

AL-MANĀHIJ

Jurnal Kajian Hukum Islam

AL-MANĀHIJ

Jurnal Kajian Hukum Islam

- Ketua Penyunting** : Jamal Abdul Aziz
Sekretaris Penyunting : lin Solikhin
Anggota Penyunting : H.M. Daclamy, SP
Ansori
A. Luthfi Hamidi
Ridwan
Suraji
Endang Widuri
- Editor Bahasa** : Supriyanto
Rina Heriyanti
- Tata Usaha/Sirkulasi** : Siti Faizah Hidayati
Dyah Ratri Fiyani

Penerbit

Jurusan Syariah STAIN Purwokerto

Frekuensi Terbit

Dua kali setahun

Alamat Redaksi

Jurusan Syari'ah STAIN Purwokerto
Jl. Jend. Ahmad Yani 40A Purwokerto 53126
Telp. (0281)635624 Fax. (0281)636553
Email: mal_dulaziz@yahoo.co.id

Al-Manāhij adalah jurnal ilmiah Jurusan Syariah STAIN Purwokerto yang terbit dua kali dalam setahun. Jurnal ini memfokuskan pada kajian hukum Islam dalam berbagai sudut pandang keilmuan. Redaksi mengundang para ahli dan segenap civitas akademika untuk menulis artikel sesuai dengan tema besar jurnal ini. Artikel yang dimuat tidak selalu mencerminkan pandangan redaksi ataupun institusi lain yang terkait dengan penerbitan jurnal ini.

AL-MANĀHIJ

Jurnal Kajian Hukum Islam

KONSEP NUSYUZ DALAM MAZHAB SYAFI
PERSPEKTIF KEADILAN GENDER

Dwi Meitayani 1

GRASI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM
DAN HUKUM POSITIF INDONESIA

Imdadurrouf 23

GOOD GOVERNANCE DALAM PERSPEKTIF
HUKUM ISLAM

Arief Aulia Rachman 41

PELANGGARAN HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL
DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Imam Mustofa 53

PORNOGRAFI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM
DAN HUKUM POSITIF

Vivi Ariyanti 71

MENYOAL HUKUM MEROKOK
DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Mub. Mukri 91

MENUJU PENEGAKAN HUKUM
YANG LEBIH BERKEADILAN DAN RESPONSIF

Mub. Bachrul Ulum 113

KONSEP NUSYUZ DALAM MAZHAB SYAFI'Ī PERSPEKTIF KEADILAN GENDER

*Dwi Meitayani**

Abstract

The idea of nusyuz in Syafi'i mazhab is interesting because it supports the gender equity and can be seen from two perspectives, man and women.

Kata kunci: *Nusyuz, Mazhab Syafi'i, keadilan gender*

A. Pendahuluan

Menurut sebagian besar ulama fiqh dan tafsir *nusyuz* berarti sikap isteri yang tidak taat kepada perintah suami. Dalam kitab fiqh dinyatakan bahwa apabila terjadi *nusyuz* tindakan pertama yang boleh diambil oleh suami adalah menasihati isteri dengan tetap mengajaknya tidur bersama. Tidur bersama ini merupakan simbol masih harmonisnya suatu rumah tangga. Apabila tindakan pertama ini tidak membawa hasil, boleh diambil tindakan kedua, yaitu memisah tempat tidurnya. Apabila dengan tindakan kedua isteri tetap melakukan aksi *nusyuz*, suami boleh melakukan tindakan ketiga, yaitu memisah tidurnya dan boleh memukulnya, hal tersebut sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 34.

Hampir semua ulama tafsir mengartikan kata *nusyuz* dengan makna ketidakpatuhan isteri terhadap suami. Ibn Kaṣīr dalam

* Alumni STAIN Purwokerto Jurusan Syariah Program Studi Ahwal al-Syakhsyiyah tahun 2009.

kitabnya *Tafsīr Ibn Kasīr*, sebagaimana dikutip oleh Siti Musdah Mulia mengartikan kata *nusyūz* dengan makna *isteri melawan, membangkang dan meninggalkan rumah tanpa ijin*. Sedangkan al-Ṭabarī mengartikan *nusyuz* sebagai *perlawanan isteri terhadap suami, menolak hubungan badan yang dianggap sebagai ekspresi ketidakpatuhan, kebencian dan penentangan*.¹ Imam al-Raghīb dan al-Zamakhsyari seperti yang dikutip oleh Asghar berpendapat bahwa *nusyuz* mengandung makna *perlawanan terhadap suaminya dan berbuat dosa kepadanya*.²

Berbagai pengertian *nusyuz* banyak terdapat dalam literatur fiqh mazhab Syafi'i di antaranya dalam kitab *al-Majmū' Sharḥ al-Mubazzab*. Pengertian isteri yang *nusyuz* adalah isteri yang tidak taat kepada suaminya. *Nusyūznya* seorang isteri dapat terjadi dengan cara menolak suami ketika mengajaknya ke ranjang (bersetubuh), keluar rumah tanpa izin suami, tidak membukakan pintu ketika suami akan masuk, tidak melayani suami tanpa ada udzur, dan meminta cerai.³

Imam Nawawī al-Bantani dalam kitabnya *Uqūd al-Lujjāy*n menyatakan bahwa perempuan-perempuan yang dikhawatirkan *nusyuznya*, maka dia perlu diberi nasihat. Artinya, perempuan-perempuan yang disangka meninggalkan kewajiban sebagai isteri, seperti meninggalkan rumah tanpa ijin suaminya, menentang suami dengan sombong maka dia harus dinasihati dengan cara menakut-nakuti akan siksaan Allah.⁴

Bahkan dalam *Ḥāshiyah al-Bājūrī*, Imām Ibrāhīm al-Bājūrī menegaskan bahwa perubahan raut muka pada isteri bisa dianggap *nusyuz*. Misalnya, apabila raut muka isteri yang semula cerah kemudian tiba-tiba berubah menjadi kusam atau dia keluar rumah bukan untuk keperluan yang benar-benar penting dan wajib bisa

¹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: MMU, 2005), hal. 164.

² Asgar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryatno (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal. 72.

³ Imām Abī Zakariyyā Muhyiddīn Ibn Sharaf an-Nawawī, *al-Majmū' Sharḥ al-Mubazzab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), XVIII: 124-125.

⁴ Syaikh Muhammad Ibn 'Umar Nawawī Al-Jāwī, *Uqūd al-Lujjāy*n, terj. Ali Hasan Umar (Semarang: Taha Putra, 1994), hal. 46.

dianggap sebagai nusyuz. Apabila suaminya masih bisa memberikan fatwa, isteri harus meminta fatwa kepada suaminya.⁵

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai sumber hukum legal di Peradilan Agama, yang dikodifikasi dari berbagai kitab fiqh, permasalahan nusyuz dipaparkan dalam pasal 84 yang berbunyi:

Isteri dapat dianggap nusyuz jika ia tidak mampu melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat 1 kecuali dengan alasan yang sah.

Selama isteri dalam nusyuz, kewajiban suami terhadap isterinya tersebut pada pasal 80 ayat 4 huruf a dan b tidak berlaku kecuali untuk hal-hal untuk kepentingan anaknya.

Pasal 80 ayat 4: sesuai dengan penghasilannya suami menanggung:

- a. Nafkah, kiswah, dan tempat kediaman bagi isteri;
- b. Biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak.

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, konsep nusyuz yang dirumuskan oleh ulama fiqh hanya mempertimbangkan kepentingan laki-laki, sehingga kedudukan perempuan dalam menegosiasikan hal ini sangat lemah. Di sisi lain, KHI juga belum bisa keluar dari mainstream fiqh yang sangat patriarkis tersebut karena pada dasarnya ketentuan dalam KHI mengambil dari kitab-kitab fiqh ulama klasik.

Untuk itu, perlu dilakukan penafsiran kembali mengenai ayat *nusyuz* di atas lewat perspektif yang lebih memberikan proporsi kepada masing-masing pihak baik suami ataupun isteri, agar salah satunya tidak ada yang merasa dirugikan, sebab diterima atau tidak perspektif baru ini sudah mulai merasuk dalam pemikiran Islam Indonesia. Perspektif tersebut adalah cara pandang yang berkeadilan gender. Tanpa menggunakan perspektif ini dalam nusyuz posisi perempuan tetap pada posisi di bawah.⁶ Padahal jelas dalam al-Qur'an

⁵ Imām Ibrahim al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Bājūrī* juz 2 (Surabaya: Nurul Huda, tt), hal. 133.

⁶ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang tak Terpikirkant tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), hal. 185.

surat an-Nisa' ayat 128 disebutkan bahwa seorang suami juga bisa melakukan nusyuz. Sehingga perlu ada suatu rekonstruksi ulang terhadap konsep nusyuz yang selama ini berkembang, agar nusyuz bisa dipahami dengan cara pandang yang berkeadilan gender sehingga salah satu pihak tidak merasa termarjinalkan.

B. Relasi Suami Istri Berkeadilan Gender dalam Islam

Gender dalam masyarakat merupakan salah satu faktor utama yang menentukan status seseorang. Dapat dimaklumi bahwa persoalan gender berpotensi menimbulkan konflik dan perubahan sosial, karena sistem patriarki yang berkembang luas dalam berbagai masyarakat menempatkan perempuan pada posisi yang tidak diuntungkan secara kultural, struktural, dan ekologis. Perempuan-perempuan dipojokkan ke dalam urusan-urusan reproduksi seperti menjaga rumah dan mengasuh anak.⁷

Kesalahan fiqh yang berkembang adalah tidak dilibatkannya potensi perempuan yang sama-sama mempunyai hak. Peran perempuan dianggap sebagai peran kedua, sekalipun banyak perempuan telah berhasil sejajar, bahkan lebih dibandingkan lelaki. Dalam konsep fiqh, lelaki lebih dominan dalam mengatur tata kehidupan, sementara kaum perempuan dipaksa harus menyesuaikan diri dalam batas-batas lelaki.⁸ Hal ini dalam banyak aspek telah mengakibatkan ketidakadilan gender.

Ketidakadilan gender yang termanifestasikan dalam bentuk marjinalisasi, subordinasi, kekerasan, *stereotype*, dan beban kerja telah terjadi di berbagai tingkatan masyarakat. Manifestasi ketidakadilan gender ini telah mengakar mulai dari keyakinan di masing-masing orang, keluarga, hingga pada tingkat negara yang bersifat global. Semua bentuk ketidakadilan gender tersebut saling mempengaruhi dan saling terkait satu sama lain. Manifestasi ketidakadilan itu

⁷ Nasarudin Umar, *Argumen*, hal. 84-85.

⁸ Dadang S. Anshori dkk, *Dari Feminis Hingga Feminin Potret Perempuan di Dunia Maskulin dalam Membicarakan Feminisme Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Perempuan* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hal. 3-4.

tersosialisasi kepada kaum laki-laki dan perempuan secara mantap, yang pada akhirnya, baik laki-laki maupun perempuan menjadi terbiasa dan yakin bahwa peran itu seolah-olah merupakan suatu kodrat.⁹

Kekuasaan dan kekuatan laki-laki yang memperoleh dasar legitimasi keagamaan secara tidak didasari ternyata menimbulkan perlakuan yang tidak adil terhadap kaum perempuan. Pada gilirannya, hal ini memberi dampak lebih luas bagi langkah-langkah perempuan di tengah-tengah kehidupan sosial mereka. Mereka tidak boleh keluar rumah kecuali atas izin suami dan tidak sebaliknya. Perempuan tidak boleh pergi ke tempat yang jauh kecuali disertai dengan suami atau mahramnya, dan tidak sebaliknya. Laki-laki boleh belajar setinggi-tingginya, tetapi tidak bagi perempuan. Inferioritas dan rendahnya tingkat intelektualitas perempuan ini akhirnya menghalangi mereka untuk menduduki posisi-posisi strategis pada ranah publik. Perempuan yang memiliki peran strategis pada wilayah publik dianggap menyalahi kodrat dan menentang kehendak Tuhan.¹⁰

Kesetaraan gender berarti adanya kesamaan kondisi bagi laki-laki maupun perempuan dalam memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia, agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam kegiatan politik, hukum, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, pertahanan dan keamanan nasional (hankamnas) serta kesamaan dalam menikmati hasil pembangunan. Terwujudnya kesetaraan dan keadilan gender ditandai dengan tidak adanya diskriminasi antara perempuan dan laki-laki sehingga dengan demikian antara perempuan dan laki-laki memiliki akses, kesempatan berpartisipasi, dan kontrol atas pembangunan, serta memperoleh manfaat yang setara dan adil dari pembangunan. Keadilan gender merupakan suatu proses dan perlakuan adil terhadap kaum laki-laki dan perempuan. Dengan keadilan gender berarti tidak ada lagi pembakuan peran, beban ganda,

⁹ Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarsutamaannya di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hal. 18.

¹⁰ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hal. 83-84.

subordinasi, marginalisasi, dan kekerasan terhadap perempuan maupun laki-laki.¹¹

Munculnya ketidaksetaraan dan ketidakadilan gender sering disebabkan oleh cara pandang yang kurang tepat dalam memahami teks-teks keagamaan. Sebagai contoh, dua ayat al-Qur'an yaitu QS 4:34 dan 2:228 sering dipahami sebagai ayat yang meligitimasi kekuasaan laki-laki atas perempuan. Sementara ayat yang kedua dimaknai sebagai ayat yang memosisikan kaum laki-laki lebih tinggi dari pada perempuan.¹²

Pemahaman yang tekstualis terhadap kedua ayat di atas tentunya sangat tidak menguntungkan bagi posisi perempuan. Dari sinilah awal mula legimitasi pembagian peran publik untuk laki-laki dan peran domestik untuk perempuan terjadi,¹³ yang dalam konteks kehidupan berumah tangga telah menyebabkan relasi yang tidak seimbang antara suami-isteri.

Agar pola relasi suami isteri seimbang, maka harus berpegang pada beberapa prinsip, antara lain: prinsip musyawarah dan demokrasi, prinsip menciptakan rasa aman dan tenteram dalam keluarga, prinsip menghindari adanya kekerasan, prinsip hubungan antara suami dan isteri sebagai patner dan prinsip keadilan. Apabila beberapa prinsip ini telah termanifestasi dengan baik, maka pola relasi suami isteri akan menjadi seimbang, sejajar dengan penuh kesadaran untuk saling memenuhi hak dan kewajiban secara konsekuen.¹⁴

Islam menawarkan banyak hal dalam rangka membangun masyarakat yang adil, egaliter, dan demokratis. Di antaranya adalah konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, termasuk dalam hubungan perkawinan. Posisi suami isteri dalam perkawinan selaras dengan tanggung jawab yang mereka pikul. Jika laki-laki memikul tanggung jawab penuh dalam keluarga dan rumah tangga, dia diper-

¹¹ Riant Nugroho, *Gender*, hal. 28-29.

¹² Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2005), hal. 320.

¹³ Mufidah, *Paradigma Gender* (Malang: Banyumedia Publishing, 2004), hal. 110.

¹⁴ Ridwan, *Kekerasan Berbasis Gender* (Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto & Fajar Pustaka, 2006), hal. 139.

caya menjadi *qawwām* (pelindung dan pengayom) dalam keluarga. Tetapi ini tentu dengan cara yang santun, arif dan bijaksana, bukan dengan cara yang sewenang-wenang, apalagi otoriter. Namun jika karena suatu alasan isteri yang memikul tanggung jawab penuh dalam keluarga, konsekuensinya posisi *qawwām* pun boleh ditawarkan kepadanya. Yang pasti, tujuan perkawinan dalam Islam adalah agar manusia dapat hidup dengan sesamanya dalam suasana yang penuh diliputi *mawaddah wa rahmah* (cinta kasih), tenteram, damai, dan bahagia menuju kepada keridhaan Allah SWT.¹⁵

C. Konsep Nusyuz dalam Mazhab Syafi'i Perspektif Keadilan Gender

Misi utama al-Qur'an adalah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk anarki, ketimpangan dan ketidakadilan. Jika ada penafsiran teks keagamaan yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip keadilan dan hak asasi manusia, maka penafsiran tersebut harus ditinjau kembali. Allah Maha Adil (*al-'adh*), maka tidak mungkin dalam kitab sucinya terkandung sesuatu yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip tersebut. Di dalam Islam ada isu kontroversial berkaitan dengan relasi gender yang kemudian melahirkan akar-akar kekerasan seperti konsep *qawwāmah*, nusyuz yang berujung pada kebolehan suami memukul isterinya dan konsep domestifikasi peran perempuan, dan lain-lain.¹⁶

Terhadap penafsiran fiqh Syafi'iyah tentang masalah nusyuz di atas bisa diamati bahwa dalam memaparkan pengertian dan penyelesaian terhadap permasalahan nusyuz menggunakan penafsiran secara tekstual semata sehingga menyebabkan konsep yang tidak adil gender. Inti dari pembahasan tersebut adalah perempuan-perempuan yang dikawatirkan nusyuz-nya maka cara penyelesaiannya yaitu pertama: dinasehati, jika isteri tersebut benar-benar nusyuz maka cara yang kedua adalah dengan memisah tempat tidur dan jika

¹⁵ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki telaah Kritis Penafsiran Dekonstruktif Riffat Hasan* (Yogyakarta: Sabda Persada, 2003), hal. xiv.

¹⁶ Ridwan, *Kekerasan*, hal. 194.

tidak membaik juga, cara yang terakhir adalah dengan memukulnya. Walaupun pemukulan sebagai alternatif terakhir dan juga dengan kriteria-kriteria tertentu tetapi hal tersebut tetap menjadi legitimasi tindakan kekerasan terhadap isteri.

Sedangkan dalam menghadapi suami yang nusyuz, hanya dengan menggunakan satu cara yaitu dengan berdamai dan merelakan sebagian hak-hak isteri untuk dikurangi. Hal tersebut mencerminkan bahwa baik dalam nusyuz-nya isteri ataupun suami, hanya pihak isterilah yang harus menanggung suatu akibat buruk, tidak dijelaskan bagaimana jika yang melakukan kesalahan itu seorang suami yang berbuat tidak baik terhadap isterinya, apakah memperoleh hukuman yang setimpal dengan isteri atau tidak. Maka dari itu perlu adanya suatu rekonstruksi ulang terhadap konsep nusyuz yang selama ini berkembang, agar konsep nusyuz dalam fiqh mazhab Syafi'i bisa lebih dipahami dengan prinsip yang berkeadilan gender yaitu adanya unsur kesetaraan hak dan kewajiban yang seimbang dari masing-masing pihak.

Pemahaman secara konstektual QS. al-Nisa' ayat 34 adalah diturunkan agar untuk tidak menimbulkan reaksi yang terlalu keras di kalangan penduduk Madinah, maka al-Qur'an memberikan tahapan-tahapan yang harus ditempuh oleh laki-laki (suami) ketika menghadapi isteri yang tidak taat. Tahapan-tahapan itu adalah jika isteri nusyuz maka tindakan suami adalah menasehatinya, jika isteri tetap nusyuz maka harus dipisahkan dari tempat tidur, apabila masih tetap nusyuz maka barulah boleh dipukul. Jadi, sebenarnya ayat ini adalah sarana untuk mencegah tindakan sewenang-wenang laki-laki terhadap perempuan dan secara bertahap menghapuskannya. Karena itu yang lebih esensial adalah Allah menghendaki agar orang mukmin tidak mencari-cari alasan untuk memusuhi dan memukul perempuan jika mereka taat. Ini terlihat bahwa izin pemukulan suami terhadap isteri ditempatkan pada tahap yang ketiga, bukan yang pertama.¹⁷

¹⁷Asgar Ali Engineer, "Hak-hak Perempuan dalam Islam", dalam Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal. 192.

Semangat menghindari pemukulan semakin jelas ketika kita menelaah hadis-hadis Nabi . Dalam literatur hadis, sangat sedikit hadis yang berfungsi sebagai *taqyīd* (pembatas) atas cara pertama (*maw'izah*) dan kedua (pisah ranjang). Ini berarti bahwa kedua cara itu dianggap aman dan tidak banyak resiko. Untuk menghindari pemukulan, Rasulullah secara terus terang menganjurkan pisah ranjang saja kepada suami yang melihat tanda-tanda nusyuz pada isterinya.¹⁸

Oleh karena itu, jika ayat tentang kebolehan pemukulan terhadap isteri yang nusyuz hanya dipahami secara tekstual saja, maka hal itu akan sangat merugikan kaum perempuan, dan laki-laki pasti berdalih bahwa dia boleh memukul isterinya berdasarkan ayat tersebut, tanpa menghubungkannya dengan hadis Nabi yang melarang pemukulan terhadap isteri. Apalagi jika dihubungkan dengan kekerasan dalam rumah tangga, seorang suami yang melakukan pemukulan terhadap isteri termasuk melanggar Undang-undang PKDRT (Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga), dan dia akan dihukum secara patut.

Dalam rumusan UU PKDRT yang dimaksud Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga. Adapun tujuan penghapusan kekerasan dalam rumah tangga adalah *pertama*, mencegah segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga, *kedua*, melindungi korban kekerasan dalam rumah tangga, *ketiga*, menindak pelaku kekerasan dalam rumah tangga, *keempat*, memelihara keutuhan rumah tangga yang harmonis dan sejahtera. Sedangkan macam-macam kekerasan dalam rumah tangga meliputi 1). Kekerasan fisik yaitu perbuatan yang menye-

¹⁸ Badriyah Fayumi, "Islam dan Masalah Kekerasan Terhadap Perempuan", dalam Abdul Muqsid Gozali dkk, *Tubuh, Seksualitas dan Kemandirian Perempuan* (Yogyakarta: LKIS, 2002). hal. 111.

babkan rasa sakit, jauh sakit atau luka berat. 2). Kekerasan psikis yaitu perbuatan yang menyebabkan ketakutan, hilangnya rasa percaya diri, hilangnya kemampuan untuk bertindak, rasa tidak berdaya dan/atau penderitaan psikis berat pada seseorang. 3). Kekerasan seksual meliputi pemaksaan seksual terhadap orang yang menetap dalam rumah tangga atau terhadap seseorang dalam lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan tertentu. 4). Penelantaran rumah tangga bias berupa membatasi atau melarang untuk bekerja yang layak di dalam atau diluar rumah sehingga korban berada dalam kendali orang tersebut.¹⁹

Sebaiknya bagi seorang suami jangan menggunakan ayat tentang kebolehan pemukulan terhadap isteri tersebut dengan tujuan apapun. Akan sangat sulit bagi laki-laki untuk memperlakukan isteri ataupun anaknya secara baik dan patut seperti penafsiran terhadap kriteria pemukulan terhadap yaitu *pemukulan yang tidak melukai* jika dirinya sedang marah dan dipenuhi oleh emosi. Sering kita temukan kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga yang menyebabkan seorang isteri dan anak terluka, jatuh sakit baik fisik ataupun psikis karena ulah seorang laki-laki (yang dinamakan sebagai kepala keluarga). Disinilah yang dinamakan kekerasan berbasis gender, yaitu kekerasan yang timbul karena satu pihak merasa lebih berkuasa dari pihak lain.

Mengacu kepada konsep hukum Islam, hukuman terhadap suami maupun isteri akan diberikan apabila sebab-sebabnya telah terpenuhi. Atau dengan kata lain, Islam memberikan hukuman kepada keduanya jika mereka memang bersalah. Hanya saja, Islam menempuh cara berbeda dalam menerapkan hukuman itu terhadap keduanya. Ketika Islam memberikan kemerdekaan kepada suami untuk menghukum isteri yang *nusyūz* dengan syarat-syarat dan ketentuan tertentu, maka pada saat yang sama Islam juga memberikan kekuasaan kepada hakim, tidak kepada selainnya, untuk menerapkan hukuman yang sama atau bahkan lebih keras lagi atas suami *nusyuz*.²⁰

¹⁹ Ridwan, *Kekerasan*, hal. 5-6.

²⁰ Sa'īd Ramaḍān al-Būḥī, *Perempuan Antara Kezaliman System Barat dan Keadilan Islam*, terj. Darsim Ermaya Imam Fajarudin (Solo: Era Intermedia, 2002), hal. 134.

Konsep nusyuz yang berkeadilan gender, selalu mempertimbangkan hal-hal sebagai berikut: *pertama*, prinsip keadilan. Yang dimaksud dengan prinsip keadilan adalah memahami nusyuz tidak hanya pada aspek ketidaktaatan isteri saja, tetapi harus dipahami secara menyeluruh, misalnya bagaimana perlakuan suami terhadap isterinya dan apakah hak-hak isteri sudah dipenuhi suami atau belum. *Kedua*, prinsip *al-Mu'āsharah bi al-Ma'rūf*, prinsip ini pada dasarnya merupakan prinsip umum dari cara membangun relasi suami isteri. Dalam hal ini, baik isteri maupun suami masing-masing harus saling mempergauli secara baik. Apabila prinsip ini benar-benar dilaksanakan, kecil kemungkinan akan terjadi nusyuz.²¹

D. Menimbang Reinterpretasi Ayat dan Hadis Tentang Nusyuz

Adanya perubahan sosial pada diri kaum perempuan yang semakin berkembang, mau tidak mau mengharuskan para mujtahid menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang perempuan dengan merujuk pada situasi masa lalu. Karena, penafsiran mengenai keunggulan laki-laki yang menjadi alasan kepemimpinannya tidak lagi sesuai dengan fakta-fakta yang ada pada saat ini. Penafsiran ulang ini haruslah dikembalikan kepada pesan moral yang ada di dalam ayat-ayat tersebut dan nilai universal yang terdapat di banyak ayat-ayat lain, yakni nilai keadilan dan kesetaraan.²²

Posisi perempuan yang ditempatkan sebagai bagian dari laki-laki dan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga, sebenarnya muncul dalam suatu peradaban patriarki (peradaban laki-laki) dimana ketergantungan perempuan terhadap laki-laki dalam aspek ekonomi dan keamanan sangat kuat. Pada masyarakat seperti ini penempatan posisi perempuan boleh jadi memang tepat sepanjang dalam praktiknya tetap memperhatikan prinsip kemaslahatan. Oleh karena

²¹ Syafiq Hasyim, *Hal-hal*, hal. 187.

²² Ratna Batara Munti, *Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga* (Jakarta: LKA&J, PSP dan The Asia Foundation, 1999), hal. 34.

itu, redaksi QS. al-Nisa' ayat 34 tersebut juga datang dalam bentuk narasi (*ikhbār*) yang dalam disiplin ilmu ushul fiqh hanya sebatas pemberitaan yang tidak mengindikasikan suatu ajaran (perintah agama). *Asbāb al-nuzūl* ayat tersebut juga memperkuat pandangan ini, dimana ia turun untuk memperkecil kerasnya penolakan masyarakat patriarki saat itu terhadap keputusan Nabi SAW yang memberi kesempatan kepada Ḥabībah binti Zayd yang telah dipukul oleh suaminya untuk membalas (*qisās*) memukul kembali suaminya. Dengan demikian, penafsiran-penafsiran yang mengatakan bahwa kepemimpinan hanya hak kaum lelaki dan bukan hak kaum perempuan adalah interpretasi yang sarat dengan muatan sosiopolitik saat itu.²³

Dalam konteks masyarakat sekarang, upaya menafsirkan ulang (reinterpretasi) secara kritis terhadap teks-teks keislaman penting untuk dilakukan. Misalnya, segala penafsiran tentang perempuan yang sudah tidak relevan dengan tuntutan zaman, harus diselaraskan. Hal ini tentunya dengan mempertimbangkan azas keadilan, keterbukaan dan demokrasi.

Upaya reinterpretasi teks-teks keislaman bukan berarti merubah al-Qur'an secara redaksional, melainkan mengedepankan semangat dasar al-Qur'an untuk bisa memahami pesan yang ingin disampaikan oleh Allah SWT. Salah satu semangat dasar tersebut adalah "kesetaraan", dan konsep kesetaraan ini dipastikan selalu berkelindan dengan prasangka-prasangka zamannya. Pada titik inilah upaya reinterpretasi dilakukan, yaitu mengkaji ulang batasan kesetaraan pada waktu ayat turun dengan melakukan kontekstualisasi konsep kesetaraan berdasarkan cara pandang kehidupan sekarang.

Adapun upaya kritis terhadap teks dilakukan dengan melakukan pembongkaran terhadap teks. Yaitu menjadikan teks yang semula bersifat tertutup menjadi teks yang bersifat terbuka dan sekaligus menolak segala jenis penafsiran yang hegemonik.²⁴ Dalam konteks

²³ Huscin Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. 22.

²⁴ Budhi Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal Atas Isu-Isu Gender dan Feminisme", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan*

ini, segala bentuk penafsiran diartikan sebagai upaya kreatif manusia untuk menemukan kebenaran teks, bukan mengklaim diri sebagai orang yang benar-benar telah menemukan kebenaran itu.

Manurut para mufassir, kata *qawwam* dalam al-Qur'an surat an-Nisā': 34, memiliki banyak arti, antara lain: pemimpin, pelindung, penanggungjawab, pendidik, pengatur, dan lain sebagainya. Adapun kelebihan laki-laki atas perempuan dalam ayat tersebut disebabkan karena keunggulan akal dan fisiknya. Cara pemaknaan yang demikian, menurut kalangan feminis masih menggambarkan supremasi laki-laki (suami) terhadap isteri. Dalam tafsiran kelompok feminis muslim lafaz *qawwām* diartikan dengan: "laki-laki berkewajiban menyediakan nafkah (*fungsi produksi*), sekaligus sebagai pendukung fungsi reproduksi perempuan dan perempuan berkewajiban sebagai pengemban fungsi reproduksi. Ibu sebagai pengemban fungsi *reproduksi* harus dijamin hak-haknya oleh suami (ayah) baik yang berupa nafkah (ekonomi) maupun kesehatan dan keselamatannya."²⁵

Muhammad Asad, seperti yang dikutip oleh Asgar Ali Engineer menerjemahkan kata *qawwām*, yang merupakan kata kunci dalam ayat ini, dengan cara yang sangat berbeda dengan penafsir lain. Dalam membuat penekanan ini bukanlah pada superioritas laki-laki terhadap perempuan akan tetapi pada kewajiban laki-laki untuk menjaga perempuan. Kata *qawwām* diterjemahkan sebagai seseorang yang harus "sepenuhnya menjaga perempuan".²⁶

Senada dengan pendapat di atas, Muhammad Sahrour berpendapat bahwa kata *qawwām* berarti suatu wilayah dimana kepemimpinan dalam sebuah keluarga terjdai, baik pada suami maupun isteri, laki-laki ataupun perempuan. Kaum laki-laki memiliki kekuasaan dalam kekayaan, pendidikan, budi pekerti, dan kemampuan memimpin, demikian juga halnya dengan kaum perempuan. Dan yang

Gender dalam Islam (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, McGill-ICIHEP dan Pustaka Pelajar), 2002. hal. 71-72.

²⁵ Mufidah, *Paradigma*, hal. 109.

²⁶ Asgar Ali Engineer, *Matinya Perempuan Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki*, terj. Akhmad Affandi & Muh. Ihsan (Yogyakarta: IRCISoD, 1999), hal. 88.

terpenting adalah bahwa kebaikan sebuah keluarga dan masyarakat akan tercapai jika kepemimpinan berada ditangan orang yang mempunyai kelebihan, baik itu laki-laki ataupun perempuan. Inilah maksud dari ayat 34 dari surat al-Nisā' di atas.²⁷

Dengan demikian, ayat 34 surat al-Nisā' di atas adalah berisi tentang penjelasan sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seorang perempuan yang diberi anugerah hak kepemimpinan, disebabkan oleh anugerah yang telah diberikan Allāh kepadanya berupa kekayaan, pendidikan, ataupun kadar intelektual. Jika ada perempuan yang memiliki sifat-sifat tersebut, maka ia pantas untuk memimpin. Namun apabila sifat-sifat tersebut tidak ada pada dirinya, maka ia telah keluar dari garis kelayakan sebagai pemimpin, yang dalam ayat di atas disebut *nāshih* (perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuz-nya) yakni keluar dari sifat kerendahhatian dan menjaga aib suami.²⁸

Pendapat Muhammad Shahrour tersebut sangat berbeda dengan pendapat ulama yang lain, kebanyakan para ulama menafsirkan ayat tersebut dengan sikap isteri yang menyimpang dari ketaatan terhadap suami, dalam hal ini suami mempunyai kedudukan lebih tinggi dari isterinya. Tetapi dia memaknai dengan perempuan yang keluar dari garis kepemimpinan, entah itu dilakukan oleh seorang isteri, seorang ibu yang bertindak otoriter, atau seorang saudara perempuan, disini perempuanlah yang sedang mempunyai kekuasaan kepemimpinan.

Untuk lebih memahami tentang *nusyuz*, mengetahui konteks turunnya QS. an-Nisā' ayat 34 adalah suatu hal yang mutlak harus dilakukan. Menurut Asgar Ali Engineer, sebagaimana dikutip oleh Nurjannah Ismail, ayat tersebut turun berkenaan dengan reaksi keras para laki-laki Arab atas anjuran rasul kepada Habibah untuk membalas pemukulan yang dilakukan suaminya, sebagaimana yang diadakan oleh ayah Habibah. Jika dilihat dengan ukuran sekarang, maka

²⁷ Muhammad Sahrour, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Samsudin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hal. 452.

²⁸ *Ibid.*, hal. 453.

menurut Asgar ayat tersebut tampak sangat tidak berpihak kepada perempuan. Namun demikian konteks Madinah pada waktu itu tidak dapat diabaikan.²⁹

Satu hal yang patut digarisbawahi adalah bahwa apa yang telah dilakukan oleh para ulama dalam memahami teks-teks keislaman hanyalah upaya kreatif mereka untuk menemukan kebenaran dan bukan kebenaran itu sendiri. Penafsiran mereka adalah pemahaman mereka terhadap ajaran agama dan bukan agama itu sendiri. Sebagai pontoh, penafsiran mereka terhadap kata *ḍaraba* dalam *nusyuz* bukanlah agama itu sendiri, namun tafsiran terhadap agama. *Ḍarab* yang dikehendaki oleh agama belum tentu *ḍarab* dalam pengertian memukul sebagaimana yang dipahami mereka.³⁰ Perspektif tentang penafsiran agama dan agama di atas akan mengantarkan kita pada sebuah pertanyaan kritis tentang kata *ḍaraba*, apakah kata tersebut merujuk pada pemukulan terhadap isteri, sekalipun hanya bersifat simbolis atau pemaknaannya bisa diperluas.

Para pemikir Islam kontemporer cenderung memperluas makna kata *ḍaraba*. Pemaknaan secara metaforis atas kata *ḍaraba* bisa ditemukan dalam banyak ayat al-Qur'an, salah satunya adalah dengan makna *mendidik*. Jadi, apabila setelah dinasehati dan dipisahkan ranjang para isteri tersebut masih tetap nusyuz, maka "didiklah" isteri-isteri tersebut.

Persoalan yang berkembang nampaknya tidak hanya berhenti pada seputar perluasan makna. Sebagian pemikir Islam bahkan telah melangkah lebih jauh dengan menggugat esensi *nusyuz* yang hanya ditujukan pada isteri saja. Alasan kelompok ini adalah, jika semua orang sepakat bahwa keadilan merupakan prinsip dasar Islam, maka *nusyuz* sesungguhnya bisa juga berlaku kepada para suami yang tidak memperlakukan isterinya secara adil.³¹

²⁹ Nurjanah Ismail, *Perempuan*, hal. 191.

³⁰ Syafiq Hasyim, "Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Islam," dalam Din Wahid, Jamhari Makruf (ed.), *Agama Politik Global dan Hak-hak Perempuan* (Jakarta: PPIM UIN Jakarta & British Embassy, 2007), hal. 26.

³¹ *Ibid.*, hal. 38.

Raffi Ulah Shahab, sebagaimana yang dikutip oleh Asma Barlas misalnya mengatakan bahwa *daraba* juga berarti “mencegabi”, berdasarkan pembacaannya, ayat tersebut memerintahkan suami untuk “berpisah tempat tidur dengan isterinya dan mencegabnya dari pergi ke luar rumah”. Untuk mendukung pembacaannya itu dia mengatakan bahwa Tuhan memberikan perlakuan seperti itu kepada isteri yang membangkang dalam QS. 4:15.³²

Menurut Muhammad Sahrour, apabila cara penyelesaian pertama dengan nasehat dan cara kedua dengan pisah ranjang (khusus bagi isteri) tidak berguna sama sekali, maka dengan cara ketiga, yaitu “*idribubunna*” dalam arti *memblokade kekuasaannya, dengan menarik hak kepemimpinan darinya*. Langkah-langkah tersebut akan tetap logis dan normal dengan adanya kepemimpinan di tangan perempuan, akan tetapi kesemuanya menjadi tidak bermakna sedikitpun, jika seandainya kepemimpinan baik fisik, intelektual, agama, dan kekuasaan hanya dimiliki laki-laki.³³

Adapun jika konteks kepemimpinan ini dimaknai berada di tangan laki-laki dan laki-laki tersebut berlaku sewenang-wenang, lalim serta nusyuz, Muhammad Sahrour juga memiliki penafsiran yang unik. Dalam QS. al-Nisā’ ayat 128 Allah SWT berfirman:

وَإِن مَّرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا صَلَاحًا وَصَلْحًا خَيْرٌ وَأَحْضِرْتِ الْأَنْفُسَ الشُّحْحَ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا³⁴

Menurut Sahrour, penggunaan kata “*min ba’libā*” dalam potongan ayat *وَإِن مَّرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا* (jika seorang perempuan khawatir terhadap *ba’l*-nya) bukan kata “*min zanjibā*”, karena terdapat perbedaan antara kata *al-ba’l* dan kata *al-zanj*. Kata *al-ba’l* dalam bahasa Arab adalah penopang, yang memberi makan dan minum dan teman bermain. Apabila kesemuanya diikat dengan tali perkawinan, maka ia menjadi seorang suami. Di sini *al-zanj* pasti *al-*

³² Asma Barlas, *Cara Qur’an*, hal. 326.

³³ Muhammad Sahrour, *Metodologi*, hal. 454.

³⁴ *Ibid.*, hal. 455.

ba'l, sementara *al-ba'l* belum tentu *al-zanj*. Jika dirinci lebih detail, maka dapat dikatakan bahwa seorang suami dalam tempat-tempat publik, seperti tempat-tempat pesta atau tempat-tempat wisata, ia adalah seorang *ba'l* karena dalam tempat-tempat demikian tidak ada kesempatan untuk hubungan seksual. Seorang suami dalam masa tuanya ketika tidak mampu melakukan hubungan seksual ia menjadi *ba'l*.³⁵

Berdasarkan ayat di atas, kekhawatiran seorang isteri terhadap penopang dan pemimpin keluarganya bertolak pada dua keadaan: (1) *nusyuz*, yaitu apabila seorang suami bertindak dengan angkuh, tinggi hati dan otoriter yang membatasi seluruh kekuasaan hanya berada di tangannya, sehingga isterinya tidak mempunyai hak apapun dalam segala hal, baik hal-hal yang kecil maupun yang besar, kecuali didahului dengan ijin yang tegas, (2) *al-i'rad* yaitu apabila seorang suami mengabaikan urusan-urusan rumah dan anak-anaknya, tidak memikirkan apapun, berpaling dari seluruh tanggung jawabnya dan membiarkan bahtera rumah tangganya terombang-ambing, serta menyibukkan dirinya dengan kepentingannya sendiri, pesta pora, berjudi atau yang lain-lainnya.³⁶

Apabila kekhawatiran perempuan tersebut terbukti, maka tidak ada pilihan baginya, kecuali melakukan salah satu dari dua hal berikut: (1) menerima terhadap apa yang terjadi. Pilihan inilah yang banyak dilakukan oleh kebanyakan kaum perempuan. Akan tetapi, ia boleh tidak menerima apa yang terjadi berdasarkan firmanNya: "...maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik bagi mereka", dan ini mengantarkan kita kepada pilihan kedua; (2) menolak apa yang terjadi. Pilihan ini terjadi ketika seorang perempuan tidak menerima tindakan sewenang-wenang dan *nusyuz* sang suami, atau terhadap pengabdian dan sikap tak acuh terhadap diri dan anak-anaknya. Dalam keadaan demikian, ayat tersebut memberikan pedoman apa yang seharusnya dilakukan olehnya, yaitu perdamaian antara keduanya.³⁷

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, hal. 457.

³⁷ *Ibid.*

Kemudian, penafsiran terhadap hadis laknat malaikat terhadap isteri yang menolak diajak hubungan badan oleh suami³⁸ sehingga isteri itu dikategorikan nusyuz. Berdasarkan logika yang sehat sulit menerima hadis tersebut hanya dengan melihat arti tekstual semata. Oleh karena itu analisis kata “*abat*” (isteri menolak) dalam konteks ini perlu diketahui alasan-alasannya, misalnya atas dasar apa penolakan itu dilakukan dan apa latar belakangnya. Penolakan isteri terhadap ajakan suaminya untuk berhubungan intim tanpa didasari alasan yang logis, atau bahkan tidak beralasan, tentu pantas memperoleh hukuman berupa kutukan malaikat. Jika kesalahan itu ternyata ada pada pihak perempuan, hukuman itu wajar dikenakan kepadanya, dalam keadaan demikian ia dipandang nusyuz.³⁹

Akan tetapi jika penolakan itu sungguh-sungguh dilakukan atas dasar alasan kemanusiaan, seperti sakit, lelah, capek, atau sedang tidak bergairah, hal itu tentu dapat dibenarkan. Atau penolakan isteri itu disebabkan oleh kondisi suami yang selama ini memperlakukannya secara bengis dan tidak manusiawi maka kesalahan ada pada pihak laki-laki (suami) dan ia pun mesti dipandang nusyuz dan juga mendapat kutukan dari para malaikat. Sebaliknya, hadis tersebut juga dapat dipahami sebagai kutukan bagi suami menolak keinginan isteri atau tidak memedulikan kebutuhan biologis isterinya. Hanya saja di masyarakat permintaan untuk berhubungan seksual pada umumnya datang dari pihak suami, bukan pihak isteri. Hal ini antara lain disebabkan posisi perempuan yang subordinat yang kemudian diperparah oleh budaya yang menganggap tabu atau tidak pantas bagi isteri menyatakan hasrat seksualnya kendati dihadapan suami sendiri. Isteri harus berada dalam posisi menunggu, bukan meminta, isteri sebaiknya pasif bukan aktif. Hadis di atas secara jelas melanggengkan posisi tersebut.⁴⁰

Jadi, untuk memahami hadis Nabi dan ayat al-Qur’an jangan hanya dari segi sisi lafaznya saja, karena pemahaman dengan cara

³⁸ إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت، فلم تأت، فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح

³⁹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah*, hal. 250.

⁴⁰ *Ibid.*, hal. 250.

tersebut dan penempatan yang tidak benar akan menimbulkan suatu kemudaratan dan ketimpangan, bukannya mendatangkan suatu kebaikan. Kemudian, untuk memahami suatu teks keagamaan, harus dipahami terlebih dahulu hal-hal yang melatarbelakangi munculnya teks tersebut dan tujuan apa yang diinginkan olehnya.

E. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa:

1. Pandangan mazhab Syāfi'ī dalam menafsirkan ayat dan hadis tentang nusyuz menggunakan penafsiran secara tekstual sehingga jika diterapkan pada masa sekarang cenderung bias gender. Mazhab ini menafsirkan lafaz *qawwām* yaitu sebagai seorang laki-laki yang memimpin wanita dan juga pemahaman terhadap konsep nusyuz yang hanya ditujukan kepada perempuan.
2. Konsep nusyuz dalam mazhab Syāfi'ī tidak mencerminkan keadilan dan kesetaraan gender. Pengaruh budaya patriarki dalam mazhab tersebut jelas menempatkan perempuan di bawah laki-laki karena
3. Konsep nusyuz yang berkeadilan gender bisa diwujudkan jika konsep tersebut tidak hanya dipahami dari sisi ketidaktaatan isteri terhadap suami karena seorang suami juga tidak menutup kemungkinan untuk melakukan nusyuz. Untuk memahami konsep nusyuz yang berkeadilan gender maka kita harus mengetahui bagaimana kondisi sosial pada masa sekarang ini, bagaimana relasi suami isteri dalam keluarga tersebut. Intinya pemaknaan konsep nusyuz harus berdasarkan asas kesetaraan dan keadilan, tidak boleh menguntungkan salah satu pihak dan merugikan pihak yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Anshori, Dadang S. dkk. *Membincangkan Feminisme Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Perempuan*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Baidan, Nashruddin. *Tafsir bi Ar-Ra'yi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Al-Bâjûri, Imâm Ibrahim. *Hâsyiyah al-Bâjûrî*, 2 juz. Surabaya: Nurul Huda, t.t.
- Barlas, Asma. *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, terj. R Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2005.
- Al-Bûti, Sa'îd Ramaḍân. *Perempuan Antara Kezaliman System Barat dan Keadilan Islam*, terj. Darsim Ermaya Imam Fajarudin. Solo: Era Intermedia, 2002.
- Engineer, Asgar Ali. *Pembebasan Perempuan*, terj. Agus Nuryatno. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____. *Matinya Perempuan Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki*, terj. Akhmad Affandi & Muh. Ihsan. Yogyakarta: IRCISoD, 1999.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Gozali, Abdul Muqsid, dkk. *Tubuh, Seksualitas dan Kedaulatan Perempuan*. Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-bal yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.
- _____. "Kekerasan Terhadap Perempuan dalam Islam," dalam *Agama, Politik Global, dan Hak-hak Perempuan*, ed. Din Wahid dan Jamhari Makruf. Jakarta: PPIM UIN Jakarta & British Embassy, 2007.
- Mufidah. *Paradigma Gender*. Malang: Banyumedia Publishing, 2004.

- Mugniyah, Muhammad Jawad. *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masykur AB. Jakarta: Lentera, 2003.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- _____. *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: MMU, 2005.
- Munti, Ratna Batara. *Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga*. Jakarta: LKA&J, PSP dan The Asia Foundation, 1999.
- Al-Muṣṭafa, Miṣbāḥ ibn Zayn. *Syarḥ Faḥ al-Mu'īn*. Surabaya: Mutiara Ilmu, t.t.
- Al-Nawawī, Imām Abī Zakariyyā Muhyiddīn ibn Syaraf. *al-Majmū' Syarḥ al-Mubazzab, 18 juz*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Al-Nawawī al-Jāwī, Syaikh Muhammad ibn 'Umar. *Uqūd al-Lujjain*, terj. Ali Hasan Umar. Semarang: Taha Putra, 1994.
- Nugroho, Riant. *Gender dan Strategi Pengarusutamaan di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Rachman, Budhi Munawar. "Penafsiran Islam Liberal Atas Isu-Isu Gender dan Feminisme," dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, McGill-ICIHEP, dan Pustaka Pelajar), 2002.
- Ridwan. *Kekerasan Berbasis Gender*. Yogyakarta: PSG STAIN Purwokerto & Fajar Pustaka, 2006.
- Sahrour, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Samsudin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Umar, Nasarudin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.

