sekunder.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa *nusyûz*nya istri merupakan tindakan yang menurut *Syafi`yyah* berdampak pada hilangnya nafkah istri. *Syafi`yyah* mengajukan arguemantasi *qiyās* sebagai dasar penetapan hukumnya. *Qiyās* dimulai dari penyelidikan *'illat* hukum yang diduga mengandung *maslahat*, dan dalam operasionalnya, baru dapat digunakan dalam *istinbât* hukum apabila dapat ditentukan *maqāṣid syarī'ah*nya. Jika ada kesamaan *'illat* hukum antara masalah yang ada dalil naṣnya dengan masalah yang tidak ada dalil naṣnya, maka sikap adil dan bijaksana menuntut kesamaan hukum keduanya. Menurut *Syafi`yyah*, istri yang menolak suami tidak memperoleh nafkah sebagaimana penjual tidak memperoleh uang pembayaran jika tidak bersedia menyerahkan barang dagangan. Jika penjual menuntut uang pembayaran, sedangkan ia tidak bersedia menyerahkan barang dagangan yang dibeli, maka tindakan tersebut bertentangan dengan *maslahat* dalam *muamalah*. Menurut Zahiriyah adanya akad nikah saja sudah cukup menjadi dasar kewajiban suami memberi nafkah, sehingga istri yang *nusyûz* tetap berhak memperoleh nafkah dari suami. Zahiriyah menolak penggunaan *qiyas* dalam penetapan hukum, sehingga ketika tidak ada *nash* yang menjelaskan hilangnya nafkah istri yang *nusyûz*, maka Zahiriyah memilih mengembalikan hukum pada asalnya (*istishab*). Dalam hal ini Zahiriyah mengembalikan hukum nafkah istri yang *nusyûz* kepada hukum asalnya nafkah sebagai kewajiban suami yang sudah ada ada ketentuan *nash*nya. Bagi Zahiriyah tidak ada alasan untuk mengambil selain dari *nash*, dan karena itu tidak perlu memahami alasan (*ilat*) suatu hukum yang ditetapkan oleh *nash* untuk dianalogikan pada permasalahan lain melalui *qiyas*.

ABSTRACT

Muhammad Al Hafiz, 2018. The Sustenance Right for wife of Nusyuz (A Study of Istibat, Syafi'yyah and Zahiriyah Legal. Based o Maqasid Asy-Syariah Approach) Thesis, Postgraduate Program, State Islamic Institute of Metro

Istinbat law is used to answer Islamics legal problems just now. By Istinbat is determined the legal rule based on general and specific principle which those desired sharia. The legal determination is not containing a human demension with strengthen sense, but it is understanding result of sharia theorem.

This research question is 1. how the wife's rights due to nusyuz are arranged in the syafiyah and zahiriah guidelines?; 2. What is the basic of istibat legal that is used to solve the wife's rights due to nusyud in safiyah and zahiriah. The aim research is to answer both questiions. The research was a library reserach. The collecting data were primary and secodary research. Data Analysis used content analysis.

The findings research show that the wife's nusyuz is the action in syafiyah gives a impact on their sustenance is loss. Syafiyah stated that a qiyas as the determination basic law. Syafiyah started from the inquiry of the 'illat", that is a law contains kindness. In their operational, istinbat law can be used if it has determined maqasid ayariah its. And if there is an equally of legal 'Illat' between the problems which is supposed there are arguments its nash, and there is no nash, both those its equality legal demand. According to Syafiyah that if a wife refused her husband, so she does not give sustenance her husband. As a seller do not give money from a buyer if they do not deliver trade good. If the seller demands the payment of money and he is also not willing to deliver his trade goods, so these action is contradictory with kindness in muamallah. Zahiriah stated that there is solemnization of a marriage from a man, so it is enough become a basic who has a responsibility to give sustenance for his wife. Zahiriah refused to use qiyas in determining of a legal. When there is 'nash' that explaining the loss sustenance for wife nusyuz. In line the sentence, Zahiriah choose restoring to in original legal (Istishab). For the cases, Zahiriah returns the legal of sustenance wife of nushuz to original legal that its sustenance as husband responsibilty for his wife which there is a nash provisions it. For zahiriah, there is no reasons to take other than nash. Because of, it does not need to understand the reasons (Ilat) as the law that has been provided by nash to be analyzed in other problems through a qiyas.

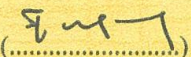


DEPARTEMEN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) METRO
PROGRAM PASCASARJANA (PPs)

Jl. Ki Hajar Dewantara Kampus 15 A Iring Mulyo Kota Metro Lampung 34111
Telp. (0725) 41507. Fax. (0725) 47296. Email: ppsstainmetro@yahoo.com Website: www.stainmetro.ac.id

PERSETUJUAN AKHIR TESIS

Nama Mahasiswa : Muhammad Al Hafizh
NPM : 1605782

Nama	Tanda Tangan	Tanggal
Prof. Dr. Hj. Enizar, M.Ag	 (.....)	(.....)
H. Husnul Fatarib, Ph.D	(.....)	(.....)

Mengetahui
PLT. Ketua Prodi Hukum Keluarga

Dr. Edi Susilo, M.H.I
NIDN. 2010078703



EMENTRIAN AGAMAREPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) METRO
PROGRAM PASCASARJANA (PPs)

Jl. Ki Hajar Dewantara Kampus 15 A Iring Mulyo Kota Metro Lampung 34111
Telp. (0725) 41507. Fax. (0725) 47296. Email: ppsstainmetro@yahoo.com Website: www.stainmetro.ac.id

PENGESAHAN

Tesis dengan Judul: *Nafkah Istri yang Nusyûz (Study Istinbâf Hukum Syafi'yyah dan Zahiriyah Berdasarkan Pendekatan Maqâsid asy-Syar'ah)*, yang disusun oleh Muhammad Al Hafizh, NPM. 1605782, telah diujikan dalam Sidang Munaqosyah pada Pasacasarjana IAIN Metro, Hari/Tanggal: Rabu, 9 Januari 2019

TIM PENGUJI

Dr. Hj. Tobibatussa'adah, M.Ag
Penguji Tesis I

(.....)

Prof. Dr. Hj. Enizar, M.Ag
Penguji Tesis II

(.....)

H. Husnul Fatarib, Ph.D
Penguji Tesis III

(.....)

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
IAIN Metro Lampung

Dr. Hj. Tobibatussa'adah, M.Ag
NIP. 197406071998032002

PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Muhammad Al Hafizh
NPM : 1605782
Program Studi : Hukum Keluarga

Menyatakan bahwa Tesis yang berjudul “*Nafkah Istri yang Nusyûz (Study Istimbât Hukum Syafi`yyah dan Zahiriyah Berdasarkan Pendekatan Maqāsid asy-Syarī'ah)*,” ini secara keseluruhan adalah asli hasil penelitian saya kecuali pada bagian-bagian tertentu yang dirujuk dari sumbernya dan disebutkan dalam daftar pustaka. Apabila di kemudian hari pernyataan ini tidak benar, maka saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Metro, 9 Januari 2019
Yang Menyatakan,

Muhammad Al Hafizh
NPM. 1605782

MOTTO

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ ٨٣

Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan *Ulii Amri* di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *Ulii Amri*). Kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu) (Q.S. an-Nisa` : 83)

PEDOMAN TRANSLITERASI

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	Tidak dilambangkan	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	'
ث	ṣ	غ	g
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	ẓ	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ء	'
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ		

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Huruf dan Tanda
اَ اِ اِى	â
يِ	î
وُ	û

Pedoman Transliterasi ini dimodifikasi dari Buku Panduan Penulisan Tesis Program Pascasarjana IAIN Metro, Tahun 2015

PERSEMBAHAN

Dengan penuh rasa syukur kepada Allah SWT yang telah melimpahkan karunia dan hidayah-Nya, maka Peneliti persembahkan karya ini dengan memohon ridha Allah SWT, guna mencapai tujuan hidup yang bahagia di dunia dan akhirat serta ucapan *Jazakumullah Khoiron Katsiran*, Peneliti ucapkan kepada:

1. Ayahku dan ibuku yang senantiasa mendo'akanku dengan tulus ikhlas dan mengarahkanku kepada kebenaran dalam meraih keberhasilan sehingga perkuliahan Peneliti dapat selesai dengan baik.
2. Seluruh Civitas akademik Program Pascasarjana dan Almamaterku Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Metro tercinta.

KATA PENGANTAR

Puji syukur Peneliti panjatkan kehadirat Allah SWT, atas taufik dan inayah-Nya sehingga Peneliti dapat menyelesaikan penulisan tesis ini sebagai syarat penyusunan Tesis Program Studi Hukum Keluarga.

Penulisan tesis ini adalah sebagai salah satu bagian dari persyaratan untuk menyelesaikan pendidikan program Strata Dua (S2) atau magister pada Program Pascasarjana IAIN Metro guna memperoleh gelar M.H.

Dalam upaya penyelesaian calon tesis ini, penulis telah menerima banyak bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karenanya penulis mengucapkan terima kasih kepada Yth:

1. Prof. Dr. Hj. Enizar, M.Ag, selaku Rektor IAIN Metro, sekaligus Pembimbing I
2. Dr. Hj. Tobibatussa`adah, M.Ag, selaku Direktur Program Pascasarjana IAIN Metro
3. H. Husnul Fatarib, Ph.D, sekaligus Pembimbing II

Kritik dan saran demi perbaikan tesis ini sangat diharapkan dan akan diterima dengan kelapangan dada, dan bermanfaat bagi pengembangan hukum keluarga Islam.

Metro, 9 Januari 2019
Penulis

Muhammad Al Hafizh
NPM 1605782

DAFTAR ISI

HALAMAN DEPAN	i
HALAMAN JUDUL	ii
HALAMAN ABSTRAK BAHASA INDONESIA	iii
HALAMAN ABSTRAK BAHASA INGGRIS	iv
HALAMAN PERSETUJUAN	v
HALAMAN PENGESAHAN	vi
HALAMAN ORISINILITAS PENELITIAN	vii
HALAMAN MOTTO	viii
HALAMAN PERSEMBAHAN	x
HALAMAN KATA PENGANTAR	xi
HALAMAN DAFTAR ISI	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pertanyaan Penelitian.....	7
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	7
E. Penelitian Relevan.....	8
F. Metodologi Penelitian	9
1. Rancangan Penelitian.....	9
2. Sumber Data	10
3. Metode Pengumpulan Data.....	12
4. Teknik Penjamin Keabsahan Data	12
5. Teknik Analisis data	13
G. Sistematika Penelitian.....	14
BAB II NAFKAH ISTRI DAN <i>NUSYŪZ</i> DALAM HUKUM ISLAM	16
A. Nafkah Istri	16
1. Pengertian Nafkah Istri.....	16
2. Dasar Hukum Nafkah Istri.....	19

3. Sebab-sebab Wajibnya Nafkah Istri	22
4. Macam-macam Nafkah Istri	25
5. Kadar Nafkah Istri	30
B. Nusyûz	33
1. Pengertian Nusyûz	33
2. Hukum Nusyûz	35
3. Bentuk-bentuk Nusyûz	38
3. Sebab-sebab terjadinya Nusyûz	45
4. Solusi Nusyûz	49
BAB III <i>Istinbât</i> dan <i>Maqāşid asy- Syarīah</i> dalam Penetapan Hukum Islam	56
A. <i>Istinbât</i> Hukum	56
1. Pengertian <i>Istinbât</i> Hukum	56
2. Tujuan <i>Istinbât</i>	64
B. <i>Maqāşid asy- Syarī'ah</i>	67
1. Pengertian <i>Maqāşid asy- Syarī'ah</i>	67
2. Perkembangan <i>Maqāşid asy- Syarī'ah</i>	76
3. Pembagian <i>Maqāşid asy- Syari'ah</i>	71
4. Penggalan Hukum melalui <i>Maqāşid asy- Syarī'ah</i>	81
C. Implementasi <i>Maqāşid asy- Syarī'ah</i> dalam <i>Istinbât</i> Hukum	83
BAB IV <i>ISTINBÂT</i> HUKUM SYAFI'YAH DAN ZAHIRIYAH	102
DALAM NAFKAH ISTRI YANG NUSYÛZ	102
A. Metode <i>Istinbât</i> Hukum Mazhab Syafi'i	102
B. Metode <i>Istinbât</i> Hukum Zahiriyah	108
C. Internalisasi <i>Maqāşid asy- Syarī'ah</i> dalam <i>Istinbât</i> Hukum Syafi'yyah pada Nafkah Istri yang Nusyûz	112
D. Internalisasi <i>Maqāşid asy- Syarī'ah</i> dalam <i>Istinbât</i> Hukum Zahiriyah pada Nafkah Istri yang Nusyûz	121
BAB V PENUTUP	130
A. Kesimpulan	131
B. Saran	132
DAFTAR PUSTAKA	133

LAMPIRAN 138

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pernikahan adalah salah satu peristiwa hukum yang penting bagi setiap individu, untuk memperoleh legitimasi hukum dan sosial terhadap percampuran fisik dan non fisik dari dua jenis kelamin yang berbeda, sehingga memperoleh pengakuan, baik dari sudut pandang hukum, maupun sosial. Dari sudut pandang hukum, sahnya perkawinan berdampak pada pengakuan negara terhadap lembaga perkawinan yang dilangsungkan, dan implikasi hukumnya, seperti kewajiban memberi nafkah oleh suami, harta bersama, hak waris, dan status anak. Sedangkan dari sudut pandang sosial, sahnya perkawinan menempatkan kedua suami istri sebagai bagian dari anggota masyarakat yang beradab dengan nilai dan norma yang berlaku.

Pernikahan dalam Islam dipandang sebagai ibadah dan merupakan cara yang paling sesuai dengan martabat manusia dalam memenuhi kebutuhan biologisnya. “Pernikahan menjadi sebab penghalang keburukan syahwat dan merupakan suatu yang penting dalam agama bagi setiap orang yang tidak berada dalam kelemahan untuk menikah.”¹

Makna ibadah dalam pernikahan mengandung arti bahwa dalam menjalani rumah tangga, suami isteri terikat dengan ketentuan-ketentuan yang ditetapkan Allah Swt, dalam pernikahan. Oleh karena itu pernikahan

¹Ali yusuf As-Subki, *Fiqih Keluarga*, alih bahasa Nur Khozin, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 23

menimbulkan akibat hukum, baik berupa hak maupun kewajiban suami istri. Ketentuan tentang hak dan kewajiban suami istri diatur dalam hukum Islam dalam rangka mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah, mawaddah, wa rahmah* yang menjadi pilar utama terbentuknya masyarakat yang beradab.

Salah satu kewajiban suami adalah memberi nafkah lahir dan batin kepada istri. Istri mendapatkan hak nafkah dari suaminya selama istri tidak melakukan *nusyûz*. Kepatuhan istri merupakan syarat istri mendapat hak nafkah. Menurut Imam Syafi'i adanya akad nikah semata belum menjadi syarat wajibnya suami memberi nafkah istri, sampai istri menyerahkan dirinya secara total kepada suaminya.²

Penolakan istri terhadap kewajiban yang harus dilakukan kepada suami dalam hukum Islam disebut dengan *nusyûz*. "*Nusyûz* bermakna kedurhakaan yang dilakukan oleh seorang istri terhadap suaminya. Hal ini bisa terjadi dalam bentuk pelanggaran perintah, penyelewengan dan hal-hal lain yang dapat mengganggu keharmonisan rumah tangga."³

Nusyûz dalam kehidupan rumah tangga suami istri merupakan dinamika yang dapat saja terjadi. Namun fenomena *nusyûz* dalam kehidupan rumah tangga di era modern dewasa ini menjadi lebih kompleks, karena berkaitan dengan wacana gender dan persamaan hak antara suami dan istri. Seorang istri dapat saja beralasan bahwa ia melakukan *nusyûz* karena suami

²Wahbah Zuhaili, *Fiqih Imam Syafi'i (al-Fiqhuasy-Syafi'i al-Muyassar)*, Juz 3, alihbahasa Muhammad Afif dan Abdul Aziz, (Jakarta: Almahira, 2010), h. 49

³Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2004), h. 209

terlalu ketat membatasi hak-haknya, seperti melarang istri kerja di luar rumah, atau melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi.

Dalam relasi suami istri, perkembangan sosial budaya dewasa ini membuka ruang terhadap wacana *nusyûz* bukan hanya dari pihak istri, tetapi dapat juga berasal dari pihak suami. Selama ini pembahasan tentang *nusyûz* lebih banyak diarahkan kepada *nusyûz* istri, sehingga menimbulkan kesan adanya bias gender dan ketidakadilan yang menempatkan istri sebagai pihak yang lebih lemah dibandingkan suami. “Kemungkinan nuyuznya suami dapat terjadi dalam bentuk kelalaian dari pihak suami untuk memenuhi kewajibannya kepada istri, baik nafkah lahir, maupun batin.”⁴

Pembahasan tentang *nusyûz* dan akibat hukumnya cukup mendapat banyak perhatian dari kalangan fuqoha`.⁵ *Nusyûz* yang dilakukan oleh istri menurut Syafi`iyyah berakibat pada hilangnya hak nafkah istri yang wajib diberikan suami. Selain itu Syafi`iyyah memandang bahwa adanya akad nikah semata belum menjadi syarat wajibnya suami memberi nafkah kepada istri, sampai istri menyerahkan dirinya secara total (*tamkin*) kepada suaminya.⁶

Ketentuan *nusyûz* dalam Kompilasi Hukum Islam bahkan disertai dengan adanya sanksi yang memberatkan istri. Hal ini terlihat dari ketentuan

⁴Amiur Nuruddin, dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam*,...,h. 211

⁵Asy-Syafi`i menjelaskan tentang *nusyûz* dalam *al-Umm* Juz 6 bagian *Kitab al-Khulu` wa Nusyûz*, Wahbah Zuhaili, menjelaskan tentang *nusyûz* dalam kitabnya berjudul *al-Fiqhu asy-Syafi`i al-Muyassar*, Juz 3, ad-Dasuqi al-Maliki menjelaskan tentang *nusyûz* dalam kitab *Hasyiyah ad-Dasuqi* Juz 2, Al-Mawardi, menjelaskan *nusyûz* dalam kitab *al-Hawi al-Kabir fi Fiqhi Madzhab al-Imam asy-Syafi`i*.

⁶ Wahbah Zuhaili, *Fiqih Imam Syafi`i (al-Fiqhu asy-Syafi`i al-Muyassar)*, Juz 3, alih bahasa Muhammad Afifi dan Abdul Aziz, (Jakarta: Almahira, 2010), h. 49

dalam KHI pasal 80 ayat 7 yang berbunyi “Kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila isteri *nusyûz*.”⁷

Pasal di atas sejalan dengan pandangan Syafi`iyyah dalam masalah hilangnya hak nafkah istri akibat *nusyûz*, walaupun sebenarnya permasalahan hilangnya hak nafkah istri akibat *nusyûz* tidak dijelaskan secara tegas dalam Al-Quran, maupun hadis. Oleh karena itu ulama mencari acuan lain yang dapat dijadikan dasar dalam menetapkan gugur atau tidaknya hak nafkah istri akibat *nusyûz*. Ulama Syafi`iyyah dalam hal ini lebih memilih *qiyas* sebagai cara menetapkan hukum bagi istri yang *nusyûz*, yaitu diqiyaskan dengan langkah-langkah yang dianjurkan syara` dalam menghadapi istri yang *nusyûz* yang meliputi: menasihati istri, pisah ranjang dengan istri, dan memukulnya dengan pukulan ringan yang tidak melukai.⁸ Pendapat Syafi`iyyah yang memandang kewajiban suami memberi nafkah setelah adanya *tamkin* dari istri, disertai tidak adanya *nusyûz* dari istri, berbeda dengan pendapat kalangan *Zahiriyah*.

Menurut *Zahiriyah* kewajiban suami memberi nafkah kepada istrinya selama suami istri terikat dalam perkawinan, walaupun suami belum mengambil manfaat apapun dari istrinya, atau istri tidak memenuhi kewajibannya.⁹ Perbedaan pendapat antara Syafi`iyyah dengan *Zahiriyah* dikarenakan ketentuan tentang hilangnya hak nafkah istri akibat *nusyûz* tidak dijelaskan dalam Al-Quran dan Hadis. Ketentuan tentang nafkah dan *nusyûz*

⁷Tim Redaksi Nnuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2009), cet ke-2, h. 26

⁸ Muhammad bin Idris asy-Syafi`i, *al-Umm, Jilid 6...*, h. 493

⁹Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah, Jilid 3*, alih bahasa Nor Hasanuddin, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006), cet ke-1, h. 59

dalam Al-Quran dan Hadis hanya bersifat umum, sehingga memerlukan ijtihad ulama untuk mengetahui perinciannya agar dapat diterapkan. Al-Quran dan Hadis menjelaskan kewajiban nafkah oleh suami, tetapi tidak menjelaskan besaran dan jenis nafkah yang harus diberikan dan sebab-sebab hilangnya hak nafkah.

Akar permasalahan yang menyebabkan terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam masalah hak nafkah istri akibat *nusyûz* dan besarnya nafkah yang harus diberikan suami kepada istri, karena tidak ada penjelasan yang tegas dalam Al-Quran atau Hadis yang berkaitan dengan hal tersebut. Oleh karena itu para ulama menggunakan pendekatan lain sebagai acuan dalam menetapkan hukum yang tidak dijelaskan secara tegas dalam Al-Quran atau Hadis, baik berupa *qiyas*, *urf* maupun metode lainnya.

Pendapat Syafi'iyah dan Zahiriyah tentang hak nafkah bagi istri yang *nusyûz* menarik untuk dikaji lebih lanjut, karena berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan hidup yang dianggap hak yang seharusnya diterima oleh istri, terutama jika dikaitkan dengan isu gender yang muncul dewasa ini.

Muncul pula pandangan bahwa "ketentuan dan pembebanan hukum yang berbeda antara laki-laki dan perempuan walau dikatakan bersumber dari Al-Quran namun bukan konstruksi *ilahiyah*, tetapi lebih sebagai produk historis (sosial budaya)." ¹⁰ Demikian pula perbedaan tempat dan sosiokultural dapat menjadi sebab terjadinya perbedaan hasil ijtihad sebagaimana

¹⁰ Djuju Zubaedah dalam Jamaluddin, *Pendidikan Perempuan melalui Pesantren & Kiprah Sosial Perempuan Pesantren*, (Mihrab Journal Pondok Pesantren Vol. II. No. 3. September, 2008), h. 109

munculnya perbedaan hasil ijtihad Imam Syafi'i dalam *qoul qodim* dan *qoul jadid*.

Pandangan di atas secara tidak langsung menegaskan bahwa hasil ijtihad ulama terdahulu bukan sesuatu ketetapan hukum yang tidak dapat dikritik atau dianalisa kembali, terutama jika melihat realitas sosial budaya yang berlaku di daerah tempat suami istri berada. Dapat pula dikemukakan bahwa pandangan ulama Syafi'iyah dalam bidang fiqh banyak dianut oleh masyarakat muslim Indonesia, demikian pula dalam masalah *nusyûz*. tentang *nusyûz* dan nafkah yang wajib diberikan kepada istri lebih banyak dipengaruhi oleh realitas sosial dan budaya di mana ulama mazhab hidup pada saat itu. Sedangkan ulama Zahiriyah walaupun pemikirannya dalam bidang fiqh tidak banyak diikuti oleh masyarakat muslim Indonesia, namun dapat dijadikan sebagai wacana yang menambah khazanah pengetahuan hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan *nusyûz*.

Berdasarkan pemikiran tersebut di atas dapat dikemukakan bahwa masalah *nusyûz*nya istri dan akibat hukum yang ditimbulkannya merupakan masalah penting untuk dikaji kembali karena berkaitan dengan metode penetapan hukum Islam yang dipilih oleh Syafi'iyah dan Zahiriyah sebagai mujtahid yang hidup pada masa lampau. Selain itu cara pandang masyarakat muslim dewasa ini menjadi lebih kritis karena terdorong oleh realitas sosial dan budaya yang jauh lebih kompleks dibandingkan dengan era ulama mazhab dahulu. Berdasarkan permasalahan tersebut peneliti tertarik untuk meneliti lebih mendalam pendapat Syafi'iyah dan Zahiriyah dan dasar-dasar yang

digunakan oleh keduanya dalam masalah hilang atau tidaknya hak nafkah istri akibat *nusyûz*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, identifikasi dan batasan masalah di atas, maka permasalahan yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah: *Bagaimana istinbât hukum Syafi`yyah dan Zahiriyah tentang nafkah istri yang nusyûz berdasarkan pendekatan maqāṣid asy-syarī'ah?"*

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka tujuan penelitian ini adalah Untuk mengetahui *istinbât* hukum Syafi`yyah dan Zahiriyah tentang nafkah istri yang *nusyûz* berdasarkan pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah*.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat sebagai berikut:

1. Menambah pengetahuan dan wawasan ilmiah baik secara teoritis dan praktis mengenai nafkah dalam kajian Syafiyyah dan Zahiriyah
2. Menambah pola pikir, harapan, cita-cita dan sikap untuk dapat menjalankan hak dan kewajiban dalam hubungan suami isteri dalam rumah tangga dengan sebaik-baiknya, sehingga terhindar dari sikap *nusyûz*, serta tidak salah dalam memahami dan menyelesaikan masalah *nusyûz*.

E. Penelitian Relevan

Tesis karya Fatma Novida Matondangmahasiswa pasca sarjana ,
, Universitas Sumatera Utara dengan judul “*Konsep Nusyûz Suami dalam*

Perspektif Hukum Perkawinan Islam".¹¹ Penekanan karya tulis ilmiah tersebut lebih kepada *nusyûz* yang dilakukan oleh suami, sedangkan penilitain ini menitik beratkan pada kajian hak nafkah istri yang *nusyûz* menggunakan pendekatan komparatif *Istinbât* hukum yang digunakan Syafiyah dan Zahiriyah .

Tesis karya Subhan, mahasiswa pasca sarjana IAIN Metro, dengan judul "*Konsep Nusyûz Menurut Hukum Islam*".¹² Fokus penelitian tersebut mengkaji tentang sebab-sebab *nusyûz* dan solusinya. Penelitian di atas kurang mendalam dalam membahas tentang nafkah bagi istri yang *nusyûz*. Sedangkan penelitian ini berupaya mengkaji lebih mendalam hak nafkah istri yang *nusyûz* menggunakan pendekatan komparatif *Istinbât* hukum yang digunakan Syafiyah dan Zahiriyah

F. Metodologi Penelitian

1. Rancangan Penelitian

Penelitian ini menggunakan desain penelitian pustaka (*library research*) yang dalam perspektif penelitian hukum disebut dengan penelitian hukum normatif adalah penelitian hukum doktriner, juga disebut sebagai penelitian perpustakaan atau studi dokumen. Disebut penelitian hukum doktriner, karena penelitian ini dilakukan atau ditujukan hanya pada peraturan-peraturan yang tertulis atau bahan-bahan hukum orang lain. Dikatakan sebagai penelitian perpustakaan atau studi dokumen disebabkan penelitian

¹¹Fatma Novida Matondang, "*Konsep Nusyûz Suami dalam Perspektif Hukum Perkawinan Islam*" dalam <http://repository.usu.ac.id>, dikases tanggal 3 Agustus 2018

¹²Subhan, "*Konsep Nusyûz Menurut Hukum Islam*" Tesis Perpustakaan Pasca Sarjana IAIN Metro, observasi tanggal 6 Agustus 2018

ini lebih banyak dilakukan terhadap data yang bersifat sekunder yang ada di perpustakaan.¹³

Data yang dipergunakan dalam penelitian ini merupakan data literatur yang berkaitan dengan metode *Istinbâṭ* hukum Syafi`iyah dan *Zahiriyah* dalam masalah hak nafkah istri yang *nusyûz*.

Penelitian ini bersifat deskriptif analisis, “terbatas pada usaha mengungkapkannya suatu masalah dan keadaannya, sehingga hanya merupakan penyingkapan fakta”.¹⁴ Dalam penelitian ini peneliti mendeskripsikan *Istinbâṭ* hukum Syafi`iyah dan *Zahiriyah* dalam masalah hak nafkah istri yang *nusyûz*.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua macam, yaitu sumber data sekunder dan tersier, dikarenakan penelitian merupakan penelitian pustaka (*library research*), bukan penelitian lapangan, sehingga penelitian ini tidak memiliki sumber data primer. Selanjutnya sumber data yang digunakan dijelaskan sebagai berikut:

a. Bahan Hukum Primer

Bahan hukum primer dalam penelitian ini adalah kitab-kitab karya Syafi`iyah dan *Zahiriyah*. Kitab karya Syafi`iyah yang menjadi sumber primer adalah *al-Umm* dan *ar-Risalah*, *al-Muhadzab fi Fiqhi al-Imam asy-Syafi`i*, karya Abu Ishaq asy-Syairozi, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqhi Madzhab al-Imam asy-Syafi`i* karya Al-Mawardi, *Mughni al-*

¹³Suratman dan Philips Dillah, *Metode Penelitian Hukum*, (Bandung: Alfabeta, 2013), h. 51

¹⁴Hermansyawarsito, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 10

Muhtaj, karya Khotib asy-Syarbini, *Kifayatu al-Akhyar* karya Taqiyuddin Abu Bakar al-Husaini, *Minhaju Thullab*, karya Zakaria al-Anshori, *Al-Fiqhu Al-Manhaji ala Mazdhabi al-Imam asy-Syafi'i* karya Mustofa` al-Khin dan Mustofa al-Bukho.

Kitab ulama Zahiriah yang menjadi sumber primer adalah *Al-Muhalla* dan *An-Nubazd fi Usul al-Fiqhi*, karya, Ibnu Hazm adh-Nuruddin *ad-Dalil `inda adh-Zahiriyah* karya al-Khodimi. Bahan primer untuk mengkaji *Istinbât* dan *maqhasid asy-syar`iyyah* menggunakan kitab *al-Muwafaqot*, karya Abu Ishaq asy-Syathibi, *Ilmu al-Maqoshid asy-Syar`iyyah*, karya Nuruddin al-Khodzimi, *Tarikh Tasyri' al-Islami* karya, Manna al-Qathtan, *al-Maqhosid asy-Syar`iyyah wa Atsaruha fi al-Fiqh al-Isllami*, karya Abd 'Athi` Muhammad Ali.

Bahan hukum primer lainnya yaitu *al-Maqhosid asy-Syar`iyyah wa Atsaruha fi al-Fiqh al-Isllami* karya Abd 'Athi` Muhammad Ali, *Ilmu al-Maqoshid asy-Syar`iyyah* karya Nuruddin al-Khodzimi, *Maqhosid asy-Syari`ah* karya Hisyam bin Said Azhar,

b. Bahan Hukum Skunder

Bahan hukum skunder dalam penelitian ini adalah: *Fiqh Lima Mazhab*, karya Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqhul Islam wa Adilatuhu*, buku karya Wahbah Zuhaili, dan *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtasid*, karya Ibnu Rusyd, *Fiqh Sunnah* karya Sayid Sabiq, Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, Kompilasi Hukum Islam, *buku karya* Ali Yusuf as-Subki, *Fiqih Keluarga*, buku

karya Abdurrahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, buku karya Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islami Wa Adillatuhu*, buku karya Mahmud Al-Misry, *Az-Ziwaj al-Islami as-Sa'id*, dan buku-buku lainnya yang relevan dengan penelitian ini.

c. Bahan Hukum Tersier

Bahan hukum tersier diharapkan dapat menunjang penulis dalam mengungkap data yang dibutuhkan dalam penelitian ini, sehingga bahan primer dan skunder menjadi lebih lengkap. Adapun yang menjadi bahan buku Tersier dalam penelitian ini *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istinbâṭ Hukum Islam* karya Imam Nahe'i, dan Wawan Juandi, *Maslahah sebagai Cita Moral bagi Pembentukan Hukum Islam* karya Abd. Djalal, Afifuddin Muhajir, *Teori Maqashid Al-Syari'ah*, karya Ghofar Shidiq, dan *Ilmu Ushul Fiqh*, Abdul Wahab Kholaf.

3. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data kepustakaan baik yang berumber dari bahan hukum primer maupun skunder dilakukan dengan menggunakan teknik dokumentasi data kepustakaan yang diperoleh melalui penelitian kepustakaan yang bersumber dari dari peraturan perundang-undangan, buku-buku, dokumen resmi, dokumen resmi, publikasi dan hasil penelitian.¹⁵ Dalam penelitian ini dokumentasi digunakan untuk mencari data yang berkaitan dengan Istinbâṭ hukum Syafi'iyah dan Zahiriyah dalam masalah nafkah istri yang *nusyûz*.

¹⁵ Zainuddin Ali, *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 107

4. Teknik Penjamin Keabsahan Data

Uji Keabsahan data bertujuan untuk mengetahui kredibilitas data yang dikumpulkan selama penelitian. Teknik yang digunakan untuk menguji keabsahan data dalam penelitian ini adalah *triangulasi* data. “*Triangulasi* data dimaksudkan agar dalam pengumpulan data peneliti menggunakan multi sumber data.”¹⁶

Berdasarkan teknik di atas, maka dalam penelitian ini, peneliti membandingkan data yang diperoleh dari bahan hukum primer, dengan data yang diperoleh dari bahan hukum sekunder. Dalam hal ini peneliti membandingkan data literatur Syafi`iyah dan Zahiriyah yang berkaitan dengan nafkah istri yang *nusyûz* dengan literatur karya ulama kontemporer, sehingga diketahui konsistensi pendapat Syafi`iyah dan Zahiriyah dalam masalah nafkah istri yang *nusyûz*.

5. Teknik Analisis data

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah *content analysis* (analisis isi). Dalam analisis data jenis ini dokumen yang dianalisis disebut dengan istilah “teks” atau wujud dari representasi simbolik yang direkam atau didokumentasikan. *Content analysis* menunjuk kepada metode analisis yang integratif dan secara konseptual cenderung diarahkan untuk menemukan, mengidentifikasi, mengolah, dan menganalisis dokumen untuk memahami makna dan signifikasinya¹⁷.

¹⁶Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metode Penelitian Sosial dan Agama.*, h. 163.

¹⁷Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Varian Kontemporer*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), h. 203.

Selain itu, analisis yang akan dilakukan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologis historis, pendekatan ini dipergunakan untuk menggambarkan tentang peristiwa masa lalu yang didalamnya akan terungkap segi-segi sosial dari peristiwa yang dikaji¹⁸. Dengan demikian dapat dipahami arti subyektif dari perilaku sosial dan tindakan sosial ulama terdahulu tentang masalah nafkah istri yang *nusyûz*.

G. Sistematika Penelitian

Alur dalam penelitian ini mengacu kepada sistematika pembahasan sebagai berikut:

BAB I : Pendahuluan

Bab I menguraikan latar belakang masalah, permasalahan, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian. Dalam Bab ini juga diuraikan hasil penelitian terdahulu yang relevan, kerangka teori dan kerangka pikir, serta metode penelitian yang digunakan. Pada Bab ini dijelaskan bahan hukum primer dan sekunder yang menjadi sumber data penelitian tentang nafkah bagi istri yang *nusyûz*.

BAB II : *Nusyûz Nusyûz* dalam Hukum Islam

Dalam Bab II ini diuraikan landasan teori tentang

¹⁸Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h.11

pengertian *nusyûz*, hukum *nusyûz*, bentuk-bentuk *nusyûz*, sebab-sebab terjadinya *nusyûz*, solusi terhadap *nusyûz*, dan implikasi *nusyûz* dalam hukum Islam. Bab ini juga menguraikan tentang teori nafkah, dasar hukum nafkah, sebab-sebab wajibnya nafkah, dan kadar nafkah bagi.

BAB III : *Istinbât dan Maqāṣid asy- Syarīah* dalam Penetapan Hukum

Dalam Bab III ini diuraikan tentang pengertian *Istinbât* , dasar hukum *Istinbât* , tujuan *Istinbât* , pengertian *maqāṣid asy-syarīah*, penggalan hukum melalui *maqāṣid asy-syarīah* dan contoh implementasi dalam kerangka mewujudkan *maslahat dharuriyyah*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.

BAB IV : *Istinbât Hukum Syafi`yyah dan Zāhiriyyah* dalam Nafkah Istri yang *Nusyûz*

Bab ini secara umum merupakan temuan penelitian yang disajikan berdasarkan data dari bahan hukum primer dan sekunder tentang nafkah istri yang *nusyûz*. Dalam bab ini dijelaskan metode *Istinbât Syafi`yyah* dan *Zāhiriyyah* dan implikasinya terhadap penetapan hukum nafkah bagi istri yang *nusyûz*, disertai dengan uraian tentang kritik dan pembelaan dari masing-masing pihak.

BAB V : Penutup

Bab ini berisi kesimpulan dan saran. Kesimpulan

didasarkan pada temuan penelitian di Bab IV dan dinarasikan dalam rangka menjawab pertanyaan penelitian yang diajukan. Saran diberikan berdasarkan kesimpulan penelitian dengan mempertimbangkan kontribusinya terhadap studi *Istinbâṭ* hukum Islam.

BAB II

NAFKAH ISTRI DAN *NUSYŪZ* DALAM HUKUM ISLAM

A. Nafkah Istri

1. Pengertian Nafkah Istri

Nafkah dalam bahasa Arab disebut dengan *nafaqah* (نفقة), “berasal dari kata *infaq* (memberi belanja), dan *ikhraj* (mengeluarkan belanja)”¹. Secara etimologi *nafaqah* (نفقة), menurut Wahbah Zuhaili berarti “Sesuatu yang dibelanjakan oleh seseorang untuk keluarganya”²

Adapun pengertian nafkah menurut terminologi syara` yaitu:

“كِفَايَةُ مَنْ يُمُونُهُ مِنَ الطَّعَامِ وَالْكِسْوَةِ وَالشُّكْنَى”³

(Mencukupi kebutuhan orang yang menjadi tanggungan dari makanan, pakaian, dan tempat tinggal).

Sayyid Sabiq menjelaskan pengertian nafkah suami yaitu: “memenuhi kebutuhan makan, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, pengobatan istri, jika ia orang yang kaya”³.

Dalam pengertian yang tidak jauh berbeda Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 80 ayat 4 menjelaskan rincian nafkah suami sebagai berikut:

¹Taqiyuddin Abu Bakar Al-Husaini, *Kifayatul Akhyar*, Juz 1, (Surabaya: Al-Hidayah, 2007), cet ke-1, h. 287

²Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islami Wa Adillatuhu*, Juz 7, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), cet ke-2, h. 765

³Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, Jilid 3, alih bahasa Nor Hasanuddin, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006), cet ke-1, h. 55

Sesuai dengan penghasilannya, suami menanggung:

- a. Nafkah, kiswah, dan tempat kediaman bagi istri
- b. Biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak,
- c. Biaya pendidikan bagi anak.⁴

Mencermati uraian di atas dapat dipahami bahwa pengertian nafkah lebih menekankan pada kewajiban suami yang bersifat materi, yaitu biaya yang harus dikeluarkan untuk makanan, pakaian, tempat tinggal dan pengobatan. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Amir Syarifuddin, ”Kewajiban materi suami kepada istri disamping mahar yang diberikannya waktu akad nikah adalah *nafaqah* dalam bentuk makanan, pakaian, dan tempat tinggal.”⁵

Mengacu kepada uraian di atas, maka pengertian nafkah dalam penelitian ini adalah bagian dari kewajiban suami yang bersifat materi kepada istri, berupa pemenuhan kebutuhan makanan, pakaian, tempat tinggal, biaya pengobatan, perlengkapan rumah yang layak sesuai dengan kemampuan dari suami.

Kewajiban memberi nafkah oleh suami merupakan anugerah dari Allah atas kekuatan fisik, dan kemampuan memberi perlindungan yang dimiliki oleh suami yang tidak dimiliki oleh para istri. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam Al-Quran Surah An-Nisa` ayat 34 sebagai berikut:

⁴Tim Redaksi Nnuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: Nuansa Aulia, 2009), cet ke-2, h. 26

⁵Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqih*, (Jakarta: Kencana, 2003), Edidi ke-1, h. 120

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ۝ ٣٤

*Kaum laki-laki itu adalah pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. (Q.S. An-Nisa: 34)*⁶

Berkaitan dengan ayat di atas, Ibnu Katsir memberi penafsiran sebagai berikut:

(وبما أنفقوا من أموالهم) أي : من المهور والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليهم لمن في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال، فناسب أن يكون قيما عليها، كما قال [الله] تعالى : (وللرجال عليهن درجة)⁷

(Dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka), yakni mahar, nafkah dan tugas-tugas yang diwajibkan Allah dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi-Nya kepada suami terhadap istri mereka. Maka laki-laki lebih utama dari wanita, ia memiliki kelebihan dan keutamaan, sehingga sesuai untuk menjadi pemimpin bagi wanita sebagai Firman Allah: Dan bagi laki-laki terdapat kelebihan beberapa derajat dibandingkan wanita.

⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Bandung, Syamil Cipta Media, 2005), cet ke-1, h. 84

⁷Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Juz 2, (Riyad: Dar Toyibah, 2002), h. 293

Berdasarkan tersebut, maka suami berkewajiban mencukupi kebutuhan istrinya sebagai pihak yang lebih lemah dari segi fisik dan wataknya. Hal ini sebagaimana dijelaskan pula dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Syafi'i *Rahimahullah* sebagai berikut :

أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ هِشَامِ ابْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ هِنْدًا قَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ لِي إِلَّا مَا يَدْخُلُ بَيْتِي , فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدِكَ بِالْمَعْرُوفِ (رواه الشافعي)⁸

Telah bercerita kepadaku Ibn `Uyainah dari Hisyam bin `Urwah dari ayahnya dari `Aisyah istri nabi Saw, bahwasanya Hindun berkata: Ya Rasulullah sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang laki-laki yang sangat kikir, dan tidak ada bagiku kecuali apa yang masuk dalam rumahku, maka Rasulullah Saw. bersabda ambillah sesuatu yang mencukupi bagimu dan bagi anakmu secara ma`ruf.

Mengacu kepada riwayat di atas, dapat dipahami bahwa istri berhak mengambil haknya secara baik-baik apabila suami tidak mau memberikan nafkah kepadanya dan anaknya.

2. Dasar Hukum Nafkah Istri

Dasar hukum wajibnya memberi nafkah oleh suami dapat dipahami dari Al-Quran maupun Hadits. Di antara ayat Al-Quran yang menjadi dasar wajibnya suami memberi nafkah adalah ayat 233 Surah Al-Baqarah sebagai berikut:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

⁸Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *al-Umm*, Juz 6, (Beirut: Dar al-Wafa', 2001), cet ke-1, h. 224

“Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara *ma'ruf*. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya”⁹

Berkaitan dengan ayat di atas, Ibnu Katsir mengatakan:

Yakni diwajibkan atas orang tua si anak memberi nafkah dan sandang ibu anaknya dengan cara yang makruf, yakni menurut tradisi yang berlaku bagi semisal mereka di negeri yang bersangkutan tanpa berlebih-lebihan, juga tidak terlalu minim. Hal ini disesuaikan dengan kemampuan pihak suami dalam hal kemampuan ekonominya, karena ada yang kaya, ada yang pertengahan, ada pula yang miskin.¹⁰

Mengacu kepada uraian di atas dapat dipahami bahwa suami wajib memberikan nafkah kepada istri dan anaknya sesuai dengan kemampuan dirinya dan tradisi yang berlaku di daerahnya. Hal tersebut sebagaimana dijelaskan pula oleh Sayyid Sabiq bahwa “Rezeki yang dimaksud dalam ayat ialah makanan secukupnya, pakaian ialah baju atau penutup badan; dan *ma`ruf* yaitu kebaikan sesuai dengan tuntunan agama, tidak berlebihan dan juga tidak berkekurangan.”¹¹

Adapun dasar hukum wajibnya suami memberi nafkah dari hadis diantaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Muslim sebagai berikut:

فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ
بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُؤْطِئَنَّ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ فَإِنْ فَعَلْنَ
ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ وَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ
بِالْمَعْرُوفِ (رواه مسلم)

Takutlah kalian kepada Allah dalam masalah wanita, karena sesungguhnya kalian mengambil mereka dengan amanat dari Allah SWT. dan kalian mengambil kehalalan mereka dengan kalimat Allah, dan bagi kalian

⁹Q.S. al-Barah; 233

¹⁰Abul Fida Ismail Ibnu Katsir Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Quran Al-Azdim*, Juz 2, alih bahasa Bahrun Abu Bakar, (Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2000), cet ke-1, h. 559

¹¹Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah.*, h. 55

terdapat hak atas mereka, yaitu agar mereka tidak mengizinkan seorang yang tidak kalian sukai tidur di tempat tidur kalian jika mereka melakukan hal itu, maka pukulalah dengan pukulan yang tidak melukai, dan bagi mereka terdapat hak atas kalian, yaitu memberi rezeki mereka, dan pakaian mereka, dengan cara yang baik. (H.R. Muslim)¹²

Mencermati hadits di atas dapat dipahami bahwa suami mempunyai hakl agar istrinya tidak mengizinkan orang lain yang tidak disukai oleh suaminya masuk ke dalam rumah, demikian pula istri mempunyai hak agar suami memberikan nafkah kepadanya berupa makanan dan pakaian dengan cara yang baik, sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan Allah SWT.

Kewajiban suami memberi nafkah ditegaskan pula dalam Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80 yang menyebutkan Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung: Nafkah, *kiswah* dan tempat kediaman bagi isteri; Biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak; Biaya pendidikan bagi anak.¹³

Kewajiban memberi nafkah oleh suami merupakan anugerah dari Allah atas kekuatan fisik, dan kemampuan memberi perlindungan yang dimiliki oleh suami yang tidak dimiliki oleh para istri.

Al-Qurtubi mengatakan ”Sesungguhnya bagi laki-laki terdapat keutamaan berupa kelebihan akal dan pengaturan, maka dijadikan bagi mereka pelindung bagi kaum perempuan, dan dikatakan pula bahwa pada

¹²Muslim ibn Al-Hajjaj Al-Qusyairi An-Nisaburi, *Shahih Muslim Juz 1*, (Kairo, Dar al-Hadits, 1991), cet ke-1, h. 889-890

¹³ *Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80*

diri laki-laki terdapat kekuatan jiwa dan watak yang tidak dimiliki perempuan.”¹⁴

Mencermati pendapat di atas dapat dipahami bahwa secara kodrati suami diberikan kemampuan fisik dan karakter yang tidak dimiliki oleh istri. Berdasarkan perspektif tersebut, maka suami berkewajiban melindungi dan mencukupi kebutuhan istrinya sebagai pihak yang lebih lemah dari segi fisik dan wataknya.

3. Sebab-sebab Wajibnya Nafkah Istri

Suami sebagai pemimpin rumah tangga memiliki kewajiban mencukupi seluruh kebutuhan anggota keluarga. Beban kewajiban yang ditanggung suami lebih besar dibanding beban yang ditanggung istri, mengingat suami memiliki kelebihan dalam aspek fisik, dan mental. Pembebanan kewajiban kepada suami sesuai dengan besarnya hak yang diterima suami, yang tidak dimiliki istri. Walaupun prinsip kewajiban dan hak suami istri berlaku seimbang, tetapi proporsionalitasnya tidak dapat mengabaikan perbedaan kemampuan yang secara fitrah dimiliki suami istri. Dengan demikian besarnya kewajiban suami dibandingkan istri tetap dianggap memenuhi prinsip keseimbangan mengingat besarnya hak yang dimiliki suami, serta kelebihan yang dimiliki suami.

Akad nikah yang dilakukan secara sah sesuai ketentuan hukum Islam, mengandung akibat hukum yang mengikat dan harus dijalankan oleh

¹⁴Abu Abdillah Muhammad Al-Qurtubi, *Al-Jami` li Ahkami Al-Quran*, Juz 6, (Beirut: Risalah Publisir, 2006), cet ke-1, h. 280

suami-istri. “Pernikahan tidak hanya bertujuan untuk memenuhi insting dan berbagi keinginan bersifat materi. Lebih dari itu, terdapat berbagai tugas yang harus dipenuhi, baik kejiwaan, ruhaniah kemasyarakatan yang harus menjadi tanggung jawabnya”¹⁵

Ada beberapa syarat yang menyebabkan nafkah menjadi wajib.

Para ahli fiqih berpendapat yaitu jika:

- a. Akad nikah sah.
- b. Istri menyerahkan din kepada suami.
- c. Suami dapat berhubungan seksual dengannya.
- d. Tidak menolak ajakan suami, kecuali suami hendak mencelakai, atau din dan hartanya tidak aman.¹⁶

Memahami syarat wajibnya nafkah di atas, dapat dikemukakan bahwa adanya akad nikah saja belum menjadi syarat wajibnya suami memberi nafkah istrinya. Suami baru wajib memberi nafkah kepada istri setelah adanya penyerahan lahir batin istri kepada suami. Penyerahan tersebut mengandung arti kesediaan istri untuk menjalani rumah tangga dengan suaminya, suami memperoleh manfaat dari istrinya. Dengan demikian, jika istri tidak bersedia menyerahkan diri kepada suami, maka suami tidak wajib memberi nafkah kepadanya.

¹⁵Ali Yusuf as-Subki, *Fiqih Keluarga*, alih bahasa Nur Khozin, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 37

¹⁶Abdul Hamid Kisyik, *Bimbingan Islam untuk Mencapai Keluarga Sakinah (Bina'Al-Usrah Al-Muslimah: Mawsu'ah Al-Zawaj Al-Islami)*, Penerjemah: Ida Nursida (Bandung: Mizan Pustaka 2005), h. 136

Pendapat di atas sebagaimana dikemukakan pula oleh Mustofa Khin dan Mustofa Bugha sebagai berikut:

"أَوَّلًا : تَمَكِينُ الزَّوْجَةِ نَفْسَهَا مِنَ الزَّوْجِ، بِأَنْ لَا تَمْنَعَهُ مِنْ وُجُوهِ الإِسْتِمْتَاعِ الْمَشْرُوعِ بِهَا. فَلَوْ مَنَعَتْهُ وَلَوْ عَنْ بَعْضِ ذَلِكَ فَقَطُّ، لَمْ يَجِبْ نَفَقَتُهَا عَلَى الزَّوْجِ. أَمَّا إِنْ أَرَادَهَا عَلَى وَجْهِ مُحَرَّمٍ مِنَ الإِسْتِمْتَاعِ، كَأَنْ أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَهَا وَهِيَ فِي الْمَحِيضِ، فَإِنَّ امْتِنَاعَهَا لَا يُسْقِطُ حَقَّهَا فِي النَّفَقَةِ عَلَيْهَا"¹⁷

(Syarat pertama wajibnya suami memberi nafkah kepada istrinya adalah adanya penyerahan diri istri kepada suaminya, yaitu istri tidak menolak suami dari berbagai aspek kenikmatan yang disyariatkan kepada istri. Jika istri menolak suami walaupun dari sebagian aspek kenikmatan tersebut, maka suami tidak wajib memberi nafkah kepadanya. Adapun apabila suami menghendaki (memperoleh kenikmatan) dari istri dengan cara yang haram, seperti menghendaki bersetubuh dengannya pada saat haid, maka penolakan istri tersebut tidak menggugurkan nafkah baginya).

Memahami pendapat di atas dapat dikemukakan bahwa nafkah lebih dipandang sebagai imbal balik dari berbagai aspek kenikmatan yang diperoleh suami dari istrinya. Oleh karena itu penolakan istri agar suami memperoleh berbagai aspek kenikmatan tersebut, diartikan sebagai bentuk pembangkangan istri yang menyebabkan hilangnya hak nafkah baginya.

4. Macam-macam Nafkah Istri

¹⁷Mustofa` al-Khin dan Mustofa al-Bukho`, *al-Fiqhu Al-Manhaji alal Mazhab al-Imam asy-Syafi`i*, Juz 4, (Damasukus: Dar al-Qolam, 1992), cet ke-3, h. 181

Hubungan perkawinan menimbulkan kewajiban nafkah atas suami untuk istri dan anak-anaknya. Dalam kaitan ini nafkah keluarga yang memerlukan bantuan menjadi beban keluarga-keluarga yang mampu. Kewajiban memberi nafkah tersebut bagi seseorang disebabkan oleh adanya hubungan saling mewarisi dengan orang yang diberi nafkah.

a. Nafkah Istri

Sejak dilangsungkannya akad nikah atau (ijab qabul), suami berkewajiban memberikan nafkah kepada istrinya, meskipun istri tersebut kaya raya dan suaminya seorang yang miskin. Karena dengan berlangsungnya pernikahan, maka langkah istri untuk meniti karier dan mencari nafkah menjadi terbatas karena harus memperoleh izin dari pihak suami. Demikian juga istri harus menaati perintah suami dan menghindari larangannya. Sebagai imbalan terhadap pengabdian dan pengorbanan istri tersebut, maka suami wajib memberikan nafkah yang cukup kepada istrinya.

Agama mewajibkan suami memberi nafkah kepada istrinya. Dengan adanya ikatan perkawinan yang sah, seorang istri menjadi terikat hanya kepada suaminya dan menjadi hak miliknya karena suami berhak menikmatinya selama-lamanya.¹⁸

Menurut *qaul jadid* suami wajib memberikan nafkah harian dan segala hal yang berkaitan dengan nafkah kepada istri sebagai konsekuensi

¹⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah Jilid 3*, h.,..., 56

atas penyerahan jiwa raga istri kepada suami melalui akad pernikahan. Kewajiban suami memberikan nafkah, dimulai sejak istri menyerahkan dirinya secara totalitas, baik sejak matahari terbenam, terbit, atau waktu lainnya. Sedangkan rutinitas kewajiban suami memberikan nafkah dimulai sejak matahari terbit, seiring dengan dimulainya kebutuhan manusia.¹⁹

Nafkah yang wajib diberikan oleh suami kepada istri meliputi hal-hal sebagai berikut:

1. Makanan, minuman, dan lauk-pauk
2. Pakaian
3. Tempat tinggal
4. Pelayan, apabila istri memintanya atau istri orang yang biasa dilayani
5. Alat kebersihan dan perabot rumah tangga.²⁰

Adapun dalam masalah besarnya nafkah yang harus diberikan oleh suami kepada istri dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat para ulama mazhab. Walaupun pada dasarnya semua ulama mazhab sepakat bahwa besarnya nafkah yang diberikan harus sesuai dengan kebutuhan istri, hanya saja Imam Syafi'i menentukan jumlah besaran nafkah yang diberikan, sedangkan ulama mazhab lain tidak menentukan besarnya. Berikut ini dijelaskan pendapat para Imam mazhab dalam masalah besarnya nafkah yang harus diberikan kepada istri.

b. Nafkah Anak

¹⁹Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*,..., h. 49

²⁰Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*,..., h. 798

Sebagaimana diwajibkan atas anak yang mampu memberi nafkah untuk ayah atau ibunya yang kurang mampu, demikian pula diwajibkan atas ayah yang mampu memberi nafkah untuk anaknya yang tidak mampu.²¹ Kewajiban memberikan nafkah kepada anak, cucu, dan seterusnya ada tiga syarat. Pertama, fakir dan kecil. Kedua, fakir dan cacat. Ketiga, fakir dan gila.²²

Ayah berkewajiban memberi nafkah kepada anak-anaknya. Kewajiban ayah ini berkaitan syarat-syarat sebagai berikut.

1. Anak-anak membutuhkan nafkah (fakir) dan tidak mampu bekerja. Anak dipandang tidak mampu bekerja apabila masih kanak-kanak atau telah besar tetapi tidak mendapatkan pekerjaan.
2. Ayah mempunyai harta dan berkuasa memberi nafkah yang menjadi tulang punggung kehidupannya.²³

Para ulama telah bersepakat (berkonsensus, berijma'), bahwa anak-anak yang belum mencapai usia akil baligh serta belum bisa hidup mandiri secara ekonomi, maka biaya hidup (nafkah)nya adalah menjadi tanggungjawab ayahnya, dan jika ayahnya sudah wafat, maka menjadi tanggungjawab kakeknya. Kaum ibu meskipun kaya raya, sama sekali tidak dituntut memberikan nafkah kepada anak-anaknya, karena mereka tidak diwajibkan mencari nafkah.²⁴

²¹Muhammad Bagir, *Fiqh Praktis II*, (Bandung: Kharisma, 2008), h. 254

²²Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*. Jilid 3, ..., h. 62

²³Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat*, ..., h. 169

²⁴Hamdan Rasyid dan Saiful Hadi El-Sutha, *Panduan Muslim Sehari-hari*, (Jakarta: Wahyu Qolbu, 2016), h. 762

Berdasarkan pendapat di atas, kewajiban ayah untuk memberikan nafkah kepada anak-anaknya tersebut, yakni anak lelaki sampai akil baligh dan anak perempuan hingga menikah tidak terputus dengan adanya perceraian ayah dan ibu. Meskipun anak berada di bawah asuhan ibu yang sudah dicerai, akan tetapi ayah tetap berkewajiban memberikan nafkah.

Anak laki-laki yang sudah akil baligh, sudah tidak menjadi tanggungjawab orangtuanya. Jika orangtua memberikan nafkah kepada mereka karena mereka masih menuntut ilmu atau karena belum mendapatkan pekerjaan, maka pemberian nafkah tersebut hukumnya sunnah. Oleh karena itu, apabila orangtua tidak mau memberikan nafkah kepada mereka, maka tidak diperhitungkan sebagai utang. Sedangkan anak perempuan yang belum menikah walaupun sudah akil baligh, nafkah (biaya hidup)nya tetap menjadi tanggungjawab orangtuanya. Jika sudah menikah, maka kewajiban nafkah tersebut beralih kepada suaminya. Apabila anak perempuan yang sudah menikah tersebut dicerai oleh suaminya, maka nafkahnya kembali dibebankan kepada ayahnya. Jika ayah tidak mampu memberikan nafkah, sementara anak perempuan tersebut tidak mempunyai harta benda untuk membiayai hidupnya, maka nafkahnya menjadi tanggungjawab saudara laki-lakinya.

c. Nafkah Orangtua

Kewajiban anak memberi nafkah orang tua termasuk dalam pelaksanaan perintah Al-Qur'an agar anak berbuat kebaikan kepada kedua orang tuanya.

Kewajiban memberi nafkah kepada kerabat hanya bersifat sekunder. Nafkah wajib diberikan kepada orang tua ke atas dan anak ke bawah atau orang tua dan anak. Kewajiban memberikan nafkah kepada bapak atau kakek ke atas karena dua syarat, yaitu fakir dan cacat. Nafkah tidak wajib diberikan kepada orang yang mampu mencukupi kebutuhan dirinya, kepada orang yang mampu untuk bekerja, kepada orang tua, dan kepada anak yang mampu bekerja.²⁵

Imam Malik berpendapat bahwa kewajiban anak memberi nafkah orang tua itu hanya terbatas sampai ayah ibunya sendiri, tidak termasuk kakek dan neneknya. Namun, jumhur fuqaha berpendapat bahwa kakek dan nenek dipandang sebagai orang tua yang berhak nafkah dari cucunya. Dengan demikian, tanpa memandang agama yang dipeluk orang tua, anak yang berkemampuan wajib memberikan nafkah untuk orang tua, tanpa membedakan apakah orang tua itu kuasa atau tidak. Ibu tiri juga berhak mendapatkan nafkah dari anak tirinya, dengan tujuan berbuat baik kepada ayah kandungnya. Nafkah yang diwajibkan itu termasuk juga biaya pembantu rumah tangga apabila orang tua memerlukannya.²⁶

²⁵ Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*, Jilid 3, ..., h. 58

²⁶ Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat*, ..., h. 172

Nafkah kepada orangtua didasarkan pada hubungan kerabat yang mewajibkan adanya hubungan waris-mewaris antara kerabat yang membutuhkan dan kerabat yang mampu. Adanya kebutuhan kerabat yang menuntut nafkah. Apabila kerabat yang bersangkutan tidak membutuhkan nafkah dari kerabat lain, kerabat tersebut tidak berhak mendapatkan nafkah, meskipun masih kanak-kanak. Dengan adanya syarat ini, anak kecil yang mempunyai harta sendiri dicukupkan keperluan hidupnya dengan hartanya sendiri. Apabila tidak mempunyai harta sendiri, baru diwajibkan kepada ayahnya; apabila ayah tidak mampu kemudian diwajibkan kepada kerabat lainnya.

5. Kadar Nafkah Istri

Fuqaha sependapat bahwa di antara hak istri atas suami adalah nafkah hidup dan pakaian.²⁷ Adapun dalam masalah besarnya nafkah yang harus diberikan oleh suami kepada istri dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat para ulama mazhab. Walaupun pada dasarnya semua ulama mazhab sepakat bahwa besarnya nafkah yang diberikan harus sesuai dengan kebutuhan istri, hanya saja Imam Syafi'i menentukan jumlah besaran nafkah yang diberikan, sedangkan ulama mazhab lain tidak menentukan besarannya.

Menurut Imam Syafi'i, kadar nafkah yang harus diberikan oleh suami miskin kepada istrinya adalah satu *mud*. Hal ini sebagaimana

²⁷Abul Wahid Muhammad Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtasid*, alih bahasa Imam Ghazali Said dan Ahmad Zaidun, (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), cet ke-3, h. 518

dijelaskan pula oleh Ibnu Rusyd: “Syafi`i berpendapat bahwa nafkah itu ditentukan besarnya. Atas orang yang kaya dua *mud*, atas orang yang sedang satu setengah *mud*, dan orang miskin satu *mud*.”²⁸

Menganalisa pendapat Imam Syafi`i di atas dapat dikemukakan bahwa menurut Imam Syafi`i harus dibedakan antara suami yang kaya dan miskin. Masing-masing wajib memberikan nafkah kepada istrinya berdasarkan kemampuan yang dimilikinya. Al-Quran tidak menjelaskan ketentuan kadar nafkah yang harus diberikan kepada istri, oleh karena itu penetapan kadarnya dilakukan melalui ijtihad. Sebagai ukuran nafkah yang paling dekat dengan nash adalah memberi nafkah dengan ukuran pembayaran makanan dalam masalah *kafarat*, yaitu sama dengan jumlah yang harus dibayarkan oleh seseorang yang melanggar sumpah.

Imam Malik dan Abu Hanifah sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Rusyd mengatakan: “Besarnya nafkah tidak ditentukan berdasarkan ketentuan syara`, tetapi berdasarkan keadaan masing-masing suami-istri, dan ini akan berbeda-beda berdasarkan perbedaan tempat, waktu dan keadaan.”²⁹

Pendapat jumhur ulama di atas berbeda dengan pendapat Imam Syafi`i yang menentukan kadar nafkah bagi istri sebesar dua *mud* bagi suami yang kaya, satu setengah *mud* bagi suami yang sedang, dan satu *mud* bagi suami yang miskin, dengan mengacu kepada *mud* dalam

²⁸Abul Wahid Muhammad Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*,..., h.519

²⁹Abul Wahid Muhammad Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*,..., h. 519

pembayaran *kafarat*. Jumhur ulama sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah Zuhaili berpendapat sebagai berikut:

Tidak sah menentukan kadar nafkah dengan mengacu kepada *kafarat*, karena *kafarat* tidak membedakan kaya dan miskin, syara` hanya menentukan *kafarat* dengan memberi nafkah (10 orang miskin) dalam jenisnya, bukan kadarnya nafkah, dengan dalil tidak wajibnya memberikan lauk pauk dalam *kafarat*.³⁰

Menganalisa pendapat jumhur ulama di atas, dapat dipahami bahwa menurut jumhur ulama alasan Imam Syafi`i menentukan kadar nafkah bagi istri dengan mengacu kepada jumlah *mud* dalam *kafarat* tidak tepat, karena dalam *kafarat* tidak dibedakan antara orang yang melanggar sumpah kaya atau miskin, sedangkan dalam pemberian nafkah dibedakan antara suami kaya dan miskin. Demikian pula dalam *kafarat* tidak ada kewajiban memberikan lauk pauk, sedangkan dalam nafkah yang diberikan kepada istri suami wajib memberikan lauk pauk sesuai dengan kemampuannya.

Berkaitan dengan perbedaan pendapat antara Imam Syafi`i dan jumhur ulama di atas, Wahbah Zuhaili mengatakan:

Pendapat yang unggul menurutku adalah pendapat jumhur ulama dengan dalil sebagaimana dikatakan sendiri oleh Imam Azdro`i asy-Syafi`i (bermazhab Syafi`i) yang mengatakan 'Saya tidak mengetahui adanya penetapan nafkah dengan *mud* pada Imam kami (Syafi`i) pada masa dahulu, dan sekiranya tidak melanggar tata krama niscaya saya mengatakan bahwa pendapat yang benar bahwa

³⁰Wahbah Zuhaili, *al-Fiqhuasy-Syafi`i al-Muyassar*,..., h. 799

nafkah mengacu kepada perkara yang menjadi tradisi sebagai dasar dan acuan.³¹

Mencermati uraian di atas dapat dipahami bahwa perbedaan pendapat antara ulama mazhab dalam masalah penentuan kadar nafkah yang wajib diberikan kepada istri dikarenakan perbedaan pendekatan dalam ijtihad. Imam Syafi'i lebih memilih qiyas, yaitu menyamakan kadar minimal nafkah bagi istri dengan besarnya *kafarat*, sedangkan jumbuh ulama memandang qiyas tersebut tidak tepat dan lebih memilih pendekatan *urf* (tradisi) yang berlaku di daerah tempat tinggal suami istri sebagai acuan.

B. Nusyûz

1. Pengertian Nusyûz

Pengertian nusyuz secara bahasa mengandung beberapa pengertian. Menurut Abu Malik Kamal “النشوز” diambil dari kata النشز, maknanya adalah tempat yang tinggi.”³² Menurut Ibnu Katsir, “*An-Nusyuz* adalah merasa lebih tinggi. Berarti wanita yang *nusyuz* adalah wanita yang merasa lebih tinggi di atas suaminya dengan meninggalkan perintahnya dan membencinya.”³³

Al-Qurthubi menjelaskan pengertian nusyuz secara bahasa:

³¹ Wahbah Zuhaili, *al-Fiqhuasy-Syafi'i al-Muyassar*,..., h. 800

³² Abu Malik Kamal, *Fiqhus Sunnah li-Nisa` (Ensiklopedi Fiqh Wanita)*, alih bahasa Beni Sarbeni, (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2009), h. 368

³³ Abul Fida` Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn Katsir, Jilid 2*, alih bahasa M. Abdu Ghoffar, dkk, (Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2004), h. 299

"وَالنُّشُوزُ: الْعِصْيَانُ، مَا أُخِذَ مِنَ النَّشْرِ، وَهُوَ مَا ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ"

(*nusyûz* berarti durhaka, diambil dari kata *النشر* yang berarti tempat yang tinggi dari bumi.)³⁴

Adapun pengertian *nusyuz* menurut istilah ada dengan beberapa pengertian sebagai berikut:

“*Nusyûz* adalah satu kondisi yang tidak menyenangkan yang timbul dari istri atau suami, sekalipun kuantitasnya lebih sering ditimbulkan dari pihak istri.”³⁵ Dalam pengertian lain disebutkan *nusyuz* menurut syara` yaitu “durhakanya seorang istri terhadap suaminya dan pembangkangan-nya terhadap sesuatu yang diwajibkan Allah kepadanya berupa taat kepada suami”³⁶

Pengertian di atas, lebih menekankan pengertian *nusyuz* secara umum, yang berarti bahwa pengertian *nusyuz* dapat meliputi *nusyuz* istri dan *nusyuz* suami. Namun demikian terdapat beberapa pendapat yang lebih menekankan *nusyuz* sebagai ketidak patuhan istri dalam menjalankan kewajiban rumah tangga.

Menurut Abu Malik Kamal, “*nusyuz* diartikan pembangkangan seorang istri kepada suami di dalam sesuatu yang diwajibkan oleh Allah

³⁴ Abu Abdillah Muhammad Al-Qurtubi, *Al-Jami` li Ahkami Al-Quran*, Juz 6, (Beirut: Risalah Publisir, 2006), h. 282

³⁵ Shaleh bin Ghanim, *Jika Suami Istri Berselisih, Mengatasinya Bagaimana ? (nusyûz)*, alih bahasa Syauqi Algadri, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), h. 29

³⁶ Mustofa` al-Khin dan Mustofa al-Bukho`, *al-Fiqhu Al-Manhaji alal Mazhab al-Imam asy-Syafi`i*, Juz 4, (Damasukus: Dar al-Qolam, 1992), cet ke-3, h. 106

kepada istri berupa ketaatan kepada suami, seakan istri merasa lebih tinggi dan menyombongkan diri kepadanya”³⁷

Menurut Mahmud Al-Misry, pengertian nusyuz secara istiah diartikan sebagai berikut:

وَفِي الْإِصْطِلَاحِ: مَعْصِيَةُ الْمَرْأَةِ لِرَوْجِهَا فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهَا مِنْ طَاعَتِهِ،
فَكَأَنَّهَا ارْتَفَعَتْ وَتَعَالَتْ عَلَيْهِ³⁸

(Pengertian nusyuz secara istilah berarti kedurhakaan wanita (istri) terhadap suaminya dalam perkara yang diwajibkan Allah kepada istri untuk taat kepada suami, seakan istri tersebut merasa lebih tinggi dan mengungguli suaminya)

Mengacu pengertian di atas, dapat diambil pengertian bahwa nusyuz adalah adalah ketidak patuhan istri terhadap suami dalam perkara yang tidak bertentangan dengan hukum Allah tanpa alasan yang sah. Berdasarkan perspektif tersebut, maka suami mempunyai hak untuk ditaati oleh istri selama dalam hal yang dibenarkan oleh agama, pembangkangan istri terhadap suami dalam hal ini disebut dengan *nusyuz*. *Nusyûz* menggambarkan sikap ketika isteri tidak bersedia melaksanakan kewajibannya yaitu kewajiban utama berbakti lahir dan batin kepada suami dan kewajiban lainnya adalah

³⁷Abu Malik Kamal, *Ensiklopedi Fiqh Wanita*, h. 368

³⁸Mahmud Al-Misry, *Az-Ziwaj al-Islami as-Sa'id*, (Kairo: Maktabah Shofa, 2006), h. 770

menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya.

2. Hukum *Nusyûz*

Nusyuznya istri dalam hukum Islam dipandang sebagai perbuatan yang melanggar hak-hak suami sebagaimana dijelaskan dalam hadits sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِذَا بَاتَتِ الْمَرْأَةُ هَاجِرَةً
فِرَاشَ زَوْجِهَا لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ" (رواه مسلم)

“Dari Abu Hurairah dari Nabi Saw. ia bersabda Apabila seorang istri semalaman meninggalkan tempat tidur suaminya, maka Malaikat melaknatnya sampai masuk waktu pagi” (H.R. Muslim)³⁹

Ajaran Islam menekankan pentingnya keseimbangan antara hak dan kewajiban dalam rumah tangga. Oleh karena itu, kepatuhan istri harus diimbangi dengan perlakuan yang baik oleh suami kepada istri. Dalam hal ini, suami juga tidak diperbolehkan melakukan nusyuz kepada istri, sebagaimana tidak diperbolehkannya istri melakukan nusyuz kepada suami. Suami harus memperlakukan istrinya dengan perlakuan yang baik (*muasyaroh bil makruf*).

Akad nikah yang dilakukan secara sah sesuai ketentuan hukum Islam, mengandung akibat hukum yang mengikat dan harus dijalankan

³⁹Muslim ibn Al-Hajjaj Al-Qusyairi An-Nisaburi, *Shahih Muslim* h. 1059

oleh suami-istri. “Pernikahan tidak hanya bertujuan untuk memenuhi insting dan berbagi keinginan bersifat materi. Lebih dari itu, terdapat berbagai tugas yang harus dipenuhi, baik kejiwaan, ruhaniah kemasyarakatan yang harus menjadi tanggung jawabnya”⁴⁰

Suami dalam perspektif Islam memiliki legitimasi untuk bertindak sebagai pemimpin rumah tangga. Kedudukan tersebut mengisyaratkan adanya tanggung jawab yang lebih besar oleh suami dalam mengatur rumah tangga, sekaligus mensyaratkan ketaatan istri kepada suami. Pengaturan tersebut mengarah kepada adanya tertib hukum dalam lingkungan keluarga, dengan pelaksanaan hak dan kewajiban yang dilakukan oleh masing-masing suami istri.

Kedudukan suami sebagai kepala rumah tangga memerlukan dukungan dari istri dengan ketaatan dan kepatuhan terhadap suami dalam perkara yang tidak bertentangan dengan hukum Allah. Dalam perspektif tersebut, istri tidak boleh membangkang (*nusyuz*), karena dapat mengganggu tertib hukum dalam lingkungan keluarga, dan mencederai hak suami untuk dipatuhi sebagai pemimpin rumah tangga. Demikian pula suami harus melaksanakan kewajibannya sebagai kepala rumah tangga, dan memperlakukan istrinya dengan perlakuan yang baik (*muasyaroh bil makruf*).

⁴⁰Ali Yusuf as-Subki, *Fiqih Keluarga*, alih bahasa Nur Khozin, (Jakarta: Amzah, 2010), h. 37

Mengingat pentingnya keharmonisan dan tertib hukum dalam lingkungan keluarga, maka perilaku nusyuz, baik yang dilakukan oleh suami, maupun istri adalah tindakan yang dilarang oleh ajaran Islam. Dalam konteks nusyuznya istri, Abu Malik Kamal mengatakan: “nusyuz seorang istri hukumnya haram, karena Allah telah menuturkan hukuman bagi wanita yang membangkang ketika ia tidak sadar dengan nasihat. Sementara suatu hukuma tidak berlaku kecuali ia melakukan sesuatu yang diharamkan atau meninggalkan suatu kewajiban.”⁴¹

Perkawinan merupakan peristiwa hukum yang berdampak pada timbulnya kewajiban dan hak. Terwujudnya tujuan perkawinan dipengaruhi oleh sejauh mana kewajiban dan hak dapat ditegakkan dalam tertib hukum keluarga. Mengingat bahwa sahnya perkawinan mengacu kepada hukum Islam, maka ajaran Islam memberikan landasan hukum tentang kewajiban dan hak dalam perkawinan.

Kewajiban suami terhadap istrinya adalah menghormatinya, bergaul dengan baik, memperlakukannya dengan wajar, mendahulukan kepentingannya yang memang patut didahulukan untuk menyenangkan hatinya, lebih bersikap menahan diri dari sikap kurang menyenangkan dihadapannya, dan bersabar ketika menghadapi setiap permasalahan yang ditimbulkan istri.⁴²

⁴¹Abu Malik Kamal, *Ensilopedi Fiqh Wanita*, h. 368

⁴²Sayid Sabiq, *Fiqih Sunnah, Jilid 3*, alih bahasa Nor Hasanuddin, (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006), h. 71

Hubungan baik sebagaimana dijelaskan di atas adalah hubungan antara suami istri yang dilandasi oleh kasih sayang dan kelembutan. Makna yang terkandung dalam hubungan baik tersebut mencakup tidak melakukan perkara yang menyakitkan, tidak menunda pemenuhan hak istri pada saat suami mampu memenuhinya, dan tidak menampakkan rasa tidak senang pada saat memberikan haknya istri.

Relasi antara suami istri memerlukan kejelasan pembagian tentang kewajiban dan hak yang diterima. Kejelasan batasan tersebut diperlukan karena pernikahan adalah peristiwa hukum, yang legitimated and proses menjalaninya diatur oleh hukum. Sebagaimana tujuan umum dari adanya hukum adalah untuk menempatkan hak dan kewajiban pada tempatnya secara proporsional, maka pernikahan diatur pula dengan hukum pernikahan (*munakahat*) yang di dalamnya terkandung hak dan kewajiban.

3. Bentuk-bentuk *Nusyûz*

Perkawinan menimbulkan relasi hukum antara kewajiban dan hak sebagai objek hukum dengan suami istri sebagai subjek hukum. Dengan demikian tindakan yang dilakukan suami istri dalam menjalankan kewajibannya, merupakan tindakan yang memiliki implikasi hukum, yang ditandai dengan adanya sanksi sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam hukum Islam, maupun hukum positif.

Nusyûz merupakan permasalahan keluarga yang ditandai adanya perilaku kurang menyenangkan, pelanggaran hak, dan pembangkangan, baik

yang dilakukan oleh suami, maupun istri. Pelanggaran hak, dan tidak memenuhi kewajiban dapat dilakukan oleh suami atau istri. Oleh karena itu, *nusyûz* dapat dilakukan oleh suami atau istri.

a. *Nusyûz* Istri

Istri digambarkan sebagai sosok yang memiliki kelebihan dalam hal kelembutan, dan memberi ketenangan batin kepada suami. Oleh karena itu, peranan istri lebih banyak ditekankan kepada kewajiban yang tidak membutuhkan kerja fisik yang keras, seperti mencari nafkah dan bekerja di luar rumah.

Nusyûz yang dilakukan istri merupakan perbuatan yang mengindikasikan ketidak patuhan istri terhadap suami dalam perkara yang tidak bertentangan dengan perintah Allah. Terciptanya kebahagiaan dan ketentraman berumah tangga tergantung pada komitmen suami-isteri dalam melaksanakan peran dan kewajiban masing-masing. Jika peran dan kewajiban mereka telah dilakukan dengan baik, maka kehidupan perkawinan akan berjalan sesuai dengan apa yang mereka harapkan.

Abdur Rahman Al-Jazairi mengatakan "bagi *nusyûz* terdapat beberapa bentuk, misalnya: istri mencegah suami agar dapat mengambil

kesenangan atas dirinya, baik memegang, mencium atau hubungan suami istri”⁴³

Nusyûz yang dilakukan istri dapat pula terjadi dalam beberapa bentuk sebagai berikut:

1. Istri tidak mau pindah mengikuti suami untuk menempati rumah yang telah disediakan sesuai dengan kemampuan suami, atau istri meninggalkan rumah tanpa izin suami.
2. Apabila keduanya tinggal di rumah istri atas seizin istri, kemudian pada suatu ketika istri melarang suami untuk masuk ke rumahnya, dan bukan karena hendak pindah rumah yang disediakan suami.
3. Istri menolak ajakan suaminya untuk menetap di rumah yang disediakan tanpa alasan yang pantas.
4. Apabila istri bepergian tanpa suami atau mahramnya walaupun perjalanan itu wajib, seperti haji, karena perjalanan perempuan tidak dengan suami atau mahramnya termasuk maksiat.⁴⁴

Memahami pendapat di atas, bentuk *nusyûz* istri merupakan tindakan yang menunjukkan ketidak patuhan istri terhadap kepemimpinan suami, dengan segala kewenangannya yang mendapat pengakuan syara`. Kepemimpinan merupakan komponen yang harus ada dalam komunitas sosial manapun, termasuk dalam keluarga. Kepemimpinan akan efektif apabila mendapat dukungan dari anggotanya. Dalam persektif ini, kepatuhan istri menjadi syarat mutlak tercapainya efektivitas kepemimpinan yang dilakukan suami dalam mewujudkan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

⁴³Abdur Rahman AL-Jazairi, *Al-Fiqhu alal Mazdahibil Arba`ah, Juz 4*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), cet ke-2, h. 498

⁴⁴Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat, Kaian Fikih Nikah Lengkap*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), h. 186

Lebih lanjut tentang bentuk-bentuk *nusyûznya* istri sebagaimana dijelaskan dalam kutipan sebagai berikut:

ويكون نشوز المرأة بخروجها عن طاعة زوجها، وعصيانا له، وذلك كأن خرجت من بيته بغير عذر من غير إذنه، أو سافرت بغير إذنه ورضاه، أو لم تفتح له الباب ليدخل، أو لم تتمكنه من نفسها بغير عذر، كمرض، أو دعاه فاشتغلت بحاجتها وغير ذلك⁴⁵

Nusyûznya seorang istri adalah tindakannya yang keluar dari ketaatan terhadap suaminya dan mendurhakainya, seperti keluar dari rumah suami tanpa uzur dan tanpa izin dari suaminya, atau pergi tanpa mendapat izin dan ridho dari suaminya, atau tidak membukakan pinta agar suaminya dapat masuk rumah, atau tidak memungkinkan suaminya dapat menjamah dirinya tanpa ada uzur seperti sakit, atau ketika suami mengundangnya tetapi istri justru sibuk dengan keperluannya sendiri.

Nusyûz dalam syariat Islam dipandang sebagai tindakan yang bertentangan dengan asas pergaulan suami istri dengan kewajiban dan hak yang seimbang. Istri wajib mematuhi suaminya dalam perkara yang tidak bertentangan dengan agama, sedangkan suami wajib memberi nafkah dan mencukupi kebutuhan istrinya. Suami lebih mampu berjuang dan berusaha di luar rumah, sedangkan istri lebih mampu mengurus rumah tangga dan mendidik anak. Oleh karena itu suami diberi kewajiban yang sesuai dengan kodratnya, dan istri mempunyai kewajiban yang sesuai pula dengan tabiatnya.

Hubungan antara kepatuhan istri dan kepemimpinan suami memberi dukungan terhadap tegaknya hak dan kewajiban dalam kehidupan rumah

⁴⁵Mustofa` al-Khin dan Mustofa al-Bukho`, *Al-Fiqhu Al-Manhaji ala Mazdhabi al-Imam asy-Syafi`i*, h. 107

tangga. Bahkan Kepatuhan istri menurut Imam Syafi'i merupakan syarat istri mendapat hak nafkah. Menurut Imam Syafi'i adanya akad nikah semata belum menjadi syarat wajibnya suami memberi nafkah istri, sampai istri menyerahkan dirinya secara total kepada suaminya.⁴⁶

Kepatuhan istri kepada suami adalah kepatuhan yang bersifat proporsional, dengan batasan tidak melanggar perintah Allah. Kepatuhan istri tidak diartikan sebagai kepatuhan yang didasarkan pada kewenangan memerintah, dan menjadikan istri sebagai bawahan suami, tetapi lebih diartikan sebagai kepatuhan yang didasarkan pada kasih sayang, sebagaimana tujuan perkawinan untuk membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*.

Legitimasi yang diberikan agama kepada suami untuk memimpin keluarga menegaskan bahwa dalam kehidupan rumah tangga perlu adanya pemimpin yang dipatuhi. Selain itu menunjukkan perlunya tertib hukum dalam keluarga sebagai pilar terbentuknya masyarakat yang beradab. Dalam perspektif sosial, terciptanya tertib hukum dalam keluarga dapat dijadikan tolok ukur ketertiban hukum di masyarakat.

Kewajiban istri untuk menjaga dirinya dan menjaga harta suaminya juga menunjukkan tertib hukum paling mendasar yang dibutuhkan masyarakat. Ketika istri dari setiap keluarga dapat menjaga dirinya pada saat suami tidak berada di rumah, maka masyarakat akan terlindungi dari

⁴⁶Menurut Imam Syafi'i syarat wajibnya suami memberi nafkah setelaha danya *tamkin* (penyerahan diri istri kepada suami). Lihat Wahbah Zuhaili, *Fiqih Imam Syafi'i (al-Fiqhuasy-Syafi'i al-Muyassar)*, Juz 3, alihbahasa Muhammad Afif dan Abdul Aziz, (Jakarta: Almahira, 2010), h. 49

potensi fitnah dan perselingkuhan yang merusak citra masyarakat dan mendorong berbuat dosa. Demikian pula kewajiban istri untuk mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari merupakan tugas yang paling sesuai dengan kodrat istri yang secara fisik lebih lemah dan secara psikologis lebih memiliki kesabaran untuk mengurus rumah tangga dan anak.

b. *Nusyûz* Suami

Kemungkinan *nusyûz* tidak hanya datang dari istri akan tetapi dapat juga datang dari suami. “Adapun contoh-contoh *nusyûz* suami terhadap isteri antara lain adalah sikap tidak senang berdampingan dan selalu menjauhi, tidak menyapa dan tidak mau berbincang-bincang, dan mengabaikan hak-hak isteri.”⁴⁷

As-Sadlani sebagaimana dikutip oleh Z.A. Kadir mengemukakan bentuk-bentuk *nusyûz* yang dilakukan oleh suami dalam bentuk perkataan maupun perbuatan antara lain:

1. Keangkuhan, kesewenang-wenangan dan kesombongan sang suami kepada isterinya.
2. Sikap suami yang memusuhi isterinya baik dengan pukulan, cercaan maupun hinaan yang pada akhirnya memperburuk hubungan suami isteri.
3. Tidak melaksanakan kewajibannya sebagai seorang suami seperti tidak memberikan nafkah dan lain-lain.

⁴⁷Muhammad Utsman Al-Khahasyt, *Sulitnya berumah tangga: Upaya mengatasinya Menurut Al-Quran, Hadis dan Ilmu Pengetahuan*, Alih Bahasa A.Aziz Salim Basyarahil, (Jakarta: Gema Insani Press, 1990), h. 87

4. Merusak hubungan dengan sang isteri yaitu dengan memisahkan ranjang tempat tidur, memutuskan hubungan komunikasi dan lain sebagainya.⁴⁸

Mengacu pendapat di atas, *nusyûz* yang dilakukan suami dapat terjadi dalam beberapa bentuk, seperti keangkuhan, kesombongan suami terhadap istrinya, tidak melaksanakan kewajiban yang harus dilakukan, dan tidak menjalankan komunikasi secara baik kepada istri. Secara umum tindakan *nusyûz* yang dilakukan suami kepada istrinya mengarah kepada tindakan yang merusak *muaysarah bil ma`ruf* (hubungan yang baik) sbagai dasar terbentuknya keluarga *sakinah, mawaddah, wa rahmah*.

Dasar adanya *nusyûz* dari pihak suami terhadap isterinya disebutkan dalam Al-Qur'an surat an-Nisa ayat (128) sebagai berikut:

وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ١٢٨

Dan jika seorang wanita khawatir akan *nusyûz* atau sikap tidak acuh dari suaminya, Maka tidak mengapa bagi keduanya Mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari *nusyûz* dan sikap tak acuh), Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Q.S. an-Nisa; 128)⁴⁹

Memahami ayat di atas, secara implisit disebutkan adanya *nusyûz* dari pihak suami yang menjadi kekhawatiran istri. Makna

⁴⁸Z.A. Kadir, *Nusyûz Suami Isteri (Tinjauan Sosiologis: Studi Kasus Pada Keluarga Tani) Couple Nusyûz (An evaluation sociologis: The case study at farmer family)*, Jurnal Agrisistem, Desember 2006, Vol 2 No. 2 h. 109

⁴⁹Q.S. an-Nisa; 128

kekhawatiran yang ditindak lanjuti dengan upaya *sulh* (perdamaian) menegaskan bahwa *nusyûz* suami dikategorikan sebagai perkara yang dapat merusak keharmonisan rumah tangga, sehingga perlu adanya *sulh* (perdamaian).

3. Sebab-sebab terjadinya *Nusyûz*

Nusyûz merupakan problematika rumah tangga yang dapat disebabkan oleh pihak isteri, suami atau pihak keluarga dari suami isteri. Timbulnya *nusyûz* baik dari isteri maupun suami menggambarkan adanya kurangnya kemampuan dalam mengatasi masalah yang timbul dalam perkawinan, baik yang berkaitan dengan masalah mental, ekonomi, maupun hubungan sosial di antara keluarga suami isteri.

Menurut Shaleh bin Ghanim, penyebab terjadinya *nusyûz* dapat berasal dari istri atau teman-temannya, suami atau sahabatnya, wali istri dan kerabatnya, dan faktor-faktor lainnya.⁵⁰

Menurut Huzaimah Tahido Yango problematika rumah tangga yang dapat menyebabkan terjadinya *nusyûz* dan perselisihan suami isteri adalah sebagai berikut :

- a) Dominasi yang tidak seimbang. Apabila suatu keluarga didominasi oleh kekuasaan salah satu pihak, misalnya yang bersifat otoriter dari suami atau dominasi seorang istri, maka konflik pasti akan terjadi.
- b) Kendali orang tua yang berlebihan.

⁵⁰Shaleh bin Ghanim, *Jika Suami Istreri berselisih*, h,... 38

- c) Ketidak mampuan memberikan kepuasan pada salah satu pihak atau keduanya, dapat diakibatkan oleh kurangnya pengetahuan, perasaan malu dan sebagainya.
- d) Perbedaan status sosial, hobi, faham, keyakinan, dan agama. Hal ini akan menimbulkan konflik dalam menentukan pilihan bahkan mengasuh dan mendidik anak, sampai pada yang sepele.
- e) Latar belakang kehidupan masa lalu yang kurang baik.
- f) Masalah ekonomi. Kesejahteraan keluarga sangat diperlukan dalam membina rumah tangga. Keadaan ekonomi yang sulit serta tdiak diterima dengan kesabaran, akan membawa rumah tangga ke situasi yang kurang bahagia.⁵¹

Memahami kutipan di atas, dapat dikemukakan bahwa penyebab terjadinya *nusyûz* cukup kompleks, baik dikarenakan faktor psikologis, watak dan mental salah satu pihak suami istri, campur tangan orang tua, perbedaan hobi, faham, keyakinan, dan masalah ekonomi. *Nusyûz* dapat pula terjadi terjadi karena akumulasi dari beberapa faktor di atas, seperti faktor kurangnya pengertian ditambah faktor ekonomi, atau faktor campur tangan keluarga ditambah faktor kepribadian dari suami istri.

a. Sebab *Nusyûz* Isteri

Dinamika sosial dewasa ini membuka peluang kepada isteri untuk tidak sekedar menjadi ibu rumah tangga. Isteri dapat menempuh karier di luar rumah dengan berbagai macam profesi yang menuntut tanggung jawab, waktu, tenaga dan pikiran, sehingga mengurangi keberadaannya di rumah.

Di sisi lain masyarakat juga semakin menyadari potensi peran wanita dalam berbagai sektor pubilk, seperti pendidikan, layanan

⁵¹Huzaimah Tahido Yango, *Masail Fiqhiyah*, (Bandung: Angkasa, 2005), h.163

kesehatan, dan perbankan. Kondisi ini semakin memberi kesempatan kepada isteri untuk memperoleh penghasilan sendiri tanpa harus bergantung kepada pemberian suami.

“*Nusyûz* dapat tercermin dari ketidakmampuan istri menanggung kehidupan rumah tangga dan ketidaktahuannya akan hak dan kewajiban yang ditentukan oleh hukum agama.”⁵²

Terjadinya pergeseran pandangan yang tidak mempermasalahkan peran wanita di luar rumah mendorong peran yang lebih luas dari peran sebagai ibu rumah tangga menjadi figur yang ikut berkontribusi dalam kemajuan publik. Hal ini menegaskan perubahan pandangan masyarakat yang tidak mempermasalahkan isu gender dalam berbagai sektor kehidupan.

Aktivitas istri di luar tidak menimbulkan masalah dalam rumah tangga sepanjang dirinya tidak melupakan tugas utama dan kewajibannya dalam keluarga. Dalam hal ini, timbulnya *nusyûz* dari istri dapat diakibatkan karena kelalaian istri dalam menjalankan tugasnya atau dikarenakan faktor pergaulan di luar rumah yang dapat mendorong pada ketidak harmonisan hubungan suami istri.

b. Sebab Nuyzus Suami

Penyebab lain timbulnya nusyus selain berasal dari istri, juga dapat berasal dari suami. Kondisi psikologis suami dengan tuntutan

⁵²Shaleh bin Ghanim, *Jika Suami Istreri berselisih*,..., h. 38

tanggung jawab yang besar dapat memicu tindakan sewenang-wenang suami.

Terkadang *nusyûz* juga bisa dilakukan oleh suami. Biasanya hal itu terjadi akibat dia suka bergaul dengan teman-teman yang jahat, atau karena dia tertekan oleh situasi sosial yang sulit sehingga secara psikis dia terpaksa lari dari tanggung awabnya. Akibatnya dia melakukan perlawanan terhadap isteri dan berpaling darinya. Semua aktivitasnya didominasi kebencian dan akhlak yang buruk, mengabaikan hak isteri, enggan memperlakukannya dengan baik, suka berkata kasar kepadanya, dan gemar menyakitinya.⁵³

Memahami kutipan di atas, *nusyûz* sebagai pelanggaran terhadap kewajiban dalam rumah merupakan problematika yang tidak berdiri sendiri, melainkan dipengaruhi faktor internal dari diri suami, dan faktor eksternal. Perangai dan watak suami yang buruk merupakan faktor internal yang dapat mendorong tindakan *nusyûz* dari suami. Sedangkan pola pergaulan suami, dan aktivitas suami di luar rumah merupakan faktor eksternal yang dapat mendorong timbulnya *nusyûz* suami.

Nusyûz suami terlihat dari sikap keras terhadap isterinya, tidak mau menggaulinya dan tidak mau memberikan haknya. *Nusyûz* suami ini terjadi apabila tuntutan isteri terlalu tinggi terhadap sesuatu yang di luar jangkauan (kemampuan) suami. Dengan demikian, solusinya yang tepat adalah bahwa isteri harus mengurangi dan menyederhanakanuntutannya terhadap suaminya, jika ia memang menghendaki keutuhan dan keharmonisan rumah tangganya. Apabila isteri memilih cerai daripada bersikap seperti diatas, berarti ia telah melakukan kesalahan ngga serta runtuhnya mahligai perkawinan.

⁵³ Fathimah Syaukat Al-Aliyyan, *Selamatkan Prnikahan Anda dari Perceraian,...*, h. 259

4. Solusi *Nusyûz*

Terwujudnya tujuan perkawinan membutuhkan komitmen suami isteri untuk menjalankan kewajiban dan haknya, sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam hukum Islam dan hukum positif. Oleh karena setiap bentuk pelanggaran terhadap kewajiban memiliki implikasi hukum, sesuai dengan bentuk pelanggaran yang dilakukan. Dalam hal ini, *nusyûz* nya istri tidak terlepas dari implikasi hukum, seperti hilangnya hak nafkah.

Nusyûz dapat merusak kehidupan rumah tangga, dan jika tidak diselesaikan dapat berpotensi pada kegagalan perkawinan. Pilar utama terbentuknya keluarga sakinah, adalah berjalannya kewajiban dan hak dalam kehidupan perkawinan, sehingga ketika kewajiban tidak berjalan secara efektif akibat *nusyûz*, maka potensi kegagalan perkawinan semakin tinggi.

a. Solusi *Nusyûz*nya Istri

Tindakan yang dilakukan suami terhadap istri yang *nusyûz* secara beurutan dilakukan dalam tiga bentuk sebagaimana disebutkan dalam Al-Quran Surah An-Nisa` ayat 34 sebagai berikut:

وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
كَبِيرًا ٣٤

Wanita-wanita yang kamu khawatirkan *nusyûz*nya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar. (Q.S. An-Nisa` ; 34)⁵⁴

⁵⁴Q.S. An-Nisa` ; 34

Berkaitan dengan ayat di atas, Al-Qurtubi memberi penafisran sebagai berikut:

قوله تعالى : فعظوهن أي بكتاب الله ؛ أي ذكروهن ما أوجب الله عليهن من حسن الصحبة وجميل العشرة للزوج ، والاعتراف بالدرجة التي له عليها، ويقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها.⁵⁵

Firman Allah maka nasehatilah mereka, yakni dengan Kitabullah, yaitu ingatkan mereka (istri-istri yang *nusyuz*) tentang kewajiban yang ditetapkan Allah kepada mereka berupa baiknya kebersamaan dan hubungan dengan suami, serta mengakui kelebihan derajat suami terhadap istri, dan mengatakan tentang Hadis nabi yang menyebutkan: Jika aku pada orang lain, niscaya aku memerintah seseorang bersujud ke .memerintahkan istri sujud kepada suaminya

Memahami ayat di atas, secara eksplisit menyebutkan tiga solusi utama yang dapat ditempuh untuk mengatasi problematika *nusyûz* dari istri, yaitu: memberi nasihat kepada istri, meninggalkan istri di tempat tidur (pisah ranjang), dan memukul istri dengan pukulan yang tidak melukai.

1) Memberi Nasihat

Nasihat merupakan upaya persuasif dan langkah edukasi pertama yang harus dilakukan seorang suami ketika menghadapi isteri

⁵⁵ Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi*, Juz 5, (), h. 150

yang *nusyûz*. Hal ini ditujukan sebagai cara perbaikan secara halus untuk menghilangkan semua kendala-kendala akibat *nusyûznya* istri.

Terhadap istri yang *nusyûz*, langkah pertama yang dilakukan oleh suami adalah memberi nasihat kepada istrinya. Nasihat terhadap istri disesuaikan dengan kondisi istri sendiri, karena ada sebagian istri yang dapat diberi nasihat cukup dengan mengingatkan supaya takut kepada Allah dan siksa-Nya. Tetapi ada pula istri yang baru bisa dinasihati dengan mengancam atau menakut-nakuti akan akibat buruk yang akan terjadi seperti akan dimusuhi atau tidak akan mendapatkan baju yang dan perhiasan yang indah dari suami. Suami yang arif pasti tahu bagaimana memilih nasihat yang bisa tertanam dalam jiwa istrinya.⁵⁶

Suami hendaknya mengingatkan kembali tentang ikatan janji yang kuat (*mitsâqan ghal'idzan*) diantara mereka yang tidak boleh pudar begitu saja oleh hati maupun akal. Kepada isteri juga disampaikan akibat buruk yang akan menimpa hubungan mereka apabila ia tetap dan meneruskan jalannya itu.

Menasihati istri adalah dengan cara mengingatkannya kepada Allah, kewajiban kepada suami, dan hak-hak suami yang wajib dilaksanakan, dan menjauhkan pandangannya dari perbuatan dosa dan perilaku durhaka. Di samping itu, istri perlu pula diingatkan bahwa ia akan kehilangan hak mendapatkan nafkah, pakaian, dan akan ditinggalkan di tempat tidur sendirian, bilamana ia tetap durhaka kepada suaminya.⁵⁷

Kutipan di atas menjelaskan pentingnya memberi nasihat kepada istri yang *nusyûz* untuk mengingatkan terhadap hak dan kewajiban

⁵⁶Nur Jannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan, Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 187

⁵⁷Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah Jilid 3*, h.,..., 96

dalam perkawinan. Isi nasihat dikaitkan dengan substansi perkawinan sebagai bentuk ibadah, sehingga ada pertanggungjawaban kepada Allah tentang segala tindakan yang dilakukan. Dalam memberi nasihat dapat pula disertai dengan mengingatkan istri tentang hilangnya hak nafkah yang didapatkan, jika istri terus melakukan *nusyûz*.

2. Berpisah Tidur

Meninggalkan istri di tempat tidur merupakan solusi kedua dalam mengatasi istri yang *nusyûz*, setelah upaya memberi nasihat kepada istri tidak berhasil. Al-Quran menyebut solusi kedua ini dengan perkataan “*al-hajr*”, berarti yang berasal dari kata *hajr*, yang secara etimologis berarti meniggalkan, memisahkan dan tidak berhubungan dengan obyek yang dimaksud.⁵⁸

“Membiarkan istri di tempat tidur sendirian merupakan hukuman mental dan psikis. Karena kehilangan kegembiraan serta kesenangan bagi seorang istri terasa sangat berat sekali, apalagi kalau ini sampai berlangsung sehari-hari.”⁵⁹

Al-Qurthubi mengutip pendapat Hasan mengatakan sesungguhnya suami apabila berpaling dari tempat tidur istrinya, apabila istri tersebut mencintai suami, maka akan terasa berat baginya,

⁵⁸ Saleh bin Ganim as-Sadlani, *Nusyûz*,..., h. 25

⁵⁹ Fathimah Syaukat Al-Uliyyan, *Selamatkan Pernikahan Anda dari Perceraian*, h. 253

sehingga ia akan kembali kepada kebaikan. Jika istri seorang yang membenci suaminya, maka nampaklah *nusyûz* tersebut darinya.”⁶⁰

Meninggalkan istri di tempat tidur bertujuan untuk menguji tingkat kasih sayang istri kepada suami. Istri yang mencintai suami akan merasa berat ketika suami meninggalkannya di tempat tidur, sehingga diharapkan istri dapat kembali kepada keadaan semula sebelum *nusyûz*.

3). Memukul dengan Pukulan yang tidak melukai

Solusi terakhir dalam mengatasi istri yang *nusyûz* adalah memukul istri dengan pukulan yang tidak melukai. Kewenangan memukul istri disertai dengan batasan yang tegas. Al-Qurthubi dalam hal ini menelaskan sebagai berikut:

Allah Swt. memerintahkan sebagai solusi *nusyûz* diawali dengan memberi nasihat kepada istri, kemudia meninggalkannya di tmpat tidur. Jika kedua solusi tersebut tidak berhasil, maka dengan pukulan, karena dengan pukulan tersebut dapat memperbaiki istri dan mengajaknya untuk memenuhi hak suami. Pukulan yang dimaksud dalam ayat ini (An-Nisa` ; 34) adalah pukulan dalam rangka mmberi pelajaran, bukan pukulan yang melukai, yaitu pukulan yang memcahkan tulang, dan mencederai anggota badan, seperti memukul dengan cara meninju, karena sesungguhnya yang dimaksud dengan

⁶⁰ Al-Qurthubi, *Al-Jami` li Ahkami Al-Quran, Juz 6,...*,h. 284

dengan memukul adalah mengajak kepada kebaikan bukan yang lainnya. Oleh karena itu, apabila pukulan tersebut mengakibatkan kerusakan kepada istri maka wajib adanya *dhaman* (suami mengganti kerusakan yang dilakukan pada istri).⁶¹

Walaupun secara tekstual syari'at membolehkan suami memukul isteri yang nusyūz, akan tetapi harus memperhatikan batas-batas diperbolehkannya pemukulan tersebut, yaitu tidak boleh dimaksudkan untuk menghina derajat atau martabat wanita, menyakiti isterinya dan tidak boleh dilakukan dengan motifasi balas dendam.

Suami boleh memukul dengan ringan memakai kayu siwak, misalnya atau pukulan ringan dengan telapak tangan pada pundak istri sebanyak tiga kali, jika memang bermanfaat. Suami tidak boleh memukul jika tidak ada manfaatnya. Pukulan tidak boleh dilakukan dengan kasar, melukai, atau di wajah, walaupun istri sangat durhaka atau sudah berulang kali.⁶²

Mahmud Syaltut sebagaimana dikutip oleh Fathimah Syaukat mengatakan “memberi pelajaran dengan cara memukul terhadap orang yang tidak mempan diberi nasihat, dan pisah ranjang adalah sesuatu yang beerdsarkan fitrah dan menjadi tuntutan norma masyarakat.”⁶³

⁶¹ Al-Qurthubi, *Al-Jami` li Ahkami Al-Quran*, Juz 6,...., h. 285

⁶² Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i*, Jilid 2,...., h. 541

⁶³ Fathimah Syaukat Al-Uliyyan, *Selamakan Pernikahan Anda*,...., h. 256

Memahami pendapat di atas, substansi dari hukuman memukul istri yang *nusyûz* bukan terletak pada lahiriahnya tindakan, tetapi mengacu pada bentuk *ta`dib* (memberi pelajaran) kepada istri. Dengan melihat batasan-batasan yang tegas dalam memukul, yang tidak boleh melukai istri, maka dapat dilihat proporsionalitas antara sanksi dan pelanggaran, berdasarkan asumsi bahwa *nusyûz* istri adalah pelanggaran yang berhak mendapat sanksi.

Dalam fiqh pemukulan terhadap istri yang *nusyûz* dilihat dari kerangka mencari solusi terhadap timbulnya penyakit yang dapat merusak tertib hukum keluarga. Memukul istri merupakan tahapan terakhir, ketika dua tahapan sebelumnya, yaitu menasihati, dan pisah ranjang, tidak berhasil menyadarkan istri terhadap perilaku *nusyûz* nya. Selain itu, tata cara memukul juga diatur secara ketat, sehingga apabila suami melebihi batas dapat dikenakan *had*, dan sanksi pidana.

Abu Malik Kamal mengatakan pemukulan terhadap istri yang *nusyûz* dibatasi dengan ketentuan sebagai berikut:

- a. Hendaklah pukulan tidak melukai/menyakitkan, seperti pukulan yang bisa mematahkan tulang atau merusak daging.
- b. Tidak memukul lebih dari sepuluh kali.
- c. Tidak memukul wajah dan tidak memukul bagian-bagian yang mematikan.
- d. Dia harus meyakini bahwa pukulannya itu bisa menjadikan isterinya jera, karena sesungguhnya pukulan tersebut hanya sekedar *wasilah* (media) untuk memperbaiki. Sementara *wasilah* tidak disyariatkan ketika tidak ada keyakinan bahwa tujuan yang diharapkan akan terwujud. Jika tidak ada keyakinan demikian, hendaknya suami tidak memukulnya.

e. Menghentikan pukulan ketika isteri telah mentaatinya.⁶⁴

Mengacu kepada pendapat di atas, pukulan terhadap istri harus disertai adanya keyakinan suami, bahwa dengan memukulnya, maka istri berhenti melakukan *nusyûz*. Jika suami tidak memiliki keyakinan bahwa istri akan berhenti *nusyûz* setelah dipukul, maka suami tidak boleh memukulnya, karena memukul isteri sifatnya hanya sebagai *wasilah* (media), yang dapat mengandung resiko ketika suami tidak dapat mengendalikan diri, atau dikarenakan sifat temperamental suami. “Suami tidak boleh memukul, jika tidak ada manfaatnya. Pukulan tidak boleh dilakukan dengan kasar, melukai, atau di wajah, meskipun isteri sangat durhaka, atau sudah berulang kali.”⁶⁵

Dikaji dari perspektif gender, pemukulan terhadap istri yang *nusyûz* sebagaimana diakui dalam hukum Islam, menjadi persoalan yang cukup dilematis. Di satu sisi, nash Al-Quran yang secara tegas menyatakan adanya pemukulan kepada istri yang *nusyûz*, di sisi lain penerapan hukum Islam tidak dapat mengabaikan asas-asas konstitusional, hak asasi manusia, dan tuntutan keadilan gender yang dewasa ini berkembang pesat di masyarakat.

b. Solusi *Nusyûz* Suami

Ajaran Islam sangat mementingkan keutuhan rumah tangga.

Perceraian walaupun diperbolehkan oleh hukum Islam, tetapi merupakan

⁶⁴ Abu Malik Kamal, *Ensiklopedi Fiqh Wanita*, Jilid 2, alih bahasa Beni Sarbeni, (Bogor: Pustaka Ibnu Kastir, 2009), h. 374

⁶⁵ Wahbah Zuahaili, *Fiqh Imam Syafi'i (al-Fiqhu asy-Syafi'i al-Muyassar)*, Jilid 3, alih bahasa Muhammad Afifi dan Abdul Aziz, (Jakarta, Almahira, 2010), h. 541

perkara yang dibenci dan seharusnya dihindari. Oleh karena itu, hal-hal yang dapat mendorong terjadinya perselisihan, petengkaran dan perceraian perlu dicari solusinya, untuk menjaga keutuhan rumah tangga.

Solusi dalam mengatasi *nusyûz*nya suami dapat dipahami dari Al-Quran Surah an-Nisa` ayat 128 sebagai berikut:

وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ١٢٨

Dan jika seorang wanita khawatir akan *nusyûz* atau sikap tidak acuh dari suaminya, Maka tidak mengapa bagi keduanya Mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari *nusyûz* dan sikap tak acuh), Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Q.S. an-Nisa`; 128)

Berkaitan dengan makna ayat di atas, Ibnu Katsir menjelaskan sebab turunya ayat di atas sebagai sebagai berikut:

Menurut makna lahiriah ayat, perdamaian yang dilakukan ialah pihak istri memberikan sebagian dari haknya kepada suaminya dan pihak suami menerima syarat tersebut; hal ini lebih baik bagi pihak istri dari pada diceraikan sama sekali. Sebagaimana Nabi Saw. tetap memegang Saudah binti Zam'ah sebagai istrinya dengan merelakan hari gilirannya kepada Aisyah dan Nabi Saw. tidak menceraikannya, melainkan membiarkannya termasuk salah seorang dari istri-istrinya. Nabi Saw. Sengaja melakukan demikian agar umatnya mengikuti jejaknya dalam masalah ini, bahwa hal tersebut disyariatkan dan diperbolehkan. Hal ini lebih baik bagi Nabi Saw.

mengingat keserasian itu lebih disukai oleh Allah Swt. dari pada perceraian.⁶⁶

Memahami kutipan diatas, dapat dikemukakan bahwa dalam perdamaian antara suami istri harus ada upaya yang dilakukan oleh kedua belah pihak untuk bedamai, termasuk di dalamnya adalah menarik tuntutan yang tidak dapat dipenuhi pihak lain. Dalam konteks kutipan di atas adalah kerelaan Saudah binti Zam`ah untuk memberikan hak gilirnya kepada Aisyah, dan Nabi tetap menjadikan Saudah sebagai istrinya. Dengan demikian dalam mediasi perlu adanya pemahaman terhadap hak dan kewajiban masing-masing suami istri, sehingga keputusan yang diambil mencerminkan keseimbangan antara hak dan kewajiban.

⁶⁶Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adhim (Tafsir Ibnu Katsir)*, Juz 5, alih bahasa Bahrun Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesdindo, 2000), h. 549

BAB III

ISTINBÂṬ DAN MAQĀṢID ASY-SYARĪ'AH

DALAM PENETAPAN HUKUM ISLAM

A. *Istinbâṭ* Hukum

Pembahasan tentang *istinbâṭ dan maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan salah satu kajian pokok dalam penelitian ini sebagai pijakan untuk menganalisis nafkah istri yang *nusyûz*. *Istinbâṭ* diperlukan untuk melihat pertimbangan ulama dalam menetapkan hukum tentang nafkah istri yang *nusyûz*, sedangkan *maqāṣid asy-syarī'ah* diperlukan untuk menemukan pandangan ulama tentang tujuan syariat yang terkandung dalam penetapan hukum.

1. Pengertian *Istinbâṭ* Hukum

Istinbâṭ dari segi etimologi berasal dari kata *nabata- yanbutu-nabtun* yang berarti "air yang pertama kali muncul pada saat seseorang menggali sumur". Kata kerja tersebut kemudian dijadikan bentuk transitif, sehingga menjadi *anbata* dan *istinbâṭa*, yang berarti mengeluarkan air dari sumur (sumber tempat air tersembunyi).¹ Al-Jurjani memberikan arti kata *Istinbâṭ* dengan mengeluarkan air dari mata air (dalam tanah).²

¹Rahmawati, *Istinbâṭ Hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*, (Yogyakarta: Deepublish, 2015), h. 29

²Al-Jurjani, *Kitab at-Ta`rifat*, (Beirut: Maktabah Lubnan, 1985), h. 22

"الاستنباط استخراج الماء من العين من قولهم نبطاء بماء إذا خرج من منبعه، الاستنباط اصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القرينة"³

(*Istinbât* (secara bahasa) adalah mengeluarkan air dari sumbernya, berasal dari perkataan orang Arab menggali air, ketika air keluar dari sumbernya. Sedangkan *istinbât* secara istilah adalah mengeluarkan makna dari teks-teks (dalil) dengan kekuatan hati dan tabiat).

Kata *istinbât* pada asalnya berarti mengeluarkan air dari sumbernya kemudian dipakai sebagai istilah fiqh yang berarti mengeluarkan hukum dari sumbernya, yakni mengeluarkan kandungan hukum dari nas-nas dengan ketajaman nalar dan kemampuan daya pikir yang optimal.

Istinbât hukum merupakan sebuah cara pengambilan hukum dari sumbernya. Perkataan ini lebih populer disebut dengan metodologi penggalian hukum. Metodologi, menurut seorang ahli dapat diartikan sebagai pembahasan konsep teoretis berbagai metode yang terkait dalam suatu system pengetahuan. Jika hukum Islam dipandang sebagai suatu sistem pengetahuan, maka yang dimaksudkan metodologi hukum Islam adalah pembahasan konsep dasar hukum Islam dan bagaimanakah hukum Islam tersebut dikaji dan diformulasikan.⁴

Kata *istinbât* juga disebutkan dalam Al-Quran Surah an-Nisa` sebagai berikut:

³Abdul Aziz Masyhuri, *Masaiah Keagamaan* (Jakarta, QultumMedia, 2004), h. 89

⁴Ghufroon A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 2

وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ
يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا
قَلِيلًا ۝ ٨٣

Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan Ulil Amri). Kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu) (Q.S. an-Nisa` : 83)

Berkaitan dengan penyebutan *Istinbât* dalam Surah an-Nisa` di atas, Ibnu Qoyyim menjelaskan sebagai berikut:

ومعلوم أن الاستنباط؛ إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغي ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط⁵

Diketahui bahwa *Istinbât* adalah mengeluarkan makna, alasan-alasan dan menyandarkan sebagian pada sebagian yang lain. *Istinbât* dikategorikan sah sebab kebenaran sesuatu yang menyerupai, mendekati sama dan sepadan. *Istinbât* yang diabaikan adalah *istinbât* yang tidak sah penyerupaannya. Hal ini yang dipahami manusia dari *Istinbât*.

Istinbât juga diartikan sebagai *ijtihad*, yang artinya mengerahkan segenap upaya dan kemampuan secara sungguh-sungguh untuk mengeluarkan atau menetapkan kesimpulan hukum dan dalil-dalilnya.⁶

Disiplin ilmu yang membahas tentang *istinbât* hukum (metodologi penggalian hukum), dinamakan *ushul fiqh*. *Ushul fiqh*lah satu-satunya

⁵Ibnu Qoyyim al-Jauziyah, *adh-Dhou` al-Munir `ala Tafsir*, Jilid 2, (Muassah an-Nur), 264

⁶Azyumardi Azra, etl, *Ensiklopedi Islam 2*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2007), h. 279

bidang ilmu keislaman yang penting dalam memahami syari'at Islam dari sumber aslinya; al-Qur'an dan al-Hadits.⁷

Kemampuan melakukan *istinbât* merupakan sifat yang harus terpenuhi dari seorang mujtahid, sebagaimana dikatakan oleh asy-Syatibi sebagai berikut:

إِنَّمَا تَحْصُلُ دَرَجَةُ الْإِجْتِهَادِ لِمَنْ اتَّصَفَ بِوَصْفَيْنِ: أَحَدُهُمَا: فَهْمُ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ عَلَى كَمَالِهَا. وَالثَّانِي: الْمُمْكِنُ مِنَ الْإِسْتِنْبَاطِ بِنَاءً عَلَى فَهْمِهِ فِيهَا. ... وَأَمَّا الثَّانِي: فَهُوَ كَالْحَادِمِ لِلأَوَّلِ؛ فَإِنَّ التَّمَكُّنَ مِنْ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ بِوَاسِطَةِ مَعَارِفٍ مُحْتَاجٍ إِلَيْهَا فِي فَهْمِ الشَّرِيعَةِ أَوَّلًا.⁸

Derajat ijtihad hanya diperoleh oleh orang yang memiliki dua sifat.

Pertama memaami *maqāsid asy-syarī'ah* secara sempurna. Kedua dapat melakukan *istinbât* berdasarkan pemahamannya pada *maqāsid asy-syarī'ah*. Adapun sifat yang kedua merupakan pelayan bagi sifat yang pertama, karena kemampuan beristinbât hanya dapat dilakukan dengan mengetahui pengetahuan yang dibutuhkan dalam memahami syariat pertama kali..

Memahami pendapat di atas, kemampuan melakukan *istinbât* diperlukan oleh mujtahid dalam menetapkan hukum, dan harus disertai pula dengan pemahaman mendalam tentang *maqāsid asy-syarī'ah*. Mujtahid harus mampu melakukan *istinbât* berdasarkan pemahamannya

⁷Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Uhsul al-Fiqh*, Alih Bahasa. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, (Semarang: Dina Utama, 2014), h. 1

⁸Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqât fi Ushul asy-Syarī'ah*, Juz. 5, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 42

terhadap *maqāṣid asy-syarī'ah* yang terkandung dalam naṣ Al-Quran dan Hadis.

Materi-materi hukum yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Hadis, secara kuantitatif terbatas jumlahnya. Karena itu terutama setelah berlalunya zaman Rasulullah Saw, dalam penerapannya diperlukan penalaran. Permasalahan-permasalahan yang tumbuh dalam masyarakat terkadang sudah ditemukan *naṣnya* yang jelas dalam kitab suci Al-Qur'an atau Hadis, tetapi terkadang hanya ditemukan prinsip-prinsip umum saja. Untuk pemecahan permasalahan-permasalahan baru yang belum ada naṣ nya secara jelas, perlu dilakukan *istinbâṭ* hukum, dengan mengeluarkan hukum-hukum baru terhadap permasalahan yang muncul dalam masyarakat dengan melalui ijtihad berdasarkan dalil-dalil yang ada dalam Al-Qur'an atau Sunnah.

Istinbâṭ hukum berupaya menetapkan hukum, berupa perbuatan atau perkataan mukallaf dengan meletakkan kaidah-kaidah hukum yang ditetapkan. Melalui kaidah-kaidah itu dapat dipahami hukum-hukum syara' yang ditunjuk oleh *naṣ*, mengetahui sumber hukum yang kuat apabila terjadi pertentangan antara dua buah sumber hukum dan mengetahui perbedaan pendapat para ahli fiqh dalam menentukan hukum suatu kasus tertentu. Seorang ahli fiqh yang menetapkan hukum syarī'ah atas perbuatan seorang mukallaf, maka ia telah melakukan *istinbâṭ* hukum dengan sumber hukum yang terdapat di dalam kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh ahli ushul fiqh. Dengan jalan *istinbâṭ* hukum Islam akan

senantiasa berkembang seirama dengan terjadinya dinamika perkembangan masyarakat, untuk mewujudkan kemaslahatan ketertiban dalam pergaulan masyarakat serta menjamin hak dan kewajiban masing-masing individu yang berkepentingan secara jelas.

Penetapan hukum melalui *istinbât* bukan hanya mengandung dimensi manusia dengan kekuatan akalinya, sehingga *istinbât* merupakan pemikiran manusia semata, tetapi merupakan hasil pemahaman terhadap dalil-dalil syara`. Syariat Islam mempunyai satu kesatuan sistem yang menjadikan dalil-dalil syariat itu berada dalam satu jalinan yang utuh, tak terpisahkan, dan antara satu dengan lainnya saling mendukung, serta dalil yang satu berfungsi sebagai penjelasan bagi dalil yang lain. Dengan demikian, hukum-hukum yang dikandung syariat Islam bukanlah berasal dari pemikiran manusia semata. Pemikiran manusia maksimal hanya berfungsi memahami kandungan syariat, atau menemukan tafsirannya serta cara penerapannya dalam kehidupan, tetapi syariat itu sendiri berasal dari Allah.

2. Dasar Penetapan Hukum Melalui *Istinbât*

Kebutuhan terhadap *istinbât* sebagai bagian dari penggalian hukum Islam didasarkan pada Al-Quran. Ulama sepakat menjadikan al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama bagi syariat Islam, termasuk dalam penggalian hukum Islam. Atas dasar ini seorang mujtahid dalam menetapkan suatu hukum harus terlebih dahulu mencari rujukan kepada al-Qur'an. Apabila tidak ditemukan dalam al-Qur'an, barulah ia

dibemakan menggunakan dalil-dalil lain. Hal ini didasarkan pada Al-Quran Surah Q.S. an-Nisa: 105 sebagai berikut:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ
لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ١٠٥

Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat. (Q.S. an-Nisa: 105)⁹

Berkaitan dengan ayat di atas, menurut Abdul Wahab Kholaf apabila suatu kasus yang hendak diketahui hukumnya, ternyata telah ditunjukkan hukum syara'nya oleh dalil yang sharih (jelas) dan *qath'i* dan segi sumber dan pengertiannya, maka tidak ada peluang untuk berijtihad di dalamnya. yang wajib dalam hal ini adalah melaksanakan pengertian yang telah ditunjukkan oleh *naş* tersebut. Sebab selama dalil itu adalah *qath'i* yang mana ketetapan dan keluarnya bersumber langsung dari Allah dan Rasul-Nya, maka hal yang demikian tidaklah merupakan objek pembahasan dan penerangan daya kemampuan (*ijtihad*). Dan selama dalil itu dalalnya *qath'i*, maka dalalah terhadap maknanya dan pengambilan hukum dan *naş* itu, bukanlah merupakan tempat pembahasan dan *ijtihad*.¹⁰

Berkaitan dengan Al-Quran sebagai dasar *ijtihad* Musa'id bin Sulaiman ath-Tayar mengatakan sebagai berikut:

⁹ Q.S. an-Nisa: 105

¹⁰ Abdul Wahab Kholaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Penerjemah Muh. Zuhri, dkk, (Semarang: Toha Putra, 2014), h. 401

ينقسم القرآن إلى قسمين: نص ظاهر لا يخفى، ولا يحتاج إلى تفسير، وهذا يستنبط منه مباشرة ونص يحتاج إلى تفسير، وهذا يكون الاستنباط منه بعد بيانه وتفسيره¹¹.

Naş dalam Al-Quran terbagi menjadi *naş zahir* yang tidak membutuhkan penafsiran, dan secara langsung dapat dijadikan dasar *istinbât*, dan *naş* yang membutuhkan penafsiran yang dijadikan dasar *istinbât* setelah adanya penjelasan dan penafsiran.

Ayat-ayat al-Qur'an yang berkategori *kulliyah* dan ayat-ayat *juz'iyah* yang berkategori *dhanniyah* memerlukan penjabaran dan penafsiran. As-Sunnah sebagai acuan kedua syari'at Islam telah ditunjuk oleh al-Qur'an untuk menjadi penafsir dan penjabar utamanya, selain tugasnya untuk menetapkan hukum yang tidak ditetapkan di dalam al-Qur'an. As-Sunnah sendiri ternyata mengikuti jejak al-Qur'an di dalam menampilkan Hadits-haditsnya. Maksudnya *naş -naş* Hadits ada yang *kulli* di samping yang *juz'iy* dan ada yang *dhanny* disamping yang *qath'iy*. *Naş -naş* yang *juz'iy qath'iy* dan al-Qur'an dan As-Sunnah melahirkan hukum-hukum yang tegas dan tegas, sementara *naş-naş* yang *kully* dan *dhanny* menjadi sumber hukum-hukum yang lentur dan berpotensi untuk dikembangkan.¹²

Berdasarkan uraian di atas, maka ayat-ayat hukum dalam Al-Quran yang bersifat interpretatif yang menunjukkan terhadap suatu maksud dengan pengertian yang jelas dan tidak mengandung kemungkinan pentakwilan, maka ia harus ditetapkan, dan tidak dibuka peluang untuk beristinbath dalam kasus-kasus yang menetapkannya. Ayat-ayat Al-Quran dalam menunjukkan pengertiannya menggunakan berbagai cara, ada yang tegas dan ada yang tidak tegas, ada yang melalul arti hahasnya dan ada

¹¹ Musa'id bin Sulaiman ath-Tayar, *Maḥmûm at-Tafsir, wa Ta'wil wal Istinbât wa Tadabbur, wal Muffassir*, (Riyad, Dar Ibnu al-Jauzi, 1427 H), h. 180

¹² Tolhah Hasan, *Logika Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Situbondo, Ibrahimy Press, 2010), h. 22

pula yang melalui maksud hukumnya, di samping itu di satu kali terdapat pula perbenturan antara satu dalil dan dalil lain yang memerlukan penyelesaian. Ushul fiqh menyajikan berbagai cara dan berbagai aspeknya untuk memahami pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Quran dan Sunnah Rasulullah.

Adapun Hadis yang menjadi dasar tentang penggalian hukum melalui ijtihad dapat dipahami dari Hadis sebagai berikut:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَيَسْتَنُّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو فَضْرَبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ» (رواه أبو داود 13)

Sesungguhnya Rasulullah SAW mengutus Mu'az ke Yaman, maka beliau bertanya kepada Mu'az: "Atas dasar apa Anda memutuskan suatu persoalan? Mu'az menjawab: "Dasarnya adalah Kitab Allah." Nabi bertanya: "Kalau tidak Anda temukan dalam kitab Allah?" Dia jawab: "Dengan dasar Sunnah Rasulullah SAW" Beliau bertanya lagi: "Kalau tidak Anda temukan dalam Sunnah Rasulullah?" Mu'az menjawab: 'Aku akan berijtihad dengan penalaranku.' Maka Nabi berkata: "Segala pujian bagi Allah yang telah memberi taufik atas diiii utusan Rasulullah SAWS (HR. Abu Daud)

Memahami Hadis di atas, mujtahid diperbolehkan berijtihad, ketika tidak ditemukan penjelasan hukumnya dalam Al-Quran dan Sunnah. Dalam

¹³Abu Daud Sulaiman al-Azdi, *Sunan Abi Daud*, Juz 3, (Beirut: Maktabah Asriyah, tt), h. 303

hal ini ijtihad berperan penting dalam rangka mengembangkan prinsip-prinsip hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Fungsi ijtihad di sini adalah untuk meneliti dan menemukan hukumnya lewat tujuan hukum, seperti dengan *qiyas*, *istihsân*, *maşlahat mursalah*, *'uruf*, *istishab*, dan *sadd al-zari'ah*.

Jumlah *naş-naş* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah sangat terbatas, sedangkan kejadian demi kejadian di rengah masyarakat berlangsung terus menerus tanpa henti. Persoalan persoalan baru tersebut banvak sekali yang tidak secara langsung dijawab oleh naş : Di sinilah peran ijtihad dibutuhkan. Ijtihad bisa menginterpretasi *naş-naş* syar'i guna menjawab persoalan baru. Dengan begitu, umat akan tetap menajalani kehidupan berdasarkan rel-rel hukum Islam)¹⁴

Dalam tradisi pemikiran ilmu ushul fiqh, penggunaan akal (*ra'yu*) digunakan dalam proses *istinbât al-ahkam* atau penggalian hukum-hukum sesuai prinsip *istidlal* sebagai instrumen penting dalam merumuskan hukum. *Istinbât* mengacu pada dalil-dalil *'aqli* (nalar logika). Penggunaan logika dalam ilmu ushul fiqh semakin menemukan momentumnya manakala jumlah dalil naqli (teks wahyu) sangat terbatas dibanding jumlah peristiwa hukum yang terus muncul di masyarakat.

3. Tujuan *Istinbât* Hukum

Penggalian hukum diperlukan seiring dengan munculnya berbagai permasalahan hukum di masyarakat. Al-Qur'an hanya memuat

¹⁴Imam Nahe'i, dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istinbât Hukum Islam*, (Situbondo Ibrahimy Press, 2010), h. h. 327

permasalahan-permasalahan secara garis besar. Ulama hanya mampu menjabarkan *naş -naş* Al-Qur'an yang masih garis besar itu ke dalam realitas kehidupan masyarakat yang dinamis dan selalu berubah. Oleh karena itu diperlukan penggalian hukum berdasarkan prinsip dan kaidah-kaidah umum dalam Al-Quran dan Hadis untuk menjaga agar umat tidak menyimpang dari prinsip dan kaidah tersebut.

Istinbât dikembangkan untuk mewujudkan tujuan sebagai berikut:

- a. Supaya dalam mengembangkan oprasionalisasi ajaran Islam sesuai dengan dasar asasinya, khususnya hal-hal yang berkaitan dengan hukum. sehingga tidak selalu menggantungkan din pada adanya sabda Nabi SAW.
- b. Supaya bisa menetapkan hukum-hukum yang terkandung di dalam kedua sumber dasarnya secara baik dan sempurna sesuai dengan yang dikehendaki oleh syari' itu sendiri.
- c. Supaya hukum-hukum yang berasal dan hasil *istinbât* tidak bersifat statis, sehingga hasilnya selalu aktual dan dapat diamalkan sesuai dengan perkembangan zaman yang selalu menuntutnya.¹⁵

Beraskan pendapat di atas, *istinbât* diperlukan untuk menjawab permasalahan hukum Islam yang terus berkembang sesuai dengan yang dikehendaki oleh syari' itu sendiri. Melalui *istinbât* ditetapkan hukum setiap perbuatan atau perkataan *mukallaf* dengan meletakkan kaidah-kaidah hukum yang ditetapkan. Melalui kaidah-kaidah tersebut dapat dipahami hukum-hukum syara' yang ditunjuk oleh *naş* , mengetahui sumber hukum yang kuat apabila terjadi pertentangan antara dua buah sumber hukum dan mengetahui perbedaan pendapat para ahli fiqh dalam menentukan hukum suatu kasus tertentu. Jika seorang ahli fiqh menetapkan hukum syari'ah atas perbuatan

¹⁵M. Mashum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan dari Sumber-Sumbernya*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013), h. 197

seorang *mukallaf*, ia sebenarnya telah melakukan *istinbât* hukum dengan sumber hukum yang terdapat di dalam kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh ahli ushul fiqh.

Pemahaman terhadap syariat Islam tidak cukup hanya berdasarkan tekstualnya namun harus juga memperhatikan *spirit* (tujuan serta rahasia) syariat itu sendiri, sehingga syariat Islam dapat menjadi rahmat yang membawa hikmah yang besar bagi umat manusia. Jika tidak ditemukan *naş* yang menjelaskan permasalahan hukum, bukan berarti terjadi kekosongan hukum yang menyebabkan kerusakan perilaku manusia. Tetapi prinsip-prinsip utama yang terkandung dalam *naş* dan tujuan syariat dapat memandu penetapan hukum yang sejalan dengan syariat itu sendiri. Berkaitan dengan hal ini, Al-Amidi menjelaskan sebagai berikut:

لَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَ الشَّارِعِ أَنْ يَنْصَرَ وَيَقُولَ لَا يَفْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ، لِأَنَّ الْغَضَبَ مِمَّا يُوجِبُ اضْطِرَابَ رَأْيِهِ وَفَهْمِهِ، فَقَيْسُوا عَلَى الْغَضَبِ مَا كَانَ فِي مَعْنَاهُ كَالْجُوعِ وَالْعَطَشِ وَالْإِعْيَاءِ الْمُفْرِطِ، وَأَنْ يَقُولَ: حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ شَرَابَ الْخَمْرِ وَمَهْمَا غَلَبَ عَلَى ظُنُونِكُمْ أَنَّ عِلَّةَ التَّحْرِيمِ الشَّدَّةُ الْمُطْرِبَةُ الصَّادَةُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ الْمُنْفِضِيَّةِ إِلَى وَقُوعِ الْفِتَنِ وَالْعَدَاوَةِ وَالْبَعْضَاءِ لِتَعْطِيبِهَا عَلَى الْعَقْلِ، فَقَيْسُوا عَلَيْهَا كُلَّ مَا فِي مَعْنَاهَا مِنْ النَّبِيذِ وَغَيْرِهِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مُتَمَنِّعًا عَقْلًا لَمَا حَسُنَ وُزُودُ الشَّرْعِ بِذَلِكَ¹⁶

Tidak ada perselisihan antara orang-orang yang berakal tentang kebaikan *naş* dari Syari` (Allah) yang melarang seorang hakim

¹⁶Abu al-Hasan al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz 4, (Beirut: Maktab Islami, tt), h.6

memutuskan perkara dalam keadaan marah, karena marah merupakan hal yang menyebabkan kebingungan akal dan pemahamannya. Ulama kemudian menganalogikan marah tersebut dengan sesuatu yang semakna, seperti lapar, haus, dan kelelahan yang sangat. Syari` (Allah) mengatakan keharaman *khamr*, dan ketika alasan keharaman tersebut diduga kuat adalah kekacauan yang sangat yang menghalangi ingat Allah dan sifat liar yang menyebabkan terjadinya fitnah, permusuhan dan kebencian akibat tertutupnya akal, maka ulama menganalogikan keharaman *khamr* dengan sesuatu yang semakna, seperti *nabidz* (minuman keras yang terbuat dari anggur) dan minuman keras lainnya. Jika penggunaan analogi (*qiyas*) tersebut dilarang oleh akal, maka tidak ada kebaikan ketika syariat mengharamkan *khamr*.

Berdasarkan pendapat di atas, penggalian hukum (*istinbâf*) diperlukan untuk menemukan jawaban berbagai problematika hukum yang berkembang di masyarakat dan belum ditemukan jawabannya dari *naş* Al-Quran dan Hadis. Tidak boleh ada kekosongan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan umat. Oleh karena itu diperlukan *Istinbâf* sebagai upaya memahami prinsip-prinsip umum syariat yang terkandung dalam Al-Quran dan Hadis untuk dijadikan acuan dalam penetapan hukum yang terus berkembang.

4. Metode *Istinbâf*

Secara garis besar, metode *istinbât* dapat dibagi kepada tiga bagian, yaitu segi kebahasaan, segi *maqāṣid* (tujuan) syari'ah, dan segi penyelesaian beberapa dalil yang bertentangan.¹⁷

Metode *istinbât* yang digunakan dalam penggalian hukum secara lebih terperinci dijelaskan dalam kutipan sebagai berikut:

Macam-macam metode *istinbât*: melalui aspek kebahasaan: *am* dan *khas*, *amr* dan *nahi*, *mutlaq* dan *muqoyyad*, *mujmal* dan *mubayyan*, *mantuq* dan *majhum*, *lafaz* dilihat dari kejelasan maknanya 1. Jelas: *zahir*, *nas*, *mufassar*, dan *muhkam*. 2. Tidak jelas: *khafi*, *musykil*, *mujmal*, *mutasyabih*. *Lafaz* dilihat dari penggunaannya a. makna hakiki dan majazi, b. *muradif* dan *musytarak*, *ta'wil*, c. Melalui *maqāṣid syarī'ah*: merealisasikan tiga kebutuhan (*Ḍarūriyat*, *Hâjiyat*, dan *tahsiniyat*), d. penyelesaian dalil yang *taarud*: *nasakh*, *tarjih*, dan *al-jam'u wa al-taufiq*.¹⁸

Berdasarkan pendapat di atas, *istinbât* dapat dilakukan melalui beberapa metode, yaitu: metode kebahasaan, *maqāṣid syarī'ah*, dan penyelesaian dalil yang *taarud*. Metode kebahasaan meliputi *am* dan *khas*, *amr* dan *nahi*, *mutlaq* dan *muqoyyad*, *mujmal* dan *mubayyan*, *mantuq* dan *majhum*. Metode *maqāṣid syarī'ah* mencakup *istinbât* melalui kajian tujuan syariat dari segi *Ḍarūriyat*, *Hâjiyat*, dan *tahsiniyat*. Sedangkan penyelesaian dalil yang *taarud* (bertentangan) dilakukan melalui *tarjih*, dan *al-jam'u wa al-taufiq*.

Penyelesaian dalil yang *taarud* dilakukan melalui *tarjih* dengan membandingkan dua dalil yang sama-sama layak dijadikan dasar dan memilih satu yang lebih unggul, sebagaimana dikatakan Al-Amidi sebagai berikut:

¹⁷ Satria Effendi, M.Zein, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2017), h. 163

¹⁸ Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2011), h. 157

أما الترجيح فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر فقولنا (اقتران أحد الصالحين) احتراز عما ليس بصالحين للدلالة، أو أحدها صالح، والآخر ليس بصالح، فإن الترجيح إنما يكون مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية للأمرين أو أحدهما¹⁹

Adapun tarjih adalah suatu ungkapan membandingkan salah satu dari dua dalil yang sama-sama layak penunjukannya pada makna yang dicari, disertai adanya kontradiksi antara dua dalil tersebut, dengan kewajiban mengamalkan salah satu dan mengabaikan yang lainnya. Perkataan tentang membandingkan salah satu dari dua dalil yang layak mengecualikan dari perbandingan dua dalil yang keduanya tidak layak *dilalahnya*, atau salah satu layak, sedangkan dalil pembandingnya tidak layak. *Tarjih* hanya ada pada upaya memverifikasi kontradiksi, dan tidak ada kontradiksi pada dua dalil yang sama-sama tidak layak, atau salah satu saja yang layak.

Berdasarkan pendapat di atas, *istinbât* melalui tarjih berangkat dari adanya kontradiksi antara dua dalil yang sama-sama layak digunakan sebagai dasar hukum, kemudian memilih salah satu yang lebih unggul. Kontradiksi terjadi dalam keadaan ketika ditemukan dua dalil yang sama-sama layak *dilalahnya*, sehingga diperlukan penelusuran lebih lanjut untuk menentukan salah satu yang kemudian dijadikan sebagai dasar hukum.

Selain melalui metode kebaasaan, *istinbât* juga dapat dilakukan melalui metode *maqāsid syarī'ah*, sebagai upaya penetapan hukum

¹⁹ Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usulil Ahkam*, Juz 2, h. 239

berdasarkan pemahaman terhadap tujuan-tujuan syariat yang terkandung dalam mash. Uraian tentang *maqāṣid syarī'ah* dijelaskan dalam pemaparan sebagai berikut:

B. *Maqāṣid asy- Syarī'ah*

1. Pengertian *Maqāṣid asy- Syarī'ah*

Maqāṣid Syarī'ah secara etimologi (bahasa) terdiri dari dua kata, yakni *maqāṣid* dan *syari'ah*. *Maqāṣid*, adalah bentuk jamak dari *maqṣid*, yang merupakan *masdar* dari kata (قصد يقصد قصدا ومقصدا),²⁰ yang dapat diartikan dengan makna maksud atau tujuan. Sedangkan kata *syari'ah*, secara kebahasaan kata *syari'ah* pada dasarnya dipakai untuk sumber air yang dimaksudkan untuk diminum. Kemudian orang Arab memakai kata *syari'ah* untuk pengertian jalan yang lurus (الطريق المستقيمة). Hal itu adalah dengan memandang bahwa sumber air adalah jalan yang lurus yang membawa manusia kepada kebaikan.²¹

Adapun pengertian *maqāṣid syari'ah* secara istilah dikemukakan oleh beberapa ulama dengan ungkapan yang berbeda. Namun pengertian dalam ungkapan tersebut mengandung maksud yang sama, yaitu tentang tujuan atau maksud pensyari'atan hukum Islam. Hal itu dapat dilihat dari definisi yang dikemukakan Thahir ibn 'Asyur dalam Hisyam bin Said Azhar sebagai berikut:

²⁰ Hisyam bin Said Azhar, *Maqṣid asy-Syari'ah inda Imam al-Haramain wa Asaruha fi at-Tasarrufat al-Maliyyah*, (Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 2010), h. 23

²¹ Manna al-Qathtan, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), h.13

الْمَعَانِي وَالْأَحْكَامِ الْمُلَاحَظَةَ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيعِ أَوْ مُعْظَمِهَا
بِحَيْثُ لَا تَخْتَصُّ مُلَا حَظَّتْهَا بِالْكَوْنِ فِي نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ²²

“*Maqāsid syari’ah* ialah makna-makna dan hukum yang diperhati-
kan Syari’ dalam beberapa kondisi penetapan hukum syariat atau sebagian
besarnya, dimana perhatian tidak dikhususkan pada keadaan satu macam
dari hukum-hukum syari’ah.”

Definisi lain dikemukakan oleh al-Fasi, dalam Abd ‘Athi’
Muhammad sebagai berikut:

مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ: أَلْغَايَةُ مِنْهَا، وَالْأَسْرَارُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ
حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا²³

“*Maqāsid syari’ah* adalah tujuan dari syari’at, dan rahasia-rahasia
syari’at yang ditetapkan oleh Syari (Allah) dalam hukum-hukum syariat.

Pengertian *maqāsid asy-syarī’ah* sebagaimana tersebut di atas
mendorong para ahli hukum Islam untuk memberi batasan syarī’ah dalam
arti istilah yang langsung menyebut tujuan syarī’ah secara umum. Hal ini
dapat diketahui bahwa syarī’ah adalah aturan-aturan yang diciptakan oleh
Allah untuk dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan
Tuhan, manusia baik sesama Muslim maupun non-muslim, alam dan
seluruh kehidupan.²⁴

²² Hisyam bin Said Azhar, *Maqhosid asy-Syari’ah* h. 14

²³ Abd ‘Athi’ Muhammad Ali, *al-Maqhosid asy-Syar’iyah wa Asaruha fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2007), h. 14

²⁴ Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2017), h. 71

Berdasarkan uraian di atas, *maqāṣid asy- Syarī'ah* adalah tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan itu dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadis sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan manusia. Pemahaman terhadap *maqāṣid syarī'ah* dapat dijadikan sebagai alat bantu dalam memahami redaksi Al-Quran dan Sunnah, dan menetapkan suatu hukum dalam sebuah kasus yang ketentuan hukumnya tidak tercantum dalam Al-Quran dan Sunnah.

2. Perkembangan *Maqāṣid asy- Syarī'ah*

Kajian tentang *maqāṣid asy- syarī'ah* mulai berkembang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. *Pertama*, hukum Islam adalah hukum yang bersumber dari wahyu Tuhan dan diperuntukkan bagi umat manusia. Oleh karena itu, ia akan selalu berhadapan dengan perubahan sosial. Dalam posisi seperti itu, apakah hukum Islam yang sumber utamanya (Al-Qur'an dan sunnah) turun pada beberapa abad yang lampau dapat beradaptasi dengan perubahan sosial. Jawaban terhadap pertanyaan itu baru bisa diberikan setelah diadakan kajian terhadap berbagai elemen hukum Islam, dan salah satu elemen yang terpenting adalah teori *Maqāṣid al-syari'ah*. *Kedua*, dilihat dari aspek historis, sesungguhnya perhatian terhadap teori ini telah dilakukan oleh Rasulullah SAW, para sahabat, dan generasi mujtahid sesudahnya. *Ketiga*, pengetahuan tentang *Maqāṣid al-syari'ah* merupakan kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya, karena di atas landasan tujuan hukum itulah

setiap persoalan dalam bermu'amalah antar sesama manusia dapat dikembalikan.²⁵

Menurut Abdul Manan teori *maqāṣid asy-syari'ah* baru dikenal pada abad ke-41-Hijriah. Pertama kali istilah *maqāṣid asy-syari'ah* itu digunakan oleh Abu Abdalah al-Tirmizi al-Hakim dalam buku yang ditulisnya. Kemudian istilah *maqāṣid* ini dipopulerkan oleh al-Imam al-Haramain al-Juaini dalam beberapa kitab yang ditulisnya dan beliau adalah orang yang pertama mengklasifikasikan *maqāṣid asy-syari'ah* menjadi tiga kategori besar, yaitu: *darûriah, hajjiyah, dan tahsiniyyah*. Pemikiran al-Juwaini tentang *maqāṣid al-syari'ah* ini dikembangkan lebih lanjut oleh AbuHamid al-Ghazali yang menulis secara panjang lebar tentang *maqāṣid al-syari'ah* Kitabnya *Shifa al-Ghalil dan al-Musthafa min 'Ilmi al-Ushul* Kemudian al-Amidi menguraikan lebih lanjut tentang *maqāṣid al-syari'ah* dengan berpedoman kepada prinsip dasar syarī'ah, yaitu kehidupan, intelektual, agama, garis silsilah keturunan, dan harta kekayaan. Selanjutnya Maliki Shihab al-Din al-Qarafi menambah prinsip dasar syarī'ah dengan prinsip perlindungan kehormatan (*al-Ird*). Pendapat ini didukung oleh Taj al-din Abdul Wahab Ibn al-Subqi dan Muhammad Ibn Ali al-Shoukani.²⁶

Kajian *maqāṣid asy-syari'ah* kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Abu Ishaq al-Syathibi. Kajian tentang *maqāṣid asy-syari'ah* ini menurut al-Syathibi bertolak dari asumsi bahwa segenap

²⁵Ghofar Shidiq, *Teori Maqashid Al-Syarī'ah Dalam Hukum Islam, Jurnal Sultan Agung*, Vol. XLIV No. 118 Juni – Agustus 2009, h. 120

²⁶ Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia,....*, h. 72

syari'at yang diturunkan Allah senantiasa mengandung kemaslahatan bagi hamba-Nya untuk masa sekarang (di dunia) dan sekaligus masa yang akan datang (di akhirat). Tidak satupun dari hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklif ma la yuthaq* (pembebanan suatu yang tidak bisa dilaksanakan) yaitu dalam ungkapan imam Syathibi yang berbunyi:

إِنَّ وَضْعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْأَجَلِ مَعًا²⁷

Sesungguhnya penetapan syariat adalah untuk kemaslahatan manusia untuk kehidupan sekarang (dunia) dan akhirat secara bersamaan antara keduanya.

Perkembangan tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* dikemukakan oleh Muhammad Sa`ad sebagai berikut:

مقاصد الشريعة الإسلامية كغيرها من العلوم الشرعية الأخرى، لم تظهر إلى الوجود دفعة واحدة، ولكنها مرت بمراحل متتابعة حتى وصلت إلى مرحلة التدوين والتبويب بالصورة المعهودة الآن، والمتتبع لتاريخ مقاصد الشريعة قبل ظهورها وتميزها في المباحث الأصولية يجد أن هناك بعض القواعد المقاصدية المقررة في الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة، وكتب العلماء²⁸

Maqāṣid asy-syarī'ah seperti ilmu-ilmu syariah lainnya tidak nampak wujudnya secara spontan, tetapi melewati tahapan-tahapan yang

²⁷Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqad fi Ushulal-Syarī'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), Juz. I, h. 220

²⁸Muhammad Sa`ad al-Yubi, *Maqāṣid Asy- Syarī'ah Al-Islamiyyah Wa`Alaqotuha Bil Adillah Asy- Syarī'ah*, (Riyad: Dar al-ijrah, 1998), h. 41

berkesinambungan hingga sampai pada tahapan kodifikasi, penyusunan bab dalam bentuk yang diketahui saat ini. Orang yang meneliti tentang sejarah *maqāṣid asy-syarī'ah* sebelum kemunculan dalam pembahasan ushul, akan menemukan sebagian kaidah *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam Al-Quran dan Sunnah, pendapat sahabat dan kitab-kitab ulama.

Memahami pendapat di atas, *maqāṣid asy-syarī'ah* sebelum muncul dalam pembahasan ushul fiqh, pada dasarnya sudah ditemukan dalam kandungan *naṣ* al-Quran dan Hadis, pendapat sahabat dan kitab-kitab ulama. Kebutuhan untuk menemukan jawaban atas berbagai masalah yang berkembang mendorong ulama memahami *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam *naṣ* al-Quran dan Hadis, yang kemudian dijadikan rujukan ketika terdapat kesamaan tujuan. Hal ini mendorong perkembangan pembahasan *maqāṣid asy-syarī'ah* dan menjadi perhatian ulama dalam pembahasan ushul fiqh.

2. Pembagian *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Perintah dan larangan Allah, dalam al-Qur'an dan Hadis yang dirumuskan dalam fiqh (hukum Islam), mempunyai tujuan dan hikmah yang mendalam, sebagai rahmat bagi umat manusia, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Anbiya (21): 107

..... وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ١٠٧

Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (QS. al-Anbiya (21): 107²⁹)

²⁹QS. al-Anbiya (21): 107

Ungkapan ‘rahmat bagi seluruh alam’ dalam ayat di atas diartikan dengan kemaslahatan umat. Dalam kaitan ini para ulama sepakat, bahwa memang hukum syara’ itu mengandung kemaslahatan untuk umat manusia.³⁰

Tujuan hukum Islam adalah untuk melindungi keselamatan dan kemaslahatan umat manusia, baik keselamatan individu maupun keselamatan masyarakat.“ Keselamatan tersebut menyangkut seluruh aspek kepentingan manusia, yaitu aspek *darûriyat* (primer), *Hâjiyat* (skunder), dan *tahsiniyat* (pelengkap). Aspek *darûriyat* terdiri dari agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.”³¹

Berkaitan dengan *maşlahat* dalam *maqāşid asy-syarī’ah* al-Syathibi mengatakan sebagai berikut:

تَكَالِيفُ الشَّرِيعَةِ تَرْجَعُ إِلَى حِفْظِ مَقَاصِدِهَا فِي الْخَلْقِ، وَهَذِهِ الْمَقَاصِدُ لَا تَعْدُو ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ: أَحَدُهَا: أَنْ تَكُونَ ضَرُورِيَّةً. وَالثَّانِي: أَنْ تَكُونَ حَاجِيَّةً. وَالثَّلَاثُ: أَنْ تَكُونَ تَحْسِينِيَّةً³²

Taklîf syariat kembali kepada menjaga *maqāşid* (tujuan-tujuannya) pada makhluk. *Maqāşid* tersebut tidak lebih dari tiga bagian, yaitu: *darûriyat*, *hâjiyat* dan *tahsiniyyat*.

Tidak tercapainya aspek *darûriyat* dapat merusak dunia dan akhirat secara keseluruhan. Pengabdian terhadap aspek *hâjiyat* tidak sampai merusak keberadaan lima unsur pokok, tetapi akan membawa kesulitan

³⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h.206.

³¹ Huzaimah Tahido Yanggo, *Masail Fiqhiyyah*, (Bandung, Angkasa), 2005, h. 57

³² Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqad.*, h. 221

bagi manusia mukalaf dalam merealisasikannya. Adapun pengabdian pada aspek *tahsiniah*, membuat upaya pemeliharaan lima unsur pokok menjadi tidak sempurna.

Setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya sebagai syariat agama, tidak lain adalah untuk kemaslahatan umat. Kemaslahatan itu bisa berupa kemanfaatan bagi manusia atau berupa penghindaran dan kemudharatan. Hal itu sebagai pendorong sekaligus menjadi tujuan dari penetapan hukum itu. Hal tersebut dinamakan juga hikmah hukum. Misalnya seorang yang sakit diperbolehkan tidak berpuasa pada bulan Ramadhan, hikmahnya adalah untuk menghindari kemusyakatan atau kepayahan baginya. Diwajibkan *qishash* atas orang yang membunuh dengan sengaja tanpa alasan yang dibenarkan, hikmahnya adalah untuk memelihara jiwa manusia pada umumnya.³³

فَإِنَّ الشَّرِيْعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ، فِي الْمَعَاشِ
وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحٌ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا،
فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجُورِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ
الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيْعَةِ،
وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ، فَالشَّرِيْعَةُ عَدْلُ اللَّهِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَرَحْمَتُهُ بَيْنَ
خَلْقِهِ، وَظَلَمٌ فِي أَرْضِهِ وَحِكْمَتُهُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَعَلَى صِدْقِ رَسُوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْ دَلَالَةٌ وَأَصْدَقُهَا³⁴

³³ Abdul Hayat, *Ushul Fiqh: Dasar-dasar untuk Memahami Fiqh Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), h. 174

³⁴ Ibnu Qiyim al-Jauziyyah, *ʿIlamul Muwaqifiin an Robbil `Alamin*, Juz ,3 (Riyad: Dar Ibnu Jauzi, 1423), h. 14

Sesungguhnya syariat, bangunan dan pondasinya didasarkan pada hikmah dan kemasahatan hamba di dunia dan akhirat. Syariat keseluruhannya adalah adil, membawa rahmat, kemasahatan dan hikmah bagi manusia. Setiap masalah yang keluar dari adil menuju aniaya, dari ramat menuju kebalikannya, dari maşlahat menuju mafsadat, dari hikmah kepada kesia-saian, maka bukan bagian dari syariat, walaupun dilakukan dengan pendekatan *ta`wil*.. Syariat adalah keadilan Allah diantara hamba-hambanya, ramat-Nya diantara makhluk-Nya, naungan-Nya di bumi, dan hikmah-Nya yang menunjukkan kebenaran Rasulullah Saw, dengan petunjuk yang paling sempurna dan paling dipercaya.

Memahami pendapat di atas, kebenaran syariat Allah bersifat absolut, yang dibangun berdasarkan keadilan, hikmah dan petunjuk Rasulullah Saw dengan kesempurnaan petunjuknya. Keyakinan ini mendorong kehati-hatian agar tidak menyimpang dari sifat adil, *maşlahat*, dan hikmah sebagai watak dasar dari syariat dalam menggali dan menetapkan hukum dari berbagai masalah yang terus berkembang.

Al-Qur'an dan Sunnah sebagai dasar keabsahan syari'at Islam tidak membuat ketentuan umum bagi tiap kemungkinan permasalahan yang diprediksikan. Al-Quran hanya menggariskan konsep konsep global. Untuk selanjutnya dapat dikembangkan dan dibentuk sesuai dengan tuntutan masyarakat dan zaman melalui pertimbangan *maşlahat*. Dengan mempertimbangkan kemasahatan, syari'at Islam akan mampu memecahkan masalah-masalah yang muncul.³⁵

Dalam diskursus pemikiran hukum Islam, istilah *maşlahat* seringkali dikaitkan dengan prinsip ijtihad pada masa awal atau bahkan dikaitkan

³⁵Mukhsin Nyak Umar, *Kaidah Fiqhiyyah dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Banda Aceh: Yayasan Pena Divisi, 2014), h. 33

dengan para sahabat Nabi. Kebijakan-kebijakan hukum Sahabat Umar ibn Khattab, misalnya, sering kali dikatakan berdasarkan prinsip *maṣlahat*. Di kalangan pendiri aliran-aliran hukum Islam, penggunaan prinsip *maṣlahat* biasanya dihubungkan dengan Malik Ibn Anas, pendiri mazhab Maliki. Malik Ibn Anas bahkan diklaim sebagai orang yang pertama kali memperkenalkan *maṣlahat* sebagai salah satu dalil hukum Islam.

Pada kenyataannya kehidupan di dunia tidak hanya memberikan pilihan kepada manusia antara *maṣlahat* dan *mafsadat* yang mungkin relatif lebih mudah dibedakan. Akan tetapi juga menuntut manusia untuk mampu memilih antara beberapa *maṣlahat* dan antara beberapa *mafsadat* yang tidak jarang sulit dibedakan. Oleh karena itu manusia harus dapat membuat skala prioritas di antara beberapa *maṣlahat* dan di antara beberapa *mafsadat*, sehingga ia mengetahui mana di antara *maṣlahat-maṣlahat* tersebut yang harus lebih dahulu diwujudkan dan di antara *mafsadat* tersebut yang harus lebih dahulu disingkirkan. Untuk keperluan itu, sebenarnya, syari'at telah menunjukkan kepada manusia peringkat *maṣlahat* dan *mafsadat*, agar dapat dijadikan pedoman dan petunjuk dalam membuat skala prioritas tersebut.

a. *Ḍarūriyat*

Secara etimologis, kata *maṣlahat* yang bentuk jamaknya adalah *masalih*, merupakan kata benda infinitif dan akar *s-l-h*. Kata kerja *salūha* digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi baik, tidak korupsi, adil, saleh, jujur atau secara alternatif untuk

menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan-kebajikan tersebut. Dalam pengertian rasionalnya, *maṣlahat* berarti sebab, cara atau suatu tujuan yang baik. Ia juga berarti sesuatu, permasalahan atau suatu urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan.³⁶

فَأَمَّا الضَّرُورِيَّةُ، فَمَعْنَاهَا أَنَّهَا لَا بُدَّ مِنْهَا فِي قِيَامِ مَصَالِحِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا،
بِحَيْثُ إِذَا فُقِدَتْ لَمْ تَجْرِ مَصَالِحُ الدُّنْيَا عَلَى اسْتِقَامَةٍ، بَلْ عَلَى فَسَادٍ
وَتَهَارُجٍ وَفَوْتٍ حَيَاةٍ.³⁷

Adapun *darûriyat* berarti sesuatu yang harus ada dalam menegakkan kemasahatan agama dan dunia, dimana jika *darûriyat* tersebut tidak ada ada, maka kemasahatan dunia tidak dapat berjalan tegak, bahkan terjadi kerusakan, peperangan dan hilangnya kehidupan.

Maksud *darûriyat* ialah segala sesuatu yang harus ada untuk tegaknya kehidupan manusia baik *diniyyah* maupun *duniawiyah* dalam arti apabila *darûriyat* itu tidak terwujud cederalah kehidupan manusia di dunia ini dan hilanglah kenikmatan serta wajiblah atasnya azab yang pedih di akhirat nanti.³⁸

Menurut Satria Efendi, kebutuhan *darûriyat* ialah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat kelak.³⁹

³⁶ Abd. Djatal, Afifuddin Muhajir, *Maslahah sebagai Cita Moral bagi Pembentukan Hukum Islam*, (Situbondo, Ibrahimy Press, 2010), h. 44

³⁷ Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat.*, h. 221

³⁸ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang; Pustaka Rizki Putra, 2013), h. 116

³⁹ Satria Effendi, M.Zein, *Ushul Fiqh*, ..., h. 213

Al-Ghazali sebagaimana dikutip oleh Azzumardi Azra dkk. mengatakan: Kemasahatan bagi manusia akan tercapai apabila terpelihara lima hal, yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima hal inilah yang menjadi pokok tujuan dari Syari` (pembuat hukum/Allah SWT). Perintah larangan, dan kebolehan mengerjakan sesuatu yang datang dari Syari` selalu mengacu pada usaha agar kelima pokok tujuan di atas terpelihara.⁴⁰

Memelihara kelompok *ḍarūriyat* adalah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial (pokok) bagi kehidupan manusia. Kebutuhan yang esensial (pokok) ini meliputi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁴¹ Tidak terpeliharanya kelima hal pokok tersebut dalam tingkat *ḍarūriyat* akan berakibat fatal, akan terjadi kehancuran, kerusakan, dan kebinasaan dalam hidup manusia baik di dunia maupun di akhirat. Kebutuhan *ḍarūriyat* ini menempati peringkat tertinggi dan paling utama dibanding dua maṣlahat lainnya masing-masing *hâjiyat* dan *tahsiniyat*. Dalam proses *istinbâṭ*, maṣlahat *ḍarūriyat* merupakan pertimbangan utama mujtahid dalam menetapkan hukum, karena berkaitan dengan kebutuhan primer yang dilindungi oleh syara`.

b. *al-Hâjiyat*

Maṣlahat hâjiyat yaitu segala sesuatu yang dikembalikan kepada kebiasaan yang baik, akhlaq yang baik, perasaan yang sehat, sehingga umat Islam menjadi umat yang disenangi. Kelompok *hâjiyat* tidak

⁴⁰Azzumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Islam Jilid 2*, (Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve), 2003 cet ke -11, h. 250

⁴¹Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2017), h. 226

termasuk kepada suatu yang pokok dalam kehidupan melainkan termasuk kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dan kesulitan hidup. Jika kebutuhan peringkat kedua ini tidak terpenuhi, maka tidak akan mengakibatkan kehancuran dan kemusnahan bagi kehidupan manusia, tetapi akan membawa kesulitan dan kesempitan. Kelompok *hâjiyat* ini berkaitan erat dengan masalah *rukhsah* (keringanan) dalam ilmu fiqh.⁴²

Berkaitan dengan *maṣlahat hâjiyat* al-Syathibi mengatakan sebagai berikut

وَأَمَّا الْحَاجِيَّاتُ، فَمَعْنَاهَا أَنَّهَا مُفْتَقَرٌ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ التَّوَسُّعَةُ وَرَفْعُ الضِّيقِ الْمُؤَدِّي فِي الْعَالِبِ إِلَى الْحُرْجِ وَالْمَشَقَّةِ اللَّاحِقَةِ بِفَوْتِ الْمَطْلُوبِ، فَإِذَا لَمْ تَرَاعِ دَخَلَ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ عَلَى الْجُمْلَةِ الْحُرْجُ وَالْمَشَقَّةُ، وَلَكِنَّهُ لَا يَبْلُغُ مَبْلَغَ الْفَسَادِ الْعَادِيِّ الْمَتَوَقَّعِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ. وَهِيَ جَارِيَةٌ فِي الْعِبَادَاتِ، وَالْعَادَاتِ، وَالْمُعَامَلَاتِ، وَالْجِنَايَاتِ⁴³

Maṣlahat Hâjiyat berarti sesuatu yang dibutuhkan dari segi upaya memperoleh keluasan, dan menghilangkan kesempitan yang pada umumnya mendatangkan pada kesulitan dan kepayahan yang menyebabkan hilangnya sesuatu yang dicari. Jika *maṣlahat hâjiyat* tidak dijaga manusia akan masuk pada kesulitan dan kepayahan, tetapi tidak sampai pada kerusakan yang biasa terjadi pada kemasahatan umat. *Maṣlahat hâjiyat* tersebut berlaku pada ibadah, adat, *muamalah*, dan *jinayah*.

Wahba Zuhaili menjelaskan tentang *maslaat hâjiyat* sebagai berikut:

⁴²Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*,..., h. 226

⁴³Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqad*,..., h. 221

المصالح الحاجية: وهي الأمور التي يحتاجها الناس لتأمين شؤون الحياة بيسر وسهولة، وتدفع عنهم المشقة وتخفف عنهم التكاليف، وتساعدهم على تحمل أعباء الحياة، وإذا فقدت هذه الأمور لا يختل نظام حياتهم، ولا يتهدد وجودهم، ولا ينتابهم الخطر والدمار والفوضى، ولكن يلحقهم الحرج والضيق والمشقة، ولذلك تأتي الأحكام التي تحقق هذه المصالح الحاجية للناس لترفع عنهم الحرج، وتيسر لهم سبل التعامل، وتساعدهم على صيانة مصالحهم الضرورية وتأديتها⁴⁴

Maṣlahat hâjiyat adalah perkara yang dibutuhkan manusia untuk amannya keadaan hidup dengan mudah, menolak kesusahan dan meringankan beban manusia, dan membantu menanggung beban kehidupan. Jika *maṣlahat hâjiyat* tersebut tidak ada, maka tidak akan merusak tatanan kehidupan, tidak mengancam keberadaan manusia, tidak menimpa pada manusia kehancuran dan kekacauan, tetapi hanya menyebabkan kesulitan, kesempitan dan kepayahan. Oleh karena itu, hukum-hukum yang mewujudkan kemaslahatan *hâjiyat* tersebut pada manusia bertujuan untuk menghilangkan kesusahan pada mereka, memudahkan jalan hubungan antara manusia, membantu mereka menjaga *maṣlahat darûriyyat* dan memperolehnya.

Maṣlahat hâjiyat dibutuhkan untuk memudahkan manusia menjalankan ibadah dan aktivitas sosial sehingga menjadi pertimba-

⁴⁴Wahbah Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Maktabah abu al-Khoir, 2006), h. 113

ngan dalam penetapan hukum oleh mujtahid. Hal ini sejalan dengan prinsip penetapan hukum Islam yang bersifat meniadakan kesusahan, sehingga *taklif syar`i* ditetapkan berdasarkan kesanggupan *mukallaf*. *Hâjiyat* berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan sekunder, yang jika tidak diwujudkan tidak sampai mengancam keselamatan, namun manusia akan mengalami kesulitan.

c. *al-Tahsiniyat*

Al-tahsiniyat berkaitan dengan mengambil kemaslahatan yang pantas dari hal yang bersifat keutamaan atau merupakan kebaikan-kebaikan menurut adat, dengan menjauhi keadaan-keadaan yang menodai dan yang tidak disukai oleh akal sehat. Hal ini masuk dalam persoalan yang berupa penyempumaan terhadap akhlak.

Tahsiniyat adalah kebutuhan yang menunjang peningkatan martabat hidup seseorang dalam masyarakat dan dihadapan Allah SWT dalam batas kewajaran dan kepatutan. Apabila kebutuhan tingkat ketiga ini tidak terpenuhi, maka tidak menimbulkan kemusnahan hidup manusia sebagaimana tidak terpenuhinya kebutuhan *Darûriyat* dan tidak akan membuat hidup manusia menjadi sulit sebagaimana tidak terpenuhinya kebutuhan *hâjiyat*, akan tetapi kehidupan manusia dipandang tidak layak menurut ukuran akal dan fitrah manusia. Perkara yang terkait dengan kebutuhan *tahsiniyat* ini terkait dengan akhlak mulia dan adat yang baik.⁴⁵

Berdasarkan pendapat di atas, *malsahat tahsiniyat* adalah sesuatu yang menjadi kesempumaan keadaan umat dalam sistemnya sehingga dapat hidup aman dan tenang, Pelaksanaan *maqāṣid syari'ah* yang bersifat *tahsiniyyah* ini dimaksudkan agar manusia dapat melakukan sesuatu yang terbaik untuk penyempumaan terhadap

⁴⁵Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*,..., h. 226

pemeliharaan dari lima prinsip yang harus dipelihara, yaitu; agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Dilihat dari ketiga *maṣlahat* di atas, pada hakikatnya, baik kelompok *darūriyyat*, *hājiyyat*, maupun *tahsiniyyat* dimaksudkan untuk memelihara atau mewujudkan kelima pokok (tujuan hukum Islam yang asasi). Hanya saja peringkat kepentingannya berbeda satu sama lain. Kebutuhan kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer, yang kalau kelima pokok itu diabaikan maka akan berakibat terancamnya esensi kelima pokok itu. Kebutuhan dalam kelompok kedua dapat dikatakan sebagai kebutuhan sekunder. Jika kelima pokok dalam kelompok ini diabaikan, maka tidak mengancam esensinya, melainkan akan mempersulit dan mempersempit kehidupan manusia. Sedangkan kebutuhan dalam kelompok ketiga erat kaitannya dengan upaya untuk menjaga etiket sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit, apalagi mengancam esensi kelima pokok itu. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kebutuhan dalam kelompok ketiga lebih bersifat komplementer, pelengkap.

3. Penggalian Hukum melalui *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Pengetahuan tentang *maqāṣid asy-Syarī'ah*, dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh Al-Quran dan Sunnah secara kajian kebahasaan.

Penggunaan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai landasan dalam berijtihad, pada hakikatnya telah dipraktekkan oleh para ulama sejak periode awal Islam. Akan tetapi mereka belum menyebutkan terma *Maqāṣid asy-Syarī'ah* secara jelas, apalagi model aplikasinya terhadap proses penetapan hukum suatu kasus.

Konsep *Maqāṣid asy-Syarī'ah* adalah teori perumusan (*istinbāṭ*) hukum dengan menjadikan tujuan penetapan hukum syara sebagai referensinya, yang dalam hal ini tema utamanya adalah *maṣlahat*.⁴⁶ Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Nuruddin al-Khodzimi sebagai berikut:

نشأت المقاصد الشرعية مع نشأة الأحكام الشرعية نفسها، أي أن المقاصد كانت بدايتها مع بداية نزول الوحي الكريم على الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فقد كانت مبثوثة في نصوص الكتاب والسنة، ومتضمنة في أحكامها وتعاليمها بتفاوت من حيث التصريح بها، أو الإيحاء والإشارة إليها؛ غير أن تلك المقاصد لم تكن لتحظى بالإبراز والإظهار على مستوى التأليف والتدوين، وعلى مستوى جعلها علمًا لقبيلًا واصطلاحًا له دلالاته وحقائقه ومناهجه؛ بل كانت معلومات ومقررات شرعية مركوزة في الأذهان، ويستحضرها السلف في إفهامهم واجتهادهم وأقضيتهم⁴⁷

Maqāṣid asy-syarī'ah tumbuh bersamaan dengan tumbuhnya hukum-hukum syarī'ah itu sendiri, tegasnya bahwa permulaan adanya *maqāṣid asy-syarī'ah* bersamaan dengan permulaan turunnya wahyu

⁴⁶Ayief Fathurrahman, Pendekatan Maqāṣid Syarī'ah : Konstruksi terhadap Pengembangan Ilmu Ekonomi Dan Keuangan Islam, *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 2, Desember 2014, h. 198

⁴⁷Nuruddin al-Khodzimi, *Ilmu al-Maqoshid asy-Syar`iyyah*, (Riyad: Maktabah al-`Abikan, 2001), h. 53

kepada Rasulullah Saw. *Maqāṣid asy-syarī'ah* telah ditetapkan dalam naṣ -naṣ Al-Quran dan Sunnah, dan terkandung dalam hukum-hukumnya, dengan perbedaan dari segi kejelasan dan isyarat terhadap adanya *maqāṣid asy-syarī'ah*, hanya saja *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak dapat dilihat secara jelas dalam bentuk karangan dan pembukuan, dan dalam tingkatannya sebagai suatu penyebutan ilmu yang memiliki petunjuk dan metodenya sendiri. Namun *maqāṣid asy-syarī'ah* sudah diketahui dan menjadi ketetapan syara` dalam hati yang kemudian dihadirkan oleh ulama salaf dalam bentuk pemahaman mereka, ijtihad dan penetapan hukum.

Memahami kutipan di atas, *maqāṣid asy-syarī'ah* sudah terkandung dalam penetapan hukum yang didasarkan pada naṣ al-Quran dan Hadis. Namun demikian menemukan *maqāṣid asy-syarī'ah* memerlukan pemikiran mendalam, karena tujuan penetapan hukum tidak disebutkan secara tegas dalam naṣ . Menemukan tujuan hukum merupakan bagian dari ijtihad yang menjadi pijakan bagi mujtahid untuk menetapkan hukum pada masalah yang ditemukan kesamaan tujuannya. Hal ini berimplikasi pada penggunaan *qiyās* (analogi), *istiḥsān*, dan *maṣlahah al-mursalah* dalam pengembangan hukum Islam. Qiyas baru dapat dilaksanakan apabila dapat ditentukan *maqāṣid syarī'ah*nya yaitu dengan menemukan ratio logis (*illat al-hukm*) dari sebuah permasalahan hukum.

C. Implementasi *Maqāṣid asy-Syarī'ah* dalam *Istinbāt* Hukum

Tujuan penetapan hukum atau yang sering dikenal dengan istilah *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan salah satu konsep penting dalam kajian hukum Islam. Karena begitu pentingnya *maqāṣid syarī'ah* tersebut, para ahli teori hukum menjadikan *maqāṣid syarī'ah* sebagai sesuatu yang harus dipahami oleh mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari teori *maqāṣid syarī'ah* adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus

menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak madharat. Istilah yang sepadan dengan inti dari *maqāṣid al-syari'ah* tersebut adalah maṣlahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maṣlahat.

Perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam di era modern telah menimbulkan sejumlah masalah serius berkaitan dengan hukum Islam. Di lain pihak, metode yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab permasalahan tersebut terlihat belum memuaskan. Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum di dunia Islam, disimpulkan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang terpilah-pilah dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.⁴⁸

Proses sebuah ijtihad itu sendiri tidak terlepas dari konsep induk umat Islam yaitu, al-Qur'an dan hadits serta ditambah beberapa sumber lain yang tentunya juga merujuk kepada dua hal tersebut. Tatacara dalam mengambil sebuah ijtihad ataupun fatwa beragam metode dan konsep. Pengistinbâṭan hukum yang dilakukan semakin berkembang. Ini dikarenakan persoalan yang terus muncul dan berkembang dan perlu segera diselesaikan. Terbentuknya kaidah-kaidah Fiqhiyyah merupakan satu jalan dalam mengambil sebuah keputusan hukum dari persoalan yang terjadi. Tugas mujtahid dalam hal ini adalah membahas, menelusuri dan mengambil kesimpulan akhir dalam menjawab persoalan-persoalan tersebut.

Istinbâṭ hukum harus dilandasi pengetahuan tentang kaidah-kaidah bahasa, maksud-maksud tasyri' secara menyeluruh, cara menuntaskan dalil yang nampaknya bertentangan dan sebagainya. Pengistibathan hukumnya

⁴⁸ Ghofar Shidiq, *Teori Maqashid Al-Syari'ah*, 118

mempunyai metode dan cara tersendiri. Tidak serta merta setiap muslim mampu melakukan *istinbâṭ* hukum tanpa mengetahui pengetahuan tentangnya.

1. Implementasi *Maṣlahat Darûriyat* dalam *Istinbâṭ* Hukum

Hukum-hukum Islam datang untuk menjadi rahmat bagi masyarakat manusia, bahkan bagi segenap alam. Maka tiadalah berwujud rahmat itu terkecuali apabila hukum Islam itu benar-benar mewujudkan kemaslahatan dan kebahagiaan bagi manusia.⁴⁹

Islam menjamin pemeliharaan yang bersifat *darûriy* dengan cara memperbolehkan hal-hal yang terlarang karena keadaan darurat. Dan uraian tersebut jelaslah, bahwa agama Islam mensyariatkan beberapa hukum dalam berbagai aspek ibadah dan muamalah, serta hukuman, bertujuan untuk menjamin sesuatu yang bersifat *darûriy* bagi manusia dengan mewujudkan, memelihara, dan menjaganya.⁵⁰

Berdasarkan uraian di atas, maka hukum Islam yang disyariatkan untuk memelihara hal-hal yang *darûriy* merupakan hukum yang terpenting dan paling berhak untuk dipelihara. Tujuan tersebut kemudian melahirkan beberapa kaidah ushul fiqh yang mengisyaratkan pemeliharaan terhadap maṣlahat *darûriyat*, di antaranya adalah kaidah sebagai berikut:

يحتمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام

“Bahaya yang bersifat khusus ditanggung untuk menghindari bahaya yang lebih umum.”⁵¹

⁴⁹ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang; Pustaka Rizki Putra, 2013), h. 114

⁵⁰ Abdul Wahab Kholaf, *Ilmu Ushul Fiqh*,..., h. 374

⁵¹ Abdul Wahab Kholaf, *Ilmu Ushul Fiqh*,..., h. 385

Al-Ghazali dalam Hasbi Ash-Shiddieqy memberi contoh penetapan hukum berdasarkan pendekatan *maṣlahat ḍarūriyat* sebagai berikut:

Maṣlahat-masalahat yang lima ini memeliharanya tertetak dalam martabat *ḍarūriyah* ialah sekuat-kuat martabat kemaslahatan, contohnya ialah syara' menetapkan supaya orang kafir yang menyesatkan orang lain dibunuh, demikian pula penganut *bid'ah* yang mengajak orang lain kepada bid'ahnya karena yang demikian ini merusak keagamaan masyarakat. Dan seperti syara' menetapkan kewajiban, *qishahs* terhadap pembunuhan untuk memelihara jiwa dan seperti mewajibkan hukuman minuman mematikan karena dengan hukuman itulah terpelihara akal yang menjadi sendi *taklif*. Dan seperti mewajibkan hukuman terhadap pezina karena dengan hukuman itulah dipelihara keturunan dan mewajibkan kita mendera pembongkar kuburan dan pencuri, karena dengan dialah terpelihara harta yang menjadi hajat hidup manusia sedang mereka memerlukannya.⁵²

Abdul Manan memberi contoh penetapan hukum berdasarkan pendekatan maṣlahat *ḍarūriyat* seperti hukum bunuh (*had*) terhadap orang yang murtad disyariatkan untuk memelihara agama, disyaratkan *had qishas* dalam rangka memelihara jiwa, larangan minum khamar untuk memelihara akal, dilarang berzina untuk memelihara keturunan, dan diwajibkan *had* potong tangan dalam rangka memelihara harta.⁵³

Berdasarkan uraian di atas, menolak bahaya yang dapat melenyapkan maṣlahat dan *maṣlahat-maṣlahat ḍarūriyat* (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta), dipandang *ḍarūri* juga. Tangan pencuri dipotong untuk mengamankan orang banyak atas harta kekayaan mereka. Dinding yang miring dirobohkan jika dikhawatirkan akan roboh dan menimpa jalan umum. Harga kebutuhan sekunder bisa ditentukan apabila pemiliknya menaikkan harganya. Jenis makanan harus dijual dengan cara dipaksa jika

⁵²Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*,..., h. 120

⁵³ Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*,..., h. 73

pemilik makanan itu menimbunnya, padahal manusia yang lain membutuhkannya sedangkan ia menolak untuk menjualnya.

Kemashlahatan yang berhubungan dengan penjagaan pada lima hal (agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) adalah *maṣlahat mu'tabarah* (mendapat legalitas dan syari). Usaha pemeliharaan kemashlahatan yang lima ini adalah pemeliharaan yang *dhoruri* (yang paling utama). Itulah sebabnya diharuskannya berjihad kepada yang kuat fisiknya untuk melawan serangan musuh yang bermaksud menghancurkan agama dan tanah air. Ditetapkannya hukuman *qisas* untuk menjamin keselamatan jiwa, dan lain-lain. Hukum yang dihasilkan dari dalil-dalil yang multi interpretasi melalui pertimbangan *maṣlahat* ataupun dengan metode *qiyas* (analogi) semuanya memiliki legalitas syara' selama masih sejalan dengan tujuan syara' (*maqsid ay-syari`ah*).⁵⁴

Penetapan hukum berdasarkan pendekatan *maṣlahat darûriyat* bertujuan untuk mewujudkan kebahagiaan, kesejahteraan, dan keselamatan umat manusia di dunia dan akhirat. Hukum Islam bersendi dan berasaskan hikmah dan kemaslahatan dalam hidupnya. Syariat Islam adalah keadilan, rahmat (kasih sayang), kemaslahatan, dan kebijaksanaan sepenuhnya. Hukum Islam menempatkan keadilan Allah di tengah tengah hambanya, kasih sayang Allah di antara makhluk-makhluk-Nya.

Menolak *mafsadat* adalah wajib demi tegaknya kemaslahatan *darûriyat* . Prinsip ini menunjukkan hukum Islam sangat memperhatikan

⁵⁴Imam Nahe'i, dan Wawan Juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istimbât Hukum Islam*, (Situbondo Ibrahimy Press, 2010), h. 94

kepentingan umum daripada kepentingan pribadi. Hal ini memberikan petunjuk penting dalam pembuatan kebijakan dan keputusan dalam hal menghadapi perubahan-perubahan penting yang terjadi dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Terutama pada keadaan ketika Al-Quran dan as-Sunnah tidak secara jelas menjelaskan secara perinci semuanya.

2. Implementasi *Maṣlahat Hâjiyat* dalam *Istinbâṭ* Hukum

Maṣlahat hâjiyat diperlukan untuk mendapat kelapangan dalam kehidupan, sekaligus menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kesusahan dan kesukaran. Apabila maqāṣid ini tidak tercapai, maka banyak kesukaran dihadapinya walaupun tidaklah sampai kepada kehancuran sistem hidup manusia ataupun *maṣlahat* umum.

Kebutuhan *hâjiyat* ialah kebutuhan-kebutuhan sekunder, bilamana tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan itu. Adanya hukum *rukḥshah* (keringanan) seperti dijelaskan adalah sebagai contoh dan kepedulian syariat Islam terhadap kebutuhan ini.⁵⁵

Contoh penetapan hukum berdasarkan pendekatan *maṣlahat hâjiyat* dalam bidang ibadah, seperti *rukḥshah-rukḥshah* yang menimbulkan keringanan untuk menghindarkan *masyaqqah* lantaran sakit atau *safar*. Dalam bidang adat, seperti diperbolehkan berburu, memakan yang sedap dan lezat asalkan halal, memakai pakaian yang baik mendiami rumah yang baik dan memakai kendaraan yang baik. Dalam bidang *mu'amalah*,

⁵⁵ Satria Effendi, M.Zein, *Ushul Fiqh*,..., h. 214

diperbolehkan penjualan secara *salam*, dibolehkan *istina'*, *muzara'ah murabahah*, *tauliyah*, dan *musaqoh*. Dibolehkan talak untuk menghindarkan kemudaratan suami istri. Di dalam bidang *'uqubat*, diharuskan tukang penatu, atau tukang jahit membayar kerugan orang yang memberikan pakaian kepadanya untuk dicuci, atau diberikan kain untuk dijahit menjadi baju, mengenakan *diyat* atas *aqilah*, *qasamah* dan menolak *hudud* lantaran ada kesamaran-kesamaran dalam perkara.⁵⁶

Terhadap kebutuhan yang bersifat sekunder yaitu kebutuhan yang menunjang terwujudnya kebutuhan primer, menjadi perhatian Syari'at Islam. Kebutuhan sekunder ini adalah untuk memudahkan hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan sesama manusia. Islam membolehkan dan memberikan kelonggaran untuk melakukan berbagai macam bentuk transaksi, (jual beli, sewa menyewa dan lain-lain) dan berbagai macam bentuk usaha misalnya syirkah/peræroan, mudharabah dan lain.⁵⁷

Contoh penetapan hukum di atas sejalan dengan kaidah fiqhiyah sebagai berikut:

المشقة تجلب التيسير

“Kesukaran itu dapat menarik kemudahan” Dalam syariat pada hakikatnya adalah untuk kemudahan, sehingga apabila suatu peristiwa membuat kesusahan maka harus dicari cara untuk kemudahan.⁵⁸

⁵⁶Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*,..., h. 121

⁵⁷ Mukhsin Nyak Umar, *Kaidah Fiqhiyyah*,..., h. 64

⁵⁸ Abdul Hayat, *Ushul Fiqh*,..., h. 214

Berdasarkan uraian di atas, tujuan dan prinsip dasar penetapan hukum Islam antara lain tidak menyulitkan. Konsep darurat (terpaksa) dan *masyaqa* (kesulitan) yang ada dalam kaidah tersebut cukup relevan dan sejalan dengan prinsip-prinsip dasar tersebut. Dengan kaidah itu orang tidak merasa kesulitan menjalankan ketentuan hukum dan mengatasi kesulitan yang ada. Dengan demikian kaidah tersebut berperan dalam merealisasikan prinsip dasar dan tujuan hukum Islam.

Penetapan hukum berdasarkan *maṣlahat ḥajiyat* didasarkan pada kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dan kesulitan hidup. Jika kebutuhan peringkat kedua ini tidak terpenuhi, maka tidak akan mengakibatkan kehancuran dan kemusnahan bagi kehidupan manusia, tetapi akan membawa kesulitan dan kesempitan. Kelompok *ḥajiyat* ini berkaitan erat dengan masalah *rukhsah* (keringanan) dalam ilmu fiqh

3. Implementasi *Maṣlahat Tahsiniyyah* dalam *Istinbâṭ* Hukum

Maṣlahat yang bersifat *tahsiniy* ialah sesuatu yang berkaitan dengan *murū'ah* (kehormatan), etika, dan perilaku yang tidak bertentangan dengan syariat. Apabila hal ini tidak ada, maka tidak akan merusak struktur kehidupan manusia, sebagaimana apabila hal yang *darūriy* tidak ada, dan yang bersangkutan tidak pula akan tertimpa kesulitan, sebagaimana apabila hal yang *hajiy* tidak ada. Akan tetapi, kehidupan mereka terkesan janggal dalam pandangan akal dan naluri yang sehat. Hal-hal yang bersifat *tahsiniy* bagi manusia dalam pengertian ini mengacu kepada akhlak yang mulia, adat

istiadat yang baik dan segala sesuatu yang dikehendaki perilaku manusia dalam kehidupan mereka menurut jalan yang terbaik.

Maṣlahat tahsiniyyah yaitu maṣlahat yang keberadaannya akan menghasilkan kebaikan dan kemuliaan bagi kehidupan manusia. *Maṣlahat* ini berada di bawah *darûriyat* dan *Hâjiyat*, karena ketiadaannya tidak langsung merusak penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, nasab, kehormatan dan harta.⁵⁹

Contoh penerapan *maṣlahat tahsiniyyah* dalam penetapan hukum di bidang ibadah, seperti kewajiban bersuci dari *najasah*, baik *hisiyah* maupun *ma'nawiyah*, menutup aurat, memakai yang indah, mengerjakan amalan-amalan sunat, bersedekah dan sebagainya. Dalam bidang adat, seperti memelihara adab makan, adab minum, menjauhi makanan-makarian yang najis dan tidak berlebih-lebihan. Dalam bidang *mu'amalah*, seperti larangan menjual benda yang najis, dan tidak memberi air yang lebih dan kadar keperluan kepada orang lain. Dalam bidang *uqubah*, seperti tidak membenarkan kita mengadakan kicuhan dalam peperangan, tidak memklehkan membunuh wanita anak-anak kecil, para pendeta. Dan seperti mengharamkan para wanita berpakaian yang dapat merangsang birahi.' Memakai pakaian yang baik ketika akan bershalat termasuk *tahsiniyyah* ini. Masuk juga dalam *tahsiniyyah* bidang *mu'amalah*, melarang orang-orang

⁵⁹Ipandang, Tanggung Jawab Manusia Terhadap Al Maṣlahat (Kajian Ushul Fiqhi), *Jurnal Al-'Adl*, Vol. 8 No. 2, Juli 2015, h. 168

dzimmi menjajakan minuman keras di perkampungan-perkampungan Islam.⁶⁰

Menurut Abdul Wahab Kholaf, hukum *tahsiniy* tidak bisa dipelihara, apabila dalam memelihara hukum *tahsiniy* justru merusak hukum yang *darûriy* atau *hajiyyi*. Sebab hukum yang dapat melengkapi tidak bisa dijaga, apabila dalam penjagaannya dapat merusak hukum yang dilengkapi. Oleh karena itu, diperbolehkan membuka aurat, apabila untuk tujuan pengobatan atau kegiatan operasi medis, karena menutup aurat adalah hal yang bersifat *tahsiniy*, sedangkan pengobatan adalah hal yang *darûriy*. Memakan najis juga diperbolehkan, apabila itu merupakan obat atau dalam keadaan terpaksa, karena menghindari najis adalah *tahsiniy*, sedangkan berobat dan menolak bahaya adalah *darûriy*. Demikian pula jual beli barang yang tidak ada dalam akad *salam* (pesanan) dan *isthisnia'* (penjualan jasa produksi) diperbolehkan, dan ketidaktahuan dalam akad bagi hasil dalam penanaman (*muzara'ah*), irigasi, dan penjualan sesuatu yang ghaib (yang belum ada barangnya), maka hal-hal tersebut dapat ditoleransi (dimaafkan), karena kebutuhan manusia pada dasarnya mengabaikan hal-hal yang bersifat *tahsiniy*.⁶¹

Memahami uraian di atas, penerapan *maşlahat tahsiniyyah* dalam penetapan hukum dimaksudkan untuk menjamin tegaknya nilai-nilai moral dan kebaikan serta kesopanan dalam pergaulan sesuai dengan tingkat kebudayaan dan lingkungan. Sehingga terwujud kehidupan yang baik,

⁶⁰Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*,..., h. 122

⁶¹ Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Uhsul al-Fiqh*,..., h. 382

bersih, tertib, sehat, nyaman dan sejahtera. Untuk memelihara dan mewujudkan kebutuhan tersebut, dalam bidang ibadah Islam menetapkan hukum bersuci, dengan segala caranya baik yang menyangkut tempat, pakaian, dan yang lain-lain. Dalam bidang kehidupan rumah tangga, nilai-nilai moral tersebut tercermin dalam hukum *al-ahwal al syakhsiyah*. Begitu pula dalam pergaulan hidup secara luas, nilai-nilai moral diatur oleh syariat Islam, antara lain dalam aturan-aturan bertetangga (yang menyangkut hak dan kewajiban), transaksi jual beli dan lain sebagainya. Dalam kehidupan sehari-hari, berbagai aturan yang menyangkut muamalat, *munakahat*, mencerminkan pentingnya maşlahat *tahsiniyat* masuk dalam sistem kehidupan manusia.

Berdasarkan uraian di atas, penetapan hukum berdasarkan maşlahat *tahsiniyat*, dimaksudkan untuk menjaga kebaikan dan kemuliaan. Jika maşlahat tersebut tidak ada, maka tidak sampai merusak ataupun menyulitkan kehidupan manusia. *Maşlahat tahsiniyat* ini diperlukan sebagai kebutuhan tersier untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia, yang dalam implementasi penetapan hukum tidak boleh bertentangan dengan maşlahat yang lebih tinggi, yaitu *maşlahat darûriyat* dan *hâjiyat*.

BAB IV

ISTINBÂṬ HUKUM SYAFI'YAH DAN ZAHIRIYAH

DALAM NAFKAH ISTRI YANG NUSYŪZ

A. Metode *Istinbâṭ* Hukum Syafi'yyah

Syafi'yyah merupakan sebutan bagi pengikut Imam Syafi'i dan para muridnya, sehingga penyebutan mazhab Syafi'i ditujukan kepada para pengikut mazhab Syafi'i, yaitu mazhab yang disandarkan pada pendirinya Muhammad bin Idris asy-Syafi'i. Dengan demikian kajian tentang Syafi'yyah tidak terlepas dari pemikiran Imam Syafi'i sebagai peletak dasar mazhab Syafi'i.

Mazhab Syafi'i lahir di antara dua corak mazhab fiqih yang berbeda, yaitu Mazhab Hanafi yang lebih condong kepada *ra`yi* (nalar) dalam penggalian hukum, dan Mazhab Maliki yang lebih bercorak *aṣar* (Sunnah). Hal ini secara tidak langsung mewamai pemikiran Imam Syafi'i dalam membangun mazhab fiqihnya. Ahmad Al-Rasyuni dan Muhammad Jamal Barut menjelaskan sebagai berikut:

Jika kita perhatikan Imam Syafi'i dalam konteks sejarah, atau kita kaji dalam konteks metodologi, maka kita temukan sikap moderat (*al-wasatiyah*), dan kompromi (*al-taufiq*) antara pandangan kelompok hadis (*ahl al-asār*) dan kelompok penalaran dan rasionalitas (*ahl al-ra`y*). Syafi'i lebih memihak pada *ahl al-asar* dalam menetapkan kedudukan teks dan prioritasnya, yaitu Al-Quran dan Sunnah. Namun pada posisi lain, ia cenderung pada *ahlal-ra`yi* dalam mendasarkan prinsip *qiyâs* dan memperluas cakupannya.¹

¹Ahmad Al-Rasyuni dan Muhammad Jamal Barut, *Al-Ijtihad, Al-Naṣ, Al-Waqi'i, Al-Maslahat (Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial)*, alih bahasa Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhzar, (Surabaya: Erlangga, 2000), h. 98

Memahami kutipan di atas, corak mazhab yang dibangun oleh Imam Syafi'i lebih moderat dibanding pemikiran dua imam mazhab sebelumnya (Hanafi dan Maliki). Jika Imam Hanafi lebih condong kepada *ra`yu* (rasio), dan Imam Maliki lebih condong kepada *a'sar* (Hadis), maka Imam Syafi'i berupaya menemukan titik temu di antara dua corak pemikiran di atas. Imam Syafi'i lebih diuntungkan dalam konteks sejarah, karena hidup sesudah dua mazhab besar yang telah mapan, sehingga Imam Syafi'i dapat menganalisa kelemahan metode ijtihad yang digunakan dua imam sebelumnya dalam satu cabang masalah hukum (*furu`*).

Imam Syafi'i menyerap berbagai karakteristik mazhab fiqh yang berbeda-beda dari berbagai kawasan, antara lain Makah, Yaman, Irak dan Mesir. Penyerapan tersebut pada akhirnya mempengaruhi alur pemikiran dan ijtihad hukum yang dihasilkannya. Perjalanan studi Imam Syafi'i menghasilkan rekonsiliasi atas berbagai perbedaan yang muncul di tiap daerah dan kemudian menghasilkan perpaduan menjadi mazhab baru.²

Imam Sya`fi'i terkadang lebih condong kepada *a'sar* jika ditemukan hadis yang menurutnya dapat dijadikan hujjah, baik dari segi sanad, maupun matan. Namun jika tidak ditemukan dalil naş, baik dari Al-Quran maupun Hadis, maka Imam Syafi'i beralih kepada *ijma`* ulama. Jika tidak ditemukan *ijma`* ulama yang dapat dijadikan hujjah, maka Imam Syafi'i beralih kepada *qiyâs* dengan cara menganalogikan cabang masalah yang belum ada

²Ahmad Al-Rasyuni dan Muhammad Jamal Barut, *Al-Ijtihad, Al-Naş, Al-Waqi'i, Al-Maslahat,...*, h. 99

ketentuan hukumnya kepada cabang masalah yang terdapat ketentuan hukumnya dari naş.

Metode ijihad yang digunakan Imam Syafi`i dalam menggali hukum didasarkan pada empat sumber hukum sebagai berikut:

- Kitab Suci al-Qur'an
- Hadits-hadits atau Sunnah Nabi
- *Ijma'* (keepakatan Imam-imam Mujtahid dalam satu masa)
- *Qiyâs* (perbandingan antara yang satu dengan yang lainnya).³

“Ke-empat sumber hukum Islam yang menjadi dasar ijihad Imam Syafi`i ini disepakati oleh para ahli hukum (mazhab) yang lain. Karena itu Syafi`i dianggap sebagai arsitek agung pembangun teori ilmu pengetahuan hukum Islam.”⁴

Imam Syafi'i berjasa dalam menyusun dasar-dasar teori fiqh (teori-teori yurisprudensi Islam) menjadi sebuah disiplin ilmu yang dikenal dengan ushul fiqh. *Ijma* dan *qiyâs* menurut Imam Syafi`i merupakan sumber hukum tambahan setelah Al-Quran dan Hadis. Imam Syafi`i melihat bahwasanya kecenderungan tekstualis dari ahli aşar dan kontekstualis dari ahli *ra`yu* sangat baik bila dipadukan, sebab kedua aliran tersebut memiliki jasa yang besar dalam perkembangan fiqh Islam. Ahli *aşar* dengan pendekatan *n`aqliyahnya* berjasa dalam pelestarian berbagai peninggalan atau riwayat dari masa-masa awal Islam, seperti Sunnah nabi, pendapat-

³Sirajuddin Abas, *Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2007), h.. 70.

⁴Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 71

pendapat sahabat serta tabi'in berikut terpeliharanya fatwa-fatwa yang pemah mereka keluarkan.

Adapun *ahl ra'yu* dengan pendekatan *`aqliyah* berjasa dengan keberhasilan mereka dalam mengungkap alasan-alasan (*'illat*) dari ayat al-Qur'an dan Sunnah nabi yang hasilnya dipergunakan untuk menjawab problematika hukum terkait hal-hal baru yang muncul. Sebelum Imam Syafi'i, penggalian hukum belum mengacu kepada metode ijtihad yang baku. Imam Syafi'i berupaya meletakkan dasar-dasar hukum Islam, dan menemukan konsesus antara pemikiran Abu Hanifah yang condong kepada *ra'yu* dan Malik bin Anas yang lebih condong kepada *as'ar*. Gagasan Imam Syafi'i tersebut dituangkannya dalam karya *ar-Risalah*.

Syafi'yyah menggunakan *qiyâs* sebagai sumber penetapan hukum ketika tidak ditemukan dalil dari Al-Quran, Hadis dan *ijma`*, sebagaimana dikatakan oleh asy-Syafi'i sebagai berikut:

ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة،
لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر
عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة
في الإعواز. وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة.⁵

Kami menetapkan hukum dengan *ijma`* kemudian *qiyâs*. Hal ini lebih lemah dari penetapan hukum dengan Kitab dan Sunnah, akan tetapi kedudukan *qiyâs* merupakan darurat. Ketika ada Sunnah maka tidak boleh ada *qiyâs* sebagaimana tayamum merupakan cara bersuci di perjalanan

⁵Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, (Kairo: Mustofa Bab al-Halabi, 1357 H), h. 599

ketika tidak menemukan air. Tayamum tidak disebut sebagai bersuci ketika menemukan air, ia hanya disebut bersuci ketika tidak menemukan air. Demikian pula sesuatu setelah sunnah (*ijma`* dan *qiyâs*) dapat dijadikan hujjah, ketika tidak menemukan sunnah.

Memahami pendapat di atas, *ijma`* dan *qiyâs* digunakan oleh *Syafi`iyah* sebagai dasar penetapan hukum ketika tidak ditemukan dalil dari Al-Quran atau Hadis. *Ijma`* dan *qiyâs* lebih rendah kedudukannya, dan merupakan keadaan darurat yang disamakan dengan tayamum ketika tidak menemukan air.

Operasional penggunaan *qiyâs* dimulai dengan mengeluarkan hukum yang ada pada teks (asli). Cara ini memerlukan kerja nalar yang luar biasa dan tidak cukup hanya dengan pemahaman makna *lafazh* saja. Tetapi harus sesuai dengan prosedur *istinbât*. Hingga kemudian seorang mujtahid menemukan *illat* disyariatkannya hukum tersebut. Selanjutnya mujtahid meneliti dan mencari serta menetapkan ada atau tidaknya *illat* tersebut pada kasus yang belum ada *naş* hukumnya (*far`u*). Baru kemudian, setelah benar-benar terbukti bahwa pada *far`u* (kasus cabang) terdapat *illat* yang ada sama pada hukum asal, maka status hukum yang ada pada *ami* bisa dijajarkan pada *far`u* dengan jalan analogi (*qiyâs*). Dengan demikian, status hukum *far`u* (cabang) sama dengan hukum *ami* yang memang dan awal bersumber dan teks al-Quran dan Hadis.

Syafi`iyah pada dasarnya juga menggunakan *zahir* (tekstual) sebagai dasar penetapan hukum, namun operasionalnya berbeda dengan *Zahiriyyah*.

Bagi Syafi'iyah yang dimaksud dengan mengamalkan syariat yang *zahir* bukanlah melaksanakan syariat secara dangkal, tetapi mengamalkannya sesuai dengan hakikat syariat. Menjalankan bagian luar syariat saja adalah apa yang dipraktikkan oleh Madzhab *Zahiri* yang didirikan oleh Daud dan Ibnu Hazm. Adapun pendapat Syafi'iyah berdasarkan pada *zahir naş* atau *dilalah naş* dan berdasarkan pada prinsip *peng'illatan* hukum (*ta'lil ahkam*). Dan karena hukum bersumber dan *naş* dan maknanya, atau dan *dilalah naş* dan isyarat *naş* tersebut, maka *naş* yang bersangkutan terlebih dulu harus dipahami dengan bahasa Arab untuk kemudian dihadapkan pada proses *ijma'* dengan ketentuan yang ketat.⁶

Syafi'iyah menggunakan pendapat sahabat yang dianggap paling mendekati *naş* al-Qur'an dan hadits untuk kemudian dihadapkan pada *qiyâs* dengan menganggapnya sebagai kandungan *naş* tersebut, kemudian dalil digali dengan makna yang lebih luas, bukan makna yang sempit. Syafi'iyah berpijak pada prinsip yang digunakan Syafi'i dalam menafsirkan syariat dengan interpretasi yang jelas, eksplisit (*zahir*), serta dilandaskan pada pemikiran yang mendalam atas pemahaman terhadap *naş* dan sesuatu yang dikandungnya (*madlûl*), tujuan syariat (*maqshud asy-syari'ah*), dan *'illat* hukumnya. Syafi'iyah menggunakan kaidah fiqh bahwa hukum berkembang menurut ada tidaknya alasan (*'illat*). Dalam hal ini *qiyâs* digunakan berdasarkan *'illat* atau alasannya dan makna *naş*. Proses ini mempersempit ruang bagi penerapan ijtihad dengan *ra'yu*. Sebab,

⁶ Wahbah Zuhaili, *Fiqh Imam Syafi'i Jilid 2 (al-Fiqhu asy-Syafi'i al-Muyassar 2)*, Penerjemah Muhammad Afifi dan Abdul Hafiz, (Jakarta: Almahira, 2010), h. 5

makna *naş* harus tunduk kepada kaidah-kaidah *qiyâs* yang harus ditetakkan pada tempatnya yang tepat untuk mewujudkan *maslahat* dalam syariat atau menyingkirkan *mafsadat* yang tidak sejalan dengan syariat melalui *qiyâs* dengan adanya *'illat* yang jelas.

B. Metode *Istinbâf* Hukum *Zahiriyah*

Zahiriah merupakan sebutan bagi pengikut mazhab *Zahiri* yang dibangun oleh Daud Adh-*Zahiri* “Seorang *fakih*, mujtahid, *muhaddits* (ulama ahli hadis), haffiz, mujtahid mazhhab Adh-*Zahiri*. Nama lengkapnya Daud bin Ali bin Khalaf al-Isfahani. Tokoh yang dijuluki Abu Sulaiman ini dibesarkan dan berdomisili di Baghdad sampai meninggal dunia.”⁷

Daud Adh-*Zahiri* pada mulanya penganut fanatik mazhab Syafi`i, meskipun ayahnya seorang penganut mazhab Hanafi. Ia belajar fiqh tidak langsung dari Imam Syafi`i, tetapi dari murid-murid dan sahabatnya, karena ia baru berusia 4 tahun ketika Imam Syafi`i wafat. Guru-gurunya antara lain Ishaq bin Rahawaih (161-238 H), seorang ulama Khurasan (Iran) yang mencapai derajat hafizd serta penyusun kitab hadis, al-Musnad.⁸

Melihat kecenderungan Syafi`iyyah yang sangat kuat berpegang kepada *naş*, telah mendorong Daud Adh-*Zahiri* banyak menemui guru-guru hadis yang tersohor pada masanya, seperti Sulayman ibn Harb, al-Qa`nabi, `Umar ibn Marzuq, Musaddad ibn Musarhad dan disebut juga bahwa ia mempelajari hadis dari Ishaq ibn Ibrahim al-Hanzali yang populer dengan

⁷ Haroen Roesli, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 1974

⁸ Haroen Roesli, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6, h. 1974

nama Ibn Rahawaih. Kekayaan perbendaharaannya di lapangan hadis ini telah membuatnya merasa tidak memerlukan saranalain (selain *naş*) untuk menyelesaikan problematika yang timbul dalam bidang hukum. Atas dasar itu mulailah ia menawarkan metode (manhaj) *Zahiri*-nya dan menolak penggunaan *qiyâs* sebagai sumber hukum.⁹

Daud Adh-*Zahir* menolak *qiyâs* dan *ra`yu* sebagai sumber dalam penetapan hukum Islam. “Ia berpendapat bahwa hukum yang dibentuk oleh *qiyâs* adalah *akliyah*, sedangkan agama bersifat *ilahiyyah*. Seandainya agama adalah *`aqliyah*, tentu hukum yang berlaku akan berbeda dengan hukum yang dibawa Al-Quran dan Sunnah.”¹⁰ “Daud Adh-*Zahiri* menolak *qiyâs* dengan alasan bahwa dalil yang digunakan oleh Imam Syafi`i untuk menolak *istihsân* berlaku pula untuk menolak *qiyâs*.”¹¹

Metode *istinbât Zahiriyah* dalam menetapkan hukum Islam didasarkan pada *zahir naş* saja, tidak memberikan *ta`wil* atau tafsir terhadap *naş*, baik al-Qur`an maupun Sunnah Rasul. *Zahiriyah* menafsirkan ayat al-Qur`an atau hadis dengan menggunakan ayat al-Qur`an atau hadis lain dan tidak menafsirkannya dengan selain itu.

Zahiriyah menentang keras pengalihan makna teks Al-Quran dan Hadis dari dhahimya, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Hazm Ad-*Zahiri* sebagai berikut:

⁹Abdul Hadi, *Istinbat Hukum Islam Perspektif Az Zahiri*, Jurnal NURANI, VOL. 14, NO. 2, Desember 2014, h. 38

¹⁰Haroen Roesli, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6, h. 1975

¹¹Haroen Roesli, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6, h. 1975

ولا يحل لأحد أن يحيل أية عن ظاهرها، ولا خبرا عن ظاهره، ... ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه . وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم عن موضعه . وهذا عظيم جدا مع أنه لو سلم من هذه الكبائر لكان مدعيا بلا دليل¹²

(Tidak boleh bagi seseorang mengalihkan makna ayat dari dhahimya, dan hadis dari dhahimya. Barang siapa yang mengalihkan *naş* dari makna dhahimya sebagaimana dipahami dari bahasa, tanpa didukung dalil *naş* lain atau *ijma`*, maka orang tersebut telah mendakwa bahwa *naş* tidak mempunyai fungsi penjelas di dalamnya. Orang tersebut telah merubah kalam Allah dan wahyu yang disampaikan kepada nabi-Nya dari tempatnya. Hal ini adalah perkara yang dinilai sangat berat, dan seandainya orang tersebut selamat dari dosa-dosa besar tersebut dia tetap disebut mendakwa tanpa dalil.)

Bagi penganut Adh-Zahiri keumuman *naş* al-Qur'an sudah cukup menjawab semua tantangan dan masalah. Bagi Imam Daud Zahiri, makna yang digunakan dari al-Qur'an dan sunnah adalah makna Zahir atau makna tersurat; ia tidak menggunakan makna tersirat, apalagi mencari 'illat seperti yang dilakukan oleh ulama yang mengakui al-Qias sebagai cara ijtihad, seperti Imam ibn Idris al-Syafi'i. menurut Imam Daud az-Zahiri, Syariat Islam tidak boleh diintervensi oleh akal. Bagi Imam Daud az-Zahiri, tujuan penentuan syari'ah adalah *ta'abbudi* (bukan *ta'aqli*).

¹²Ibnu Hazm, *adh-Zahiri An-Nubazd fi Usul al-Fiqhi* (Kairo: Maktabah Kuliyah Al-Azhariyah, 1981), Cet. ke- 1, h. 37

Ulama yang mengakui *qiyâs* biasanya ingin mengetahui makna tersirat dari suatu ketentuan al-Qur'an dan sunnah. Dalam rangka mengetahui dalil dibalik teks, ulama melakukan pengetahuan sehingga diketahui 'illat hukumnya, baik 'illat yang terdapat dalam *naş* secara tekstual ('illat *manshuhah*) maupun 'illat yang diperoleh setelah melalui penelitian ('illat *mustanbathah*).

إن موضوع الدليل عند الظاهرية هو موضوع أصولي يندرج ضمن مصادر الاستنباط، وأصول التشريع والفقہ عند الظاهرية، وكما هو معلوم، فإن مصادر الاستنباط داخل المدرسة الظاهرية هي: الكتاب، السنة، الاجماع، الدليل. إذ يعتبر المصدر الاستنباطي الأخير مصدرا مستقلا بذاته عن بقية المصادر الأخرى من حيث اسمه وعنوانه ومن حيث مسماه وأقسامه وخصائصه وفروعه.¹³

Sesungguhnya tema tentang *ad-dalil* menurut *Zahiriyyah* merupakan tema yang berkaitan dengan *ushul fiqh* yang tercakup dalam sumber-sumber *istinbât*, dasar-dasar syariat dan *fiqh* menurut *Zahiriyyah*. Sebagaimana diketahui bahwa sumber-sumber *istinbât* *Zahiriyyah* adalah: Al-Quran, Sunnah, *ijma`* dan *ad-dalil*. Sumber *istinbât* yang terakhir, yaitu *ad-dalil* dikategorikan sebagai sumber tersendiri dari sumber-sumber lainnya, baik dari segi nama, penyebutan, pembagian, karakteristik dan cabang-cabangnya.

Ad-dalil oleh kalangan *Zahiriyyah* dipahami sebagai suatu metode pemahaman suatu *naş* yang menurut ulama mazhab *Zahiri*, pada

¹³ Nuruddin al-Khodimi, *ad-Dalil `inda adh-Zahiriyyah*, (Beirut: Dar Ibnu Hazm) h. 10

hahikatnya tidak keluar dari nas dan atau *ijmak* itu sendiri. Dengan pendekatan ad-dalil dilakukan pendekatan kepada *naş* atau *ijmak* melalui *dilalah* (petunjuknya) secara langsung tanpa harus mengeluarkan ‘illatnya terlebih dahulu. Dengan demikian, konsep *dalil* tidak sama dengan *qiyâs*, sebab untuk melakukan *qiyâs* diperlukannya kesamaan ‘illat secara kasus asal dan kasus baru. Sedangkan pada dalil tidak diperlukan mengetahui ‘illat tersebut.

C. Internalisasi *Maqāşid Al-Syari'ah* dalam *Istinbât Hukum Syafi`yyah* pada Nafkah Istri yang *Nusyûz*

Hukum Islam mempunyai *maqāşid* (tujuan). Seperti halnya hukum positif, juga mempunyai tujuan untuk memelihara ketenteraman dalam masyarakat, mewujudkan *maslahat* dan keadilan dengan jalan menentukan hak dan kewajiban bagi setiap anggotanya, baik dalam ranah privat (keluarga), maupun dalam lingkungan masyarakat.

Syafi`yyah lebih melihat hilangnya nafkah istri akibat penolakan terhadap suami dan menggunakan argumentasi *qiyâs* sebagai dasar penetapan hukumnya. Namun demikian penggunaan *qiyâs* dalam *istinbât* hukum berkaitan erat dengan *maqāşid asy-syarī'ah*, atau dengan kata lain *qiyâs* baru dapat dilaksanakan apabila dapat ditentukan *maqāşid* syarī'ahnya. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Wahhab Kholaf sebagai berikut:

أن الله سبحانه ما شرع حُكماً إلا لمصلحة، وأن مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام، فإذا ساوت الواقعة التي لا نصَّ فيها الواقعة المنصوصُ عليها في علة الحكم التي هي مَظنةُ المصلحة قَضَت

الحكمة والعدالة أن تساويها في الحكم تحقيقا للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع، ولا يتفق وعدل الله وحكمته أن يجرم شرب الخمر لإسكاره محافظة على عقول عباده ، ويبيح نبذا آخر فيه خاصية الخمر وهي الإسكار، لأن مآل هذا المحافظة على العقول من مسكر¹⁴

Sesungguhnya Allah Swt tidak mensyariatkan hukum kecuali untuk kemaslahatan, dan sesungguhnya kemaslahatan hamba adalah tujuan dari pensyariatan hukum. Jika terdapat kesamaan *'illat* hukum yang diduga sebagai maslahat antara masalah yang tidak ada naşnya dengan masalah yang ada naşnya, maka sikap adil dan bijaksana menuntut kesamaan hukum keduanya untuk mewujudkan *maslahat* yang merupakan tujuan dari *maqāşid* syarī'ah. Tentu tidak disepakati bahwa Allah Swt mengharamkan *khamr* karena alasan memabukkannya untuk menjaga akal hamba, sementara Allah membolehkan *nabidz* yang memiliki karakteristik sama yaitu memabukkan, karena kembalinya masalah ini adalah menjaga akal dari hal yang memabukkan.

Berdasarkan pendapat di atas, alasan penetapan hukum (*'illat* hukum) diduga mengandung *maslahat*. Jika ada kesamaan *'illat* hukum antara masalah yang ada dalil naşnya dengan masalah yang tidak ada dalil naşnya, maka sikap adil dan bijaksana menuntut kesamaan hukum keduanya untuk mewujudkan *maslahat* yang merupakan tujuan dari *maqāşid* syarī'ah.

¹⁴Abdul Wahhab Kholaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Kairo: Maktabah ad-Dakwah al-Islamiyah, 1986), h. 58

يتضح أن القياس صمام أمان للمحافظة على مقاصد الشرع في المستجدات التي لم ينص الشارع عليها¹⁵

Qiyâs merupakan katup pengaman untuk menjaga *maqāsid asy-syarī'ah* dalam masalah-masalah kontemporer yang tidak disebutkan naşnya oleh Syari`.

Berdasarkan kutipan di atas, *qiyâs* dan *maqāsid asy-syarī'ah* dalam *istinbâḥ* hukum tidak dapat berdiri sendiri, tetapi harus dipadukan ketika menggali hukum untuk masalah-masalah kontemporer. Dengan demikian *istinbâḥ* hukum Syafi`iyyah dalam masalah hilangnya nafkah istri yang *nusyûz* dapat dipahami dari aspek yang saling berkaitan erat, yaitu *qiyâs* dan *maslahat*, walaupun istilah *qiyâs* lebih terlihat dan mudah diamati dalam argumentasi Syafi`iyyah ketika membahas tentang nafkah istri yang *nusyûz*. Hal ini dapat dipahami dari penjelasan Imam Syafi`i sebagai berikut:

وإن امتنعت من تسليم نفسها أو مكنت من استمتاع دون استمتاع أو في منزل دون منزل أو في بلد دون بلد لم تجب النفقة لأنه لم يوجد التمكين التام فلم تجب النفقة كما لا يجب ثمن المبيع إذا امتنع البائع من تسليم المبيع أو سلم في موضع دون موضع.¹⁶

Jika istri menolak menyerahkan dirinya kepada suami, atau ia menyerahkan diri kepada suami untuk bersenang-senang tetapi di luar keadaan yang memungkinkan mengambil kesenangan dari istri, atau di tempat yang yang tidak memungkinkan mengambil kesenangan darinya, maka suami tidak wajib memberi nafkah kepada istri. Hal

¹⁵ Hisyam Azhar, *Maqāsid Syarī'ah wa Aşaruha fi Tasarrufat al Maliyyah*, (Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 2010), h. 148

¹⁶ Abu Ishaq asy-Syairozi, *al-Muhadzab fi Fiqhi al- Imam asy-Syafi`i*, Juz 4 (Damaskus: Dar al-Qolam, 1996), h. 599

tersebut karena jika tidak ditemukan adanya penyerahan yang sempurna dari istri, maka tidak wajib memberinya nafkah, sebagaimana tidak wajib memberikan harga barang dagangan (uang), ketika penjual menolak menyerahkan barang dagangannya, atau ia menyerahkan barang dagangan tetapi di tempat yang tidak semestinya.

Memahami pendapat di atas, istri yang menolak suami tidak memperoleh nafkah sebagaimana penjual tidak memperoleh uang pembayaran jika tidak bersedia menyerahkan barang dagangan. Argumentasi ini menunjukkan penggunaan *qiyâs* sebagai dasar *istinbâṭ* yang di dalamnya terdapat aspek *maslahat*, yaitu menjaga terpenuhinya hak dan kewajiban dalam *muamalah*. Jika penjual menuntut uang pembayaran, sedangkan ia tidak bersedia menyerahkan barang dagangan yang dibeli, maka tindakan tersebut bertentangan dengan *maslahat* dalam *muamalah*.

Pengaturan hak dan kewajiban suami istri merupakan bagian dari upaya mewujudkan *maslahat* dalam perkawinan. Hukum Islam mempunyai tujuan yang luhur dalam mengatur hak dan kewajiban suami istri, dan tidak terbatas pada aspek material yang bersifat sementara, tetapi memperhatikan pula aspek keadilan, yang dipertanggung jawabkan di akhirat. Tegaknya hak dan kewajiban merupakan syarat terciptanya *maslahat*, baik dalam lingkungan keluarga maupun masyarakat. Oleh karena itu, Allah melarang perbuatan *nusyûz* karena akan mengabaikan pemenuhan kewajiban. Hal ini menjadi perhatian mujtahid dalam proses *istinbâṭ* hukum yang tidak ditemukan dalil naṣnya dari Al-Quran dan Hadis.

Penolakan istri untuk patuh kepada suami merupakan bentuk *nusyûz* yang menyebabkan istri kehilangan hak nafkah. Bagi ulama Syafi'iyah

penyerahan total istri sehingga suami dapat memperoleh kesenangan darinya merupakan syarat wajibnya memberi nafkah. Dalam hal ini, Syafi`iyah melakukan analogi (*qiyâs*) dengan penolakan penjual menyerahkan barang dagangan kepada pembeli, sehingga pembeli tidak memperoleh manfaat dari barang yang dibeli.

Analogi Syafi`iyah tersebut dapat dipahami dari konsep pernikahan sebagai bagian dari *muamalah*. Dalam hal ini, akad hanya satu elemen dari *muamalah* yang tidak terpisah dari elemen lain sebagai satu kesatuan, seperti alat tukar (*tsaman*) dan barang (*mabî`*). Berdasarkan analogi tersebut, akad nikah saja tidak mencukupi untuk wajibnya memberi nafkah, karena suami tidak memperoleh manfaat dari istri, sebagaimana pembeli tidak wajib menyerahkan alat tukar, jika tidak menerima barang yang dibeli.

Abu Ishaq Asy-Syairozi dari kalangan Syafi`iyah mengatakan dalam kitab *al-Muhadzab* sebagai berikut:

وإن امتنعت من تسليم نفسها أو مكنت من استمتاع دون استمتاع
أوفي منزل دون منزل أوفي بلد دون بلد لم تجب النفقة لأنه لم يوجد التمكين
التام فلم تجب النفقة كما لا يجب ثمن المبيع إذا امتنع البائع من تسليم المبيع
أو سلم في موضع دون موضع فإن عرضت عليه وبذلت له التمكين التام
والنقل حيث يريد وهو حاضر وجبت عليه النفقة لأنه وجد التمكين التام¹⁷.

Jika istri menolak menyerahkan dirinya untuk diambil kesenangan oleh suami, atau istri menyerahkan dirinya untuk diambil kesenangan pada kondisi yang tidak layak untuk mengambil kesenangan, atau di tempat yang tidak

¹⁷ Abu Ishaq Asy-Syairozi, *al-Muhadzab fil Fiqhi asy-Syafi`i*, Juz 4, h. 559

layak mengambil kesenangan dari istri atau di negara yang di negeri yang bukan semestinya, maka tidak wajib memberi nafkah kepada istri, karena tidak ada *tamkîn* (penyerahan diri) yang sempurna, sehingga tidak wajib bagi suami memberi nafkah, sebagaimana tidak wajibnya memberikan harga (uang) pembayaran barang dagangan ketika penjual tidak mau menyerahkan barang yang dijualnya. Atau penjual mau menyerahkannya tetapi di tempat yang bukan menjadi kesepakatan. Jika istri menawarkan diri kepada suami dan menyerahkan dirinya secara sempurna dan bersedia berpindah sesuai keinginan suami pada saat suami hadir, maka suami wajib memberi nafkah kepada istri karena sudah ada *tamkîn taam* (penyerahan sempurna).

Lebih lanjut tentang hilangnya hak nafkah bagi istri *nusyûz* menurut Syafi'iyah dijelaskan oleh al-Mawardi sebagai berikut:

قال الشافعي رضي الله عنه: "ولو هربت أو امتنعت إن كانت أمة فمَنَعَهَا سَيِّدُهَا فَلَا نَفَقَةَ لَهَا." قَالَ الْمَاوَرِدِيُّ: أَمَّا هَرَبُهَا أَوْ نُشُورُهَا عَلَيْهِ مَعَ الْمَقَامِ مَعَهُ فَهَمَا سَوَاءٌ فِي سُقُوطِ نَفَقَتَيْهَا، وَإِنْ كَانَتْ بِالْهَرَبِ أَعْظَمَ مَأْتَمًا وَعِصْيَانًا . وَقَالَ الْحَكَمُ بْنُ عُتَيْبَةَ: لَا تَسْقُطُ عَنْهُ بِالنُّشُورِ، لِأَنَّهَا وَجِبَتْ بِمِلْكِ الْإِسْتِمْتَاعِ وَلَا يَزُولُ مِلْكُهُ عَنِ الْإِسْتِمْتَاعِ بِالنُّشُورِ فَلَمْ تَسْقُطْ بِهِ النَّفَقَةُ، وَهَذَا فَاسِدٌ، لِأَنَّ وُجُوبَ النَّفَقَةِ بِالتَّمْكِينِ مِنَ الْإِسْتِمْتَاعِ كَمَا بَجِبَ أُجْرَةُ الدَّارِ بِالتَّمْكِينِ مِنَ الشُّكْنِ، وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْمُؤَجَّرَ إِذَا مَنَعَ الْمُسْتَأْجَرَ مِنَ الشُّكْنِ سَقَطَتْ عَنْهُ الْأُجْرَةُ. كَذَلِكَ الزَّوْجَةُ إِذَا مَنَعَتْ مِنَ التَّمْكِينِ سَقَطَتْ النَّفَقَةُ.¹⁸

¹⁸Al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqhi Madzhab al-Imam asy-Syafi'i*, Juz 11, (Beirut; Dar-al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), h. 445

Imam Syafi'i berkata 'Jika istri kabur, atau menolak suami, (atau) jika ia budak perempuan lalu tuannya mencegah dirinya dari suaminya, maka suami tidak wajib memberi nafkah kepadanya. Al-Mawardi berkata: "Adapun larinya istri atau pembangkangan istri di tempat bersama suami, keduanya sama saja dalam hal menggurkan nafkah kepadanya, walaupun larinya istri lebih besar dosa dan durhakanya. Hakam bin Utaibah (adh-Zahiri) berkata "*nusyûz* istri tidak menggurkan kewajiban memberi nafkah, karena kewajiban memberi nafkah cukup dengan kepemilikan (hak) mengambil kesenangan dari istri. Hak suami memperoleh kesenangan tersebut tidak hilang sebab *nusyûz*. Oleh karena itu, *nusyûz* tidak menggurkan kewajiban memberi nafkah. al-Mawardi berkata "Ini adalah pendapat yang *fasid* (rusak), karena kewajiban memberi nafkah istri disebabkan penyerahan istri kepada suami untuk memperoleh kesenangan darinya, sebagaimana wajibnya memberi upah sewa rumah sebab penyewa dapat menempatinya. Sudah menjadi ketetapan fuqoha` bahwa apabila pemberi sewa menolak penyewa menempati rumah sewaan, maka gugurlah kewajiban memberinya ongkos sewa rumah. Demikian halnya istri, apabila ia menolak menyerahkan diri kepada suami, maka gugurlah kewajiban nafkah kepadanya.

Memahami pendapat di atas, menurut Syafi'iyah walaupun akad nikah menjadi sebab suami berhak memperoleh kesenangan dari istri, tetapi sepanjang istri menghalangi suami memperoleh haknya tersebut, maka suami tidak wajib memberinya nafkah. Argumentasi yang digunakan Syafi'yyah dalam hal ini adalah *qiyâs* , dengan menganalogikan kewajiban

memberi nafkah istri dengan kewajiban memberi ongkos sewa rumah. Jika penyewa dihalangi untuk menempati rumah yang telah disewanya, maka kewajiban memberi ongkos sewa menjadi hilang sebagaimana kewajiban memberi nafkah istri gugur ketika istri menghalangi suami memperoleh kesenangan darinya.

Berdasarkan uraian di atas, terlihat penggunaan *qiyâs* oleh Syafi`iyyah dalam upaya *istinbâṭ* hukum, ketika tidak ditemukan dalil tegas (*qot`i*) tentang suatu permasalahan hukum. *Qiyâs* dipahami sebagai upaya darurat yang terpaksa diambil ketika sumber hukum lebih tinggi, baik dari Al-Quran, Hadis, maupun *ijma* tidak ditemukan.

Walaupun penggunaan *qiyâs* lebih menonjol dalam argumentasi Syafi`iyyah dalam masalah hilangnya hak nafkah istri yang *nusyûz*, namun bukan berarti mengabaikan aspek *maslahat* sebagai bagian dari *maqāṣid asy-syarī`ah*.

لا بد للقياس من علة جامعة بين الفرع والأصل، وأن هذه العلة ركن من أركان القياس وقد اشترط الأصوليون فيها أن تكون مشتملة على المناسبة. أي أنه يحصل من ترتيب الحكم عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة وعرفوا المناسب بأنه عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودة من شرع الحكم¹⁹

Harus ada pada *qiyâs `illat* yang mengumpulkan antara *far`u* dan *ashal*, dan bahwa *`illat* tersebut merupakan bagian dari rukun *qiyâs*. Ulama

¹⁹ Muhammad Sa`ad al-Yubi, *Maqāṣid Asy- Syarī`ah Al-Islamiyyah Wa`Alaqotuha Bil Adillah Asy- Syarī`ah*, (Riyad: Dar al-ijrah, 1998), h. 519

Ushul mensyaratkan *'illat* harus mencakup *munasabah*, yakni dihasilkannya dari tertib hukum menarik *maslahat* dan menolak *mafsadat*, mereka mendefinisikan *munasabah* tersebut sebagai sifat *zahir* yang jelas batasannya sebagaimana tujuan dari *maslahat* yang dari tertib hukum tersebut dihasilkan .disyariatkannya hukum

Memahami pendapat di atas, pendapat Syafi'iyah bahwa istri yang nusyûz tidak memperoleh nafkah, karena dikiaskan dengan jual beli, ketika penjual tidak mau menyerahkan barang dagangan, menggambarkan tertib hukum yang didasarkan pada *maslahat* sebagai tujuan syariat. Tugas besar mujtahid adalah menemukan *illat* (alasan) dari ketentuan suatu hukum. Berdasarkan keyakinan bahwa ketentuan-ketentuan yang diturunkan Allah untuk mengatur perilaku manusia ada alasan logis dan mengandung *maslahat*. Sebab Allah tidak menurunkan ketentuan hukum yang terlepas dari *maqāsid asy-syarī'ah*. Secara umum tujuan tersebut adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.

Legitimasi yang diberikan suami untuk memimpin keluarga menegaskan bahwa dalam kehidupan rumah tangga perlu adanya pemimpin yang dipatuhi. Selain itu menunjukkan perlunya tertib hukum dalam keluarga sebagai pilar terbentuknya masyarakat yang beradab. Dalam perspektif sosial, terciptanya tertib hukum dalam keluarga dapat dijadikan tolok ukur ketertiban hukum di masyarakat.

Kewajiban istri untuk menjaga dirinya dan menjaga harta suaminya juga menunjukkan kemaslahatan bagi tertib hukum paling mendasar yang

dibutuhkan masyarakat. Ketika istri dari setiap keluarga dapat menjaga dirinya pada saat suami tidak berada di rumah, maka masyarakat akan terlindungi dari potensi fitnah dan perselingkuhan yang merusak citra masyarakat dan mendorong berbuat dosa. Demikian pula kewajiban istri untuk mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari merupakan tugas yang paling sesuai dengan kodrat istri yang secara fisik lebih lemah dan secara psikologis lebih memiliki kesabaran untuk mengurus rumah tangga dan anak.

Terwujudnya tujuan perkawinan membutuhkan komitmen suami isteri untuk menjalankan kewajiban dan haknya, sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam hukum Islam dan hukum positif. Oleh karena setiap bentuk pelanggaran terhadap kewajiban dan hak memiliki implikasi hukum, sesuai dengan bentuk pelanggaran yang dilakukan. Dalam hal ini menurut Syafi'iyyah, *nusyûznya* istri tidak terlepas dari implikasi hukum hilangnya hak nafkah.

D. Internalisasi *Maqāsid Al-Syari'ah* dalam *Istinbât Hukum Zāhiriyyah* pada Nafkah Istri yang *Nusyûz*

Zāhiriyyah menggunakan pendekatan yang berbeda dalam memahami *maqāsid syari'ah* dengan menolak penggunaan rasio dalam *istinbât* hukum. Zāhiriyyah memandang bahwa ketersediaan aturan hukum, dalam ajaran Islam ini telah lengkap dan sempurna dan tidak ada satu masalah pun yang terlepas dari cakupan ajarannya. Zāhiriyyah sampai pada kesimpulan bahwa seluruh masalah yang terjadi di alam ini telah tersedia ketentuan hukumnya di dalam naṣ (al-Qur'an, sunnah, dan *ijma'*).

Zahiriyyah tidak menyandarkan penilaian *maslahat* dan kebaikan dalam *maqāsid syari'ah* berdasarkan penilaian manusia, karena manusia tidak mungkin sepakat dalam membuat penilaian. Hal ini sebagaimana dikemukakan Ibnu Hazm az-Zahiri sebagai berikut:

والحق حق وان استقبحه الناس، والباطل باطل وان استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى والضلال.²⁰

Kebenaran adalah kebenaran (menurut Allah) walaupun dipandang buruk oleh manusia, dan kebatilan adalah sesuatu yang batil (menurut Allah), walaupun dipandang baik oleh manusia. Maka benarlah perkataan bahwa *istihsân* adalah syahwat, mengikuti hawa nafsu dan kesesatan.

Implikasi dari pandangan Zahiriyyah di atas berdampak pada cara Zahiriyyah memandang *maslahat* hanya berdimensi *ilahiyyah* dan menolak *maslahat* yang didasarkan pada pandangan manusia sebagai pertimbangan dalam istinbâṭ hukum, termasuk dalam masalah nafkah istri yang *nusyûz*.

Ulama Zahiriyyah berpandangan bahwa akad nikah cukup menjadi alasan wajibnya suami memberi nafkah pada istrinya, terlepas istri tersebut *nusyûz* atau tidak. Bagi ulama Zahiriyyah penyerahan total istri (*tamkîn*) tidak berkaitan dengan kewajiban memberi nafkah, sebagaimana istri di bawah umur yang belum dicampuri suami, tetapi suami tetap wajib memberi nafkah.

Mazhab Zahiri mewajibkan nafkah kepada istri selama ikatan perkawinan masih berlangsung. Menurutnya, adanya ikatan suami istri sudah cukup untuk menjadi sebab seorang istri memperoleh hak nafkah. Pendapat

²⁰ Ibnu Hazm ad-Zahiri, *al-Ihkam fi Ushul Ahkam*, Juz 6, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tt), h.14

ini didasarkan kepada hak nafkah bagi istri yang masih dibawah umur atau istri yang berbuat *nusyûz*, tanpa melihat syarat-syarat sebagaimana dikatakan oleh mazhab lain.²¹

Dipahami dari kutipan di atas, bahwa menurut Zahiriah sebab wajibnya suami memberi nafkah adalah sejak adanya akad nikah, tanpa memandang apakah telah terjadi hubungan seksual sebagai bentuk *tamkîn* istri, atau belum. Menurut Daud Adh-Zahiri selama suami istri berada dalam ikatan perkawinan, maka suami wajib memberikan nafkah kepada istrinya, tanpa melihat apakah istrinya *nusyûz* atau tidak.

Al-Hakam bin Utaibah salah satu ulama mazahab Zāhiri sebagaimana dikutip oleh Sayyid Sabiq ketika ditanya tentang seorang istri yang keluar rumah suaminya karena marah, apakah ia berhak memperoleh nafkah?, jawabannya Ya. Katanya lagi, tidak ada satu riwayat dari sahabat yang melarang perempuan *nusyûz* memperoleh nafkahnya.²²

Pendapat di atas menegaskan bahwa kewajiban memberi nafkah oleh suami tidak didasarkan pada manfaat yang diterima suami dari istrinya, oleh karena itu selama suami istri masih terikat dalam tali perkawinan, maka suami wajib memberi nafkah kepada istrinya, walaupun istri tidak memenuhi kewajibannya.

Kalangan mazahab Zāhiri tidak memandang manfaat yang diperoleh suami dari istrinya sebagai dasar wajibnya nafkah, tetapi lebih didasarkan pada makna umum yang terkandung dalam hadis sebagai berikut:

²¹Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah, Jilid 3,...*, h. 59

²²Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah, Jilid 3, ,...*, h. 59

عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف (رواه ابن داود وابن ماجه)

“Dan bagi istri-istri atasmu tanggungan rezeki dan pakaian mereka dengan cara yang ma`ruf”²³

Makna umum yang terkandung dalam hadis di atas, mencakup semua isteri, baik isteri yang belum baligh, maupun yang sudah baligh, mencakup pula isteri yang *nusyûz* dan isteri yang tidak *nusyûz*. Pendapat Daud Adh-Zahiri yang mengatakan tetapnya hak nafkah bagi isteri yang *nusyûz* dikuatkan oleh para pengikutnya. Ibnu Hazm Adh-Zahiri salah seorang pengikut Daud Zahiri bahkan mengkritik keras pendapat Imam Syafi`i dan jumhur ulama lainnya yang mengatakan hilangnya hak nafkah bagi isteri yang *nusyûz*.

"وقال قومٌ : لا نفقة للمرأة إلا حيث تدعى إلى البناء بها ، وهذا قول لم يأت به القرآن ولا سنة ولا قول صاحبٍ . ولا قياس ولا رأي له وجه ، ولا شك في أن الله عز وجل لو أراد استثناء الصغيرة والناشز ، لما أغفل ذلك حتى يبينه له غيره حاش لله من ذلك"²⁴

(Segolongan ulama berpendapat tidak ada nafkah bagi isteri, kecuali isteri yang bersedia dicampuri. Pendapat tersebut adalah pendapat yang tidak didukung oleh Al-Quran, Sunnah, dan pendapat salah seorang sahabat. Sedangkan *qiyâs* dan *ra`yu* (pemikiran) tidak boleh dijadikan wacana.

²³Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid Juz 3*, alih bahasa M. Imran Ghazali dan Ahmad Zaidun, (Jakarta, Pustaka Amani, 2007), h. 520-521

²⁴Ibn Hazm adh-Zahiri, *Al-Muhalla*, Juz 10 (Kairo: Idarroh ath-Tiba`ah al-Munirah, 1352 H), Cet. ke-1, h. 88-89

Tidak diragukan lagi bahwasanya apabila Allah hendak mengecualikan isteri yang masih kecil dan isteri yang melakukan *nusyûz* (dari kewajiban suami memberi nafkah), maka Allah tidak akan melupakan hal tersebut, sehingga Allah akan menjelaskannya Allah tidak mungkin melakukan kelalaian tersebut.)

Berdasarkan kutipan di atas, dapat dikemukakan menurut *Zahiriyyah* ketika tidak ada dalil yang secara tegas menjelaskan hilangnya hak nafkah bagi isteri yang *nusyûz*. Oleh karena itu lebih menggunakan makna umum dari dalil yang ada, dan tidak berpaling kepada *qiyâs*, sebagaimana yang dilakukan oleh *Syafi'iyah*.

Madzhab *Syi'ah Imamiyah* dan madzhab *Daud al-Zahiri* tidak mau mengakui *qiyâs*, apalagi menerima atau menggunakannya. Sedang di kalangan ulama-ulama lainnya seperti ulama *jumhur* dan madzhab *Syi'ah Zaidiyah* menerimanya sebagai dalil hukum *syari'at*. *Ibn Hazm* mengatakan bahwa *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* sudah lengkap dan sempurna, tidak mungkin ada masalah yang tidak ada jawabannya di dalam *naş*.²⁵

Madzhab *Zahiriyyah* yang berpendapat bahwa secara akal *qiyâs* diperbolehkan. Namun *Syari`* tidak pernah menunjukkan bahwa *qiyâs* itu wajib diamalkan.²⁶ Bagi ulama *Zahiriyyah* sebagaimana dikemukakan *Ibnu Hazm Adh-Zahiri* tidak ada tempat bagi *ra`yu* (akal) untuk terlibat secara langsung di dalam menetapkan hukum. Oleh karena itu, hanya ada empat macam dalil hukum yang dijadikan sumber dan sandaran untuk menetapkan

²⁵Imam *Nahe'i*, dan *Wawan Juandi*, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istiḥbāḥ Hukum Islam*, (Situbondo Ibrahimy Press, 2010), h. 74

²⁶Imam *Nahe'i*, dan *Wawan Juandi*, *Revitalisasi Ushul Fiqh*,..., h. 76

hukum, yaitu Al-Qur'an, hadis, *ijmak* sahabat, dan *zahir* (lahir) nas yang mempunyai satu arti saja.²⁷

Konsep *al-zahir* atau pendekatan *Zahiri* yang digunakan Ibn Hazm dan *Ahl al-Zahir* pada umumnya adalah semata-mata melakukan penalaran hukum berdasarkan arti yang nyata, terang, mudah ditangkap oleh akal; dan makna yang diambil itu sesuai dengan bahasa tutur komunitas pengguna bahasa itu. Jadi, bagi mereka tidak ada alasan untuk mengambil selain dari nas, dan karena itu tidak ada keperluan terhadap *ta'wil* dan semacamnya. Berbeda dengan konsep *zahir* sebagai dibahas ulama usul, yaitu makna yang secara langsung dapat dipahami dari teks yang tertulis tanpa perlu kepada keterangan lain tapi makna tersebut bukanlah makna pokok yang dimaksud oleh *siyaq al-kalam* (konteks kalimat).²⁸

Zahiriyyah menolak penggunaan *qiyâs* dan menyebut *istinbât* hukum berdasarkan *qiyâs* sebagai *istinbât* yang batil sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Hazm adh-Zahiri sebagai berikut:

وأما الاستنباط فإن أهل القياس ربما سمو قياسهم استنباطا وهو مأخوذ من أنبطت الماء وهو إخراج من الأرض والتراب والأحجار وهو غيرها فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم وهذا باطل ومن العجب أنه احتجوا في ثباته بقول الله عز وجل (وإذا جاءهم أمر من لأمن أو لخوف أذاعوا به ولو ردهو إلى لرسول وإلى أولي لأمر منهم لعلمه لدين يستنبطونه منهم ولولا فضل لله عليكم ورحمته

²⁷ Azyumardi Azra, etl, *Ensiklopedi Islam 2*,..., h. 148

²⁸ Abdul Hadi, *Istinbat Hukum Islam Perspektif Az Zahiri*, *Jurnal Nurani*, Vol. 14, NO. 2, Desember 2014, h. 36

لا تتبعتم لشیطان إلا قليلاً) وهذا من عظیم مجاهرتم الدالة على رقة دين من احتج بهذا في إثبات الاستنباط غشا لمن اعتبر به وتلبيسا على من أحسن الظن بكلامه وهذه الآية مبطللة الاستنباط بلا شك لأن لو في كلام العرب الذي نزل به القرآن حرف يدل على امتناع الشيء لا امتناع غيره فنص تعالى على أن المستنبطين لو ردوه إلى الرسول وإلى أهل العلم الناقلين لسنن النبي صلى الله عليه وسلم لعلموا الحق فلم يردوه واتكلوا على استنباطهم فلم يعلموا الحق هذا شيء ظاهر لا يجوز أن يحتمل تأويلاً غير ما ذكرنا ولا حجة أعظم في إبطال الاستنباط من هذه الآية لو أنصفوا أنفسهم²⁹

Adapun *istinbât*, maka terkadang ahli (pengguna) *qiyâs* menyebut *qiyâs* mereka sebagai *istinbât*, yang diambil dari kata أنبطت الماء yaitu mengeluarkan air dari tanah, debu dan batu-batuan. *Istinbât* adalah mengeluarkan hukum dari *lafazd* yang berbeda dengan hukum tersebut. Hal ini adalah batil. Dan anehnya mereka (pengguna *qiyâs*) berargumen dalam penetapan *qiyâs* dengan Firman Allah “Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan *Ulil Amri* di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *Ulil Amri*). Kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja

²⁹Ibnu Hazm ad-Zāhiri, *al-Ihkam fi Ushul Ahkam*, Juz 6, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tt), h. 21

(di antaramu)” Argumentasi penetapan *qiyâs* dengan ayat ini merupakan kseombongan yang menunjukkan kelemahan agama orang yang berhujjah dalam penetapan *qiyâs* , dan kebohongan dari orang yang mempertimbangkan *qiyâs* . Ayat ini (an-Nisa` : ayat 83) tanpa keraguan membatalkan *istinbât*, karena jika dalam ucapan orang Arab dimana Al-Quran turun dengannya terdapat huruf yang menunjukkan tercegahnya sesuatu, maka tercegahlah selainnya. Allah Swt telah menjelaskan bahwa orang-orang yang melakukan *istinbât* jika mereka mengembalikan masalah kepada Rasul dan ahli ilmu yang meriwayatkan sunah-sunah Rasul, niscaya mereka akan mengetahui kebenaran, sehingga mereka tidak menolak kebenaran itu, dan lebih berpegang kepada *istinbât* mereka. Ini adalah sesuatu yang terang (*ẓahir*) dan tidak boleh adanya kemungkinan *ta`wil* selain dengan yang telah kami katakan. Dan tidak ada *hujjah* yang lebih besar tentang batalnya *istinbât* dari ayat ini (an-Nisa` : ayat 83), jika mereka pengguna *qiyâs* bersikap adil terhadap diri mereka sendiri.

Memahami uraian di atas, *Zahiriyah* menolak penggunaan *qiyâs* sebagai dasar penetapan hukum. Bagi *Zahiriyah* *qiyâs* merupakan bentuk penyimpangan dari syariat karena mengalihkan makna *ẓahir naş* (teks) menggunakan akal yang kebenarannya masih *dzhany* (dugaan). Pemahaman *Zahiriyah* tersebut berdampak pada penetapan hukum nafkah bagi istri yang *nusyûz* yang menurut *Zahiriyah* tidak ada satupun *naş* dari Al-Quran dan Hadis yang menyebutkan hilangnya nafkah bagi istri yang *nusyûz* tersebut. Jika tidak ada *naş* maka *Zahiriyah* memilih penetapan

hukum asal (*istishab*), yaitu wajibnya memberi nafkah bagi istri akibat adanya akad perkawinan yang memiliki dasar naş.

Zahiriyyah mengajukan *istishāb* untuk menyelesaikan suatu kasus yang tidak jelas hukumnya di dalam nas (Al-Qur'an dan hadis). Konsekuensi dari *istishāb*, Zahiriyyah menolak kaidah fiqh (*qā'idah al-fiqh*) yang menyatakan bahwa hukum itu berubah sesuai dengan tempat, waktu, dan keadaannya. Kaidah lain yang ditolak Zahiriyyah adalah kaidah yang menyatakan bahwa hukum itu berputar sesuai dengan ada atau tidak adanya sebab (*ilah*). Menurut Zahiriyyah Allah SWT telah mengutus Muhammad SAW sebagai nabi terakhir. Nabi SAW diutus dengan seperangkat tata nilai hukum dan peraturan yang sesuai untuk semua manusia yang hidup pada masa lampau, kini, dan masa yang akan datang.

Zahiriyyah memandang bahwa hukum Tuhan hanya satu serta dapat dipergunakan di setiap waktu, tempat, dan keadaan serta tidak berubah dengan ada atau tidak adanya sebab. Hukum itu hanya dapat berubah jika ada nas lain yang membatalkannya. Selama nas lain tidak ada, hukum itu tetap sah dan wajib dilaksanakan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Syafi`yyah mengajukan arguemantasi *qiyâs* sebagai dasar penetapan hukumnya. *Qiyâs* dimulai dari penyelidikan *'illat* hukum yang diduga mengandung *maslahat*, dan dalam operasionalnya, baru dapat digunakan dalam *istinbâf* hukum apabila dapat ditentukan *maqâsid syarī'ahnya*. Jika ada kesamaan *'illat* hukum antara masalah yang ada dalil naşnya dengan masalah yang tidak ada dalil naşnya, maka sikap adil dan bijaksana menuntut kesamaan hukum keduanya untuk mewujudkan *maslahat* yang merupakan tujuan dari *maqâsid syarī'ah*. Menurut *Syafi`yyah*, istri yang menolak suami tidak memperoleh nafkah sebagaimana penjual tidak memperoleh uang pembayaran jika tidak bersedia menyerahkan barang dagangan. Argumentasi ini menunjukkan penggunaan *qiyâs* yang di dalamnya terdapat aspek *maslahat*, yaitu menjaga terpenuhinya hak dan kewajiban dalam *muamalah*.

Menurut *Zahiriyah* adanya akad nikah saja sudah cukup menjadi dasar kewajiban suami memberi nafkah, sehingga istri yang *nusyûz* tetap berhak memperoleh nafkah dari suami. *Zahiriyah* menolak penggunaan *qiyâs* dalam penetapan hukum, sehingga ketika tidak ada *naş* yang menjelaskan hilangnya nafkah istri yang *nusyûz*, maka *Zahiriyah* memilih mengembalikan hukum pada asalnya (*istishab*). Dalam hal ini *Zahiriyah* mengembalikan hukum nafkah istri yang *nusyûz* kepada hukum asalnya nafkah sebagai kewajiban suami yang sudah ada ada ketentuan naşnya.

B. Saran

1. Suami tetap harus bijaksana dalam menyikapi istri yang *nusyûz*, dan tetap memperhatikan kesejahteraan hidup seluruh anggota keluarga yang wajib diberi nafkah, seperti anak dan orang tua. Perbedaan pendapat Syafi`yyah dan Zahiriyah tentang nafkah bagi istri yang *nusyûz* merupakan bagian dari khazanah hukum Islam yang perlu mendapat perhatian oleh peneliti dan pemerhati hukum Islam. Kajian lebih mendalam perlu dilakukan untuk mengetahui penerapan metode *istinbât* mujtahid dalam masalah-masalah hukum yang relevan, sehingga membantu penyelesaian masalah hukum kontemporer.
2. Perbedaan pendapat ulama dalam masalah *furu`* hendaknya dijadikan sebagai upaya memecahkan problematika hukum Islam di masyarakat, dengan adanya pendapat yang relevan untuk diterapkan dalam situasi dan kondisi yang berbeda. Penggalan hukum diperlukan seiring dengan munculnya berbagai permasalahan hukum di masyarakat. Al-Qur'an hanya memuat permasalahan-permasalahan secara garis besar. Oleh karena itu diperlukan penggalan hukum berdasarkan prinsip dan kaidah-kaidah umum dalam Al-Quran dan Hadis untuk menjaga agar umat tidak menyimpang dari prinsip dan kaidah tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd 'Athi' Muhammad Ali, *al-Maqhosid asy-Syar`iyyah wa Atsaruha fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Hadits, 2007
- Abd. Djalal, Afifuddin Muhajir, *Maslahah sebagai Cita Moral bagi Pembentukan Hukum Islam*, (Situbondo, Ibrahimy Press, 2010
- Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan* Jakarta, QultumMedia, 2004
- Abdul Hadi, *Istinbat Hukum Islam Perspektif Az Zahiri*, Jurnal Nurani, Vol. 14, No. 2, Desember 2014
- Abdul Hayat, *Ushul Fiqh: Dasar-dasar untuk Memahami Fiqh Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2016
- Abdul Manan, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2017
- Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Mumakahat*, Jakarta: Kencana, 2003
- Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Uhsul al-Fiqh*, Alih Bahasa. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, Semarang: Dina Utama, 2014
- Abdur Rahman Al-Jazairi, *Al-Fiqhu alal Mazdahibil Arba`ah, Juz 4*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003
- Abu Abdillah Muhammad Al-Qurtubi, *Al-Jami` li Ahkami Al-Quran*, Juz 6, Beirut: Risalah Publiser, 2006
- Abu al-Hasan al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz 4, Beirut: Maktab Islami, tt
- Abu Daud Sulaiman al-Azdi, *Sunan Abi Daud*, Beirut: Maktabah Asriyah, tt
- Abu Ishaq asy-Syairozi, *al-Muhadzab fi Fiqhi al- Imam asy-Syafi`i*, Damaskus: Dar al-Qolam, 1996
- Abu Ishaq asy-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushulal-Syari`ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003
- , *Ilmu al-Maqoshid asy-Syar`iyyah*, Riyad: Maktabah al-`Abikan, 2001
- Abu Malik Kamal, *Ensiklopedi Fiqh Wanita Fiqhus Sunnah li-Nisa`*, alih bahasa Beni Sarbeni, Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2009

- Abul Fida Ismail Ibnu Katsir Ad-Dimasyqi, *Tafsir Al-Quran Al-Azdim*, alih bahasa Bahrn Abu Bakar, Jakarta: Sinar Baru Algesindo, 2000
- Adil Rasyad Ghanaim, *A Good Personality*, Alih Bahasa Dudung Ramdani, Jakarta: Mizan Publika, 2009
- Ahmad Al-Rasyuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial Al-Ijtihad, Al-Nash, Al-Waqi`i, Al-Maslahat*, alih bahasa Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhzar, Surabaya: Erlangga, 2000
- Ahmad Tholabi Kharlie, *Hukum Keluarga Indonesia*, Bandung: Sinar Grafika, 2013
- Ali Yusuf As-Subki, *Fiqih Keluarga*, alih bahasa Nur Khozin, Jakarta: Amzah, 2010
- Al-Jurjani, *Kitab at-Ta`rifat*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1985
- Al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqhi Madzhab al-Imam asy-Syafi`i*, Juz 3, Beirut; Dar-al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994
- Al-Qurthubi, *Al-Jami` li Ahkami Al-Quran*, Juz 6, Beirut: Risalah Publiser, 2006
- Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqih*, Kencana, Jakarta, Edisi ke-3, 2003
- Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2004
- Ayief Fathurrahman, Pendekatan Maqāṣid Syarī'ah : Konstruksi terhadap Pengembangan Ilmu Ekonomi Dan Keuangan Islam, *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 2, Desember 2014
- Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Munakahat 2*, Bandung: Pustaka Setia, 2010
- Boedi Abdullah dan Beni Ahmad Saebani, *Perkawinan dan Perceraian Keluarga Muslim*, Bandung Pustaka Setia, 2013
- Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Varian Kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, Bandung, Syamil Cipta Media, 2005
- Djuju Zubaedah dalam Jamaluddin, *Pendidikan Perempuan melalui Pesantren & Kiprah Sosial Perempuan Pesantren*, Mihrab Journal Pondok Pesantren Vol. II. No. 3. September, 2008

- Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998
- Haroen Roesli, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 6, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997
- Hermansyawarsito, *Pengantar Metodologi Penelitian*, Jakarta: Gramedia, 1992
- Hisyam bin Said Azhar, *Maqhosid asy-Syari`ah inda Imam al-Haramain wa Atsaruha fi at-Tasorrufat al-Maliyyah*, Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 2010
- Huzaimah Tahido Yango, *Masail Fiqhiyah*, Bandung: Angkasa, 2005
- Ibnu Qiyim al-Jauziyyah, *Ilamul Muwaqi`in an Robbil `Alamin*, Riyad: Dar Ibnu Jauzi, 1423
- Ibnu Hazm ad-Dhahiri, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tt
- , *An-Nubazd fi Usul al-Fiqhi* Kairo: Maktabah Kuliyyah Al-Azhariyah, 1981
- , *Al-Muhalla*, Kairo: Idarroh ath-Tiba`ah al-Munirah, 1352 H
- Ibnu Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid Juz 3*, alih bahasa M. Imran Ghazali dan Ahmad Zaidun, Jakarta, Pustaka Amani, 2007
- Imam Nahe'i, dan Wawan juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istinbath Hukum Islam*, (Situbondo Ibrahimy Press, 2010
- Imam Nahe'i, dan Wawan juandi, *Revitalisasi Ushul Fiqh Dalam Proses Istinbath Hukum Islam*, Situbondo Ibrahimy Press, 2010
- Ipandang, Tanggung Jawab Manusia Terhadap Al Maslahat (Kajian Ushul Fiqhi), *Jurnal Al-`Adl*, Vol. 8 No. 2, Juli 2015
- M. Mashum Zein, *Menguasai Ilmu Ushul Fiqh Apa dan Bagaimana Hukum Islam Disarikan dari Sumber-Sumbernya*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013
- Mahmud Al-Misry, *Az-Ziwaj al-Islami as-Sa`id*, Kairo: Maktabah Shofa, 2006
- Manna al-Qathtan, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001

- Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999
- Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999
- Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm, Juz 6*, Riyad: Dar Al-Wafa`, 2001
- Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, Kairo: Mustofa Bab Halabi, 1357 H
- Muhammad Utsman Al-Khahasyt, *Sulitnya berumah tangga: Upaya mengatasinya Menurut Al-Quran, Hadis dan Ilmu Pengetahuan*, Alih Bahasa A.Aziz Salim Basyarahil, Jakarta: Gema Insani Press, 1990
- Mukhsin Nyak Umar, *Kaidah Fiqhiyyah dan Pembaharuan Hukum Islam*, Banda Aceh: Yayasan Pena Divisi, 2014
- Musa'id bin Sulaiman ath-Tayar, *Mafhum at-Tafsir, wa ta'wil wal istinbath wa tadabbur*, wal muffassir, Riyad, Dar Ibnu al-Jauzi, 1427 H
- Muslim ibn Al-Hajjaj Al-Qusyairi An-Nisaburi, *Shahih Muslim*, Kairo, Dar al-Hadits, 1991
- Nur Jannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan, Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Nuruddin al-Khodimi, *ad-Dalil `inda adh-Dhahiriyah*, Beirut: Dar Ibnu Hazm, tt
- Rahmawati, *Istinbath Hukum Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: Deepublish, 2015
- Saleh Fauzan, *al-Mulakhkhasul Fiqhi*, alih bahasa Abdul Hayyi El-Katatani dkk, Jakarta: Gema Insani, 2006
- Satria Effendi, M.Zein, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2017
- Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah, Jilid 3*, alih bahasa Nor Hasanuddin, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006
- Shaleh bin Ghanim, *Jika Suami Istri Berselisih, Mengatasinya Bagaimana ? Nusyûz*, alih bahasa Syauqi Algadri, Jakarta: Gema Insani Press, 2006
- Sirajuddin Abas, *Sejarah & Keagungan Madzhab Syafi'i*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2007

- Siti Musdah Mulia, *Menuju Hukum Perkawinan yang Adil*, Kumpulan Essay *Perempuan dan Hukum, Menuju Hukum yang berspektif Kesetaraan dan Keadilan*, editor Sulistiowati Irianto, Jakarta: Yayasan Obor, 2006, h. 162
- Sofyan A.P. dan Zulkarnain Karnain Suleman, *Fiqh Feminis, Menghadirkan Teks Tandingan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014 1
- Suharsimi Arikunto, *Perosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis*, Jakarta, Rineka Cipta, 2002
- Taqiyuddin Abu Bakar Al-Husaini, *Kifayatul Akhyar*, Juz 1, Surabaya: Al-Hidayah, 2003
- Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013
- Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat, Kaian Fikih Nikah Lengkap*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013
- Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: Nuansa Aulia, 2009
- Tolhah Hasan, *Logika Fiqh dan Ushul Fiqh*, Situbondo, Ibrahimy Press, 2010
- Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqhu Al-Islami Wa Adillatuhu*, Juz 7, Damaskus: Dar al-Fikr, 1985
- Wahbah Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Maktabah abu al-Khoir, 2006
- , *Fiqh Imam Syafi'i al-Fiqhu asy-Syafi'i al-Muyassar*, Juz 3, alih bahasa Muhammad Afifi dan Abdul Aziz, Jakarta: Almahira, 2010
- Z.A. Kadir, *Nusyûz Suami Isteri Tinjauan Sosiologis: Studi Kasus Pada Keluarga Tani Couple Nusyûz An evaluation sociologis: The case study at farmer family*, Jurnal Agrisistem, Desember 2006, Vol 2 No. 2

