Jurnal Syaikh Mudo Madlawan (JSMM): Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman
Vol. 2 No. 1 Tahun 2025
E-ISSN: 3047-6526
Web: https://journal.iai-daraswaja-rohil.ac.id/index.php/jsmm

REKONSTRUKSI KONSEP QIWAMAH (KEPALA KELUARGA) DALAM Q.S. AL-NISA' AYAT 34 PERSPERKTIF MAQASID SYARI'AH AL SYATHIBI

Adi Harmanto
Institut Agama Islam Imam Syafii (IMSYA), Indonesia
E-Mail: adiharmanto94@gmail.com

Amrin Borotan
STAI Tuanku Tambusai Pasir Pengaraian, Indonesia
E-Mail: amrin.borotan91@gmail.com

Abstrak

Jumhur ulama dan peraturan perkawinan Indonesia menggariskan bahwa peran *qiwamah* atau kepemimpinan dalam keluarga harus dan hanya berada di tangan laki-laki. Namun, dalam realitas sebagian kehidupan keluarga Indonesia, aturan tersebut tidak berjalan seperti yang semestinya, *in das sollen.* Karena senyatanya, *in das sein,* ditemukan tidak sedikit dari kalangan perempuan yang menjadi kepala atau pemimpin dalam keluarganya. Pandangan tersebut didasarkan kepada pemahaman penafsiran para ulama terhadap konsep *qiwamah* yang tertera di dalam Q.S al Nisa' ayat 34. Artikel ini bertujuan untuk menafsirkan kembali konsep kepala rumah tangga atau *qiwamah* yang tertulis di dalam Q.S al Nisa' tersebut yang responsif gender dengan menggunakan teori *maqashid syari'ah*nya al Syatibi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa berdasarkan tinjauan *maqasid syari'ah*nya Syatibi, yang menempati tujuan *dharuriyyat* yang harus ada dalam konsep *qiwamah* adalah terpenuhinya nafkah dan tersedianya pihak yang sanggup memimpin dalam rumah tangga. Kemudian yang menempati *hajiyyat* dalam *qiwamah* adalah adanya yang melaksanakan pemenuhan kebutuhan hidup dan pemimpin dalam rumah tangga tersebut di antara suami ataupun istri. Sedangkan yang menempati *tahsiniyyat* adalah tentang bentuk kepemimpinan yang akan dijalankan, dapat berbasis kepemimpinan laki-laki atau kepemimpinan perempuan atau kepemimpinan kolektif, yakni pembagian kepemimpinan di antara keduanya.

Kata Kunci: *Rekonstruksi Konsep Qiwamah, Q.S. al-Nisa' ayat 34, Maqasid Syari'ah al-Syathibi*

Abstract

Indonesian religious scholars and marriage regulations outline that the role of qiwamah or leadership in the family should and should only be in the hands of men. However, in the reality of some Indonesian family life, the rule does not work as it should, in das sollen. Because in fact, in das sein, found not a few women who became heads or leaders in their families. This view is based on the scholars' understanding of the interpretation of the concept of qiwamah stated in Q.S al Nisa' verse 34. This article aims to reinterpret the concept of the head of household or qiwamah written in Q.S al Nisa' which is gender-responsive using the theory of maqashid shari'ah al Shatibi. The results showed that based on the review of the maqasid shari'ah of Shatibi, who occupies the purpose of dharuriyyat that must exist in the concept of qiwamah is the fulfillment of income and the availability of parties who are able to lead in the household. Then those who occupy Hajyyat in qiwamah are those who carry out the fulfillment of the necessities of life and are leaders in the household between husband and wife. While occupying tahsiniyyat is about the form of leadership that will be carried out, it can be based on male leadership female leadership, or collective leadership, namely the division of leadership between the two.

Jurnal Syaikh Mudo Madlawan (JSMM): Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman
Vol. 2 No. 1 Tahun 2025
E-ISSN: 3047-6526
Web: https://journal.iai-daraswaja-rohil.ac.id/index.php/jsmm

Keywords: *Rekonstruksi Konsep Qiwamah, Q.S. al-Nisa' ayat 34, Maqasid Syari'ah al-Syathibi*

A. Pendahuluan

Kepemimpinan dalam rumah tangga atau kepala keluarga, di dalam studi Islam, dikenal dengan istilah *qiwamah*.[1] Terma *qiwamah* ini dirujukkan kepada kata *qawwam* yang tercantum di dalam Al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 34. Ayat tersebut, menurut Muhammad Amin, mengisyaratkan bahwa untuk menggapai kehidupan keluarga yang harmonis, hendaklah kehidupan keluarga tersebut dibangun di atas dasar suatu kepemimpinan yang baik dan bijaksana.[2]

Wardah Nuroniyah mengatakan, perbincangan mengenai konsep *qiwamah*, yang meliputi pada apa yang dimaksud dengan *qiwamah* dan mengenai siapa yang seharusnya dijadikan *qiwamah* bukanlah isu baru dalam belantika Hukum Keluarga Islam modern, melainkan isu lama yang sudah sejak dahulu menjadi diskusi akademik yang menarik dan terus menerus dihidupkan oleh para cendikiawan muslim.[3] Nur Afiyah dan Lailatul Zuhriyah juga menyebutkan hal yang senada, yakni diskursus mengenai *qiwamah* ini telah menjadi isu berskala global yang memunculkan perdebatan serius di kalangan para pengkaji Islam.[4]

Kendati jumhur ulama memaknai *qiwamah* dalam Q.S. al-Nisa' ayat 34 tersebut dengan berbagai macam makna, seperti penanggung jawab, pengayom, pelindung, pendidik, dan sebagainya,[5] akan tetapi mereka sepakat kepada satu hal, yakni yang berhak menjadi *qiwamah* di dalam rumah tangga hanyalah suami semata. Pandangan tersebut dikemukakan oleh para ulama tafsir, seperti Thabari, Al Qurthubi, Ibnu Katsir,[6] Wahbah Zuhaili[7] dan al-Zamakhsyari,[8] dan para ulama fikih terkemuka, seperti Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali.[9] Mereka menyepakati bahwa kepemimpinan dalam keluarga atau *qiwamah* harus dan hanya berada di tangan laki-laki. Selamanya, perempuan tidak diperkenankan menjadi *qiwamah* dalam keluarganya. Bahkan Ibnu Katsir menilai laki-laki lebih baik, lebih mulia dan lebih utama daripada perempuan.[10]

Pandangan jumhur ulama tersebut sejalan pula dengan ketetapan yang telah digariskan oleh peraturan perundang-undangan perkawinan di Indonesia. Baik yang terdapat di dalam UU Perkawinan no 1 tahun 1974, maupun yang tertulis dalam KUH Perdata dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), tepatnya pada pasal 79 ayat, menyebutkan bunyi ketetapan atau ketentuan yang selaras, yaitu suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga.[11]

---

[1] Muhammad Amin, "Kepemimpinan Keluarga/Qiwamah dalam Islam (Studi Analisis Kitab Al-Muawafaqat Karya Al-Syathibi)", *Liwaul Dakwah*: Volume 10, N0. 12 Juli-Desember 2020, hlm. 63

[2] *Ibid*

[3] Wardah Nuroniyah, "Konsep Qiwamah dan Fenomena Perempuan Kepala Keluarga", *Equalita*, Vol. 4 Issue 1, Juni 2022, hlm. 133

[4] Nur Afiyah dan Lailatul Zuhriyah, "Menelisik Makna Haqqul Qiwamah (Studi Penafsiran QS. An-Nisa': 34 Dalam Pandangan Islam Moderat)", *Prosiding Konferensi Nasional Gender Dan Gerakan Sosial* Volume 01, Number 01, 2022, hlm, 286 - 307

[5] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al Thabari, *Tafsir al-Thabari,* vol II (Beirut: Muassasah al-Resalah, 1994), hlm. 451. Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jami' al-Ahkam Al Qur'an,* vol VI (Beirut: Al Resalah, 2006), hlm. 280

[6] Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir al-Quran al-'Adzim,* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000), hlm. 477

[7] Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir,* vol III, (Beirut: Dar Al Fikr, tt), hlm. 737

[8] Abu al-Qasim Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf,* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009), hlm. 234

[9] Abdurrahman Al Jaziri, *Al Fiqh 'Ala Mazahib al-Arba'ah,* vol IV (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 2003) hlm. 485-492

[10] Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir *Tafsir,* hlm. 477

[11] Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama,* cet III (Bandung: CV Mandar Maju, 2007), hlm. 103

Padangan jumhur ulama dan peraturan perkawinan Indonesia tersebut, sesungguhnya telah mengingkari fakta yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Indonesia. Di mana sebagian kehidupan berkeluarga masyarakat Indonesia hari ini, banyak yang dipimpin oleh perempuan yang dalam hal ini adalah seorang istri. Baik karena sang istri dalam kondisi dan keadaan "terpaksa", seperti, karena suaminya sakit, meninggal dunia, bercerai atau karena istri ditinggal pergi oleh suami yang kemudian tidak kunjung kembali lagi, maupun karena istri memang ditakdirkan oleh Allah memiliki pekerjaan atau karir yang sukses melampaui karir suaminya.[12]

Pandangan jumhur ulama yang kemudian diikuti oleh peraturan perkawinan Indonesia tersebut diperoleh dari pemahaman literal para ulama atas teks yang tertera di dalam Q.S An-Nisa' ayat 34 tersebut. Tidak dapat dipungkiri, teks, terutama al Qur'an dan hadis, memang menempati kedudukan penting dalam seluruh kehidupan umat Islam. Sehingga Nashr Hamid Abu Zaid menyatakan bahwa peradaban Islam dan Arab sesungguhnya adalah peradaban yang selalu berputar-putar di sekitar teks.[13]

Jika teks Q.S An-Nisa' ayat 34 tersebut dipahami secara apa adanya atau tekstual, sebagaimana yang dilakukan oleh jumhur ulama, maka perempuan atau sang istri di dalam rumah tangga, selamanya tidak akan pernah mendapatkan restu dari agama Islam untuk diangkat menjadi kepala keluarga. Walaupun realitas berkata sebaliknya. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk memahami ulang konsep kepala keluarga atau *qiwamah* yang tertera di dalam Q.S An-Nisa' dengan melampaui pemahaman literal teks menuju pemahaman yang lebih mengedepankan kepada maksud teks tersebut, dengan menggunakan teori *maqashid syari'ah*nya al-Syathibi.

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap keabsahan perempuan sebagai kepala kerluarga di dalam kehidupan rumah tangganya di mata Islam. Sebab, penelitian-penelitian yang telah dilakukan tentang Q.S, An Nisa' ayat 34 ini masih berkutat di sekitar ruang lingkup kepemimpinan dan persyaratan yang harus dimiliki oleh laki-laki yang hendak menjadi *qiwamah* Seperti yang dilakukan oleh Makmur Jaya menyatakan bahwa ruang lingkup kepemimpinan dalam Q.S An Nisa' ayat 34 tersebut adalah kepemipinan laki-laki di dalam keluarga[14] dan Devi Rizki Apriliani, dan kawan-kawamnya, yang masih mempertahankan bahwa posisi *qiwamah* adalah posisinya laki-laki. Laki-laki bisa saja mengurus anak, namun tetap tidak merubah kedudukannya sebagai kepala keluarga, begitupun dengan perempuan yang bisa saja bekerja dan menghasilkan uang, tetapi tetap saja tidak merubahnya menjadi seorang kepala keluarga. Setara bukan berarti menyamakan keduanya dalam segala hal.[15] Adapun penelitian telah menyatakan kebolehan perempuan menjadi kepala keluarga adalah penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Nur Kholis dengan menganalisis pandangan-pandangan ulama modern, seperti al Hibri, Amina Wadud, dan Syamsul Anwar.[16] Penelitian ini dimaksudkan untuk menguatkan penelitian yang disebut terakhir ini dengan menggunakan pendekatan pembacaan yang berbeda, yakni melalui pembacaan *maqashid al syar'ah al syathibi.*

---

[12] *Ibid.* Lihat juga, Badan Pusat Statistik Repbulik Indonesia, "Persentase Rumah Tangga menurut Provinsi, Daerah Tempat Tinggal, dan Jenis Kelamin Kepala Rumah Tangga, 2009-2022", dikutip dari https://www.bps.go.id/statictable/2012/04/19/1604/persentase-rumah-tangga-menurut-provinsi-daerah-tempat-tinggal-dan-jenis-kelamin-kepala-rumah-tangga-2009-2022.html, pada hari Sabtu 11 Februari 2023 jam 16:04 Wib

[13] Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an,* (Kairo: Al Hai'ah al-Mishriyyah al 'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 11

[14] Makmur Jaya, "Penafsiran Surat An-Nisa' Ayat 34 Tentang Kepimpinan Dalam Alquran", *At- Tanzir: Jurnal Prodi Komunikasi dan Penyiaran Islam*, Vol. 11 No. 2, 2020, hlm. 241-268

[15] Devi Rizki Apriliani, "Gender dalam Perspektif QS. An-Nisa Ayat 34" *Jurnal Riset Agama,* Vol. 1, No. 3, 2021, hlm. 188-198

[16] Muhammad Nur Kholis, "Konsep Kepala Keluarga antara Laki-laki dan Perempuan dalam Surat An Nisa' ayat 34", *Al Istinbath: Jurnal Hukum,* Vol. 12, No. 2, 2015, hlm. 1-13

B. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian tokoh dan merupakan kajian pemikiran dengan pendekatan hukum. Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (library reseach) dengan cara mengkaji dan menganalisis sumber- sumber tertulis seperti buku atau kitab yang berkaitan dengan pembahasan mengenai Rekonstruksi konsep *qiwamah,* Q.S. al Nisa' ayat 34, *maqasid syari'ah al Syathibi.* Metode pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan metode library research yang mengandalkan atau memakai sumber karya tulis kepustakaan. Karena penelitian ini merupakan studi terhadap karya konsep dari seorang tokoh, maka data-data yang dipergunakan lebih merupakan data pustaka. Adapun metode analisis data menggunakan metode deskriptif-analitik dan metode content analysis.

C. Pembahasan dan Hasil Penelitian

1. Konsep *Qiwamah* dalam Pandangan Jumhur Ulama dan Feminis Muslim

Qiwamah dalam pandangan jumhur ulama adalah seseorang yang diberikan wewenang untuk memimpin keluarganya. Sebagai pemimpin dalam keluarga, ia harus bertanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan keluarganya, termasuk nafkah, sebagai kebutuhan yang bersifat materi[17] dan membimbing keluarganya, sebagai kebutuhan yang bersifat non materi. Kebutuhan yang disebut terakhir ini, misalnya, suami berkewajiban menahan istrinya agar tetap berada di dalam rumah dan mendidik istri agar mengetahui mana hak-hak suami yang harus istri penuhi dan yakini.[18] Singkat kata, menjadi *qiwamah* berarti menjadi seseorang yang bertanggung-jawab untuk memenuhi segala kebutuhan rumah tangganya, mulai dari kebutuhan tempat tinggal, makanan dan pakaian keluarganya.[19]

Peran pemimpin keluarga tersebut, dalam pandangan jumhur ulama, harus dan hanya dibebankan kepada laki-laki yang menjadi suami di dalam sebuah keluarga. Konsep *qiwamah* inilah yang telah diungkapkan dan dikembangkan oleh para ulama klasik dan modren dari masa ke masa. Mulai dari Thabari,[20] al-Zamakhsyari,[21] Muhammad Fakhruddin al-Razi,[22] al-Qurthubi,[23] Ibnu Katsir[24] hingga Wahbah al-Zuhaili.[25] Al-Zamakhsyari, bahkan menyebutkan bahwa posisi laki-laki sebagai *qiwamah* atas perempuan sama halnya dengan posisi pemerintah kepada rakyatnya. Yaitu, sama-sama mempunyai wewenang untuk menciptkan sejumlah aturan dan seperangkat larangan yang harus dipatuhi bersama. Zamakhsary memberi alasan atas ke-*qiwamah*-an laki-laki atas perempuan, yaitu karena laki-laki mempunyai kelebihan yang tidak ada pada perempuan, antara lain, kekuatan akal, keteguhan, ketegasan, kekuatan, kecakapan menulis, kepandaian menunggang kuda, kesanggupan beri'tikaf, kelebihan dalam memanah, kelebihan dalam menerima harta warisan, kewalian dalam menikahkan, kewenangan dalam mentalak dan merujuk, kebolehan memiliki banyak pasangan, dan yang terpenting, kewenangan dalam menafkahi dan membanyar mahar berada di tangan laki-laki atau suami.[26]

Perempuan, sama sekali, menurut jumhur ulama, selamanya, tidak akan dapat menduduki

---

[17] Yulmitra Handayani, "Tipologi Pelaksanaan Kewajiban Nafkah Lahir Suami Yang Berstatus Narapidana Perspektif Hukum Islam (Studi Analisis Interpretasi Teori Qira'ah Mubadalah)", *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 19, Nomor 1, Januari-Juni 2020, hlm. 16

[18] *Ibid*

[19] Rasyid Kahus, *Al Qiwamah, fi Dhau'i al-Qur'an al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyyah,* (Yordania: Maktabah Al Wathaniyyah, 2007), hlm. 22

[20] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al Thabari, *Loc. Cit.*

[21] Abu al-Qasim Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf,* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009), hlm. 234-235

[22] Muhammad Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi wa Mafatih al-Ghaib,* vol X (Beirut: Dar Al Fikr, 1981), hlm. 90-91

[23] Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *Loc. Cit.*

[24] Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Loc. Cit.*

[25] Wahbah al-Zuhaili, *Loc. Cit.*

[26] Abu al-Qasim Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, *Loc. Cit.*

peran *qiwamah* tersebut, bahkan, menurut mereka para ulama, termasuk di dalamnya mazhab Syafi'i dan Maliki, menyebutkan bahwa seandainya suami tidak sanggup memikul beban menafkahi istri karena kemiskinan atau, memang, ketidakmampuannya dalam mencari nafkah, yang oleh karena itu kepemimpinan atau ke-*qiwamah*-an suami telah hilang, karena ia tidak mampu memerankan peran penting *qiwamah*: menafkahi keluarga, alih-alih memindahkan peran *qiwamah* kepada perempuan, yang bisa jadi, mampu menafkahi keluarga menggantikan suaminya, para ulama memilih, sebaiknya mereka diceraikan saja, fasakh.[27] Sehingga konsep *qiwamah* yang dikembangkan oleh jumhur ulama ini turut memberikan legitimasi terhadap anggapan yang beredar di dalam budaya *mainstream* yang membagi peran antara laki-laki dan perempuan ke dalam dua ranah, yakni laki-laki dikonsepsikan sebagai seseorang berperan di ranah publik sedangkan perempuan berada di ranah domestik.[28]

Sementara itu, para feminis Muslim menilai bahwa konstruksi *qiwamah* yang telah dikembangkan oleh para jumhur ulama di atas mengandung ketidak-adilan gender.[29] Para jumhur ulama, menurut mereka, telah mengukuhkan konsep gender yang asimetris, di mana menempatkan laki-laki menjadi subjek yang dominan dan memiliki derajat yang tinggi karena berperan sebagai pemimpin dan, karenanya, pencari nafkah dalam keluarga. Dan karena itu pula, laki-laki mendapatkan otoritas atas perempuan yang dinafkahinya.[30] Padahal hari ini, perempuan tidak hanya mampu mencari nafkah bagi keluarganya, perempuan yang bekerja juga terbukti memiliki peran yang sentral dalam mewujudkan ketahanan keluarganya.[31]

Feminis Amina Wadud, misalnya, menyebutkan bahwa "laki-laki sebagai *qiwamah* atas perempuan" terjadi hanya jika dua syarat berikut ini terpenuhi: pertama adalah "pelebihan" dan yang kedua adalah "membiayai hidup perempuan dari harta mereka." Jika salah satu syarat tidak terpenuhi, maka laki-laki bukan *qawwam* atas perempuan.[32] Sayangnya, Wadud tidak menjelaskan secara rinci, apakah dengan hilangnya ke-*qawwam*-an itu dapat memfasakh hubungan suami istri atau dengan demikian pula apakah istri bisa diangkat sebagai kepala keluarga menggantikan suaminya. Menurut penulis, hal demikian, karena Wadud memandang *qawwam* pada ayat Q.S. al Nisa' [4]: 24 tersebut dalam lingkup yang umum, yakni bertujuan untuk membuktikan bahwa laki-laki yang disebut lebih unggul dari perempuan itu, sebenarnya, bukanlah sesuatu yang kodrati pemberian Tuhan, melainkan sesuatu yang non kodrati yang "dibentuk" oleh tatanan sosial suatu masyarakat.[33]

Secara umum, pemikiran para tokoh feminis muslim memiliki kesamaan tujuan, yaitu untuk merekonstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan gender dalam al-Qur'an, terutama Q.S. al Nisa' [4]: 24 tersebut yang menurut mereka, telah dipahami oleh jumhur ulama secara "diskriminatif". Pernyataan "laki-laki adalah *qawwam* bagi perempuan" dalam ayat tersebut bukan dengan kalimat normatif, yakni "laki-laki harus menjadi *qawwam* bagi perempuan". Karenanya ayat ini bersifat sosiologis dan kontekstual, maka terbuka kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan di dalam konsep *qiwamah.* Artinya, laki-laki dan perempuan sama-sama berpeluang untuk dapat dijadikan sebagai *qiwamah* di dalam

[27] Al Qurthubi, 281

[28] Ramadhita, "Bias Gender dalam Hukum Acara Perceraian di Indonesia: Latar Belakang, Dampak, dan Solusinya", *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah,* Vol. 11, No. 2, 2022, hlm. 10

[29] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis Islam dalam Wacana Islam Indonesia", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2002), hlm. 5-22

[30] Roland Gunawan dkk, *Fikih Perwalian: Membaca Ulang Hak Perwalian untuk Perlindungan Perempuan dari Kawin Paksa dan Kawin Anak,* (Jakarta: Rumah Kitab, 2019), hlm. 4

[31] Tri Wahyu Hidayati, Ulfah Susilawati, dan Endang Sriani, "Dynamics of family fiqh: the multiple roles of women in realizing family resilience", *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 22, No. 2, 2022, hlm. 219

[32] Amina Wadud, *Loc. Cit.*

[33] Amina Wadud, *Loc.Cit*

keluarga mereka, selama mereka mampu memenuhi dua syarat yang disebutkan oleh ayat tersebut,[34] sebagaimana telah diungkapkan oleh Wadud di atas.

2. *Maqasid al-Syari'ah* al-Syathibi sebagai Pisau Analisis dalam Merekonsepsi Konsep *Qiwamah* di dalam Q.S. An Nisa' Ayat 34

Al-Syathibi bernama lengkap Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa al Gharnati al Syatibi, yang sedari kecil telah dikenal sebagai seseorang yang tekun belajar, dilahirkan dari keluarga yang berasal dari kota Syatibah, karena itu pulalah ia lebih terkenal dengan nama Syatibi. Ketekunannya belajar mengantarkannya sebagai ulama yang ahli di bidang bahasa, tafsir, ilmu fikih, debat, dan, tentu saja, ilmu ushul fikih. Tanggal dan kota kelahirannya serta latar belakang keluarganya tidak dapat diketahui secara persis. Yang jelas diketahui adalah tahun wafatnya, yaitu pada 790 H. Kendati demikian, dapat diduga bahwa semasa hidupnya, Syatibi banyak menghabiskan waktu hingga akhir hayatnya di Granada. Dan Granada, pada saat itu, dikenal dengan wilayah yang suasana ilmiahnya mengalami perkembangan yang cukup baik. Granada merupakan pusat kegiatan ilmiah dengan universitasnya. Sehingga lingkungan yang baik ini diduga turut membantu mempengaruhi keilmuan Syatibi.[35]

Al-Syathibi sendiri, dalam kitab monumentalnya *al Muwafaqat,* tidak memberikan definisi yang jelas mengenai pengertian *maqasid al-syari'ah* ini. Baik definisi secara etimologis maupun terminologisnya. Alasan Syatibi tidak menjelaskan lagi pengertian *maqasid al-syari'ah* di dalam kitabnya tersebut, menurut Ahmad al Raisyuni, adalah karena definisi *maqasid al-syari'ah* ini telah dijelaskan oleh para ulama sebelum Syathibi dalam kitab-kitab mereka.[36]

Maqasid syari'ah didefinisikan dengan redaksi yang berbeda-beda oleh para ulama. Ibnu Asyur, misalnya, memberikan pengertian *maqasid syari'ah* ke dalam dua pengertian. Pertama pengertian *maqasid syari'ah* secara umum, yaitu: "makna-makna dan hikmah-hikmah yang dijadikan oleh pembuat syariat sebagai pertimbangan di dalam menetapkan dan mengatur seluruh hukum, yang mana makna-makna dan hikmah-hikmah tersebut tidak hanya berlaku, secara khusus, kepada satu macam hukum saja dari berbagai macam hukum syariat, tetapi ia juga, secara umum, terikat atau berlaku ke dalam semua jenis hukum". Di antara *maqasid* umum ini, misalnya: menjaga ketertiban hukum, meraih kemaslahatan, menghindari kemafsadatan, menegakkan kesetaraan di antara manusia dan menjadikan syariat sebagai sesuatu yang dihormati, ditaati serta diamalkan.[37]

Kedua, pengertian *maqasid syari'ah* secara khusus, yakni "cara-cara yang dikehendaki oleh pembuat syariat untuk merealisasikan tujuan-tujuan yang mengandung manfaat terhadap manusia, atau untuk menjaga kemaslahatan (*maqasid*) umum, sebagimana disebut di atas, agar ia tetap terkandung di dalam perbuatan hukum yang khusus".[38]

Ilal al fasyi, ulama ushul lain, memberikan pengertian terminologi *maqasid syari'ah* dengan: "tujuan akhir dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan oleh pembuat syariat di dalam setiap hukum".[39] Wahbah Zuhaili juga memberikan definisi *maqasid syari'ah* yang senada dengan definisi terminologi ibnu 'Asyur dan 'Ilal al Fasyi di atas, bahkan Zuhaili terkesan menggabungkan definisi yang telah disebutkan oleh keduanya, yakni: makna-makna dan

[34] Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* cet-II (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 71, Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* cet-VI (Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2012), hlm. 26

[35] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Syatibi,* (Jakarta, PT RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 20-24

[36] Ahmad Al Raisyuni, *Nazariyat al Maqashid 'Inda al Imam al Syathibi,* (Herndon, Al Ma'had al 'Alam Li al Fikr al Islam, 1995), hlm. 17

[37] Ahmad Al Raisuni, *Nazariyat*, hlm. 18

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*

sasaran-sasaran yang dijadikan sebagai pertimbangan di dalam menetapkan dan mengatur seluruh hukum-hukum syariat. Atau *maqasid syari'ah* bisa juga disebut sebagai target atau tujuan akhir ditetapkannya syari'at, dan rahasia-rahasia yang telah disematkan oleh pembuat syariat di dalam setiap hukum-hukumnya.[40]

Selaras dengan substansi definisi-definisi di atas, Raisyuni juga menyimpulkan bahwa makna terminologi *maqasid syari'ah* adalah: "Beberapa tujuan yang telah ditetapkan oleh syariat untuk menggapainya guna mendapatkan kemaslahatan bagi manusia.[41] Dengan demikian, secara ringkas, *maqasid syari'ah* dapat dipahami sebagai sasaran-sasaran atau tujuan-tujuan atau maksud-maksud atau rahasia-rahasia yang berada dan tersimpan di balik ketetapan suatu hukum.

Menurut Jasser Auda, ada lima tokoh *maqasid* yang memberikan kontribusi paling signifikan terhadap teori *maqasid* . Kelima tokoh tersebut adalah Abu al Ma'ali al Juwaini, Abu Hamid Al Gazali, 'Izzuddin ibn Abd al Salam, Syihabuddin al Qarrafi, Ibn al Qayyim serta tokoh yang paling fenomenal, yakni al Syathibi.[42]

Pemilihan *maqasid al-syari'ah* gagasan Syathibi sebagai pisau analisis dalam artikel ini didasarkan kepada tersistematisasinya teori *maqasid* di tangan Syathibi. Jika tokoh yang lainnya, seperti Al Juwaini dan Al Ghazali dan Saifuddin Al Amidi, hanya menjadikan *maqasid* sebagai bagian dari pembicaraan dalam *ta'lil* yang terdapat dalam *qiyas,* maka Syathibi membahasnya secara khusus dan ekstensif dalam satu bab. Jika para ulama ushul lainnya menempatkan *maqasid* pada tempat yang marginal, yakni sebagai satu bagian dari ushul fikih, maka Syathibi menempatkannya pada posisi yang vital, yakni sebagai teori yang dimaksudkan untuk memproduksi usul fikih.[43]

Dengan ungkapan lain, Auda menyebutkan bahwa sebelum Syathibi menelorkan karya *al muwafaqat*-nya, kajian *maqasid*, umumnya, hanya ditampilkan dalam bab-bab *al masalih al mursalah* saja, dan tidak terhitung sebagai salah satu dasar dalam penyususunan hukum syariat. Sementara Syatibi telah mampu mengangkat derajat *maqasid* dengan menjadikannya sebagai dasar-dasar agama, kaidah-kaidah syariat, dan pokok-pokok kepercayaan dalam agama. Syatibi mendasarkan dan menguatkannya dengan mengutip ayat-ayat Al Qur'an yang membuktikan bahwa Allah memiliki maksud dari penciptaan, pengutusan para rasul, dan panduan-panduanNya.[44]

Di samping itu, lewat tangan Syatibi, *maqasid* mengalami perubahan posisi, yakni dari "hikmah di balik sebuah aturan" menjadi "dasar sebuah aturan". *Nas* atau teks-teks suci oleh Syathibi dibagi kepada teks-teks yang berkaitan dengan pokok-pokok agama (*al-kulliyyat*), dan teks-teks suci yang berkaitan dengan detail-detail agama (*al-juz'iyyat*). Teks-teks *al-kulliyyat* tersebut memiliki supremasi atas teks-teks *al-juz'iyyat.* Dan *maqasid* termasuk ke dalam yang *al-kulliyyat.* Oleh kerana itu, aturan mana pun yang dibuat atas nama syariat tidak dapat melangkahi *al-maqasid* sebagai yang *al-kulliyyat.*[45] Menempatkan *maqasid* sebagai pengatur utama hukum hukum syariat merupakan perbedaan yang tajam dengan tradisi fikih para ahli ushul fikih. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Bahkan Syathibi berkeyakinan bahwa pengetahuan akan *maqasid* adalah syarat utama bagi keahlian ijtihad pada segala tingkatan.[46]

Kemudian Al Ghazali membagi *maqasid* , atau maksud-maksud atau sasaran-sasaran itu kepada tiga tujuan, yaitu: tujuan yang bersifat *daruriyyat, hajiyat,* dan *tahsiniyat.*[47] Lalu, Al

[40] Wahbah al Zuhaili, *Ushul al Fiqh al Islam,* jilid 2, (Suriah: Dar al Fikr, 1986), hlm. 1017
[41] *Ibid.,* hlm. 19
[42] *Ibid.,* hlm. 50
[43] Tim Peneliti Rumah KitaB, *Maqashid al-Islam,* (Jakarta Selatan: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2018), hlm. 7
[44] Jaser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula,* (Yogyakarta, Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 46
[45] *Ibid.,* hlm. 47
[46] *Ibid.*
[47] Al Ghazali, *Al Mustashfa,* (Damaskus, Dar al Fikr, 2006), hlm. 174

Ghazali menyusun pula *maqasid* atau tujuan *daruriyyat*, kepada penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[48] Sementara itu, Syathibi melakukan perincian dengan membagi *maqasid* ke dalam dua bagian, yaitu *maqasid syari'* atau *maqasid syari'ah* dan *maqasid al-mukallaf. Maqasid syari'ah* tersebut, oleh Syathibi dibagi menjadi tiga kategori, mengikuti kategori yang telah dirumuskan Al Ghazali di atas, yaitu *maqasid* atau tujuan-tujuan yang bersifat *daruriyyat* (primer), yang bersifat *hajiyyat* (sekunder), dan yang bersifat *tahsiniyyat* (suplementer).[49]

Bagi Syathibi, ditetapkannya *maqasid* di dalam aturan-aturan syariat, tiada lain dan tiada bukan, adalah demi melestarikan kemaslahatan bagi manusia baik di kehidupan dunia kini maupun di kehidupan akhirat nanti. Syathibi juga mengikuti keyakinan yang menyatakan bahwa hukum-hukum syariat yang ditetapkan oleh Allah tersebut pasti mengandung alasan-alasan di balik penetapannya.[50] Di mana alasan-alasan tersebut terkait dengan kemaslahatan manusia. Untuk menguatkan pandangan ini, Syatibi menampilkan banyak ayat-ayat Al Quran yang di ujung ayat-ayat tersebut menyebutkan apa maksud atau alasan ditetapkannya suatu ketentuan syariat.[51]

Maqasid daruriyyat dimaksudkan untuk melindungi lima unsur dasar dalam kehidupan manusia, sebagaimana disebut di atas, yakni perlindungan terhadap agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. Tidak terwujudnya aspek *daruriyyat* tersebut dapat mengakibatkan rusaknya kehidupan manusia di dunia dan akhirat secara keseluruhan. Sebagai contoh, untuk menyelamatkan atau melindungi agama, Islam mewajibkan pemeluknya untuk menjaga keimanan, mengucapkan dua kalimat syahadat, mendirikan salat, menunaikan zakat dan mengerjakan ibadah puasa dan haji dan semacamnya.[52]

Kemudian untuk melindungi atau menyelamatkan jiwa, Islam memerintahkan pemeluknya untuk mendapatkan makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal.[53] Sementara tindakan-tindakan yang diwajibkan oleh Islam dalam ranah muamalah mengacu kepada perlindungan terhadap keturunan, harta dan akal.[54]

Adapun *maqasid hajiyyat* atau tujuan-tujuan yang bersifat sekunder dimaksudkan sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk ke dalam katerogi tujuan-tujuan primer, *daruriyyat.* Pengabaian terhadap aspek *hajiyyat* ini, tidak sampai merusak keberadaan lima unsur pokok yang telah disebutkan di atas, akan tetapi ia hanya membawa kesulitan bagi manusia sebagai *mukallaf* dalam merealisasikannya.[55] Oleh karena itu, menurut Yudian Wahyudi, karena fungsi *hajiyyat* hanya sebagai pendukung dan pelengkap tujuan primer, maka kehadiran tujuan sekunder ini adalah dibutuhkan (sebagai terjamahan harfiah dari kata *hajiyyat*), bukan niscaya (sebagai terjamahan harfiah dari *daruriyyat*).[56]

Dengan ungkapan yang senada, jika hal-hal yang *hajiyyat* tidak tergapai, maka kehidupan manusia tidak sampai rusak dan hancur, hanya saja kehidupan manusia akan mengalami kesulitan dan kekurang-sempurnaan. Contohnya, untuk melaksanakan ibadah salat sebagai tujuan primer (*daruriyyat*) dibutuhkan (*hajiyyat*) berbagai fasilitas untuk salat, seperti masjid dan sebagainya.[57]

---

[48] *Ibid.*
[49] Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi, *Al Muwafaqat,* jilid II (Saudi Arabia: Dar ibn al 'Affan, tt), hlm. 17
[50] *Ibid.,* hlm. 9
[51] Seperti dalam QS Al Nisa': 165, QS Al Anbiya': 107, QS Hud:7, QS Al Mulk:2, QS Al Maidah:6, QS Al Baqarah: 150 dan sebagainya yang dapat dilihat dalam *Ibid.,* hlm. 11-13
[52] *Ibid.,* h. 18-19, lihat juga dalam Asafri Jaya Bakri, *Konsep,* hlm. 72
[53] *Ibid.,* lihat juga dalam Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi, *Al Muwafaqat, Loc. Cit.*
[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.,* hlm. 21
[56] Yudian Wahyudi, *Ushul,* hlm. 46
[57] *Ibid.*

Kemudian, yang terakhir: *maqasid tahsiniyyat* atau tujuan-tujuan tersier dimaksudkan sebagai sesuatu yang keberadaannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat untuk memperindah (sebagai terjamahan harfiah dari *tahsiniyyat*) proses perwujudan kepentingan yang niscaya (*daruriyyat*) dan kepentingan yang dibutuhkan (*hajiyyat*). Misalnya, memperindah masjid yang dibutuhkan dalam rangka pemenuhan tujuan primer tersebut, yakni salat.[58] Syatibi menyebutkan bahwa menjaga kesopanan ketika makan dan minum merupakan salah satu contoh perwujudan *maqasid tahsiniyyat* ini.[59] Makan dengan tanpa menjaga kesopanan masih dapat mewujudkan kebutuhan primer dalam rangka melindungi jiwa. Kesopanan hanya berfungsi untuk memperindah dan menyempurnakan tercapainya *maqasid daruriyyat.*

3. Membaca Ulang Konsep *Qiwamah* dalam Q.S. An Nisa' Konstruksi Jumhur Ulama dan Feminis Muslim Melalui Teori *Maqasid Syari'ah al Syathibi*

Konsep *qiwamah* yang dikonstruksi oleh jumhur ulama dan para feminis sama-sama didasarkan kepada pemahaman dan penafsiran mereka terhadap QS An Nisa' ayat 34, berikut ini:[60]

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا

Artinya: *"Kaum laki-laki itu adalah qawwam bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka atas sebahagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar".*

Jumhur ulama, umumnya, memahami ayat tersebut dengan menggunakan pembacaan literal *an sich* tanpa mengembangkan kajian analisis semantik bahasa.[61] Selain itu, para jumhur ulama juga, dalam rangka memahami atau menafsirkan ayat, menghadirkan hadis-hadis yang menerangkan mengenai konteks atau latar belakang turunnya ayat di setiap uraian mereka.[62] Akan tetapi sayangnya, hemat penulis, kajian konteks ayat tersebut oleh jumhur ulama kurang disentuh apalagi dielaborasi dalam rangka memahami pesan utama ayat. Para jumhur ulama cenderung mengandalkan makna literal ayat saja dalam membaca QS al Nisa' ayat 34 tersebut. Yang pada akhirnya mereka maknai dengan: laki-laki adalah pemimpin atas perempuan, karena laki-laki telah dikodratkan memiliki keunggulan untuk menjadi pemimpin keluarga yang tidak dimiliki oleh perempuan dan karena laki-laki telah diperintahkan untuk menafkahi keluarganya. Untuk menguatkan pandangan tersebut para ulama kemudian menampilkan riwayat-riwayat hadis dan realitas-realitas yang menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan. Thabari, misalnya menampilkan riwayat-riwayat hadis yang mengatakan bahwa perintah membayar

[58] *Ibid.,* hlm. 47
[59] Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi, *Al Muwafaqat*, hlm. 23
[60] Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jami',* hlm. 278, Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir,* hlm. 477, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al Thabari, *Tafsir,* hlm. 451, Zaitunah Subhan, *Tafsir,* hlm. 55, Amina Wadud, *Quran,* hlm. 121 dan Muhammad Syahrur, *Nahwa,* hlm. 319
[61] Jalaluddin al-Suyuthi dan Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsir,* hlm. 84 dan Abu al-Qasim Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, *Tafsir,* hlm. 234-235
[62] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al Thabari, *Tafsir,* hlm. 451-452,

mahar dan menafkahi dibebankan kepada laki-laki.[63]

Fakhruddin Al Razi dan Al Zamakhsyari lebih detail lagi menyebutkan apa saja keunggulan yang telah menjadi kodrat laki-laki, yaitu keunggulan di bidang intelektualitas dan kekuatan fisik, seperti kekuatan dan keteguhan berpikir, kecakapan menulis, kehandalan menunggang kuda, memanah dan berperang. Hal ini sepertinya dipahami oleh Al Razi dan Zamakhsari dari realitas realitas yang mereka jumpai dalam kehidupannya, karena meraka tidak menyandarkan pandangan tersebut kepada riwayat-riwayat hadis.[64]

Demikian halnya dengan Al Qurthubi, beliau juga menyebutkan terdapat karakter-karakter yang telah menjadi fitrah atau kodrat bagi laki-laki dan perempuan. Di mana karakter laki-laki lebih superiorotas daripada perempuan, yakni sifat kuat dan gagah diasosiasikan sebagai karakter yang khas milik lak-laki sedangkan sifat lemah dan lembut diasosiasikan sebagai karakter yang khas perempuan.[65]

Ibnu Katsir menambahkan keunggulan kodrati laki-laki yang tidak dialami oleh perempuan, yaitu kodrat menjadi nabi dan raja-raja besar. Karena itu, menurut Ibnu Katsir, *al rajul afd}alu min mar'ah,* "laki-laki lebih utama daripada perempuan." Dan kerenanya, perempuan, menurut Katsir, tidak boleh menjadi pemimpin di bidang apa pun, baik di ranah keluarga apalagi di ranah publik.[66]

Pandangan tersebut pun, tampaknya didasarkan, baik oleh Al Qurthubi maupun Ibnu Katsir dari realitas-realitas yang mereka temukan dalam kehidupan mereka. Karena saat menyatakan keunggulan kodrat laki-laki tersebut, tidak mereka rujukkan kepada riwayat-riwayat hadis. Ibnu Katsir hanya menampilkan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari yang tidak berkaitan dengan kekodratan melainkan peran kepemimpinan laki-laki atas perempuan, yang berbunyi *"Suatu kaum yang dipimpin oleh perempuan tidak akan pernah sukses"*.[67]

Sedangkan para feminis Muslim, seperti Ashgar Ali Engineer dan Husein Muhammad,[68] di dalam membaca ayat QS Al Nisa' tersebut lebih menekankan dan mengedepankan kajian terhadap konteks turunnya ayat, baik konteks makro maupun konteks mikro, meminjam istilah yang dipopulerkan oleh Fazlur Rahman.[69]

Melalui konteks makro mereka menyebutkan bahwa QS Al Nisa' ayat 34 tersebut diturunkan kepada masyarakat yang masih menganut sistem patriarki, di mana para perempuan memiliki ketergantungan hidup terhadap laki-laki, dari segi ekonomi dan keamanan.[70] Adapun konteks mikro yang mengiringi turunnya ayat ini adalah saat nabi Muhammad Saw didatangi oleh seorang perempuan bernama Habibah binti Zaid[71] yang mengadukan kepadanya bahwa ia dipukul oleh suaminya. Menanggapi pengaduan ini, nabi kemudian mengatakan: "*al qisas}*" (Balas dia dengan pukulan lagi), atau dalam riwayat lain, nabi dikatakan menyebutkan "*laisa lahu dzalika*" (Dia [suami] tidak berhak atau tidak boleh melakukan hal demikian). Setelah itu, turunlah ayat 34 QS al Nisa' tersebut. Lalu nabi mengatakan *"Saya menghendaki sesuatu, namun Allah berkehendak lain"*.[72] ayat ini, menurut Husein Muhammad, turun untuk memperkecil kekerasan penolakan masyarakat patriarki saat itu kepada keputusan nabi yang

---

[63] *Ibid.*

[64] Abu al-Qasim Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, *Tafsir,* hlm. 234 dan Muhammad al-Razi Fakhruddin, *Tafsir,* hlm. 99

[65] Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jami',* hlm. 278

[66] Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir,* hlm. 477-478

[67] *Ibid.*

[68] Andree Feillard, *"Indonesia's Emerging Muslim Feminsm: Womed Leaders on Inheritance and Other Gender Issues",* Studi Islamika vol 4, no. 1, 1997, hlm. 83-111

[69] Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita,* (Yogyakarta: Tazzafa, 2002), hlm. 147

[70] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* cet-VI (Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2012), hlm. 26

[71] *Ibid.,* hlm. 27

[72] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al Thabari, *Tafsir,* hlm. 452-453 dan Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir,* hlm. 478

menyatakan "balas dia dengan pukulan lagi".[73]

Sementara itu Engineer menilai bahwa maksud ayat tersebut bukanlah untuk mendorong para suami melakukan pemukulan terhadap istri, melainkan untuk menganjurkan agar para suami mencegah pemukulan kepada istri dan secara bertahap menghapusnya.[74] Karena sebelum ayat ini datang, para suami memperlakukan istri-istri mereka dengan tidak baik, yaitu dengan langsung memberikan pukulan kepada istri mereka ketika istri-istri tersebut sedang melakukan ketidakpatuhan kepada mereka. Lalu ayat ini turun untuk memperbaiki kebiasaan buruk tersebut, yakni dengan cara menasehati terlebih dahulu, kemudian pisah ranjang dan tindakan terakhir barulah dilakukan pemukulan dengan tidak melukai.[75]

Dari pengkajian konteks ayat tersebutlah, Husein Muhammad dan Asghar Ali Engineer menyimpulkan bahwa ayat ini adalah sebuah pernyataan yang bersifat sosiologis-kontekstual[76] bukan yuridis-normatif. Karena itu Allah menyatakan dalam ayat tersebut dengan menggunakan kalimat pernyataan "laki-laki adalah *qawwam* bagi perempuan" bukan dengan kalimat normatif, yakni "laki-laki harus menjadi *qawwam* bagi perempuan."[77] Karena ayat ini bersifat sosiologis dan kontekstual, maka terbuka kemungkinan bagi terjadinya proses perubahan.[78] Dengan kata lain, posisi perempuan yang subordinat dan posisi laki-laki yang superior, hari ini, sangat mungkin mengalami perubahan, mengingat konteks peradaban dan kebudayaan yang telah berubah.[79]

Berdasarkan pemaparan-pemaparan di atas, penulis berkesimpulan bahwa QS al Nisa' ayat 34 tersebut merupakan ayat yang bersifat sosiologis-kontekstual; kepemimpinan dalam keluarga adalah hal yang sangat penting; laki-laki maupun perempuan dapat diangkat menjadi pemimpin keluarga asalkan memiliki kelebihan, baik dari sisi intelektualitas, spiritualitas maupun finansial. Dengan ungkapan lain, di antara pasangan suami-istri harus ada yang bertanggung-jawab memenuhi kebutuhan kehidupan mereka. Kemudian siapapun yang terpimpin harus mengikuti pemimpinnya.

Dari sini juga, hemat penulis, dapat diketahui apa maksud Allah sebagai *syari'* menyuratkan ayat ini atau apa yang dinamakan dengan *maqasid syari'ah,* yakni agar terpenuhinya kebutuhan hidup dalam berumah tangga sebagai wujud konkritisasi *hifz nasl,* yakni perlindungan atas keturunan yang merupakan satu dari lima tujuan utama syariah kategorisasi Syatibi.[80] Dalam rangka mempermudah menggapai *maqasid syari'ah* tersebut, Syatibi menyebutkan ada tiga skala prioritas yang berbeda tetapi saling melengkapi yang harus dilihat, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya pada bagian lain tesis ini, yaitu *daruriyyat, hajiyyat* dan *tahsiniyyat.*[81]

Adapun yang menempati *daruriyyat*atau skala prirotas utama yang harus ada, dalam konsep *qiwamah,* adalah terpenuhinya nafkah sebagai kebutuhan hidup dalam berumah tangga dan tersedianya pihak yang sanggup memimpin dalam rumah tangga. Dan untuk melaksanakan pemenuhan kebutuhan hidup dan pemimpin dalam rumah tangga tersebut dibutuhkanlah seseorang yang mampu di antara suami dan istri untuk mengembannya, seandainya tidak ada yang memerankan hal ini, maka akan ditemukan kesulitan-kesulitan dalam meraih tujuan *daruriyyat qiwamah* tersebut, inilah skala prioritas kedua, yakni *hajiyyat* (sebagai terjemahan langsung dari 'dibutuhkan'). Sedangkan skala prioritas terakhir adalah yang kehadirannya bukan niscaya (*daruriyyat*) maupun dibutuhkan (*hajiyyat*), tetapi bersifat akan memperindah

[73] Husein Muhammad, *Fiqh,* hlm. 26
[74] Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* cet-II (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 73
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*
[77] Asghar Ali Engineer, *Hak-hak,* hlm. 71
[78] Husein Muhammad, *Fiqh, Loc. Cit.*
[79] *Ibid.*
[80] Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi, *Al Muwafaqat,* hlm. 17
[81] *Ibid.*

(sebagai terjemahan dari *tahsiniyyat*) proses perwujudan kepentingan *daruriyyat* dan *hajiyyat. Tahsiniyyat* atau skala prioritas terakhir ini dalam *qiwamah* adalah tentang bentuk kepemimpinan yang akan dijalankan, apakah berbasis kepada kepemimpinan laki-laki atau kepemimpinan perempuan atau kepemimpinan kolektif, yakni pembagian kepemimpinan di antara keduanya.

Semua format kepemimpinan yang disebutkan di atas, tidaklah mengandung nilai baik dan buruk. Masyarakat boleh memilih satu di antara ketiga bentuk kepemimpinan tersebut sesuai dengan keadaan dan peradaban budaya meraka. Sebab, baik dan buruknya kepemimpinan hanya ditentukan oleh apakah kepemimpinan tertentu tersebut diterapkan untuk melakukan penindasan terhadap bawahan atau tidak, dan apakah ia membawa kemaslahatan keluarga dan masyarakat atau tidak.[82] Singkat kata, baik dan buruknya kepemimpinan dalam sebuah keluarga adalah ditentukan oleh tercapai atau tidaknya *maqasid syari'ah* yang terkandung dalam konsep *qiwamah* tersebut.

Dengan demikian, perempuan yang berperan sebagai kepala keluarga dalam realitas kehidupan keluarga masyarakat Indonesia akan mendapatkan pengakuan teologisnya dalam Islam. Sehingga dengan demikian pula diharapkan tidak ada lagi ditemukan perlakuan ketidakadilan negara terhadap perempuan yang menjadi kepala keluarga, seperti yang diungkapkan oleh Ratna Batara Munti. Munti dalam penelitiannya menyebutkan bahwa seringkali perempuan yang berperan sebagai kepala keluarga harus melakukan upaya ekstra agar hak-haknya terlindungi. Seperti dalam mengurus pajak, untuk mendapatkan Penghasil Tidak Kena Pajak, ia harus terlebih dahulu membuktikan dirinya sebagai kepala keluarga melalui sebuah surat keterangan.[83]

Ketidakadilan lainnya, masih dalam penelitian Munti, ditemukan dalam Peraturan Menteri No. SE-04/Men/1998, yang pada intinya, peraturan tersebut menganggap buruh perempuan sebagai lajang, sehingga ia tidak layak mendapatkan tunjangan sebagaimana yang didapatkan oleh sejawatnya yang laki-laki. Hal tersebut didasarkan pada pandangan bahwa laki-lakilah yang berperan sebagai pencari nafkah utama.[84] Tidak diakuinya perempuan sebagai kepala rumah tangga juga mengakibatkan tidak adanya pembagian kerja yang seimbang di antara perempuan sebagai kepala rumah tangga dengan anggota keluarga lainnya, terutama dengan suaminya. Yang pada gilirannya menimbulkan terjadinya pemikulan beban yang berlebihan kepada perempuan. Sebab, di samping perempuan dituntut untuk menghidupi keluarganya, ia juga dituntut untuk berperan sebagai istri yang mengurus urusan-urusan domestik atau kerumahtanggaan sehari-hari. Jika ia tidak melakukan tugas tersebut, ia akan dianggap sebagai istri yang tidak menjalankan tugasnya dengan baik sebagaimana tercantum dalam UU Perkawinan.[85]

D. Kesimpulan

Konstruksi *qiwamah,* Jika ditinjau dari sudut *maqasid syari'ah,* maka dapat diketahui apa maksud Allah sebagai *syari'* menyuratkan *qiwamah* dalam ayat 34 QS al Nisa', atau apa yang dinamakan dengan *maqasid syari'ah qiwamah* tersebut, yakni agar terpenuhinya kebutuhan hidup dalam berumah tangga sebagai wujud konkritisasi *hifz nasl*, yakni perlindungan atas keturunan yang merupakan satu dari lima tujuan utama syariah kategorisasi Syatibi. Adapun yang menempati *daruriyyat*atau skala prirotas utama yang harus ada, dalam konsep *qiwamah*, adalah terpenuhinya nafkah sebagai kebutuhan hidup dalam berumah tangga dan tersedianya

[82] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Pengembangan Ulumul Qur'an,* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), hlm. 156
[83] Ratna Batara Munti, *Perempuan sebagai Kepala Rumah Tangga,* (Jakarta Selatan: The Asia Foundation, 1999), hlm. 8
[84] *Ibid.,* hlm. 9
[85] *Ibid.*

pihak yang sanggup memimpin dalam rumah tangga. Kemudian yang menempati *hajiyyat* atau skala prioritas kedua dalam *qiwamah* adalah adanya yang melaksanakan pemenuhan kebutuhan hidup dan pemimpin dalam rumah tangga tersebut di antara suami ataupun. Seandainya tidak ada yang memerankan hal ini, maka akan ditemukan kesulitan-kesulitan dalam meraih tujuan *daruriyyat qiwamah* tersebut. Sedangkan skala prioritas terakhir adalah yang kehadirannya bukan niscaya (*daruriyyat*) maupun dibutuhkan (*hajiyyat*), tetapi bersifat akan memperindah (sebagai terjemahan dari *tahsiniyyat*) proses perwujudan kepentingan *daruriyyat* dan *hajiyyat. Tahsiniyyat* atau skala prioritas terakhir ini dalam *qiwamah* adalah tentang bentuk kepemimpinan yang akan dijalankan, apakah berbasis kepada kepemimpinan laki-laki atau kepemimpinan perempuan atau kepemimpinan kolektif, yakni pembagian kepemimpinan di antara keduanya.

Referensi

Abdurrahman Al Jaziri, *Al Fiqh 'Ala Mazahib al-Arba'ah,* vol IV (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 2003).

Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir al-Quran al-'Adzim,* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000).

Abu al-Qasim Muhammad ibn Umar al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf,* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009).

Abu Ishaq Ibrahim Al Syatibi, *Al Muwafaqat,* jilid II (Saudi Arabia: Dar ibn al 'Affan, tt).

Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al Thabari, *Tafsir al-Thabari,* vol II (Beirut: Muassasah al-Resalah, 1994).

Ahmad Al Raisyuni, *Nazariyat al Maqashid 'Inda al Imam al Syathibi,* (Herndon, Al Ma'had al 'Alam Li al Fikr al Islam, 1995).

Al Ghazali, *Al Mustashfa,* (Damaskus, Dar al Fikr, 2006).

Andree Feillard, *"Indonesia's Emerging Muslim Feminsm: Womed Leaders on Inheritance and Other Gender Issues",* Studi Islamika vol 4, no. 1, 1997.

Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Syatibi,* (Jakarta, PT RajaGrafindo Persada, 1996).

Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* cet-II (Yogyakarta: LSPPA, 2000).

Badan Pusat Statistik Repbulik Indonesia, "Persentase Rumah Tangga menurut Provinsi, Daerah Tempat Tinggal, dan Jenis Kelamin Kepala Rumah Tangga, 2009-2022", dikutip dari https://www.bps.go.id/statictable/2012/04/19/1604/persentase-rumah-tangga-menurut-provinsi-daerah-tempat-tinggal-dan-jenis-kelamin-kepala-rumah-tangga-2009-2022.html.

Devi Rizki Apriliani, "Gender dalam Perspektif QS. An-Nisa Ayat 34" *Jurnal Riset Agama,* Vol. 1, No. 3, 2021.

Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama,* cet III (Bandung: CV Mandar Maju, 2007).

Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* cet-VI (Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang, 2012).

Jaser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula,* (Yogyakarta, Suka-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013).

Khoiruddin Nasution, *Fazlur Rahman tentang Wanita,* (Yogyakarta: Tazzafa, 2002).

Makmur Jaya, "Penafsiran Surat An-Nisa' Ayat 34 Tentang Kepimpinan Dalam Alquran", *At-Tanzir: Jurnal Prodi Komunikasi dan Penyiaran Islam*, Vol. 11 No. 2, 2020.

Muhammad Amin, "Kepemimpinan Keluarga/Qiwamah dalam Islam (Studi Analisis Kitab Al-Muawafaqat Karya Al-Syathibi)", *Liwaul Dakwah*: Volume 10, N0. 12 Juli-Desember 2020.

Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jami' al-Ahkam Al Qur'an,* vol VI (Beirut: Al Resalah, 2006).

Muhammad Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi wa Mafatih al-Ghaib,* vol X (Beirut: Dar Al Fikr, 1981).

Muhammad Nur Kholis, "Konsep Kepala Keluarga antara Laki-laki dan Perempuan dalam Surat An Nisa' ayat 34", *Al Istinbath: Jurnal Hukum,* Vol. 12, No. 2, 2015.

Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash: Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an,* (Kairo: Al Hai'ah al-Mishriyyah al 'Ammah li al-Kitab, 1993).

Nur Afiyah dan Lailatul Zuhriyah, "Menelisik Makna Haqqul Qiwamah (Studi Penafsiran QS. An-Nisa': 34 Dalam Pandangan Islam Moderat)", *Prosiding Konferensi Nasional Gender Dan Gerakan Sosial* Volume 01, Number 01, 2022.

Ramadhita, "Bias Gender dalam Hukum Acara Perceraian di Indonesia: Latar Belakang, Dampak, dan Solusinya", *De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah,* Vol. 11, No. 2, 2022.

Rasyid Kahus, *Al Qiwamah, fi Dhau'i al-Qur'an al-Karim wa al-Sunnah al-Nabawiyyah,* (Yordania: Maktabah Al Wathaniyyah, 2007).

Ratna Batara Munti, *Perempuan sebagai Kepala Rumah Tangga,* (Jakarta Selatan: The Asia Foundation, 1999).

Roland Gunawan dkk, *Fikih Perwalian: Membaca Ulang Hak Perwalian untuk Perlindungan Perempuan dari Kawin Paksa dan Kawin Anak,* (Jakarta: Rumah Kitab, 2019).

Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Pengembangan Ulumul Qur'an,* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017).

Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis Islam dalam Wacana Islam Indonesia", dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2002).

Tim Peneliti Rumah KitaB, *Maqashid al-Islam,* (Jakarta Selatan: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2018).

Tri Wahyu Hidayati, Ulfah Susilawati, dan Endang Sriani, "Dynamics of family fiqh: the multiple roles of women in realizing family resilience", *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 22, No. 2, 2022.

Wahbah al Zuhaili, *Ushul al Fiqh al Islam,* jilid 2, (Suriah: Dar al Fikr, 1986).

Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir,* vol III, (Beirut: Dar Al Fikr, tt).

Wardah Nuroniyah, "Konsep Qiwamah dan Fenomena Perempuan Kepala Keluarga", *Equalita*, Vol. 4 Issue 1, Juni 2022.

Yulmitra Handayani, "Tipologi Pelaksanaan Kewajiban Nafkah Lahir Suami Yang Berstatus Narapidana Perspektif Hukum Islam (Studi Analisis Interpretasi Teori Qira'ah Mubadalah)", *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 19, Nomor 1, Januari-Juni 2020.