

VISIBILITAS HUBUNGAN KEMITRAAN PADA POLA INTERAKSI SUAMI-ISTRI DALAM PANDANGAN AL-SYAFI'I

Mu'ammarr Zayn Qadafy

STITI KP Ngawi
elqadafy@gmail.com

Abstract

The Perspective of al-Syafi'I on Partnership in Marriage

In husband and wife relationships, contemporary couples prefer a partnership pattern rather than one of leadership. Although the latter is not necessarily better than the former, it is obviously more accommodative of modern ideas of justice, egalitarianism and gender equality.

This article aims to explore the connections between household partnership patterns, as fundamental to contemporary Muslim's, and the traditional Islamic jurisprudence (fikih) most dominant among the diverse adherents of Islam.

More specifically, this research describes al-Syafi'i thought. To explore the partnership patterns of married couples, it elaborates on three points: (1) the meaning of qawwamuna, (2) the concept of bride price and household expenses, and (3) interactions between husband and wife. The primary resource use in this research is al-Umm.

This article concludes that Syafi'i jurisprudence implicitly accommodates the idea of partnership between marriage partners, as evident in (1) the acknowledgement of a woman's right to choose her husband; (2) the bride price, which has both legal, formal and moral implications; (3) the co-understanding of the marriage partners in matters of household expenses and the emphasizing of discussion in solving financial problems; and (4) the use of good reason in dealing with household and personal conflicts.

Keywords: *Fiqh Shafi'iyah, Hubungan Kemitraan, Interaksi Suami-Istri*

Diskursus Modern Tentang Hubungan Kemitraan Pada Pola Interaksi Suami-Istri: Pendahuluan

Pada tahun 2007, tiga orang *mufassir* al-Qur'an modern (Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban dan Martha Schulte-Nafeh¹) menerbitkan

¹ Edip Yuksel adalah seorang Muslim Amerika-Turki-Kurdi. Karena aktivitas dan tulisan-tulisan politiknya mengenai reformasi Islam, Edip Yuksel semoat dipenjara selama kurang lebih empat tahun pada 1980-an. Pendidikannya diselesaikan di bidang filsafat, Universitas Arizona. Sekarang, Edip mengajar filsafat di Pima Community College. Layth Saleh al-Shaiban, penulis banyak artikel tentang Islam, pendiri "Progressive Muslims" dan "Islamic Reform", sekarang bekerja sebagai konsultan keuangan di Saudi Arabia. Martha Schulte-Nafeh, perempuan di antara dua laki-laki yang mengarang buku ini adalah seorang asisten professor di Universitas

sebuah terjemahan al-Qur'an yang diklaim oleh penulisnya sebagai al-Qur'an versi bahasa Inggris yang akurat, *non-sexist* (kontra paradigma patriarkhal), anti-riwayat hadith, dan intratekstualis (merujuk silangkan dengan isi Bibel dan isu-isu filsafat dan ilmiah)².

Arizona sekaligus coordinator bahasa pada "Bahasa Timur Tengah" di departemen "Near Eastern Studies". Edip Yuksel dkk. *Qur'an: A Reformist Translation* (Arizona: Brainbow Press, 2011), 4.

² Karena isinya yang provokatif, buku ini menuai kontroversi. Meski demikian, apresiasi positif juga diberikan pada buku ini karena dianggap cerdas (oleh Irshad Manji), menarik (oleh Hassan Hanafi), mengagungkan al-Qur'an (Kassim Ahmad), religius (Aisha Y. Musa), dan mampu meruntuhkan dominasi pemuka agama (Caner Taslaman). Penerbit Palgrave, Macmillan yang sedianya menerbitkan buku ini, membatalkan kontrak penerbitan

Di dalam buku tersebut, Edip Yuksel tak luput memberikan penafsirannya mengenai ayat-ayat tentang hubungan suami-istri, termasuk al-Nisâ': 34. Menurutnya, frasa *al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'* telah banyak disalahpahami sekaligus disalahterjemahkan oleh umat Islam. Jika Shakir menerjemahkan kata *qawwāmūn* sebagai "pengatur" (*maintainers*), Yusuf Ali menambahkan makna "pelindung" (*protectors*) dan Pickthall menerjemahkannya sebagai "penanggung jawab" (*in charge of*), maka Yuksel mengusulkan terjemahan baru: sebagai pendukung (*supporters*)³. Selain menyalahi terjemahan *mufassir* al-Qur'an di masanya, ide Yuksel tentu saja jauh melampaui tafsir klasik yang biasa memaknai kata "*Qawwāmūn*" sebagai "pemimpin" (*leaders*), "pelindung" (*protectors*), dan "pembimbing" (*supervisors*)⁴.

Di luar valid-tidaknya penafsiran Yuksel (dibutuhkan tulisan tersendiri untuk menguji hal tersebut), penafsiran Yuksel menunjukkan *genre* baru dalam menafsirkan ayat-ayat tentang wanita. Kaum feminis tidak merasa cukup jika paradigma patriarkhal dihilangkan hanya dari praktik sehari-hari namun dibiarkan saja keberadaannya di dalam teks suci. Lebih dari itu, mereka menghendaki pembersihan teks suci dari unsur-unsur yang - menurut mereka- bias terhadap wanita.

Dalam artikel ini, ide Yuksel dibingkai untuk dijadikan perspektif dalam memahami secara lebih mendetail tentang pola-pola hubungan antara suami istri. Armawati Arbi dalam tulisannya, "*Women and Mass Media: Projection and Profile of Ideal Women*" menyebutkan -paling tidak- ada 7 pola hubungan suami-istri ditinjau dari peran masing-masing dalam rumah tangga keduanya. Enam pola ini berpatokan pada waktu, dalam arti semakin ke belakang semakin mendekati skema kontemporer yang jamak dilakukan oleh sebuah keluarga di masa sekarang. Ketujuh pola

tersebut adalah: (1) tradisional, (2) transisional, (3) *dual role*, (4) *egalitarian role*, (5) kontemporer, (6) *Dual female-male role*, dan (7) *multiple female-male role*. Secara umum, pada pola tradisional, peran suami-istri dipisahkan secara tegas. Pekerjaan istri baik dalam ranah domestik maupun karir publik tidak dihargai. Sebagai kepala keluarga, para suami bersifat dominan karena ia adalah penyokong utama finansial keluarga dan diprioritaskan untuk maju ke arena publik. Sementara para istri bersifat pasif dan subordinat dan hanya berperan pada fungsi-fungsi reproduksi. Sedangkan dalam pola terkini, kehidupan domestik dan publik bersifat saling melengkapi. Suami tidak harus menjadi kepala keluarga. Dalam arti, sang istri bisa saja menjadi kepala keluarga. Ia juga dapat memilih antara menjadi ibu rumah tangga atau berkarir di dunia luar⁵.

Klasifikasi di atas tidak disusun untuk menyatakan bahwa pola yang terakhir lebih baik dari pola sebelumnya. Rumusan di atas adalah usaha pemetaan yang menunjukkan bahwa ada kecenderungan masyarakat modern untuk merubah interaksi kepemimpinan (*leadership*) dalam hubungan suami istri dengan interaksi kemitraan (*partnership*)⁶. Jenis yang kedua ini tidak pasti lebih benar dari jenis yang pertama, akan tetapi lebih mengakomodir ide-ide modern tentang keadilan, egalitarianisme dan tatanan kehidupan berwawasan gender.

Artikel ini ditulis untuk menemukan hubungan antara kebutuhan masyarakat muslim

di tengah-tengah penulisannya karena khawatir masyarakat akan menanggapinya sebagaimana mereka menanggapi *Satanic verses*-nya Salman Rushdi. Edip Yuksel dkk, *Qur'an: A Reformist Translation...*, 3-5.

³ Edip Yuksel dkk. *Qur'an: A Reformist Translation...*, 17.

⁴ Lihat: Fairuz Abadī, *Tanwīr al-Miqbās fī tafsīr ibn 'Abbās* (Beirut : Dār al-fikr, tt), 69; Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān* (Beirut : Dār al-Fikr, 1988), vol. 14, 57.

⁵ Armawati Arbi, "Women and Mass Media: Projection and Profile of Ideal Women", dalam Atho Mudzhar (ed.), *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002), 202-206.

⁶ Kecenderungan perubahan ini, utamanya disebabkan kondisi ekonomi global yang sudah tidak sama lagi dengan keadaan di beberapa dekade lalu. Dewasa ini, kita mengenal istilah MEA (Masyarakat Ekonomi Asean) yang adalah perwujudan konkrit dari apa yang disebut dengan "pasar bebas", yang secara sederhana berarti "hilangnya segala bentuk hambatan dalam perdagangan, seperti liberalisasi perdagangan, pembebasan bea cukai dan hilangnya hambatan-hambatan administratif. Dengan pasar bebas, batas-batas antar negara dihancurkan. Termasuk juga batasan-batasan antara laki-laki dan wanita, karena dalam pasar bebas, yang dinilai adalah kompetensi dan kapabilitas bekerja. Sehingga dalam konteks kehidupan rumah tangga, adanya wanita seorang istri sekaligus ibu rumah tangga dan seorang wanita karir, adalah tuntutan zaman. Baca: Budi Wahyuni, *Terpuruk Ketimpangan Gender*, (Yogyakarta: LAPERA Pustaka Utama, 1997), 41-45.

modern dengan khazanah fikih Islam yang menjadi salah satu unsur dominan dalam keberagaman umat Islam. Secara khusus, yang akan dipotret adalah fikih madhhab al-Syafi'i. Sebagai salah satu madhhab fikih yang memiliki pengaruh luas di kalangan umat Islam, penting untuk dikaji visibilitas hubungan kemitraan pada pola interaksi suami-istri dalam pandangan al-Shafi'i. Adapun penggunaan istilah "visibilitas" dalam judul tulisan ini dikarenakan: (1) Fikih al-Shafi'i jelas tidak dimaksudkan untuk mendukung salah satu di antara sekian pola hubungan suami-istri yang ada. Karenanya, dalam tulisan ini, fikih al-Syafi'i dianggap sebagai sebuah obyek netral yang bebas untuk diinterpretasikan, (2) wacana tentang pola kemitraan dalam hubungan antara suami-istri – sebagaimana dijelaskan sebelumnya – adalah sesuatu yang muncul jauh sesudah fikih Syafi'i terbukukan sekaligus tidak ter-cover secara eksplisit di dalamnya.

Untuk tujuan tersebut, ada tiga hal yang akan dielaborasi dari fikih al-Syafi'i, yaitu: (1) hakikat makna "Qawwāmūna", (2) mahar dan nafkah dalam pernikahan, dan (3) pergaulan antara suami dan istri. Sumber penelitian utama adalah kitab fikih al-Syafi'i yang berjudul *al-Umm*. Sedang sumber sekundernya adalah buku-buku yang ditulis sebagai penjelas atas fikih Syafi'i.

al-Syāfi'i, "al-Umm", dan Paradigma Patriarkhal Fikih Islam Klasik: Desain Penelitian

Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ibn Idrīs Ibn al-'Abbās Ibn 'Uthmān Ibn Syāfi' Ibn al-Sā'ib Ibn 'Ubaid Ibn 'Abd Yazīd Ibn Hāsyim Ibn al-Muṭṭalib Ibn 'Abd Manāf al-Syāfi'i al-Makkī. Lahir di Ghazzah pada 105 H, tahun kematian Abū Ḥjanīfah. Ia lantas dibawa ke Makkah pada usia 2 tahun dan mulai belajar sastra dan syi'ir Arab. Selain ilmu-ilmu kebahasaan, al-Syāfi'i juga tekun mempelajari al-Qur'an, hadith dan perkataan para sahabat⁷.

Kehebatannya diakui oleh hampir semua orang di masanya. Selain dianggap sebagai orang

⁷ Ḥassān 'Abd al-Mannān, "Tarjamah al-Imām al-Syāfi'i", dalam al-Syāfi'i, *al-Umm*, (Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, tt), 9.

yang pertama kali berbicara tentang cabang ilmu *Uṣūl al-Fiqh*, ia juga dikenal cerdas karena telah menghafal al-Qur'an di usia tujuh tahun dan kitab *al-Muwatta'* pada usia sepuluh tahun. Ia juga pandai merangkai kata-kata dan menarik hati lawan-lawan debatnya. Salah satu adagiumnya yang terkenal adalah: "*arfa'u al-nās qadran man lā yarā qadrahu, wa aktharuhum faḍlan man lā yarā faẓlahu*" (manusia yang paling mampu adalah yang tidak merasa memiliki kemampuan dan yang paling utama adalah yang tidak merasa memiliki keutamaan). Karir intelektualnya dalam bidang fikih dimulai ketika berguru ke Mālik Ibn Anas di Makkah. Pada tahun 195 H, dia pergi ke Baghdad dan menetap di sana. Dua tahun kemudian, ia kembali ke Makkah dan kembali ke Baghdad pada 198 H⁸. Di dua kota yang berbeda inilah, al-Syāfi'i melahirkan dua *madhhab* fikih yang dikenal dengan *qaūl qadīm* dan *qaūl jadīd*. Jenis yang kedualah yang jamak dikenal sebagai kitab "*al-Umm*".

Sebelum kita membahas pemikiran al-Syāfi'i lebih lanjut, kita harus memahami bahwa fikih di era Syāfi'i masih berdiri di atas paradigma patriarkhal, sebuah paradigma yang menitik-beratkan peran kaum laki-laki di segala aspek kehidupan. Pada masa ini, hampir semua hukum tentang wanita, baik substansi maupun formulasi katanya, tidak ramah perempuan jika dibaca dari kaca mata egalitarianisme masa sekarang. Sebagai contoh, mengenai batalnya wudhu, kebanyakan ulama' mengatakan: "*wa al-ladhī yunqīḍu al-wuḍū'a lams al-rajul al-mar'ah al-ajnabīyah*". Redaksi kata seperti ini mengesankan perempuanlah yang berpotensi membatalkan wudhunya kaum pria⁹. Orang-orang zaman sekarang mungkin akan menambahkan beberapa kata agar pernyataan di atas tidak bias. Seperti menambahkan *wa lams al-mar'ah al-mar' al-ajnabī* untuk menekankan bahwa

⁸ *Ibid.* 10.

⁹ Muḥammad ibn Qāsim al-Ghāzī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb* (Surabaya : al-Hidāyah), 6; Hasan Sulaimān al-Nūrī and 'Alawī 'Abbās al-Mālikī, *Ibānah al-Ahkām fī Sharḥ Bulūgh al-Marām* (Beirut : Dār al-Fikr, 1996), hal.97. Bandingkan dengan: Masdar F. Mas'udi, "Perempuan di atas Lembaran Kitab Kuning", dalam Lies M. Marcoes (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), 156-160.

laki-laki juga bisa membatalkan wudhu kaum wanita¹⁰.

Patriarkhalisme al-Syāfi'ī di antaranya disebabkan oleh ideologinya yang kental dalam penulisan fikihnya. Dalam *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Idiyūljyāt al-Wasaṭiyah*, Abū Zayd memaparkan sisi ideologis al-Syāfi'ī yang menganggap al-Qur'an sebagai teks Arab¹¹, mengakui kedudukan hadith *ahād* dalam pengambilan hukum, dan memperluas definisi *sunnah* dengan memasukkan *ijmā'*¹², serta memakai *qiyās*¹³ yang adalah bentuk lain dari penghambaan terhadap teks¹⁴. Sikap ini, selain membuat pengikut al-Syāfi'ī kebingungan tentang mana yang merupakan sumber primer dan mana yang sekunder, juga menunjukkan bagaimana bangunan fikih al-Syāfi'ī berdiri di atas fondasi yang melestarikan pemahaman dan praktik penafsiran para sahabat dan *tābi'in* (golongan yang didaku oleh al-Syāfi'ī sebagai yang paling

dekat dengan kitab Allah dan tradisi Rasul-Nya)¹⁵, termasuk di dalamnya ide-ide tentang sistem kekeluargaan yang patriarkhal.

Yang ingin penulis tegaskan, meskipun *grand design* penelitian dalam artikel ini adalah untuk mengungkap ide-ide konseptual al-Syāfi'ī mengenai kemungkinan adanya pola hubungan kemitraan suami istri yang, kita tidak bisa mengabaikan fakta bahwa paradigma patriarkhal yang mengakar kuat dalam pemikiran al-Syāfi'ī mungkin membuatnya menulis fikih justru untuk memperkuat pola lain. Ini tidak menjadi masalah, karena memang pola hubungan suami istri terus berkembang dari masa ke masa. Penelitian ini adalah salah satu cara agar fikih bisa diterima secara luas oleh masyarakat kontemporer. Dengan melihat sejauh mana visibilitas hubungan kemitraan bisa dilihat dari pemikiran al-Syāfi'ī yang *notabene* mendukung hubungan kepemimpinan, paling tidak, kita tidak akan dengan mudah mengatakan bahwa hubungan kemitraan -yang adalah pola baru- tidak sesuai dengan khazanah fikih klasik.

¹⁰Mengenai hal ini, Barat sudah mulai menghilangkan pernyataan-pernyataan patriarkhal dalam bahasa mereka. Sebagai contoh, bahasa Inggris modern, ketika merujuk kepada manusia secara umum, menggunakan kata ganti laki-laki (he) dan perempuan (she) secara bersamaan. Beberapa kata seperti *chairman* dan *speakerman* juga diganti menjadi *chairperson* atau *speakerperson* untuk menghilangkan batasan antara maskulinitas dan femininitas. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dawā'ir al-Khauf: Qirā'ah fī Khitāb al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-Islāmī, 1999), 32.

¹¹Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Idiyūljyāt*, (Kairo: Maktabah Madbūlī, 1996), 62-63. Bandingkan dengan: "Sunni Schools of Law", dalam (ed.) John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), vol. 2, 461.

¹²*Ijmā'* adalah kesepakatan dari sekumpulan *mujtahid* (orang-orang yang memiliki kualifikasi untuk merumuskan pendapat keagamaan tentang masalah-masalah tertentu yang muncul pasca wafatnya Nabi SAW). Wael B. Hallaq, "Consensus", dalam (ed.) John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia*, 1: 312-313. Dalam praktiknya, al-Syāfi'ī hanya menerima dua jenis *Ijmā'* (consensus). Yang pertama adalah konsensus para sahabat, dan yang kedua adalah konsensus terhadap hukum-hukum yang didasarkan pada teks, namun hukum-hukum tersebut masih diperdebatkan oleh para ulama'. Al-Syāfi'ī bersikeras dengan konsensus di luar dua jenis ini. Lihat: Adonis, *Arab-Islam (Arkeologi Sejarah Pemikiran)*, (Yogyakarta: LKis, 2012), vol.2, 18.

¹³*Qiyās* secara metodologis adalah menyerupakan hukum cabang dengan hukum asli (*haml far' 'alā aṣl*). dengan memakai *qiyās*, seorang penafsir menyelesaikan masalah hukum dengan membandingkannya dengan kejadian serupa di masa lampau. Lihat: Abū Isḥāq al-Shairāzī, *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 96-97.

¹⁴Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Shāfi'ī...*, 92-93.

Makna "Qawwāmūna" Menurut al-Syāfi'ī

Melihat pemahaman seseorang mengenai kata "*qawwāmūna*" dalam al-Nisā': 34 bisa menjadi pintu masuk yang efektif untuk mengetahui pemikirannya mengenai hubungan antara suami istri dalam rumah tangga. Apalagi, alih-alih untuk dipahami dalam konteks publik, pada tokoh-tokoh klasik, ayat ini seringkali dikaitkan pada kehidupan domestik. Itu pulalah yang tampak dari pemikiran al-Syāfi'ī dalam kitab *al-Umm*.

Minimal, ada dua makna turunan yang secara eksplisit dinisbahkan oleh al-Syāfi'ī pada frasa *al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'*, yaitu:

1. Laki-laki memiliki kedudukan lebih tinggi dari perempuan secara hukum syar'i. Diantara implementasinya dalam undang-

¹⁵Dalam sebuah riwayat dari Muḥammad Ibn Ḥakam, al-Syāfi'ī merespon perkataan Muḥammad Ibn al-Ḥasan mengenai siapakah yang lebih utama antara Imam Mālik dan Abū Ḥanīfah, dengan mengatakan: "Mālik lebih tahu tentang kitab Allah, *nāsikh* dan *mansūkh*-nya, dan tentang tradisi Rasulullah dari pada Abū Ḥanīfah. Siapa saja yang lebih mengenal kitab Allah dan tradisi Rasulullah maka ia lebih berhak untuk berbicara. Muḥammad Abū Zahroh, *al-Syāfi'ī*, (Kairo: Maṭba' al-'Ulūm, tt), 320.

undang pernikahan adalah diharuskannya seorang wanita yang menikah untuk memiliki wali nikah dari golongan laki-laki di keluarga dekatnya¹⁶.

2. Dalam kehidupan domestik, laki-laki lebih kuat dari pada perempuan sehingga menafkahi keluarga dibebankan kepadanya¹⁷. Selain nafkah, mahar juga termasuk kewajiban seorang laki-laki¹⁸.

Mengenai hubungan seorang wali nikah dengan wanita yang dinikahkan, berdasarkan al-Nisā': 232, al-Syāfi'i mengatakan: "*hādẓā abyānu mā fī al-Qur'ān min anna li al-waliyyi ma'a al-mar'ah fī nafsihā hjaqqan, wa anna 'alā al-waliyy an lā yu'd} iluhā idzā raz}iyat an tankih}a bi al-ma'rūf*" (ini adalah hal paling jelas di dalam al-Qur'an bahwa sesungguhnya seorang wali memiliki hak atas jiwa seorang wanita, dan sesungguhnya tidaklah boleh bagi seorang wali untuk menghalangi mereka jia para wanita itu rela untuk menikah dengan cara yang *ma'rūf*)¹⁹.

Keputusan wali tidak selalu menjadi satu-satunya faktor yang menentukan nasib pernikahan wanita. Dalam hal para wanita yang ditalak lalu habis masa iddahnya, mereka diberi kesempatan untuk menentukan dengan siapa akan menjalani pernikahan selanjutnya. Memang, menurut al-Syāfi'i, keberadaan wali nikah beserta izinnya adalah syarat formal yang harus ada dalam sebuah akad nikah²⁰, tetapi bukan berarti bahwa para wanita tidak bisa memberikan pertimbangan tentang calon lelaki yang akan menikahinya.

Adapun mahar (*s'adāq/ ajr*) adalah hal yang Allah perintahkan kepada para suami untuk diberikan kepada istri-istri mereka. al-Syāfi'i melihat adanya hal-hal yang menjadikan

"mahar" dalam akad nikah tidak serupa dengan "harga" dalam sebuah transaksi jual-beli. Tidak sebagaimana transaksi jual beli yang harus disebutkan dan disepakati harga dari benda yang diperdagangkan, dalam akad nikah, berdasarkan al-Baqarah: 236²¹, mahar tidak wajib ditentukan terlebih dahulu²².

Meski demikian, tidak bisa dipungkiri adanya kesan seolah-olah menyerupakan "akad pernikahan" dengan "transaksi jual-beli". Pandangan seperti ini, pada dasarnya, tidak hanya menghina perempuan dalam posisinya sebagai manusia yang merdeka, tetapi juga mencederai makna suci dari pernikahan itu sendiri. Kesan ini misalnya dapat ditemukan dalam pembahasan al-Syāfi'i mengenai mahar. Ia menulis sebuah bab yang diberi judul "*al-Ikhtilāf fī al-Dukhūl*" (perbedaan mengenai "berkumpulnya" suami-istri). *Point-point* penting pembahasan tersebut, tersarikan dalam ucapan al-Syāfi'i sebagaimana berikut:

"إِذَا مَلَكَ الرَّجُلُ عَقْدَةَ الْمَرْأَةِ فَأَرَادَ الدُّخُولَ بِهَا فَإِنْ كَانَ مَهْرًا حَالًا
أَوْ بَعْضُهُ لَمْ يُجْبَرْ عَلَى الدُّخُولِ عَلَيْهِ حَتَّى يَدْفَعَ الْحَالَ مِنْهُ إِلَيْهَا وَإِنْ كَانَ
دَيْنًا كَلَهُ أَجْبَرَتْ عَلَى الدُّخُولِ عَلَيْهِ مَتَى شَاءَ... وَوَلَيْسَ لَوَلِيِّ الْحَرَّةِ وَلَا
لِسَيِّدِ الْأَمَةِ مَنَعُهُ إِيَّاهَا إِذَا دَفَعَ صَدَاقَهَا إِنْ كَانَ حَالًا... وَهَذَا كَلَهُ إِذَا
كَانَتِ الرَّوْجَةَ بِالْعَا وَمُقَارَبَةَ الْبُلُوغِ أَوْ جَسِيمَةً يَحْتَمِلُ مِثْلَهَا أَنْ يُجَامَعَ
فَإِذَا كَانَتْ لَا تَحْتَمِلُ أَنْ تُجَامَعَ فَلَا هَلْهَا مَنَعُهَا الدُّخُولَ حَتَّى تَحْتَمِلَ الْجَمَاعَ
وَلَيْسَ عَلَى الرَّوْجِ دَفْعُ صَدَاقِهَا وَلَا شَيْءٍ مِنْهُ وَلَا نَفَقَتِهَا حَتَّى تَكُونَ فِي
الْحَالِ الَّتِي يُجَامَعُ مِثْلَهَا... وَإِنْ كَانَتْ بِالْعَا مُضْنًا أَجْبَرَتْ عَلَى الدُّخُولِ
وَكُلِّ امْرَأَةٍ تَحْتَمِلُ أَنْ تُجَامَعَ قَالَ فَإِنْ كَانَتْ مَعَ هَذَا مُضْنًا مِّنْ مَّرْضٍ لَا
يُجَامَعُ مِثْلَهَا أَمَهَلَتْ حَتَّى تَصِيرَ إِلَى الْحَالِ الَّتِي يُجَامَعُ مِثْلَهَا لَمْ يُجْبَرْ عَلَى
الدُّخُولِ وَمَتَى أَمَهَلَتْهَا بِالْدُّخُولِ لَمْ أُجْبَرْهُ عَلَى دَفْعِ الصَّدَاقِ... وَإِنْ
صَارَتْ إِلَى حَالٍ لَا يُجَامَعُ مِنْ صَارَ إِلَيْهَا أَخَذَتْ صَدَاقَهَا وَدَيْتَهَا
وَقِيلَ هِيَ امْرَأَتُكَ فَإِنْ شِئْتَ فَطَلِّقْ وَإِنْ شِئْتَ فَأَمْسِكْ وَاجْتَنِبْهَا إِذَا
كَانَ مِثْلَهَا لَا يُجَامَعُ" ٢٣

¹⁶al-Syāfi'i, *al-Umm*, (Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, tt), 878.

¹⁷Ibid. 940.

¹⁸Ibid. 915.

¹⁹Ibid. 878.

²⁰Al-Syāfi'i mengutip beberapa riwayat tentang hal ini: (1) perkataan 'Aisyah bahwa, siapa saja wanita yang menikah tanpa izin dari walinya, maka pernikahannya batal, (2) 'Umar pernah membatalkan pernikahan seorang wanita yang dinikahkan tanpa wali, (3) 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz membatalkan pernikahan seseorang wanita dari Banī Bakr yang tidak dengan sepertujuan walinya. *Ibid*.

²¹ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوهُنَّ فَرِيضَةٌ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِفِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

²²Ibid. 915.

²³Ibid. 947.

- (1) Jika seorang laki-laki mengikat akad dengan seorang wanita lalu ia menginginkan “berhubungan badan” dengannya, maka jika maharnya kontan, semua atau sebagiannya, wanita itu tidak diwajibkan untuk menurutinya hingga mahar tersebut dibayarkan kepadanya. Tetapi jika mahar tersebut semuanya adalah hutang, maka ia diwajibkan untuk menuruti suaminya kapanpun suaminya mau...
- (2) Baik wali wanita merdeka ataupun tuan dari wanita budak, keduanya tidak berhak melarang suami tersebut untuk mendatangi istrinya jika ia telah membayar maharnya yang kontan tersebut...
- (3) Ini berlaku jika sang wanita telah “baligh” atau mendekati “baligh” atau telah tumbuh besar badannya sebesar wanita lain yang telah bisa “disetubuhi”. Tetapi jika ia belum seperti wanita yang demikian, maka keluarganya berhak melarangnya untuk disetubuhi sampai ia bisa disetubuhi. (pada saat yang demikian), sang suami tidak harus membayar mahar maupun nafkah untuknya sampai wanita tersebut bisa “disetubuhi”...
- (4) Jika sang istri telah baligh namun sakit parah, ia diwajibkan “mau melayani” suaminya sebagaimana wanita lain. Tetapi jika ia menderita sakit yang membuatnya tidak bisa disetubuhi, maka ia dibiarkan sampai ia sembuh dan bisa disetubuhi. Jika sudah demikian, ia diwajibkan mematuhi keinginan suaminya. Ketika wanita tersebut dibiarkan (tidak bisa disetubuhi) maka saya (al-Syāfi’i) tidak mewajibkan sang suami untuk membayar maharnya...
- (5) Jika wanita tersebut tidak lagi bisa disetubuhi, maka ia boleh mengambil mahar dan diyatnya. (dikatakan) wanita tersebut adalah istrinya. Jika kau mau, ceraikanlah atau tetaplah bersamanya dan jauhilah dia jika yang sepertinya tidak bisa disetubuhi”.

Kutipan di atas menunjukkan bagaimana al-Syāfi’i menganggap “persetubuhan antara suami dan istri” (baca: kenikmatan seksual) sebagai sesuatu yang penting dalam ikatan perkawinan. Tidak mengherankan karena akad pernikahan adalah satu-satunya jalan diperbolehkannya

“persetubuhan” (al-Syāfi’i biasa menggunakan istilah *al-istimtā’* yang berarti “bersenang-senang” secara fisik) antara laki-laki dan perempuan. Pertanyaannya adalah, dalam kaitannya dengan mahar dan nafkah menurut al-Syāfi’i, apakah keduanya diberikan oleh suami sebagai semata-mata harga dari kenikmatan seksual yang diberikan oleh istri?.

Jawaban dari pertanyaan tersebut tidak sederhana. Pada prinsipnya, kita menemukan kesamaan antara transaksi jual beli dengan pernikahan dari fikih al-Syāfi’i. Misalnya mengenai: (1) jumlah mahar yang harus dibayar suami yang harus sesuai dengan kesepakatannya dengan calon istrinya (sama dengan harga sebuah benda yang menuntut tawar-menawar dan kesepakatan antara penjual dan pembeli); (2) kewajiban istri “melayani” suaminya yang terikat dengan telah dibayar atau belumnya mahar nikah yang menjadi haknya; (3) dibolehkannya seorang suami memaksa istrinya untuk melayaninya jika mahar pernikahan telah diberikan (dalam jual beli kontan, si pembeli baru memiliki barang yang dibelinya sepenuhnya, jika ia telah melunasi harga yang disepakati dengan penjual); (4) jika sang istri diketahui memiliki keadaan yang menjadikannya secara permanen tidak mampu “melayani” suaminya, maka sang suami diberikan pilihan untuk meneruskan pernikahan atau menceraikan istrinya (mirip dengan transaksi perdagangan dengan perjanjian yang mengizinkan si pembeli mengembalikan atau menukar barang yang telah ia beli jika di kemudian hari ditemukan cacat pada barang tersebut).

Namun, ada faktor lain dalam fikih al-Syāfi’i yang harus diperhatikan, karena di saat yang sama malah menyiratkan makna pembayaran mahar sebagai simbol “pertanggung jawaban” seorang calon suami kepada calon istrinya. Di antaranya: (1) tidak disyaratkannya penyebutan jumlah mahar dalam akad nikah yang bisa dimaknai, meskipun mahar adalah sesuatu yang wajib dibayarkan oleh seorang suami kepada istrinya, mahar bukanlah sesuatu yang utama sehingga harus disebutkan nominalnya ketika akad nikah.

(2) Dianjurkannya agar mahar ditentukan dengan cara sesederhana mungkin. Tentang *point*

ketiga ini, al-Syāfi'i memberikan batasan minimal bagi mahar; yaitu sesuatu yang bisa dianggap sebagai harta (*aqallu mā yatamawwalu al-nās*), atau sesuatu yang memiliki nilai (*mā lau istahlakahu rajulun li rajulin lahū qīmah*), atau sesuatu yang bisa diperdagangkan (*mā yatabāya'uhu al-nāsu bainahum*)²⁴. Bahkan, mahar juga tidak harus berupa benda kasat mata. Sesuai kesepakatan, mahar bisa berupa “pembelajaran”, “hafalan surat-surat dalam al-Qur'an”, “pengabdian dalam kurun waktu tertentu”, dan sejenisnya²⁵.

Kesimpulannya, pada al-Syāfi'i, kata “*qawwāmūna*” lebih dekat referensi maknanya ke posisi laki-laki sebagai “pembimbing” (*supervisors*) dan “penanggung jawab” (*in charge of*) dari wanita. Sebagai pembimbing, kaum laki-laki memiliki hak untuk mengatur wanita dan sebagai penanggung jawab, mereka berkewajiban memberikan keamanan dan kenyamanan, di antaranya lewat mahar dan nafkah sebagai salah satu media yang telah disahkan oleh Islam. Adapun akad pernikahan, ia memiliki dua sisi sekaligus. Sisi legal-formalnya adalah kedudukannya sebagai transaksi peng-halal-an persetubuhan suami istri, sedang sisi moralnya adalah posisinya sebagai simbol pertanggung jawaban suami atas istrinya.

Nafkah Rumah Tangga

Nafkah berkaitan erat dengan ekonomi sebuah keluarga. Mengenai hal tersebut, para pemikir modern gencar mengemukakan ide-ide mengenai hakikat pernikahan yang tidak terbatas pada urusan reproduksi saja. Menurut Linda Waite, seorang profesor sosiologi dari *University of Chicago*, pernikahan bahkan dapat meningkatkan taraf ekonomi pasangan yang menikah karena mereka akan memberi perhatian tentang bagaimana harus “bekerja lebih produktif”, “menabung”, dan “mengkonsumsi”²⁶.

Pada dasarnya, menurut al-Syāfi'i, menafkahi keluarga (baca: istri dan anak-anak) adalah

kewajiban mutlak seorang suami. Dalih *naqlī*-nya adalah keputusan nabi yang membolehkan Hindun, Ibu Mu'āwiyah untuk mengambil harta suaminya, Abū Sufyān, seperlunya untuk memenuhi kebutuhannya dan anak-anaknya secara diam-diam dikarenakan sifat kikir yang dimiliki Abū Sufyān²⁷. Menurut al-Syāfi'i, keputusan nabi ini adalah implementasi dari perintah Allah dalam al-Baqarah: 233 yang berisi perintah agar seorang suami memberi makan dan pakaian kepada para istri dengan cara yang baik (*wa 'alā al-maulūdi lahū rizqahunna wa kiswatuhunna bi al-ma'rūf*). Selain makanan dan pakaian, termasuk kewajiban suami adalah memberikan tempat tinggal dan memenuhi kebutuhan istri ketika istri tidak mampu memenuhi kewajibannya dikarenakan sebab tertentu, termasuk menyediakan pembantu jika perlu²⁸. Kewajiban yang sama juga berlaku pada suami untuk anggota keluarga yang lain sebelum anak-anaknya *mentas* (baca: mapan) dan bisa mencari nafkah sendiri²⁹.

Sekali lagi, dalam pembahasan mengenai kewajiban nafkah bagi istri, kita mendapati sudut pandang yang sama dengan kewajiban pemberian mahar yang telah diuraikan sebelumnya, yaitu kaitan antara pemberian nafkah sebagai kewajiban suami dengan kenikmatan seksual (*al-istimā'*) yang ia dapat sebagai haknya. Al-Syāfi'i mengatakan:

وَيُفِقُّ عَلَىٰ أَمْرٍ أَنَّهُ غَنِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ فَقِيرَةً مَّحْبَسَهَا عَلَىٰ نَفْسِهِ لِلاَّ سْتَمْتَعَ بِهَا
وَعَبْرًا لَكَ وَمَنْعَهَا مِنْ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِهِ قَالَ وَلَا شَكَّ إِذَا كَانَتْ أَمْرًا لِرَجُلٍ
قَدْ بَلَغَتْ مِنَ السِّنِّ مَا يُجَامَعُ مِثْلَهَا فَامْتَنَعَ مِنَ الدُّخُولِ عَلَيْهَا وَلَمْ تَمْتَنِعْ
مِنَ الدُّخُولِ عَلَيْهِ وَلَا مِنْهُ بَعْدَ الدُّخُولِ عَلَيْهِ فَعَلَيْهِ نَفَقَتُهَا مَا كَانَتْ
رَوْجَةً لَهُ مَرِيضَةً وَصَحِيحَةً وَغَائِبًا عَنْهَا وَحَاضِرًا لَهَا

وَإِنْ طَلَّقَهَا وَكَانَ يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ فَعَلَيْهِ نَفَقَتُهَا فِي الْعِدَّةِ لِأَنَّهُ لَا يَمْنَعُهُ
مِنْ أَنْ تَصِيرَ حَلَالًا لَهُ يَسْتَمْتَعُ بِهَا إِلَّا نَفْسُهُ إِذَا أَشْهَدَ شَاهِدَيْنِ أَنَّهُ
رَاجِعُهَا فَهِيَ رَوْجَتُهُ... وَإِذَا نَكَحَ الصَّغِيرَةَ الَّتِي لَا يُجَامَعُ مِثْلَهَا وَهِيَ
صَغِيرٌ أَوْ كَبِيرٌ فَقَدْ قِيلَ لَيْسَ عَلَيْهِ نَفَقَتُهَا لِأَنَّهُ لَا يَسْتَمْتَعُ بِهَا...

²⁴Ibid.

²⁵Ibid. 916.

²⁶Lihat dalam: Shoshana A. Grossbard, “Marriage and The Economy”, dalam (ed.) Shoshana A. Grossbard, *Marriage and The Economy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1.

²⁷al-Syāfi'i, *al-Umm...*, 940.

²⁸Ibid.

²⁹Ibid, 941.

وَإِذَا كَانَتْ هِيَ الْبَالِغَةَ وَهُوَ الصَّغِيرَ فَقَدْ قِيلَ عَلَيْهِ النَّفَقَةُ لِأَنَّ الْحَبْسَ جَاءَ مِنْ قِيلِهِ وَمِثْلُهَا يُسْتَمْتَعُ بِهِ وَقِيلَ إِذَا عَامَتْهُ صَغِيرًا وَكَرِهَتْهُ فَلَا نَفَقَةَ لَهَا لِأَنَّ مَعْلُومًا أَنَّ مِثْلَهُ لَا يُسْتَمْتَعُ بِأَمْرَائِهِ

“Seorang suami wajib memberi nafkah istrinya, baik istrinya orang kaya ataupun orang miskin sebab istrinya tersebut telah mengikatkan dirinya pada diri suaminya agar (suaminya) dapat “bersenang-senang” dengannya serta ia melarang dirinya sendiri untuk “bersenang-senang” dengan laki-laki lain. Dan tidak ada keraguan, jika seorang istri sudah mencapai usia yang pantas untuk digauli, lalu suaminya berhalangan untuk menggaulinya sementara sang istri tidak, jika mereka sudah bersetubuh, maka sang suami wajib menafkahi istri tersebut, baik jika sang istri sakit atau sembuh dan sang suami ada di sampingnya atau sedang bepergian. Jika sang suami menceraikan istrinya dan masih bisa rujuk kembali, maka ia (masih) wajib menafkahnya dalam masa ‘iddah karena masih ada kemungkinan istri tersebut halal baginya dan ia masih mungkin “bersenang-senang” dengannya jika ada dua saksi yang bersaksi bahwa keduanya telah rujuk, maka wanita tersebut kembali menjadi istrinya. Dan jika seorang laki-laki menikahi wanita yang masih kecil dan belum cukup umur untuk digauli, baik laki-laki tersebut masih kecil atau sudah dewasa, maka ada yang mengatakan bahwa sang suami tidak wajib menafkahi istrinya karena ia tidak “bersenang-senang” dengannya.

Lalu jika sang istri sudah dewasa sementara sang suami masih kecil, maka ada yang mengatakan bahwa suami kecil tersebut wajib menafkahi istrinya karena suami tersebut yang membuat ikatan dan istri tersebut sudah cukup usia untuk diajak “bersenang-senang”. Tetapi jika sang istri sudah mengetahui bahwa calon suaminya adalah anak kecil tetapi ia tetap mau meikahnya, maka suami tersebut tidak wajib menafkahnya karena orang seusia suami tersebut belum bisa “bersenang-senang” dengan istrinya”³⁰.

Telah ditegaskan sebelumnya, meskipun al-Syāfi’i mengulangi pembahasan mengenai hubungan seks dalam setiap penjelasannya mengenai kewajiban finansial suami dan hak yang melekat kepadanya setelah ia menunaikan kewajibannya tersebut, terlalu naif untuk dikatakan

bahwa hubungan seks adalah inti dari pernikahan menurut al-Syāfi’i. Akan tetapi, lebih karena memang *al-istimtā’* adalah kondisi yang menjadi ciri khusus sebuah pernikahan, dalam artian, tidak ada bentuk transaksi hukum (akad) lain yang memiliki implikasi *al-istimtā’* sebagaimana nikah.

Menurut al-Syāfi’i, memberi nafkah istri adalah kewajiban suami sedangkan “melayani suami” adalah kewajiban istri. Keduanya memiliki hubungan kausalitas yang jelas. Jika yang pertama dipenuhi, maka yang kedua secara otomatis terjadi. Begitupun sebaliknya. Perlu ditekankan, kewajiban “melayani suami” di sini terbatas hanya pada “pelayanan seksual” saja. Artinya, dalam pandangan al-Syāfi’i, tanggung jawab domestik seperti membersihkan rumah, menyapu, memasak, mencuci pakaian dan pekerjaan rumah tangga lain dibebankan kepada istri, hanya sebatas kemampuannya saja. Jika ia merasa berat untuk melaksanakan pekerjaan-pekerjaan tersebut, ia bisa meminta suaminya untuk mempekerjakan pembantu-pembantu untuknya.

Dengan demikian, tolak ukur nafkah adalah istri bukan suami. Dalam kondisi istri yang bagaimanapun, nafkah terhadap istri harus diberikan, bahkan meskipun suami telah menceraikan istrinya dengan cerai yang masih bisa dirujuk kembali. Asalkan istri telah memberikan “pelayanan” sebagaimana yang diterangkan di atas kepada suami, maka nafkah telah menjadi haknya secara mutlak.

Kondisi yang dirumuskan al-Syāfi’i semacam ini bisa dianggap sebagai penghinaan ataupun pemuliaan terhadap istri, tergantung dari sudut mana kita memandang. Sebagian orang mungkin menganggapnya sebagai pemuliaan, karena dalam kehidupan rumah tangga, istri cenderung dimanja karena memiliki hak untuk meminta kepada suami, apapun yang ia rasakan perlu untuknya. Namun, sebagian yang lain bisa saja menganggap ini sebagai penghinaan, karena pada pola seperti ini, istri diposisikan tak ubahnya seperti *ingon-ingon* (baca: peliharaan) yang tidak berkontribusi apapun dalam rumah tangga kecuali memenuhi hasrat biologis suaminya saja.

³⁰Ibid.

Meskipun kepuasan istri menjadi hal yang penting dalam urusan nafkah, tetapi al-Syāfi'i juga memberi perhatian kepada kemampuan suami sebagai determinan kuantitas nafkah yang lain. al-Syāfi'i memberikan batasan minimal nafkah yang harus diberikan suami adalah meliputi makanan, pakaian dan keperluan sehari-hari sebesar yang umum diberikan oleh suami lain kepada istrinya di dalam negara tersebut (*al-ma'rūf bibaladhimā*)³¹. Pada titik ini, al-Syāfi'i memperbolehkan adanya dialog antara suami dan istri dalam hal apa yang harus disediakan oleh suami. Menurut al-Syāfi'i, jika seorang istri merasa kurang dengan apa yang diberikan oleh suami, ia boleh meminta lebih. Pada kasus yang demikian, jika sang suami mampu (*in kāna muwassa'an*), ia bisa memberikannya dua kali lipat dari yang seharusnya³².

Pada fikih Syāfi'i, pengertian nafkah terkandung di dalamnya hak istri yang harus dipenuhi oleh suami. Dengan jelas al-Syāfi'i menyebutnya sebagai hak wanita yang hanya bisa dianggap lunas jika sang wanita tersebut mengakuinya. Dalam hal adanya pertentangan antara sepasang suami istri tentang nafkah, yang dipegangi adalah pengakuan istri yang disertai sumpah atau bukti lain³³. Namun, al-Syāfi'i masih mengakomodir kemungkinan adanya dinamika di dalam rumah tangga. Seorang istri boleh menuntut tambahan nafkah dan jika mampu, sang suami boleh memenuhinya. Lebih ekstrem lagi, jika seorang suami tidak mampu menafkahi istrinya, sang istri berhak menentukan apakah mereka tetap tinggal bersama ataukah mereka harus berpisah³⁴. Bisa disimpulkan, bahwa mengenai nafkah sebagai kebutuhan finansial keluarga, meskipun al-Syāfi'i membebaskan pemenuhan nafkah kepada suami, ia masih mengakomodir kemungkinan adanya dialog yang berlandaskan sikap "saling mengerti" antara pasangan suami-istri. Ini berarti, dalam fikih al-Syāfi'i terdapat penekanan terhadap pentingnya musyawarah dalam penyelesaian masalah-masalah dalam rumah tangga, khususnya yang berkaitan dengan urusan ekonomi.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* 942.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.* 942.

Pergaulan Antara Suami dan Istri (Materiil dan Non-Materiil)

Pada bab ini, hubungan suami istri menurut al-Syāfi'i yang akan dibahas adalah mengenai harta gono-gini (harta suami istri yang dihasilkan selama mereka hidup bersama) dan *nusyūz*³⁵. Keduanya mewakili pembahasan mengenai pergaulan dalam hal persekutuan dalam harta, dan potensi menghadapi konflik, topik yang potensial untuk dijadikan pintu masuk mencari akar-akar egalitarianism dalam pola interaksi suami-istri menurut Syāfi'i.

Mengenai harta gono-gini, al-Syāfi'i telah berupaya merumuskan sebuah penyelesaian yang adil jika terdapat sengketa di antara sepasang suami-istri yang bercerai. Apabila yang diperebutkan adalah harta yang jelas dipakai secara bersama-sama seperti rumah, maka harta tersebut dibagi rata antara suami dan istri³⁶. Tidak demikian halnya dengan harta benda yang sedari awal adalah milik salah seorang dari mereka. Jika seorang istri misalnya, memiliki perhiasan yang awalnya adalah warisan dari orang tuanya yang telah meninggal, maka barang ini sepenuhnya milik istri. Namun, jika pada barang-barang khas tersebut, suami-istri saling berbeda pendapat dan saling mengaku dan bersumpah bahwa mereka adalah pemilik sah barang itu, maka seorang hakim harus bijak dengan melihat kemungkinan terbesar siapa pemilikinya (*al-nadhr ilā asybahihimā*)³⁷. Misalnya, perhiasan-perhiasan khas wanita adalah milik istri, sedangkan baju sutra yang biasa dipakai kaum laki-laki adalah milik suami³⁸. al-Syāfi'i tidak

³⁵ Secara bahasa, *nusyūz* adalah bentuk plural dari *nasyaz* yang berarti "bagian bumi yang menonjol keluar". Dalam terminologi hukum Islam, *nusyūz* adalah sikap saling membenci di antara sepasang suami-istri (*karāhiyyah kullin minhumā šāḥibahu*), dan perlakuan yang tidak baik. *Nusyūz* pada istri bisa dimaknai dengan pembangkangan (*al-isti'sā'*) terhadap suaminya. Termasuk jika ia misalnya meninggalkan rumah tanpa seizing dari suaminya. Sedangkan *nusyūz* suami adalah sikap kasar atau perilakunya yang membahayakan dan tidak mau memberikan hak-hak istrinya. Muḥammad ibn Mukrim ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt), vol. 5, 417.

³⁶ al-Syāfi'i, *al-Umm...*, 947.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Kaidah ini biasanya diterapkan pada dua orang yang sedang berselis tentang kepemilikan sesuatu. Untuk menyelesaikan masalah tersebut, hakim bisa melihat kondisi obyektif kedua orang tersebut dan memutuskan siapa kemungkinan besar yang menjadi

membatasi kemungkinan kepemilikan harta bagi suami saja. Bagaimanapun juga, laki-laki dan perempuan memiliki kemungkinan yang sama untuk mendapatkan barang tertentu dari transaksi jual-beli, pewarisan, atau yang sejenisnya.

Adapun mengenai *nusyūz*, al-Syāfi’i melihat istri lebih berpotensi melakukannya daripada suami. Sebagai pelindung dan penanggung jawab, suami memiliki kewajiban untuk mendidik istri-istri mereka yang terindikasi akan melakukan *nusyūz*. Para suami diharuskan memberi nasihat, memberi pelajaran dengan tidak mengumpulinnya sementara waktu, atau jika perlu memukulnya³⁹. Ini adalah pengamalan dari al-Nisā’: 34, yang berbunyi:

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

“Wanita-wanita yang kamu khawatirkan *nusyuz*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”.

Pada al-Syāfi’i, *nusyūz* suami terhadap suami yang dirupakan dalam salah satu dari tiga bentuk perbuatan (menasihati, menjauhi dan memukul) adalah legal. Penekanannya pada menjauhi dan memukul yang benar-benar tidak boleh dilakukan jika si istri telah bertaubat dari pembangkangannya terhadap suami. al-Syāfi’i mengatakan: “*idhā raja’at al-nāsyizu ‘an al-nusyūz lam yakun lizaujihā hijratuhā wa lā dharbuhā, liannahū innamā ubihjā lahū bi al-nusyūz. fa idhā zāyalathu, fa qad zāyalat al-ma’nā al-ladhī ubihjā lahū bihi*” (jika sang istri telah bertaubat dari *nusyūz*-nya, suami tidak diperkenankan menjauhi atau memukulnya, karena dua hal ini dibolehkan sebab adanya *nusyūz*. Ketika istri menghilangkannya, telah ia hilangkan

pula sebab pembolehan suaminya menjauhi atau memukulnya)⁴⁰.

Meskipun demikian, menurut al-Syāfi’i, sebaiknya seorang suami menahan dirinya untuk tidak memukul istrinya, bahkan jika itu dianggap perlu. Ia mengutip sebuah hadith yang berbunyi: “*lan yadhriba khiyārukum*” (orang-orang baik di antara kalian tidak akan memilih untuk memukul)⁴¹. Memukul istri adalah sesuatu yang diperbolehkan, tetapi Nabi SAW mencontohkan agar itu tidak dilakukan. Jikapun itu terpaksa dilakukan, ia harus disertai dengan bukti yang nyata dan sebaiknya tidak memukulnya dengan pukulan yang menyakiti (*mubarrihan*), menyebabkan keluarnya darah (*mudammiyan*), atau mengenai wajah (*yatawaaqqā fihī al-wajh*)⁴².

Point-nya adalah dalam pergaulan suami dan istri, baik dalam hal persekutuan keduanya dalam harta benda maupun dalam hubungan sosial sebagai sesama manusia, al-Syāfi’i menekankan pentingnya penggunaan akal sehat jika terdapat perselisihan di antara sepasang suami-istri. Ketika sengketa di antara keduanya tidak lagi bisa ditemukan jalan tengangnya, hakimlah yang memutuskan nasib keduanya dengan mempertimbangkan kondisi obyektif masing-masing.

Termasuk dalam definisi akal sehat adalah rasa kasih sayang yang seharusnya telah menjadi dasar dilakukannya pernikahan. Meskipun hukum memperbolehkan suami untuk memberi pelajaran kepada istrinya dengan cara yang sedikit kasar sekalipun, sebisa mungkin, suami harus bisa menemukan alternatif “metode mendidik” lain yang lebih menunjukkan kasih sayang.

Simpulan

Hubungan kemitraan (*partnership*) dalam rumah tangga antara suami dan istri telah menjadi salah satu model interaksi yang *booming* akhir-akhir ini. Tuntutan ekonomi dan tantangan globalisasi telah menghilangkan batasan-batasan formal antara suami dan istri dalam kehidupan publik.

pemilik dari barang yang disengketakan. Barang-barang bernilai tinggi lebih mungkin dimiliki oleh orang-orang mapan yang pekerja keras, begitupun sebaliknya. *Ibid.*

³⁹*Ibid.* 961.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.* 1034.

⁴²*Ibid.*

Meskipun demikian, terlalu menggebu-gebu menuntut hubungan yang setara antara laki-laki dan istri dalam keluarga, tanpa mempersiapkannya masak-masak juga bukan sikap yang bijak.

Bagaimanapun juga, wanita karir yang menjadi tulang punggung keluarga juga memiliki dampak negatif terhadap keharmonisan rumah tangga. Pada wanita jenis ini, penghasilan yang lebih besar dari suami seringkali memunculkan arogansi dan krisis jati diri. Merasa lebih "bernilai", tidak mustahil mereka akan kehilangan ketundukan kepada suami yang dalam fikih Syāfi'i> seharusnya menjadi kepala rumah tangga. Di Kediri-Jawa Timur misalnya, pada tahun 2014, 36 gugatan cerai dikabulkan oleh pengadilan agama. Ironisnya, semua pemohon perceraian adalah guru perempuan. Penyebabnya, guru-guru perempuan tersebut berpenghasilan lebih banyak dari suami-suami mereka, sehingga terjadi perselingkuhan antara guru-guru tersebut. Beberapa peselingkuhan ini mengakibatkan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga yang berujung perceraian⁴³.

Penelitian mengenai visibilitas hubungan kemitraan antara suami-istri dalam *al-Umm* menyimpulkan bahwa secara eksplisit al-Syāfi'i mengakui bahwa laki memiliki peran yang lebih besar dari perempuan dalam urusan domestik dan publik, dan karenanya pola interaksi ideal dalam fikihnya terorientasi pada hubungan kepemimpinan (*leadership*) seorang suami. Meski demikian, ide-ide prinsipil mengenai hubungan kemitraan (*partnership*) bisa ditemukan. Di antaranya dalam:

1. Hak perempuan untuk menentukan pasangan nikahnya, meskipun keberadaan wali nikah menjadi syarat formal sahnya sebuah akad nikah
2. Hakikat mahar, memiliki dua sisi sekaligus. Sisi legal-formalnya adalah kedudukannya sebagai transaksi penghalalan persetujuan suami istri, sedang sisi moralnya adalah posisinya sebagai simbol pertanggung jawaban suami atas istrinya.

3. Adanya unsur saling pengertian dalam hal-hal yang berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan finansial keluarga serta penekanan terhadap pentingnya musyawarah dalam penyelesaian masalah-masalah ekonomi.
4. Pemakaian akal sehat dalam mencari konflik rumah tangga, baik yang berkaitan dengan materi maupun non-materi.

Ide-ide ini tersebut di atas bisa dipandang sebagai celah untuk mengaktualisasikan fikih Syāfi'i> dalam konteks kekinian sekaligus sebagai cara pandang baru mengenai fikih al-Syāfi'i> , utamanya jika ingin dirumuskan kembali atau disesuaikan dengan kondisi masyarakat muslim kontemporer, tentu saja dengan memperhatikan metode *istinbāt* al-Syāfi'i>. Lebih spesifik lagi, kita menemukan bahwa tidak benar jika dianggap bahwa pola hubungan kemitraan antara suami-istri tidak bisa dirujuk inspirasinya dari khasanah fikih tradisional.

Daftar Pustaka

- Abadī, Fairuz. *Tanwīr al-Miqbās fī tafsīr ibn 'Abbās*. Beirut : Dār al-fikr, tt.
- Adonis, Arab-Islam (*Arkeologi Sejarah Pemikiran*). Yogyakarta: LKis, 2012.
- Esposito, John L. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995.
- al-Ghāzī, Muhammad ibn Qāsīm. *Fath al-Qarīb*. Surabaya : al-Hidāyah, tt.
- Grossbard, Shoshana A. *Marriage and The Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Manzūr, Muhammad ibn Mukrim ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al'Arabī. tt.
- Marcoes, Lies M. (ed.), *Wanita Islam Indonesia dalam kajian Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: INIS, 1993.
- Mudzhar, Atho (ed.). *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2002.

⁴³Radar Kediri, Edisi Minggu, 1 Februari 2015

- al-Nūrī, Hasan Sulaimān dan ‘Alawī ‘Abbās al-Mālikī. *Ibānah al-Ahkām fī Sharh Bulūgh al-Marām*. Beirut : Dār al-Fikr, 1996.
- Radar Kediri, Edisi Minggu, 1 Februari 2015.
- al-Shairāzī, Abū Ishāq. *al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- al-Syāfi’ī, Muhammad Ibn Idrīs. *al-Umm*. Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, tt.
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Jāmi’ al-bayān ‘an Ta’wīl Aḥādīth al-Qur’ān*. Beirut : Dār al-Fikr, 1988.
- Wahyuni, Budi. *Terpuruk Ketimpangan Gender*. Yogyakarta: LAPERA Pustaka Utama, 1997.
- Yuksel, Edip, dkk. *Qur’an: A Reformist Translation*. Arizona: Brainbow Press, 2011.
- Zahroh, Muhammad Abū. *al-Syāfi’ī*. Kairo: Maṭba’ al-‘Ulūm, tt.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Dawā’ir al-Khauf: Qirā’ah fī Khiṭāb al-Mar’ah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-islāmī, 1999.
- , *al-Imām al-Shāfi’ī wa Ta’sīs al-Idiyūlujīyāt*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1996.