

KEPEMIMPINAN KELUARGA DALAM KAJIAN KONTEKSTUAL

MF. Zenrif

*Staf Pengajar pada
Universitas Islam
Negeri Malang dan
Sekretaris Yayasan
Mitra Madani
Indonesia di
Malang*

Abstract

The problem of family leadership is heatedly debated: "should there only man or woman to hold the position as the head of a family?" This article offers some alternatives on the reformulation of the concept of family leadership from the Islamic perspective. Even though the topic was discussed by both classical and modern ulama, a comprehensive analysis on the leadership of women in a family is required. This article is meant to offer some models in empowering women.

A. Pendahuluan

Diskursus keperempuanan hubungannya dengan keluarga dan agama kembali aktual sejak paruh kedua dekade 90-an. Munculnya diskursus ini di Indonesia bersamaan dengan timbulnya berbagai permasalahan sosial disebabkan transformasi sosial, baik karena eksekusi negatif pembangunan¹ maupun akibat tidak langsung dari pendidikan.² Sekalipun pembangunan dan pendidikan menyumbangkan berbagai kemudahan dan pencerahan dalam beberapa hal, namun pada sisi lain ia menciptakan tantangan (*threat*) bagi keluarga³ dan agama, misalnya masalah otonomi prokreasi⁴ dan timbulnya model keluarga gay dan lesbian.

¹Lihat Anwar Harjono, *Indonesia Kita: Pemikiran Berdasarkan Iman-Islam, Cet. I* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 155.

²Nurcholish Madjid, "Refleksi Setelah Setengah Abad Kemerdekaan Bangsa", dalam Hidayat Tri Sutardjo dkk (Peny.), *Merebut Masa Depan, Cet. I* (Jakarta: PT Amanah Putra, 1996), 3.

³Andi Rasdiana, "Problematika dan Kendala yang Dihadapi Hukum Islam dalam Upaya Transformasi ke dalam Hukum Nasional", *Makalah* disampaikan dalam Seminar Nasional tentang "Kontribusi Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional Setelah Lima Puluh Tahun Indonesia Merdeka" di IAIN Alauddin Ujungpandang 1996, 2.

⁴Munawar Ahmad Anees, "Islam and Biological Futures: Ethics, Gender and Technology", diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia, Cet. 4* (Bandung: Mizan, 1994), 95; Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial, Cet. I* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 78;

Permasalahan ini telah terjadi di negara modern⁵ dan belakangan mulai dirasakan dalam fenomena masyarakat kota besar di Indonesia.

Pada sisi lain, pemberdayaan perempuan (*women empowerment*) diakui telah berhasil mengangkat citra perempuan di sisi laki-laki. Akan tetapi, keberhasilan pemberdayaan perempuan, yang pada awal gerakannya di Indonesia dilakukan dengan cara adoptif, sehingga secara tidak langsung berakibat pada timbulnya ekses negatif terhadap konstruksi keluarga dan religiusitas masyarakat.

Fenomena seperti ini dapat dilihat dari beberapa keluarga perempuan karir yang gagal membangun keluarganya. Salah satu faktor yang cukup dominan dari kegagalan tersebut, selain dari masalah kemandirian ekonomi, ialah hadirnya Pria Idaman Lain (PIL)⁶ sebagai bentuk perlawanan yang ekstrem dari hadirnya Wanita Idaman Lain (WIL). Pada sisi yang berlawanan, maraknya prostitusi sebagai “profesi”,⁷ sesungguhnya juga menjadi tantangan bagi keluarga dan juga fenomena perlawanan perempuan dalam ketidakberdayaannya, dalam bidang ekonomi dan pendidikan.

Menyimak pemikiran ulama dalam menanggapi permasalahan sosial seperti itu, setidaknya dapat dibagi kepada dua pola pemikiran. *Pertama*, kelompok yang ekstrem menolak gerakan pemberdayaan perempuan dan yang ekstrem memperjuangkannya. Kelompok yang ekstrem menolak pemberdayaan perempuan ialah semisal Syekh Muhammad al-Bahiy,⁸ al-Qahtaniy,⁹ dan Sa'id Ramadan.¹⁰ Pola pemikiran yang dikembangkan kelompok ini biasanya mencoba “menyelematkan” kaum perempuan dari ekses negatif gerakan pemberdayaan perempuan. Pola pemikirannya ialah dengan cara merevitalisasi pemikiran-pemikiran salaf. Sekalipun tujuan “penyelematan”

⁵Janet Zollinger Giele, *Changes Sex Roles in Modern America: Woman and the Future* (USA: The Free Press, 1978), 153.

⁶A. Djawas, *Dilema Wanita Karir: Menuju Keluarga Sakinah*, Cet. I (Yogyakarta: Ababil, 1996), 37-41.

⁷Muhammad al-Bahy, *Wanita Karir Menurut Pandangan Islam*, terj. Maktum Assalamy (Jakarta: CV Mutiara Putra Pressindo, 1995), 48-56.

⁸Salah satu karya al-Bahy adalah *Langkah Wanita Islam Masa Kini: Gejala-gejala dan Sejumlah Jawaban*, terj. FATHURRAHMAN (Jakarta: GIP, 1995).

⁹Salah satu karya Muhammad Ahmad Mu'abbir al-Qahtaniy adalah “al-Mar'ah fi Sûq al-Nahkasât al-'Alamiy”, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Sofwan Jauhari dengan judul *Pesan untuk Muslimah*. Buku ini pada tahun 1996 sudah diterbitkan sebanyak 7 kali.

¹⁰Karya Muhammad Sa'id Ramadan yang banyak mendapatkan perhatian di Indonesia ialah *Kemana Pergi Wanita Muslimah*, terj. Salim Basyarahil (Jakarta: GIP, 1995).

perempuan dengan cara seperti ini cukup efektif, akan tetapi sangat disayangkan pada akhirnya justru cenderung berakibat kembali pada ketidakberdayaan perempuan.

Sebagian feminis muslim, seperti Fatima Mernissi,¹¹ melawan corak pemikiran seperti ini dengan sangat ekstrem. Kelompok ini menanggapi dan menentang hampir seluruh pemikiran salaf dengan cara mendekonstruksi konsep-konsep yang mencitrakan perempuan sebagai subordinasi laki-laki, mulai dari konsep penciptaan, pendidikan, politik, pekerjaan domestik dan publik, hingga masalah-masalah keagamaan, seperti ibadah (ritual), poligami, hak waris dan hak perempuan sebagai pemimpin.

Kedua, ulama yang mengembangkan pola pikir yang moderat, seperti Abdul Halim Abu Syuqqah¹² dan Sachiko Murata.¹³ Kelompok ini dapat menyumbangkan pemikiran yang dapat “menyelematkan” dan sekaligus memberdayakan perempuan. Pola pemikirannya ialah dengan cara mereformulasi pemikiran salaf dengan menggunakan perangkat analisis yang komprehensif, dan atau memberikan anotasi dan reinterpretasi terhadap dasar-dasar yang dianggap mengakibatkan perempuan tidak berdaya, termaginalkan, atau kehilangan sifat dan hak kemanusiaannya. Pola pemikiran ini merupakan pola pemberdayaan perempuan yang islami, sebab dapat menengah-nengahi dua ekstrimitas, dan sesuai dengan pola pembangunan masyarakat yang berada ditengah-tengah dua ekstrimitas (*ummatan wasatan*).¹⁴

Artikel ini akan memberikan alternatif pola pengembangan rekonstruktif dan reformulatif tentang konsep kepemimpinan keluarga menurut Islam.

¹¹Diantara karya Fatima Mernissi yang sangat ekstrem menolak pemikiran salaf, bahkan tampak emosional, adalah *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti (Bandung: Pustaka, 1994). Bukunya yang lain berjudul *Islam dan Demokrasi: Antologi Ketakutan*, terj. Amiruddin ar-Rani (Yogyakarta: LKiS, 1994)

¹² Diantara karyanya yang banyak memperoleh perhatian kalangan feminis Indonesia adalah *Kebebasan Wanita*, terj. Chairul Halim (Jakarta: Gema Insani Press, 1997).

¹³Sebuah karya monumental yang bercorak sufis dari Sachiko Murata ialah *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996).

¹⁴QS. Al-Baqarah (2):143; Sebuah pola pikir dapat disebut menengah-nengahi dua ekstrimitas apabila ia mempunyai karakter dualitas (mengintegalkan antara ide dunia dan agama), *mutawassit* (menengah-nengahi dua ekstrimitas metode berpikir; historis-sosiologis dan normatif), dan formulatif (memformulasikan ide dunia dan agama secara integral). Selengkapnya baca MF. Zenrif, “Islamisasi Metode Berpikir: Sebuah Pemikiran Awal,” dalam *Jurnal eL-HARAKAH: Wacana Kependidikan, Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi 57, Tahun XXII, Desember-Februari 2002, 22-27.

Sekalipun topiknya sudah menjadi pembahasan ulama salaf dan khalaf, akan tetapi dengan analisis yang dapat menengah-nengahi dua ekstrimitas akan dapat memberikan gambaran yang khas bagaimana proyeksi kepemimpinan, perempuan dalam keluarga, dan selanjutnya diharapkan mampu menjadi pola pemberdayaan yang lebih adaptif dengan masyarakat Indonesia yang religius.

B. Paradigma Keluarga: Islam vs Barat

Mengawali perbincangan ini, saya terlebih dahulu ingin menjernihkan kegelapan konsep keluarga menurut Islam dan bagaimana bedanya dari konsep keluarga Barat. Pembangunan keluarga¹⁵ dalam paradigma Islam yang paling esensial mempunyai korelasi dengan dua hal, yakni konsep *zawjiyyah* yang ditentukan Allah swt bagi seluruh kosmik¹⁶ dan sesuai dengan fitrah manusia.¹⁷ Bahkan, Islam memandang keluarga yang dibentuk mikro-kosmik dengan landasan doktrin syariat merupakan unit fundamental dari seluruh pembangunan makro-kosmik yang tercermin dalam seluruh konsep *zawjiyyah* yang terdapat dalam sunnatullah.¹⁸

Hal yang disebutkan terakhir, juga erat kaitannya dengan beberapa konsep Islam tentang pembangunan kosmik dan tanggung jawab manusia yang lain, seperti konsep *al-istikhlaf* (tugas kekhalifahan), *al-isti'mar* (tugas memakmurkan bumi) *al-'ibadah* (kewajiban ibadah), *al-amanah* (keharusan melaksanakan seluruh tugas yang dibebankan pada manusia) dan *al-shahadah* (persaksian keesaan Allah swt./tauhid).¹⁹

Dua konsep yang disebutkan pertama (*al-istikhlaf* dan *al-isti'mar*) mensyaratkan adanya legalitas perkawinan melalui konsep *al-nikah*, guna

¹⁵Keluarga secara umum diartikan dengan terakumulasinya sejumlah orang yang saling berinteraksi dan berkomunikasi untuk melakukan fungsi sosial sebagai suami-istri, bapak-ibu, anak laki-laki dan perempuan, saudara laki-laki dan perempuan. EW. Burges and HJ. Locke, *The Family from Institution to Companionship* (New York: American Book Company, 1960), 7.

¹⁶Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'ān*, Jilid II, (Bairut: Dār al-Shurūq, 1992), V: 648.

¹⁷Lihat Saiful Muzani, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1995), 434-436.

¹⁸Imaduddin Khalil, *Hiwār fi al-Mi'mār al-Kawniy wa Qadayā Islamiyyah Ukhrah* (Qattar: Dār al-Thaqafah, 1987), 31.

¹⁹Perhatikan QS. Al-Baqarah (2):29; al-A'raf (7):39; Hūd (11):52 dan 61-68; Mengenai interrelasi kosep tersebut baca Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al- Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1994), 122; Hibbah Rauf Izzat, *Wanita dan Politik dalam Pandangan Islam*, terj. Bahruddin Fannani, Cet. I (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997), 48.

melahirkan generasi yang baik yang dapat menciptakan peri kehidupan bersama secara damai. Dengan figur generasi yang demikian, baik secara personal maupun kolektif, akan dapat melahirkan tatanan moralitas personal dan sosial. Tegasnya, Islam memandang bahwa nikah merupakan satu-satunya cara menuju pencapaian tujuan *istikhlaf* dan *isti'mar* tersebut.²⁰

Sedangkan kedua konsep *al-'ibadah* dan *al-amanah* merupakan dasar dalam pembentukan keluarga. Artinya untuk mencapai tujuan pernikahan yang diinginkan Islam, perkawinan hendaknya didasari dengan muatan-muatan ritual, dan oleh karenanya nikah sesungguhnya dianggap sebagai haflah ikatan sosial yang sakral dan dilaksanakan dalam rangka menunaikan amanah ketuhanan.²¹ Dalam rangka itu, *al-shahadah* (konsep Islam tentang tauhid) menjadi landasan utama dalam pembentukan keluarga dan masyarakat Islam. Atau meminjam istilah al-Faruqi, tidak ada tauhid tanpa perkawinan, seperti tidak ada perkawinan tanpa tauhid.²²

Berangkat dari paradigma tentang keluarga dan pencapaian tujuan khalifahan manusia, penulis pikir nikah merupakan "rukun Islam sosial"²³ yang berfungsi sebagai wahana untuk melestarikan "generasi Ilahi" yang dapat mengantarkan pada pencapaian tugas kekhilafahan manusia. Sebab, seperti dijelaskan sebelumnya, tugas kekhilafahan, dan bahkan hampir semua konsep sosial Islam, tidak dapat dilaksanakan dengan sempurna kecuali melalui institusi nikah. Itulah makanya Islam menjadikan nikah sebagai suatu kewajiban bagi laki-laki dan perempuan dengan kriteria tertentu dan yang telah mencukupi syarat-syarat tertentu pula.²⁴

²⁰Bandingkan dengan 'Aliy Ahmad al-Jurjawi, *Hikmat al-Tashri' wa Falsafatuh*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1994), II: 4.

²¹QS. Al-Nisa' (4):58.

²²Isma'il Raji al-Faruqi, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 1988), 138-139.

²³Rukun Islam sosial yang saya maksudkan adalah suatu kewajiban yang menjadi beban dan tanggung jawab bagi seluruh masyarakat Islam untuk melakukannya. Istilah ini berbeda dengan *fardu kifayah*, seperti kewajiban salat jenazah, yang mempunyai pengertian dan kecenderungan bisa ditinggalkan apabila sebagian masyarakat sudah mengerjakannya.

²⁴Lihat al-Sayyid al-Imam Muhammad bin Isma'il al-Kahlaniy al-San'aniy, *Subul al-Salām: Syarh Bulugh al-Marām min Jami' al-Ahkām* (Bandung: Dahlan, t.th.), 179-180; Muhammad Nawawiy bin 'Umar al-Jawiy, *Qut al-Habīb al-Gharīb* (Semarang: Maktabah wa Matba'ah Taha, t.th.), 118; al-Imam Taqyuddin Abi Bakr Muhammad al-Husayniy, *Kifāyat al-Akhyār fi Hill Ghāyat al-Ikhtisār*, Juz II (Bandung: Syirkah al-Ma'arif li al-Tab' wa al-Nashr, t.th.), 37-38.

Konsep keluarga dengan paradigma ini merombak kecenderungan provanitas perkawinan²⁵ yang hingga saat ini menjadi konsep keluarga Liberalisme dan Marxisme. Liberalisme, sebagaimana yang tercermin dalam gerakan Feminisme Liberal,²⁶ konsep-konsepnya mengedepankan kepentingan temporal dan provan. Hal ini yang mengakibatkan posisi keluarga dalam komposisi masyarakat Barat belakangan ini termaginalkan dari arus modernisasi dan developmentalisme yang bertujuan untuk mengejar pencapaian material yang temporal dan provan. Efek negatif dari marginalisasi keluarga ini telah mengakibatkan masyarakat Barat menuai kehancuran sosial yang ditandai dengan munculnya *permissive society*.²⁷

Sementara itu, Marxisme, sebagaimana yang tampak dalam gerakan Feminisme Marxis,²⁸ justeru menghancurkan tatanan sosial dengan terlebih dahulu menghilangkan sendi-sendi institusi keluarga dengan cara mereduksinya menjadi sebuah institusi yang berorientasi pada ekonomi sentris dan menghilangkan kesakralan perkawinan.²⁹ Di sinilah letak kelemahan Sosialisme Marxis dalam membangun masyarakatnya, disamping konsep ini memang dengan sengaja menyingkirkan yang transenden dari agama, bahkan sebaliknya melakukan pensakralan terhadap yang imanen dan provan (hart a dan dunia).

Pola bangunan keluarga dan hubungannya dengan konsep *zawjiyah*, syahadah, ibadah dan amanah dalam pencapaian tugas kekhalfahan digambarkan sebagai berikut:

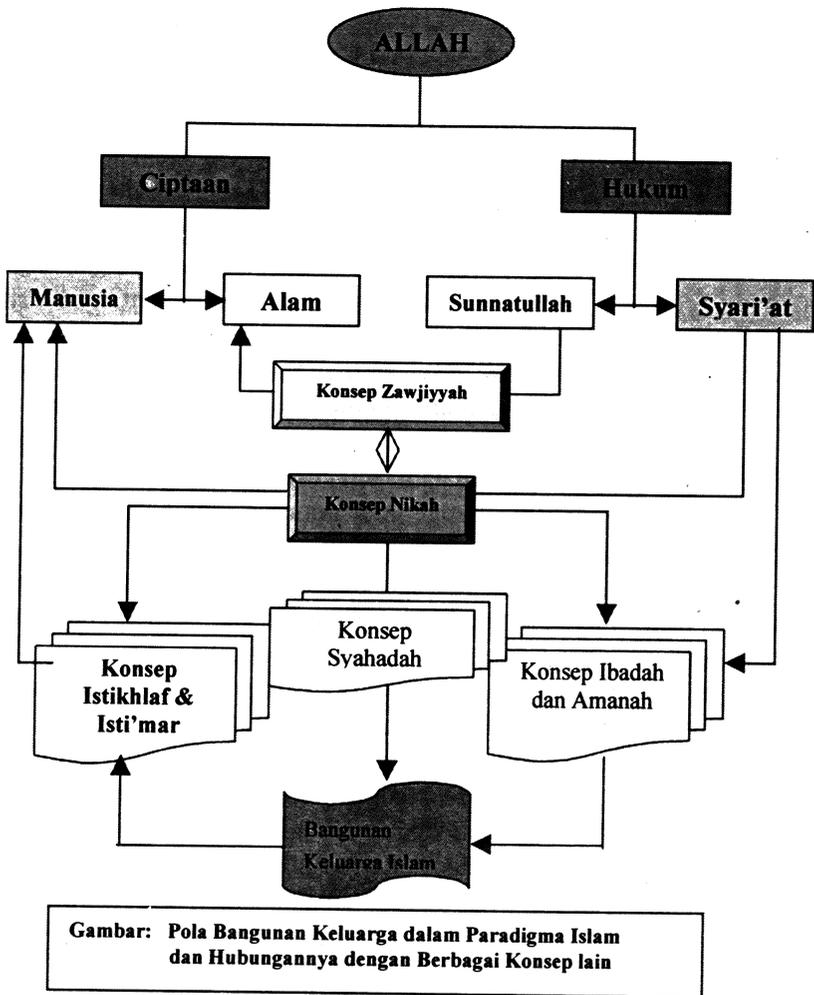
²⁵QS. Alu 'Imran (3):14.

²⁶Wacana yang dengan tegas menggambarkan bagaimana hubungan gerakan Feminisme Liberal dengan keluarga dapat ditemukan dalam M. L. Shanlup, "Afterword Feminism and Families in Liberal Polity", dalam J. Diamond (ed.), *Families, Politics, and Public Policy* (New York: Longman, 1983), 357-362; dan J. Bernard, *The Female World* (New York: The Free Press, 1981), 169.

²⁷Faisal Isma'il, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis dan Refleksi Historis* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), 108-110.

²⁸Beberapa buku yang cermat dalam menyampaikan perlawanan Feminisme Marxis terhadap keluarga baca R. Tong, *Feminist Thought: A Comparative Introduction* (Boulder: Westview Press, 1989), terutama halaman 61-62

²⁹Baca misalnya Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat Menuju Kebebasan*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 45; Rayna and Ellen Rose, "The 1920's Feminism: Consumerism and Political Baclasch in the US.", dalam J. Friedland (ed.), *Women in Culture and Politics* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 52.



C. Paradigma Salaf dan Konsep Keluarga Patriarkhis

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa konsep keluarga Islam adalah satu-satunya konsep yang komprehensif dan yang mampu mengantarkan manusia pada kedamaian dan kesejahteraan yang sebenarnya dan paripurna. Akan tetapi, konsep tersebut seakan-akan hilang dan tenggelam dalam gelombang modernisasi yang diadopsi masyarakat Islam sendiri. Sementara pada sisi lain, konsep keluarga Islam dalam historisitas pemikiran ulama salaf telah mengalami distorsi makna sebagai konsekuensi logis digunakannya paradigma yang patriarkhal dan bias gender. Karena secara epistemologis paradigma ini mendominasi hampir seluruh pemikiran, sehingga mengkrystal

dalam budaya Islam, hampir seluruh konstruksi keluarga Islam terbuai dalam falsafat keluarga di luar ajaran yang sebenarnya. Menuju proyeksi pemberdayaan islami, kita perlu secara jujur mengkritisi model keluarga modern dan sekaligus merekonstruksi pemikiran salaf agar dapat menjadi alternatif format keluarga “modern” yang islami.

Saya pikir setidaknya ada tiga sebab mengapa terjadi distorsi makna perkawinan dalam paradigma salaf: *Pertama*, paradigma salaf hanya menjadikan laki-laki sebagai sentral analisis dalam institusi keluarga yang berakibat pada terbentuknya pola pikir yang patriarkhi-sentris dan juga membentuk budaya patriarkhi. Oleh sebab itu, paradigma salaf memandang institusi keluarga sebagai wahana untuk memperoleh kemaslahatan dunia dan akhirat atau intensitas pendayagunaan ekonomi, dimana istri hanya menjadi pengatur urusan-urusan suami.³⁰ Bahkan, laki-laki dalam paradigma ini terlihat sebagai subyek yang superior, baik dalam melakukan kontrak perkawinan (akad nikah), mengelola, mengatur, mengepalai maupun membatalkan kontrak (talak).³¹

Kedua, paradigma salaf dalam menganalisis konsep keluarga terkadang dilakukan secara parsial, bahkan kebanyakan analisisnya berhenti pada kajian tekstual. Karenanya, paradigma salaf hanya menekankan topik nikah pada dihalalkannya hubungan seksual untuk melestarikan keturunan (*hifzun nasl*).³² Pemikiran ini sangat mungkin dipengaruhi oleh falsafat ontologi nikah yang melandasi paradigma ini dimana mereka memandang hakekat pernikahan adalah kontrak (akad), hubungan seksual, dan hubungan dari keduanya.³³

Ketiga, dalam beberapa hal konsep nikah hanya dipandangan sebagai institusi yang bersifat personal, bukan ikatan sosial. Dalam pembatalan kontrak perkawinan (talak) misalnya, mayoritas ulama salaf berpendapat bahwa ucapan talak yang dilakukan secara sepihak oleh suami, bahkan tanpa sepengetahuan

³⁰Hibbah Rauf Izzat, *Wanirta dan Politik...*, 151.

³¹Contoh paradigma patriarkhi-sentris ini lihat misalnya al-Imam Taqyuddin Abi Bakr bin Muhammad al-Husayniy, *Kifa.yah...*, Juz II (Bandung: Syirkah al-Ma'arif li al-Tab'i wa al-Nashr, t.th.), khususnya Bab Nikah; al-Syaikh Muhammad al-Syarbiniy al-Khatib, *al-Iqna' fi Hill Alfāz Abi Syuja'*, Juz II (Indonesia: Dār al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), khususnya Bab Nikah.

³²Lihat al-Syaikh Muhammad al-Syarbiniy al-Kahtib, *ibid.*, 115.

³³Baca Muhammad Abdul Bāqiy bin Yusūf al-Zarqāniy al-Misriy, *Syarh al-Zarqāniy 'alā Muwatta' al-Imām Mālik*, Juz III (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 161-162; Muhammad bin Aliy bin Muhammad al-Syaukāniy, *Nayl al-Awtār: Syarh Muntaqā al-Akhbar min Ahādīth Sayyid al-Akhyār* (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), IV: 227.

isteri sekalipun, dipandang sudah sah.³⁴ Dalam hal ini, ulama salaf seakan-akan mempermudah terlaksananya perbuatan yang dibenci Tuhan itu.

Saya pikir pandangan ulama salaf inilah yang menjadi salah satu faktor pola budaya patriarkhis dibangun, dikembangkan dan dipertahankan dalam keluarga dan masyarakat Islam. Pengkristalan pemikiran dalam budaya masyarakat Islam akhirnya mengakibatkan adanya pemahaman bahwa keluarga patriarkhis memang merupakan model keluarga yang diharapkan Islam. Padahal, pola dan konsep keluarga Islam tidak ditentukan pada seksis-sentris, seperti yang dijelaskan sebelumnya.

D. Diskursus dan Konsep Kepemimpinan Keluarga

Pemikiran kepemimpinan keluarga berkembang dalam kajian sosiologi keluarga karena adanya konsep strukturalistik. Pandangan ini kemungkinan besar dipengaruhi strukturalisme secara umum, khususnya dalam kajian sosiologi politik. Oleh karenanya, beberapa syarat yang harus dipenuhi dalam kepemimpinan politik, seperti mempunyai pengetahuan yang luas, mampu bersikap adil,³⁵ mempunyai kemampuan untuk melakukan kewajibannya yang ditunjukkan oleh kesehatan jasmani dan rohaninya,³⁶ juga menjadi syarat dalam kepemimpinan keluarga. Hanya saja, kepemimpinan keluarga, berbeda dengan kepemimpinan politik, bukan kepemimpinan yang berarti kekuasaan, melainkan dipahami sebagai amanat untuk menengakkan kebaikan, mengarahkan dan mendidik anggota keluarga.³⁷

³⁴Baca kritik terhadap pola pikir ini dalam Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah* (Tunis: Manshurat Dār al-Ma'arif li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1990), 144-145, dan 165; lihat juga pandangan yang senada dalam Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam: a History of Evolution and Ideal of Islam with a Life of the Prophet* (Delhi: Idarat-I Adabiyat-I Delhi, 1978), 246.

³⁵Keadilan dalam pandangan Islam merupakan hal yang sangat esensial dalam kehidupan manusia. Oleh karenanya, Islam memberikan porsi yang sangat luas dan besar untuk keadilan ini dengan menciptakan hukum, moralitas sosial dan personal sebagai sarana bagi keadilan. Mengenai hal ini baca misalnya Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, terj. Yudian W Asmin (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), 83.

³⁶Beberapa syarat kepemimpinan politik yang lain baca Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Bairut: Dār al-Kitab al-Arabiyah, t.th.), 191-193.

³⁷Alauddin bin Ibrahim al-Baghdady al-Khazin, *Tafsir al-Khazin al-Musamma Lubab al-Ta'wil fi Ma'aliy al-Tanzil* (Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), I: 370.

Menyimak pemikiran ulama tentang kepemimpinan keluarga ini secara umum dapat dikategorikan dalam empat pola:

Pertama, pola pikir yang dikembangkan dengan menggunakan paradigma salaf yang ekstrem patriarki-sentris. Paradigma ini memandang bahwa hanya laki-laki yang berhak menjadi pemimpin keluarga karena berbagai alasan. Al-Alusi misalnya, memandang bahwa laki-laki ditentukan sebagai pemimpin keluarga karena kelebihan laki-laki dari perempuan, baik yang bersifat *wahbiy (taken for granted)* maupun yang bersifat *kasbiy (socially formed)*. Sekalipun al-Qur'an tidak menjelaskan kelebihan laki-laki secara terinci, hal ini sama sekali tidak menunjukkan pada kekurangannya, bahkan menunjukkan pada kepastian kelebihan laki-laki atas perempuan.³⁸

Senada dengan al-Alusi, al-Qurtubiy memandang bahwa kepemimpinan keluarga diberikan kepada laki-laki karena ia mempunyai keistimewaan menjadi hakim, berjihad, mengatur, menjaga dan melarang perempuan keluar dari rumah. Sedangkan perempuan mempunyai kewajiban taat kepada suaminya selama tidak bertentang dengan syari'at Allah.³⁹

Kedua, pola pikir patriarki-sentris yang moderat. Paradigma ini memandang bahwa laki-laki ditentukan sebagai pemimpin rumah tangga dengan berbagai ketentuan. Abduh misalnya, melihat kepemimpinan laki-laki dalam keluarga tidak untuk menunjukkan superioritasnya, yang dengannya bisa bertindak semena-mena terhadap isterinya. Sebab, laki-laki yang bersikap demikian akan membentuk suasana yang tidak kondusif dan hanya akan mencetak generasi budak yang tidak kreatif. Jadi, sekalipun laki adalah kepala rumah tangga, akan tetapi antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga bersifat saling melengkapi (inter-komplementer), bukan saling mendominasi.⁴⁰

Ketiga, pola pikir yang ekstrem pada matriarki-sentris, yakni pandangan yang melihat bahwa perempuan adalah pemimpin keluarga. Qasim Amin, tokoh yang mewakili kelompok ini, berpendapat bahwa seluruh ulama sepakat bahwa kekuasaan keluarga di tangan perempuan. Hanya saja, mayoritas ulama memandang bahwa kekuasaan perempuan dalam keluarga semata-mata karena berkhidmat pada suaminya, dimana kekuasaannya terbatas pada

³⁸Baca Abu al-Fadlal Syihabuddin al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'aniy fi Tafsire al-Qur'an al-Adhim wa al-Sab' al-Mathaniy* (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), III: 23-24.

³⁹Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubiy, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Katib al-Arabiyy, 1967), V: 168-169.

⁴⁰Muhammad Abduh, *al-Islām wa al-Mar'ah* (Kairo: al-Qahirah al-Tsaqafah al-Arabiyyah, 1975), 7-18.

mengatur rumah dan mendidik anak.⁴¹

Keempat, pola pikir yang moderat. Pola pikir ini memandang bahwa kepemimpinan keluarga tidak ditentukan secara seksis, melainkan berdasarkan atas kemampuan dalam melaksanakan amanah keluarga yang ditentukan oleh syari'at Islam. Pola pikir seperti ini dapat ditemukan misalnya dalam pemikiran Muhammad Amarah dimana ia berpandangan bahwa kepemimpinan laki-laki yang dasarnya menjadi rujukan ulama bukan karena ia laki-laki secara *zatiy*, melainkan sifat keelakian (*al-rijālah*) yang dengannya ia dapat menjaga, mengayomi, mengarahkan dan sebagainya. Akan tetapi, karena biasanya sifat tersebut berubah-ubah dan silih berganti, Islam tidak mengharamkan perempuan menjadi pemimpin keluarga apabila dengan sifat keperempuanan (maternitas)nya ia dapat menjaga amanah kepemimpinan dan pemeliharaan yang disyariatkan Islam.⁴²

Pola pemikiran pertama, kedua dan keempat tadi merupakan interpretasi terhadap QS. Al-Nisa' (4):34, sedangkan pola pemikiran ketiga berdasarkan atas hadis yang polotongannya mempunyai pengertian "... dan perempuan menjadi penanggung jawab dalam rumah dan anak suaminya ...",⁴³. Jika kita cermati *maqasid al-syar'*i kepemimpinan laki-laki yang ditunjukkan oleh QS. al-Nisa' (4):34 pada dasarnya bertujuan untuk menciptakan suasana keluarga yang harmonis.⁴⁴ Oleh sebab itu, kepemimpinan di sini tidak dapat diartikan adanya superioritas laki-laki atas perempuan, sekalipun pada bagian lain lagi al-Qur'an menegaskan kewajiban laki-laki untuk memberi nafkah pada isteri dan anaknya.⁴⁵

Kepemimpinan laki-laki yang ditunjuk QS. al-Nisa' (4):34 ini, juga tidak dapat diartikan bahwa laki-laki merupakan sosok ciptaan Tuhan yang

⁴¹Qasim Amin, *al-Mar'ah al-Jadidah* (t.d.), 113-116; Pandangan Amin ini berdasarkan pada sebuah hadis yang artinya "... dan perempuan menjadi penanggung jawab rumah dan anak suaminya ..." (HR. Bukhari)

⁴²Muhammad Amarah, *Ma'alim al-Manhaj al-Islamiy* (Bairut: Dār al-Shuruq, 1991), 155-158.

⁴³Hadis ini dalam kitab Sahih Bukhari yang diterbitkan Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Bairut pada tahun 1992, disebutkan sebanyak delapan kali, yang terdapat dalam hadis nomor 893, 2409, 2554, 3558, 271, 5188, 5200, dan 7138; Bandingkan dengan hasil penelitian Muhammad Fuad Abdul Baqy, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawiy*, (Leiden: E.J. Brill, 1962), II: 274; di mana Abdul Baqy menyatakan bahwa hadis ini dalam kitab Sahih Bukhari disebutkan hanya sebanyak enam kali.

⁴⁴Pandangan ini juga diakui oleh al-Qurtubiy pada tempat yang lain. Lihat Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubiy, *al-Jami'*..., 650.

⁴⁵QS al-Baqarah (2):233.

ideal yang menjadikannya lebih mulia daripada perempuan secara biologis, psikologis dan apalagi sosiologis, karena keduanya sama-sama merupakan ciptaan ideal Tuhan.⁴⁶ Bahkan, Islam memandang perempuan yang bertaqwa jauh lebih mulia dibandingkan laki-laki yang tidak bertaqwa,⁴⁷ perempuan yang mempunyai wawasan dan pengetahuan yang luas lebih tinggi derajatnya daripada laki-laki yang tidak mempunyai kemampuan ini,⁴⁸ begitu juga bisa terjadi sebaliknya !!!

E. Kontekstualisasi Kepemimpinan Keluarga

Kalau pemikiran tadi benar, kepemimpinan laki-laki yang ditunjukkan QS. al-Nisa' (4):34 atau kepemimpinan perempuan dalam hadis yang disebutkan sebelum ini harus dipahami secara kontekstual. Untuk kepentingan ini, kiranya perlu diketengahkan bagaimana budaya Arab pada masa menjelang dan awal Islam sehingga dengan demikian dapat diketahui relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga pada masa dimana ayat dan hadis tersebut dicetuskan.

Menurut ahli sejarah, bangsa Arab sejak abad ke-5 hingga ke-7 Masehi hampir semuanya dikuasai oleh laki-laki, mulai dari pembentukan keluarga dan pemilikan harta hingga pekerjaan-pekerjaan sosial, seperti berdagang atau bertani. Dalam pembentukan keluarga bangsa Arab pra Islam mengikuti dua model perkawinan, *Ba'al* dan *Shadiqah*.

Perkawinan *Ba'al* adalah perkawinan yg didasari kepada dua model perkawinan, hasil penangkapan dan hasil kesepakatan atau persetujuan antara pihak laki-laki dan perempuan. Dalam perkawinan model ini perempuan dan anaknya dikuasai oleh klein laki-laki setelah pembayaran mahar, yang maksudnya sebagai uang pembelian atau pengganti, kepada keluarga (wali) perempuan. Sedangkan perkawinan *Shadiqah* adalah perkawinan yang didasari pada kesepakatan pihak laki-laki dan perempuan. Perkawinan dalam model ini ada yang disebut perkawinan *Benna* dan ada pula yang disebut *Mut'ah*. Dalam perkawinan *Benna* perempuan tetap menjadi kliennya sendiri, sehingga perempuan mempunyai "kemerdekaan" dan kebebasan di bawah perlindungan laki-laki dari kliennya sendiri.⁴⁹

⁴⁶Perhatikan QS. al-Tin (95):4.

⁴⁷QS. al-Hujurat (49):13.

⁴⁸Perhatikan QS. al-Mujadalah (58):11.

⁴⁹Lihat selanjutnya dalam W. Robert Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Boston: Blacon Press, t.th.), 92-95; Lihat juga Lamyā' al-Faruqi, *Ailah: Masa depan Kaum Wanita (Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam: Studi Kasus Amerika dan masyarakat Modern*, terj. Masyhur Abadi (Surabaya: Alfikr, 1997), 44-45; dimana

Pada masa awal Islam, beberapa model perkawinan Arab pra Islam ini masih dipertahankan, seperti perkawinan melalui penangkapan perang dan kawin mut'ah.⁵⁰ Akan tetapi pada perkembangan selanjutnya, model-model perkawinan itu tidak lagi diberlakukan dalam masyarakat Islam kecuali model perkawinan *ba'al* yang dihasilkan melalui kesepakatan antara pihak keluarga laki-laki dan perempuan.⁵¹

Jika dalam pembentukan keluarga laki-laki mendominasi hampir seluruh model perkawinan, maka dalam pembentukan Klein pun tidak jauh berbeda. Dalam masyarakat Badui misalnya, pembentukan organisasi Klein, yang merupakan dasar dalam pembentukan masyarakat Badui, terbentuk dari keluarga-keluarga yang hidup di tenda-tenda. Satu perkemahan dari tenda-tenda tersebut membentuk sebuah komunitas yang mereka sebut dengan *hayy*, dimana anggota-anggota *hayy* kemudian membentuk sebuah suku (*qawm*). Sejumlah gabungan dari *qawm* selanjutnya hidup berkelompok dan membentuk sebuah kabilah. Dari kabilah-kabilah inilah lahir sebuah komunitas masyarakat yang mereka sebut dengan *banu* yang diambil dari jalur laki-laki.⁵² Hanya sebagian yang sangat kecil dari masyarakat Arab yang diasumsikan oleh sebagian ahli sejarah yang mengambil dari jalur petempuan (matrilineal).⁵³

ia menyebutkan model perkawinan *Shadiqah* dengan istilah endogami dan exogami. Model perkawinan seperti ini, katanya, sudah jarang ditemukan menjelang kelahiran Islam.

⁵⁰R. Leivy, *The Social Structure of Islam*, Edisi II (Cambridge: The University Press, 1965), 92-95; sebagian masyarakat Islam masih mempertahankan perkawinan mut'ah dengan beberapa syarat dan ketentuan yang sangat ketat. Lihat Asaf A.A. Fyze, *Out Lines of Muhammadan Law* (London: Oxford University Press, 1955), 99-101.

⁵¹Sekalipun model perkawinan *ba'al* ini dipertahankan, akan tetapi tetap ada beberapa hal yang mengalami pelurusan dan penyempurnaan, seperti penentuan hak pilihan pada perempuan, memutuskan kontrak (*fasakh/talak*). Baca Sa'id Ramadhan, *Three Major Problems Confronting the World of Islam* (Genewa: Islamic Center, 1961), 10.

⁵²Philip K. Hiiti, *History of the Arabas*, Edisi X (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), 26; Lihat juga Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (t.t.: t.p., 1975), 4-8; Pada masa Islam penyebutan nama ibu ini juga masih dipergunakan oleh beberapa komunitas Arab, seperti Zaynabiyyun yang dipergunakan untuk keturunan Zainab bin Sulayman al-Hasyimiy dengan Ibrahim bin Muhammad al-Imam. Lihat Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 37-38.

⁵³Ruth Roded, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 49.

Meski sulit menemukan bukti sejarah yang dapat mendukung asumsi ini, cara penulisan biografi pra dan masa awal Islam cukup menjadi bukti kuat bahwa bangsa Arab pernah mengikuti matrilineal. Misalnya, penyebutan ibu dalam sistim penulisan silsilah dalam perkawinan Arab pra Islam,⁵⁴ cara penulisan biografi yang terkadang ditulis juga dari jalur ibu,⁵⁵ dan cara penyebutan keluarga Nabi yang menyebut-nyebut nama perempuan dari jalur ibu dan bibinya.⁵⁶ Lebih dari itu, konsep *ahlul bayt* dalam doktrin Ahlissunnah wal Jama'ah, dan mayoritas aliran Syi'ah, hanya diambil dari jalur keturunan Ali bin Abi Talib dengan Fatimah bint Rasulillah, bukan dari keturunan Ali dengan isteri yang lain. Artinya, yang dimaksud dengan *ahlul bayt* sesungguhnya adalah keturunan Rasulullah dari jalur Fatimah. Karena konsep seperti ini, Rooded menyebutnya dengan sindrom Fatimah.⁵⁷

Perlu dicatat bahwa pengambilan sebagian jalur ibu yang disebutkan tadi, sama sekali tidak menunjukkan adanya sumber perasaan kekeluargaan dari jalur perempuan dan penghormatan pada perempuan, karena sumber utama perasaan kekeluargaan Arab hingga masa awal Islam tetap berpegang pada relasi peternal, sebagaimana kebanyakan masyarakat agresif lainnya. Sedangkan penghormatan kepada perempuan, yang sebagiannya tercermin dalam beberapa sastra Arab, merupakan ekspresi maternitas (sifat keibuan), dimana ia dihormati apabila telah menjadi seorang ibu.⁵⁸

Sekalipun demikian, reformasi Islam pada bangsa Arab ketika itu sudah dapat merekonstruksi tatanan sosial yang jauh lebih baik dibandingkan dengan masa sebelumnya dimana perempuan sama sekali tidak mendapatkan posisi terhormat. Bahkan, al-Qur'an mengabadikan bangsa Arab yang tidak senang dengan kehadiran anak perempuannya⁵⁹ dan tidak sedikit dari perempuan-

⁵⁴Gertrade Sterm, *Marriedge in Early Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1939), 174.

⁵⁵Lihat Muhammad Ibn Sa'ad, *Ṭabaqat al-Kubra* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), VIII: 255.

⁵⁶Lihat Ali Ja'far Muhammad al-Tabariy, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk* (Bairut: Dār al-Fikr, 1987), II: 327 dst; Ali al-Fida', *al-Bidayah wa al-Nihayah*, jilid I, Juz II (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), 235 dst.

⁵⁷Ruth Rooded, *Kembang Peradaban*. 51; Istilah sindrom yang digunakan Rooded disini dipahami sebagai "any set of opinions, events, actions, etc. that are cvaracteristic of a particular condition" sebagaimana diartikan AP. Cowie (Ed.), *Oxford: Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Edisi IV (Cet. XI: Oxford: Oxford University Press, 1994), 1306.

⁵⁸DS. Margoliuth, *Jurji Zaidan's History of Islamic Civilization* (New Delhi: Kitab Bahvan, 1978), 7.

⁵⁹QS. al-Nahl (16):58-59.

perempuan Arab yang kemudian menjadi hak waris bagi anak laki-laknya sendiri yang sulung.⁶⁰

Selanjutnya, seting budaya patriarkhal tampak dalam superioritas laki-laki dalam kegiatan-kegiatan publik. Di daerah Makah sejak abad ke-5 dikuasai oleh Klein Qusay, keturunan Fihir (Quraisy) dan berturut-turut digantikan oleh Kleinnya, Abdudhar, Abdul Manaf, Abdusysyams, Hasyim, kemudian Abdul Mutallib.⁶¹ Klein ini menguasai berbagai aspek sosial, seperti pemegang kunci Ka'bah, pengelola dan distributor air Zam Zam, lembaga diyat, lembaga sifarah (lembaga yang bertugas menyelesaikan permasalahan-permasalahan sosial), dan lembaga rifadah (lembaga administrasi pajak dan kemiskinan).⁶² Bahkan, ketika Makkah menjadi pusat perdagangan di kawasan Timur Tengah, Klein ini juga menguasai perdagangan⁶³ disamping Klein yang lain, seperti Klein Mudar, Rabi'ah, 'Iyād, Anmar, Hawāzin, Kinānah, Khuzaymah, Ghatfan dan Tamim.⁶⁴

Di Madinah kondisinya tidak terlalu jauh berbeda dengan Makkah. Di daerah yang kemudian menjadi tempat migrasi Nabi ini juga dikuasai oleh Klein laki-laki, seperti Kaum 'Aus dan Khazraj (Klein Arab), Banu Qurayzah, Banu Nazir, Banu Qaynuqa' dan Banu Tha'labah (Klein Yahudi).⁶⁵ Sekalipun Klein Yahudi mayoritasnya adalah imigran,⁶⁶ mereka pernah menjadi pengontrol politik dan mendominasi pertanian, sehingga Klein-Klein Arab di daerah ini sangat bergantung padanya.⁶⁷ Sekalipun demikian, kebergantungan Klein Arab terhadap Yahudi ini masih belum sebanding dengan ketergantungan perempuan terhadap laki-laki yang diperlakukan layaknya barang yang diperdagangkan, diwariskan pada anak-anaknya dan tidak mempunyai hak waris, dimiliki oleh keluarganya dan tidak mempunyai hak untuk memiliki

⁶⁰QS al-Nisa' (4):22;

⁶¹Syed Ameer Ali, *Short History of Saracens* (Cet. III; New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 5-6.

⁶²Syed Ameer Ali, "The Spirit", 5-7.

⁶³Ira Marvin Lapidus', *A History of Islamic Society* (t.t.:t.p., 1975), 16-17.

⁶⁴Ahmad Iskandariyah dan Mushtafa Ananiy, *al-Wasit fi al-Adab al-'Arabiyy wa Tarikhih* (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1978), 19.

⁶⁵Lihat William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (London: Oxford University Press, 1969), 85; Barakah Ahmad, *Muhammad and Jews* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1979), 29.

⁶⁶Carl Brockelmann (ed.), *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 10.

⁶⁷J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 31.

apapun.⁶⁸

F. Penutup

Dalam kondisi masyarakat seperti itulah QS. al-Nisa' (4):34 dan hadis yang sedang dianalisis ini diturunkan. Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam memahami ayat dan hadis ini. *Pertama*, bahwa reformasi Islam terhadap budaya dan tatanan masyarakat Arab ketika itu tidak dirubah sepenuhnya, kecuali hal-hal yang bersifat fundamental dan bertentangan dengan syari'at Islam.⁶⁹ *Kedua*, visi dan misi bangunan masyarakat yang diinginkan Islam ialah tetap mempertahankan budaya dan nilai-nilai normatif yang ada sebelumnya. *Ketiga*, Islam menambahkan pandangan baru apabila norma sosial tersebut dianggap tidak lagi sesuai dengan tujuan bangunan masyarakat Islam. *Keempat*, Islam memberikan koreksi terhadap kesalahan dan kekurangan yang ada sebelumnya.⁷⁰

Dengan dasar historis dan keempat konsep dasar reformasi sosial Islam terhadap bangsa Arab tersebut, sekarang saatnya kita memberikan penafsiran kontekstual terhadap QS. al-Nisa' (4):34 yang oleh Departemen Agama diterjemahkan sebagai berikut:

“Kaum lakik-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka...”⁷¹

Ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki menjadi pemimpin karena dua alasan, yaitu (1) karena ia mempunyai kelebihan dan (2) mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka. Kelebihan yang dimaksudkan ayat ini hanya dapat dipahami dari kelebihan yang bersifat *kasbiy* (*socially formed*), bukan kelebihan *wahbiy* (*taken for granted*). Ada dua alasan yang mendukung pandangan ini; *pertama*, kelebihan yang bersifat *wahbiy* sama-sama dimiliki

⁶⁸Muhammad Rasyid Ridla, *al-Wahy al-Muhammadiyah* (t.t.: al-Maktabah al-Islamiy, t.th.), 319.

⁶⁹Menurut Arkoun ada dua hal yang tidak dirubah oleh Islam berkaitan dengan keluarga dan tatanan sosial, yaitu bentuk kekeluargaan elementer dan kontrol seksualitas. Selajutnya pelajari Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 100.

⁷⁰Muhammad Fazl-Ur-Rahman Ansari, *Konsepsi Masyarakat Islam Modern*, terj. Abu Faiz dan Asep Hikmat (Bandung: Risalah, 1984), 230.

⁷¹Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya: Juz 1 – Juz 30* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an, 1982-1983), 123.

oleh laki-laki dan perempuan, dan *kedua* Islam tidak memandang keistimewaan manusia dari yang provan, melainkan diukur dari spritualisme dan yang sakral, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Apabila terdapat seting budaya yang berbalik dari kondisi Arab ini, dimana perempuan menguasai struktur sosial yang dengannya ia mempunyai keutamaan dalam stratifikasi sosial, maka perempuan itulah yang mempunyai hak untuk memimpin keluarga dengan syarat-syarat yang sudah ditentukan sebelum ini.

Keistimewaaan laki-laki dalam memberikan nafkah dan juga kewajibannya memberikan nafkah yang ditunjuk QS. al-Baqarah (2):233 dipahami sebagai reformasi Islam terhadap budaya Arab yang tidak memberikan hak milik pada perempuan. Sedangkan *maqasid al-shar'i* dari ajaran ini ialah dalam sebuah keluarga hendaknya ada person yang bertanggung jawab terhadap perekonomian keluarga. Sehingga, apabila dalam sebuah keluarga yang mendapatkan kesempatan bekerja adalah perempuan, maka perempuanlah yang mempunyai kewajiban memberikan nafkah pada keluarganya, dan ia berhak menjadi pemimpin keluarga, sebab laki-laki yang tidak bisa memberikan nafkah pada keluarga, ia telah kehilangan haknya menjadi pemimpin keluarga (*Wallahu A'lam*)

Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-Karim.

Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya: Juz 1 – Juz 30*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah al-Qur'an, 1982-1983.

Abduh, Muhammad *al-Islam wa al-Mar'ah*. Kairo: al-Qahirah al-Tsaqafah al-Arabiyah, 1975

Ahmad, Barakah *Muhammad and Jews*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1979

Ali, Syed Ameer, *The Spirit of Islam: a History of Evolution and Ideal of Islam with a Life of the Prophet*. Delhi: Idarat-i Adabiyat-i Delhi, 1978

———, *Short History of Saracens*. Cet. III; New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

al-Alusiy, Abu al-Fadlal Syihabuddin al-Sayyid Mahmud, *Ruh al-Ma'aniy fi Tafsire al-Qur'an al-Adhim wa al-Sab'al-Matsaniy*. t.t.: Dār al-Fikr, tt.

Amarah, Muhammad, *Ma'alim al-Manhaj al-Islamiy*. Cet. I, Bairut: Dār al-Shuruq, 1991.

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*. Cet. XI; t.t.: t.p, 1975.

- Amin, Qasim, *Tahrir al-Mar'ah*. Tunis: Manshurat Dār al-Ma'arif li al-Taba'ah wa al-Nashr, 1990.
- Anees, Munawar Ahmad, *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia*, terj. Rahmani Astuti. Cet. IV; Bandung: Mizan, 1994.
- Ansari, Muhammad Fazl-Ur-Rahman, *Konsepsi Masyarakat Islam Modern*, terj. Abu Faiz dan Asep Hikmat, Cet. II; Bandung: Risalah, 1984.
- Arkoun, Muhammad, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W Asmin dan Lathiful Khuluq, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Bahy, Muhammad, *Langkah Wanita Islam Masa Kini: Gejala-gejala dan Sejumlah Jawaban*, terj. Fathurrahman, Cet. 13; Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- , *Wanita Karir Menurut Pandangan Islam*, terj. Maktum, Cet. I; Jakarta; CV Mutiara Putra Pressindo, 1995.
- al-Baqy, Muhammad Fuad Abdul, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawiy*, Juz II. Leiden: E.J. Brill, 1962.
- Bernard, J. *The Female World*. New York: The Free Press, 1981.
- Brockelman, Carl (ed.) *History of the Islamic Peoples*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Burges, EW. and HJ. Locke, *The Family from Institution to Companionship*. New York: American Book Company, 1960.
- Cowie, AP. (Ed.), *Oxford: Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Edisi IV. Cet. XI: Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Djawas, A. *Dilema Wanita Karir: Menuju Keluarga Sakinah*. Cet. I; Yogyakarta: Ababil, 1996.
- Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Faruqi, Isma'il Raji, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti, Cet. I; Bandung: Pustaka., 1988.
- al-Faruqi, Lamya' Ailah: *Masa depan Kaum Wanita (Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam: Studi Kasus Amerika dan masyarakat Modern)*, terj. Masyhur Abadi, Cet. I; Surabaya: Alfiqr, 1997.
- al-Fida', Ali, *al-Bidayah wa al-Nihayah*, Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Fyzee, Asaf A.A. *Out Lines of Muhammadan Law*. London: Oxford University Press, 1955.
- Gellner, Ernest *Saints of the Atlas*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- , *Membangun Masyarakat Sipil: Prasyarat Menuju Kebebasan*, terj. Ilyas Hasan. Cet. I; Bandung: Mizan, 1995.
- Giele, Janet Zollinger, *Changes Sex Roles in Modern America: Woman and the Future*. USA: The Free Press, 1978.

- Halim, Abdu Shuqqah, *Kebebasan Wanita*, terj. Chairul Halim., Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Harjono, Anwar, *Indonesia Kita: Pemikiran Berdasarkan Iman-Islam*. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Hiiti, Philip K. *History of the Arabs*. Edisi X. London: The Macmillan Press Ltd, 1974.
- Husayniy, al-Imam Taqy al-Din Abi Bakr Muhammad, *Kifayat al-Akhyār fi Hill Gāyat al-Ikhtisar*. Juz II. Bandung: Syirkah al-Ma'arif li al-Tab' wa al-Nashr, tt.
- Iskandariyah, Ahmad dan Mushtafa Ananiy, *al-Wasit fi al-Adab al-'Arabiy wa Tarikh*. Mesir: Dār al-Ma'arif, 1978.
- Isma'il, Faisal, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis dan Refleksi Historis*. Cet I; Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996.
- Izzat, Hibbah Rauf, *Wanita dan Politik dalam Pandangan Islam*.terj. Bahruddin Fannani, Cet. I; Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.
- al-Jawiy, Muhammad Nawawiy bin 'Umar, *Qut al-Habib al-Gharib* Semarang: Maktabah wa Matba'ah Taha., tt.
- al-Jurjawiyy, Aliy Ahmad, *Hikmat al-Tashri' wa Falsafatuh*. Juz II. Bairut: Dār al-Fikr, 1994.
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Bairut: Dār al-Kitab al-Arabiyyah, tt.
- Khalil, Imaduddin, *Hiwār fi al-Mi'mār al-Kawniy wa Qadayā Islamiyyah Ukhrā*. Qattar: Dār al-Thaqafah, 1987.
- al-Khazin, Alauddin bin Ibrahim al-Baghdady, *Tafsir al-Khazin al-Musamma Lubab al-Ta'wil fi Ma'aliy al-Tanzil*. Juz I. Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Lapidus', Ira Marvin, *A History of Islamic Society*. Cet. XI; t.t.:t.p, tt.
- Leivy, R., *The Social Structure of Islam*, Edisi II. Cet. I; Cambridge: The University Press, 1965.
- Madjid, Nurcholish, "Refleksi Setelah Setengan Abad Kemerdekaan Bangsa", dalam Hidayat Tri Sutardjo dkk (Penyunting), *Merebut Masa Depan*. Cet. I; Jakarta: PT Amanah Putra, 1996.
- Margoliuth, DS. *Jurji Zaidan's History of Islamic Civilization*. New Delhi: Kitab Bahvan, 1978.
- Mernissi, Fatima, *Wanita di dalam Islam*, terj. Yaziar Radianti. Cet. I; Bandung: Penerbit PUSTAKA, 1994.
- *Islam dan Demokrasi: Antologi Ketakuta*, terj. Amiruddin arrani. Cet. I; Yogyakarta: LkiS, 1994.
- al-Misriy, Muhammad 'Abd al-Bāqiy bin Yusûf al-Zarqāniy, *Syarh al-Zarqāniy 'alā Muwatta' al-Imām Mālik*. Juz III. Cet. I; Bairut: Dār al-Kutub al-

- ‘Ilmiah, 1990.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS Nasrullah, Cet. I; Mizan: Bandung, 1996.
- Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, terj. Yudian W Asmin. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996.
- Muzani, Saiful, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Cet. II; Bandung: Mizan, 1995.
- Pulungan, J. Suyuthi, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur’an*. Cet. I; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- al-Qahtaniy, Muhammad Ahmad Mu’abbir, *Pesan untuk Muslimah*, terj. Muhammad Safwan Jauhari,. Cet. VII; Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- al-Qurtubiy, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, Juz V. Kairo: Dār al-Katib al-Arabiyy, 1967.
- Qutb, Sayyid, *Fi Zilal al-Qur’ān*. Jilid II. Juz V. Bairut: Dār al-Shuruq, 1992.
- Ramadan, Muhammad Sa’id, *Kemana Pergi Wanita Muslimah*, terj. Salim Basyarahil. Cet. IX; Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- , *Three Major Problems Confronting the World of Islam*. Genewa: Islamic Center, 1961.
- Rasdiana, Andi, “Problematika dan Kendala yang Dihadapi Hukum Islam dalam Upaya Transformasi ke dalam Hukum Nasional”, *Makalah* disampaikan dalam Seminar Sehari Nasional tentang “Kontribusi Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional Setelah Lima Puluh Tahun Indonesia Merdeka” di IAIN Alauddin Ujungpandang, 1996.
- Rida, Muhammad Rasyid, *al-Wahy al-Muhammadiyah*. t.t.: al-Maktabah al-Islamiyy, tt.
- Rooded, Ruth, *Kembang Peradaban: Citra Wanita di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, terj. Ilyas Hasan. Cet. I; Bandung: Mizan, 1995.
- Rose, Rayna and Ellen, “The 1920’s Feminism: Consumerism and Political Baclash in the US.”, dalam Juditen Friedlanden (ed.), *Women in Culture and Politics*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Sa’ad, Muhammad Ibn. *Tabaqat al-Kubra*, jilid VIII. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, tth.
- Salim, Abd. Muin, *Fiqh Siyayah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur’an*. Cet. I; Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1994.
- al-San’aniy, al-Sayyid al-Imam Muhammad bin Isma’il al-Kahlaniy, *Subul al-Salam: Syarh Bulugh al-Maram min Jami’ al-Ahkam*. Bandung:

- Dahlan, tth.
- Shanlup, M. L. "Afterword Feminism and Families in Liberal Polity", dalam J. Diamond (ed.), *Families, Politics, and Public Policy*. New York: Longman, 1983.
- Smith, W. Robert, *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Boston: Blacon Press, 1983.
- Stern, Gertrade, *Marriedge in Early Islam*. London: Royal Asiatic Society, 1939.
- al-Syaukāniy, Muhammad bin 'Aliy bin Muhammad, *Nayl al-Awtār: Syarh Muntaqā al-Akhbar min Ahādīs Sayyid al-Akhyār*. Juz IV. t.t.: Dār al-Fikr, tth.
- al-Tabariy, Ali Ja'far Muhammad, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*. Jilid II. Cet. I; Bairut: Dār al-Fikr, 1987.
- Tong, R. *Feminist Thought: A Comparative Introduction*. Boulder: Westview Press, 1989.
- Watt, William Montgomery, *Muhammad: Prophet and Stateman*. London: Oxford University Press, 1969.
- Zenrif, MF. "Islamisasi Metode Berpikir: Sebuah Pemikiran Awal" dalam Jurnal *eL-HARAKAH: Wacana Kependidikan, Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi 57, Tahun XXII, Desember-Pebruari, 2002.

