

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Tinjauan Umum Nafkah dalam Hukum Islam

1. Nafkah

a. Definisi Nafkah

Nafkah atau *nafaqah* dalam bahasa Arab merupakan konsep sentral dalam hukum keluarga Islam yang mengatur kewajiban finansial seorang suami terhadap istri, anak-anak, dan kerabat dekat lainnya. Konsep ini tidak hanya terbatas pada pemenuhan kebutuhan dasar tetapi juga mencakup dimensi spiritual, sosial, dan ekonomi yang holistic yang memiliki tujuan untuk membangun keluarga yang harmonis, sejahtera, dan sakinah. Dalam ajaran agama Islam, nafkah dilihat sebagai salah satu elemen kunci dalam menjaga kestabilan rumah tangga, dalam hal ini suami sebagai pemimpin keluarga alias *qawwam* memiliki kewajiban untuk menyediakan segala bentuk dukungan material yang diperlukan, sementara istri dan anak-anak memiliki hak mutlak atas pemenuhan tersebut.²⁸

Istilah nafkah secara etimologis berasal dari akar kata (نَفَقَ) *n-f-q* yang berarti membelanjakan, mengeluarkan harta, atau bahkan membuat terowongan (seperti dalam metafora mengeluarkan sesuatu dari tempat tersembunyi untuk keperluan hidup). Akar kata ini

²⁸ Bahri, “Konsep Nafkah Dalam Hukum Islam (Conjugal Need Concept In Islamic Law).”

mencerminkan ide bahwa nafkah adalah proses mengalokasikan sumber daya yang tersimpan atau diperoleh melalui usaha untuk mendukung kehidupan orang lain. Dalam kamus klasik seperti *Taj al-'Arus* karya Murtadha al-Zabidi, nafkah didefinisikan sebagai pengeluaran harta untuk memenuhi kebutuhan diri sendiri atau keluarga yang mencakup aspek material seperti makanan, pakaian, dan tempat tinggal. Jika dikaji lebih dalam maka etimologi ini terkait dengan kata-kata derivatif seperti *infaq* yang bermakna pengeluaran sukarela untuk kebaikan dan *munfiq* yaitu orang yang dermawan, sehingga hal ini menunjukkan bahwa nafkah bukan hanya kewajiban hukum melainkan juga ekspresi kemurahan hati dan tanggung jawab moral. Dalam konteks bahasa Arab klasik, kata ini juga muncul dalam bentuk *nafaqa* yang berarti biaya hidup. Sehingga menekankan pada aspek kontinu dan berkelanjutan dari pengeluaran tersebut bukan sekadar transaksi satu kali.²⁹

Tidak hanya sekadar transaksi ekonomi tetapi nafkah juga mencerminkan prinsip *rahmah* (kasih sayang) dan *adl* (keadilan) dalam Islam, di mana ia berfungsi sebagai alat untuk menjaga stabilitas keluarga dan mencegah kemiskinan struktural. Konsep ini mengintegrasikan nilai-nilai etis Islam dengan pemberian nafkah dianggap sebagai bentuk sedekah yang paling utama karena langsung

²⁹ Dzulkifli Hadi Imawan, "Fikih Nafkah Keluarga - Fakultas Ilmu Agama Islam UII Yogyakarta," fis.uui.ac.id, 2021, <https://fis.uui.ac.id/blog/2021/12/27/fikih-nafkah/>.

mendukung orang-orang terdekat yakni keluarga. Sebagai contoh bahwa nafkah tidak hanya memastikan kelangsungan hidup fisik seseorang saja tetapi juga dapat memelihara martabat dan kesejahteraan emosional keluarga sehingga mencegah timbulnya konflik sosial seperti perceraian atau kemiskinan anak yatim.³⁰

Dalam perspektif yang lebih mendalam, nafkah bukan hanya kewajiban individu melainkan bagian dari sistem sosial Islam yang lebih luas. Ia terkait dengan konsep *maqashid syariah* atau dikenal dengan tujuan syariat, khususnya *hifz an-nafs* (pemeliharaan jiwa), *hifz al-mal* (pemeliharaan harta), dan *hifz an-nasl* (pemeliharaan keturunan). Ulama klasik seperti Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulum ad-Din* menekankan bahwa nafkah adalah bentuk ibadah yang mendekatkan diri kepada Allah karena ia melibatkan pengorbanan hartanya untuk kebaikan orang lain. Imam Al-Ghazali menganalogikan nafkah sebagai jihad harta yang setara dengan jihad fisik, di mana suami yang menafkahi keluarganya dengan ikhlas akan mendapat pahala seperti seorang mujahid.³¹

Filosofi ini juga menyoroti peran gender dalam Islam dimana suami sebagai qawwam alias seorang pemimpin dan pelindung yang bertanggung jawab atas nafkah, sementara istri memiliki hak penuh atas hartanya sendiri tanpa adanya kewajiban untuk berkontribusi kecuali

³⁰ Bahri, "Konsep Nafkah Dalam Hukum Islam (Conjugal Need Concept In Islamic Law)."

³¹ Andi Muhammad Idin, "NAFKAH DALAM KONTEKS HUKUM ISLAM," *Maddika: Journal of Islamic Family Law* 4, no. 1 (2023).

secara sukarela. Konsep ini menciptakan keseimbangan di mana wanita dilindungi secara finansial sehingga memungkinkan mereka fokus pada peran rumah tangga atau karir tanpa beban ekonomi keluarga. Dalam konteks ini, nafkah bukanlah bentuk ketergantungan yang bersifat merendahkan, melainkan sebuah mekanisme empowerment yang membebaskan wanita dari tekanan ekonomi sehingga mereka dapat berkontribusi secara optimal dalam lingkup masyarakat.³² Selain disebutkan diatas, filosofi nafkah juga terkait dengan prinsip *iqtishad* yakni keseimbangan ekonomi, yang mana pengeluaran harus proporsional dengan artian tidak boros (*israf*) maupun pelit (*bukhl*) sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran Surah Al-Furqan ayat 67: “Dan (termasuk hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih) orang-orang yang apabila menginfakkan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, di antara keduanya secara wajar,”

Konsep nafkah secara historis telah berkembang sejak era Nabi Muhammad SAW dimana ditandai dengan perubahan yang signifikan dari praktik masyarakat Arab pra-Islam. Di masa Jahiliyah, wanita sering tidak memiliki hak terhadap finansial yang jelas. Mereka dianggap sebatas sebagai properti keluarga, dan dukungan ekonomi lebih bergantung pada adat suku daripada kewajiban hukum. Namun Islam merevolusi ini dengan menetapkan nafkah sebagai hak mutlak

³² Fauziah Hayati, “Konsep Nafkah Dalam Islam: Kajian Literatur Terhadap Pemahaman Klasik Dan Pendekatan Ekonomi Syariah Modern,” *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* 2, no. 4 (2024): 2230–39, <https://doi.org/10.62976/ijjel.v2i4.836>.

yang dilindungi oleh syariat sehingga menempatkan wanita dalam posisi yang lebih aman dan bermartabat. Sebagai contoh, meskipun Khadijah adalah seorang saudagar kaya yang mendukung Nabi secara finansial sebelum pernikahan, prinsip nafkah tetap diterapkan setelah pernikahan, menunjukkan bahwa nafkah adalah kewajiban suami terlepas dari status ekonomi istri. Kisah yang kemudian dicatat dalam sirah Nabawiyah ini mengilustrasikan bagaimana Nabi SAW menjadi teladan dalam memenuhi nafkah, bahkan ketika Khadijah memiliki harta lebih banyak. Sehingga kemudian menekankan bahwa nafkah adalah tanggung jawab moral dan spiritual, bukan sekadar pertukaran ekonomi.³³

Perkembangan terhadap konsep nafkah terus berlanjut melalui era Khulafaur Rasyidin dan ulama klasik. Pada masa Umar bin Khattab ra. Sebagai contoh negara Islam mulai menginstitutionalisasikan nafkah melalui baitul mal (bendahara negara) dengan tujuan supaya janda dan anak yatim mendapat alokasi nafkah dari hasil zakat dan harta ghanimah, sehingga menunjukkan bahwa nafkah bukan hanya urusan pribadi tapi juga kebijakan negara. Dalam literatur fiqh klasik seperti karya Imam Abu Hanifah atau Imam Syafi'i, nafkah dibahas secara rinci dalam bab kitab an-nikah (buku pernikahan) dengan penekanan pada

³³ Ibid.

adaptasi terhadap kondisi sosial seperti besaran nafkah yang disesuaikan dengan 'urf.³⁴

b. Dasar Hukum Nafkah

Konsep nafkah memiliki landasan kuat dalam sumber utama hukum Islam yaitu Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad SAW, yang tidak hanya menetapkan kewajiban ini hanya sebagai hukum syariah semata, tetapi juga menjadikannya sebagai bentuk ibadah yang mendatangkan pahala besar. Dasar hukum ini mencakup aspek teologis, etis, dan praktis, nafkah dipandang sebagai manifestasi keadilan Allah SWT dalam mengatur hubungan keluarga, memastikan adanya perlindungan bagi yang lemah, dan mencegah kemiskinan serta konflik sosial. Al-Quran sebagai kalam Allah yang mutlak menyebutkan nafkah secara eksplisit dalam berbagai konteks, sementara Hadis Nabi SAW memberikan penjelasan operasional dan motivasi spiritual. Adapun ijma' (kesepakatan) ulama dan qiyas (analogi) dari berbagai mazhab fikih memperkuat implementasinya dengan variasi yang disesuaikan dengan kondisi zaman dan masyarakat.

1) Al-Qur'an

Kewajiban nafkah dalam Al-Qur'an disebutkan secara eksplisit dalam beberapa ayat yang tersebar di berbagai surah, mencakup nafkah untuk istri, anak, ibu menyusui, dan kerabat. Ayat-ayat ini tidak hanya sebatas perintah tetapi juga mengandung

³⁴ Bahri, "Konsep Nafkah Dalam Hukum Islam(Conjugal Need Concept In Islamic Law)."

hikmah seperti prinsip *ma'ruf*, keseimbangan antara kemampuan dan kebutuhan, serta pencegahan kezaliman. Berikut beberapa ayat yang menjelaskan tentang nafkah:

a) Surah An-Nisa Ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
 أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۖ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ
 اللَّهُ ۚ الْيَوَالِئُ تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
 وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
 كَبِيرًا³⁵

Artinya: Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Maha tinggi, Maha besar.

Ayat ini menegaskan bahwa nafkah adalah alasan utama mengapa suami diberi peran kepemimpinan (qawwamah) dalam rumah tangga. Kata *أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* (mereka menafkahkan sebagian harta mereka) menunjukkan bahwa nafkah mencakup pengeluaran untuk mahar, biaya hidup

³⁵ Indonesia, *Terjemah Makna Al Qur'an Bahasa Indonesia*.

sehari-hari, dan tanggung jawab finansial lainnya. Dalam kitab tafsir Ibn Katshir ayat ini menjelaskan bahwa laki-laki adalah pelindung dan pemelihara (*qawwamun*) wanita karena keunggulan yang diberikan Allah dalam hal kepemimpinan dan tanggung jawab, serta karena mereka membelanjakan harta untuk nafkah, termasuk makanan, pakaian, dan tempat tinggal yang layak. Hal ini menetapkan nafkah sebagai hak istri yang mutlak dan suami tidak boleh menyakiti atau meninggalkan istri kecuali dalam batas rumah tangga. Tafsir ini juga menekankan bahwa nafkah harus diberikan dengan cara yang wajar, tanpa paksaan atau pengabaian dan sebagai bentuk ketaatan kepada Allah. Selain itu, ayat ini juga terkait dengan konsep derajat laki-laki atas Wanita bukan mendominasi, melainkan tanggung jawab protektif yang diimbangi dengan hak istri atas harta pribadinya.

b) Surah Al-Baqarah Ayat 233:

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِيَ
الرِّضَاعَةَ ۖ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ
نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ وُلْدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ۚ وَعَلَى
الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَزِيعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا

سَلَّمْتُمْ مَّا ءَاتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ³⁶

Artinya: “Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya. Ahli waris pun (berkewajiban) seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih dengan persetujuan dan permusyawaratan antara keduanya, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin menyusukan anakmu kepada orang lain, maka tidak ada dosa bagimu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”

Ayat ini menyatakan kewajiban ayah untuk memberikan nafkah kepada ibu yang menyusui anaknya bahkan pasca-perceraian, selama masa menyusui hingga dua tahun penuh jika diinginkan. Kata الْمَعْرُوفِ menunjukkan bahwa nafkah

harus sesuai dengan norma sosial yang baik dengan tidak berlebihan atau kurang dan disesuaikan dengan kemampuan ayah. Tafsir Ibn Kathir menjelaskan bahwa ayah harus menanggung biaya makanan dan pakaian ibu secara wajar (*bi-al-ma'ruf*) dengan berdasarkan kebiasaan masyarakat setempat juga tanpa pemborosan atau kekikiran. Kewajiban ini tetap berlaku selama ibu menyusui meskipun telah terjadi

³⁶ Ibid.

perceraian, dan ayat ini melarang saling menyakiti antara orang tua dengan anak, seperti halnya seorang ibu menolak menyusui untuk menyakiti ayah atau sebaliknya.³⁷ Ulama seperti Ad-Dahhak menambahkan bahwa besaran nafkah harus sesuai dengan standar wanita serupa di wilayah tersebut. Ayat ini juga menekankan konsultasi bersama (*tasyaawarun*) dalam proses penyapihan sehingga memastikan kepentingan anak terlindungi, dan kewajiban ini beralih ke pewaris ayah jika ia meninggal.

c) Surah At-Thalaq Ayat 6-7:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَاتَّمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمَ فَسُتَرْضِعْ لَهُ ۚ أُخْرَىٰ ۚ ٦ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۚ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۚ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ۚ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ۚ³⁸

Artinya: “Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu maka berikanlah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu)

³⁷ Ibn Katsir, “Tafsir Ibnu Katsir Juz 3,” 1990.

³⁸ Indonesia, *Terjemah Makna Al Qur'an Bahasa Indonesia*.

untuknya.(6) Hendaklah orang yang mempunyai keluasan memberi nafkah menurut kemampuannya, dan orang yang terbatas rezekinya, hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak membebani kepada seseorang melainkan (sesuai) dengan apa yang diberikan Allah kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan setelah kesempitan.(7)

Ayat ini membahas nafkah pasca-perceraian selama masa idah yang didalamnya termasuk tempat tinggal, makanan, dan pakaian, yang harus disesuaikan dengan kemampuan suami. Penjelasan ini menekankan prinsip keadilan dengan apabila suami kaya memberi lebih sementara yang miskin memberi secukupnya tanpa membebani di luar batas. Tafsir ulama seperti Ibnu Katsir mengaitkannya dengan perlindungan wanita hamil atau menyusui pasca-talak, di mana suami harus menyediakan tempat tinggal yang aman dan nafkah yang layak dan mencegah kezaliman seperti mengusir istri dari rumah.

2) Landasan Hadis

Dari sisi Hadis, Nabi SAW menekankan pentingnya nafkah sebagai amal saleh yang setara atau bahkan melebihi sedekah lainnya. Hadis-hadis ini memberikan panduan konkret, seperti besaran nafkah, prioritas, dan pahala yang dijanjikan, sambil memperingatkan dosa bagi yang mengabaikannya. Berikut beberapa Hadis kunci beserta analisis:

a) Hadis dari Sahih Bukhari dan Muslim:

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إِنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا أَنْفَقَ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةً، وَهُوَ يَحْتَسِبُهَا، كَانَتْ لَهُ صَدَقَةً

"Apabila seseorang menafkahkan harta kepada keluarganya dengan mengharapkan pahala, maka itu adalah sedekah baginya."³⁹

Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Hurairah dengan menjadikan nafkah sebagai sedekah terbaik karena pahalanya lebih besar daripada infak di jalan Allah atau membebaskan budak. Kontekstual dari Hadis ini mendorong untuk memiliki niat ikhlas dalam memberi nafkah, sehingga pengeluaran sehari-hari untuk keluarga menjadi ibadah yang mendatangkan keberkahan. Dalam hadits lain yang terdapat dalam hadits Sahih Muslim nomor 995, Nabi SAW menyatakan bahwa dinar yang dibelanjakan untuk keluarga justru memberikan pahala terbesar dibandingkan bentuk sedekah lain, hal ini menekankan untuk lebih memprioritaskan keluarga atas sedekah umum.

b) Hadis dari Sahih Muslim:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ

"Sesungguhnya yang paling baik dari apa yang kamu makan adalah yang dari hasil usahamu, dan anak-anakmu juga termasuk hasil usahamu."⁴⁰

³⁹ Husayn Muslim, "صحيح مسلم دار طيبة" (Arriyadh: dar-tibah, 2006).

⁴⁰ Ibid.

Hadis ini menunjukkan bahwa pemberian nafkah bukan hanya kewajiban semata, melainkan juga bentuk investasi spiritual yang mendatangkan pahala karena anak dianggap bagian dari usaha orang tua. Dengan pemahaman ini mendorong kerja keras untuk memenuhi nafkah serta mengingatkan bahwa rezeki dari Allah.

3) Hukum Positif:

- a) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 (Pasal 34) secara khusus membagi kewajiban antara suami dan istri dengan bunyi: (1) Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya. (2) Isteri wajib mengatur urusan rumah-tangga sebaik-baiknya. (3) Jika suami atau isteri melalaikan kewajibannya masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan.⁴¹
- b) Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 80 ayat (2) menyatakan: Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya. Adapun dalam ayat (4) berbunyi: Sesuai dengan penghasilannya suami menanggung: a. nafkah, kiswah dan tempat kediaman bagi istri; b. biaya rumah tangga, biaya

⁴¹ Pemerintah Republik Indonesia, "Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan," *Situs Resmi BPK RI*, 1974, <https://doi.org/10.1093/nq/s2-ix.215.112a>.

perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak; c. biaya pendidikan bagi anak.⁴²

2. *Qawwam*

Konsep *qawwam* dalam Surah An-Nisa ayat 34 merujuk pada kepemimpinan, perlindungan, dan pengelolaan suami atas istri, yang secara normatif dikaitkan dengan kewajiban nafkah dan kelebihan (*fadhilah*) yang diberikan Allah. Dalam tafsir klasik, seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir dalam *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, konsep *qawwam* dilihat sebagai kodrat alami laki-laki yang inheren dan tetap. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa laki-laki adalah pemimpin (*qawwamun*) atas perempuan karena kelebihan yang diberikan Allah, termasuk keunggulan fisik, intelektual, serta ekonomi. Kelebihan ini bukan hasil usaha manusia, melainkan pemberian langsung dari Allah (*bima faddala Allahu ba'dahum 'ala ba'din*). Nafkah yang dikeluarkan suami menjadi syarat utama untuk mempertahankan status ini dan jika suami gagal, maka hak kepemimpinannya bisa terganggu meskipun dasarnya tetap inheren.⁴³

Ibnu Katsir juga menghubungkan *qawwam* dengan hak mendisiplinkan istri jika terjadi *nusyuz*, seperti meninggalkan suami atau menolak kewajiban rumah tangga. Proses disiplin ini bertahap dengan dimulai dari nasihat, pisah ranjang, dan jika perlu pukulan ringan (*daraba*) yang tidak menyakitkan secara fisik, sesuai batasan syariah. Pendekatan

⁴² Indonesia, Kompilasi Hukum Islam, (1991), Jakarta: Departemen Republik Indonesia.

⁴³ Katsir, "Tafsir Ibnu Katsir Juz 3."

ini mencerminkan hierarki gender yang tetap, di mana laki-laki secara alamiah superior, dan perempuan diharapkan taat kepada suami sebagai bentuk keseimbangan dalam rumah tangga.⁴⁴ Pengertian ini sejalan dengan konteks masyarakat Arab pra-Islam dan awal Islam, di mana perlindungan fisik dan ekonomi laki-laki sangat krusial. Kritik terhadap pendekatan ini sering muncul karena dianggap memperkuat patriarki, meskipun Ibnu Katsir sendiri menekankan bahwa semua ini harus dilakukan dengan takwa kepada Allah.⁴⁵

Sebaliknya, tafsir kontemporer cenderung mereinterpretasikan *qawwam* sebagai peran fungsional yang bergantung pada konteks, bukan superioritas gender mutlak. M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* menekankan bahwa kelebihan (*fadhilah*) bukanlah kodrat inheren, melainkan diperoleh melalui kontribusi nyata seperti nafkah dan perlindungan. Jika suami tidak memenuhi kewajiban nafkah maka status *qawwam* bisa bergeser ke istri atau menjadi tanggung jawab bersama (*shared responsibility*). Quraish Shihab melihat ayat ini sebagai panduan fungsional untuk harmoni rumah tangga, di mana kepemimpinan laki-laki adalah karena peran tradisional sebagai pencari nafkah bukan karena gender semata. Dalam konteks modern, di mana perempuan sering bekerja

⁴⁴ “Tafsir Surah An-Nisa - 34,” Qur’an.com, accessed December 23, 2025, <https://quran.com/4/34/tafsirs>.

⁴⁵ Katsir, “Tafsir Ibnu Katsir Juz 3.”

dan berkontribusi secara ekonomi, *qawwam* bisa menjadi kolaboratif, sejalan dengan prinsip kesetaraan gender dalam Islam.⁴⁶

Pendekatan serupa dikembangkan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya *Major Themes of the Qur'an*. Fazlur Rahman menggunakan metode *double movement*: pertama, kembali ke konteks historis ayat yakni masyarakat Arab abad ke-7 di mana laki-laki dominan secara ekonomi dan sosial, kemudian menerapkannya ke konteks sekarang. Menurutnya, *qawwam* bukanlah hierarki tetap berdasarkan gender, melainkan fungsional, bergantung pada kemampuan memberikan nafkah, perlindungan, dan kepemimpinan yang adil. Fazlur Rahman menolak secara tegas interpretasi patriarkal klasik dengan menekankan bahwa tujuan Al-Quran adalah keadilan sosial (*maqasid syariah*), di mana kesetaraan gender lebih diutamakan daripada superioritas. Jika di era modern perempuan bisa mandiri secara ekonomi, maka *qawwam* bisa dibagi atau bahkan dipegang perempuan dalam situasi tertentu, tanpa melanggar esensi ayat.⁴⁷

Pemikir kontemporer lain, seperti Kecia Ali dan Khaled Abou El-Fadl, memperluas ini dengan perspektif feminis. Ali dalam karyanya menekankan bahwa *qawwam* harus dilihat sebagai tanggung jawab timbal balik, sementara Abou El-Fadl menafsirkan *daraba* yang dalam konteks pendisiplinan sebagai berpisah atau meninggalkan daripada memukul

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir-Al-Mishbah-Jilid-09-M.-Quraish-Shihab*, Jakarta : Lentera Hati, 2002.

⁴⁷ Fazlur Rahman, "Major Themes of the Qur ' Ān by Fazlur Rahman," *Middle East* 35 (2012): 1–129.

guna untuk menghindari kekerasan domestik. Interpretasi modern ini sering mengintegrasikan teori feminisme dan sosiokultural dengan melihat ayat ini sebagai respons terhadap ketidakadilan pra-Islam, bukan legitimasi patriarki abadi.⁴⁸

3. Tolong Menolong (*Ta'awun*) dalam rumah tangga

Konsep *ta'awun* atau tolong-menolong merupakan prinsip fundamental dalam Islam yang menekankan kerjasama antarindividu untuk mencapai kebaikan bersama, termasuk dalam konteks rumah tangga. Dalam fiqh Islam, *ta'awun* menjadi dasar untuk membenarkan partisipasi istri dalam mencari nafkah, bukan sebagai pelanggaran norma melainkan sebagai bentuk adaptasi terhadap realitas sosial-ekonomi. Etimologi *ta'awun* berasal dari akar kata Arab "a-w-n" (عون), yang berarti bantuan atau pertolongan, dan secara terminologi merujuk pada sikap saling membantu dalam kebaikan (*birr*) dan ketakwaan (*taqwa*), sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Maidah ayat 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ⁴⁹

Artinya: “Dan tolong-menolonglah kamu dalam kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan”.

Ayat ini menjadikan *ta'awun* sebagai perintah ilahi yang bersifat kolektif, di mana kerjasama harus berorientasi pada nilai-nilai positif, bukan eksploitasi atau dosa.

⁴⁸ Muhammad Alfreda Daib Insan Labib et al., “A Study of the Concept of Qiwwamah in Surah Al-Nisa’ (4): 34 From the Perspectives of Kecia Ali and Khaled M. Abou El-Fadl,” *Al-Basirah Journal* 13, no. 2 (2023): 51–63, <https://doi.org/10.22452/basirah.vol13no2.5>.

⁴⁹ Indonesia, *Terjemah Makna Al Qur'an Bahasa Indonesia*.

Dalam konteks keluarga, *ta'awun* mencakup kerjasama suami-istri untuk memenuhi kebutuhan bersama, seperti ekonomi, pendidikan anak, dan harmoni rumah tangga. Hadis Rasulullah SAW: “Sebaik-baik kalian adalah yang terbaik terhadap keluarganya, dan aku adalah yang terbaik terhadap keluargaku” (HR. Tirmidzi), mengimplikasikan bahwa *ta'awun* adalah ibadah kolektif yang mencerminkan sikap terbaik suami terhadap istri, dan sebaliknya. Hadis ini menekankan bahwa kebaikan dalam keluarga bukan hanya tanggung jawab satu pihak, melainkan saling mendukung untuk mencapai sakinah, mawaddah, dan rahmah.⁵⁰

Dalam tafsir klasik, seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Katsir dalam *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Surah Al-Maidah ayat 2 diinterpretasikan sebagai perintah untuk saling tolong-menolong dalam segala bentuk kebaikan, termasuk dalam rumah tangga, di mana suami sebagai *qawwam* tetap memimpin, tetapi istri dapat membantu jika diperlukan. Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughni* menyatakan bahwa kewajiban nafkah utama ada pada suami, namun jika suami tidak mampu misalnya karena fakir atau sakit, istri boleh berkontribusi secara sukarela sebagai wujud *ta'awun*, tanpa menghilangkan hak suami sebagai pemimpin. Pendekatan ini melihat *ta'awun* sebagai penopang hierarki gender tradisional, di mana bantuan istri adalah tambahan, bukan pengganti, dan harus didasari ikhlas

⁵⁰ Zuhdan Ihsan et al., “Praktik Ta’Awun Dalam Rumah Tangga: Perempuan Sebagai Penanggung Jawab Ekonomi Keluarga Di Desa Sumberjambe,” *USRAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 4 (2025): 92–110, <https://doi.org/10.46773/usrah.v6i4.2332>.

serta ridha Allah untuk menghindari dosa. Ulama klasik seperti Imam Nawawi juga menekankan bahwa pekerjaan domestik adalah domain istri, tetapi dalam konteks *ta'awun*, suami harus membantu istri dalam urusan rumah tangga, sementara istri dapat mendukung suami dalam mencari nafkah jika kondisi mendesak.⁵¹

Konsep ini juga didukung oleh *ijma'* ulama, di mana *ta'awun* dalam rumah tangga mencakup enam aspek: kebajikan dan ketakwaan, termasuk bantuan ekonomi; saling melindungi kehormatan; dan gotong royong untuk keluarga sakinah. Dalam fiqh Hanafi dan Syafi'i, istri yang bekerja untuk membantu suami tidak dianggap melanggar norma, asal tidak mengabaikan kewajiban utama seperti mendidik anak, dan suami tetap bertanggung jawab atas nafkah dasar.⁵²

A. Maqāṣid al-Sharī'ah

1. Definisi Maqāṣid al-Sharī'ah

Maqāṣid al-Sharī'ah atau dikenal dengan tujuan syariah merupakan salah satu pendekatan paling penting dan berpengaruh dalam ilmu ushul fiqh serta sosiologi hukum Islam kontemporer. Pendekatan ini memandang hukum Islam bukan sekadar sebagai kumpulan aturan tekstual yang kaku dan statis, melainkan sebagai sistem hukum yang dinamis, fleksibel, dan berorientasi pada suatu pencapaian tujuan-tujuan mulia yang dikehendaki Allah SWT demi kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan. Inti dari

⁵¹ Ahmad Mathar, "ISTRI PENCARI NAFKAH KELUARGA (Prespektif Hukum Islam)," *Aainul Haq: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 3, no. 1 (2023): 34–61.

⁵² Ila Nurmila et al., "Wanita Pencari Nafkah Dalam Pandangan Ulama Pedesaan," *Istinbath | Jurnal Penelitian Hukum Islam* 14, no. 2 (2019): 231, <https://doi.org/10.36667/istinbath.v14i2.277>.

maqāṣid adalah mewujudkan kemaslahatan secara maksimal sambil mencegah dan menghilangkan mafsadah (kerusakan atau mudarat) dalam segala aspek kehidupan, baik dimensi duniawi (seperti ekonomi, sosial, dan politik) maupun ukhrawi (akhirat). Dengan demikian, hukum Islam bukanlah tujuan akhir itu sendiri (*ghāyah li-dhātih*) melainkan sarana instrumental (*wasīlah*) untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi, yaitu kebahagiaan, keadilan, dan kesejahteraan manusia di dunia serta keselamatan di akhirat. Pendekatan ini menekankan bahwa pemahaman hukum harus selalu dikaitkan dengan hikmah dan tujuan di balik teks, bukan hanya interpretasi literal yang mengabaikan konteks sosial, ekonomi, dan budaya.⁵³

Secara historis, konsep maqāṣid telah ada secara implisit sejak masa awal Islam terutama dalam praktik ijtihad para sahabat Nabi Muhammad SAW. Misalnya Khalifah Umar bin al-Khattab sering mempertimbangkan masalah dalam keputusannya, seperti menangguhkan hukuman potong tangan pencuri selama masa kelaparan dengan tujuan untuk menjaga *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-māl* atau memasukkan kuda dalam zakat untuk keadilan sosial. Namun konsep ini baru dirumuskan secara sistematis dan filosofis pada abad ke-5 H oleh Imam al-Juwayni (w. 478 H/1085 M), yang dalam karyanya *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* dan *Ghiyāth al-Umm* memperkenalkan beberapa klasifikasi kebutuhan (*ḍarūriyyāt*) serta menghubungkannya dengan kepentingan umum (*maṣlaḥah mursalah*).

⁵³ S Sanuri, *Maqasid Al Shariah and Methodological Crisis of Contemporary Islamic Law*, 2023.

Muridnya, Imam al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), mengembangkan lebih lanjut dalam *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, di mana ia menyempurnakan lima kebutuhan primer *al-maqāṣid al-khamsah* sebagai dasar analogi hukum *qiyās* dan menekankan bahwa syariah bertujuan melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁵⁴

Puncak perkembangan klasik dicapai oleh Imam al-Shatibi (w. 790 H/1388 M) dalam magnum opusnya *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, yang menjadi rujukan utama hingga kini. Al-Shatibi menegaskan bahwa syariah diturunkan untuk mewujudkan *maslahah 'āmm* dan mencegah *mafsadah*, serta bahwa pemahaman hukum harus selalu dikaitkan dengan tujuan-tujuan tersebut atau *dalālat al-maqāṣid* daripada pemahaman literal semata. Ia mengklasifikasikan maqāṣid menjadi tiga tingkatan: *darūriyyāt* (esensial), *ḥājjiyyāt* (sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (penyempurna), serta menjadikan maqāṣid sebagai prinsip dasar dalam ilmu *uṣūl* yang mengikat ijtihad. Pendekatan ini kemudian menjadi fondasi bagi ijtihad kontekstual di era modern, terutama dalam menghadapi perubahan sosial-ekonomi yang pesat akibat industrialisasi, urbanisasi, dan globalisasi.⁵⁵

Pada era modern dan kontemporer, maqāṣid mengalami revitalisasi signifikan sebagai respons terhadap tantangan kolonialisme, sekularisme,

⁵⁴ Mohd Yusri Ibrahim, "MAQASID AL-SHARIAH: THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT AND CONTRIBUTION OF THE SCHOLARS OF USUL AL-FIQH AWALIN AND MUTA'AKHIRIN," *International Research Journal of Shariah, Muamalat and Islam* 1 (December 10, 2019): 18–30, <https://doi.org/10.35631/irjsmi.12003>.

⁵⁵ Al Ikhlas Al Ikhlas et al., "The Theory of Higher Objectives and Intents of Islamic Law (Maqasid Al-Shariah) as One of Instrument of Ijtihad According to Imam Al-Shatibi in Al-Muwafaqat Fi Ushli Al-Syari'ah," *Media Syari'ah : Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 23, no. 2 (2021), <https://doi.org/10.22373/jms.v23i2.10138>.

dan perubahan masyarakat. Pemikir seperti Muhammad al-Tahir Ibn Ashur (w. 1973 M) dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* mengusulkan maqāṣid sebagai metodologi pembaruan teori hukum Islam dengan menambahkan dimensi seperti kebebasan, fasilitasi, dan kesejahteraan masyarakat atau *ummah* di atas individu. Muhammad Hashim Kamali dalam *Maqasid al-Shari'ah Made Simple* dan karya-karyanya lainnya menekankan aplikasi maqāṣid dalam konteks hak asasi manusia, keadilan sosial, dan reformasi hukum kontemporer. Jasser Auda, dalam *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (2008), memperkenalkan pendekatan sistemik berupa *systems philosophy* yang melihat maqāṣid sebagai sistem terbuka, holistik, dan interkoneksi responsif terhadap lingkungan sosial, budaya, dan ekonomi, serta menolak analisis dekomposisional atomistik demi teleologi yang selaras dengan fitrah manusia.⁵⁶

2. Klasifikasi Utama Maqāṣid al-Sharī'ah

Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) dan Al-Shatibi (w. 790 H/1388 M) menyusun klasifikasi maqāṣid al-sharī'ah menjadi tiga tingkatan hierarkis yang dikenal sebagai *maqāṣid al-khamsah*. Klasifikasi ini bersifat prioritas dan hierarkis, artinya tingkatan yang lebih tinggi harus dijaga terlebih dahulu sebelum yang lebih rendah karena kegagalan menjaga tingkatan atas akan mengancam eksistensi tingkatan bawah. Pendekatan ini bersumber dari prinsip bahwa syariah diturunkan untuk melindungi

⁵⁶ Mohammad Hashim Kamali, *MAQASID AL-SHARIAH MADE SIMPLE*, ed. Anas S. Al-Shaikh-Ali et al. (London: The International Institute of Islamic Thought, 2019).

kepentingan manusia secara holistik, dengan fokus pada bentuk pencegahan mafsadah dan promosi akan kemaslahatan.⁵⁷

Al-Ghazali dalam *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* pertama kali merumuskan lima kebutuhan primer (ḍarūriyyāt) sebagai dasar analogi hukum (qiyās) dan ijtihad, sementara Al-Shatibi dalam *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* menyempurnakan klasifikasi ini dengan menjadikannya sebagai prinsip dasar yang mengikat seluruh hukum syariah. Al-Shatibi menekankan bahwa maqāṣid bukan hanya untuk melindungi individu melainkan juga masyarakat secara umum, sehingga hukum Islam bersifat responsif terhadap perubahan zaman. Klasifikasi ini menjadi fondasi bagi ijtihad kontekstual dalam sosiologi hukum Islam, khususnya untuk menganalisis isu-isu kontemporer seperti pergeseran peran ekonomi dalam keluarga.⁵⁸

a. *Ḍarūriyyāt* (Kebutuhan Primer/Esensial)

Ḍarūriyyāt merupakan tingkatan tertinggi dan paling esensial, yaitu lima hal yang harus dijaga secara mutlak karena tanpa perlindungan terhadapnya, kehidupan manusia akan rusak atau bahkan tidak mungkin berlangsung. Kelima hal ini dikenal sebagai al-maqāṣid al-khamsah (lima tujuan utama)⁵⁹:

⁵⁷ Hendri Hermawan Adinugraha, "The Reconstruction of Maqāṣid Al-Syarī'ah Approach in Islamic Economy: Insights From Jasser Auda Perspective" 224, no. 7 (2020): 206–224.

⁵⁸ Al Ikhlas et al., "The Theory of Higher Objectives and Intents of Islamic Law (Maqasid Al-Shariah) as One of Instrument of Ijtihad According to Imam Al-Shatibi in Al-Muwafaqat Fi Ushli Al-Syari'ah."

⁵⁹ Galuh Nasrullah Kartika MR et al., "Konsep Maqashid Al-Syari'ah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi Dan Jasser Auda)," *Al Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah* 1, no. 1 (2014): 50, <https://doi.org/10.31602/iqt.v1i1.136>.

- 1) *Hifẓ al-Dīn* (Perlindungan Agama): Menjaga keyakinan tauhid, pelaksanaan ibadah, dan moralitas umat secara kolektif. Ini mencakup pencegahan fitnah agama, penyebaran ilmu agama, dan pemeliharaan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari.
- 2) *Hifẓ al-Nafs* (Perlindungan Jiwa/Kesehatan): Menjamin keselamatan fisik, mental, dan emosional individu serta keluarga dari ancaman seperti kekerasan, kelaparan, atau penyakit. Prinsip ini menjadi dasar hukum seperti qisas, diyat, dan kewajiban menjaga kesehatan.
- 3) *Hifẓ al-‘Aql* (Perlindungan Akal/Pendidikan): Menjaga kemampuan berpikir rasional, mencegah kerusakan akal seperti melalui narkoba atau khamr, dan memastikan akses pendidikan serta ilmu pengetahuan yang bermanfaat.
- 4) *Hifẓ al-Nasl* (Perlindungan Keturunan/Keluarga): Menjaga kelangsungan garis keturunan yang sah, stabilitas rumah tangga, perlindungan anak, dan pendidikan generasi muda. Ini menjadi dasar hukum pernikahan, talak, nafkah, dan hak asuh anak dalam hukum keluarga Islam.
- 5) *Hifẓ al-Māl* (Perlindungan Harta/Ekonomi): Menjamin kesejahteraan materi, akses terhadap kebutuhan dasar berupa makan, pakaian, tempat tinggal dan stabilitas finansial. Ini

mencakup larangan riba, pencurian, dan kewajiban zakat serta nafkah.⁶⁰

Dalam konteks pergeseran kewajiban nafkah, *ḍarūriyyāt* menjadi kunci utama analisis. Kondisi sektor informal sering kali menciptakan ancaman langsung terhadap stabilitas ekonomi keluarga dan kesehatan serta kebutuhan dasar anggota keluarga. Pengangguran musiman dapat mengakibatkan keluarga terancam kelaparan atau putus sekolah anak. Jika suami tidak mampu memenuhi nafkah secara penuh, maka bentuk pergeseran peran ke istri atau tanggung jawab bersama dapat dianggap sebagai upaya menjaga *ḍarūriyyāt* tersebut. Bentuk ini bukan merupakan pelanggaran terhadap QS. An-Nisa: 34 yang mewajibkan nafkah suami sebagai *qawwamah* melainkan bentuk adaptasi kontekstual demi masalah *ḍarūriyyah*, sebagaimana diizinkan dalam prinsip *al-ḍarūrah tubīḥ al-maḥẓūrāt* (keadaan darurat membolehkan yang dilarang) dan *sadd al-dharī'ah* (menutup jalan menuju kerusakan). Al-Shatibi secara eksplisit menyatakan bahwa dalam kondisi darurat, hukum dapat disesuaikan untuk menjaga lima kebutuhan primer ini, sehingga pergeseran nafkah menjadi bentuk *ijtihād* yang sah untuk mencegah mafsadah seperti kemiskinan ekstrem atau disintegrasi keluarga.⁶¹

⁶⁰ Al Ikhlas et al., "The Theory of Higher Objectives and Intents of Islamic Law (Maqasid Al-Shariah) as One of Instrument of Ijtihad According to Imam Al-Shatibi in Al-Muwafaqat Fi Ushli Al-Syari'ah."

⁶¹ Herdiansyah Herdiansyah, "Al Muwafaqat Karya Masterpiece Imam Asy-Syatibi," *Das Solen* 3, no. 01 (2019).

b. *Hājiyyāt* (Kebutuhan Sekunder)

Tingkatan *hājiyyāt* mencakup hal-hal yang tidak mutlak esensial untuk kelangsungan hidup, akan tetapi sangat dibutuhkan untuk menghilangkan kesulitan dan memudahkan kehidupan sehari-hari. Jika kebutuhan *darūriyyāt* berkaitan dengan keberlangsungan hidup, *hājiyyāt* berkaitan dengan kemudahan dalam hidup. Contohnya meliputi kemudahan dalam transaksi ekonomi, akses pendidikan lanjutan, pelayanan kesehatan yang lebih baik, transportasi yang terjangkau, atau fleksibilitas dalam pembagian peran rumah tangga.⁶²

Dalam kasus istri yang bekerja, kontribusi nafkahnya sering kali memenuhi *hājiyyāt*. Misalnya, pendapatan tambahan istri dapat digunakan untuk biaya sekolah tingkat lanjut anak, pengobatan keluarga di puskesmas atau rumah sakit swasta, atau bahkan pembelian alat transportasi sederhana seperti sepeda motor untuk mobilitas kerja. Hal ini mengurangi bentuk beban *darūriyyāt* dan meningkatkan kualitas hidup keluarga secara keseluruhan, sehingga rumah tangga menjadi lebih resilien terhadap guncangan ekonomi. Imam Al-Shatibi menyebutkan bahwa *hājiyyāt* bersifat kolektif dan kontekstual, sehingga dalam masyarakat urban bentuk dan hasil kontribusi istri menjadi sarana untuk menghilangkan *haraj* ekonomi yang berkepanjangan.

⁶² Al Ikhlas et al., “The Theory of Higher Objectives and Intents of Islamic Law (Maqasid Al-Shariah) as One of Instrument of Ijtihad According to Imam Al-Shatibi in Al-Muwafaqat Fi Ushli Al-Syari’ah.”

c. *Tahsīniyyāt* (Kebutuhan Penyempurna)

Tingkatan terendah berupa *tahsīniyyāt* mencakup nilai-nilai yang menyempurnakan kehidupan manusia seperti keindahan, kesopanan, etika sosial, kemuliaan akhlak, dan keseimbangan harmonis dalam hubungan antarmanusia. Meskipun tidak esensial, *tahsīniyyāt* menjadi tujuan akhir atau *ghāyah* dalam implementasi hukum syariah, karena mencerminkan semangat *rahmatan lil 'ālamīn* dan keindahan Islam.⁶³

Dalam konteks pergeseran nafkah, kebutuhan *tahsīniyyāt* mendorong pembagian tugas rumah tangga yang adil dan harmonis. Misalnya ketika istri bekerja di luar rumah, suami dapat membantu urusan domestik istri seperti mengasuh anak, memasak, atau membersihkan rumah, sehingga menghindari ketidakseimbangan gender yang berlebihan. Hal ini menciptakan rumah tangga yang lebih egaliter, di mana peran suami dan istri saling melengkapi (*ta'awun*) sesuai semangat QS. At-Taubah: 71 “Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.”. *Tahsīniyyāt* juga mendorong nilai-nilai seperti kesopanan dalam interaksi keluarga, pendidikan akhlak anak, dan pemeliharaan hubungan harmonis meskipun ada tekanan ekonomi. Dengan demikian, pergeseran nafkah tidak hanya untuk bertahan hidup, tetapi

⁶³ Muhammad Adil Khan Afridi, “Maqasid Al-Shariah and Preservation of Basic Rights Under the Theme “Islam and It’s Perspective on Global & Local Contemporary Challenges,” *Journal of Education and Social Sciences* 4 (2016): 274–285.

juga untuk mencapai keluarga yang lebih mulia dan seimbang secara moral.⁶⁴

3. Kaidah Ushul Fiqh *al-masyaqqah tajlib at-taisir* (المشقة تجلب التيسير)

Salah satu kaidah ushul fiqh yang paling fundamental, universal, dan sering dijadikan landasan dalam menyelesaikan berbagai permasalahan kontemporer adalah “المشقة تجلب التيسير” yang memiliki artian yakni kesulitan mengharuskan adanya kemudahan. Kaidah ini merupakan perwujudan nyata dari semangat *rahmah* atau kasih sayang, kemudahan, dan fleksibilitas yang menjadi ciri khas syariat Islam. Inti kaidah ini menyatakan bahwa semakin besar kesulitan atau kesukaran yang dihadapi oleh seorang mukallaf dalam melaksanakan suatu kewajiban, maka semakin besar pula kemudahan yang diberikan oleh syariat agar tidak memberatkan hamba Allah SWT.⁶⁵

Kaidah ini didasarkan pada prinsip dasar syariat yang tertuang dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Allah SWT berfirman: “Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu...” (QS. Al-Maidah: 6), “Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu” (QS. Al-Baqarah: 185), “Dia telah menjadikan bagi kamu agama ini ringan, tidak ada kesulitan di dalamnya” (QS. Al-Hajj: 78).⁶⁶

⁶⁴ Nasrullah Kartika MR et al., “Konsep Maqashid Al-Syari'ah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi Dan Jasser Auda).”

⁶⁵ Zulhamdi Mahasiswa Doktoral UIN Ar-Raniry Banda Aceh, “Al Masyaqqah Tajlibut Taysir,” *Jurnal Syarah* 10, no. 2 (2021): 235.

⁶⁶ Indonesia, *Terjemah Makna Al Qur'an Bahasa Indonesia*.

Rasulullah SAW juga bersabda: “Agama ini mudah, dan tidak ada yang mempersulit agama melainkan akan dikalahkannya” (HR. Bukhari) dan “Permudahlah, jangan mempersulit” (HR. Bukhari). Hadits-hadits ini menjadi fondasi utama kaidah tersebut.⁶⁷

Para ulama ushul fiqh klasik telah menjadikan kaidah ini sebagai salah satu prinsip pokok dalam pengambilan hukum (*istinbat al-ahkam*). Imam as-Syatibi dalam *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* menjelaskan secara mendalam bahwa seluruh bangunan syariat Islam dibangun di atas dua prinsip besar, yaitu *raf' al-haraj* (penghilangan kesulitan) dan *jalb al-masalih* (mendatangkan kemaslahatan). Menurutnya, syariat tidak mungkin membebankan sesuatu yang memberatkan hamba di luar batas kemampuan, karena tujuan utama syariat adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.⁶⁸

Imam al-Ghazali dalam *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul* juga menegaskan bahwa ketika suatu kewajiban menimbulkan kesulitan yang berat (*masyaqqah*), maka syariat memberikan *rukhsah* (keringanan) yang berupa penggantian bentuk kewajiban, penangguhan, atau bahkan penghapusan sementara. Kaidah ini berlaku dalam berbagai bidang, baik ibadah seperti rukhsah shalat bagi musafir dan orang sakit, muamalah yang berbentuk kelonggaran dalam transaksi ketika ada kesulitan ekonomi, jinayah, maupun ahwal syakhsiyyah atau hukum keluarga.

⁶⁷ Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, Ensiklopedia Hadits; Shahih al-Bukhari 1, Terj. Masyhar dan Muhammad Suhadi, Jakarta: Almahira, Cet. I, 2011

⁶⁸ Herdiansyah, “Al Muwafaqat Karya Masterpiece Imam Asy-Syatibi.”

Kaidah “*Al-Masyaqqah Tajlibu at-Taysir*” tidak berdiri sendiri, melainkan sangat erat terintegrasi dengan Maqasid Syariah. Maqasid syariah adalah ruh dan jiwa dari seluruh hukum Islam. Kaidah kemudahan ini berfungsi sebagai instrumen operasional yang fleksibel untuk mewujudkan maqasid tersebut dalam kehidupan nyata. Ketika terjadi *masyaqqah*, maka *taysir* diberikan agar lima maqasid pokok dapat tetap terjaga, yaitu *hifz al-din* (perlindungan agama), *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa dan kesejahteraan), *hifz al-‘aql* (perlindungan akal dari tekanan), *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan), dan *hifz al-mal* (perlindungan harta dan pemenuhan kebutuhan ekonomi).⁶⁹

Dalam kerangka maqasid syariah, kaidah ini bukanlah alat untuk melemahkan atau meninggalkan kewajiban, melainkan mekanisme cerdas yang memastikan bahwa pelaksanaan syariat tetap membawa kemaslahatan dan tidak menimbulkan mudarat. As-Syatibi menegaskan bahwa syariat Islam bersifat *taysir* karena tujuannya adalah kebaikan dan kemudahan bagi manusia, bukan kesulitan. Oleh karena itu, ketika suatu kewajiban menyebabkan kesulitan yang berat, syariat memberikan penyesuaian agar maqasid syariah tetap tercapai secara substantif, bukan hanya secara formal.⁷⁰

Dalam konteks hukum keluarga, kaidah ini memiliki aplikasi yang sangat luas dan relevan. Ketika suami menghadapi *masyaqqah* ekonomi

⁶⁹ Made Simple, “MAQASID AL-SHARIAH,” n.d.

⁷⁰ Abdul Waid et al., “Teori Maqashid Al-Syari’Ah Kontemporer Dalam Hukum Islam Dan Relevansinya Dengan Pembangunan Ekonomi Nasional,” *Jurnal Labatila* 4, no. 01 (2020): 94–110, <https://doi.org/10.33507/lab.v4i01.270>.

yang berat maka kemudahan berupa kontribusi istri dalam memenuhi nafkah menjadi sah dan terpuji, selama dilakukan dengan kerelaan suami dan bertujuan untuk menjaga maqasid keluarga, yaitu terpenuhinya kebutuhan dasar, terjaganya keharmonisan rumah tangga, dan terlindunginya masa depan anak (*hifz al-nasl* dan *hifz al-mal*). Dengan demikian, kaidah ini menjadi jembatan antara norma ideal fiqh dengan realitas sosial-ekonomi yang dinamis, sehingga hukum Islam tetap relevan dan solutif.

4. **Kaidah Fikih *al-‘Ādah al-Muḥakkamah* (العادة المحكمة)**

a. Ontologi Kaidah *al-‘Ādah al-Muḥakkamah*

Kaidah ini merupakan salah satu dari lima kaidah asasi (*al-qawā'id al-asāsiyyah*) yang disepakati oleh lintas mazhab dalam hukum Islam. Secara bahasa, *al-‘ādah* berasal dari kata *al-mu‘āwadah* yang berarti berulang-ulang, sementara *al-muḥakkamah* berarti sesuatu yang dijadikan sebagai wasit atau hakim.⁷¹ Secara terminologi ushul fikih, kaidah ini menetapkan bahwa adat kebiasaan suatu masyarakat dapat diposisikan sebagai standar penetapan hukum syariat ketika dalil *nash* (Al-Qur'an dan Hadis) tidak memberikan batasan yang definitif atau bersifat mutlak.

Eksistensi kaidah ini berpijak pada prinsip bahwa Islam senantiasa menghargai realitas sosiologis selama realitas tersebut tidak merusak esensi akidah dan syariat. Hal ini selaras dengan adagium ushuliyah *al-*

⁷¹ Ibid.

- 2) Kontinuitas (*Al-Ittirād*): Perbuatan tersebut dilakukan secara berulang-ulang dan telah mendarah daging dalam struktur masyarakat sehingga menjadi norma yang diakui secara kolektif.
 - 3) Legalitas Syar'i: Adat tersebut tidak boleh bertentangan dengan dalil *nash* yang bersifat *qat'i*. Jika adat menghalalkan yang haram (seperti riba atau perzinaan), maka ia dikategorikan sebagai '*urf fāsid*' yang wajib ditinggalkan.
 - 4) Kemaslahatan: Praktik tersebut harus mendatangkan manfaat nyata dan sejalan dengan kesejahteraan jiwa serta akal manusia.
- c. Integrasi Kaidah Adat dengan Maqāṣid al-Sharī'ah

Dalam perspektif Maqāṣid al-Sharī'ah, kaidah *al-ʿādah al-muḥakkamah* berfungsi sebagai jembatan antara teks suci dengan realitas kehidupan (*al-wāqi'*). Maqāṣid syariah bertujuan mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan menolak kemudharatan (*dar' al-mafāsid*). Adat kebiasaan masyarakat sering kali merupakan bentuk "ijtihad kolektif" untuk mencapai kemaslahatan tersebut dalam konteks lokal.⁷⁴

Dalam masalah nafkah keluarga, syariat menetapkan prinsip dasar perlindungan ekonomi (*ḥifẓ al-māl*) dan perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Namun, rincian teknis mengenai besaran dan pola distribusi nafkah sering kali dikembalikan pada standar keputusan masyarakat

⁷⁴ Nasrullah Kartika MR et al., "Konsep Maqashid Al-Syari'ah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi Dan Jasser Auda)."

setempat (*bi al-ma'rūf*). Di sinilah berlaku kaidah turunan: *al-ma'rūfu 'urfan kal masyruuthi syarthan* (Sesuatu yang telah dikenal menurut adat, kedudukannya sama dengan sesuatu yang ditetapkan melalui syarat tertulis). Hal ini memberikan ruang bagi praktik "nafkah kolaboratif" di mana kontribusi istri menjadi bagian dari *'urf* yang sah demi menjaga stabilitas dan harmoni rumah tangga di tengah kesulitan ekonomi (*al-masyaqqah*)

B. Sosiologi Hukum

Sosiologi hukum merupakan pendekatan interdisipliner yang mempelajari hubungan timbal balik antara hukum dan masyarakat. Ilmu ini tidak hanya melihat hukum sebagai seperangkat norma atau aturan formal yang otonom dan terpisah dari kehidupan sosial, melainkan sebagai fenomena sosial yang lahir dari, dipengaruhi oleh, dan pada gilirannya memengaruhi struktur, proses, serta dinamika kehidupan masyarakat. Sosiologi hukum berusaha memahami hukum dalam konteksnya yang sesungguhnya, yakni sebagai institusi sosial yang hidup, berubah, dan berinteraksi dengan faktor ekonomi, budaya, politik, serta kekuasaan.⁷⁵

Berbeda dengan pendekatan hukum dogmatis yang bersifat normatif-formal dan lebih berfokus pada interpretasi teks, konsistensi doktrin, serta logika internal hukum, sosiologi hukum menekankan pada efektivitas hukum (*law in action*), proses sosial dalam pembentukan dan penegakan hukum, serta dampak hukum terhadap kehidupan masyarakat. Pendekatan dogmatis

⁷⁵ S Rahardjo, *Hukum Dan Masyarakat*, Buku-Buku Perguruan Tinggi (Angkasa, 1980).

cenderung memisahkan hukum dari realitas sosial, sementara sosiologi hukum justru menyoroti kesenjangan antara hukum di atas kertas (*law in the books*) dengan hukum dalam praktik (*law in action*). Hukum menurut Satjipto Rahardjo bukanlah entitas yang otonom dan terpisah dari masyarakat, melainkan produk sosial yang terus berinteraksi dengan realitas kehidupan. Hukum dibentuk oleh masyarakat, dan sebaliknya, hukum membentuk perilaku serta struktur sosial masyarakat tersebut.⁷⁶

Dalam konteks hukum Islam, pendekatan sosiologi hukum menjadi sangat relevan dan strategis. Hukum Islam atau dikenal dengan hukum fiqh tidak hanya terdiri dari ketentuan normatif yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga harus diimplementasikan dalam konteks sosial-ekonomi yang selalu berubah. Pendekatan ini memungkinkan analisis yang mendalam terhadap bagaimana norma fiqh klasik bernegosiasi, beradaptasi, dan direkonstruksi dalam menghadapi tantangan kontemporer, khususnya dalam masalah nafkah keluarga di kalangan pekerja sektor informal. Sosiologi hukum Islam membantu mengungkap proses dialektika antara teks suci (*nash*) dengan realitas sosial (*waqi'*), sehingga hukum Islam tetap hidup dan relevan sebagai pedoman kehidupan masyarakat.⁷⁷

Dalam kerangka sosiologi hukum, penelitian ini mengintegrasikan tiga teori utama yang saling melengkapi, yaitu Teori Hukum Responsif dari Nonet & Selznick, Konsep Living Law dari Eugen Ehrlich, dan Teori Relasi Kuasa

⁷⁶ S Rahardjo, *Penegakan Hukum: Suatu Tinjauan Sosiologis* (Genta Pub., 2009).

⁷⁷ S. Abas, M., Amalia, M., Malik, R., Aziz, A., & Salam, *Sosiologi Hukum: Pengantar Teori-Teori Hukum Dalam Ruang Sosial*, ed. PT. Sonpedia Publishing Indonesia, 1st ed. (Kota Jambi: PT. Sonpedia Publishing Indonesia, 2023).

karya Michel Foucault. Ketiga teori ini digunakan secara terintegrasi untuk menganalisis dinamika pembebanan kewajiban nafkah kepada istri di kalangan pekerja sektor informal Kota Kediri. Teori Hukum Responsif menjelaskan bagaimana norma hukum mampu merespons perubahan sosial-ekonomi masyarakat melalui fleksibilitas dan orientasi pada tujuan substantif. Konsep Living Law membantu mengungkap praktik hukum yang benar-benar hidup dalam masyarakat yang sering berbeda dengan norma formal. Sementara Teori Relasi Kuasa Foucault digunakan untuk menganalisis bagaimana pergeseran pembebanan nafkah memengaruhi dinamika kekuasaan, subjektivitas, dan negosiasi dalam rumah tangga.

1. Hukum Responsif Nonet dan Selznick

Teori Hukum Responsif merupakan salah satu kontribusi paling berpengaruh dalam bidang sosiologi hukum pada era modern. Teori ini dikembangkan oleh Philippe Nonet dan Philip Selznick dalam karya utama mereka yang berjudul *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law* (1978). Nonet dan Selznick membangun kerangka pemikiran mereka berdasarkan perspektif evolusi hukum dalam masyarakat, dengan menekankan bahwa hukum bukanlah institusi yang statis dan mandiri, melainkan sebuah sistem sosial yang terus berkembang seiring dengan perubahan kompleksitas masyarakat, tuntutan keadilan, dan dinamika sosial-ekonomi.⁷⁸

⁷⁸ P Nonet et al., *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law* (Octagon Books, 1978).

Menurut Nonet dan Selznick, perkembangan hukum dalam masyarakat dapat dipahami melalui tiga tipe ideal (*ideal types*) yang bersifat historis dan evolusioner:⁷⁹

a. Hukum Represif (Repressive Law)

Hukum pada tahap ini berfungsi terutama sebagai alat kekuasaan dan pengendalian sosial yang bersifat koersif. Hukum lebih diorientasikan pada penegakan ketertiban, kepatuhan mutlak, dan stabilitas politik daripada keadilan substantif. Karakteristik utamanya adalah otoriter, sentralistik, dan minim partisipasi masyarakat. Hukum represif sering ditemukan pada masyarakat otoriter atau pada fase awal pembentukan negara hukum, di mana hukum digunakan sebagai instrumen dominasi.

b. Hukum Otonom (Autonomous Law)

Pada tahap ini, hukum telah mencapai tingkat kemandirian yang tinggi. Hukum bersifat formal, prosedural, rasional, dan netral. Penekanannya terletak pada konsistensi aturan, prosedur yang ketat, serta pemisahan yang jelas antara hukum dengan politik, moral, dan kepentingan sosial lainnya. Meskipun lebih rasional dan dapat diprediksi dibandingkan hukum represif, hukum otonom cenderung kaku, birokratis, formalistik, dan kurang peka terhadap kebutuhan konkret serta konteks sosial masyarakat. Hukum pada tahap ini lebih mementingkan prosedur daripada substansi.

⁷⁹ Ibid.

c. Hukum Responsif (Responsive Law)

Ini merupakan tahap paling maju dalam evolusi hukum menurut Nonet dan Selznick. Hukum responsif bersifat terbuka, fleksibel, partisipatif, dan berorientasi pada pemecahan masalah (*problem-solving orientation*). Hukum tidak lagi hanya berfungsi sebagai alat pengendalian atau prosedur semata, melainkan sebagai instrumen aktif yang merespons aspirasi, kebutuhan, dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Hukum responsif menekankan pencapaian tujuan substantif (*purpose*), keadilan sosial, dan kesejahteraan masyarakat daripada sekadar kepatuhan formal terhadap aturan.

Nonet dan Selznick juga mengidentifikasi beberapa karakteristik penting dari hukum responsif, antara lain:⁸⁰

- a. Keterbukaan dan Partisipasi: Hukum bersedia menerima masukan dan aspirasi dari berbagai pihak yang terdampak.
- b. Fleksibilitas dan Adaptabilitas: Kemampuan menyesuaikan penerapan norma dengan konteks sosial-ekonomi yang konkret.
- c. Orientasi pada Tujuan: Hukum dinilai dari sejauh mana ia mampu mewujudkan nilai-nilai keadilan dan kesejahteraan masyarakat.
- d. Kapasitas Belajar dan Koreksi: Hukum mampu belajar dari pengalaman, kegagalan, dan perubahan sosial.

⁸⁰ Shela Zulfa Syifaurohmah, "Teori Hukum Era Robert Nonet Dan Philip Selznick Serta Relevansinya Terhadap Pembangunan Berkelanjutan Di Indonesia," *Desentralisasi : Jurnal Hukum, Kebijakan Publik, Dan Pemerintahan* 2, no. 4 (2025): 168–77, <https://doi.org/10.62383/desentralisasi.v2i4.1287>.

- e. Keseimbangan antara Integritas dan Responsivitas: Hukum tetap menjaga integritas normatifnya sambil tetap responsif terhadap tuntutan masyarakat.

Philip Selznick dalam karya selanjutnya yaitu buku yang berjudul *The Moral Commonwealth*, yang diterbitkan pada tahun 1994 menekankan bahwa hukum responsif harus mampu menyeimbangkan antara integritas institusi hukum dengan responsivitas terhadap kebutuhan masyarakat, sehingga hukum tetap legitimate dan bermakna.⁸¹

2. Konsep Living Law Eugen Ehrlich

Eugen Ehrlich seorang ahli hukum dan sosiolog asal Austria pada tahun 1862–1922 dikenal sebagai salah satu tokoh pionir sosiologi hukum. Konsep Living Law (Hukum yang Hidup) yang ia perkenalkan dalam karya monumentalnya *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913), yang diterjemahkan sebagai *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (2002) merupakan terobosan epistemologis yang sangat berpengaruh. Ehrlich menantang pandangan positivistik hukum yang dominan pada masanya, yang memandang hukum hanya sebagai produk negara atau norma-norma formal yang tertulis dalam undang-undang dan kitab-kitab hukum.⁸²

Menurut Ehrlich, hukum yang sesungguhnya berlaku dan paling berpengaruh dalam kehidupan masyarakat bukanlah hukum negara (*state*

⁸¹ P Selznick, *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*, Centennial Book (University of California Press, 1994).

⁸² James F O'day, "Ehrlich's Living Law Revisited-Further Vindication for a Prophet without Honor," *Case Western Reserve Law Review* 18, no. 1 (1966): 210–31.

law) atau hukum formal yang dibuat oleh legislatif dan penguasa, melainkan Living Law, yaitu seperangkat norma, kebiasaan, adat istiadat, kesepakatan sosial, nilai-nilai yang dianut bersama, dan pola perilaku yang benar-benar dijalankan serta dihayati oleh masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. Living law bersifat spontan, organik, dan lahir dari interaksi sosial antarindividu serta kelompok dalam masyarakat itu sendiri. Ia bukanlah produk atas ke bawah (*top-down*), melainkan bawah ke atas (*bottom-up*) yang tumbuh dari praktik sosial yang nyata.⁸³

Ehrlich membedakan secara tegas antara dua lapisan hukum:

- a. Hukum Formal atau Positive Law: Norma-norma yang dibuat oleh negara, tertulis dalam undang-undang, peraturan resmi, atau kitab fiqh klasik. Hukum ini bersifat ideal, aspirasional, dan sering kali bersifat koersif.
- b. Living Law: Norma yang hidup di tengah masyarakat, mencakup adat kebiasaan, kesepakatan informal, nilai-nilai moral yang dianut, pola hubungan sosial, dan praktik-praktik yang dianggap mengikat serta wajar oleh anggota masyarakat. Living law ini jauh lebih kuat dan efektif dalam mengatur perilaku sehari-hari dibandingkan hukum formal.

⁸³ Eugen Ehrlich and Nathan Isaacs, "The Sociology of Law," *Harvard Law Review* 36, no. 2 (1922): 130–45.

Ia menegaskan bahwa pusat gravitasi hukum tidak terletak di undang-undang, melainkan di masyarakat itu sendiri. Oleh karena itu, untuk memahami hukum secara utuh, seorang sosiolog hukum harus turun ke masyarakat dan mempelajari hukum yang hidup di dalamnya, bukan hanya membatasi diri pada analisis teks-teks hukum. Ehrlich juga menambahkan bahwa living law bersifat dinamis, fleksibel, dan terus berkembang mengikuti perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat. Living law tidak statis, melainkan selalu menyesuaikan diri dengan kebutuhan nyata kehidupan kolektif.⁸⁴

Konsep Living Law Ehrlich menjadi fondasi penting bagi studi sosiologi hukum karena menggeser fokus kajian dari hukum sebagai aturan menuju hukum sebagai praktik sosial. Teori ini juga memengaruhi banyak pemikir selanjutnya, termasuk Satjipto Rahardjo di Indonesia, yang mengembangkan gagasan tentang hukum progresif dan hukum yang hidup di masyarakat.

3. Relasi Kuasa Michel Foucault

Michel Foucault (1926–1984) adalah salah satu pemikir paling berpengaruh dalam filsafat dan teori sosial abad ke-20, khususnya dalam analisis mengenai kuasa, pengetahuan, dan subjektivitas. Berbeda secara mendasar dengan pemahaman tradisional tentang kuasa yang bersifat substansial dan kepemilikan seperti teori Hobbes atau Weber yang

⁸⁴ Brian Z. Tamanaha, "A Vision of Social-Legal Change: Rescuing Ehrlich from 'Living Law,'" *Law & Social Inquiry* 36, no. 1 (December 2011): 297–318, <https://doi.org/10.1111/J.1747-4469.2010.01232.X>.

memandang kuasa sebagai sesuatu yang dimiliki oleh individu, kelas, atau negara, Foucault memahami kuasa sebagai relasi yang bersifat dinamis, strategis, produktif, dan tersebar di mana-mana (*power is everywhere*).⁸⁵

Menurut Foucault, kuasa bukanlah properti atau substansi yang dapat dimiliki, disimpan, atau digunakan secara unilateral. Kuasa adalah relasi strategis yang selalu berada dalam proses negosiasi, pertarungan, dan produksi. Kuasa tidak hanya bersifat represif (*negative power*) yaitu menekan, melarang, menghukum, dan membatasi, melainkan juga produktif (*positive power*). Kuasa menciptakan realitas, pengetahuan, subjek, identitas, praktik sosial, dan bahkan kebenaran itu sendiri. Konsep sentralnya adalah *Power/Knowledge* atau dalam bahasa asalnya *pouvoir-savoir* yang menyatakan bahwa kuasa dan pengetahuan tidak dapat dipisahkan. Pengetahuan tidak netral atau objektif, melainkan merupakan produk dari relasi kuasa, dan kuasa beroperasi melalui produksi serta pengaturan pengetahuan.⁸⁶

Foucault menolak model kuasa berdaulat (*sovereign power*) yang memandang kuasa sebagai sesuatu yang terpusat pada figur raja atau negara. Ia memperkenalkan konsep mikrofisik kuasa (*micro-physics of power*) dan kuasa kapiler (*capillary power*). Kuasa modern bekerja secara halus, tersebar, dan masuk ke dalam detail-detail kehidupan sehari-hari lewat tubuh, gerak, waktu, ruang, perilaku, dan hubungan interpersonal.

⁸⁵ M Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction* (Knopf Doubleday Publishing Group, 1990).

⁸⁶ Konrad Kebung, "Membaca 'Kuasa' Michel Foucault Dalam Konteks 'Kekuasaan' Di Indonesia," *Melintas* 33, no. 1 (2018): 34–51, <https://doi.org/10.26593/mel.v33i1.2953.34-51>.

Kuasa beroperasi melalui mekanisme disiplin, pengawasan, normalisasi, dan regulasi yang membuat individu secara sukarela menerima dan bahkan memperkuat relasi kuasa tersebut sebagai sesuatu yang wajar, normal, atau benar.⁸⁷

Dalam karya-karyanya yang terkenal, seperti *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975) dan *The History of Sexuality* (1978), Foucault menjelaskan bahwa kuasa modern bersifat produktif dan disiplin. Ia tidak hanya melarang, tetapi juga membentuk subjektivitas manusia melalui institusi-institusi seperti penjara, sekolah, rumah sakit, pabrik, dan keluarga. Individu bukanlah subjek yang otonom, melainkan produk dari relasi kuasa. Namun Foucault juga menekankan bahwa di mana ada kuasa, di situ pula ada perlawanan (*where there is power, there is resistance*). Perlawanan tidak selalu berbentuk revolusi besar atau konfrontasi terbuka, melainkan bisa berupa strategi kecil, reinterpretasi wacana, negosiasi, penghindaran, atau praktik keseharian yang halus dan kreatif.⁸⁸

⁸⁷ Joko Priyanto, "Relasi Kuasa Dan Pengetahuan Foucault," *Thaqafiyat* 18, no. 2 (2017): 186–200.

⁸⁸ Ibid.