

Analisis Ayat Zihar dan Implikasinya Terhadap Diskursus Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Berbasis Kesetaraan Gender

Ziadul Ulum Wahid

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Email : ziad.ulum15@gmail.com

ABSTRAK

Tulisan ini menganalisis ayat-ayat *zihar* menggunakan pendekatan tafsir tematik Nasarudin Umar, sebab *zihar* merupakan tema yang jarang diteliti, mengingat *zihar* secara historis merupakan produk asli bangsa Arab pra Islam, pada zaman jahiliyah *zihar* merupakan talak yang dijatuhkan oleh seorang suami kepada isterinya dengan ungkapan “kamu bagiku seperti punggung ibukku” seketika itu isterinya menjadi haram untuk selama-lamanya, kemudian Islam datang menghapus tradisi tersebut dan menjadikan *kaffarat* pembebas dari *zihar*. Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik Nasarudin Umar untuk menganalisis ayat-ayat yang berkaitan dengan *zihar* di dalam al-Qur’an Adapun hasil dari pembahasan ini adalah dalam ayat-ayat *zihar* terdapat simbol identitas gender yaitu *an-Nisa’* dan *ummahat* yang kedua kata itu merujuk kepada pemahaman bahwa *khitob* ayat tersebut adalah perempuan. Semua ulama berpandangan bahwa *zihar* hukumnya haram dan *zihar* merupakan perbuatan yang munkar. Implikasi penafsiran ini terhadap pembaharuan hukum adalah, bahwa produk-produk hukum yang dikeluarkan harus responsive dan adaptif terhadap kultur dan zaman dengan menekankan 4 pilar berfikir yaitu *pertama*, berfikir substansial, *kedua*, berfikir kontekstual, *ketiga*, berfikir rasional, *ke empat*, berfikir pribumisasi.

KATA KUNCI Hukum Keluarga Islam; Tafsir Tematik; Gender; Zihar

PENDAHULUAN

Akhir-akhir ini nampaknya isu-isu tentang pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia masih banyak memicu perdebatan baik oleh kalangan reformis yang selalu menginginkan pembaharuan dan kaum konservatif yang enggan terhadap pemabaharuan, telebih isu pembaharuan yang bernuansa kesetaraan gender (Fakih, 1999: 9-11). Berbicara realitas sosial, rasionalitas modern telah banyak membangun perubahan dalam berbagai macam aspek seperti budaya, sosial, ekonomi dan politik sekalipun demikian, kecendrungan umum masih banyak memperlihatkan pandangan-pandangan yang coraknya diskriminatif

terhadap kaum perempuan (Pers, 2022), dan kenyataannya norma-norma yang berlaku hingga saat ini masih banyak mendudukan perempuan sebagai makhluk subordinat yang diakibatkan oleh asumsi sebagian orang bahwa norma-norma tersebut berasal dari tubuh hukum Islam itu sendiri (Madhiya, 2021: 2).

Di Indonesia sendiri mendiskusikan tentang diskursus hukum keluarga Islam (H. Muhammad, 2022: 207) pada setiap priode bukan saja penting, namun juga bersifat mendesak. Tidak hanya di Indonesia, namun isu-isu tersebut sudah menjadi perbincangan serius oleh para aktivis muslim di seluruh dunia saat ini. Dalam beberapa dekade terakhir di bawah

tema besar “*Musawah: A Global Movement For Equality And Justice In The Muslim Family*” (Musawah, 2022) tidak kurang dari 300 aktivis perempuan dari 45 negara berdiskusi, berdebat dan bertukar pengalaman serta mencari solusi terhadap fenomena kekerasan terhadap perempuan, Salah satu tema yang menarik dalam ruang lingkup hukum keluarga Islam adalah tentang zihar, nampaknya tema ini tidak banyak diteliti dan dibahas, dikarenakan zihar merupakan produk murni dari bangsa Arab sebelum Islam datang, terlebih di Indonesia dengan kultur masyarakat yang berbeda tentunya zihar tidak dikenal dan tidak berlaku jika kemudian diterapkan, akan tetapi penulis tertarik untuk menganalisis Kembali ayat-ayat yang berkaitan dengan zihar dengan suatu pendekatan yang disebut dengan tafsir tematik yang digagas oleh cendekiawan Indonesia yaitu Prof. Dr. Nasarudin Umar.

METODE

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik Nasarudin Umar untuk menganalisis ayat-ayat yang berkaitan dengan *zihar* di dalam al-Qur’an. Adapun sumber data dalam penelitian ini ada tiga. Pertama, sumber data primer yaitu sumber data yang bersifat otoritatif dalam penelitian ini yang menjadi sumber data primernya adalah al-Qur’an, dan buku-buku Nasarudin Umar. Kedua sumber data sekunder, dalam penelitian ini yang menjadi data sekunder adalah referensi-referensi yang relevan dengan tema penelitian seperti buku-buku dan jurnal. Ketiga, sumber data tersier dalam penelitian ini berupa kamus dan ensiklopedia.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Analisis Ayat-Ayat Zihar

Dalam al-Qur’an ayat-ayat yang berbicara tentang *zihar* terdapat dalam Qs. Al-Mujadilah. (58) ayat 2 yang artinya : "Orang-orang di antara kamu yang menziharistrinya, (menganggap istrinya sebagai ibunya, padahal) istri mereka itu bukanlah ibunya. Ibu-ibu mereka hanyalah perempuan yang melahirkannya. Dan sesungguhnya mereka benar-benar telah mengucapkan suatu perkataan yang munkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun."

Sayyid Qutub dalam tafsirnya *Zhilal al-Qur’an* menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan tentang masalah *zihar* secara prinsip, oleh karenanya seorang istri tidak sama dengan seorang ibu. Ibu adalah sosok wanita yang telah melahirkannya dan tidak mungkin seorang istri memiliki kedudukan yang sama dengan seorang ibu hanya dengan ungkapan seperti itu. *Zihar* merupakan ungkapan yang sangat keji dan bertentangan dengan realitas dan merupakan ungkapan dusta yang bertentangan dengan kebenaran. Setiap persoalan dalam realitas kehidupan harus bermuara pada sebuah kebenaran yang absolut dan tidak boleh dicampur aduk (Quthub, 1968: 3506).

Selain Sayyid Qutub, imam Qurthubi juga menafsirkan ayat tersebut bahwa *zihar* merupakan ungkapan seorang suami kepada isterinya dengan mengatakan “kamu bagiku seperti punggung ibukku”, ungkapan seperti ini memiliki konsekuensi bahwa isterinya menjadi haram baginya. Imam Qurthubi menukil pendapat Ya’kub yang diceritakan dari Abi Qilabah bahwa *zihar* merupakan tradisi talak pada zaman jahiliyah yang dimana Ketika seorang mengungkapkan hal demikian itu maka ia tidak boleh kembali kepada istrinya (A. J. M. B. J. At-Thobari, 2001: 456).

Analisis ayat-ayat zihar perspektif tafsir tematik Nasarudin Umar

Tematik merupakan sebuah metode yang ditawarkan oleh ilmuwan kontemporer untuk memahami al-Qur'an, namun metode yang paling terkenal untuk memahami al-Qur'an disebut dengan ilmu tafsir yang memiliki kaitan erat dengan disiplin ilmu yang melahirkan hukum/usul fiqih, karenanya sudah sangat relevan ketika membahas hukum keluarga Islam di Indonesia dengan menggunakan pendekatan tematik yang memiliki tiga ciri utama yaitu dengan menekankan kepada pendekatan parsial, kemudian corak pembahasannya yang literal dan terakhir tidak menghiraukan sejarah (Dzuhayatin et al., 2013: 187).

Sarjana Muslim abad 20 yang paling menekankan kajian tematik terhadap al-Qur'an adalah Amin al-Khullî (1859-1966) (Setiawan, 1998: 9-90). akan tetapi ia tidak secara eksplisit memberikan definisi tentang tafsir tematik itu sendiri, akan tetapi ia menekankan betapa pentingnya memahami al-Qur'an dari segi makna dan tujuannya sehingga mendapatkan pemahaman yang komprehensif terhadap al-Qur'an (Al-Khûlî, 1995: 232). Untuk mencapai pemahaman yang komprehensif, al-Khullî menekankan dua hal, pertama, harus memahami al-Qur'an itu sendiri (dirasat qur'aniyah) dan yang kedua, harus memahami konteks al-Qur'an. Untuk memahami al-Qur'an maka diperlukan pemahaman terhadap struktur Bahasa Arab seperti kata yang berebntu tunggal (*mufrad*), plural (*jama'*) (Al-Khûlî, 1995) dan lain sebagainya. Sedangkan untuk memahami konteks al-Qur'an maka diperlukan pemahaman-pemahaman yang berkaitan dengan sosio historis masyarakat Arab pra Islam yang menjadi objek diturunkannya wahyu (Al-Khûlî, 1995), oleh karena itu kondisi kultural bangsa Arab

termasuk dalam kategori pemahaman tentang latar belakang turunya al-Qur'an (Al-Khûlî, 1995).

Ayat-ayat *zihar* di atas yang ingin penulis analisis untuk menemukan beberapa istilah dan symbol yang mengacu kepada identitas gender. Adapun kata tersebut adalah dua kata kunci yaitu kata "*an-Nisa*" dan kata "*ummahat*". Kedua kata tersebut dalam kaidah Bahasa Arab disebut dengan *muannats* (Al-Anbari, 1981) yang merujuk kepada perempuan dan kata tersebut banyak didiskusikan oleh beberapa pegiat gender sebagai simbol (Umar, 2001b: 143). untuk mengetahui identitas gender dalam al-Qur'an. Penulis akan uraikan beberapa kata dalam al-Qur'an yang merujuk kepada istilah gender.

a. *Al-rijal*.

Kata *ar-Rijal* merupakan bentuk plural dari kata *rajulu* yang akar katanya adalah ر ج ل yang membentuk beberapa derivasi kata seperti *Rajala* (mengikat), *rajila* (berjalan kaki), *ar-rijlu* (telapak kaki), *ar-rijlah* (tumbuh-tumbuhan) dan *ar-rajul* yang berarti laki-laki (*Al-Munjid Al-Abjadiy*, 1968: 477). Misal ketika merujuk kepada kitab lisanul Arab akan menemukan kata *ar-rajulu* sebagai laki-laki lawan dari kata perempuan dari jenis manusia (Ibnu Manzur, 2010: 265) الذكر معروف الرجل المرأة خلاف من الانسان نوع. Biasanya kata *rajulu* mengacu kepada makna laki-laki yang sudah dewasa.

b. *Al-Dzakar*.

Al-Qur'an juga menyebut identitas gender menggunakan kata al-Dzakar yang akar katanya adalah ذكر secara literal bermakna mengisi seperti ungkapan الإناء ذكر yang berarti mengisi bejana (Ibnu Manzur, 2010). Dalam kamus al-Munjid al-Dzakar akar katanya adalah ذكر yang berarti menyebutkan atau mengingat. Dari sini terbentuk beberapa derivasi kata seperti

ذاكرة yang berarti mempelajari dan bentuk pluralnya adalah الذكور, الذكران dan الذكور yang bermakna laki-laki (*Al-Munjid Al-Abjadiy*, 1968).

Kata الذكر konotasinya mendominasi kepada makna biologis sehingga antonimnya adalah الأنثى. Kata ini tidak hanya digunakan untuk menunjukkan identitas kelamin manusia, namun juga terkadang digunakan untuk spesies lain seperti jin dan Binatang seperti yang dijelaskan dalam Qs. Al-An'am (6): 143 bahkan tumbuh-tumbuhan seperti ungkapan

النبات او والحيوان الانسان من والأنثى الذكر.

Dalam al-Qur'an kata الذكر mengacu kepada konteks kebahasaan dan dalam berbagai derivasi kalimatnya terulang sebanyak 18 kali (Baqi, 1945: 275). Misal dalam Qs. Ali Imran (3): 36

c. *Al-Nisa'*

Kata *al-Nisa'* adalah bentuk plural dari kata المرأة berarti perempuan yang sudah memiliki usia dewasa (Ibnu Manzur, 2010) sinonim dari kata *al-Nisa'* adalah الأنثى yang berarti jenis kelamin yang menunjukkan kepada perempuan secara umum, mulai dari yang masih bayi sampai yang lanjut usia. Berarti kata النساء menunjuk kepada gender perempuan yang sepadan dengan kata الرجل yang menunjukkan kepada gender laki-laki. Dalam Bahasa Inggrisnya disebut dengan woman bentuk pluralnya *women* (Umar, 2001a: 159).

d. *Al-Untsa*

Kata الأنثى. Berasal dari kata انث yang berarti lembek, halus dan tidak keras. Seperti halnya kata الذكر yang berkonotasi kepada biologis, kata لأنثى juga pada umumnya mengarah kepada factor biologis. Misal dalam Qs. Al-Nisa' (4): 124 yang memberikan isyarat bahwa kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, dalam Qs. An-Nisa' (4): 11 (Katsir, 1999a: 415). Seperti

halnya kata الذكر yang berkonotasi kepada biologis, kata لأنثى juga pada umumnya mengarah kepada factor biologis. kata الذكر dan الأنثى sangat jelas untuk membedakan antara laki-laki dan perempuan.

e. *Ayah (al-abb)*

Kata الاب berasal dari akar kata ابا atau ابو yang pada akhirnya bentuk pluralnya adalah آباء atau ابوة yang berarti ayah (Ibnu Manzur, 2010: 67) Al-Asfihani mengatakan, "yang disebut dengan ayah adalah seseorang yang menjadi sebab terwujudnya sesuatu atau nampaknya" itulah kemudian Nabi diuluki atau disebut اباء المؤمنين sebagai bapaknya orang-orang yang beriman. Dalam suatu Riwayat Nabi pernah bersabda انا وانت امة "aku dan engkau termasuk bapaknya ummat ini" (Baqi, 1945: 34). Kata الاب berbeda dengan kata الوالد yang memiliki akar kata ولد yang berarti melahirkan, jadi pengertian kata الاب lebih luas cak upannya dibandingkan dengan kata الوالد.

Dalam al-Qur'an kata الاب diulang sebanyak 87 kali berikut dengan berbagai macam maknanya seperti dalam Qs. Yusuf (12): 63 yang menceritakan tentang Nabi Ya'kub sebagai ayah kandung dari Nabi Yusuf (As-Shobuni, 2009: 37). Selain bermakna ayah kandung, kata الاب juga bermakna senior atau tokoh yang dituakan dalam sebuah komunitas seperti yang terdapat dalam Qs. Al-Taubah (9): 23. Kata الاب juga berarti nenek moyang seperti dalam Qs. Al-Baqarah (2): 170 (M. abu J. At-Thobari, 2010: 79).

f. *Ibu (al-umm)*

Kata الأم berasal dari akar kata ام - يوم - أما yang berarti bergerak dan kemudian bentuk pluralnya adalah الأمهات atau الأمات. Kata الأم secara etimologi bermakna لكل ما لولده "segala sesuatu yang merupakan sumber dari

terwujudnya, terbinanya, memulainya bahkan memperbaikinya disebut dengan ibu (al-umm)" (Baqi, 1945: 18). Ada pendapat yang lain mengatakan bahwa kata الأم berasal dari Bahasa Ibrani yaitu "em" yang berarti ibu, suku, atau masyarakat. Dan ada juga yang mengatakan berasal dari Bahasa Aramia yaitu "umm'tha" atau berasal dari Bahasa Akkad yaitu "ummatu" yang pengertiannya hampir sama yaitu ibu (Soetapa, 1991: 18).

Kata الأم dalam al-Qur'an terulang sebanyak 35 kali dalam 20 surah dalam 31 ayat. Kata الأم dalam bentuk mufradnya terulang dalam al-Qur'an sebanyak 24 kali dan tidak hanya bermakna ibu namun diantara maknanya adalah ibu kandung seperti yang terdapat dalam Qs. Al-Qashas (28): 7. Dan kata الأم juga berarti sesuatu yang sangat inti seperti dalam Qs. Ali Imran (3):7. Dan kata الأم juga diartikan sebagai penduduk kota dan ibu kota seperti yang terdapat dalam Qs. Ash-Shura (42): 7 (Katsir, 1999b: 108) dan QS. Al-Qasas 28:59.

Selain kata الأم yang dipakai untuk menunjuk kepada ibu, al-Qur'an juga menggunakan kata الأمهات yang digunakan khusus untuk pengertian ibu-ibu yang merujuk ke jalur atas seperti nenek, ibu susuan dan ibu dari isteri seperti yang disebutkan dalam Qs. Al-Nisa' (4): 23. Selain itu kata الأمهات dalam al-Qur'an juga digunakan untuk menyebut isteri-isteri para nabi sebagai Wanita yang terhormat yang haram untuk dinikahi seperti yang terdapat dalam Qs. Al-Ahzab (33): 6.

Kata الأم dan الاب yang terdapat dalam al-Qur'an tidak sepenuhnya merujuk kepada simbol-simbol yang mengarah kepada identitas gender seperti yang terdapat dalam literatur-literatur kitab fiqih yang selalu dimaknai dengan makna ibu atau bapak. Terkadang kedua kata tersebut harus dilihat dari aspek bahasanya. Di dalam al-Qur'an sendiri hampir tidak dijumpai kedua makna

kata tersebut perbedaan yang signifikan, karena keduanya memiliki peran masing-masing dalam membina, merawat dan menjaga keamanan keluarga serta tanggung jawab sosial ekonomi lebih ditekankan kepada ayah (Umar, 2001a: 190).

Kajian Historis Ayat-ayat Zihar

Hampir setiap ayat yang terdapat dalam al-Qur'an mempunyai latar belakang historis, tak terkecuali ayat-ayat yang berkaitan dengan zihartentunya memiliki latar belakang historis yang akan penulis uraikan dalam beberapa penafsiran para ulama. Qs. AL-Mujadilla merupakan surah yang tergolong madaniyah (Al-Suyoti, 2019: 19-20), umumnya surah yang tergolong madaniyah menjelaskan tentang hukum-hukum syari'at. Dalam surah ini konteks pembahasannya mencakup tentang pembahasan zihar, kaffarat zihar, hukum tanaji, adab majlis, adab terhadap Rasulullah penjelasan tentang hukum orang-orang munafik serta ganjarannya.

Memahami asbab an-Nuzul (Al-Khûlî, 1995: 233) dari pada ayat al-Qur'an merupakan instrument utama untuk sampai kepada pemahaman tentang ayat itu sendiri bahkan hal ini ditegaskan oleh ulama-ulama yang menggeluti usul fiqih. Selain itu, bapak maqasid syari'ah imam syatibi mengatakan bahwa memahami asbab an-Nuzul merupakan penentu utama untuk memahami maksud ayat (Al-Syathibi, 2011: 12).

Seperti penjelasan di atas Qs. Al-mujadillah merupakan respon terhadap problematika rumah tangga yang dialami oleh seorang sahabat yang bernama Khaulah, kasus tersebut dimulai dengan terjadinya perdebatan dengan suaminya yaitu Aus bin Shamit al-Anshori, dalam perdebatan tersebut Aus merasa terpojokan dengan argumentasi-argumentasi yang

dilontarkan oleh isterinya Khaulah sehingga ia melakukan *zihar* terhadap isterinya (Katsir, 1999b: 274), yaitu bersumpah untuk tidak menggauli isterinya dengan menyamakannya dengan ibunya. Dalam tradisi jahiliyah *zihar* merupakan penghormatan yang dilakukan terhadap isteri dan sifatnya *mu'abbad* (berlaku selamanya), kemudian Allah menjadikan keharaman *zihar* bersifat *mu'abbad* (berlaku secara temporal) yang mana keharamannya menjadi hilang dengan membayar *kaffarat* (denda) yang telah ditetapkan dalam surah ini yaitu membebaskan budak yang beriman, puasa dua bulan berturut-turut, dan memberi makan 60 fakir miskin.

Beberapa saat kemudian Aus merasa menyesal dengan perbuatannya sehingga ia membujuk isterinya untuk Kembali rujuk namun Khaulah menolaknya. Akan tetapi dalam nuraninya Khaulah masih ingin tetap Bersama dengan suaminya, sebab ia sadar bahwa Ketika berpisah dengan suami ia akan merasakan kehidupan yang sangat berat dengan mempertimbangkan bahwa anak-anaknya masih sangat kecil. Singkat cerita kemudian Khaulah mengangkat problematika yang ia hadapi dan mengadukannya kepada baginda Nabi Muhammad. Pada waktu itu wahyu belum turun untuk merespon apa yang sedang dialami oleh Khaulah sehingga Nabi merespon Khaulah dengan jawaban bahwa suaminya tetap haram kepadanya. Khaulah terus mendebat Nabi karena merasa tidak puas dengan jawaban yang diberikan Nabi sehingga ia langsung mengadukan problem yang dialaminya kepada Allah (Majah, 2015: 330). Sehingga selang beberapa lama Allah menurunkan QS. Al-Mujadillah ayat 1-4 sebagai respon dan solusi terhadap problematika yang dialami oleh Kahulah (Al-Hasani, n.d.: 73).

Surah al-Mujadillah ayat 1-4 tentang respon al-Qur'an terhadap kisah ziharnya

Aus bin Shamit terhadap isterinya Khaulah merupakan *ziharyang* pertama kali dilakukan pasca Islam datang dan sekaligus menjadi pembeda antara *ziharyang* dilakukan oleh orang-orang jahiliyah. Pada zaman jahiliyah Ketika seorang men*zihar* isterinya maka isterinya menjadi haram untuk selama-lamanya atau yang disebut dengan muabbad. Sedangkan begitu Islam datang konsep *zihartidak* lagi keharamannya berlaku untuk selamanya namun sifatnya mu'abbad yaitu keharaman *ziharkan* menjadi hilang apabila pelaku *ziharmembayar kaffarat* seperti membebaskan budak (Husein, 2020: 120-135), puasa dua bulan berturut-turut dan memberi makan kepada 60 orang miskin (Azim, 2007: 103).

Pandangan Ulama Tentang Zihar

Ulama fiqih memandang zihar sebagai sesuatu yang haram dan munkar berdasarkan ijma' (konsensus) mereka seperti yang dikatakan oleh as-Shan'ani **وقد فاعله وأثم الظهار تحريم على العلماء اجمع** (As-Shan'ani, 2012: 403) "bahwa ulama sepakat *zihar* hukumnya haram dan orang yang melakukan *ziharmendapatkan* dosa" Jadi titik yang paling prinsip tentang keharaman *zihar* adalah karena kata-kata tersebut termasuk dalam kategori munkar, kata munkar didefinisikan oleh ali as-Sobuni sebagai **استقبحه ما وكل المعروف خلاف الأمر من المنكر** sebagai **منكر فهو وحرمة الشرع** (As-Shabuni, 2015: 427) "yang dimaksud dengan munkar adalah lawan dari kata kebaikan, setiap perkara yang dianggap buruk oleh syari'at, yang diharamkan dan dibenci itulah yang disebut dengan munkar".

a. Mazhab Hanafi

Menurut mazhab hanafiyah bahwa zihar merupakan suatu perbuatan atau ucapan yang menyamakan seorang isteri dengan salah satu mahram. Jadi hakikat makna *zihar* adalah menyamakan isteri

dengan ibu atau dengan salah satu mahramnya dengan *sighat* (ucapan) yang mengandung penyerupaan dengan salah satu anggota badan seperti kepala, leher dan bagian tubuh lainnya. Menurut mazhab Hanafiyah jika ungkapan yang tidak mengandung penyerupaan tidak termasuk dalam kategori *zihar* seperti ungkapan *أمي أنت تشبيه بدون أختي* (Al-Jaziri, 2013: 442).

Mazhab Hanafi berpendapat bahwa zihar memiliki dua lafaz. Pertama, lafaz zihar sorih (jelas) yaitu ungkapan yang sudah jelas dengan menyebut 'adatu tasybih seperti *انت أمي كظهر علي* kamu seperti punggung ibukku atau seperti ibukku. Sedangkan yang kedua, lafaz dhoman yaitu ungkapan yang menyerupakan isteri dengan perempuan yang sudah diziharoleh suaminya seperti ungkapan *فلانة مثل علي أنت* kamu bagiku seperti fulanah. Ungkapan seperti ini jika si suami berniat dengan ungapannya menziharisterinya termasuk dalam kategori ziharsekalipun tidak menyebut secara sorih namun disebut secara dhoman (Al-Jaziri, 2013).

Selain dengan dua lafaz yang telah disebutkan sebelumnya, mazhab Hanafi juga berpandangan bahwa *zihar* yang *munjiz* atau *mu'allaq* dengan kehendak isterinya tetap sah seperti ungkapan *سنت أن أمي كظهر علي أنت* kamu bagiku seperti punggung ibukku jika kamu menghendaki, begitu juga *ziharyang* sifatnya *mu'aqqat* (temporal) seperti ungkapan *أنت أمي كظهر علي أنت أسبوعا أو شهرا* kamu bagiku seperti punggung ibukku selama satu bulan atau selama satu minggu. Ungkapan seperti hukum ziharnya sah dan wajib membayar *kaffarat* (denda).

Syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk bisa dikatakan sebagai *zihar* dalam mazhab Hanafi memiliki beberapa ketentuan. Ada sebagian syarat yang berlaku untuk Muzahir (orang yang melakukan

zihar) yaitu suami. Suami bisa menzihar isterinya apabila memenuhi syarat seperti peratama. Berakal, maka tidak sah *zihar* yang dilakukan oleh orang gila dan anak kecil yang berlum berakal sebab khitob agama tidak berlaku bagi orang yang tidak berakal. Kedua, muzahirnya tidak ideot, atau terkena dengan penyakit *Madhuys* dan tidak terkena penyakit ayyan. Ketiga, balig, maka tidak sah *zihar* yang dilakukan oleh anak kecil yang belum balig sekalipun berakal. Keempat, Islam, maka tidak sah ziharnya orang kafir (Al-Hanafi, 2003: 4-5).

b. Mazhab Maliki

Mazhab Maliki berpandangan bahwa *zihar* adalah *او تحل من المكلف المسلم تشبيه الظهار* "seorang muslim menyerupakan orang yang halal dinikahi dengan punggung atau salah satu anggota badan orang yang haram dinikahi atau dengan punggung ajnabiyah". Mazhab ini berpandangan bahwa yang dimaksud dengan penyerupaan adalah kalimat-kalimat yang mengandung penyerupaan sama saja apakah kalimat itu disertai dengan 'adatu tasybih atau tidak seperti ungkapan *علي أنت أمي* "kamu bagiku adalah ibukku" ungkapan seperti ini sekalipun tidak menyertai huruf *tasybih* termasuk dalam kategori *zihar*, tentu pandangan ini berbeda dengan pandangan mazhab Hanafi yang telah dijelaskan sebelumnya. kalau ungkapan seperti ini disertai dengan niat talak maka terhitung juga sebagai talak (Al-Hanafi, 2003). Berbeda halnya jika kalimat yang dipakai adalah kalimat yang bernuansa panggilan seperti ungkapan *يا أختي يا أو يأمي* "wahai ibuku atau wahai saudariku maka tidak termasuk zihar" akan tetapi kalau dengan panggilan tersebut ia berniat mentalak isterinya maka terhitung talak (Al-Hanafi, 2003).

c. Mazhab Syafi'i

Mazhab Sayfi'I mendefinisikan *zihar* *بمحرمة الحرمة في زوجته الزوج تشبيهه الظهار* "seorang suami menyamakan isterinya dalam keharaman dengan orang yang haram untuk dinikahi" (Al-Hanafi, 2003). Imam Syafi'i mengatakan bahwa ucapan *zihar* itu *علي أنت كظهر* "kamu bagiku seperti punggung ibukku" atau ungkapan-ungkapan penyerupaan yang sejenis seperti ungkapan *امي كظهر هذا اشبه ما او معي أنت او ابي، كظهر مني أنت* hal ini juga termasuk dalam kategori *zihar* (M. bin I. As-Syafi'I, 2001: 697). Dalam mazhab ini *zihar* tidak hanya ungkapan penyerupaan dengan seorang ibu semata namun juga penyerupaan dengan perempuan yang haram untuk dinikahi seperti yang haram dinikahi karena nasab seperti dalam Qs. Al-Nisa (4): 23 dan sebab sesusuan (M. bin I. As-Syafi'I, 2001).

Mazhab Syafi'I dalam melihat lafaz *zihar* terbagi menjadi dua bagian. Pertama, lafaz yang *sorih* (jelas) seperti ungkapan yang sudah berlaku pada umumnya yaitu *انت ابي كظهر علي* "kamu bagiku seperti punggung ibukku". Adapun lafaz *zihar kinayah* (sindiran) yaitu seperti ungkapan *او كامي انت* "kamu seperti ibuku, atau kamu seperti mata ibukku atau semacamnya, maka hal tersebut termasuk dalam kategori *zihar* akan tetapi dengan bergantung kepada niat" (Al-Jaziri, 2013).

d. Mazhab Hanbali.

Mazhab Hanbali berpandangan bahwa *zihar* *سأله امرأته الزوج تشبيه الظهار* "seorang suami menyerupai isterinya dengan perempuan yang haram baginya untuk dinikahi untuk selama-lamanya atau bersifat sementara" yang dimaksud dengan *zauj* (isteri) adalah orang yang sah untuk ditalak entah ia seorang muslim atau kafir, anak kecil, atau hamba sahaya dengan syarat ia harus

berakal sehingga sah untuk melakukan *zihar*. Namun Sebagian ulama dari mazhab ini menganggap tidak sah melakukan *zihar* dan *ila'* yang dilakukan oleh anak kecil yang belum *mumayyiz* sebab perkataan yang munkar sedangkan anak kecil tidak dianggap berdosa apapun yang dibicarakan (Al-Jaziri, 2013).

Ibnu Qayyim al-Jauziyah ulama yang berafiliasi kepada mazhab Hanbali mengatakan (Al-Jauziyah, 1998: 296). *ان ومنها منكر عنه تعالى الله اخبر كنا عليه الأقدام يجوز لا حرام الظهار* "zihar merupakan perbuatan haram, oleh karenanya tidak boleh dilakukan seperti yang Allah informasikan bahwa *zihar* termasuk perkataan munkar dan dusta, oleh karena itu melakukan perbuatan munkar dan dusta termasuk perbuatan haram". Seperti yang diaktakan oleh al-Qur'an bahwa *zihar* termasuk perbuatan dusta dan munkar yaitu Ketika seorang suami berkata kepada isterinya *امي كظهر علي انت* "kamu bagiku seperti punggung ibukku" perkataan semacam ini disebut dengan khabar insya.

Semua ulama empat mazhab sepakat tentang keharaman *zihar* dan kasus ini eksis dan menjadi bagian integral dalam kajian-kajian disetiap mazhab, tidak ada satupun ulama yang tidak menganggap *zihari* ini sebagai perbuatan yang haram. apabila seorang suami mengucapkan kata-kata *zihar* kepada isterinya maka ia terkena dua hukuman salah satunya bersifat duniawi yaitu ia tidak boleh lagi menggauli isterinya sampai ia membayar kaffarat (A. Muhammad, 2007: 207).

Implikasi Penafsiran Tematik Nasarudin Umar Terhadap Ayat-Ayat Zihar dalam Diskursus Pembaharuan Hukum Keluarga Islam

Semangat untuk mempebaharui hukum keluarga Islam dalam rangka mencapai kemasalahatan akan selalu

terhambat dengan adanya benturan-benturan pendapat yang berbeda-beda, namun sikap optimis harus selalu dikedepankan, paling tidak dengan sikap memaklumi seperti yang dikatakan oleh Anderson bahwa upaya pembaharuan hukum keluarga Islam yang dilakukan oleh berbagai macam negara setidaknya membawa kepada kesimpulan.

- a. Hukum keluarga Islam diasumsikan sebagai substansi dari pada syariat Islam.
- b. Hukum keluarga Islam diasumsikan sebagai landasan yang paling prinsip dan paling otoritatif dalam membentuk masyarakat muslim.
- c. Hukum keluarga Islam masih menjadi pedoman utama oleh mayoritas umat Islam di seluruh dunia.
- d. Diskursus pembaharuan hukum keluarga Islam sampai saat ini masih menjadi ruang perdebatan yang hamper tidak berkesudahan oleh kaum konservatif yang enggan dengan perubahan dan kaum modernis yang selalu menginginkan perubahan (Anderson, 1976: 1-2).

Untuk menciptakan sebuah hukum yang bersifat responsive ada beberapa kata kunci yang dijadikan Patokan seperti kaidah fiqih *الإصلاح بالجديد والأخذ بالصالح قديم على المحافظة* “menjaga tradisi atau nilai-nilai yang telah dibangun oleh ulama terdahulu, namun juga tidak boleh alergi terhadap tawaran-tawaran konsep modernisasi yang mengandung kemaslahatan” dari kaidah ini bisa diformulasikan empat pilar berpikir responsive.

- a. Berpikir Substansial.

Substansial berasal dari kata substansi yang berarti isi (Salim & Salim, 1991: 1468). Sedangkan substansial merupakan kata sifat yang berarti inti atau

sesungguhnya (*Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, 1997: 967*). Dari definisi ini yang ingin penulis bidik adalah menelaah secara mendalam literatur-literatur keagamaan yang bersifat tekstual dan skriptual yang pada akhirnya diperoleh pemahaman yang sesungguhnya dan dekat dengan maksud tuhan sebagai pencipta syariat. Konteks kajian seperti ini dalam tradisi usul fiqih membutuhkan analisis yang sangat tajam dan menjadi pembahasan inti.

Dalam tradisi ilmu usul fiqih (J. M. bin A. al-M. As-Syafi’I, 2003: 12-13; Hitu, 2021: 16-17) terkenal metode istinbath ahkam dua arah yakni berfikir secara *lafzi* (Abi Ali Hasan bin Syihab bin Hasan al-Ukbari al-Hanbali, 2017: 31) (literal) dan berfikir secara maknawi. Pada akhirnya kajian ini akan memfokuskan pembahasannya dalam mengkaji nash-nash al-Qur’an maupun hadits yang tertera dengan menggunakan pendekatan kebahasaan dan melahirkan formulasi teori seperti amar, nahyi, Mutlaq, muqayyad, mafhum, mantuq.

Perkembangan-perkembangan pemikiran yang transformatif tentunya tidak selesai sampai pada zaman dahulu seperti pada masanya imam Gazali, akan tetapi pemikiran transformatif ini juga harus dirawat dan disuburkan di Indonesia agar terciptanya budaya hukum keluarga yang responsive. Seperti mengkaji tentang maksud tuhan melalui kajian non skriptualistik, maksudnya dalam konteks pewahyuan dari Allah hingga sampai kepada Nabi tentunya melalui berbagai macam metode seperti mulai dari kalam Allah yang berada di lauhil mahfuz hingga sampai kepada Nabi (Al-Bukhari, 1987). Ketika kita membahas tentang penciptaan-Nya, kita menemukan istilah yang berbeda-beda mengenai kata “cipta” atau “menciptakan” seperti *انشاء كَوْنٌ بدأ جعل صنع - خلق* (Ali &

Muhdlor, 1996: 855, 305, 678) yang kemudian kesemuanya diterjemahkan menjadi menciptakan atau menjadikan. Akan tetapi yang menjadi focus pembahasan adalah kata khalaqa itu sendiri yang dalam konotasinya selalu digandengkan dengan zat Allah itu sendiri seperti missal:

لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء هو الذي خلق
عليه شيء بكل فسواهن سبع سموات وهو

Jika kita mau runut permasalahannya maka semuanya bersumber dari dzat yang maha tunggal yaitu Allah SWT. Oleh sebab itu Ketika membahas terkait semua hal yang bersumber dari Allah termasuk kalam-Nya, maka sudah seharusnya pembahasan-pembahasan tentang kalam Allah seperti al-Qur'an harus dibahas secara mendalam (Ali & Muhdlor, 1996: 855; 305; 678.) tentunya dengan menggunakan berbagai macam pendekatan. Sebab membaca kalam Allah yang maha suci dengan menggunakan potensi akal yang diberikan oleh Allah yang sehat tentunya tidak ada intervensi hawa nafsu sehingga potensi kesalahannya sedikit, sebab hawa nafsu lebih condong untuk mengajak kepada keburukan seperti dalam Qs. Yusuf (12): 53 sehingga pemahaman al-Qur'an itu relevan untuk semua zaman dan masa yang pada akhirnya mengeluarkan produk hukum yang responsive.

b. Berfikir kontekstual

Kontesktual merupakan kata *adjektif* (sifat) yang memilik makna sesuatu yang berhubungan atau tergantung dengan konteks(Salim & Salim, 1991). Sedangkan dalam tradisi *linguistic*, konteks sendiri merupakan situasi yang mempunyai hubungan dengan suatu kejadian (*Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, 1997*). Dalam kajian ini berpikir kontekstual menjadi penting karena mengingat proses turunnya wahyu yang secara bertahap selama 22 Tahun 22 bulan dan 22 hari.

Kemudian para ulama membagi turunnya wahyu menjadi dua priode yaitu priode Makkah dan priode Madinah. Priode Makkah berlangsung selama 12 tahun, sedangkan priode Madinah berlangsung selama 10 Tahun (Al-Qattan, 1994: 102-106). Dan yang kedua berpikir kontekstual adalah mempelajari kenyataan bahwa kedudukan as-Sunnah sebagai penjelas terhadap al-Qur'an.

c. Berfikir rasional

Dalam tradisi filsafat ilmu yang dimaksud dengan pemikiran yang rasional adalah pemikiran yang sesuai dengan hukum alam, lawan dari kata rasional adalah irasional yaitu pemikiran yang tidak sesuai dengan hukum alam(Tafsir, 2018: 16). Dalam konteks ini fungsi akal harus dominan dalam memahami nilai-nilai luhur yang disampaikan oleh al-Qur'an dan as-Sunnah sehingga mampu menciptakan hukum di muka bumi.

Al-Qur'an menggiring opini manusia untuk selalu memfuskikan akalnya dengan benar dalam berbagai hal seperi yang tertera dalam beberapa ayat Qs. Al-Baqarah (2): 164 konotasi ayat tersebut merupakan penekanan kepada manusia untuk memfungsikan akal dengan maksimal untuk memperoleh pengetahuan, dan orang yang tidak memfungsikan akal dengan maksimal dikecam al-Qur'an seperti yang tertera dalam Qs. Az-zumar (39): 9. Disamping al-Qur'an mengecam Tindakan-tindakan yang tidak menggunakan akal, al-Qur'an juga memberikan arahan untuk selalu menjaga kemurnian akal sehingga ia difungsikan dengan benar

Dalam tradisi istinbath ahkam, fungsi akal menempati posisi sentral, akan tetapi akal tidak memiliki kewenangan untuk menetapkan hukum dan memberikan standarisasi taklif, dalam konteks ini bukan berarti akal di disfungsikan dari instrument

untuk mengetahui hukum syariat, hanya saja akal memiliki porsi tersendiri, missal dalam ranah yang tidak ma'qulat (tidak bisa dinalar dengan jangkauan rasionalitas) seperti pembahasan tentang hari kiamat berikut dengan fenomena-fenomena yang terjadi seperti balasan syurga dan siksa neraka bagi hamba yang maksiat kepada tuhan-Nya (Muhammad Abu Zahrah, 2003: 74). Akan tetapi dalam kasus hukum yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh nash al-Qur'an maka disitulah kemudian akal difungsikan sebagai instrument untuk memperoleh hukum Dengan cara ijtihad Melalui ijma' dan qiyas (Al-Mahalli & Al-Firkah, 2017: 177-182).

d. Pribumisasi Islam

Tujuan dari berfikir yang coraknya pribumisasi adalah untuk merangsang jiwa *sense of belonging* terhadap konsep agama yang dianut dan jiwa *sense of responsibility* terhadap nilai-nilai luhur ajaran agama Islam, sehingga produk atau budaya hukum (Friedman & Grant M. Hayden, 2017: 5-6) yang hendak dikeluarkan responsive terhadap kebutuhan suatu daerah dan menjadi solusi dari persoalan-persoalan keagamaan yang sedang dihadapi. Sehingga pembahasan hukum tidak hanya stagnan dalam tataran teoritik dan hanya menjadi norma yang statits. Namun ajaran-ajaran Islam yang luhur mampu merepresentasikan visi utama agama yaitu rahmatan lil alamin dan menjadi anutan yang sifatnya salihun likulli zamanin wamakanin wa ummatin

Untuk mendorong pribumisasi ini diperlukannya sebuah upaya untuk mengintegrasikan antara unsur-unsur agama dengan nilai-nilai local dari bangsa ini (Anwar, 1995) proses mengintegrasikan agama dengan budaya inilah yang disebut dengan istilah pribumisasi Islam (Efendi, 1998: 146). Melihat realitas soisal dan

modern yang kian pesat kebutuhan akan pribumisasi hukum Islam sudah menjadi sebuah keniscayaan yang sifatnya mendesak

Desakan terhadap pribumisasi ini setidaknya dilatarbelakangi oleh beberapa factor diantaranya. *Pertama*, kesadaran terhadap kemajmukan mengakibatkan perubahan doktrin telogis. *Kedua*, Fakta empiris menunjukkan bahwa tidak bisa dipungkiri Indonesia merupakan Negara yang sangat kaya akan suku, ras dan budaya hingga agama, maka dibutuhkan sebuah formulasi hukum yang tepat untuk menciptakan kehidupan yang harmonis di tengah-tengah keberagaman. Sehingga tawaran-tawaran yang diprioritaskan adalah mensintesis nilai-nilai agama dengan budaya local. *Ketiga*, karena factor ideologi dan politik, yakni Sebagian kalangan dari bangsa ini masih merasa keberatan bahwa pancasila sebagai ideologi negara (Mukarom, 2017).

Hukum Keluarga Islam Responisf Gender

Kesetaraan gender merupakan nilai modern yang baru muncul di abad baru ini dan nampaknya sudah mulai melekat dalam konsepsi umum tentang keadilan dengan berkembangnya wacana hak insani dan feminism. Dalam Islam, seperti dalam tradisi keagamaan lainnya tawaran-tawaran tentang gagasan keasamaan antara laki-laki dan perempuan belum pernah relevan dan diterima secara umum dengan gagasan keadilan dan tidak pernah pula menjadi bagian dari wacana yuristik. Hukum Islam memandang wacana kesetaraan ini sifatnya "ciptaan baru" atau persoalan yang belum diatur sebelumnya (Mir-Hosseini et al., 2017: 1).

Analisis gender (Fakih, 1999: 12-13 ; 72-77) merupakan suatu tawaran untuk mengatasi keterbatasan atau ketidak pekaan beberapa produk hukum atas perubahan

hukum yang sosial dan berimplikasi pada relasi antara laki-laki dan perempuan dalam tingkatan yang berbeda-beda (Fakih, 1999: 71). Analisis gender akan sangat membantu para hakim untuk melakukan reformasi hukum dengan cara pembacaan dan pemaknaan ulang terhadap teks kitab klasik sehingga melahirkan hukum yang responsive gender (Mas'udi, 1991: 1-2).

Upaya untuk melakukan reformasi hukum keluarga Islam yang berbasis kesetaraan gender mungkin bisa dipertimbangkan dari aspek cita syari'ah dan aspek norma maupun budaya masyarakat muslim. Hal ini memungkinkan untuk dilakukan dengan cara mengklasifikasikan antara aspek agama yang menyinggung persoalan Ibadah dan Muamalah, dan hukum keluarga Islam masuk dalam bagian agama yang bersifat muamalah dengan pengertian secara luas (Mas'udi, 1991: 1-2).

Sebab bagaimanapun hukum dituntut untuk memainkan peran ganda yaitu sebagai *social control* terhadap dinamika perubahan yang sedang berlangsung. Dan sebagai alat *social engineering* (rekayasa sosial) untuk mewujudkan kemaslahatan sesuai dengan visi hukum itu sendiri (Bani Syarif Mulia, 2011). Untuk mewujudkan hukum keluarga Islam yang berbasis kesetaraan gender diperlukan beberapa Langkah.

a. Penguasaan Terhadap Bahasa Arab

Al-Qur'an diturunkan menggunakan Bahasa Arab di tengah-tengah penduduk yang berbahasa Arab, karenanya memahami Bahasa Arab tidaklah keliru sebagai standar utama dalam mengkaji dan memahami Bahasa al-Qur'an untuk sampai kepada pemahaman yang sempurna. Sehingga kita bisa memahami bahwa produk tafsir yang dihasilkan dari ijtihad para ulama bukanlah pernyataan al-Qur'an itu sendiri, sehingga dalam konteks yang sifatnya perintah

maupun juga larangan juga bukanlah suatu perintah melainkan hanya kalam informatif.

Dalam memahami Bahasa Arab harus banyak yang difahami seperti misal memahami bahwa Bahasa Arab mengklasifikasikan jenis benda berdasarkan kelaminnya pembahasan ini sudah banyak dibahas dalam pembahasan yang mengenai tentang identitas gender dalam al-Qur'an.

b. Memahami *Maqasid Al-Syari'ah*.

Salah satu instrument untuk melakukan reformasi hukum keluarga Islam yang berbasis kesetaraan gender adalah dengan memahami *maqasid syari'ah*. Sebab dengan memahami *maqasid syari'ah* mampu meminimalisir konsekuensi negatif terhadap tujuan-tujuan dari pada syari'at itu sendiri dan mampu merasionalisasikan teori hukum dengan menemukan tujuan komprehensifnya.

Tidak ada yang dapat memungkiri bahwa agama Islam datang dengan penuh hikmah dan kebijaksanaan serta beberapa tujuan-tujuan. Pembacaan intens yang dilakukan oleh para ulama terhadap dua sumber utama ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan as-Sunnah memberikan kesimpulan tentang *maqasid syari'ah* Dalam hal ini misal Ibnu Taimiyah mengatakan, bahwa sesungguhnya pondasi-pondasi syari'at Islam dibangun di atas pondasi kebijaksanaan dan kemaslahatan yang sebesar-besarnya bagi manusia baik dalam kehidupan di dunia maupun akhirat, syari'at adalah mengandung nilai-nilai keadilan sepenuhnya, setiap persoalan agama yang keluar dari nilai-nilai keadilan dan mengarah kepada kezaliman, yang semula rahmat terbalik menjadi azab, dari kemaslahatan terbalik menjadi mafsadat, kebijaksanaan terbalik menjadi kesia-siaan, maka hal tersebut tidak termasuk dalam kategori syari'at sekalipun sudah dilakukan upaya *penta'wilan*, sebab syari'at yang sejati

adalah keadilan Allah terhadap hamba-Nya, rahmat yang dicurahkan sepenuhnya serta hikmat dan kebijaksanaan (Al-Jawziyah, 2004: 5).

Jawdat Sa'id mengatakan bahwa semua syari'at para Nabi dibangun di atas pondasi keadilan, dimana ada keadilan disitulah syari'at Allah (Said, 1997: 18). Prinsip-prinsip ini sudah menjadi pondasi dan substansi dari pada seluruh konstruksi syari'at. Dan prinsip seperti harus menjadi bagian integral dari instrument reformasi hukum dan harus ada dalam pikiran para reformis hukum sehingga produk hukum yang dikeluarkan merepresentasikan cita-cita dari pada syari'at itu sendiri.

Pandangan ini juga dikemukakan al-Ghazali (w. 505 H./111 M.), Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H.) (Al-Razi, n.d.: 45 ; 26). Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H.), Syihab al-Din al-Qarafi (w.685 H.) (Al-Qarafi, n.d.: 8), Najm al-Din al-Thufi (w. 716 H.), Abu Ishaq al-Syathibi (w.790 H.), hingga Muhammad ibn al-Thahir ibn 'Asyur (w. 1393 H./ 1973 M.) (Ibn`Asyur, 1978: 85 ; 28), dan 'Allal al-Fasi (w. 1393 H./1973 M.) (Al-Fasi, 1993: 181-184). Mereka sepakat, sesungguhnya syari'at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashalih*) dan menolak kemafsadatan (*dar'u al-mafasid*). Sebuah pernyataan yang menyebut bahwa syari'at Islam dibangun demi kebahagiaan (*sa'adat*) manusia baik di dunia maupun di akhirat (*ma'asy wa ma'ad*), mencerminkan kemaslahatan tadi (Shalih, n.d.: 62 ; 30).

Dalam konteks ini Izzudin bin Abdissalam mengatakan semua syari'at mengandung maslahat, dan masalahat itu Kembali kepada kepentingan manusia itu sendiri. Sehingga segala jenis ketetapan hukum harus diarahkan kepada kepentingan maslahat manusia di dunia maupun di akhirat. Sebab Allah tidak membutuhkan

ketaatan seorang hamba dan Allah tidak mendapatkan mudarat dengan maksiat yang dilakukannya (As-Sulami, 2015: 49). Tradisi memprioritaskan kemaslahatan ini sudah banyak dilakukan oleh para sahabat semisal Saidina Utsman menambah azan jumat menjadi dua kali juga krena kemaslahatan (Al-Thufi, 1998: 213).

Dengan mengerti *maqasid syari'ah* seseorang akan menjadi faham dan mampu mengklasifikasikan yang mana bagian syari'at yang menjadi *ghayah* (tujuan) dan yang mana menjadi *wasilah* (sarana untuk mencapai tujuan). Tujuan syari'at Islam secara umum adalah terciptanya keadilan dan kemaslahatan. Akan tetapi cara atau sarana untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan itu tentunya beragam sesuai dengan konteks ruang dan waktu.

Yang perlu diperhatikan dalam upaya-upaya reformasi hukum keluarga Islam adalah memahami *da'aimul ahkam/asas at-Tasyri'* (pemikiran dasar syariat Islam), karena hal ini akan menjadi latar belakang daripada penetapan hukum, sehingga hukum itu menjadi universal. Eternal dan kosmopolit. Setidaknya pondasi-pondasi syari'at dibangun di atas lima pondasi. Pertama, *الحرَج نفي* (meniadakan kesempitan dan kesukaran). Kedua, *تقليل التكاليف* (meminimalisir beban). Ketiga, *التدرج في التشريع في* (dalam penerapan hukum harus dengan cara stepping/ selangkah demi selangkah). Keempat, *العامّة للمصالح مطالب* (seiring dengan kemaslahatan ummat). Kelima, *العدالة تحقيف* (mewujudkan keadilan) (A, 2016).

SIMPULAN

Melihat pemaparan sebelumnya tentang analisis ayat-ayat zihar dengan menggunakan tafsir tematik Nasarudin Umar, bahawa penulis menemukan kesimpulan dalam ayat-ayat *zihar* terdapat

simbol identitas gender yang disebutkan oleh al-Qur'an yaitu *an-Nisa'* dan *ummahat* yang kedua identitas itu merujuk kepada pemahaman bahwa *khitob* ayat tersebut adalah perempuan. Kemudian secara historis *zihar* merupakan tradisi talak yang terjadi di zaman jahiliyah yang bersifat *continually* (selama-lamanya) kemudian syari'at Islam datang dan menasakhkannya dan menjadikannya sebagai *muaqqat* (temporal). Dari ayat-ayat *zihar* semua ulama sepakat bahwa *zihar* hukumnya haram. Dan semua ulama berpandangan bahwa *zihar* merupakan perbuatan yang munkar dan haram untuk dilakukan oleh siapapun.

Adapun implikasi penafsiran tersebut terhadap diskursus pembaharuan hukum keluarga Islam di Indoensia adalah, bahwa produk-produk hukum di Indonesia diharapkan sebagai hukum yang responsive dengan empat pilar berfikir yaitu *pertama*, berfikir substansial, *kedua*, berfikir kontekstual, *ketiga*, berfikir rasional, *ke empat*, berfikir pribumisasi. Dan untuk mewujudkan hukum yang berbasis kesetaraan gender, setidaknya dalam upaya-upaya pembaharuan hukum seorang reformis harus menguasai dua instrument inti yaitu menguasai Bahasa Arab berikut dengan gramernya, dan menguasai *maqasid syari'ah*. Karena dengan penguasaan terhadap *maqasid syari'ah* seseorang akan mampu membedakan mana yang termasuk dalam *ghayah* (tujuan hukum) dan *wasilah* (saran untuk mewujudkan hukum). Semua ulama sepakat bahwa tujuan dari pada syari'at Islam adalah untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan, akan tetapi sara untuk mewujudkannya bervariasi sesuai dengan konteks zaman dan pengaruh-pengaruh dari perubahan sosial.

DAFTAR BACAAN

- A, M. F. T. (2016). *Hikmatut Tasyri' wa Hikmatu Syar'i: Filsafat Hukum Islam* (1st ed.). CV Dream Litera Buana.
- Abi Ali Hasan bin Syihab bin Hasan al-Ukbari al-Hanbali. (2017). *Risalah al-Ukbari Fi Usul Fiqih* (1st ed.). Latoif.
- Al-Anbari, A. B. I. (1981). *Mudzakkar wal Muannats*. Bukhta Ihya' at-Turats.
- Al-Bukhari, I. (1987). *al-Jami' al-Shahih al-Mukhtashar* (1st ed.). Dar ibn al-Katsir.
- Al-Fasi, A. (1993). *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*. Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Hanafi, A.-I. 'Alauddin A. B. bin M. al-K. (2003). *Bada'iu as-Sonhi' Fi Tartib as-Syara'I* (2nd ed.). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Al-Hasani, S. M. bin A. al-M. (n.d.). *Syari'atullah al-Khalidah fi Tarikh Tasyri' al-Ahkam wa Mazahib al-Fuqoho' al-A'lam*. Maktab Markazi.
- Al-Jauziyah, I. Q. (1998). *Zaadul Maad Fi Hadyi Khairil Ibad* (3rd ed.). Al-Resalah Publisher.
- Al-Jawziyah, I. al-Q. (2004). *I'lam al-Muwaqqi'in, Juz III*. Dar al-Hadis.
- Al-Jaziri, A. (2013). *al-Fiqhul 'ala Mazahib al-'arba'ah* (2nd ed.). Dar al-Fajr.
- Al-Khûlî, A. (1995). *Manâhij Tajdîd fi al-Nahwu wa al-Balaghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Al-Haiati al-Mishrîati al-Âmati li al-Kitâb.
- Al-Mahalli, J. M. bin A., & Al-Firkah, T. ibn. (2017). *Syarah al-Qwaraqat fi Usul al-Fiqih* (4th ed.). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Al-Munjid al-Abjadiy*. (1968). Daar al-Mayriq.
- Al-Qarafi. (n.d.). *Mukhtashar Tanqih al-Fushul fi al-Ushul*. al-Maktabah al-Hasymiyah.
- Al-Qattan, M. K. (1994). *Mabahits Fi ulum al-Qur'an*. Maktabah Wahbah.
- Al-Razi, F. al-D. (n.d.). *al-Mahshul min 'Ilm al-Ushul, Juz II*. Dar al-Fikr.
- Al-Suyoti, J. A. bin A. B. (2019). *al-Itqon Fi ulum al-Qur'an*. Dar Al-Kotob al-Ilmiyah.

- Al-Syathibi, A. I. (2011). *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Juz II). Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Al-Thufi, N. (1998). *Syarh Mukhtashar al-Rawdlah fi Ushul al-Fikih, Juz II* (2nd ed.). Mathabi' al-Syarq al-Awsath.
- Ali, A., & Muhdlor, A. Z. (1996). *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (3rd ed.). Yayasan Ali Maksum.
- Anderson, J. N. D. (1976). *Law Reform in The Muslim World*. The Athlone Press.
- Anwar, S. (1995). *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Kajian Islam Orde Baru*. Paramadina.
- As-Shabuni, M. A. (2015). *Rawai'ul Bayan Tafsilul Ayatil Ahkam minal Quran* (1st ed.). Dar al-'Ilmiyyah.
- As-Shan'ani, M. bin I. al-A. (2012). *Subulussalam al-Muasshilatu ila Buluugilmaram* (2nd ed.). Darul Aqidah.
- As-Shobuni, M. A. (2009). *Shofwat at-Tafasir* (Juz II). Daar as-Shobuni.
- As-Sulami, 'Izz al-Din ibn 'Abdusl-Salam. (2015). *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam, Juz II, cet. IV*. Dar Al- Kotob Al-Ilmiyah.
- As-Syafi'I, J. M. bin A. al-M. (2003). *Syarah al-Waraqat fi Ushul Fiqih* (1st ed.). Dar Al-Kotob Al-'Ilmiyah.
- As-Syafi'I, M. bin I. (2001). *Al-Umm*. Darul Wafa.
- At-Thobari, A. J. M. B. J. (2001). *Tafsir At-Thobariy Jaami' Al-Bayan An Ta'wil Al-Qur'an* (juz XXII). Daar al-Hijr.
- At-Thobari, M. abu J. (2010). *Jami' Al-Bayan An-Ta'wil Ai AL-Quran* (Vol. 2). Muassasah Ar-Risalah.
- Azim, S. A. (2007). *Al-Kaffarat Asbab wa Sifat*. Dar_aleman.
- Bani Syarif Mulia. (2011). Keniscayaan Penggunaan Analisis Gender Dalam Studi Al-Ahwal Asy-Syakhsiyah. *Al-Ahwal*, 1, 1–20.
- Baqi, M. F. 'Abd Al. (1945). *Al Mu'jam Al Mufahras Li Alfazh Al Quran Al Karim* (D. A. K. Al Mishriyyah (Ed.)). Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (9th ed.). (1997). Balai Pustaka.
- Dzuhayatin, S. R., Marcoes-Natsir, L. M., & Isnanto, M. (2013). *Menuju Hukum Keluarga Progresif, Responsif Gender, dan Akomodatif Hak Anak* (1st ed.). Suka-Press.
- Efendi, B. (1998). *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*. Paramadina.
- Fakih, M. (1999). *Analisis gender & transformasi sosial*. Pustaka Belajar.
- Friedman, L. M., & Grant M. Hayden. (2017). *American Law An Introduction*. Oxford University Press.
- Hitu, H. (2021). *Khulasah Fi Ushul Fiqih* (1st ed.). Darul Mustofa.
- Husein, A. (2020). Memahami Al-Qur'an Kontemporer Antara Teks, Hermeneutika Dan Kontekstualisasi Terhadap Ayat Perbudakan. *Jurnal Ulunnuha*, 9(2), 120–135. <https://doi.org/10.15548/ju.v9i2.1854>
- Ibn`Asyur. (1978). *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*. al-Syarikah al-Tunisiyah li al-Tawzi.
- Ibnu Manzur. (2010). *Lisan al-Arab* (Juz, XI). Daar as-Shoodir.
- Katsir, I. (1999a). *Tafsir Al-Quran Al-Azim: Vol. Juz I*. Dar An-nasr.
- Katsir, I. (1999b). *Tafsir Al-Quran AL-Azim: Vol. Juz IV*. Dar An-nasr.
- Madhiya, N. (2021). *Perspektif Gender dalam Tafsir Kontemporer*. Institut Ilmu Al-Qur'an.
- Majah, A.-I. I. (2015). *Sunan Ibn Majah*. Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Mas`udi, F. (1991). *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Mizan.
- Mir-Hosseini, Z., Vogt, K., Larsen, L., & Moe, C. (2017). *Gender And Equality In Muslim Family Law, Justice And Etichs In The Islamic Legal Tradition* (M. Salman (Ed.)). LKiS.

- Muhammad, A. (2007). *Fiqh Limah Mazhab* (Lentera (Ed.)).
- Muhammad Abu Zahrah. (2003). *Ushul al-Fiqih*. Dar al-Fikr al-Arabi.
- Muhammad, H. (2022). *Perempuan, Islam, dan Negara* (1st ed.). IRCiSoD.
- Mukarom, A. S. (2017). Pribumisasi dalam Pandangan Abdurrahman Wahid. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya*, 2(1), 63–74. <https://doi.org/DOI:10.15575/rjsalb.v2i1.2217>.
- Musawah. (2022). *Musawah – A Global Movement for Equality and Justice in the Muslim Family*. MUSAWAH.
- Pers, S. (2022). *Peringatan Hari Perempuan Internasional 2022 dan Peluncuran Catatan Tahunan tentang Kekerasan Berbasis Gender terhadap Perempuan*. Komnasperempuan.
- Quthub, S. (1968). *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an* (Juz VI). Dar as-Shorouk.
- Said, J. (1997). *La Ikraha fi al-Din: Dirasaat wa Abhats fi al-Fikr al-Islami*. Markaz al-'Ilm wa al-Salam li al-Dirasat wa al-Nasyr.
- Salim, P., & Salim, Y. (1991). *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (1st ed.). Modern English Press.
- Setiawan, M. N. K. (1998). *Literary Interpretation of the Qur'an: A Study of Amîn al-Khûlî's Thought* (no. 61). Al-Jami'ah.
- Shalih, S. (n.d.). *Ma'alim al-Syari'ah al-Islamiyah*. Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Soetapa, D. (1991). *Ummah: Komunitas Relegius, Sosial, Politik, dalam al-Qur'an*. Duta Wacana University Press.
- Tafsir, A. (2018). *Filsafat Ilmu, Mengurai Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi Pengetahuan* (10th ed.). PT Remaja Rosdakarya.
- Umar, N. (2001a). *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Paramadina.