

STANDARISASI NUSYŪZ ISTRI: ANALISIS KOMPARATIF EMPAT MAZHAB FIKIH

Fashihuddin Arafat*, Mohamad Afif Mubarak
Universitas Kiai Abdullah Faqih
E-mail: fashihuddin.arafat@gmail.com

Abstract: *This study is grounded in the phenomenon of wife's nusyūz (disobedience), which frequently triggers domestic conflict due to ambiguity in its definition and indicators, often producing subjective interpretations that may harm a wife's rights or a husband's legal certainty. This study aims to comparatively analyze the indicators and handling procedures of wife's nusyūz according to the Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hanbali schools, and to formulate an objective standardization for contemporary family law. This is a normative legal study using a library-based method with conceptual and comparative approaches. Primary data were drawn from the authoritative (mu'tamad) texts of each school and analyzed descriptively and comparatively. The findings show that all four schools agree that refusal of marital intimacy (tamkīn) and leaving the marital home without permission constitute core indicators of nusyūz, while differing on thresholds: the Shafi'i and Hanbali schools recognize psychological behavioral change (at-taghayyur) as an early indicator, the Hanafi school requires concrete physical evidence, and the Maliki school extends the indicators to personal religious obligations. Regarding handling procedures, all four schools agree on a graduated principle (at-tartīb) beginning with admonition, hajru (separation), and non-injurious corrective measures, differing technically in the duration of hajru and the authority of the ḥakam (arbitrator). This study contributes an objective, humane, and measurable reconstruction of nusyūz standardization to secure legal certainty while protecting wives' rights.*

Keywords: Nusyūz; Four Schools of Thought; Indicators; Handling Procedures; Islamic Family Law.

Pendahuluan

Pernikahan dalam Islam merupakan sebuah perjanjian yang sangat kuat (*mitsāqan ghalīẓan*), yang dibangun di atas landasan spiritual dan penghormatan timbal balik menuju keluarga yang *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan bahwa tujuan perkawinan adalah

membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa¹, sebuah cita-cita yang idealnya menjadi puncak kebahagiaan sepasang suami istri.

Namun demikian, realitas kehidupan rumah tangga tidak selalu berjalan mulus. Konflik, silang pendapat, hingga kekerasan dalam rumah tangga kerap menjadi bagian tak terhindarkan dari dinamika keluarga². Di antara berbagai problematika tersebut, fenomena *nusyūz* istri merupakan salah satu persoalan yang paling krusial. Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak menjelaskan makna *nusyūz* secara eksplisit, namun ketentuannya dapat disimpulkan dari Pasal 84 ayat (1) yang menyatakan bahwa seorang istri dapat dianggap *nusyūz* apabila ia tidak memenuhi kewajibannya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 83 ayat (1)³, yakni kewajiban berbakti kepada suami baik lahir maupun batin⁴.

Persoalan mendasar muncul ketika norma tunggal dalam KHI tersebut dihadapkan dengan kenyataan bahwa tradisi fikih klasik tidak menyajikan satu pandangan yang seragam mengenai *nusyūz*. Imam empat mazhab—Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali—memiliki penekanan dan batasan yang berbeda dalam mendefinisikan indikator serta prosedur penanganan *nusyūz* istri⁵. Ketidakterukuran kriteria ketaatan ini sering kali menyebabkan interpretasi subjektif di masyarakat maupun di ranah peradilan, yang berpotensi merugikan hak-hak istri sekaligus mengaburkan kepastian hukum bagi suami⁶.

Praktik yudisial di Pengadilan Agama Indonesia sering kali secara implisit merujuk pada salah satu pandangan fikih klasik untuk menafsirkan *nusyūz* sebagaimana tersirat dalam Pasal 84 KHI, padahal tradisi fikih itu sendiri kaya akan keragaman pandangan⁷. Kondisi ini menimbulkan urgensi bagi tersusunnya sebuah kajian komparatif yang

¹Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 1.

²Suaidi Suaidi, "Problematika Kekerasan Dalam Rumah Tangga Penyebab Runtuhnya Tatanan Dan Tujuan Perkawinan," *RISOMA: Jurnal Riset Sosial Humaniora dan Pendidikan* 2, no. 6 (Oktober 2024): 88–104, <https://doi.org/10.62383/risoma.v2i6.390>.

³Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 84 Ayat (1).

⁴Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 83 Ayat (1).

⁵MD Nor Bin Mohammad, "Konsep Nusyūz (Studi Komparatif antara Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i)," 2011.

⁶Ika Ristian, "Pasal-Pasal Nusyūz Istri dalam Kompilasi Hukum Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga," *Al-Hakim* 2, no. 2 (November 2020).

⁷Apit Faris, *Koherensi Kekerasan Dalam Rumah Tangga*, 2024, <https://siga.kemenpppa.go.id/pencarian?topik=aW5kaWthdG9yfhWzOHx8UEVS RU1QVUFO>.

mampu memetakan titik temu (*konvergensi*) dan titik beda (*divergensi*) pandangan keempat mazhab, bukan untuk menyeragamkan (*ittiḥād*) pandangan fikih secara mutlak, melainkan untuk merangkum batasan-batasan (*ḥudūd*) substantif yang dapat diaplikasikan sebagai kerangka kerja yang lebih kokoh.

Kajian mengenai *nusyūz* bukanlah tema yang asing dalam literatur hukum keluarga Islam. Amanuddin Muhammad mengkaji konstruksi penyelesaian kasus *nusyūz* dalam perundang-undangan keluarga Islam Indonesia dan Malaysia secara komparatif antarnegara⁸, sementara Isnī Nur Khayati menyoroti konsep *nusyūz* dalam fikih gender melalui pemikiran Buya Hamka⁹, dan Siti Mar'atus Sholihah mengulas *nusyūz* melalui perspektif teori *mubādalah* (kesalingan) untuk mendorong kesetaraan relasi suami istri¹⁰. Nur Khairunisa memfokuskan kajiannya pada dampak sosiologis *nusyūz* terhadap keharmonisan rumah tangga¹¹, sedangkan Ahmad Fatnan menelaah putusan hakim atas kasus *nusyūz* akibat denda adat dari perspektif Mazhab Syafi'i secara tunggal¹².

Kajian empiris di ranah peradilan turut memperkaya diskursus ini. Fitriyani dkk. dalam *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* menemukan bahwa pertimbangan hakim di Pengadilan Tinggi Agama Kupang dalam perkara *nushūz* masih beragam antara pendekatan tekstual-normatif dan pendekatan yang lebih peka konteks sosial serta relasi kuasa gender¹³. Sejalan dengan itu, Wardatun dan Smith dalam *Ulumuna: Journal of Islamic Studies* mengangkat fenomena *woman-initiated divorce* dan mengonstruksi istilah

⁸Amanuddin Muhammad, "Konstruksi Penyelesaian Kasus Nusyuz Dalam Perundang Undangan Keluarga Islam Indonesia Dan Malaysia," 2023, 32–33.

⁹Isnī Nur Khayati, "Konsep Nusyūz Dalam Fikih Gender Dan Implikasinya Terhadap Penerapan Hukum Perkawinan Di Indonesia (Studi Pemikiran Buya Hamka)" (Universitas Islam Indonesia, 2023).

¹⁰Siti Mar'atus Sholihah, "Kesetaraan Gender Dalam Konsep Nusyūz Fikih Perspektif Teori Mubadalah," 2023, 33.

¹¹Nur Khairunisa, "Dampak Nusyūz Dalam Keharmonisan Rumah Tangga Perspektif Sosiologi Hukum," 2020, 75, <http://repository.umj.ac.id/id/eprint/4473>.

¹²Ahmad Fatnan, "Analisis Putusan Hakim Atas Nusyūz Istri Akibat Membayar Denda Adat Dalam Perkara Cerai Talak Perspektif Fiqih Madzhab Syafi'i," 2020, 1–134.

¹³Fitriyani Fitriyani, Asep Saepudin Jahar, Zaitunah Subhan, and Rosdiana Rosdiana, "The Judges' Legal Consideration on Divorce of Nushūz Cases at the Kupang High Religious Court: Gender Perspective," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 7, no. 3 (2023): 1971–1989, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i3.14425>.

"*male nushūz*" untuk menyoroti bahwa pembangkangan dalam rumah tangga bukan monopoli istri, sekaligus mengkritisi bias gender dalam pembacaan fikih klasik¹⁴. Hakim dan Alkosibati dalam *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* menegaskan pentingnya membedakan secara tegas antara *nusyūz* dan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), mengingat pelabelan *nusyūz* yang keliru berpotensi menjadi legitimasi bagi tindak kekerasan terhadap istri¹⁵. Sementara itu, Siti Mupida dalam *Millah: Journal of Religious Studies* menyoroti tiga metode pendidikan istri *nusyūz* (nasihat, pisah ranjang, pukulan ringan) berdasarkan nash Al-Qur'an dan hadis¹⁶, dan Raja Anggun Kusuma Said dalam *Jurnal Akta* menunjukkan bagaimana prinsip *maslahah mursalah* digunakan hakim Pengadilan Agama untuk mengalihkan hak asuh anak dari ibu yang dinilai *nusyūz* demi kepentingan terbaik anak¹⁷.

Studi-studi terdahulu tersebut umumnya berfokus pada satu mazhab, satu perspektif teori tertentu, satu putusan pengadilan, atau ranah regulasi antarnegara, sehingga belum menghadirkan pemetaan komparatif yang menyeluruh atas keempat mazhab fikih sekaligus menyusunnya menjadi satu sintesis standarisasi yang aplikatif. Kebaruan (novelty) penelitian ini terletak pada upaya merekonstruksi indikator dan prosedur penanganan *nusyūz* dari empat mazhab secara simultan ke dalam satu kerangka standarisasi yang objektif, humanis, dan terukur—sekaligus mendialogkannya dengan temuan empiris peradilan dan kritik gender kontemporer—sebuah celah akademik yang belum banyak diisi oleh penelitian-penelitian sebelumnya.

Berdasarkan uraian tersebut, artikel ini disusun untuk menjawab tiga permasalahan pokok: (1) bagaimana indikator dan prosedur penanganan *nusyūz* istri dalam perspektif fikih empat mazhab; (2) apa

¹⁴Atun Wardatun and Bianca J. Smith, "Woman-Initiated Divorce and Feminist Fiqh in Indonesia: Narrating Male Acts of Nushūz in Marriage," *Ulumuna: Journal of Islamic Studies* 24, no. 2 (2020): 266–295, <https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.416>.

¹⁵A. Hakim and Ali Alkosibati, "The Distinction Between Nusyūz and Domestic Violence: The Relevance of Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi Thought in Contemporary Context," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 15, no. 1 (2022): 41, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2022.15103>.

¹⁶Siti Mupida, "Relasi Suami Istri dalam Konflik Pendidikan Nusyuz Menurut Nash Al-Qur'an dan Hadis," *Millah: Journal of Religious Studies* 18, no. 2 (2019): 265–288, <https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art4>.

¹⁷Raja Anggun Kusuma Said, "Nusyuz Wife as a Result of Transferring Child Custody Rights from Wife to Husband from the Perspective of the Compilation of Islamic Law," *Jurnal Akta* 11, no. 1 (2024), <https://doi.org/10.30659/akta.v11i1.34561>.

saja persamaan dan perbedaan di antara keempat mazhab tersebut dalam menetapkan indikator dan prosedur penanganan *nusyūz*; dan (3) bagaimana relevansi konstruksi fikih klasik tersebut ketika dihadapkan pada praktik peradilan agama serta kritik keadilan gender kontemporer di Indonesia. Kajian ini diharapkan dapat memperkaya literatur hukum keluarga Islam di Indonesia, memberikan pedoman normatif yang lebih terstandarisasi bagi hakim di Pengadilan Agama, serta menjadi bahan edukasi pencegahan konflik rumah tangga bagi masyarakat luas.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif (*doctrinal legal research*) yang menitikberatkan pada pengkajian substansi norma fikih dalam kitab-kitab otoritatif terkait batasan dan indikator *nusyūz* istri¹⁸. Jenis penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*), tanpa melibatkan observasi lapangan atau data empiris masyarakat.

Dua pendekatan digunakan secara simultan. Pendekatan konseptual digunakan untuk membangun pemahaman utuh mengenai konsep dasar, indikator perilaku, serta prosedur penanganan *nusyūz* sebelum ditarik ke ranah standarisasi yang lebih praktis. Pendekatan komparatif digunakan sebagai instrumen utama untuk membandingkan pandangan Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali secara sistematis guna menemukan titik konvergensi dan divergensi di antara keempatnya¹⁹.

Sumber data primer bersumber langsung dari kitab-kitab induk (*ketub al-mu'tamadah*) tiap mazhab yang membahas bab pergaulan suami istri (*al-'isyrah*) dan hak-hak pernikahan, yaitu *Al-Fiqh al-Manhajī* karya Mustafa al-Khin dkk., *Al-Ḥawī al-Kabīr* karya al-Mawardi, dan *Al-Umm* karya Imam Syafi'i untuk Mazhab Syafi'i; *Badā'i' al-Ṣanā'i'* karya al-Kasani, *An-Nihāyah fī Syarḥ al-Hidāyah*, *An-Nabru al-Fā'iq*, dan *Al-Baḥr al-Rā'iq* untuk Mazhab Hanafi; *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī* dan *Ḥāsyiyah ad-Dasūqī* untuk Mazhab Maliki; serta *Al-Mughnī* karya Ibnu Qudamah dan *Al-Hidāyah fī al-Fiqh* karya al-Kalwadzani untuk Mazhab Hanbali. Data sekunder mencakup literatur fikih kontemporer, peraturan perundang-undangan, dan artikel jurnal ilmiah terkait.

¹⁸Soerjono Soekanto, *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).

¹⁹Johnny Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Malang: Bayumedia Publishing, 2006).

Pengumpulan data dilakukan melalui empat tahap: inventarisasi literatur, kategorisasi data ke dalam poros indikator dan poros prosedur penanganan, pembacaan mendalam (*in-depth reading*) teks berbahasa Arab, serta validasi referensi. Analisis data menggunakan metode deskriptif-komparatif-analitis²⁰: data dari tiap mazhab dipaparkan secara objektif, dibandingkan untuk menemukan persamaan dan perbedaan, kemudian disintesis menjadi pemetaan indikator dan prosedur yang lebih rapi dan aplikatif.

Kajian Literatur

Landasan Teoretis: Hak, Kewajiban, dan Ketaatan dalam Ikatan Pernikahan

Akad pernikahan yang sah tidak hanya mengubah status sosial seseorang, melainkan juga melahirkan implikasi hukum berupa hak dan kewajiban yang bersifat resiprokal (*mubādalah*) antara suami dan istri, di mana hak salah satu pihak merupakan kewajiban yang wajib ditunaikan oleh pihak lainnya²¹. Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, pernikahan dirancang untuk melindungi lima unsur pokok (*al-kulliyāt al-khams*): agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta²². Allah SWT berfirman dalam QS. Ar-Rūm [30]: 21 bahwa Dia menciptakan pasangan agar manusia merasa tenteram dan menumbuhkan rasa cinta serta kasih sayang di antara mereka²³, yang oleh para mufasir dimaknai sebagai tiga pilar kebahagiaan rumah tangga: *sakinah* (ketenangan), *mawaddah* (cinta aktif), dan *rahmah* (kasih sayang tulus)²⁴. Ketika salah satu pihak—dalam konteks penelitian ini, istri—melakukan tindakan yang merusak harmoni tersebut, maka stabilitas rumah tangga adalah unsur pertama yang runtuh.

Relasi resiprokal tersebut secara konkret terwujud dalam pembagian dua kategori kewajiban. Amir Syarifuddin mengklasifikasikan kewajiban suami terhadap istri ke dalam kewajiban yang bersifat materiil, meliputi mahar dan nafkah, serta kewajiban

²⁰Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013).

²¹Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakabat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006).

²²Abū Ishāq Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Syarī'ah*, Juz 2 (Kairo: Dar Ibnu 'Affan, 1997).

²³QS. Ar-Rūm [30]: 21.

²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), tafsir QS. Ar-Rūm [30]: 21.

non-materiil, meliputi pergaulan yang baik (*mu'āsyarah bi al-ma'rūf*) dan perlakuan adil²⁵. Sebaliknya, kewajiban istri yang menjadi hak suami sebagian besar bersifat non-kebendaan, yakni ketaatan dalam hal-hal yang makruf serta menjaga kehormatan diri dan harta suami selama ia tidak hadir. Kerangka resiprokal inilah yang menjadi basis argumentasi bahwa tuduhan *nusyūz* terhadap istri tidak dapat dilepaskan dari pertanyaan sebaliknya: sejauh mana suami telah menunaikan kewajiban materiil dan non-materiilnya. Ketimpangan dalam menegakkan salah satu sisi relasi resiprokal ini—menuntut ketaatan istri tanpa memastikan pemenuhan nafkah dan pergaulan baik oleh suami—berpotensi melahirkan konstruksi hukum yang timpang dan rentan disalahgunakan, sebagaimana akan didiskusikan lebih lanjut pada bagian kritik gender.

Secara terminologis, *nusyūz* dapat dipahami sebagai sikap istri yang enggan menunaikan hak-hak suami yang seharusnya ia taati, tanpa didasari alasan yang dibenarkan syariat (*'udzur syar'i*) yang sah²⁶. Kewajiban ketaatan istri ini dilandasi oleh QS. An-Nisā' [4]: 34 yang menyebut kepemimpinan suami dalam rumah tangga serta anjuran ketaatan istri sebagai bagian dari relasi yang seimbang, bukan otoritas yang bersifat sewenang-wenang²⁷, sebagaimana ditegaskan pula dalam QS. An-Nisā' [4]: 128 mengenai anjuran perdamaian (*ṣulḥ*) tatkala dikhawatirkan terjadi *nusyūz* atau sikap tidak acuh dari salah satu pasangan²⁸. Kerangka teoretis inilah yang menjadi pijakan bagi keempat mazhab dalam merumuskan indikator dan prosedur penanganan *nusyūz* secara lebih teknis, sebagaimana diuraikan berikut.

Secara historis-metodologis, perbedaan konstruksi *nusyūz* antarmazhab tidak lepas dari perbedaan pendekatan *uṣūl al-fiqh* yang dianut masing-masing imam. Mazhab Hanafi, yang tumbuh di lingkungan perkotaan Kufah dengan kompleksitas transaksi yang tinggi, cenderung mengembangkan metode *qiyās* (analogi) dan *istiḥsān* (preferensi hukum) yang menuntut kejelasan delik formal. Mazhab Maliki, yang berkembang di Madinah dengan basis *'amal ahl al-Madinah* (praktik penduduk Madinah) sebagai sumber hukum tambahan, lebih terbuka terhadap pertimbangan sosial dan spiritual komunitas.

²⁵Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakabat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006).

²⁶Khatib Asy-Syirbini, *Mughni Al-Muḥtāj* (Beirut: Dar el-Marefah, t.th.).

²⁷QS. An-Nisā' [4]: 34.

²⁸QS. An-Nisā' [4]: 128.

Mazhab Syafi'i, sebagai penengah metodologis antara pendekatan rasional Hanafi dan tradisional Maliki, mengembangkan kerangka *uṣūl* yang lebih sistematis melalui karya *Al-Risālah*, yang tercermin dari kecermatan al-Māwardī dalam memetakan gradasi psikologis *nusyūz*. Adapun Mazhab Hanbali, sebagai mazhab yang paling ketat berpegang pada nash dan atsar sahabat, menghasilkan konstruksi hukum yang sangat berhati-hati dalam membatasi ruang gerak sanksi fisik demi menghindari kezaliman²⁹. Perbedaan akar metodologis inilah yang pada gilirannya melahirkan empat konstruksi *nusyūz* yang berbeda penekanan sebagaimana akan diuraikan dalam sub-bab berikut.

Meskipun demikian, penting dicatat bahwa keempat mazhab ini tidak berkembang dalam ruang hampa yang saling terisolasi. Sepanjang sejarah perkembangan fikih, terjadi dialog dan silang-pengaruh (*tabāḍul al-afkār*) yang intensif antarmazhab, terutama melalui tradisi *khilāfiyyāt* (perbandingan mazhab) yang telah berkembang sejak abad ke-4 Hijriah. Karya-karya seperti *Al-Fiqh 'alā al-Madẓāhib al-Arba'ah* karya Abdurrahman al-Jaziri³⁰ menjadi bukti bahwa upaya komparasi lintas mazhab bukanlah hal baru dalam tradisi keilmuan Islam, melainkan kelanjutan dari metodologi *muqāranah al-madẓāhib* (perbandingan mazhab) yang telah mapan. Penelitian ini, dengan demikian, dapat diposisikan sebagai kontribusi lanjutan terhadap tradisi keilmuan tersebut, dengan fokus tematik yang lebih spesifik pada standarisasi indikator dan prosedur penanganan *nusyūz* istri yang belum banyak digarap secara komprehensif oleh literatur *muqāranah al-madẓāhib* klasik.

Dalam konteks Indonesia, tradisi perbandingan mazhab ini juga tercermin dari pilihan metodologis pembentuk Kompilasi Hukum Islam yang, alih-alih mengadopsi satu mazhab secara kaku, berupaya melakukan *takḥayyur* (memilih pendapat terkuat dari berbagai mazhab) dan *talfīq* untuk konteks keindonesiaan. Sayangnya, semangat *takḥayyur* ini belum sepenuhnya konsisten diterapkan pada pasal-pasal terkait *nusyūz*, yang justru dirumuskan secara ambigu tanpa penjelasan rujukan mazhab yang eksplisit³¹. Penelitian ini, melalui sintesis

²⁹Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakabat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana, 2006).

³⁰Abdurrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'alā Al-Madẓāhib Al-Arba'ah*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).

³¹Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 84 Ayat (1).

standarisasi yang akan diuraikan pada bagian akhir, berupaya mengisi kekosongan metodologis tersebut dengan menawarkan kerangka *takhayyur* yang lebih sistematis dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Indikator dan Prosedur Penanganan Nusyūz Perspektif Mazhab Syafi'i

Ulama Syafi'iyah mendefinisikan *nusyūz* sebagai kondisi di mana istri melepaskan komitmen ketaatannya kepada suami³². Indikatornya terbagi menjadi dua kategori. Pertama, indikasi tindakan nyata, yaitu keluarnya istri dari rumah atau melakukan perjalanan tanpa izin suami, tidak membukakan pintu untuk suami, atau menolak ajakan hubungan biologis tanpa uzur syar'i, kecuali dalam kondisi darurat seperti bahaya kebakaran atau kebutuhan pengobatan mendesak³³. Kedua, indikasi perubahan sikap (*at-taghayyur*), yaitu perubahan drastis pada temperamen istri dari yang semula ramah menjadi dingin dan cemberut, atau tutur kata yang tiba-tiba menjadi kasar.

Al-Mawardi dalam *Al-Ḥawī al-Kabīr* merinci gradasi konflik ke dalam tiga tahap: tanda tersirat (istri belum menolak secara terbuka namun kehilangan kehangatan dan keramahan), ketidaktaatan terang-terangan (penolakan nyata namun bersifat sesaat), dan ketidaktaatan berkelanjutan (pembangkangan permanen)³⁴. Secara yuridis, status *nusyūz* baru sah dijatuhkan pada tahap kedua, sedangkan tahap pertama hanya dikategorikan sebagai faktor pemicu (*asbāb al-nusyūz*)³⁵.

Prosedur penanganan dilakukan secara bertahap. Tahap pertama, *maw'izah* (nasihat), berupa pengingatan terhadap kewajiban agama dan keridaan suami³⁶. Tahap kedua, *al-hajru* (pisah), memiliki dua bentuk: pisah ranjang (*hajru fil-madja'*) tanpa hubungan biologis, dan pengucilan komunikasi (*hajru fil-kalām*) yang dibatasi maksimal tiga hari sesuai larangan Rasulullah SAW untuk memboikot komunikasi

³²Mustafa al-Khin, dkk., *Al-Fiqh al-Manhaji 'alā Madzhab al-Imām al-Syāfi'i*, Jilid 4 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), 107–108.

³³Mustafa al-Khin, dkk., *Al-Fiqh al-Manhaji 'alā Madzhab al-Imām al-Syāfi'i*, Jilid 4 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), 107–108.

³⁴Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, Juz 9 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), 596–597.

³⁵Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, Juz 9 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), 596–597.

³⁶Mustafa al-Khin, dkk., *Al-Fiqh al-Manhaji 'alā Madzhab al-Imām al-Syāfi'i*, Jilid 4 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), 107–108.

lebih dari itu³⁷. Tahap ketiga, pemukulan mendidik (*ḍarbu ghairu mubarrīḥ*) yang tidak menyakiti dan tidak mengenai wajah, diberikan hanya jika tahap sebelumnya tidak membuahkan hasil.

Penting dicatat bahwa ketiga tahap ini bersifat kumulatif dan berjenjang (*at-tartīb*), bukan alternatif yang dapat dipilih bebas oleh suami. Mazhab Syafi'i menempatkan pemukulan sebagai upaya paling akhir yang hanya boleh ditempuh setelah nasihat dan *hajru* terbukti tidak efektif, dengan batasan ketat: tidak boleh menyebabkan luka, tidak mengenai wajah, dan tidak dilakukan dengan emosi balas dendam, melainkan semata-mata sebagai instrumen pendidikan (*ta'dīb*) agar istri kembali pada ketaatannya. Prinsip kehati-hatian ini menunjukkan bahwa tujuan akhir prosedur penanganan *nusyūz* dalam Mazhab Syafi'i adalah *ishlah* (perbaikan hubungan), bukan hukuman (*'uqūbah*) semata.

Menariknya, kerangka tiga metode ini—nasihat, pisah ranjang, dan pukulan ringan—juga dikonfirmasi oleh kajian kontemporer Siti Mupida yang menelaah nas Al-Qur'an dan hadis secara independen dari literatur klasik Syafi'iyah, menunjukkan konsistensi metodologis lintas generasi ulama dalam memaknai QS. An-Nisā' [4]: 34³⁸. Konsistensi ini memperkuat argumen bahwa gradasi al-Māwardī bukan sekadar konstruksi hukum abad pertengahan yang usang, melainkan kerangka yang tetap relevan untuk didialogkan dengan konteks keluarga Muslim Indonesia kontemporer, sepanjang penerapannya tetap tunduk pada batasan ketat yang telah digariskan.

Indikator dan Prosedur Penanganan Nusyūz Perspektif Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi memandang *nusyūz* sebagai penolakan istri menyerahkan hak biologisnya tanpa alasan yang dibenarkan, disertai keluarnya ia dari rumah tanpa izin suami³⁹. Al-Sighnaqi memperluas definisi ini dengan memasukkan aspek psikologis, yakni munculnya rasa benci (*karāḥah*) dan buruknya interaksi (*su' al-'isyrāḥ*) di antara

³⁷Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 208.

³⁸Siti Mupida, "Relasi Suami Isteri dalam Konflik Pendidikan Nusyuz Menurut Nash Al-Qur'an dan Hadis," *Millah: Journal of Religious Studies* 18, no. 2 (2019): 265–288, <https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art4>.

³⁹Al-Imam Alauddin Abu Bakar bin Mas'ud al-Kāsānī, *Bada'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), 22.

pasangan⁴⁰. Berbeda dengan Syafi'i dan Hanbali, Mazhab Hanafi cenderung formal-legalistik: perubahan sikap tanpa tindakan fisik nyata belum dianggap *nusyūẓ* yang menggugurkan nafkah.

Indikator khas Mazhab Hanafi mencakup aspek finansial, yaitu penolakan istri untuk tinggal bersama dengan alasan mahar bertempo (*mu'ajjal*) belum lunas, padahal ia telah rida atas skema pembayaran tersebut sejak awal akad⁴¹. Di sisi lain, mazhab ini juga memberikan kelonggaran berbasis *'urf* (tradisi), misalnya izin keluar rumah rutin untuk mengunjungi orang tua.

Prosedur penanganannya dimulai dari nasihat, dilanjutkan *hajru* (boikot verbal maupun biologis), kemudian pukulan ringan dengan menggunakan siwak sebagai simbol pendidikan tanpa kekerasan fisik yang berarti, hingga—jika konflik tidak terselesaikan—pelibatan hakim (*qāḍī*) yang berwenang mengutus *ḥakam* (mediator) dari pihak keluarga masing-masing.

Konsekuensi yuridis paling menonjol dalam Mazhab Hanafi adalah gugurnya hak nafkah istri selama masa pembangkangan berlangsung, baik akibat penolakan *tamkin* maupun akibat penolakan tinggal bersama dengan dalih mahar *mu'ajjal* yang belum lunas⁴². Pendekatan yang sangat berorientasi pada bukti materiil ini mencerminkan karakter Mazhab Hanafi yang dikenal lebih mengedepankan kepastian hukum (*qaṭ'iyah*) dan menghindari penilaian subjektif atas kondisi batin istri, sehingga vonis *nusyūẓ* senantiasa memerlukan indikator perilaku yang dapat diverifikasi secara objektif.

Karakter formal-legalistik ini pula yang menjelaskan mengapa dalam praktik peradilan kontemporer, status *nusyūẓ* istri kerap dikaitkan dengan konsekuensi lanjutan yang melampaui sekadar gugurnya nafkah—misalnya dalam sengketa hak asuh anak. Kajian Raja Anggun Kusuma Said atas putusan Pengadilan Agama Denpasar menunjukkan bahwa status *nusyūẓ* seorang ibu dapat menjadi salah satu pertimbangan hakim dalam mengalihkan hak asuh anak kepada ayah, meskipun keputusan akhir tetap didasarkan pada prinsip

⁴⁰Hisāmuddīn al-Sighnāqī, *An-Nihāyah fī Syarḥ al-Hidāyah*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 112.

⁴¹Zainuddīn Ibnu Najīm, *Al-Baḥr al-Rā'iq Syarḥ Kanzu al-Daqā'iq*, Juz 4 (Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, t.th.), 194.

⁴²Zainuddīn Ibnu Najīm, *Al-Baḥr al-Rā'iq Syarḥ Kanzu al-Daqā'iq*, Juz 4 (Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, t.th.), 194.

maslahah bagi anak, bukan semata status *nusyūz* itu sendiri⁴³. Hal ini menegaskan bahwa penetapan indikator *nusyūz* yang objektif dan terukur—sebagaimana ditekankan Mazhab Hanafi—memiliki relevansi praktis yang jauh melampaui ranah nafkah semata.

Indikator dan Prosedur Penanganan Nusyūz Perspektif Mazhab Maliki

Mazhab Maliki melalui *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī* mendefinisikan *nusyūz* sebagai keluarnya istri dari rumah tanpa izin ke tempat yang tidak wajib ia kunjungi, serta penolakannya untuk memenuhi keinginan seksual suami (*man‘abā at-tamattu‘ bihā*)⁴⁴. Keunikan Mazhab Maliki terletak pada perluasan indikator ke ranah ibadah pribadi: istri yang sengaja meninggalkan salat fardu atau menolak mandi wajib (*tarakat ḥuqūq Allāh ka al-ṭahārah wa al-ṣalāh*) turut dikategorikan *nasyūz*, karena ketaatan kepada Allah dipandang sebagai fondasi ketaatan kepada suami.

Prosedur penanganan meliputi nasihat, lalu *hajru* dengan batasan waktu yang ketat guna menghindari jatuhnya sumpah *ilā’* (sumpah untuk tidak menggauli istri), pemukulan bersyarat, serta kontrol sosial melalui saksi tepercaya (*ba‘da tsiqāṭ*)⁴⁵. Jika konflik berkembang menjadi *syiqāq* (perselisihan tajam), Mazhab Maliki memberikan kewenangan yang relatif luas kepada *ḥakam* untuk memutus perceraian demi kemaslahatan bersama—sebuah kekhasan yang tidak ditemukan secara eksplisit pada mazhab lain.

Karakter progresif Mazhab Maliki ini sejalan dengan pandangan bahwa institusi pernikahan tidak hanya berdimensi relasional antarpasangan, tetapi juga berdimensi vertikal kepada Allah SWT. Dengan menempatkan pengabaian ibadah sebagai bagian dari indikator *nusyūz*, Mazhab Maliki secara implisit menegaskan bahwa keharmonisan rumah tangga tidak dapat dipisahkan dari kualitas keberagamaan masing-masing pasangan, sehingga penanganannya pun

⁴³Raja Anggun Kusuma Said, "Nusyuz Wife as a Result of Transferring Child Custody Rights from Wife to Husband from the Perspective of the Compilation of Islamic Law," *Jurnal Akta* 11, no. 1 (2024), <https://doi.org/10.30659/akta.v11i1.34561>.

⁴⁴Ahmad bin Muhammad Ash-Shawi, *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī ‘alā al-Syarḥ al-Ṣaghīr*, Juz 2 (Kairo: Dar al-Ma‘arif, t.th.), 511.

⁴⁵Muhammad bin Ahmad Ad-Dasuqi, *Ḥāsyiyah ad-Dasuqi ‘alā al-Syarḥ al-Kabīr*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 343.

melibatkan unsur pembinaan spiritual, bukan sekadar penyelesaian sengketa hak dan kewajiban material semata.

Indikator dan Prosedur Penanganan Nusyūz Perspektif Mazhab Hanbali

Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughnī* menitikberatkan *nusyūz* pada aspek ketaatan emosional: keluar rumah tanpa rida suami, membangkang kepemimpinan rumah tangga, hingga memenuhi hak biologis namun disertai gerutuan (*damdamah*)⁴⁶, yang menunjukkan sensitivitas Mazhab Hanbali terhadap kualitas batin ketaatan, sejalan dengan kecenderungan Mazhab Syafi'i.

Prosedur penanganannya diawali nasihat yang dapat berimplikasi pada gugurnya hak nafkah, dilanjutkan *hajru* bicara yang dibatasi maksimal tiga hari secara kaku⁴⁷, kemudian pemukulan sebagai *ultimum remedium* (upaya terakhir) yang wajib menghindari organ vital dan berisiko *ta'zīr* (sanksi) bagi suami apabila berlebihan⁴⁸, hingga arbitrase *ḥakam* keluarga yang bersifat mengikat sebagai penyelesaian akhir.

Penekanan Mazhab Hanbali pada risiko *ta'zīr* bagi suami yang melampaui batas dalam memukul merupakan mekanisme perlindungan istri yang cukup progresif dibandingkan mazhab lain, karena secara eksplisit membalikkan beban tanggung jawab hukum kepada suami apabila prosedur pendisiplinan disalahgunakan⁴⁹. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun Mazhab Hanbali mengizinkan pemukulan sebagai opsi terakhir, mazhab ini tetap menempatkan keselamatan fisik dan psikologis istri sebagai batas mutlak yang tidak boleh dilanggar.

Prinsip pembatasan ketat ini relevan didialogkan dengan kajian Hakim dan Alkosibati yang menegaskan pentingnya garis pemisah tegas antara pemukulan mendidik (*ta'dīb*) dalam kerangka *nusyūz* dan tindak kekerasan dalam rumah tangga (KDRT)⁵⁰. Batasan Mazhab

⁴⁶Ibnu Qudamah, *Al-Mughnī*, Vol. 7 (Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1968), 244–250, 318.

⁴⁷Ibnu Qudamah, *Al-Mughnī*, Vol. 7 (Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1968), 244–250, 318.

⁴⁸Abul Khaṭṭāb al-Kalwādzānī, *Al-Hidāyah fī al-Fiqh*, Vol. 1 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004), 413.

⁴⁹Abul Khaṭṭāb al-Kalwādzānī, *Al-Hidāyah fī al-Fiqh*, Vol. 1 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004), 413.

⁵⁰A. Hakim and Ali Alkosibati, "The Distinction Between Nusyūz and Domestic Violence: The Relevance of Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi Thought in

Hanbali yang secara eksplisit mengancam suami dengan sanksi *ta'zir* apabila melampaui batas dapat dipandang sebagai preseden fikih klasik yang, jika dikontekstualisasikan dengan tepat, sesungguhnya sejalan dengan semangat perlindungan korban dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, bukan bertentangan dengannya.

Pembahasan

Analisis Komparatif Indikator dan Prosedur Penanganan Nusyūz Istri dalam Perspektif Empat Mazhab

Analisis komparatif menunjukkan bahwa keempat mazhab memiliki titik temu (*ittifāq*) dalam menetapkan indikator utama *nusyūz*. Pertama, istri keluar rumah tanpa izin suami, kecuali dalam keadaan darurat atau memiliki uzur syar'i, karena dipandang menghilangkan hak *istimā'* dan pengawasan suami⁵¹. Kedua, penolakan terhadap hak biologis (*tamkin*) tanpa alasan yang dibenarkan syariat, yang oleh seluruh mazhab dianggap bertentangan dengan tujuan utama akad nikah⁵². Ketiga, pelanggaran ketaatan yang bersifat absolut, seperti menghalangi akses suami ke rumah bersama, yang berpijak pada makna etimologis *al-irtifā'* (meninggi), yaitu ketika istri memposisikan diri di atas otoritas suami sehingga merusak struktur kepemimpinan keluarga.

Meskipun demikian, masing-masing mazhab memiliki karakteristik tersendiri dalam menentukan batasan *nusyūz*. Mazhab Syafi'i dan Hanbali lebih sensitif terhadap perubahan sikap (*at-taghayyur*) sebagai indikasi awal pembangkangan, sedangkan Mazhab Hanafi mensyaratkan adanya tindakan nyata yang dapat dibuktikan. Mazhab Maliki menjadi satu-satunya mazhab yang memasukkan pengabaian kewajiban ibadah sebagai indikator *nusyūz*, sementara mazhab lain memisahkan pelanggaran ibadah pribadi dari konsekuensi hukum *nusyūz*. Di sisi lain, Mazhab Hanafi memperluas indikator pada aspek finansial, seperti mahar *mu'ajjal* yang belum dilunasi, serta memberikan ruang penerapan berdasarkan *'urf*, sedangkan Mazhab

Contemporary Context," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 15, no. 1 (2022): 41, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2022.15103>.

⁵¹Al-Imam Alauddin Abu Bakar bin Mas'ud al-Kāsānī, *Bada'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Ṣyarā'i'*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), 22.

⁵²Abu al-Hasan al-Mawardi, *Al-Ḥawī al-Kabīr*, Juz 9 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), 596–597.

Syafi'i dan Hanbali mempertahankan prinsip izin keluar rumah secara lebih ketat.

Perbedaan tersebut mencerminkan keragaman pendekatan epistemologis dalam memahami perilaku keluarga. Pendekatan Mazhab Hanafi yang formal-legalistik sejalan dengan konsep hukum modern yang menuntut pembuktian materiil sebelum menjatuhkan konsekuensi hukum. Sebaliknya, Mazhab Syafi'i dan Hanbali lebih dekat dengan perspektif psikologi keluarga yang memandang perubahan perilaku sebagai indikator awal disfungsi relasi. Sementara itu, Mazhab Maliki mengintegrasikan dimensi religiusitas pribadi sebagai bagian dari stabilitas keluarga. Oleh karena itu, perbedaan antarmazhab tidak semestinya dipahami sebagai kontradiksi, melainkan sebagai kekayaan khazanah fikih yang saling melengkapi dalam membangun instrumen identifikasi *nusyūz* yang lebih komprehensif.

Dalam aspek prosedur penanganan, keempat mazhab sepakat menerapkan prinsip *at-tartīb* (bertahap), yaitu dimulai dengan pemberian nasihat (*maw'izah*), dilanjutkan pemisahan tempat tidur (*hajru*) sebagai bentuk tekanan psikologis, dan pemukulan yang bersifat mendidik sebagai langkah terakhir (*ultimum remedium*) dengan syarat tidak menimbulkan cedera. Kesepakatan ini menunjukkan bahwa fikih klasik tidak pernah menempatkan pemukulan sebagai langkah pertama, melainkan sebagai upaya terakhir setelah seluruh pendekatan persuasif tidak berhasil memperbaiki hubungan suami istri.

Perbedaan antarmazhab tampak pada aspek teknis pelaksanaan tahapan tersebut, terutama mengenai durasi *hajru* dan kewenangan *hakam*. Mazhab Syafi'i dan Hanbali membatasi pengucilan komunikasi maksimal tiga hari berdasarkan hadis Nabi SAW⁵³, sedangkan Mazhab Maliki memberikan kelonggaran durasi selama tidak melampaui batas *ilā'* serta disertai pengawasan melalui saksi tepercaya⁵⁴. Mazhab Hanafi tidak menetapkan batas waktu secara eksplisit, tetapi menonjolkan peran *qāḍī* dalam mengutus *hakam* ketika penyelesaian internal keluarga mengalami kebuntuan. Dari sisi kewenangan, Mazhab Maliki memberikan otoritas yang lebih luas kepada *hakam* hingga dapat

⁵³Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 208.

⁵⁴Muhammad bin Ahmad Ad-Dasuqi, *Ḥāsyiyah ad-Dasuqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr*, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 343.

memutus perkara *syiqāq*, sedangkan mazhab lainnya lebih berorientasi pada upaya mempertahankan keutuhan rumah tangga melalui mediasi.

Konsistensi penerapan prinsip *at-tartīb* di seluruh mazhab pada hakikatnya merupakan bentuk perlindungan hukum terhadap istri karena setiap tahapan memberikan kesempatan untuk menjelaskan keadaan sebelum dijatuhkan tindakan yang lebih berat. Dalam perspektif hukum acara modern, prinsip ini sejalan dengan asas *audi et alteram partem*, yaitu kewajiban mendengar kedua belah pihak sebelum mengambil keputusan. Dengan demikian, kritik bahwa konsep *nusyūz* secara inheren bersifat bias terhadap perempuan perlu ditempatkan secara proporsional. Permasalahan utama bukan terletak pada konstruksi normatif fikih klasik, melainkan pada praktik implementasinya yang kerap mengabaikan tahapan *at-tartīb* dan tidak memberikan ruang klarifikasi yang memadai bagi istri, sehingga membuka peluang terjadinya penyalahgunaan norma.

Tabel 1. Peta Komparasi Indikator dan Prosedur Penanganan Nusyūz Empat Mazhab

Aspek	Hanafi	Maliki	Syafi'i	Hanbali
Sifat pendekatan	Formal-legalistik, menuntut bukti fisik	Komprehe nsif hingga ranah ibadah	Sensitif psikologis (at-taghayyur)	Sensitif ketaatan emosional
Indikator khas	Mahar mu'ajjal belum lunas; su'ul 'isyrah	Meninggalkan salat/tarahah; man'ahā at-tamattu'	Gradasi al-Mawardi 3 tahap	Damdamah (menggerutu) saat tamkin
Durasi hajru bicara	Tidak dirinci ketat	Fleksibel, dibatasi agar tidak jatuh ilā'	Maksimal 3 hari	Maksimal 3 hari (kaku)
Pemukulan	Ringan, simbolis (siwak)	Bersyarat + kontrol sosial (ba'da tsiqāt)	Ghairu mubarrih (tidak menyakiti)	Ultimum remedium; risiko ta'zīr suami
Peran ḥakam	Diutus qāḍī bila hajru gagal	Berwenang luas, dapat putus syiqāq	Mediasi keluarga	Arbitrase keluarga mengikat

Nusyūz dalam Perspektif Maqāṣid al-Syari'ah: Prinsip Masalah Mursalah

Di luar perbedaan teknis antarmazhab, seluruh konstruksi hukum *nusyūz* pada dasarnya bermuara pada satu tujuan syariat (*maqāṣid al-syari'ah*), yaitu terpeliharanya kemaslahatan rumah tangga melalui perlindungan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*) dan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*)⁵⁵. Prinsip *masalah mursalah* (kemaslahatan yang tidak diatur secara eksplisit oleh nash namun sejalan dengan tujuan syariat) menjadi jembatan penting untuk mengontekstualisasikan norma *nusyūz* klasik ke dalam praktik hukum keluarga kontemporer. Kajian Raja Anggun Kusuma Said misalnya menunjukkan bagaimana hakim Pengadilan Agama menerapkan *masalah mursalah* untuk mengalihkan hak asuh anak dari ibu yang terindikasi *nusyūz* kepada ayah, dengan pertimbangan utama bukan sekadar status hukum *nusyūz* itu sendiri, melainkan kepentingan terbaik anak (*the best interest of the child*)⁵⁶. Pendekatan ini menegaskan bahwa status *nusyūz* dalam praktik peradilan tidak berdiri sendiri sebagai vonis kaku, melainkan senantiasa ditimbang ulang terhadap kemaslahatan yang lebih luas—sebuah prinsip yang selaras dengan semangat standarisasi objektif dan humanis yang diusulkan penelitian ini.

Lebih jauh, kerangka *maqāṣid* juga membantu menjelaskan mengapa keempat mazhab, meski berbeda dalam ambang batas teknis, secara konsisten menempatkan prosedur bertahap (*at-tartīb*) sebagai keharusan, bukan pilihan. Dalam perspektif tingkatan *ḥājīyyāt* (kebutuhan sekunder) dan *taḥṣīniyyāt* (kebutuhan tersier) dalam *maqāṣid al-syari'ah*, penanganan *nusyūz* yang tergesa-gesa menuju sanksi berat tanpa melalui tahapan persuasif berpotensi menimbulkan kerusakan (*mafsadah*) yang lebih besar daripada manfaat yang hendak dicapai—yakni tegaknya ketaatan istri. Kaidah fikih "*dar' al-mafāsīd muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*" (mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan) menjadi landasan metodologis yang menjelaskan mengapa seluruh mazhab, tanpa kecuali, mensyaratkan penanganan bertahap yang dimulai dari

⁵⁵Abū Ishāq Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syari'ah*, Juz 2 (Kairo: Dar Ibnu 'Affan, 1997).

⁵⁶Raja Anggun Kusuma Said, "Nusyuz Wife as a Result of Transferring Child Custody Rights from Wife to Husband from the Perspective of the Compilation of Islamic Law," *Jurnal Akta* 11, no. 1 (2024), <https://doi.org/10.30659/akta.v11i1.34561>.

pendekatan paling lunak. Prinsip inilah yang semestinya menjadi rujukan utama ketika sintesis standarisasi hasil penelitian ini diaplikasikan dalam praktik: bahwa tujuan akhir bukan menghukum istri, melainkan memulihkan keharmonisan rumah tangga dengan kerusakan seminimal mungkin.

Nusyūz dalam Praktik Peradilan Agama Indonesia: Tinjauan Empiris

Konstruksi fikih klasik empat mazhab di atas perlu didialogkan dengan realitas penerapannya di ruang sidang. Studi Fitriyani dkk. terhadap putusan-putusan *nushūz* di Pengadilan Tinggi Agama Kupang menemukan bahwa pertimbangan hakim dalam memutus perkara ini sangat bervariasi: sebagian hakim masih menempuh pendekatan tekstual-normatif yang merujuk langsung pada rumusan Pasal 84 KHI, sementara sebagian yang lain mulai menempuh pendekatan relasional yang mempertimbangkan konteks sosial, dinamika emosional, dan relasi kuasa gender di antara pasangan⁵⁷. Variasi ini mengonfirmasi temuan penelitian ini bahwa ambiguitas standar *nusyūz* dalam KHI—yang hanya merujuk pada salah satu pandangan fikih klasik tanpa menyebutkan mazhab secara eksplisit—berimplikasi langsung pada disparitas putusan di lapangan.

Data Badan Pusat Statistik turut memperlihatkan bahwa perceraian di Indonesia, yang salah satu pemicunya adalah sengketa *nusyūz* dan *syiqāq*, didominasi oleh gugatan yang diajukan pihak istri (cerai gugat)⁵⁸, sebuah fenomena yang menurut Wardatun dan Smith justru sering kali dilatarbelakangi oleh apa yang mereka sebut sebagai "*male nushūz*"—yaitu pengabaian kewajiban suami terhadap nafkah lahir maupun batin yang secara diam-diam mendorong istri mengambil inisiatif perceraian⁵⁹. Temuan ini penting untuk digarisbawahi: standarisasi indikator *nusyūz* istri yang diusulkan penelitian ini idealnya tidak berdiri sendiri, melainkan diimbangi

⁵⁷Fitriyani Fitriyani, Asep Saepudin Jahar, Zaitunah Subhan, and Rosdiana Rosdiana, "The Judges' Legal Consideration on Divorce of Nushūz Cases at the Kupang High Religious Court: Gender Perspective," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 7, no. 3 (2023): 1971–1989, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i3.14425>.

⁵⁸Badan Pusat Statistik, "Jumlah Perceraian Menurut Provinsi dan Faktor Penyebabnya," Statistik Indonesia 2024 (Jakarta: BPS, 2024).

⁵⁹Atun Wardatun and Bianca J. Smith, "Woman-Initiated Divorce and Feminist Fiqh in Indonesia: Narrating Male Acts of Nushūz in Marriage," *Uloomuna: Journal of Islamic Studies* 24, no. 2 (2020): 266–295, <https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.416>.

dengan penegakan kewajiban timbal balik suami secara setara, sejalan dengan prinsip *mubādalah* yang telah disinggung sebelumnya.

Ambiguitas rujukan mazhab dalam Pasal 84 KHI juga berimplikasi pada beban pembuktian di persidangan. Ketika hakim tidak memiliki pedoman eksplisit mengenai mazhab mana yang dirujuk, praktik yang umum terjadi adalah hakim menggunakan penalaran campuran (*talfiq*) yang mengambil unsur-unsur dari berbagai mazhab sesuai kebutuhan kasus konkret. Meskipun pendekatan ini memberikan fleksibilitas kontekstual, ia juga berisiko menimbulkan inkonsistensi yurisprudensi antarwilayah, sebagaimana tersirat dari variasi pendekatan tekstual-normatif dan relasional yang ditemukan Fitriyani dkk. di Pengadilan Tinggi Agama Kupang⁶⁰. Sintesis standarisasi yang diusulkan penelitian ini pada dasarnya menawarkan jalan tengah: mengakomodasi fleksibilitas *talfiq* tersebut namun dalam kerangka yang lebih terstruktur dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis, sehingga tidak sepenuhnya bergantung pada preferensi subjektif masing-masing hakim.

Nusyūz, Keadilan Gender, dan Kritik terhadap Bias Patriarkal

Salah satu risiko terbesar dalam penerapan konsep *nusyūz* secara tekstual adalah kaburnya batas antara tindakan pendisiplinan yang dibenarkan syariat dengan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Hakim dan Alkosibati menegaskan bahwa *nusyūz* dan KDRT merupakan dua kategori hukum yang secara prinsipil berbeda dan tidak boleh saling mengaburkan: pelabelan *nusyūz* yang gegabah terhadap istri berpotensi disalahgunakan sebagai pembenaran atas tindak kekerasan suami, padahal prosedur *darbu ghairu mubarriḥ* dalam fikih klasik justru dirancang dengan pembatasan ketat—tidak menyakiti, tidak mengenai wajah dan organ vital, serta berorientasi edukatif—untuk mencegah eskalasi semacam itu⁶¹. Kegagalan membedakan kedua konsep ini di ranah praktik menjadi salah satu

⁶⁰Fitriyani Fitriyani, Asep Saepudin Jahar, Zaitunah Subhan, and Rosdiana Rosdiana, "The Judges' Legal Consideration on Divorce of Nushūz Cases at the Kupang High Religious Court: Gender Perspective," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 7, no. 3 (2023): 1971–1989, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i3.14425>.

⁶¹A. Hakim and Ali Alkosibati, "The Distinction Between Nusyūz and Domestic Violence: The Relevance of Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi Thought in Contemporary Context," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 15, no. 1 (2022): 41, <https://doi.org/10.14421/ahwal.2022.15103>.

argumen kuat mengapa standarisasi indikator yang objektif dan terukur, sebagaimana diusulkan penelitian ini, menjadi mendesak.

Dari sudut pandang keadilan gender, kritik yang diajukan Wardatun dan Smith patut menjadi bahan refleksi bagi pembacaan fikih *nusyūz* ke depan: bahwa relasi suami istri bersifat resiprokal (*mubādalah*), sehingga kewajiban ketaatan istri semestinya berbanding lurus dengan pemenuhan kewajiban nafkah, perlindungan, dan pergaulan yang baik (*mu'āsyarah bi al-ma'rūf*) oleh suami⁶². Sintesis standarisasi yang diusulkan penelitian ini secara sengaja mengakomodasi kritik tersebut dengan menempatkan prinsip *tabayyun* (klarifikasi berimbang) dan optimalisasi peran *hakam* profesional sebagai instrumen untuk memastikan bahwa penetapan status *nusyūz* tidak menjadi alat legitimasi ketidakadilan struktural, melainkan benar-benar berorientasi pada *ishlah* dan kemaslahatan bersama.

Penting digarisbawahi bahwa mengakomodasi kritik gender bukan berarti menafikan otoritas nash yang menjadi dasar konsep *nusyūz* dalam QS. An-Nisā' [4]: 34⁶³. Yang dikritisi bukan eksistensi norma ketaatan itu sendiri, melainkan cara pembacaan dan penerapannya yang kerap tercerabut dari konteks kewajiban resiprokal suami. Faqihuddin Abdul Kodir melalui kerangka *mubādalah* menawarkan metodologi tafsir yang tidak menghapus konsep ketaatan, tetapi merekonstruksinya sebagai kesalingan: istri taat kepada suami dalam kebaikan, sebagaimana suami juga wajib menunaikan seluruh kewajibannya kepada istri tanpa syarat balasan⁶⁴. Pendekatan hermeneutik semacam ini sejatinya lebih dekat dengan spirit *maqāṣid al-syarī'ah* yang menempatkan keadilan (*ʿadl*) sebagai tujuan tertinggi syariat, dibandingkan pembacaan literal yang berpotensi melahirkan relasi kuasa timpang. Dengan demikian, sintesis standarisasi yang diusulkan penelitian ini pada hakikatnya adalah upaya menjembatani otoritas tekstual fikih klasik dengan tuntutan keadilan substantif zaman ini, tanpa harus mempertentangkan keduanya secara diametral.

Implikasi terhadap Pembaruan Kompilasi Hukum Islam (KHI)

⁶²Atun Wardatun and Bianca J. Smith, "Woman-Initiated Divorce and Feminist Fiqh in Indonesia: Narrating Male Acts of Nushūz in Marriage," *Uloomuna: Journal of Islamic Studies* 24, no. 2 (2020): 266–295, <https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.416>.

⁶³QS. An-Nisā' [4]: 34.

⁶⁴Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubādalah: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

Temuan komparatif di atas memiliki implikasi langsung terhadap wacana pembaruan Kompilasi Hukum Islam (KHI), khususnya Pasal 84 yang selama ini menjadi rujukan tunggal namun tidak menjelaskan secara eksplisit indikator maupun prosedur penanganan *nusyuz*. Amanuddin Muhammad, dalam kajian komparatifnya terhadap regulasi keluarga Islam Indonesia dan Malaysia, mencatat bahwa kekosongan norma teknis semacam ini merupakan persoalan struktural yang juga dihadapi negara-negara serumpun, sehingga penyusunan pedoman teknis yang lebih rinci menjadi kebutuhan mendesak lintas yurisdiksi⁶⁵. Berkaca dari sintesis standarisasi yang diusulkan penelitian ini, setidaknya terdapat tiga arah pembaruan yang dapat dipertimbangkan pembentuk kebijakan.

Pertama, KHI dapat diperkaya dengan penjelasan (*penjelasan pasal*) yang secara eksplisit merumuskan gradasi indikator *nusyuz*—dari tanda tersirat, tindakan nyata, hingga pembangkangan berkelanjutan—mengikuti kerangka al-Māwardī yang telah teruji secara sistematis, alih-alih membiarkan hakim menafsirkan sendiri tanpa pedoman baku. Kedua, ketentuan mengenai *hajru* perlu diberi batasan waktu yang jelas mengikuti prinsip kehati-hatian Mazhab Syafi'i dan Hanbali (maksimal tiga hari untuk pengucilan komunikasi), guna mencegah penyalahgunaan pisah ranjang sebagai bentuk kekerasan psikologis terselubung. Ketiga, dan yang terpenting, KHI perlu mengadopsi secara eksplisit peran *hakam* profesional sebagaimana diatur dalam Pasal 76 KHI tentang *syiqāq*, namun diperluas cakupannya untuk kasus *nusyuz* yang belum sampai pada tahap perceraian, sehingga fungsi mediasi dapat diintervensi lebih dini sebelum konflik meningkat.

Pembaruan semacam ini sejalan dengan praktik yudisial yang telah berkembang di beberapa Pengadilan Tinggi Agama, sebagaimana didokumentasikan Fitriyani dkk., di mana sejumlah hakim secara mandiri mulai menempuh pendekatan yang lebih kontekstual dan berkeadilan gender tanpa menunggu perubahan regulasi formal⁶⁶. Kodifikasi sintesis standarisasi ke dalam KHI akan memberikan

⁶⁵Amanuddin Muhammad, "Konstruksi Penyelesaian Kasus Nusyuz Dalam Perundang Undangan Keluarga Islam Indonesia Dan Malaysia," 2023, 32–33.

⁶⁶Fitriyani Fitriyani, Asep Saepudin Jahar, Zaitunah Subhan, and Rosdiana Rosdiana, "The Judges' Legal Consideration on Divorce of Nushūz Cases at the Kupang High Religious Court: Gender Perspective," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 7, no. 3 (2023): 1971–1989, <https://doi.org/10.22373/sjhh.v7i3.14425>.

landasan hukum yang lebih kuat bagi praktik progresif semacam ini, sekaligus mengurangi disparitas putusan antarwilayah yang selama ini terjadi akibat ketiadaan pedoman teknis yang seragam.

Pada akhirnya, pembaruan KHI tidak dapat berjalan sendirian tanpa diiringi penguatan kapasitas institusional. Pelatihan berkelanjutan bagi hakim Pengadilan Agama mengenai perbandingan mazhab, sensitivitas gender, dan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah* perlu menjadi bagian integral dari reformasi ini, agar sintesis standarisasi yang bersifat normatif-tekstual dapat diterjemahkan secara konsisten ke dalam praktik pengambilan putusan yang adil dan responsif terhadap konteks sosial masing-masing daerah. Kolaborasi antara akademisi hukum keluarga Islam, Mahkamah Agung, dan Kementerian Agama menjadi prasyarat mutlak bagi terwujudnya harmonisasi antara kekayaan khazanah fikih klasik dan tuntutan keadilan kontemporer.

Sintesis Standarisasi Nusyūz Istri sebagai Kontribusi Ilmiah

Berangkat dari titik temu dan titik beda di atas, penelitian ini menyusun sintesis standarisasi *nusyūz* yang dapat diusulkan sebagai kerangka normatif kontemporer, dengan tiga prinsip utama. Pertama, prinsip gradasi objektif: status hukum *nusyūz* baru sah ditetapkan setelah melewati tahap indikasi (tanda tersirat/*asbāb al-nusyūz*) menuju tindakan nyata dan berulang, sehingga mencegah tuduhan sepihak berdasarkan gejala emosional sesaat. Kedua, prinsip tabayyun dan pembuktian berlapis: mengingat perbedaan ambang batas antarmazhab, setiap tuduhan *nusyūz* idealnya diverifikasi melalui kombinasi indikator fisik (Hanafi), psikologis (Syafi'i-Hanbali), dan spiritual (Maliki) agar penilaian tidak bias pada satu dimensi semata. Ketiga, prinsip optimalisasi mediator profesional: peran *hakam* yang dalam fikih klasik umumnya berasal dari unsur keluarga, perlu diperluas dengan melibatkan ahli hukum keluarga atau psikolog agar prosedur *at-tartīb* (bertahap) benar-benar berorientasi pada *ishlāh* (perdamaian) dan bukan sekadar formalitas administratif sebelum perceraian.

Standarisasi ini tidak dimaksudkan untuk menyeragamkan (*ittiḥād*) pandangan fikih secara mutlak, melainkan menawarkan parameter hukum yang objektif, humanis, dan terukur, sehingga memberikan kepastian hukum bagi suami sekaligus perlindungan hak-

hak istri, selaras dengan semangat *mubādalab* (kesalingan) dalam relasi suami istri⁶⁷.

Perlu ditegaskan bahwa sintesis standarisasi ini memiliki keterbatasan metodologis yang harus diakui secara jujur. Sebagai penelitian hukum normatif berbasis kepustakaan, kesimpulan yang dihasilkan bersifat preskriptif-konseptual dan belum diuji validitasnya terhadap data lapangan primer, seperti wawancara dengan hakim Pengadilan Agama atau analisis statistik terhadap ratusan putusan *nusyūz*. Selain itu, sintesis ini disusun berdasarkan pembacaan terhadap kitab-kitab *mu'tamad* arus utama masing-masing mazhab, sehingga belum sepenuhnya mengakomodasi variasi pendapat internal (*khilaf*) di kalangan ulama dalam satu mazhab yang sama. Keterbatasan ini membuka ruang bagi penelitian lanjutan yang bersifat empiris-lapangan untuk menguji daya terap sintesis standarisasi yang diusulkan penelitian ini terhadap realitas penanganan *nusyūz* di berbagai wilayah Indonesia yang memiliki karakteristik sosial-budaya berbeda.

Penutup

Penelitian ini menyimpulkan bahwa setiap mazhab memiliki karakteristik berbeda dalam menentukan indikator dan prosedur penanganan *nusyūz* istri. Mazhab Syafi'i menitikberatkan perubahan psikologis dengan tahapan *man'izab-hajru-darbu*, Hanafi lebih formal-legalistik dengan mempertimbangkan aspek finansial dan pelibatan *qāḍī*, Maliki memperluas indikator hingga aspek ibadah serta memberi kewenangan lebih besar kepada *hakam*, sedangkan Hanbali menekankan ketaatan emosional dengan pembatasan ketat terhadap *hajru* dan menjadikan pemukulan sebagai upaya terakhir (*ultimum remedium*). Meskipun demikian, keempat mazhab sepakat bahwa *nusyūz* pada hakikatnya berupa penolakan *tamkin* dan keluar rumah tanpa izin atau uzur syar'i, serta penyelesaiannya harus dilakukan secara bertahap dengan mengedepankan pendekatan persuasif demi menjaga keutuhan keluarga.

Perbedaan utama antar mazhab terletak pada standar penetapan status *nāsyiz* dan mekanisme penanganannya. Mazhab Syafi'i dan Hanbali menerima indikator psikologis sebagai tanda awal *nusyūz*, sedangkan Hanafi mensyaratkan adanya perbuatan nyata. Dalam

⁶⁷Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubādalab: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

praktik kontemporer, penelitian menunjukkan bahwa disparitas putusan hakim Pengadilan Agama, sebagaimana tampak pada kasus di Kupang, dipengaruhi oleh tidak adanya rujukan mazhab yang tegas dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Selain itu, penetapan status *nusyūz* perlu diimbangi dengan penegakan kewajiban timbal balik suami serta pembedaan yang jelas antara *nusyūz* dan kekerasan dalam rumah tangga agar tidak menjadi legitimasi tindakan represif.

Sebagai kontribusi ilmiah, penelitian ini menawarkan sintesis standarisasi *nusyūz* yang objektif, humanis, dan terukur melalui kodifikasi indikator, optimalisasi peran *hakam* sebagai mediator profesional, redefinisi prosedur penanganan yang edukatif dan bebas kekerasan, serta penyusunan pedoman teknis bagi hakim berbasis sintesis lintas mazhab. Meskipun masih terbatas pada kajian normatif, penelitian ini membuka peluang pengujian empiris di berbagai Pengadilan Agama dan kajian mengenai *male nushūz*. Pada akhirnya, keragaman pandangan fikih empat mazhab dipandang sebagai kekayaan epistemologis yang dapat menjadi landasan pembentukan hukum keluarga Islam yang lebih adil, terukur, dan berorientasi pada terwujudnya keluarga *sakinah, mawaddah, dan rahmah*.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman Al-Jaziri. *Al-Fiqh 'alā Al-Madzāhib Al-Arba'ah*. Juz 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Abul Khaṭṭāb al-Kalwādzānī. *Al-Hidāyah fī al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004.
- Ad-Dardir, Ahmad. *Asy-Syarḥ al-Kabīr*. Juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ad-Dasuqī, Muhammad bin Ahmad. *Ḥāsiyah ad-Dasuqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr*. Juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Haqwi, Abu Abdullah Khaldun bin Mahmud. *Al-Tawḍīḥ al-Rasyīd fī Syarḥ Kitāb al-Tawḥīd*. Juz 2. Mansoura: Dar al-Lu'lu'ah, 2022.
- Al-Kāsānī, Al-Imam Alauddin Abu Bakar bin Mas'ud. *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*. Juz 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986.
- Al-Khin, Mustafa, dkk. *Al-Fiqh al-Manḥajī 'alā Madzhab al-Imām al-Syāfi'*. Jilid 4. Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan. *Al-Ḥāwī al-Kabīr*. Juz 9. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Al-Muzani, Isma'il bin Yahya. *Mukhtaṣar al-Muḥaṣṣanī*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.

- Al-Sighnāqī, Ḥisāmuddīn. *An-Nihāyah fī Syarḥ al-Hidāyah*. Juz 5. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhū*. Juz 9. Damaskus: Dar al-Fikr, 2011.
- Asy-Shawī, Ahmad bin Muhammad. *Ḥāsyiyah al-Ṣāwī ‘alā al-Syarḥ al-Ṣaghir*. Juz 2. Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th.
- Asy-Syafī‘i, Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris. *Al-Umm*. Juz 5. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Badan Pusat Statistik. *Jumlah Perceraian Menurut Provinsi dan Faktor Penyebabnya, Statistik Indonesia 2024*. Jakarta: BPS, 2024.
- Faris, Apit. *Koherensi Kekerasan Dalam Rumah Tangga*. 2024. <https://siga.kemenpppa.go.id/pencarian?topik=aW5kaWthdG9yfHwzOHx8UEVSRU1QVUFO>.
- Fitriyani, Fitriyani, Asep Saepudin Jahar, Zaitunah Subhan, and Rosdiana Rosdiana. “The Judges’ Legal Consideration on Divorce of Nushūz Cases at the Kupang High Religious Court: Gender Perspective.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam* 7, no. 3 (2023): 1971–1989. <https://doi.org/10.22373/sjhc.v7i3.14425>.
- Hakim, A., and Ali Alkosibati. “The Distinction Between Nusyūz and Domestic Violence: The Relevance of Muhammad Sa’id Ramadhan Al-Buthi Thought in Contemporary Context.” *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 15, no. 1 (2022): 41. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2022.15103>.
- Ibnu Kaṣīr, Ismā‘īl. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Juz 6. Riyadh: Dar Thayyibah, 1999.
- Ibnu Najīm, Zainuddīn. *Al-Baḥr al-Rā‘iq Syarḥ Kanẓu al-Daqā’iq*. Juz 4. Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, t.th.
- Ibnu Nujaim, Sirājuddīn. *An-Nabru al-Fā‘iq Syarḥ Kanẓu al-Daqā’iq*. Juz 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002.
- Ibnu Qudamah. *Al-Kāfi fī Fiqh al-Imām Aḥmad*. Juz 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994.
- Ibnu Qudamah. *Al-Mughnī*. Vol. 7. Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1968.
- Ibnu Qudamah. *Al-Muqni’*. Jeddah: Maktabah as-Sawadi, 2000.
- Ibnu Qudamah. *Umdat al-Fiqh fī al-Madzḥab al-Ḥanbalī*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2003.
- Ibrahim, Johnny. *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*. Malang: Bayumedia Publishing, 2006.

- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubādalab: Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Kompilasi Hukum Islam (KHI). Pasal 83 dan Pasal 84.
- Mohammad, MD Nor Bin. "Konsep Nusyūz (Studi Komparatif antara Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i)." 2011.
- Mupida, Siti. "Relasi Suami Isteri dalam Konflik Pendidikan Nusyuz Menurut Nash Al-Qur'an dan Hadis." *Millah: Journal of Religious Studies* 18, no. 2 (2019): 265–288. <https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art4>.
- Bin Salim, Muhammad. *Lawāmi' al-Durar fī Syarḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Vol. 6. Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 2015.
- Ristian, Ika. "Pasal-Pasal Nusyūz Istri dalam Kompilasi Hukum Islam dan Kekerasan dalam Rumah Tangga." *Al-Hakim* 2, no. 2 (November 2020).
- Said, Raja Anggun Kusuma. "Nusyuz Wife as a Result of Transferring Child Custody Rights from Wife to Husband from the Perspective of the Compilation of Islamic Law." *Jurnal Akta* 11, no. 1 (2024). <https://doi.org/10.30659/akta.v11i1.34561>.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Soekanto, Soerjono. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.
- Suaidi, Suaidi. "Problematika Kekerasan Dalam Rumah Tangga Penyebab Runtuhnya Tatanan Dan Tujuan Perkawinan." *RISOMA: Jurnal Riset Sosial Humaniora dan Pendidikan* 2, no. 6 (Oktober 2024): 88–104. <https://doi.org/10.62383/risoma.v2i6.390>.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakabat dan Undang-Undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- Wardatun, Atun, and Bianca J. Smith. "Woman-Initiated Divorce and Feminist Fiqh in Indonesia: Narrating Male Acts of Nushūz in Marriage." *Ulumuna: Journal of Islamic Studies* 24, no. 2 (2020): 266–295. <https://doi.org/10.20414/ujs.v24i2.416>.