

TAFSIR *MAQĀSHIDĪ* ATAS AYAT-AYAT KELUARGA DAN RELEVANSINYA BAGI PROBLEMATIKA RUMAH TANGGA MUSLIM INDONESIA

Lenny Guspidawati,^{1*} Hidayatullah Ismail², Suja'i Syarifandi³

¹, Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

^{2,3} Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia;

* 12130120528@students.uin-suska.ac.id of the corresponding author

Abstract

*This study examines Qur'anic verses on family through a maqashid-based hermeneutical approach, focusing on their relevance to the contemporary challenges faced by Muslim families in Indonesia. Employing library research and a thematic method, the study explores the concepts of *sakinah*, *mawaddah*, and *rahmah*, as well as the notions of *qiwāmah* and divorce (*talāq*), within the framework of *maqashid al-shari'ah* aimed at safeguarding life, dignity, and lineage. The findings indicate that family disharmony in Indonesia is shaped not merely by personal factors but also by broader socio-cultural dynamics, patriarchal structures, economic pressures, and legal-political systems that have yet to fully protect vulnerable parties. An interdisciplinary analysis—drawing on gender studies, family psychology, sociology, and anthropology—reveals that literal interpretations of *qiwāmah* often produce unequal power relations and even domestic violence, while divorce frequently reflects structural inequalities in accessing justice. This study argues for a reinterpretation of Qur'anic family ethics through the *maqashid* lens to ensure greater alignment with principles of justice, reciprocity, and human welfare in the Indonesian context. Such an approach not only enriches contemporary Qur'anic exegesis but also provides an ethical-practical framework for strengthening Muslim families amid rapid social transformations.*

Keywords

Maqashid Exegesis; Qiwiāmah; Divorce; Gender Justice; Indonesian Muslim Family

Abstrak

Penelitian ini menganalisis ayat-ayat keluarga dalam al-Qur'an melalui pendekatan tafsir *maqāshidī* dengan fokus pada relevansinya terhadap problematika rumah tangga Muslim Indonesia kontemporer. Dengan menggunakan metode studi pustaka dan pendekatan tematik, penelitian ini menelusuri makna *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* serta konsep *qiwāmah* dan *talak* dalam kerangka *maqashid al-syari'ah* yang berorientasi pada perlindungan jiwa, martabat, dan keturunan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa disharmoni keluarga di Indonesia tidak hanya bersumber dari persoalan personal, tetapi juga terkait dengan dinamika sosial-budaya, struktur patriarki, tekanan ekonomi, serta politik hukum yang belum sepenuhnya melindungi pihak rentan. Pembacaan interdisipliner—melibatkan gender studies, psikologi keluarga, sosiologi, dan antropologi—mengungkap bahwa tafsir literal terhadap *qiwāmah* sering melahirkan relasi kuasa yang timpang dan bahkan kekerasan domestik, sedangkan perceraian kerap mencerminkan ketimpangan struktural dalam akses keadilan. Penelitian ini menegaskan pentingnya pemaknaan ulang ayat-ayat keluarga melalui *maqashid* agar lebih selaras dengan prinsip keadilan, kesalingan, dan kemaslahatan dalam konteks Indonesia. Pendekatan ini tidak hanya memperkaya studi tafsir, tetapi juga menawarkan kerangka etis-praktis bagi penguatan keluarga Muslim di tengah perubahan sosial yang cepat.

Kata Kunci

Tafsir Maqashidi; Qiwiāmah; Talak; Keadilan Gender; Keluarga Muslim Indonesia

PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai Kitab Suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. merupakan petunjuk universal bagi seluruh umat manusia (Lal, 2016). Fungsinya sebagai *hudā*, *furqān*, dan *bayān* tidak hanya menegaskan kebenaran risalah Islam, tetapi juga memberikan kerangka etika, spiritual, dan hukum bagi seluruh aspek kehidupan manusia. Karena itu, upaya memahami Al-Qur'an melalui disiplin *tafsir* menjadi sangat penting agar pesan-pesan ilahinya dapat dihadirkan secara kontekstual, proporsional, dan relevan bagi realitas sosial umat Islam pada setiap zaman.

Dalam tradisi keilmuan Islam, para ulama telah mengembangkan beragam metode dan corak *tafsir* yang berfungsi membantu pembacaan teks sesuai kebutuhan zaman. Di antara pendekatan yang mengalami perkembangan signifikan dalam studi kontemporer adalah *tafsir maqāshidī*, yakni pendekatan yang menekankan penggalian tujuan, nilai dasar, dan orientasi moral-syariat (*maqāshid al-yāri‘ah*) di balik berbagai ketentuan hukum (Abad Badruzaman, 2018). Pendekatan ini meniscayakan pemahaman al-Qur'an secara holistik, tidak semata pada struktur literal tekstual, tetapi juga pada spirit, maksud, dan kemaslahatan yang hendak diwujudkan syariat. Pendekatan seperti ini sangat penting terutama ketika umat Islam berhadapan dengan persoalan-persoalan sosial modern yang semakin kompleks (Sja'roni, 2017).

Salah satu isu penting yang sangat membutuhkan pembacaan *maqāshidī* adalah persoalan keluarga—meliputi pernikahan, talak, dan prinsip keadilan dalam relasi laki-laki dan perempuan. Keluarga merupakan institusi dasar dan pusat pembentukan karakter dalam ajaran Islam. Stabilitas keluarga menentukan stabilitas masyarakat secara luas (BAJ & BAJ, 2023; Musyarofah, 2021). Namun, dalam konteks Indonesia dan Asia Tenggara pada umumnya, fenomena sosial kontemporer memperlihatkan meningkatnya disharmoni rumah tangga, perceraian, kekerasan domestik, pengabaian hak-hak pasangan, serta problem asimetri gender. Kementerian Agama dan lembaga peradilan agama mencatat bahwa angka perceraian di Indonesia cenderung meningkat dari tahun ke tahun, dengan dominasi kasus yang berakar pada ketidakharmonisan, faktor ekonomi, ketidakmatangan emosional, serta pemahaman keagamaan yang parsial.

Fenomena ini menunjukkan perlunya pendekatan penafsiran yang mampu mengaitkan teks-teks al-Qur'an mengenai keluarga dengan realitas sosial masyarakat Muslim Indonesia. Dengan menempatkan *maqāshid al-yāri‘ah* sebagai paradigma, ayat-ayat tentang pernikahan, talak, dan keadilan dapat ditafsirkan secara lebih substansial—yakni sebagai pedoman membangun keluarga yang berfungsi menghadirkan *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*, serta menjaga lima tujuan pokok syariat, khususnya perlindungan terhadap keturunan (*bifāh al-nasl*) dan martabat manusia (Aziz, 2016; Basid & Jazila, 2023).

Di sisi lain, dinamika keluarga Muslim Indonesia dalam dua dekade terakhir memperlihatkan kecenderungan yang memprihatinkan. Data peradilan agama menunjukkan meningkatnya angka perceraian yang disebabkan oleh konflik emosional, ketidakstabilan ekonomi, kekerasan dalam rumah tangga, perselingkuhan, hingga relasi kuasa yang tidak setara (Adji Pratama Putra & Agung Burhanusyihab, 2023). Fenomena ini tidak hanya terjadi di lapisan masyarakat umum, tetapi juga tampak jelas di ruang publik melalui kasus-kasus selebritas, yang memberikan gambaran konkret bagaimana keluarga Muslim menghadapi tekanan modernitas.

Kasus perceraian beberapa artis Muslim Indonesia—misalnya konflik rumah tangga antara Lesti Kejora dan Rizky Billar, Krisdayanti dan Anang Hermansyah, atau Laudya Cynthia Bella dan suaminya, hingga dinamika keluarga Venna Melinda dan Ferry Irawan yang dibayangi kekerasan domestik—menggambarkan kompleksitas persoalan keluarga yang tidak cukup dijelaskan hanya dengan pendekatan fikih normatif. Konflik emosional, ketimpangan gender, dominasi ekonomi, serta praktik kekerasan sering kali muncul bersamaan dan membutuhkan kerangka analisis yang lebih substantif dan multidimensi.

Fenomena-fenomena ini memperlihatkan adanya *gap* antara norma ideal keluarga Islam—yang menekankan *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*—dengan realitas keluarga Muslim di Indonesia (Rabbani, 2022; Suryantoro & Rofiq, 2021). Sayangnya, sebagian besar penelitian tentang ayat-ayat keluarga masih berhenti pada tataran normatif-fikih atau studi legal formal, sehingga belum menyentuh dimensi tujuan syariat dan prinsip keadilan gender secara integrative (Jefford, C et al., 1974). Padahal, kedua pendekatan ini sangat diperlukan untuk membaca ulang ayat-ayat keluarga dalam konteks Indonesia yang bercirikan budaya patriarkis dan kompleksitas modernitas.

Dengan demikian, terdapat dua kekosongan penting yang ingin dijembatani penelitian ini: *Pertama*, Belum banyak penelitian yang menggunakan pendekatan tafsir *maqāshid* secara aplikatif pada ayat-ayat keluarga dalam konteks problem nyata keluarga Muslim Indonesia modern; dan *Kedua*, Minimnya kajian yang mengintegrasikan *maqāshid al-syari‘ah* dengan teori keadilan gender untuk menilai problem keluarga kontemporer, termasuk yang tampak melalui kasus-kasus publik figur.

Penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut. Dengan memfokuskan perhatian pada tafsir *maqāshid* terhadap ayat-ayat pernikahan, talak, dan keadilan, kajian ini berupaya menunjukkan bagaimana nilai-nilai Qur’ani dapat memberikan solusi substantif bagi problem keluarga Muslim Indonesia masa kini. Contoh-contoh kasus publik figur dijadikan cermin sosial agar pembacaan teks tidak terlepas dari realitas empirik masyarakat.

Melalui pendekatan *maqāshid al-syari‘ah* yang digabungkan dengan perspektif keadilan gender Islami, penelitian ini bertujuan menyusun pembacaan baru yang lebih komprehensif, adil, dan relevan terhadap ayat-ayat keluarga. Dengan demikian, kajian ini diharapkan tidak hanya memberi kontribusi teoritis bagi pengembangan studi tafsir kontemporer, tetapi juga menawarkan kerangka etis untuk memperkuat fondasi keluarga Muslim Indonesia pada era modern.

KERANGKA TEORETIS

Teori *Maqāshid al-syari‘ah* sebagai Paradigma Penafsiran Qur’ani

Dalam tradisi intelektual Islam, *maqāshid al-syari‘ah* menempati posisi yang sangat penting sebagai fondasi dalam memahami tujuan dan orientasi syariat (Fauzī et al., 2023). Sejak era klasik, ulama seperti al-Juwainī, al-Ghazālī, dan terutama al-Syātibī telah merumuskan bahwa syariat tidak diturunkan secara parsial dan terpisah-pisah, tetapi merupakan sistem nilai yang bertujuan menjaga kemaslahatan manusia (Al-Syatibi, 2003). Al-Syātibī, yang dianggap sebagai peletak teori *maqāshid* modern melalui karyanya *al-Muwāfaqāt*, menegaskan bahwa seluruh ketentuan hukum dalam Islam berorientasi pada perlindungan lima kebutuhan dasar: agama (al-dīn), jiwa (al-nafs), akal (al-‘aql), keturunan (al-nasl), dan harta (al-māl). Dengan demikian, *maqāshid* tidak hanya menjelaskan *apa* yang diperintahkan syariat, tetapi *mengapa* sebuah hukum ditetapkan dan *kemaslahatan apa* yang diinginkannya (Al-Syatibi, 2003).

Dalam perkembangan pemikiran kontemporer, gagasan *maqāshid* mengalami revitalisasi penting melalui karya-karya tokoh seperti Ibn ‘Āsyūr (*Maqāshid al-syari‘ah al-Islāmiyyah*), Aḥmad al-Raysūnī, dan Yūsuf al-Qaradāwī (Al-Qaradawi, 2009). Mereka memperluas cakupan *maqāshid* dari sekadar lima kebutuhan dasar menuju *maqāshid* yang lebih luas seperti keadilan sosial, kemanusiaan manusia (*karāmah insāniyyah*), kebebasan, dan kesetaraan. Pendekatan ini kemudian melahirkan apa yang dikenal sebagai *tafsir maqāshidī*, yaitu metode penafsiran yang tidak berhenti pada struktur bahasa dan tekstualitas ayat, tetapi bergerak ke arah nilai, tujuan, dan orientasi moral yang mendasari ayat.

Tafsir *maqāshidī* hadir sebagai kritik yang konstruktif terhadap kecenderungan sebagian tafsir normatif—terutama yang legalistik—yang kadang terjebak pada pemahaman literal sehingga mengabaikan semangat besar al-Qur'an (Hamdani, 2020). Tahir al-Misāwī bahkan menekankan bahwa membaca al-Qur'an tanpa mempertimbangkan *maqāshid* sama halnya dengan melihat tubuh tanpa memahami ruhnya (Hakim, 2023; Umayyah, 2016). Artinya, teks tidak akan memiliki daya transformasi bagi masyarakat bila dibaca tanpa arah tujuan.

Sebagai pendekatan hermeneutik, tafsir *maqāshidī* bekerja dengan beberapa prinsip. Pertama, prinsip holisme (*jam' al-nuṣūṣ*), yaitu mengumpulkan seluruh ayat yang membahas suatu tema lalu membacanya sebagai satu kesatuan makna. Kedua, prinsip purposivitas, yaitu memahami ayat dalam kerangka tujuan syariat, bukan sekadar kata per kata. Ketiga, prinsip kontekstualitas, yang meniscayakan keterlibatan realitas sosial sebagai bahan pertimbangan analitis. Keempat, prinsip harmonisasi, yaitu mencegah pembacaan yang bertentangan dengan nilai keadilan, kemaslahatan, dan martabat manusia (Fitriah et al., 2023; Kurniasih, 2022).

Dalam isu keluarga, *maqāshid* memiliki relevansi yang sangat kuat. Relasi laki-laki dan perempuan, pernikahan, keadilan dalam rumah tangga, hingga talak adalah bagian dari *maqāshid* besar yaitu *hifzh al-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifzh al-'irdh* (perlindungan kehormatan). Karena itu, pendekatan *maqashidi* memungkinkan pembacaan ayat-ayat keluarga secara lebih substantif dan manusiawi. Ketentuan-ketentuan normatif dalam ayat pernikahan, misalnya, tidak hanya dipahami sebagai aturan legal, tetapi sebagai instrumen untuk menghadirkan *sakinah*, *maraddah*, dan *rahmah* dalam keluarga (Fitriah et al., 2023; Zahrotun, 2023). Begitu pula ayat-ayat tentang talak tidak semestinya dipahami sebagai legitimasi dominasi laki-laki, tetapi sebagai mekanisme terakhir untuk menjaga martabat kedua belah pihak.

Dalam konteks Indonesia sebagai masyarakat Muslim terbesar di dunia dengan keragaman budaya dan dinamika sosial yang kompleks, pendekatan *maqāshidī* sangat relevan. *Maqāshid* memberi ruang untuk menilai ulang praktik-praktik keluarga yang mungkin tidak sesuai dengan nilai Qur'ani meskipun telah lama menjadi norma sosial. Dengan demikian, *maqāshid* tidak hanya berfungsi sebagai metode penafsiran, tetapi juga sebagai alat evaluasi moral terhadap praktik keluarga kontemporer. Hal ini memberikan landasan yang kuat bagi penelitian ini untuk membaca ayat-ayat keluarga dengan orientasi kemaslahatan dan keadilan yang sesuai dengan tantangan keluarga Muslim Indonesia masa kini.

Teori Keadilan Gender dalam Islam sebagai Kerangka Analitis Relasi Suami–Istri

Teori keadilan gender dalam Islam berangkat dari keyakinan fundamental bahwa al-Qur'an menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai makhluk yang setara dalam nilai spiritual, kapasitas moral, dan hak-hak kemanusiaannya (Kuokkanen, 2015; Robinson, 2008). Pemikir Muslim kontemporer seperti Amina Wadud, Asma Barlas, dan Nasaruddin Umar menegaskan bahwa al-Qur'an secara konsisten mengafirmasi kesetaraan manusia, sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat seperti QS. al-Hujurat: 13, QS. al-Nahl: 97, dan QS. Ali 'Imran: 195. Kesetaraan ini bukan keseragaman peran biologis, tetapi kesetaraan martabat dan tujuan hidup.

Dalam kajian gender modern, perbedaan antara *sex* dan *gender* menjadi dasar penting. *Sex* merujuk pada perbedaan biologis, sementara *gender* adalah konstruksi sosial tentang peran, tanggung jawab, dan relasi kuasa antara laki-laki dan Perempuan (Muzakki, 2016). Dalam konteks masyarakat Muslim, termasuk Indonesia, struktur sosial patriarkis sering kali membentuk relasi keluarga yang timpang, sehingga ayat-ayat al-Qur'an tentang relasi suami–istri kerap ditafsirkan secara bias (Keppi et al., 2020; B. S. Turner, 2018). Teori keadilan gender dalam Islam bertujuan membongkar bias tersebut dan mengembalikan pesan al-Qur'an yang sejati tentang kesalingan (mutuality), keadilan, dan kasih sayang.

Asma Barlas(2002) dalam *Believing Women in Islam* menolak anggapan bahwa al-Qur'an bersifat patriarkis; menurutnya, patriarki justru merupakan produk tafsir yang dipengaruhi budaya maskulinitas historis. Amina Wadud melalui *Qur'an and Woman* mengembangkan

pendekatan hermeneutik gender yang menekankan pentingnya membaca ayat secara kontekstual, memperhatikan struktur bahasa, serta melihat bagaimana konsep keadilan menjadi inti ajaran Islam (Masruroh, 2022; Syahabuddin Yahya, 2022; Syaifuddin, 2020). Keduanya sepakat bahwa ayat-ayat yang tampak hierarkis, seperti QS. al-Nisa': 34 tentang qiwāmah, harus dibaca dalam kerangka tanggung jawab moral, bukan superioritas gender.

Teori keadilan gender dalam Islam menegaskan beberapa prinsip penting. Pertama, prinsip *al-musāwah* (kesetaraan), yakni pengakuan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan spiritual yang sama di hadapan Allah. Kedua, prinsip *al-'adalah*, bahwa semua relasi manusia—termasuk suami dan istri—harus berlandaskan keadilan yang tidak memihak. Ketiga, prinsip *al-ma'ruf*, yaitu keluhuran moral dan nilai-nilai kebaikan yang mengendalikan setiap bentuk interaksi dalam rumah tangga. Keempat, prinsip *al-tarādhu*, yakni persetujuan bersama dalam pengambilan keputusan keluarga.

Para pemikir Muslim Indonesia seperti Quraish Shihab, Nasaruddin Umar, dan Musdah Mulia memperkaya teori ini dengan konteks lokal Nusantara. Mereka menunjukkan bahwa ketimpangan gender dalam keluarga Indonesia sering kali bersumber dari budaya patriarkis—bukan dari ajaran Islam. Karena itu, pendekatan gender Islami justru berfungsi meluruskan pemahaman agama agar kembali kepada prinsip Qur'ani yang menegakkan kesalingan, penghormatan, dan keadilan.

Dalam konteks penelitian ini, teori keadilan gender digunakan sebagai alat untuk: (1). menilai sejauh mana pemahaman ayat-ayat tentang pernikahan dan talak sejalan dengan prinsip kesetaraan dan keadilan; (2). Membedakan antara nilai Qur'ani dan norma budaya yang tidak Islami; (3). Mengungkap bias tafsir yang berdampak pada praktik keluarga Muslim Indonesia; dan (4). Menyusun kerangka pemahaman yang lebih adil, setara, dan manusiawi dalam relasi rumah tangga.

Dengan demikian, teori keadilan gender dalam Islam menjadi perangkat analitis yang penting untuk memastikan bahwa pembacaan terhadap ayat-ayat keluarga tidak terjebak pada bias patriarkis, tetapi selaras dengan maqāshid syariat yang berorientasi pada kemaslahatan, kehormatan, dan keadilan.

Melalui dua teori besar—*maqashid al-syari'ah* dan keadilan gender Islami—penelitian ini memiliki perangkat analisis yang kuat dan komprehensif. Maqāshid memberikan kerangka tujuan moral hukum keluarga, sementara teori keadilan memastikan bahwa pembacaan terhadap ayat-ayat keluarga tetap selaras dengan nilai kesetaraan dan kemanusiaan. Keduanya saling melengkapi sebagai fondasi analitik yang kokoh untuk membaca ulang ayat-ayat keluarga dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia masa kin.

METODE

Penelitian ini merupakan kajian kualitatif berbasis *library research* dengan pendekatan tafsir tematik (*tafsir maudhū'i*) (Shihab, 1993). Seluruh ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan pernikahan, relasi suami–istri, talak, dan prinsip keadilan dikumpulkan dan dianalisis melalui penelusuran terhadap kitab-kitab tafsir klasik maupun kontemporer, seperti karya al-Ṭabarī, al-Qurtubī, Ibn Kathīr, Nawawi al-Bantani, hingga tafsir modern seperti *al-Mishbāh*. Pendekatan tematik dipilih karena mampu menghadirkan struktur makna yang komprehensif dan utuh terhadap wacana keluarga dalam al-Qur'an, sekaligus memungkinkan integrasi antara teks dan konteks.

Analisis data dilakukan melalui tiga langkah: pertama, analisis tekstual-tafsir, yaitu menafsirkan ayat berdasarkan bahasa, konteks turunnya ayat, serta pandangan para mufassir. Kedua, analisis *maqashid*, dengan menelusuri tujuan dan nilai-nilai dasar syariat seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan martabat manusia (*hifz al-nasl* dan *hifz al-'irdh*) sebagai kerangka moral dalam memahami ayat-ayat keluarga. Ketiga, analisis keadilan gender Islami,

yang digunakan untuk menilai relasi suami–istri dan dinamika keluarga kontemporer agar tidak terjebak pada bias patriarkis, serta untuk menghubungkan pembacaan ayat dengan realitas keluarga Muslim Indonesia, termasuk melalui ilustrasi kasus publik figur.

Untuk menjamin validitas, penelitian ini menggunakan triangulasi literatur antara tafsir klasik, kajian maqāshid, dan teori gender dalam Islam. Penggunaan contoh kasus keluarga artis Indonesia turut memperkuat relevansi kontekstual penelitian, sehingga pembacaan ayat-ayat keluarga tidak berhenti pada ranah normatif, tetapi hadir sebagai kerangka analitis yang mampu merespons problem keluarga Muslim di Indonesia secara aktual.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sakinah–Mawaddah–Rahmah: Idealisme Qur’ani dan Realitas Disharmoni Keluarga Muslim Indonesia

Ayat QS. al-Rūm: 21 menyebutkan bahwa tujuan pernikahan adalah menghadirkan *sakinah*, sedangkan *mawaddah* dan *rahmah* menjadi fondasi emosional dan etis rumah tangga. Para mufassir klasik seperti al-Tabarī dan al-Qurṭubī memaknai *sakinah* sebagai ketenteraman yang lahir dari ikatan ruhani dan kesalingan antara suami dan istri (Al-Quthubi, 1993; al-Tabari, 1999). Tafsir modern seperti Quraish Shihab (Shihab, 2007) menekankan bahwa tiga konsep ini bukan sekadar sifat emosional, tetapi *struktur moral* yang harus diwujudkan melalui komunikasi, penghormatan, dan perlindungan.

Namun, data sosial Indonesia menunjukkan meningkatnya disharmoni rumah tangga, yang tercermin dalam tingginya angka perceraian serta munculnya banyak kasus perselisihan, kekerasan emosional, maupun KDRT—yang sebagian tampak dalam kasus publik figur seperti Lesti–Billar atau Venna Melinda–Ferry Irawan.

Dengan pendekatan maqāshid, tiga konsep ini—*sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*—dapat dipahami sebagai tujuan fundamental syariat dalam membangun keluarga, namun pemaknaannya menjadi lebih kaya ketika dibaca melalui perspektif interdisipliner. *Sakinah*, misalnya, bukan hanya ketenangan spiritual sebagaimana dimaknai para mufassir, tetapi juga menggambarkan stabilitas psikologis yang menjadi fondasi hubungan sehat menurut psikologi keluarga modern. Stabilitas ini meliputi keamanan emosional, keterhubungan (attachment), dan kemampuan mengelola konflik, sebagaimana dijelaskan dalam teori *family systems therapy* (Lieberman, 1994; Slesnick & Zhang, 2016). *Mawaddah* dapat dibaca sebagai energi afeksi yang menurut teori psikologi positif berfungsi sebagai *emotional drive* yang memperkuat bonding pasangan. Sosiologi keluarga melihatnya sebagai *affective solidarity* yang memastikan relasi tidak hanya bertahan, tetapi juga tumbuh memenuhi kebutuhan sosial kedua belah pihak.

Adapun *rahmah* mencerminkan dimensi empati, kasih sayang, dan etika relasional yang selaras dengan konsep *care ethics* dalam filsafat moral kontemporer, yang menekankan relasi saling merawat sebagai kunci keberlanjutan keluarga. Dari sudut pandang antropologi budaya, ketiga konsep ini bekerja sebagai *cultural scripts*—nilai-nilai budaya agama yang mengarahkan perilaku dan ekspektasi dalam keluarga Muslim Indonesia, yang terhubung dengan norma malu (*shame culture*), hierarki, dan nilai kebersamaan. Sementara dari perspektif ekonomi keluarga, *sakinah–mawaddah–rahmah* menjadi indikator *household well-being* yang dipengaruhi oleh kestabilan pendapatan, distribusi peran yang adil, dan kemampuan pasangan menavigasi tekanan ekonomi urban.

Ketiga konsep ini secara keseluruhan merujuk kepada dua maqāshid besar: perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*) dan perlindungan martabat (*irdh*). Perlindungan keturunan tidak hanya berarti kesinambungan biologis, tetapi lebih luas: terciptanya generasi yang sehat secara mental, sosial, dan spiritual. Sementara perlindungan martabat berkaitan dengan bagaimana relasi

keluarga dibangun dalam kerangka penghormatan, kebebasan dari kekerasan, serta pengakuan terhadap integritas emosional masing-masing pasangan. Dengan demikian, pembacaan interdisipliner ini memperlihatkan bahwa *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* bukan sekadar idealisme normatif, tetapi struktur nilai yang mencakup dimensi psikologis, sosial, budaya, ekonomi, dan moral, yang semuanya bermuara pada tercapainya kemaslahatan manusia sebagai tujuan utama syariat.

Fenomena disharmoni keluarga Indonesia menunjukkan adanya jurang nyata antara nilai ideal Qur'ani mengenai keharmonisan dan realitas praktik sosial yang dijalani banyak pasangan. Dalam perspektif gender, absennya *sakinah* tidak dapat dipahami hanya sebagai kegagalan personal atau moral, melainkan merupakan gejala struktural yang berakar pada relasi kuasa yang tidak seimbang dalam rumah tangga. Struktur patriarki yang masih kuat di Indonesia menciptakan kondisi di mana keputusan keluarga, distribusi peran, dan alokasi otoritas cenderung berpihak kepada laki-laki. Dalam kerangka teori *power dynamics* dalam sosiologi keluarga, ketimpangan kuasa ini berdampak langsung pada kualitas komunikasi, kemampuan menyelesaikan konflik, dan tingkat kepuasan emosional pasangan (Makkonen et al., 2023). Komunikasi yang timpang—di mana suara perempuan sering kali diremehkan atau tidak dianggap setara—memicu siklus hubungan yang rapuh dan penuh ketegangan emosional.

Dari perspektif psikologi, relasi kuasa yang timpang ini menciptakan pola *emotionally abusive relationship* yang tidak selalu tampak sebagai kekerasan fisik, tetapi menghadirkan bentuk-bentuk kekerasan simbolik seperti merendahkan, mengontrol, membatasi ruang sosial pasangan, atau memanipulasi emosi (Sims, 2008). Teori *gaslighting* dan *coercive control* menjelaskan bagaimana dominasi psikologis dapat merusak sense of self seseorang, sehingga hilangnya *sakinah* dalam rumah tangga sering kali merupakan hasil akumulasi tekanan emosional yang berulang. Sementara dari perspektif antropologi budaya, praktik patriarki Indonesia tidak homogen; ia beroperasi melalui kode-kode budaya seperti konsep “istri yang patuh”, “harga diri laki-laki”, atau “perempuan sebagai penjaga harmoni”, yang secara tidak sadar dipelajari dan direproduksi lintas generasi.

Kasus-kasus publik figur yang disorot media menunjukkan bahwa konflik keluarga modern tidak lagi semata-mata terkait faktor ekonomi, tetapi dipengaruhi oleh dinamika kontrol, ekspektasi publik, dan performativitas identitas di ruang digital. Industri hiburan dan media sosial membentuk tekanan budaya baru: pasangan harus tampil ideal, harmonis, dan glamor di depan kamera, sementara ketegangan emosional yang tidak terselesaikan tersembunyi di balik citra tersebut. Kondisi ini selaras dengan teori *sociology of emotions* yang menyatakan bahwa ekspresi emosi dalam masyarakat modern sangat dipengaruhi oleh tuntutan performatif public (Bericat, 2016; J. H. Turner & Stets, 2005). Ketika realitas tidak sesuai dengan citra publik, disonansi emosional muncul dan memperdalam konflik.

Dengan demikian, disharmoni keluarga tidak bisa hanya dipahami sebagai penyimpangan dari nilai Qur'ani, tetapi sebagai hasil dari interaksi kompleks antara struktur sosial patriarkis, dinamika psikologis, tekanan ekonomi, performa media, dan transformasi budaya. Pendekatan maqāshid dalam membaca ayat tentang keluarga menjadi penting untuk menilai persoalan ini secara holistik: *sakinah* tidak sekadar berarti tenang, tetapi menuntut keadilan struktural; *mawaddah* tidak sekadar cinta, tetapi energi afektif yang harus dipupuk melalui komunikasi egaliter; dan *rahmah* tidak sekadar belas kasih, tetapi etika relasional yang melampaui budaya kontrol dan dominasi yang masih mengakar kuat dalam masyarakat.

Dengan demikian, ayat ini tidak hanya memberi panduan moral, tetapi juga menawarkan *indikator evaluatif* untuk menilai kesehatan relasi suami-istri. Relasi yang tidak mencerminkan *sakinah-mawaddah-rahmah* sejatinya telah keluar dari maqāshid syariat.

Qiwāmah dan Ketimpangan Gender: Membaca QS. al-Nisā': 34 secara *Maqāshidī*

QS. al-Nisā': 34 merupakan salah satu ayat yang paling sering dirujuk untuk menjustifikasi kepemimpinan laki-laki dalam keluarga, dan karena itu menjadi titik krusial bagi perdebatan mengenai relasi gender dalam Islam. Tafsir klasik seperti Ibn Kathīr, al-Ṭabarī, dan al-Qurṭubī memahami istilah *al-rijāl qawwāmūna ‘ala al-nisā’* sebagai bentuk otoritas laki-laki yang lahir dari dua landasan utama: “kelebihan” (*taṣdīq*) yang mereka miliki serta tanggung jawab nafkah yang mereka emban (Muzakki, 2016). Pemaknaan ini pada masa klasik sangat masuk akal, mengingat struktur masyarakat patriarkal pra-modern yang menempatkan laki-laki sebagai pencari nafkah tunggal dan perempuan sebagai subjek domestik. Dalam konteks tersebut, *qiwāmah* dipahami sebagai kepemimpinan yang fungsional sesuai struktur sosial yang ada.

Namun kajian tafsir modern seperti yang dikembangkan oleh Amina Wadud (2019), Asma Barlas (2002), Fazlur Rahman (Rahman, 1967), dan Nasaruddin Umar (Nasaruddin Umar, 1999) menunjukkan bahwa pembacaan literal terhadap ayat ini tidak lagi memadai ketika diterapkan dalam masyarakat kontemporer yang struktur sosial dan ekonominya telah berubah secara signifikan. Mereka menegaskan bahwa *qiwāmah* bukanlah legitimasi teologis bagi dominasi, tetapi merupakan mekanisme pembagian tanggung jawab yang bersifat kontekstual. Artinya, ayat ini tidak menetapkan superioritas ontologis laki-laki, tetapi mencerminkan keadaan sosial-historis masyarakat Arab saat ayat diturunkan. Ketika kondisi sosial berubah—misalnya perempuan berpendidikan tinggi, bekerja, atau bahkan menjadi penyumbang ekonomi utama keluarga—maka *qiwāmah* sebagai mekanisme kepemimpinan dapat bersifat fleksibel, tergantung pada siapa yang lebih mampu menjalankan fungsi perlindungan, pelayanan emosional, dan manajemen keluarga.

Pendekatan interdisipliner memperkuat pembacaan ini. Dalam sosiologi keluarga, konsep *qiwāmah* dapat dibaca sebagai bentuk *role allocation*, yaitu distribusi peran berdasarkan kapabilitas, bukan jenis kelamin (Von Solms et al., 2017). Teori psikologi relasional menunjukkan bahwa kepemimpinan dalam keluarga seharusnya didasarkan pada *relational competence* seperti kemampuan komunikasi, empati, dan pengambilan keputusan yang inklusif—bukan sekadar kekuasaan structural (Campbell & Wu, 2011). Antropologi budaya mengungkapkan bahwa pemaknaan *qiwāmah* di berbagai masyarakat Muslim berbeda-beda; di sebagian wilayah Nusantara, misalnya Minangkabau atau beberapa komunitas Bugis, struktur sosial matrilineal atau bilateral justru membuat peran perempuan sangat kuat dalam pengambilan keputusan keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa budaya dan kondisi lokal berpengaruh besar terhadap praksis *qiwāmah*, sehingga pembacaan yang terlalu literal berpotensi berbenturan dengan realitas sosial Indonesia.

Dari sisi politik hukum, regulasi keluarga di Indonesia melalui UU Perkawinan dan KHI juga menunjukkan bahwa kepemimpinan keluarga bukan lagi domain tunggal laki-laki, melainkan hasil musyawarah dan pengaturan bersama. Ketika perempuan menjadi pencari nafkah utama atau memiliki kapasitas ekonomi lebih besar, hukum nasional tidak menafikan kemampuannya menjalankan fungsi kepemimpinan. Hal ini menguatkan tafsir modern bahwa *qiwāmah* bukan mandat absolut, tetapi tanggung jawab fungsional yang dapat bergeser sesuai dinamika keluarga.

Kajian gender kontemporer menambahkan bahwa menjadikan *qiwāmah* sebagai legitimasi dominasi laki-laki merupakan bentuk kekerasan simbolik yang diuraikan oleh Pierre Bourdieu. Dominasi yang didasarkan pada “konstruksi moral-spiritual” dianggap wajar, padahal sesungguhnya adalah strategi reproduksi kekuasaan maskulin. Pendekatan *maqāshidī* membatalkan legitimasi ini karena bertentangan dengan prinsip *al-‘adālah* (keadilan), *al-ma'rūf* (keluhuran moral), dan *karamah insāniyyah* (martabat manusia). Jika praktik *qiwāmah* melahirkan penindasan, kekerasan, atau subordinasi perempuan, maka praktik tersebut tidak hanya keliru secara sosial, tetapi juga bertentangan secara teologis.

Dengan demikian, *qiwāmah* dalam perspektif interdisipliner adalah konsep dinamis yang harus dibaca dalam kerangka kemaslahatan, keadilan relasional, dan kapabilitas nyata dalam keluarga, bukan sebagai keistimewaan biologis atau klaim kekuasaan mutlak. Pembacaan inilah yang memungkinkan ayat tersebut tetap relevan bagi keluarga Muslim Indonesia di tengah perubahan sosial, ekonomi, dan budaya yang terus berlangsung.

Konsep *qiwāmah* dalam QS. al-Nisā': 34 sering dipahami secara keliru sebagai legitimasi dominasi suami, sehingga menjadi salah satu ayat yang paling rentan disalahgunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan dalam rumah tangga. Dalam banyak kasus di Indonesia, terutama yang terekspos melalui media seperti kasus Venna Melinda–Ferry Irawan atau Lesti Kejora–Rizky Billar, pelaku kekerasan kerap menggunakan justifikasi normatif—baik yang eksplisit maupun implisit—bahwa ia memiliki “hak kepemimpinan” dan “hak mengatur” istri. Fenomena ini menunjukkan bagaimana konstruksi *qiwāmah* yang dipahami secara literal dapat bertransformasi menjadi kekerasan simbolik, kekerasan emosional, dan kekerasan fisik.

Dari perspektif tafsir *maqashid*, kekerasan domestik tidak hanya bertentangan dengan prinsip *rahmah*, tetapi juga merupakan pelanggaran terhadap *maqāshid* dasar seperti *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa), *hifz al-irdh* (perlindungan martabat), dan *hifz al-nasl* (perlindungan keberlanjutan keluarga). Dengan demikian, kekerasan domestik bukan hanya “pelanggaran moral” tetapi secara fundamental anti-syariat, karena meruntuhkan nilai inti perlindungan manusia yang menjadi tujuan utama syariat. Ulama *maqāshid* modern seperti Ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa setiap praktik yang melukai martabat dan integritas fisik istri adalah bentuk *ta’addī* (agresi) yang tidak memiliki legitimasi syariat meskipun dibungkus dengan narasi kepemimpinan.

Dalam kajian psikologi kekerasan, relasi *qiwāmah* yang dipahami sebagai hierarki otoritas absolut menciptakan lingkaran kekerasan (*cycle of violence*): fase ketegangan, ledakan kekerasan, dan fase penyesalan—yang berulang dalam pola yang makin meningkat. Banyak penelitian menunjukkan bahwa laki-laki pelaku KDRT seringkali memaknai kekuasaan mereka sebagai bagian dari “hak laki-laki”, yang diperkuat oleh budaya maskulinitas toksik. Budaya ini, dalam konteks Indonesia, berkaitan dengan nilai-nilai lokal seperti konsep “harga diri lelaki” (*sirah, gengsi, malu*) yang membuat sebagian laki-laki merasa terancam ketika perempuan tampil lebih mandiri atau berdaya secara ekonomi.

Antropologi budaya juga menjelaskan bahwa sebagian masyarakat Indonesia masih memelihara narasi bahwa perempuan adalah “penjaga harmoni”, “yang harus sabar”, dan “yang harus mempertahankan rumah tangga”. Narasi ini membuat banyak perempuan bertahan dalam relasi berbahaya, karena takut stigma perceraian atau tekanan keluarga besar. Dalam hubungan seperti ini, *qiwāmah* berubah menjadi alat reproduksi kekuasaan patriarkis, sehingga tindakan kekerasan dipandang sebagai “hak korektif” laki-laki. Pierre Bourdieu menyebut bentuk ini sebagai kekerasan simbolik—kekerasan yang bekerja melalui legitimasi sosial sehingga tidak dikenali sebagai kekerasan (Bourdieu, 2018).

Dari perspektif gender Islami, *qiwāmah* harus dipahami bukan sebagai superioritas laki-laki, tetapi sebagai tanggung jawab fungsional untuk menciptakan keadilan dan keamanan emosional dalam keluarga. Tafsir Amina Wadud dan Asma Barlas menunjukkan bahwa ayat ini tidak menempatkan laki-laki di atas perempuan secara ontologis, tetapi mengatur peran berdasarkan kapasitas dan situasi sosial yang dapat berubah (Barlas, 2002; Wadud, 2019). Jika suami tidak mampu menjalankan fungsi perlindungan, atau bahkan menjadi sumber ancaman, maka secara *maqāshid* ia kehilangan legitimasi kepemimpinan. Sementara Quraish Shihab menegaskan bahwa *qiwāmah* adalah “kewajiban moral”, bukan “kekuasaan struktural” (Shihab, 1994).

Dalam kerangka hukum keluarga Indonesia, UU PKDRT secara tegas melarang segala bentuk kekerasan fisik, psikis, seksual, maupun ekonomi. Regulasi ini mencerminkan pergeseran

budaya hukum dari tafsir literal ke tafsir *maqāshid*: melindungi jiwa dan martabat istri adalah prioritas syariat dan negara. Dengan demikian, *qiwāmah* harus ditafsirkan menjadi kepemimpinan dialogis, yakni kepemimpinan yang dibangun melalui komunikasi, kesalingan, dan pembagian peran yang adil sesuai kapasitas masing-masing pihak.

Pemaknaan ulang *qiwāmah* ini menjadi sangat penting untuk mencegah legitimasi keagamaan terhadap KDRT, serta untuk memastikan bahwa nilai-nilai Qur’ani berjalan selaras dengan prinsip keadilan sosial dan *maqāshid* syariat. Dengan membaca ulang ayat kepemimpinan suami melalui pendekatan interdisipliner, kita dapat mengembalikan *qiwāmah* ke posisi aslinya: bukan sebagai instrumen kekuasaan, tetapi sebagai amanah moral yang bertujuan untuk menciptakan keluarga yang aman, setara, dan bermartabat.

Talak sebagai Jalan Terakhir: Analisis Maqāshid, Sosial, Politik, dan Budaya Indonesia

Dalam kerangka *maqāshid al-syarī‘ah*, perceraian (*talak*) bukanlah tujuan utama, melainkan mekanisme darurat yang dihadirkan syariat untuk mencegah kerusakan yang lebih besar ketika relasi suami–istri tidak lagi bertumpu pada keadilan dan kemaslahatan. Para pemikir *maqāshid* klasik seperti al-Syātibī dan Ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa izin bercerai harus dipahami dalam kerangka perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*), martabat (*irdh*), dan keberlanjutan keluarga (*hifz al-nasl*). Karena itu, talak mengandung watak *remedial*—ia hadir untuk mengurangi mudarat, bukan melanggengkan ketidakadilan. Di sisi lain, sejumlah ahli hukum Islam modern seperti Fazlur Rahman dan Jasser Auda menekankan bahwa pandangan fikih klasik tentang talak perlu dibaca ulang dalam konteks sosial kontemporer, karena praktik sosial sekarang menunjukkan dinamika kekuasaan dan struktur ekonomi yang jauh berbeda dengan masyarakat abad pertama Islam.

Perdebatan antara pemikir klasik dan kontemporer ini semakin relevan ketika kita melihat realitas keluarga Muslim Indonesia. Dalam praktik sosial, talak kerap terjadi tidak sebagai jalan terakhir, tetapi sebagai respon emosional terhadap konflik yang sesungguhnya dapat dimediasi. Sosiolog keluarga mengamati bahwa banyak keputusan cerai dipengaruhi oleh tekanan psikologis, persaingan ekonomi, atau ekspektasi sosial yang tidak *realistic*—fenomena yang jarang terakomodasi dalam fikih klasik. Pendekatan normatif yang menempatkan talak sebagai hak sepihak suami pun dikritik oleh para akademisi gender seperti Musdah Mulia atau Amina Wadud, yang menilai bahwa struktur sosial patriarkal sering kali mengubah talak dari “mekanisme penyelamatan” menjadi “senjata kekuasaan domestik”. Di sinilah terjadi benturan antara ideal *maqāshid* yang melindungi martabat dengan kenyataan sosial yang sering kali mereproduksi ketidakadilan gender.

Dalam kerangka sosial budaya Indonesia, proses pengambilan keputusan tentang talak tidak terjadi dalam ruang hampa. Antropolog seperti Hildred Geertz menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia memiliki *cultural scripts* tentang keharmonisan keluarga, kesabaran perempuan, dan kehormatan keluarga besar yang membentuk cara individu menilai konflik rumah tangga (Geertz, 1974). Budaya malu (*shame culture*) membuat perempuan sering menanggung beban moral yang lebih besar untuk mempertahankan rumah tangga, bahkan ketika mereka berada dalam hubungan yang berbahaya. Di sisi lain, modernisasi dan mediasi digital—yang tampak dalam kasus-kasus publik figur yang viral—menghadirkan tekanan baru: gesekan antara kehidupan privat dan ekspektasi publik. Media sosial mempercepat eskalasi konflik dan menambah stigma sosial bagi perempuan selepas perceraian, memperburuk ketimpangan perlindungan yang seharusnya dijamin oleh *maqāshid*.

Dimensi politik hukum Indonesia turut memperumit situasi ini. Secara formal, UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam mengatur mekanisme perceraian melalui peradilan agama dengan upaya mediasi terlebih dahulu. Namun para ahli hukum keluarga seperti Siti Musdah Mulia dan Ahmad Rofiq menyoroti bahwa implementasi hukum masih bias gender,

terutama dalam penegakan nafkah pasca-cerai, pembagian harta, dan hak asuh anak (Mulia, 2017, 2022b, 2022a). Banyak perempuan mengalami *double burden*: kehilangan dukungan ekonomi sekaligus harus menanggung stigma sosial. Problem ini menunjukkan bahwa hukum formal belum sepenuhnya mencerminkan maqāshid dalam menjalankan perlindungan jiwa, martabat, dan keturunan. Perdebatan juga muncul antara kelompok konservatif—yang mempertahankan model talak klasik sebagai hak prerogatif suami—and para reformis—yang menuntut rekonstruksi hukum keluarga untuk menyeimbangkan hak dan kewajiban dalam perspektif kesetaraan dan kemaslahatan.

Dari sudut pandang psikologi keluarga, sejumlah pakar menekankan bahwa perceraian seringkali bukan hasil “ketidakcocokan teologis”, melainkan akibat erosi emosional yang berlangsung lama: ketimpangan komunikasi, manipulasi emosional, atau kekerasan simbolik. Teori *coercive control* menjelaskan bagaimana dominasi dalam rumah tangga dapat bekerja secara halus namun menghancurkan integritas psikologis pasangan (Saptono, 1999). Ketika relasi kuasa yang timpang ini dilegitimasi dengan narasi *qiwāmah* versi patriarkal, talak kerap menjadi batu loncatan bagi pelaku kekerasan untuk menghindari tanggung jawab, bukan sarana pemulihan hubungan yang rusak. Padahal, dalam maqāshid, setiap bentuk kekerasan domestik yang mengancam stabilitas emosi, kesehatan mental, atau keselamatan fisik adalah pelanggaran serius terhadap nilai perlindungan syariat.

Dengan demikian, talak harus dibaca secara komprehensif: tidak sekadar sebagai konsep fikih, tetapi sebagai fenomena sosial-budaya yang beroperasi dalam struktur kekuasaan, ekonomi, dan politik hukum. Pembacaan ini menegaskan bahwa talak hanya memenuhi *maqāshid* ketika ia bekerja sebagai mekanisme penyelamatan dari kerusakan yang lebih besar—bukan ketika ia menjerumuskan pasangan, terutama perempuan dan anak, ke dalam kerentanan yang lebih parah. Karena itu, para akademisi kontemporer mendorong pemaknaan ulang talak yang berpijakan pada semangat keadilan, kesalingan, dan perlindungan kemanusiaan; sebuah pendekatan yang tidak hanya setia pada nilai Qur’ani, tetapi juga peka terhadap realitas sosial masyarakat Muslim Indonesia.

PENUTUP

Kajian ini menunjukkan bahwa pembacaan *tafsir maqashid* atas ayat-ayat keluarga menawarkan kerangka hermeneutik yang lebih relevan dan responsif terhadap realitas keluarga Muslim Indonesia kontemporer. Pendekatan maqāshid memungkinkan nilai-nilai Qur’ani—*sakinah, mawaddah, dan rahmah*—dipahami bukan sebagai konsep ideal yang statis, tetapi sebagai prinsip etis yang bekerja dalam dinamika sosial, budaya, ekonomi, dan politik. Dengan demikian, tujuan syariat untuk melindungi jiwa (*hifz al-nafs*), martabat (*irdh*), dan keturunan (*hifz al-nasl*) dapat diterjemahkan secara lebih kontekstual dalam menghadapi problem rumah tangga modern.

Analisis atas konsep *qiwāmah* mengungkap bahwa tafsir literal dan patriarkal sering kali menjadi sumber ketimpangan relasi dan bahkan kekerasan domestik. Namun pembacaan interdisipliner yang menggabungkan maqāshid, gender studies, psikologi keluarga, dan antropologi budaya menunjukkan bahwa *qiwāmah* sesungguhnya adalah tanggung jawab fungsional yang bertujuan menciptakan perlindungan dan keadilan, bukan dominasi. Penelitian ini menegaskan bahwa ketika *qiwāmah* diperlakukan tanpa kesadaran maqāshid, ia mudah berubah menjadi kekuasaan yang menindas; sebaliknya, ketika dibaca sebagai amanah moral dan relasional, ia menjadi landasan untuk membangun keluarga yang setara dan berdaya.

Kajian tentang talak mengonfirmasi bahwa perceraian dalam masyarakat Muslim Indonesia dipengaruhi oleh struktur sosial-budaya, ketimpangan gender, tekanan ekonomi, serta politik hukum yang kadang tidak efektif melindungi pihak rentan. Meskipun syariat memperbolehkan talak sebagai mekanisme penyelamatan dari mudarat, praktiknya sering kali memperlihatkan

kesenjangan antara nilai ideal Qur'ani dan realitas sosial. Oleh karena itu, reformulasi pemahaman talak melalui maqāshid—dengan menekankan aspek perlindungan, keadilan, dan humanisasi relasi—menjadi keharusan dalam konteks Indonesia kontemporer.

Secara keseluruhan, penelitian ini menegaskan bahwa pembacaan ayat-ayat keluarga melalui pendekatan maqāshid dan analisis interdisipliner tidak hanya memperkaya ranah tafsir, tetapi juga menghadirkan kontribusi praktis bagi penguatan keluarga Muslim Indonesia. Dengan mengintegrasikan nilai Qur'ani dengan dinamika sosial modern, penelitian ini menghadirkan model pemaknaan yang lebih relevan, egaliter, dan solutif bagi problem kebudayaan, gender, dan relasi kekuasaan dalam rumah tangga. Penelitian lanjutan dapat diarahkan pada studi kasus empiris, evaluasi kebijakan hukum keluarga, atau pengembangan modul edukasi berbasis maqāshid untuk memperkuat ketahanan keluarga di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abad Badruzaman. (2018). Dialektika langit dan bumi : Mengkaji historisitas al-qur'an melalui studi ayat-ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul. In *Bandung: Mizan*.
- Adji Pratama Putra, & Agung Burhanusyihab. (2023). Normalisasi Trend Nikah Muda: Analisis Struktural Fungsional dan Maqashid Syariah. *Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law*, 5(1). <https://doi.org/10.19105/al-manhaj.v5i1.9725>
- Al-Qaradawi, Y. (2009). *Fiqhul Wasathiyah Al-Islāmiyah Wa At-Tajdīd*. Markaz al-Qaradhawi Lil Wasathiyah.
- Al-Quthubi, A.-I. (1993). *Tafsir Qurtubi*. Maktabah Taufikiyyah.
- Al-Syatibi, A. I. (2003). *Al-Muwafaqat fi Usūl Al-Syar'i'ah* (Vol. 2). Dar Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Tabari, A. J. M. bin J. (1999). *Tafsir al-Tabari*. Dar al-Kutub al-'Alamiyah.
- Aziz, A. (2016). Pembagian Waris Berdasarkan Tingkat Kesejahteraan Ekonomi Ahli Waris dalam Tinjauan Maqashid Shariah. *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah*, 8(1). <https://doi.org/10.18860/j-fsh.v8i1.3729>
- BAJ, E. L., & BAJ, I. D. A. (2023). PERILAKU KEUANGAN KELUARGA DENGAN PENDEKATAN SAKINAH FINANCE DALAM MEWUJUDKAN STABILITAS SISTEM KEUANGAN. *Behavioral Accounting Journal*, 3(2). <https://doi.org/10.33005/baj.v3i2.108>
- Barlas, A. (2002). Believing Women in Islam. In *Believing Women in Islam*. University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/315880>
- Basid, Abd., & Jazila, S. (2023). Tinjauan Konsep Mubadalah dan Tafsir Maqashidi dalam Merespon Isu Kekerasan Seksual. *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman*, 12(1). <https://doi.org/10.35878/islamicreview.v12i1.722>
- Bericat, E. (2016). The sociology of emotions: Four decades of progress. *Current Sociology*, 64(3). <https://doi.org/10.1177/0011392115588355>
- Bourdieu, P. (2018). The forms of capital. In *The Sociology of Economic Life, Third Edition*. <https://doi.org/10.4324/9780429494338>
- Campbell, A., & Wu, A. S. (2011). Multi-agent role allocation: Issues, approaches, and multiple perspectives. *Autonomous Agents and Multi-Agent Systems*, 22(2). <https://doi.org/10.1007/s10458-010-9127-4>
- Fauzi, A., Gemilang, K. M., & Indrajaya, D. T. (2023). Analisis Nikah Beda Agama dalam Perspektif Maqashid Syari'ah. *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 13(1). <https://doi.org/10.24014/jiik.v13i1.21663>
- Fitriah, M., Mashuri, M. M., Mufid, M. A., & Rohtih, W. A. (2023). HAK PRIORITAS KELUARGA DALAM AL-QUR'AN (TELAAH TAFSIR MAQASHIDI). *Relinesia: Jurnal Kajian Agama Dan Multikulturalisme Indonesia*, 2(2).

- Geertz, H. (1974). The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Processes. In *Culture and Personality - Contemporary Readings*.
- Hakim, M. N. (2023). Maqâshidiyyah Integratif dan Prinsip Metodologi Teori Tafsîr Maqâshidî Abdul Mustaqim. *Islamadina: Jurnal Pemikiran Islam*, 24(2). <https://doi.org/10.30595/islamadina.v24i2.12526>
- Hamdani, H. (2020). PARADIGMA AKUNTASI SYARIAH DALAM PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH DAN TAFSIR MAQASHIDI. *Ngabari: Jurnal Studi Islam Dan Sosial*, 13(1). <https://doi.org/10.51772/njsis.v13i1.51>
- Jefford, C. W., Kabengele, T., Kovacs, J., & Burger, U. (1974). problematika nikah sirri di Indonesia (kedudukan nikah sirri menurut hukum positif Indonesia). *Tetrahedron Lett.*, 3(1).
- Keppi, Sukesi, Yayuk, Yuliati, J.A, Inggrida, Nurhadi, I., & Armila, S. (2020). Sosiologi Gender: Konsep dan Aplikasinya di Pedesaan. In *Malang UB Press*.
- Kuokkanen, R. (2015). Gendered violence and politics in indigenous communities. *International Feminist Journal of Politics*, 17(2). <https://doi.org/10.1080/14616742.2014.901816>
- Kurniasih, I. (2022). URGENSI LITERASI DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF TAFSIR MAQASHIDI. *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 5(1). <https://doi.org/10.14421/lijid.v5i1.3113>
- Lal, A. (2016). Ulumul Qur'an "Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan." In *Jakarta: PT Raja Grafindo*.
- Lieberman, S. (1994). Family systems therapy. *Journal of Psychosomatic Research*, 38(3). [https://doi.org/10.1016/0022-3999\(94\)90123-6](https://doi.org/10.1016/0022-3999(94)90123-6)
- Makkonen, H., Siemieniako, D., & Mitrega, M. (2023). Structural and behavioural power dynamics in buyer-supplier relationships: a perceptions-based framework and a research agenda. *Technology Analysis and Strategic Management*, 35(9). <https://doi.org/10.1080/09537325.2021.1991574>
- Masruroh, I. S. (2022). Kesetaraan Gender Perempuan Bali dalam Pandangan Amina Wadud. *Jurnal Hawa: Studi Pengarus Utamaan Gender Dan Anak*, 4(1). <https://doi.org/10.29300/hawapsga.v4i1.4742>
- Mulia, M. (2017). Pedagogi Feminisme Dalam Perspektif Islam. *Journal of Chemical Information and Modeling*, 53(9).
- Mulia, M. (2022a). Feminisme Islam di Indonesia: Refleksi, Aksi, dan Praxis. *Jurnal Perempuan*, 27(2). <https://doi.org/10.34309/jp.v27i2.689>
- Mulia, M. (2022b). Marriage: Foundation for a Peaceful Society. In *The Women's Khutbah Book*. <https://doi.org/10.12987/9780300269031-024>
- Musyarofah, M. (2021). Pendidikan Agama Sebagai Dasar Dalam Membangun Ketahanan Keluarga. *Jurnal Studi Gender Dan Anak*, 8(02). <https://doi.org/10.32678/jsga.v8i02.5502>
- Muzakki, A. (2016). SOSIOLOGI GENDER: Poligami Perspektif Hukum Islam. *LISAN AL-HAL: Jurnal Pengembangan Pemikiran Dan Kebudayaan*, 10(2). <https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v10i2.128>
- Nasaruddin Umar. (1999). Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al- Qur'an. In (cet.I; Jakarta: Paramadina).
- Rabbani, G. F. (2022). Konstruksi Makna Nikah Muda pada Pasangan Nikah Muda di Jawa Barat. *Bandung Conference Series: Public Relations*, 2(2). <https://doi.org/10.29313/bcspv.v2i2.4651>
- Rahman, F. (1967). The Qur'anic Concept of God. *Islamic Studies*, 6(1).
- Robinson, K. (2008). Gender, Islam and democracy in Indonesia. In *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. <https://doi.org/10.4324/9780203891759>
- Saptono. (1999). Teori Hegemoni Sebuah Teori Kebudayaan Kontemporer. *Teori Hegemoni Sebuah Teori Kebudayaan Kontemporer*.
- Shihab, M. Q. (1993). *Warasan al-Qur'an: Tafsir Maandhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Mizan.
- Shihab, M. Q. (1994). *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Mizan.

- Shihab, M. Q. (2007). *Tafsir al-Misbah. Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Sims, C. D. L. (2008). Invisible wounds, invisible abuse: The exclusion of emotional abuse in newspaper articles. In *Journal of Emotional Abuse* (Vol. 8, Issue 4). <https://doi.org/10.1080/10926790802480422>
- Sja'roni. (2017). Madzahibut Tafsir Dalam Perspektif Studi Al- Qur ' an. *Panca Wahana: Jurnal Studi Islam*.
- Slesnick, N., & Zhang, J. (2016). Family Systems Therapy for Substance-Using Mothers and Their 8- to 16-Year-Old Children. *Psychology of Addictive Behaviors*, 30(6). <https://doi.org/10.1037/adb0000199>
- Suryantoro, D. D., & Rofiq, A. (2021). NIKAH DALAM PANDANGAN HUKUM ISLAM. *AHSANA MEDIA*, 7(02). <https://doi.org/10.31102/ahsanamedia.7.02.2021.38-45>
- Syahabuddin Yahya. (2022). H AMINA WADUD TERHADAP AYAT WARIS. In *Institut PTIQ Jogjakarta* (Issue 8.5.2017).
- Syaifuddin, S. (2020). Metode Tafsir Aminah Wadud Untuk Pemberdayaan Perempuan Dalam Ekonomi. *AL-WARDAH*, 13(1). <https://doi.org/10.46339/al-wardah.v13i1.154>
- Turner, B. S. (2018). Islam, gender, and democracy in comparative perspective. *Journal of Religious and Political Practice*, 4(2). <https://doi.org/10.1080/20566093.2018.1439439>
- Turner, J. H., & Stets, J. E. (2005). The sociology of emotions. In *The Sociology of Emotions*. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819612>
- Umayyah. (2016). TAFSIR MAQASHIDI : METODE ALTERNATIF DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN. *Dija Al-Afkar*.
- Von Solms, S., Nel, H., & Meyer, J. (2017). Gender Dynamics: A Case Study of Role Allocation in Engineering Education. *IEEE Access*, 6. <https://doi.org/10.1109/ACCESS.2017.2744680>
- Wadud, A. (2019). Islamic feminism by any other name. In *Muslim Women and Gender Justice: Concepts, Sources, and Histories*. <https://doi.org/10.4324/9781351025348-3>
- Zahrotun, Z. (2023). Dialog Ayah Dan Anak Dalam Al-Qur'an; Analisis Tafsir Maqashidi Terhadap Fenomena Fatherless. *Al-Qudwah*, 1(2). <https://doi.org/10.24014/alqudwah.v1i2.27593>